



DEPARTAMENTO DE ESTUDIOS ÁRABES E ISLÁMICOS
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

**LA RELACIÓN DEL ESTADO Y LAS TRIBUS EN YEMEN:
ENTRE LA COOPERACIÓN Y LA CONFRONTACIÓN**

MEMORIA PRESENTADA POR

LEYLA HAMAD ZAHONERO

PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTORA

POR LA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE MADRID

DIRECTOR: PROF. DR. IGNACIO GUTIÉRREZ DE TERÁN

AGRADECIMIENTOS

Quiero expresar en primer lugar mi profundo agradecimiento a la Fundación Oriol-Urquijo ya que gracias a esta institución pude llevar a cabo este proyecto de investigación, un agradecimiento que quiero sea extensible a todos sus miembros por el cariño y el apoyo expresado durante estos años, en especial a Assumpta Oriol, Javier del Hoyo y Mariano Sánchez. También quiero destacar mi agradecimiento a dos personas sin las que esta tesis no hubiera podido llevarse a cabo, mi padre, Waddah Hamad, de quien heredé la pasión por Yemen y algunos de sus amigos en ese país y al *shayj* Abdallah Nasser al-Jarraz, quien me abrió las puertas de su casa y me integró en su familia como a un miembro más.

Gracias a todos los informantes que han hecho posible este trabajo; los que figuran y otros muchos que no aparecen pero que fueron decisivos también para la investigación. Un especial agradecimiento para el *shayj* Ahmad Mussaid, el *shayj* Alawi Awade, el *shayj* Sultan al-Arada, el *qabili* Ali Nasser, el *qabili* Abdel Salam Alawi, para Abdel Ghani al 'Iriyani, para el *qabili* Muhammad Saif y el *qabili* Nasser Abdallah. Por supuesto también para el *shayj* Muhammad al-Zaluk, por darme acceso a las reglas tribales.

Muchas gracias a mi director de tesis por su extraordinaria capacidad para exigir y al mismo tiempo motivar al doctorando. También a mi familia, que ha sufrido mi estancia en Yemen y mi estancia en Madrid durante la redacción de la tesis, especialmente a mi madre, mi hermana Nuur y a Selma.

No quiero olvidarme de los amigos de la Embajada de España en Yemen, en especial al Embajador Javier Hergueta. Mis agradecimientos a Natalia Tapies por su apoyo constante y a todos los investigadores que han contribuido a este trabajo, en especial a Antonio Martínez Castro y Anahí Alviso. A mi amiga Ariadna García y a los compañeros de OPEMAM, Luciano, Rafa, Marta y Ana y todos los demás. A Antonio Orejudo por los momentos de descanso.

Gracias a Alfredo Fernández, hoy y siempre.

Y por supuesto al excepcional pueblo yemení con mis mejores deseos para la construcción del nuevo Yemen.

ÍNDICE:

Agradecimientos	3
Índice general	5
Índice de mapas y tablas	9
Sistema de transliteración de las grafías árabes	10
Transcripción de los topónimos	10
Introducción.....	15
1. Antecedentes de la investigación: relación tribus Estado	16
2. Objetivos de la investigación	21
3. Estructura de la investigación	22
4. Metodología empleada y fuentes	29
5. Consideraciones finales	33
Parte I: Fundamentos históricos, sociales y políticos en Yemen	
Capítulo 1. Marco histórico: el liderazgo político yemení desde una perspectiva histórica	37
1.1 El periodo anterior a la unificación- Yemen del Norte	39
1.1.1 Imamato zaydí	39
1.1.2 República Árabe de Yemen -RAY- (1962-1990)	44
1.2 El periodo anterior a la unificación- Yemen del Sur	48
1.2.1 Colonialismo británico en el sur	48
1.2.2 República Democrática Popular de Yemen -RPDY (1971-1990) ...	51
1.3 La unificación- República de Yemen	54
1.4 La guerra de 1994 y el cambio en el sistema de alianzas nacionales	57
1.5 El reforzamiento de la figura de Ali Abdallah Saleh. Hacia un unipolarismo político	61
1.6 Resistencias sociales pre revolucionarias	67
1.7.1 La Cuestión Sureña- Al-Qadiyya al-Yanubiyya	69
1.7.2 La Guerra de Sa'da	72
1.7.3 El terrorismo de al-Qaeda	75
1.7 Crisis de legitimidad y la ruptura con el Encuentro Común	79
1.8 Yemen en sus relaciones internacionales	81
1.8.1 Aislamiento internacional	83
1.8.2 Reincorporación a la comunidad internacional	85
1.9 Consideraciones finales	86
Capítulo 2. Identidades religiosas: configuración de la religión en Yemen	89
2.1 Zaydismo	91
2.1.1 Expansión de la zaydiyya	92
2.1.2 Doctrina político-religiosa de la zaydiyya	95
2.1.3 Doctrina social: exaltación de los sada	98
2.1.4 la adulteración del zaydismo: el reformismo sunninizante de al- Shawkani	100
2.1.5 Autoimagen zaydí	103
2.1.6 Zaydismo hoy	104
2.2 Shafiismo	108
2.2.1 Expansión de la shafiyya	109
2.2.2 Doctrina político-legal	110

2.2.3 El shafiismo en Yemen	112
2.3 Ismaelismo	115
2.3.1 Expansión de la ismaeliyya	116
2.3.2 Evolución del ismaelismo en Yemen	118
2.3.3 Doctrina ismaelí: características generales	121
2.4 Salafismo	123
2.4.1 Características del salafismo	125
2.4.2 Salafismo en Yemen	127
2.4.2.1 El apoliticismo fingido de la salafiyya	130
2.4.2.2 Salafismo: ¿descontextualización o integración?	135
2.4.2.3 Salafismo y su vinculación con el terrorismo de corte internacional	137
2.5 Religiones no islámicas: el judaísmo	140
2.6 Consideraciones finales	142
 Capítulo 3. El Estado en Yemen	 145
3.1 Organización administrativa: el territorio	147
3.2 Marco constitucional	148
3.2.1 Marco jurídico de la época pre-unitaria: el principio del liderazgo compartido	148
3.2.1.1 Marco jurídico de la RAY	149
3.2.1.2 Marco Jurídico de la RDPY	151
3.2.2 Los problemas en la unificación: de la legalidad al pacto	153
3.2.3. La Constitución en Yemen	155
3.2.3.1 La Constitución de 1990	155
3.2.3.2. Los proyectos de Reforma	159
3.2.3.2.1 Redefinición islamista	159
3.2.3.2.2 El carácter democrático de la RY	161
3.2.3.2.3 Eliminación de las nociones socialistas.....	162
3.2.3.3 La Constitución de 1994	163
3.2.3.4 Enmiendas de 2001	165
3.2.3.5 Propuesta de reforma constitucional	168
3.3 Las instituciones estatales actuales	169
3.3.1 Poder ejecutivo	170
3.3.1.1 La Presidencia de la República	171
3.3.1.2 El Gobierno yemení	172
3.3.1.3 Las Autoridades Locales	173
3.3.2 Poder legislativo	174
3.3.2.1 El Parlamento	174
3.3.2.2 El Consejo Consultivo	175
3.3.3 Poder judicial	176
3.3.4 Instituciones anti-corrupción	178
3.4 Sistema electoral yemení	180
3.4.1 Administración electoral: CSER.....	180
3.4.2 Organización electoral: circunscripciones y registros	182
3.4.3 Sistema de partidos	185
3.4.3.1 Congreso General del Pueblo, CGP	187
3.4.3.2 Partido Socialista Yemení, PSY	187
3.4.3.3 Congregación Yemení para la Reforma, Islah	188
3.4.3.4 Otros partidos	189
3.5 Consideraciones finales: las deficiencias del sistema	190

Capítulo 4. Las tribus	197
4.1 Concepto de tribu	198
4.1.1 Terminología de las tribus: ¿Confederación o tribu?	201
4.1.2 Teoría del linaje segmentario versus sistemas segmentarios: Aportaciones antropológicas	203
4.2 La tribu en Yemen	208
4.2.1 Características básicas	208
4.2.2 La estructura tribal	210
4.2.3 Confederaciones tribales	213
4.2.3.1 Hashid	217
4.2.3.2 Bakil	218
4.2.3.3 Jawlan	220
4.2.3.4 Madhhidj	221
4.2.4 Composición de clanes y linajes	222
4.3 La construcción tribal en Yemen	224
4.3.1 Membresía tribal: ragham y exclusión tribal	225
4.3.2 Valores tribales: piedad, honor, coraje, hospitalidad	231
4.4. Sociedad tribal	234
4.4.1 ¿Sistema de castas o sistema de clases?	235
4.4.2 Estructuras tribales	238
4.4.2.1 Protectores	238
4.4.2.2 Protegidos	242
4.4.2.3 Los inviolables	249
4.4.3 La sociedad desigualitaria de las tribus	252
4.5. Justicia tribal en Yemen: fuentes y conceptos básicos.....	254
4.5.1 La costumbre y otras fuentes de justicia tribal	255
4.5.2 Procedimientos de justicia tribal	260
4.5.3 De la relación entre la shari'a y el 'urf	265
4.5.3.1 Similitudes entre la shari'a y el 'urf	269
4.5.3.2 Diferencias entre la shari'a y el 'urf	272
4.5.3.3 Un ejemplo de cooperación	276
4.5.3.4 De la compatibilidad de los sistemas	278
4.6 Relaciones tribales	280
4.7 Consideraciones finales	282

Parte II: Relaciones de las estructuras de poder en Yemen

Capítulo 5. Relaciones de poder en la sociedad yemení: tribu, comunidades religiosas y Estado	287
5.1 Aportaciones académicas de las relaciones tribu Estado	288
5.1.1 ¿Estado débil, sociedad fuerte?	291
5.1.2 La distribución del poder en el regimen de Saleh	293
5.2 Evolución histórica de las relaciones	296
5.2.1 Yemen antiguo	298
5.2.2 Yemen del Norte	298
5.2.3 Yemen del Sur	309
5.2.4 Yemen unificado	313
5.3 Estrategias estatales frente al fenómeno religioso	317
5.3.1 Integración-captación: la élite religiosa en las instituciones estatales	321
5.3.2 Choques interconfesionales: el papel de la élite política en la confrontación religiosa en Yemen	328

5.3.2.1 Controversia de las madaris y los ma'ahid al-'ilmiyya: El choque salafista-zaydi	328
5.3.2.2 El estigmatismo mutuo	331
5.3.3 Violencia yihadista contra el Estado	337
5.3.3.1 Al-Qaeda en Yemen	339
5.4 La Relación entre las tribus y el Estado	347
5.4.1 La erosión del sistema tribal	350
5.4.2 ¿Existe conexión entre las tribus y el terrorismo?	355
5.4.3 Enfrentamiento tribus y Estado	360
5.4.4 Pertenencia tribal versus ciudadanía	364
5.5. La Guerra de Sa'ida. ¿un conflicto político, religioso o tribal?	370
5.5.1 Orígenes y narrativas de la guerra	372
5.5.2 Dimensiones de la guerra	376
5.5.2.1 Dimensión política	377
5.5.2.2 Dimensión confesional	378
5.5.2.3 Dimensión económica	380
5.5.2.4 Implicación tribal en la guerra	381
5.5.2.5 ¿Una guerra de sucesión?	384
5.5.3 Consecuencias del conflicto armado	386
5.6 La Revolución de 2011	388
5.6.1 Aportaciones académicas al estudio de los movimientos sociales y revolucionarios	389
5.6.2 Causas de la revuelta	394
5.6.3 Distribución de roles: jóvenes revolucionarios y oposición partidista	398
5.6.4 La negociación del acuerdo de transición	401
5.6.5 El rol de las comunidades religiosas en la revuelta	404
5.6.6 El rol de las tribus en la revuelta	408
5.6.7 La Iniciativa del Golfo: una propuesta de lectura tribal	415
5.6.8 La emergencia de los nuevos partidos políticos	419
5.7 La reconstrucción de Yemen	420
5.7.1 Reestructuración del ejército	421
5.7.2 La conferencia del Diálogo Nacional.....	424

Parte III: Conclusiones.

Conclusiones	429
1. Los procesos de cooperación de las tribus y el Estado: contribución a la construcción estatal	430
2. La confrontación tribus Estado: un enfrentamiento temporal y eludible..	431
3. Sobre la incorporación de los valores tribales en la cultura política	433
4. El sistema tribal como modelo cohesivo, integrador y de liderazgo colectivo	433
5. Del discurso beligerante a la mediación asimilada en al sociedad	435
6. El acuerdo político de última hora: un acuerdo tribal	436
7. Las políticas de supervivencia de Saleh y su incidencia en la crisis del tribalismo	438
8. La tribu como elemento consustancial del Estado y la nación yemení...	439
Anexo I: Las Reglas tribales del Shayj Muhammad al-Zaluk	442
Anexo II: Galería fotográfica	448
Bibliografía	456

ÍNDICE DE TABLAS Y MAPAS

• TABLA 2.1: Institutos Científicos y Escuelas Coránicas	130
• TABLA 3.1: Tabla comparativa del estatus del Islam en el ordenamiento constitucional.....	160
• TABLA 3.2: Tabla comparativa del estatus del pluralismo político en el ordenamiento constitucional pre/post unificación	162
• TABLA 3.3: Tabla comparativa de la organización económica en las Constituciones de 1990 y 1994	163
• TABLA 3.4: Instituciones Políticas en Yemen	170
• TABLA 3.5: Estructura de la administración electoral	181
• TABLA 3.6: Cuadro resumen de las características del sistema electoral en Yemen	184
• TABLA 4.1: Principio de oposición equilibrada	204
• TABLA 4.2: Estructura de la organización tribal	211
• TABLA 4.3: Genealogía de las confederaciones tribales en Yemen.....	216
• TABLA 4.4: Tribus de Hashid	218
• TABLA 4.5: Tribus de Bakil	219
• TABLA 4.6: Tribus de Jawlán bin ‘Amir en Yemen	220
• TABLA 4.7: Tribus de Jawlán Ti’ya	221
• TABLA 4.8: Las tribus de Madhhidj	221
• TABLA 4.9: Facciones y clanes de Dhu Muhammad	222
• TABLA 4.10. Facciones y clanes de ‘Abida	223
• TABLA 4.11: Organización jerárquica de las tribus según su rol en el derecho consuetudinario	235
• TABLA 4.12: Tres versiones de la jerarquía yemení	236
• TABLA 4.13: Figura de Gerholm del triángulo social yemení	237
• TABLA 4.14: Ocupaciones del <i>muzayyin</i>	244
• TABLA 5.1: Estructura del poder de Saleh según Sarah Phillips.....	294
• TABLA 5.2: Clasificación de Bonnefoy de las 5 corrientes islamistas ...	320
• TABLA 5.4: Alineamientos tribales en la Guerra de Saada.....	383
• TABLA 5.5: Nueva estructura del ejército yemení.....	423

MAPAS

• MAPA 1.1: Yemen actual.....	37
• MAPA 1.2: La colonia Británica en Yemen y sus principales sultanatos...48	
• MAPA 3.1: Mapa administrativo de la República de Yemen.....	148
• MAPA 4.1: Distribución geográfica de las tribus más importantes en Yemen.....	214
• MAPA 4.2: La tribu ‘Abida	223

SISTEMA DE TRANSLITERACIÓN SIMPLIFICADA DE LA GRAFÍA ÁRABE

ء	'	ز	z	ق	q
ب	b	س	s	ك	k
ت	t	ش	sh	ل	l
ث	th	ص	s	م	m
ج	dj	ض	d	ن	n
ح	h	ط	t	ه	h
خ	j	ظ	z	و	w
د	d	ع	'	ي	y
ذ	dh	غ	gh	Vocales largas	a i u
ر	r	ف	f		

En esta investigación se ha optado por un sistema de transliteración simplificado para facilitar la lectura a personas no familiarizadas con la lengua árabe ni con la transcripción académica oficial. La selección de las grafías se apoya en un modelo propuesto por Federico Corrientes para los textos divulgativos¹ en el que propone la asimilación de las letras enfáticas del árabe. El modelo propuesto por Federico Corrientes se ha tratado de españolizar en la medida de lo posible y ajustarlo a la pronunciación de nuestra lengua. Algunas palabras como yihad o hadiz no han sido transcritas siguiendo este modelo ya que en español son palabras muy difundidas e identificables. Otras como al-Jazeera, la cadena de televisión qatarí, tampoco se han transcrito siguiendo este modelo por las mismas razones.

TRANSCRIPCIÓN DE LOS TOPÓNIMOS

Para facilitar la localización de las localidades mencionadas en esta tesis se ha recurrido al *Atlas Universal Planeta*.² Aquellas localidades que no figuraban en dicho atlas se han transcrito a la lengua española siguiendo el modelo de transliteración empleado en este trabajo.

¹ CORRIENTES, F., "Acerca de la transcripción o transliteración del código grafémico árabe al latino, particularmente en su variante castellana", *MEAH*, sección árabe-Islam, v. 51, 2002, p. 370.

² GRUPO PLANETA, *Atlas Universal Planeta*, Planeta, Barcelona, 2009.

All the people we thought were dangerous are poor, simple farmers. They are nothing special. They are simple people. They seemed complicated because of the circumstances.

Paul Dresch

INTRODUCCIÓN

INTRODUCCIÓN

En los últimos años se ha inaugurado y reforzado en Occidente un discurso que afirma que Yemen está en un grave riesgo de somalización,³ una línea argumental que ha supuesto que proliferen las comparaciones de Yemen con países como Afganistán o Somalia.⁴ Estos discursos sugieren que el declive de las instituciones políticas yemeníes y la tendencia al desmembramiento político y a la fragmentación confesional, convierten a Yemen en una nación especialmente susceptible de sucumbir ante al menos tres desastres, a saber: el terrorismo global de al-Qaeda, las guerras confesionales de las diferentes expresiones del Islam yemení y el incremento de la hegemonía de las tribus, percibidas por algunos círculos de analistas como unidades fieramente independientes en confrontación sistemática con el Estado.⁵

Este trabajo de investigación, *La relación del Estado y las tribus en Yemen: entre la cooperación y la confrontación*, nace con la voluntad de analizar de manera exhaustiva las relaciones que a lo largo de la historia han mantenido estas dos estructuras del poder, las tribus y el Estado, desde el convencimiento de que la visión que tenemos de la tribu yemení está distorsionada y en ella abundan algunos malentendidos. Esta tesis tratará de analizar los contextos y la naturaleza de los procesos de cooperación y confrontación que tienen lugar en el seno de la relación tribal estatal, para poder determinar si ésta responde a una oposición natural e intrínseca de ambos modelos, o si, al contrario, las tribus han contribuido y siguen contribuyendo a la construcción estatal y social en Yemen.

A lo largo de la historia, Yemen se ha caracterizado por dos peculiaridades muy específicas: por una alta tolerancia a la violencia y al discurso beligerante y por su

³ El enviado especial de Naciones Unidas a Yemen, Ben Omar destacaba el 29 de julio de 2011 en una rueda de prensa que “Yemen’s political leaders have two options: either to reach an agreement accepted by all [...] or to face collapse and ‘Somalization’ of the country,” declaración extraída de IRIN, “Yemen: Warning of Somalization”, *Humanitarian News and Analysis*, 4 de agosto de 2011, disponible en <http://www.irinnews.org/Report/93416/YEMEN-Warnings-of-Somalization> [Consulta: noviembre de 2012].

⁴ BOUCEK, C., “Yemen: Avoiding a Downward Spiral” *Carnegie Endowment*, septiembre de 2009. p. 3. Disponible en http://carnegieendowment.org/files/yemen_downward_spiral.pdf [Consulta: noviembre 2012].

⁵ Algunos autores afirman que las tribus en Yemen están dotadas de una *autoridad* que colisiona con la idea de Estado. Un ejemplo de esta línea de pensamiento la encontramos en Karoui, quien resalta que la tribu yemení prioriza los intereses locales sobre los nacionales, atentando contra la idea de construcción nacional. En KAROUI, H., “Yemen: The Law of the Tribesmen... Is there a ‘Pilot’ in the Cabin?”, *Journal of Alternative Perspectives in the Social Sciences*, Vol 2, N° 2, 2010. p. 680.

asombrosa capacidad de recuperación en situaciones en las que, simplemente, el país parecía estar *al borde del abismo*. Este trabajo de investigación pretende analizar el funcionamiento del modelo tribal, y especialmente su derecho consuetudinario, con el fin de entender parte de los procesos políticos y sociales que tienen lugar en Yemen, en la convicción de que se encontrarán algunos paralelismos. Y es que, de la convivencia entre instituciones modernas y tradicionales,⁶ Yemen ha sabido construir su rasgo más característico: su *especificidad yemení*.

El principal objetivo de esta investigación radica precisamente en determinar cómo y en qué sentido han contribuido las tribus a la construcción estatal yemení y analizar el efecto que ha tenido, no sólo la cooperación tangible de las tribus al Estado, sino también una más difusa que se relaciona con la construcción de la identidad yemení, en la que, creemos, las tribus han jugado un rol vital.

Dada la importancia del fenómeno religioso en Yemen, en esta investigación también se abordan algunos aspectos de la religión y de su relación tanto con el Estado como con las tribus, puesto que, si bien no es un objetivo principal de la investigación, sí es muy relevante para completar la visión integral de Yemen.

Para analizar en profundidad las comunidades religiosas y el tribalismo en Yemen, esta investigadora ha realizado un extenso proceso de documentación basándose en la bibliografía de antropólogos, historiadores, arabistas y analistas políticos especializados en Yemen que desde la década de los 60 han analizado las tribus y también las identidades religiosas.

1. ANTECEDENTES DE LA INVESTIGACIÓN: RELACIONES TRIBUS ESTADO

La bibliografía clásica de la relación entre tribus y Estados en las sociedades árabes e islámicas de David M. Hart, Richard Tapper, Barfield, Kostiner y Khoury entre otros, nos revela que las dinámicas de cooperación y confrontación que encontramos en la historia de Yemen y que los distintos autores formulan en términos de *rivalidad y alianza*, de *clientelismo y centralismo* o de *resistencia y sumisión*, han existido también en la mayoría de las sociedades musulmanas en las

⁶ VEIGA, F., "Yemen en Eurasia. Por un cambio de perspectiva", *Eurasian Hub-Isfahan* 2, noviembre 2012-A. p. 16.

que existía una fuerte presencia tribal, como son los casos de Irán, Arabia Saudí y Marruecos entre otros. Estos estudios invalidan las tesis de algunos autores de la corriente evolucionista de la antropología clásica que apuntaban a que la construcción del Estado conllevaría irremediablemente a la desaparición de las tribus.⁷ Bien al contrario, en países como Yemen las tribus han contribuido al proceso de construcción estatal, aunque también en determinados periodos a su ralentización. Es más, el fenómeno tribal en Yemen, lejos de desaparecer, se ha caracterizado por conservar sus estructuras tribales con una vigencia y una persistencia tal que ha conducido a que algunos autores a que se refieran a las tribus yemeníes como *Estados paralelos*.⁸

Sin embargo la visión de la tribu como un *Estado paralelo* se rechaza en esta tesis, ya que supondría que las tribus están aisladas y operan al margen del Estado y bien al contrario esta investigación tratará de demostrar que existe una interdependencia y una superposición del Estado y el fenómeno tribal en Yemen que se caracteriza por una relación mutua y recíproca de consolidación del poder.

Si bien existe mucha bibliografía de las tribus yemeníes gracias a las investigaciones de Serjeant, Chelhod, Paul Dresch, Rashid al-'Alimi, Jeffrey Meissner y Sheilag Weir,⁹ estos trabajos, que resultan imprescindibles para comprender el sistema tribal yemení, han tendido a centrarse casi en exclusividad en el análisis de las tribus de las regiones del denominado alto Yemen (Weir y Meissner) o han obviado el carácter político de las tribus, centrando su investigación en los aspectos antropológicos del análisis del derecho consuetudinario (Rossi¹⁰, al-'Alimi, Serjeant y Chelhod).

Las relaciones entre tribus y Estado han sido investigadas en profusión por Dresch,

⁷ CRONE, P., "The Tribe and the State" en Hall. J., *States in History*. Basil Blackwell, Oxford, 1986.

⁸ MACDONALD-KHALIL, "Report of the assessment towards a 'whole of EU' approach to state building in Yemen: addressing fragility to prevent state failure", Julio de 2009. p. 18.

⁹ AL-'ALIMI, R. *al-Qada' al-qabali fi al mudjtama' al-yamani* [La justicia tribal en la sociedad yemení]. Dar al-Wady, s.l.p, 2000, SEJEANT, R., *Studies in Arabian History and Civilization*, Variorum Reprints, Londres, 1981, CHELHOD, J., *L'Arabie du Sud: Histoire et Civilization*, v. 3, Maisonneuve et Larose, Paris, 1970, DRESCH, P., *Tribes, Government and History in Yemen*, Oxford University Press, Oxford, 1989, MEISSNER, J., *Tribes at the Core: Legitimacy and Power in Zaydi Yemen*, Ph.D Thesis, Columbia University Press, 1987, WEIR, S., *A Tribal Order*, Politics and Law in the Mountains of Yemen, University of Texas Press, Austin, 2007.

¹⁰ ROSSI, E., "Il Diritto Consuetudinario delle Tribu Arabe del Yemen" *Rivista degli Studi Orientali* n° XXIII, 1948.

Weir y Abu Ghanem;¹¹ pero se han centrado en los tiempos del Imamato y la República de Yemen del Norte, siendo muy escasos los trabajos del periodo post unificación. En los trabajos centrados en la época unitaria de Yemen, el análisis del tribalismo se efectúa de manera tangencial y tan sólo como una expresión más del sistema de captaciones de Saleh. Entre ellos destacan los de Sarah Phillips, Lisa Wedeen e Isa Blumi.¹²

Como decíamos, dada la importancia de las comunidades religiosas en Yemen también se hará un acercamiento al fenómeno religioso del país. Para este cometido debe realizarse un repaso de las aportaciones académicas de Franck Mermier, Ludwig Stiffl y François Burgat,¹³ que situaron el Islam político yemení de la década de los 90 en un importante lugar en las investigaciones sobre Yemen y arrojaron luz a un campo de investigación poco conocido hasta la fecha. Otros estudios como los de Von Bruck, al-Garrawi, Bernard Haykel y Samy Dorlian¹⁴ del zaydismo yemení nos permiten conocer no sólo los entresijos del sistema del Imamato, sino que también dan claves para entender la integración de los zaydíes en tiempos de la República (Von Bruck) y comprender el germen, el desarrollo y la naturaleza de la Guerra de Sa'da (Von Bruck, Dorlian, Salmoni, Loidolt y Wells).¹⁵

En nuestro ámbito español también existe una obra colectiva coordinada por Vega Fernández que será de gran utilidad para abordar el fenómeno religioso, el Islam político y la cuestión del terrorismo en Yemen.¹⁶ Por su parte Laurent Bonnefoy ha contribuido enormemente al estudio de las comunidades religiosas en Yemen con

¹¹ ABU GHANEM, *al-Bunya al-qabaliyya fi al-yaman bayna al-istimrar wa al-taghiyyur* [La estructura de la tribu en Yemen entre el continuismo y el cambio], Matba'at al-Katib al-'Arabi, Damasco, 1985. y ABU GHANEM, A., *al-Qabila wa al dawla fi al-yaman* [La tribu y el Estado en Yemen, Dar al-Manar, El Cairo, 1990.

¹² PHILLIPS, S., *Yemen's Democracy Experience in a Regional Perspective: Patronage and Pluralized Authoritarianism*, Palgrave Macmillan, Londres, 2008, WEDEEN, L., *Peripheral Visions: Publics, Power, and Performance in Yemen*, Chicago University Press, Chicago, 2008 y BLUMI, I., *Chaos in Yemen, Societal Collapse and the New Authoritarianism*, Routledge, Nueva York, 2011.

¹³ MERMIER, F., "L'islam politique au Yémen ou la « Tradition » contre les traditions?", *Monde arabe Maghreb-Machrek* n° 155, enero-marzo 1997, y BURGAT, F., "Le Yémen islamiste entre universalisme et insularité" en Leveau-Mermier-Steinbach (eds.) *Le Yémen contemporain*, Karthala, Paris, 1999, y STIFTL, L., "The Yemeni Islamist in the Process of Democratization" en Leveau-Mermier-Steinbach (eds.) *Le Yémen contemporain*, Karthala, Paris, 1999.

¹⁴ AL-GARRAWI *al-Zaydiyya bayna al-'imamiyya wa al-ahli al-sunna* [La zaydiyya entre el imamato y comunidad de la sunna], s.l.p., Dar al-Kitab al-Islami. 2006. VON BRUCK, G., *Islam, Memory and Morality in Yemen. Ruling Families in Transition*. Palgrave Macmillan. Nueva York, 2005 y HAYKEL, B., "Rebellion, Migration or Consultative Democracy? The Zaydis and their Detractors in Yemen" en Leveau-Mermier-Steinbach (eds.) *Le Yémen contemporain*, Karthala, Paris, 1999.

¹⁵ SALMONI-LOIDOLT-WELL, *Regime and Periphery in Northern Yemen. The Huthi Phenomenon*, Rand-National Defense Research Institute, Santa Mónica, 2010.

¹⁶ VEGA FÉRNANDEZ (ed.), *Yemen situación actual y perspectivas de futuro*, Instituto Universitario General Gutiérrez Mellado-Uned, Madrid, 2010

una investigación en profundidad del salafismo yemení.¹⁷ En su estudio, Bonnefoy ha hecho hincapié en las contradicciones y peculiaridades de una corriente religiosa *importada* de Arabia Saudí que ha terminado por adoptar rasgos típicos de la sociedad yemení a pesar de su resistencia inicial a integrarse en el contexto del país.

También merece la pena destacar los abundantes trabajos referidos al yihadismo violento en Yemen que sobre todo en los últimos años ha abordado la temática de la amenaza de terrorismo global, haciendo hincapié en las visiones siempre clarificadoras de los autores Gregory Johnsen y Christopher Boucek entre otros.

Al igual que en las relaciones del Estado con las tribus, entre las comunidades religiosas y el aparato estatal también aparecen dinámicas de cooperación y confrontación. La voluntad de superación de la fractura religiosa entre las confesiones shafíes y zaydíes se materializó en el *pacto fundacional del Republicanismo yemení* de 1962 y durante mucho tiempo garantizó la convivencia pacífica entre las dos principales expresiones del islamismo en Yemen. Además los pactos tácitos de no agresión y el sistema de captaciones dirigido a los líderes religiosos, incluyendo aquí también el yihadismo violento, facilitó el acceso del fenómeno religioso en las instituciones políticas, un modelo que no ha sido compartido por otros países árabes, en los que, como afirma Burgat, la represión del fenómeno “islamista” ha sido la norma institucional.¹⁸ Se trata entonces de otro rasgo de la *especificidad yemení*, en la que nuevamente, la ideología tribal tiene un papel fundamental.

Como veremos en esta tesis, la tendencia de Saleh hacia el autoritarismo y la predisposición del régimen a encuadrar toda resistencia social a su poder en el marco de la lucha antiterrorista, ha fracturado los distintos pactos de convivencia entre las confesiones religiosas en Yemen, provocando una ruptura entre las comunidades religiosas y la élite dirigente. Además, el régimen de Saleh ha fomentado el choque interconfesional por medio de la estigmatización mutua en un intento por debilitar el liderazgo de las diferentes expresiones religiosas. Estas políticas han estado basadas en un sistema neoclientelar que Sarah Phillips y Lisan Weeden han investigado con gran lucidez.

Sarah Phillips aportó al estudio de Yemen una investigación profusa y perspicaz de la

¹⁷ BONNEFOY, L., *Les relations religieuses transnacionales contemporaines entre le Yémen et l'Arabie Saoudite: un salafisme importé?* PhD Institute d'Estudes Politiques de Paris, octubre de 2007.

¹⁸ BURGAT-BONNEFOY, Op. Cit, p. 5.

naturaleza de las políticas contemporáneas en las que Ali Abdallah Saleh, durante sus tres décadas en el poder, ha exacerbado la disfuncionalidad del Estado con el fin de su propia supervivencia.¹⁹ Según la investigadora, el régimen del ex presidente se ha caracterizado por incorporar las lealtades informales de las tribus y la élite religiosa en las instituciones formales del Estado por medio de un *neoclientelismo*. Esta estrategia ha dado lugar a un tipo de sistema que es especialmente resistente a la reforma y al cambio.²⁰ Además, Sarah Phillips llevó a cabo un extenso análisis de los círculos opacos del poder del régimen de Saleh articulados en torno a un pluralismo autoritario.²¹ Según la autora, la capacidad de incidencia de los líderes captados en los procesos de toma de decisión política estaba muy limitada y restringida. El análisis de los círculos de poder del régimen aportados por Phillips son de gran utilidad para estudiar la configuración de la clase dirigente yemení de los últimos treinta años, así como las dinámicas establecidas entre oposición, tecnócratas, partido gubernamental y círculo de confianza de Saleh.

En esta misma línea de trabajo Lisa Wedeen argumentó que el régimen del ex presidente generó espacios de desorden que, paradójicamente, le ayudaron a mantenerse en el poder.²² Según Wedeen la estrategia de *divide y vencerás* cursada por Saleh no sólo buscaba la debilidad y la desunión de sus rivales políticos sino además tenía la intención de generar espacios de *desorden estructural* como mecanismo para ejercer el control y permitir la supervivencia del sistema.²³ En este sentido, la investigadora apuntó que precisamente los elementos que llevan a muchos analistas a catalogar a Yemen como “Estado fallido” no son sino una expresión del éxito del régimen por adaptarse a las circunstancias sociales y políticas del país y que han permitido que el sistema de Saleh perdure en el tiempo.²⁴

Las ideas de Wedeen y de Phillips sobre *neoclientelismo* y *estrategias de supervivencia* no son nuevas y ya aparecían en los trabajos de autores como Omar

¹⁹ PHILLIPS, S., “Yemen, Developmental Dysfunction and Division in a Crisis State”, *Developmental Leadership Program*, Research Paper 14, febrero de 2011. p. 7.

²⁰ *Ibíd.*, p. vi.

²¹ PHILLIPS, S., *Yemen’s Democracy Experience in a Regional Perspective: Patronage and Pluralized Authoritarianism*, Palgrave Macmillan, Londres, 2008.

²² WEDEEN, L., *Peripheral Visions: Publics, Power, and Performance in Yemen*, Chicago University Press, Chicago, 2008. p. 51.

²³ *Ibíd.*, p. 151.

²⁴ *Ibíd.* p. 151.

Daair, François Burgat, o Ahmed Abdel Karim Saif,²⁵ que desde hace una década trataron de alertar de los riesgos del sistema clientelar poniendo un énfasis especial en las múltiples caras del sistema de captaciones de Saleh. Todos estos autores ponen de manifiesto la importancia del fenómeno religioso y tribal en Yemen ya sea como parte del sistema como aliado o como contrapeso del poder. En este sentido, la investigadora de esta tesis doctoral también defiende que las tribus, el Estado y las comunidades religiosas representan las principales estructuras del poder en Yemen; de ahí el estudio de las relaciones entre las tribus y el Estado, que se tratarán, en la medida de lo posible, de complementar con el análisis del fenómeno religioso.

De manera cíclica las tribus y el Estado en Yemen han colisionado y cooperado, desarrollando nuevos mecanismos de interacción en los que cultura tribal y cultura política no pueden ser disociados, ya que ambos pertenecen a una estructura más amplia que es la cultura identitaria yemení. Es más, en esta tesis se tratará de demostrar que la cultura política del país, basada en una sorprendente tolerancia a la violencia, la negociación y los acuerdos políticos de última hora se fundamenta en la lógica del sistema tribal, un modelo que, como veremos, posee una gran capacidad para generar y al mismo tiempo contener la violencia que el propio modelo genera.

2. OBJETIVOS DE LA INVESTIGACIÓN

El objetivo principal de esta tesis será el de analizar y discutir las relaciones de poder entre las tribus y el Estado, así como identificar *la cooperación y la confrontación* que tiene lugar en el seno de éstas.

Esta investigación parte con varias hipótesis. La hipótesis principal es que las relaciones entre las tribus y el Estado oscilan entre la *cooperación y de confrontación*, pero que los procesos de enfrentamiento entre ambos nunca han sido totales ni derivan de su incompatibilidad, sino que más bien son temporales y eludible. Además, los procesos de cooperación de las tribus al Estado articulados en torno al

²⁵ DAAIR, O., "Authoritarian Rule in a Plural Society: the Republic of Yemen" *School of Oriental and African Studies*, Londres, septiembre de 2001. Disponible en <http://www.al-bab.com/yemen/pol/daair1.htm> [Consulta: marzo de 2012], SAIF, A. A., "The Politics of Survival and the Structure of Control in the Unified Yemen 1990-1997" MA Dissertation, Departamento de Políticas, Universidad de Exeter, septiembre de 1997. Disponible en <http://www.al-bab.com/yemen/unity/saif1.htm> [Consulta: marzo de 2012] y BURGAT, F., "Les élections présidentielles de 1999 au Yémen : du "pluralisme armé" au retour à la norme arabe», *Maghreb Machrek*, n° 174, 2000.

mantenimiento del orden, la prevención de conflictos y la mediación han sido predominantes y decisivos a la hora de fomentar la cohesión nacional y evitar la fractura social y política en el país.

Como hipótesis secundaria y relacionada con la primera, el tribalismo en Yemen constituye una parte fundamental de la identidad nacional y a través de la mediación y la reconciliación tribal ha generado nuevos espacios de integración y cohesión que evitan en muchas ocasiones la violencia en el último momento. El influjo del tribalismo en la política yemení se ha materializado en los acuerdos políticos de última hora que manifiestan una clara influencia tribal. La iniciativa del Golfo es un buen ejemplo de ello.

La originalidad de esta tesis radica precisamente en este punto: en analizar los procesos políticos que tienen lugar en Yemen a partir de nociones del tribalismo y en la afirmación de que las tribus han contribuido y contribuyen muy positivamente a la construcción estatal por medio de la aportación a la cultura identitaria de sus herramientas tradicionales de mediación y arbitraje, las cuales fomentan en última instancia la integración y la cohesión.

Este trabajo también se centrará en analizar qué efecto ha tenido el sistema de captaciones de Saleh en el tribalismo yemení, ya que su sistema clientelar no se basa en la política de integración sino en la de la propia supervivencia del régimen. Como trataremos de demostrar, el sistema clientelar de Saleh, tras más de treinta años en el poder, ha terminado generando una fractura en la cohesión interna de la tribu que puede conducir a cambios en los sistemas de liderazgo y al desplazamiento de las lealtades primarias de las tribus a los niveles más inferiores del clan y el linaje familiar.²⁶

3. ESTRUCTURA DE LA INVESTIGACIÓN

Esta tesis está compuesta de tres partes diferenciadas. En la primera en la que se analiza el contexto histórico y las tres dimensiones más importantes de la sociedad yemení: las identidades religiosas, el Estado y las tribus. En la segunda parte en la que se estudian las relaciones de poder entre las tribus y el Estado y se hace una mención a las comunidades religiosas. En el último bloque se abordan las

²⁶ HAMAD, L., "El fenómeno tribal en Yemen: sustrato histórico del poder de las tribus" Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos nº 2, mayo-agosto de 2007.

conclusiones sustraídas de la investigación y las perspectivas de futuro del objeto de estudio.

En el primer capítulo de la tesis se abordará el liderazgo yemení desde una perspectiva histórica. En el caso de Yemen del norte se hará hincapié en el sistema político-religioso del Imamato zaydí y la consolidación del republicanismo basado en la fórmula de la integración. Con respecto al sur, se profundizará sobre el colonialismo británico y la construcción de un Estado socialista de características únicas dentro de la experiencia política árabe. Este análisis nos permitirá observar las diferentes estrategias para abordar el fenómeno religioso y tribal en Yemen desde dos concepciones políticas antagónicas, además de las resistencias de la cultura tribal a desaparecer. En este capítulo lo que más nos interesará destacar es la fórmula de integración de la cultura política yemení y su paulatino desmantelamiento a través de la gestión del ex presidente Ali Abdallah Saleh que optó en los últimos años de su presidencia por un unipolarismo político y un reforzamiento del autoritarismo. Este cambio sustancial en la concepción integradora de Yemen condujo finalmente a varias resistencias al poder y fue el germen de la revolución de 2011.

En el segundo capítulo de la tesis se abordará el estudio del fenómeno religioso, prestando especial atención a los procesos de convergencia religiosa por medio de la adulteración del zaydismo y la integración de la zaydiyya en el nuevo contexto republicano. Parte del estudio se dedicará a repasar las doctrinas teológicas del zaydismo, el shaffiismo, el ismailismo y el salafismo, pero también las expresiones colectivas de la fe, sus instituciones y valores como elementos indispensables para analizar el significado de estas diferentes versiones del Islam en la sociedad.²⁷ Esto será especialmente relevante ya que nos permitirá ver la relación de las identidades religiosas con la identidad tribal. La existencia de una minoría judía en Yemen también será abordada desde la perspectiva del tribalismo y su rol dentro de la estructura social de las tribus.

En cuanto al Estado, éste se analizará en el tercer capítulo prestando especial atención a los procesos de liderazgo colectivo que se han establecido tanto en la República Árabe de Yemen (Yemen del norte) como en la República Democrática

²⁷ PLANET CONTRERAS, A., "Sistemas de valores en el Islam", *Cuadernos de Derecho Judicial* n° 20, 2006. p. 36

Popular de Yemen (Yemen del sur) y en el Yemen unificado. Se prestará especial atención a los procesos de Reconciliación Nacional que han tenido lugar en el país y a los *acuerdos de última hora* como elementos característicos de la cultura política de Yemen influidos por el sistema tribal. Además, se realizará un repaso exhaustivo de la evolución del marco legal y jurídico de Yemen para constatar el creciente autoritarismo que en la última década ha sufrido el país.

En cuanto a las instituciones legales se abordará su estructura de manera resumida y breve, simplemente para entender cómo se articulaba el sistema político durante los años de la presidencia de Saleh. El estudio de las instituciones, aunque muy interesante y muy trabajado por la investigadora gracias a su participación en el Observatorio Político Electoral del Mundo Árabe y Musulmán (OPEMAM), no resulta relevante para esta investigación ya que las estructuras institucionales yemeníes van a experimentar una modificación sustancial durante el proceso de Diálogo Nacional que en el momento de redacción final de esta tesis aún no había comenzado.

Sin embargo, tanto la investigadora como el director de esta tesis consideran que es importante destacar las principales características del modelo político de Saleh para conocer las lagunas del sistema y sus deficiencias. Por otra parte, esta tesis pretende centrarse en aspectos de la cultura política yemení, ya que muchos de sus principios y su puesta en escena derivan directamente del sistema y la ideología tribal.

El fenómeno tribal en Yemen se abordará en el cuarto capítulo de la tesis. Además de una exploración del concepto de tribu y de las teorías antropológicas de las sociedades segmentarias y los linajes segmentarios, el estudio del tribalismo se centrará en el análisis de la membresía tribal, la ideología y el derecho consuetudinario. Se prestará especial atención a las herramientas de la mediación y el arbitraje en tanto que son los elementos más prominentes de la sociedad tribal y los que han contribuido más positivamente a la construcción identitaria yemení.

El análisis de la relación entre tribus y Estado se concretará en tres niveles:

A) Estudio de las principales teorías académicas que describen la relación entre tribus y Estado y el análisis de sus dinámicas. Este estudio requerirá abordar las teorías de Migdal relativas al binomio “sociedades fuertes-estados débiles” y las teorías de Buzan y Holsti que estudian los Estados débiles con instituciones frágiles

desde la perspectiva de la legitimidad. También se abordará el análisis de la distribución de poder en el régimen de Saleh, partiendo de las tesis de círculos concéntricos de Phillips.

B) Estudio de las condiciones históricas de surgimiento y desarrollo de las relaciones entre Estado y tribus: se pretende examinar, en primer lugar, cómo se materializan las respectivas y mutuas necesidades establecidas entre tribus y Estado, y, en segundo lugar, cómo afectan éstas a la relación entre ambos. En este sentido se tratará de determinar si existe un sustrato histórico que explique el poder de las tribus y si el poder central ha contribuido al reforzamiento del sistema tribal o a su debilitamiento.

C) Estudio de las relaciones actuales entre tribu y Estado, prestando especial atención a los procesos de cooperación y confrontación así como un análisis de las implicaciones políticas y sociales que ha supuesto la integración de las tribus en los aparatos estatales y en sus instituciones, especialmente durante las tres últimas décadas. En este análisis interesará sobre todo la incidencia del sistema clientelar de Saleh en el funcionamiento del tribalismo yemení, ya que ha provocado un distanciamiento de los líderes respecto a sus seguidores, generando un desequilibrio inusual que atenta a los principios de cohesión.

Los procesos de cooperación entre Estado y tribus se centrarán en el estudio de la participación política de las tribus en el Yemen contemporáneo. Se abordarán también los nuevos mecanismos de expresión política empleados por las tribus (conferencias, congresos, participación en partidos políticos y en los medios de comunicación) y se hará hincapié en el concepto de colaboración en materia jurídica como ejemplo paradigmático de la coexistencia de las tribus y el Estado en Yemen.

En lo referido a los procesos de confrontación, se abordarán los actos de sabotaje (en el caso de las tribus de la región de Ma'rib) y los secuestros de turistas. El estudio de los procesos de confrontación nos permitirá comprobar que el enfrentamiento entre tribus y Estado no se produce por una incompatibilidad de los mismos, sino como expresión de oposición a la clase dirigente.

Este estudio en profundidad de la relación entre tribus y Estado permitirá corroborar o desacreditar la hipótesis de partida de esta tesis, recordemos: las relaciones entre las

tribus y el Estado oscilan entre la *cooperación y de confrontación*, pero que los procesos de enfrentamiento entre ambos nunca han sido totales ni derivan de su incompatibilidad, sino que más bien son temporales y eludibles. Asimismo los procesos de cooperación de las tribus al Estado articulados en torno al mantenimiento del orden, la prevención de conflictos y la mediación han sido predominantes y decisivos a la hora de fomentar la cohesión nacional y evitar la fractura social y política en el país.

Por otra parte, y como hipótesis secundaria y relacionada con la primera: que el tribalismo en Yemen constituye una parte fundamental de la identidad nacional y que a través de la mediación y la reconciliación tribal ha generado nuevos espacios de integración y cohesión evitando *in extremis* la violencia.

Para esto se deberán resolver previamente varias incógnitas: ¿en qué consiste la pertenencia tribal? ¿Cómo afecta a la construcción de la identidad nacional? ¿Son compatibles la pertenencia tribal con el concepto de ciudadanía? ¿Es la afiliación tribal más operativa que la afiliación nacional? ¿Afecta la lealtad y la solidaridad de las tribus a la lealtad nacional? ¿Cómo afecta la ideología tribal a la construcción estatal?

Y en cuanto a los episodios de enfrentamiento: ¿cuál es la naturaleza del enfrentamiento? ¿El enfrentamiento expresa la oposición absoluta y permanente de las tribus al Estado o se trata de una expresión de oposición circunstancial y temporal? ¿En la actualidad las tribus tienden a la desaparición o debido a su fuerte arraigo social y político no desaparecerán? ¿Representan a día de hoy un verdadero desafío al Estado o a sus agentes?

Esta tesis tratará de rebatir los planteamientos que conciben a las tribus como elementos en colisión con la construcción estatal, haciendo hincapié en la capacidad de las tribus para desarrollar nuevas estrategias e insertarse en una sociedad democrática y afirmar por los nuevos canales de expresión política la identidad tribal sin que ésta constituya un freno al desarrollo democrático. Si bien es cierto que las tribus se caracterizan por su tendencia a mantener la lealtad primaria dentro del grupo de solidaridad, esto no exime de que existan otros focos de lealtades. Pero la principal aportación del tribalismo yemení ha sido la mediación y el arbitraje y los principios básicos que se derivan de ellos: la cohesión y la integración, los cuales

forman a día de hoy un elemento muy destacado de la identidad yemení y de sus aspiraciones.

Por otra parte, la inclusión de estas herramientas tradicionales del tribalismo en los procesos de negociación pueden favorecer la convivencia entre distintos sectores sociales en periodos de grave fragmentación política, confesional y regional, como el que se vive en la actualidad en Yemen. Aunque las tribus hayan sufrido un paulatino proceso de urbanización y el proceso de captaciones haya contribuido a un denotado declive de los modos y comportamientos tribales, el ideario tribal está fuertemente enraizado en la cultura política e identitaria de Yemen y por lo tanto es difícil que desaparezca. Integrar el sistema tribal y trabajar con las herramientas de buena gobernanza que las tribus disponen es clave para el desarrollo de un sistema político yemení viable y estable.

En cuanto al análisis de relación entre las confesiones religiosas y Estado, el trabajo se concreta en tres niveles:

A) Estudio de las condiciones históricas del desarrollo de las relaciones entre Estado y tribus. Se abordará el papel jugado por la religión en la construcción del Estado Imamita, así como el papel desempeñado durante la unificación de Yemen y la guerra de 1994. Se prestará especial atención al proceso de convergencia religiosa que se ha experimentado en las últimas décadas y al pacto fundacional del republicanismo. El análisis prestará especial atención a los procesos de captación y al papel de las clases dirigentes del régimen de Saleh en la promoción del conflicto interconfesional, haciendo especial hincapié en la estigmatización mutua.

B) Estudio de la evolución religiosa en el Yemen actual. En este nivel de la investigación se tratará de abordar las corrientes reformistas de la religión en Yemen, así como sus principales representantes y el papel que han jugado en la escena política yemení. En el caso del zaydismo, se tratará de abordar los cambios dogmáticos que han tenido lugar en el seno de la doctrina así como los intentos estatales por evitar la estigmatización de este colectivo en del republicanismo y su posterior cambio de dinámicas en la era de Saleh. En el caso del salafismo, se estudiará el papel de esta ideología religiosa en la política nacional, así cómo su capacidad de adaptación al contexto yemení. Se hará un exhaustivo análisis del discurso del yihadismo violento en Yemen y la violencia ejercida por al-Qaeda y sus

antecesoras contra el Estado yemení.

C) Estudio de las relaciones actuales entre las confesiones religiosas y Estado prestando atención a los procesos de cooperación y confrontación.

En cuanto a los procesos de cooperación el estudio se centrará en analizar la participación política de los colectivos religiosos en el Yemen contemporáneo, así como su impacto en la sociedad. En este sentido será especialmente importante abordar las dinámicas de instrumentalización del movimiento salafista, y las consecuencias de su pretendido apoliticismo en la vida política yemení. También el papel de las élites zaydíes en el republicanismo y su readaptación al nuevo contexto post-imamita.

En lo referido a los procesos de confrontación se hará referencia a las instituciones como la Autoridad del Vicio y la Virtud como expresiones de un incipiente distanciamiento entre las élites religiosas captadas y el régimen de Saleh, pero más importante aún como afirmación de la penetración del islamismo más fundamentalista en las instituciones políticas yemeníes. Se abordará el tema del yihadismo internacional profundizando sobre la capacidad o la imposibilidad de éste en arraigar en las áreas tribales.

La guerra de Sa'da se abordará como ejemplo paradigmático de un conflicto de múltiples dimensiones que ejemplifican la interrelación e indisolubilidad de las nociones tribales, políticas y confesionales en Yemen. Pero además se trata del conflicto político-social yemení que mejor ilustra la fractura en el pacto fundacional del republicanismo y la quiebra del proceso de integración. En este sentido esta investigación recalcará la estigmatización mutua que ha tenido lugar entre la clase dirigente y el movimiento huzí en tanto que fisura de la convergencia religiosas en Yemen

Para acabar se realizará un análisis de la revolución yemení de 2011 destacando el rol de las tribus y las élites religiosas en la Primavera Yemení, así como las sinergias que llevaron a la deposición de Saleh y en las que la ruptura con los valores tradicionales de integración tuvieron un rol muy relevante.

Más allá de los consabidos roles que algunas determinadas tribus adoptaron en el

proceso revolucionario a favor o en contra del régimen, se destacará el papel de las tribus en el mantenimiento de la seguridad y del orden durante la crisis política de 2011, ya que, además de que son desconocidos en nuestro ámbito, revelan la contribución de las tribus y son un ejemplo más de la cooperación de la tribu y el Estado.

Por lo tanto, con este trabajo de investigación deseamos argumentar y demostrar que las tribus, sus herramientas y su ideología han contribuido a afianzar y consolidar la identidad yemení proporcionando por medio de la mediación y del arbitraje nuevas fórmulas de integración y cohesión basadas en un lenguaje de negociación, concesiones y reconciliación y que por lo tanto, las dinámicas de cooperación son mucho más frecuentes y relevantes que las de confrontación.

4. METODOLOGÍA EMPLEADA Y FUENTES

Dada la naturaleza del trabajo de investigación, su realización ha exigido la integración de tres dimensiones metodológicas diferentes: a) una observación de tipo documental-teórico, b) una investigación de campo práctica llevada a cabo *in situ* y c) la aplicación de las herramientas conceptuales y analíticas de la reflexión política y antropológica. Cada una de ellas se concreta del siguiente modo:

A) Estudio documental teórico:

El trabajo de carácter histórico requiere un análisis crítico de los textos académicos que analizan las relaciones entre Estado, tribus e identidades religiosas (y de estas tres entidades por separado) así como de otros textos no académicos; manuscritos originales y documentos personales, que se encuentran manos de las tribus o de particulares. Estos documentos se refieren a conflictos intratribales, conflictos tribales-estatales, así como de acreditaciones del estatus de inviolabilidad, protección o refugio. También se han usado artículos de prensa escrita tanto en árabe como en otras lenguas occidentales, redes sociales, blogs, revistas y material auditivo y/o audiovisual de casetes y *YouTube*.

Para la revisión de documentación teórica se han empleado fuentes tanto en lenguas occidentales (español, inglés, francés e italiano) como en lengua árabe. Algunas de las fuentes árabes empleadas son muy poco conocidas en nuestro ámbito académico y otras serán expuestas por primera vez a los investigadores occidentales, es el caso

de las quince normas tribales de Muhammad al-Zaluk, alguna de ellas inéditas, que se incluyen en el anexo de esta tesis.

B) Investigación de campo-práctica:

Otra parte fundamental del trabajo fue realizado *in situ* por medio de dos técnicas cualitativas de investigación social articuladas a partir del estudio de las variaciones de la entrevista cualitativa según Patton:²⁸ las *entrevistas personales en profundidad* y *entrevistas de grupo*.

En las entrevistas en profundidad se emplearon las técnicas de *entrevista conversacional informal*, caracterizada por su espontaneidad y por tener un guión no cerrado y la *entrevista estandarizada abierta*, de preguntas semicerradas y respuestas abiertas. La preferencia por las entrevistas no-programadas o semiprogramadas se debe a la flexibilidad de este tipo de entrevistas, a su capacidad para introducir flujos de información no previstos, así como a su riqueza informativa holística, contextualizada y personalizada.²⁹ Si bien es cierto que las relaciones duales entre entrevistado-entrevistador tienen la limitación de poder introducir sesgos de reactividad, fiabilidad y validez, dichos sesgos trataron de suplirse con el uso de *entrevistas cruzadas*, es decir, contrastando la información adquirida en sucesivas entrevistas personales.

La elección de los entrevistados se produjo atendiendo la clasificación de tipos generales de informantes según Gorden.³⁰ Conforme a esta clasificación se emplearon informantes *clave*, especialistas y analistas, que permitieron contextualizar el objeto de estudio, informantes *especiales*, líderes tribales y religiosos y personas ligadas al régimen, que aportaron información directamente relacionada con el tema de estudio e informantes *representativos*, ciudadanos corrientes, muy útiles a la hora de aportar información relevante pero de conocimiento general.

Se llevaron a cabo varias *entrevistas en grupo* que resultaron de gran utilidad para captar las diferentes representaciones ideológicas y los sistemas de valores de los participantes. La mayoría de estas entrevistas grupales se llevaron a cabo de manera

²⁸ PATTON, M., *Qualitative Evaluation and Research Methods*, Sage Publications, Newbury Park, 1990, p. 288.

²⁹ VALLES, M., *Técnicas cualitativas de investigación social. Reflexión metodológica y práctica profesional*, Síntesis, Madrid, 1997. p. 196.

³⁰ GORDEN, R., *Interviewing: Strategy, Techiques, and Tactics*, Dorsey Press, Illinois, 1975. p. 187-ss.

espontánea y con un guión poco estructurado y se desarrollaron en ambientes no artificiales. En varias reuniones con activistas políticos y *twitteros* se emplearon técnicas de *brainstorming*, en las que no existía ningún tipo de estructuración y que buscaban generar el mayor número posible de ideas y alternativas a los escenarios planteados por la investigadora. Esta técnica resultó muy efectiva para determinar nuevos candidatos para entrevistas personales estructuradas.

El trabajo de campo permitió corroborar de primera mano datos encontrados en las obras académicas y contrastar las informaciones adquiridas en otras entrevistas (técnica de la entrevista cruzada). El trabajo de campo se efectuó durante más de cuatro años y medio de residencia de la investigadora en el Yemen. Durante este periodo se realizaron reiterados viajes a las zonas tribales dónde se llevaron a cabo entrevistas con líderes y hombres tribales. Estos encuentros también tuvieron lugar en la capital de Yemen, ciudad de residencia de la investigadora, y se amplió a personas tanto del ámbito tribal como del religioso, el gubernamental y la oposición. Por otra parte la convivencia de más de dos años con una familia de Ma'rib y uno con una familia de Adén resultó muy enriquecedora para conocer de cerca las tradiciones, usos y costumbres de la población tribal yemení (familia de Ma'rib) y así como las no tribales (familia de Adén).

En la investigación también se ha contado con el apoyo y con la colaboración de varios representantes del gobierno y de la oposición política, y con los consejos y experiencias de otros investigadores occidentales y locales especializados en Yemen. La interacción con otros investigadores ha servido de contrapunto a esta investigación y sus valoraciones, dirigidas desde distintas disciplinas, han servido para enriquecer el trabajo de campo.

Uno de los principales problemas que plantea el trabajo de campo en sociedades en la que existe una fuerte segregación por sexos, como es el caso de la yemení, es que el género del investigador puede afectar a la investigación reproduciendo los espacios de segregación y que estos queden reflejados en su trabajo.³¹ Lo cierto es que en un primer momento esta investigadora notó que su presencia en determinados ambientes generaba una distorsión en la naturalidad de las relaciones, tanto en reuniones masculinas (a las que las mujeres no tienen acceso), como en las

³¹ PLANET CONTRERAS-RAMÍREZ FERNÁNDEZ, "Antropólogos en la frontera, dos estudios sobre la identidad", *Awraq* v. 14, 1993. p. 256.

femeninas (en las que en ocasiones la investigadora se convertía en un elemento de distracción). Sin embargo, la presencia continuada de la investigadora en este tipo de reuniones permitió que las barreras iniciales pudieran ser eliminadas. Finalmente el género de la investigadora no constituyó ningún impedimento para llevar a cabo el trabajo de campo, todo lo contrario, constituía una verdadera ventaja sobre otros compañeros investigadores hombres a los que sistemáticamente se les niega el acceso al ámbito de las mujeres.

C) Por último, se hizo imprescindible el uso de las herramientas conceptuales para abordar el análisis y la discusión de las nociones típicas de la disciplina antropológica.

Para abordar el estudio de las tribus se hizo necesaria la integración de herramientas y perspectivas antropológicas, y en especial de la escuela funcionalista de la antropología representada por Malinowski y Evans-Pritchard.

La escuela funcionalista propone un acercamiento al objeto de estudio desde la totalidad integral, es decir, tomando a la cultura objeto de análisis como una totalidad coherente, en el convencimiento de que todos los componentes sociales están en estrecha relación unos con otros. Entonces, "las sociedades son sistemas naturales cuyas partes integrantes son interdependientes, sirviendo cada una de ellas para mantener el todo en un complejo de relaciones necesarias".³² El concepto de función de la teoría de Malinowski se refiere al rol que juega cualquier componente de la sociedad en relación al resto de la cultura y que generalmente se orienta a la satisfacción de las necesidades humanas.³³ En este sentido, Malinowski propone entender a las instituciones como las unidades básicas del comportamiento organizado y plantea que su estudio debe llevarse a cabo poniéndolas en relación con los otros elementos de la cultura.³⁴

Otra de las aportaciones de la antropología funcionalista que fue empleada en este trabajo de investigación es la referente al estudio de la teoría de los linajes segmentarios de Evans-Pritchard basados en sus análisis de la sociedad nuer. Éste se apoya en los principios de la solidaridad mecánica descritos por Durkheim, en los que la semejanza de los distintos miembros constituye el principal elemento de

³² EVANS-PRITCHARD, E. E., *Ensayos de antropología social*, Siglo XXI, Barcelona, 1978. p. 11

³³ MALINOWSKI, B., *Una teoría científica de la cultura*, Edhasa, Barcelona, 1970. p. 181.

³⁴ *Ibíd*, p. 119.

cohesión.³⁵ Basándose en este modelo Evans-Pritchard desarrolló su teoría de los linajes segmentarios en los cuales el principio de oposición equilibrada determina las activaciones de los distintos grupos de solidaridad.³⁶

Sin embargo la contribución antropológica más relevante para esta investigación ha sido la llevada a cabo por Paul Dresch, ya que su trabajo toma en consideración las características específicas de las sociedad tribal yemení, un sistema en el que la activación de los principios de solidaridad se inscriben en el “tipo de acontecimientos posibles” y requiere el equilibrio moral del honor.³⁷ Dentro de esta línea de investigación también resultó de gran utilidad el enfoque de la mediación como acto de persuasión en las sociedades tribales aportada por de Steven Caton y su crítica al modelo segmentario de la antropología.³⁸

En cuanto al estudio de las relaciones entre las tribus y el Estado, esta investigación se ha fijado sobre todo en las aportaciones de los antropólogos que han estudiado el caso concreto de las tribus árabes o musulmanas, entre ellos: Khoury, Kostinier, Lapidus, Tapper y Hourani citados en un epígrafe anterior.

5. CONSIDERACIONES FINALES

La investigadora y su director de tesis son conscientes de que debido a la incertidumbre e inmediatez de los sucesos actuales post revolucionarios en Yemen algunos juicios u opiniones aventurados en esta investigación pueden haber sido afectados o pueden hacerlo tras la presentación de esta tesis.

³⁵ DURKHEIM, E., *La división del trabajo social*, Akal, Madrid, 1995.

³⁶ EVANS-PRITCHARD, *The Nuer*, Clarendon Press, Oxford, 1940. p. 144.

³⁷ DRESCH, P., “The Significance of the Course Events Take in Segmentary Systems”, *American Ethnologist*, 13, nº 2, 1986. p. 319.

³⁸ CATON, S., “Power, Persuasion, and Language; A Critique of the Segmentary Model in the Middle East”, *Man*, 19, nº1, 1984.

**PARTE I: FUNDAMENTOS HISTÓRICOS, SOCIALES Y
POLÍTICOS DE YEMEN**

CAPÍTULO 1: MARCO HISTÓRICO

La República de Yemen se estableció el 22 de mayo de 1990 por medio de la unificación de dos Estados soberanos: la República Árabe de Yemen (RAY) y la República Popular Democrática de Yemen (RPDY). Con esta unificación se ponía fin a la separación del pueblo yemení tras un siglo de división, primero por la presencia de dos potencias extranjeras, el imperio otomano y el británico, y posteriormente por el establecimiento de dos Estados con trayectorias políticas dispares, el sistema tradicionalista-conservador del Imamato en el norte y el socialista de la república del sur.

Situado en el suroeste de la Península Arábiga y con una extensión territorial de 555.000 km², Yemen limita con Omán y con Arabia Saudí en unas fronteras que se extienden cerca de 1.700 km². Su ubicación en la encrucijada de dos continentes le confiere una importancia geoestratégica nada desdeñable ya que le permite controlar la entrada al estrecho de Bab al-Mandab.

MAPA 1.1: YEMEN ACTUAL



FUENTE: DEPARTMENT OF FOREIGN AFFAIRS & TRADE, "Yemen", Australian Government, disponible en <http://www.smarttraveller.gov.au/zw-cgi/view/advice/Yemen?template=~map> [Consulta: mayo 2012]

El nombre del país ha estado sujeto al análisis de los investigadores. Algunos autores

opinan que *Yaman* debe traducirse literalmente del árabe como “derecha” y por lo tanto, sugieren que el nombre hace referencia a su ubicación geográfica; a la derecha de la *Ka’ba*, en La Meca, Arabia Saudí, o a la derecha del sol.³⁹ Según el orientalista Aloys Sprenger el nombre *Yaman* fue acuñado por el Profeta Mahoma cuando en una visita a la cumbre de la montaña Tabuk señaló al norte y dijo “todo aquello es *al-Sham*” y girándose hacia al Sur dijo “y todo aquello es *al-Yaman*”.⁴⁰

No todas la interpretaciones del nombre hacen referencia a la ubicación geográfica del país; existen otros autores que afirman que el nombre se refiere a otros significados de la palabra *Yumn*, como son; “prosperidad” o “bendición”.⁴¹ Y es que la fértil tierra de Yemen antiguo permitió que se desarrollara una civilización agrícola muy próspera en una de las regiones habitadas más antiguas del mundo. Prueba inescrutable del gran desarrollo que alcanzó esta región es la construcción de la presa de Ma’rib en el siglo VI a.C. que, con 680 metros de longitud y 16 metros de altura irrigaba más de 9.600 hectáreas.⁴²

La historia de Yemen supera los 3.000 años de antigüedad y en sus tierras se sucedieron y solaparon grandes y prósperos reinos, siendo el más conocido de ellos el Reino de Saba, nombrado en los textos sagrados. Debido a su privilegiada ubicación geoestratégica, como conector de Asia y África a través del Bab al-Mandab, Yemen contó con el control de una importante ruta comercial de la época. A esta fuente de riqueza se debe sumar el monopolio del comercio y la producción de la mirra y del incienso, lo que propició el desarrollo económico de la región.

Todos estos factores contribuyeron a que Yemen fuera también conocido con el nombre de *Arabia Felix*, la traducción latina de *Eudaimon Arabia*, nombre con el que se refiere a Yemen en *Geographia* el griego Claudio Ptolomeo en el siglo II.⁴³ Sin embargo, la utilización de nuevas rutas comerciales, el derrumbe de la presa de Ma’rib en el siglo VI d.C. y la prohibición del uso de incienso en las iglesias cristianas

³⁹ Cita de al-Bakri extraída de GROHMAN, Concepto: “al-Yaman”, *Encyclopaedia de l’Islam*, Brill, Leiden, v. IX 1983. p. 270.

⁴⁰ Cita de Sprenger, *Die alte Geographie Arabiens*, Bernie, 1875, p. 9 extraída de GROHMAN, *Ibíd*, p. 270

⁴¹ BASHEAR, S., “Yemen in Early Islam: and Examination of non-Tribal Traditions”, *Arabica*, t. 36, f. 3, noviembre de 1989. p. 327-s.

⁴² COLBURN, M., *The Republic of Yemen: Development Challenges in 21st Century*, CIIR Reports, Londres, 2002, p. 12.

⁴³ RETSÖ, J., “Where and what was Arabia Felix?”, *Proceedings of the Seminar for Arabian Studies* v. 30, 2000, p. 189.

aceleró el proceso de declive de la prosperidad de la región.⁴⁴

La introducción del Islam en Yemen se realizó con una sorprendente rapidez en el año 630 cuando el gobernador persa Badhan se convirtió al Islam junto a varios líderes tribales locales.⁴⁵ Muchos yemeníes optaron por alistarse como soldados en el proyecto de expansión del Imperio Islámico. Esta contribución a la causa islámica les valió el reconocimiento del profeta Mahoma quien se refirió al pueblo yemení como el más “compasivo y de tierno corazón”⁴⁶ afirmando que “la creencia está entre los yemeníes, la sagacidad es aquélla de los yemeníes”.⁴⁷ Esta será una de las señales de identidad más orgullosamente exhibidas en el imaginario colectivo yemení; su fe inquebrantable y el reconocimiento del Profeta. En cuanto a la dimensión interna del rápido avance del Islam tampoco es nimia, ya que en 893, como veremos más adelante, se instauró el régimen del Imamato zaydí, un sistema que perduraría más de mil años.

En el siglo XVI Yemen volvió a estar en el punto de mira de las principales potencias mundiales que movidas por el interés de controlar las principales rutas comerciales, se aproximaron al país para ocupar su territorio. De este modo, en 1507 Portugal ocupó Socotra, una isla yemení ubicada en el Océano Índico, los otomanos el norte del país entre 1538 y 1636 y los británicos al-Muha en 1618 y Adén en 1839, para, en los años sucesivos extender sus dominios hacía las tierras interiores del sur.

1.1 EL PERÍODO ANTERIOR A LA UNIFICACIÓN. YEMEN DEL NORTE

1.1.1 EL IMAMATO ZAYDÍ.

El Imamato zaydí fue introducido en Yemen en 893 por el Imam Yahya ibn Hussayn al-Hadi ila al-Haqq cuando éste fue llamado por líderes tribales de Nagran y Sa'da para que mediara en una de sus disputas tribales. Una vez en Yemen el Imam al-Hadi ila al-Haqq hizo eco de la doctrina de la da'wa, literalmente “la llamada de la alianza”, que permite dentro del zaydismo que cualquier persona que posea las 14 cualidades exigidas para ser Imam pueda hacer un llamamiento y erigirse como Imam. El Imam al-Hadi ila al-Haqq hizo campaña por establecer en la región un

⁴⁴ COLBURN, Op. Cit. p. 13

⁴⁵ MEISSNER, Op. Cit. p. 22.

⁴⁶ SIDDIQUI, “Translation of Sahih Muslim”, Kitab al-Imam, Libro 1, n° 85. University of Southern Carolina Center, 2008. p. 20 Disponible en <http://www.quarantruth.com/PDFS/Hadith/English%20-%20Sahih%20Muslim.pdf> [Consulta: diciembre 2012]

⁴⁷ SIDDIQUI, Op. Cit. Kitab al-Imam, Libro 1, n° 90, p. 21.

gobierno islámico y se retiró nuevamente a Arabia Saudí a la espera de ser aceptado por los yemeníes.

A lo largo de los más de mil años que perduró el Imamato zaydí, los diferentes Imames tuvieron que hacer frente a varios enemigos; los sulayhíes (1038-1138), los ayyubíes de Saladino (1173-1229), los rasulíes establecidos en Adén (1454-1517), los tahiríes (1454-1517), los mamelucos (1517-1635) y los otomanos (1538-1635 y 1848-1918). Esta constante lucha contra los enemigos exteriores para defender el reino, tuvo dos consecuencias inmediatas; la primera de ellas fue que el Estado Imamí fue por periodos un Estado débil y en constante peligro de extinción por los ataques reiterados de los imperios colindantes y, en segundo lugar, que para evitar el colapso del Imamato los diferentes Imames se vieron obligados a buscar ayuda de las tribus fomentando el poder de éstas.

En realidad no se tiene una constancia exacta del número de Imames que reinaron durante los mil años que duró el Imamato, algunas fuentes los cifran en más de 100 y según otras fuentes el número no llegó a alcanzar los 70.⁴⁸ Lo cierto es que la doctrina zaydí del Imamato, que estudiaremos en profundidad en el capítulo dedicado a las identidades religiosas, es proclive a la superposición de los Imamatos en un mismo espacio y tiempo ya que legitima a todos los líderes que se proclaman Imames y cuentan con apoyos suficientes.

Afirma Meissner que visto desde una perspectiva histórica, el Estado zaydí parece más una institución amorfa y efímera que un Estado, en el sentido de que los Imames eran incapaces de mantener su autoridad por largos periodos de tiempo y necesitaron establecer alianzas tribales para preservar sus dominios.⁴⁹ Por este motivo Abdallah Shamahi diferenció dos periodos en el sistema del Imamato: el periodo de oposición, *dawr al-mu'arada*, y el periodo de gobierno y la soberanía, *dawr al hukm wa al-mulk*.⁵⁰

En el primero de ellos, el periodo de oposición, no existía un aparato estatal permanente y el Estado se centraba en la figura del Imam. Al no disponer de un

⁴⁸ Según Strothman el número de Imames desde al-Hadi hasta Yahya Hamid al-Din fue de aproximadamente 100, en STROTHMAN, concepto de "al-Zaydiyya", *Encyclopaedia of Islam*, Brill, Leiden, v. IV, 1934, p. 1198. Sin embargo otros autores como Sharaf al-Din o Abdallah as-Shamani lo cifran en 66 y 73 Imames respectivamente, datos extraídos de MEISSNER, Op. Cit. p. 69-s.

⁴⁹ MEISSNER, Op. Cit. p. 82.

⁵⁰ SHAMAHI, A., *al-Insan wa l-hadara*. [El ser humano y la civilización], Dar al-Hadizan lil Tibaqa al-Nashr, SLE, 1972. p. 323.

ejército regular, cada Imam debía constituir las alianzas pertinentes para garantizar su supervivencia militar. Durante este periodo, ninguna familia monopolizaba el poder, los Imames para erigirse como tales debían cumplir catorce condiciones (setenta según otras fuentes) impuestas por la doctrina. Éstas no eran sino una serie de características físicas y morales que se estipulaban como requisitos indispensables para ocupar el cargo –ya ahondaremos en este tema en el capítulo dedicado a las identidades religiosas-. La peculiaridad doctrinal del zaydismo hadawí supuso que durante el tiempo del Imamato existieran varias familias enfrentadas entre si en competencia por el reconocimiento de su derecho al ser Imames.

Durante el segundo periodo llamado *de soberanía y gobierno*, el Imamato se mantuvo en el linaje de una misma familia; los descendientes de al-Mansur al-Qasimi bin Muhammad. La dinastía Qasimí, instaurada en 1597, impuso dos tipos de herencia; una lineal transmitida de padres a hijos y otra lateral transmitida de hermanos a hermanos, sin llegar a decidir un mecanismo de elección de la línea preferente. La carencia de un modelo rígido de sucesión favoreció la lucha fratricida dentro de la familia Qasimí y la proliferación de candidatos en competición por el poder.

Como veremos en el capítulo de las identidades religiosas, la escuela zaydí rechaza la idea del reinado y por lo tanto, aunque formalmente se considere a la dinastía Qasimí una dinastía zaydí, es conveniente señalar que ésta no responde a los postulados de la doctrina y por lo tanto no debe considerarse un Estado zaydí puro. Los Imames qasimíes eran legitimados por una serie de ulemas reformistas que, alejados de la doctrina zaydí, propusieron una nueva interpretación del zaydismo más cercana al sunnismo. Entre estos ulemas hay que destacar el papel del al-Shawkani quien apostó por un zaydismo sunninizante. El neozaydismo de al-Shawkani ha sido, como veremos en el capítulo de las identidades religiosas, instrumentalizada en dos momentos de la historia yemení, durante el periodo Qasimí para legitimar la dinastía, y en la era post-revolucionaria de 1962 en un intento de evitar el dualismo religioso en el seno de la sociedad yemení.

Si bien el Imamato zaydí tuvo que hacer enfrentarse a los propios desafíos internos de un dogma que propiciaba la colisión y la lucha fratricida, además, tuvo que resistir a las invasiones extranjeras, como se refleja en el capítulo “El Islam en el Yemen” del profesor Juan Martos Quesada en la obra colectiva *Yemen. Situación actual y*

perspectivas de futuro.⁵¹ Y es que en este periodo los Imames se enfrentaron a dos ocupaciones otomanas; la primera de ellas durante el siglo XVII y la segunda entre 1872 y 1918, bajo la dinastía Hamid al-Din y las invasiones de varias dinastías foráneas.⁵² En 1904 el Imam Yahya lanzó una rebelión nacionalista contra los otomanos logrando que se reconociera la plena autoridad del Imam aunque la soberanía formal residía bajo el Impero otomano. No fue hasta el colapso del *Imperio de la Puerta*, cuando Yemen del norte logró su independencia.

Los años de reinado del Imam Yahya (1904-1948) estuvieron marcados por tres aspectos: su enemistad con Arabia Saudí, la desconfianza hacia la presencia británica en Adén y la mano de hierro en su política interior. Obligado a apoyarse en las tribus de las que dependía militarmente, el Imam Yahya trataba, simultáneamente, de debilitarlas, puesto que constituían un desafío potencial a su reinado. En 1948 el Imam murió en un fallido golpe de Estado de los Jóvenes Libres, una organización de orientación nacionalista surgida en las décadas finales del Imamato que defendían la necesidad de introducir en el país un sistema constitucional. Su hijo, el Imam Ahmad, le sucedió en el trono.

A diferencia de la política aislacionista de su padre, el Imam Ahmad (1948-1962) protagonizó durante su reinado una ligera apertura del régimen hacia el exterior. En 1956, un año después de un nuevo golpe de Estado fallido de los Jóvenes Libres, firmó un pacto defensivo con el eje sirio-egipcio. Dos años más tarde, presionado por el incipiente nacionalismo árabe que se germina entre la juventud de su país, Yemen dio paso a una política de acercamiento al bloque panarabista de la República Árabe Unida (RAU), nacida de la unión sirio-egipcia y que tan sólo existiría tres años. Según Detalle, una vez rota la alianza antinatural con Egipto, la propaganda nasserista ofreció el marco ideológico en el que se insertó la contestación al Imam.⁵³ En septiembre de 1962 murió el Imam Ahmad siendo sucedido por su hijo Muhammad al-Badr en un efímero reinado que no superó los diez días. El 26 de septiembre de 1962, oficiales republicanos del Movimiento de los Yemeníes Libres, capitaneados por Abdallah Sallal, proclamaban la República Árabe Yemení, tras un victorioso golpe de Estado que ponía fin a mil años de reinado zaydí.

⁵¹ VEGA FÉRNANDEZ (ed), Op. Cit. 2010.

⁵² MARTOS QUESADA, "El Islam en el Yemen" en Vega Fernández, Op. Cit. p. 135-ss.

⁵³ DETALLE, R., "Les partis politiques au Yémen. Paysage après la bataille" *Revue des Mondes Musulmans et de la Méditerranée*, nº 81-82, 1996. p. 332

Para poder comprender la Revolución de 1962 y el fin del Imamato se hace necesario abordar brevemente la composición social del régimen zaydí. Durante este periodo existió una exaltación del estamento de los *sada* (sing. *sayyid*). Los *sada* son los descendientes del Profeta Mahoma. Como veremos en el apartado de las identidades religiosas y la doctrina política del Imamato, según la tradición zaydí hadawí, sólo los descendientes del Profeta, es decir, los *sada*, y más concretamente los descendientes por la rama de Fátima y Ali, tienen derecho al Imamato. En este sentido la clase de los *sada* goza de un estatus de superioridad que le viene dado por su ascendencia noble y esta condición les otorga algunas prerrogativas, como la de aspirar al cargo de Imam o la de recolectar el diezmo, *zakaat*, a las tribus y quedarse una parte del mismo.

La condición de superioridad de los *sada* supuso algunas resistencias dentro de la sociedad yemení que, aunque aceptaba y reconocía la ascendencia noble de los descendientes del Profeta, rechazaba su condición de superiores, así como algunas de las restricciones que afectaban a este colectivo, como por ejemplo la que prohibía a las mujeres *sharifa* casarse con alguien que no fuera de su clase social. En este rechazo a las prerrogativas de los *sada*, podemos rastrear un importante y significativo componente nacionalista ya que, en tanto descendientes del Profeta, los ancestros de esta clase social se ubican en 'Adnan, en contraposición de los yemeníes que son considerados descendientes de Qahtan. Este hecho fortaleció el discurso republicano de los Jóvenes Libres que acusaban al sistema Imamátí de ser un modelo exógeno de dominación.

Esto no quiere decir que el movimiento nacionalista yemení de los jóvenes republicanos se basara exclusivamente en el rechazo a las prerrogativas de los *sada*, bien al contrario, el movimiento se nutrió y se consolidó por medio de la exaltación de tres identidades bien definidas en Yemen; la presencia de una serie de civilizaciones pre-islámicas, los movimientos emancipadores que buscaban acabar con los gobiernos exógenos (otomano y británico) y también la construcción nacional por contraposición al "otro", en este caso dirigido sobre todo contra Arabia Saudí, un vecino poderoso y rico en constante conflicto con Yemen. La cuestión identitaria en Yemen es muy interesante ya que aunque muchos autores exaltan la vocación localista de esta identidad,⁵⁴ el hecho de que existan múltiples identidades locales

⁵⁴ En *Regime and Periphery in Northern Yemen The Huthi Phenomenon*, Salmoni, Loidolt y Wells acuñan la noción de "identidad hiper-localista" que define algunas áreas en Yemen y que conduce a un sistema

(apoyadas sobre lealtades locales) no interfiere en la evocación de una identidad nacional,⁵⁵ sino que bien al contrario la fortalece y resalta.

En este sentido, el nacionalismo yemení se concretó con el paso de los años en el Movimiento de los Yemeníes Libres (MYL), un grupo que surgió de la fusión de norteños y sureños en 1944 cuando los padres fundadores del movimiento, Ahmed Muhammad Nu'man y Muhammad Mahmud al-Zubayri, viajaron a Adén y conocieron el incipiente nacionalismo yemení de Muhammad Luqman, un sureño que dirigía la asociación "Juventud de la Península".⁵⁶ Nutrido de las ideas nacionalistas de Luqman y de otros grupos norteños como el Comité de la Lucha, *Hai'ta al-Nidal*⁵⁷ o del la Juventud de al-Fulaihi, *Fatat al-Fulaihi*⁵⁸ el MYL debe considerarse la primera asociación encargada de solicitar un reformismo constitucional en Yemen del norte. Como hemos visto, el movimiento protagonizó dos golpes de estado fallidos (1948 y 1951) y fue responsable del triunfo de la Revolución en 1962 y del colapso del Imamato zaydí.

1.1.2 REPÚBLICA ÁRABE YEMENÍ (RAY)

El golpe de Estado de 1962, liderado por el que más tarde se convirtiera en el primer presidente de la RAY, Abdallah Sallal (1962-1967) provocó una larga guerra civil entre republicanos y monárquicos que se prolongó casi una década debido, entre otros motivos, a la injerencia externa. Por una parte, el Egipto nasserista movilizó a más de 15.000 soldados para apoyar la revolución republicana días después de su proclamación; en los meses sucesivos el número de soldados egipcios no hizo sino incrementar alcanzando la cifra de 30.000 seis meses después de que comenzara la guerra y 60.000 en 1965.⁵⁹ Por otra parte, Arabia Saudí, que temía un Estado republicano fuerte en la región, apoyó al bando bélico de los monárquicos. Tanto Egipto como Arabia Saudí optaron por financiar y suministrar material bélico a las tribus aliadas con el fin de ampliar sus respectivos campos de apoyo. Esta ocasión no

de valores en el que la autonomía individual prevalece sobre la ley y la legitimidad. En SALMONI-LOIDOLTS-WELL, Op. Cit. p. 3.

⁵⁵ WEDEEN, Op. Cit, (2008) p. 47

⁵⁶ DRESCH, *A History of Modern Yemen*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000. p. 56.

⁵⁷ *Hai'at al Nidal* fue fundado en 1935 por Sayyid Ahmed al-Muta. Se trataba de una organización secreta en la que personalidades como Abdel Salam Sabrah y Abdel Rahman al-'Iryani entre otros se reunían y hablaban de las necesidades de reforma. Al poco tiempo de su constitución, el Imam Yahya tuvo conocimiento de la asociación y tomo medidas represivas contra sus miembros.

⁵⁸ *Fatat al-Fulaihi* era una *madrassa* en Saná, en la que alumnos como el *qadi* Abdallah al-Yirafi, el *qadi* Yahya Muhammad al-'Iryani o *sayyid* Ahmad al-Wahhad se reunían y tenían tertulias políticas o literarias de libros nacionales o extranjeros que habían sido prohibidos por la autoridad del Imam.

⁵⁹ DRESCH, Op. Cit. (2000). p. 90.

fue desaprovechada por los líderes tribales y al final de la guerra las tribus salieron muy reforzadas económica y militarmente, hecho que les permitió introducirse en la escena político y militar de la nueva República.

El alto coste humano de la guerra propició que Egipto y Arabia Saudí buscaran la paz rápidamente. Mientras Egipto y Arabia Saudí mantenían encuentros en Erkwit (1964) y Yidda (1965) para dar salida al conflicto bélico, los combates se mantenían en el frente bélico, motivados entre otras razones por las venganzas tribales. Arabia Saudí, en realidad, estaba más preocupada por el rumbo político-ideológico de la nueva república que por un verdadero restablecimiento del Imamato.⁶⁰ Nuevos contextos internacionales precipitaron los acontecimientos y Egipto, derrotado en la guerra de los Seis Días, anunció su retiro de la guerra. En septiembre de 1967 Egipto y Arabia Saudí firmaban finalmente un acuerdo de paz; sin embargo, la negativa del presidente Sallal a aceptar las condiciones impuestas por el tratado supuso su caída pocos meses después. De este modo, los líderes republicanos más moderados obtenían la victoria y Arabia Saudí se aseguraba que los sectores más radicales de los Jóvenes Republicanos se marginaban. Tras la caída de Sallal se instauró en Yemen un Consejo Presidencial encabezado por Abdel Rahman al-'Iriyani.

Sin embargo, a pesar de la caída de Sallal, el acceso al poder de los moderados y la retirada de Egipto, la guerra no concluyó. Hacía falta aún que las partes beligerantes más extremistas aceptaran un alto el fuego. Los monárquicos y los saudíes acogieron con satisfacción la decisión del gobierno de prohibir los partidos de izquierdas a finales de diciembre de 1968, gesto que demostraba la moderación del régimen.⁶¹ En 1970 Arabia Saudí reconoció la República Árabe de Yemen y acordó una ayuda financiera de 20 millones de dólares. A nivel interno tuvo lugar una reconciliación nacional y en la nueva administración se dio cabida a líderes que lucharon junto al bando monárquico para evitar su fractura entre monárquicos y republicanos. De esta manera se inauguraba la política de integración que caracterizó durante mucho tiempo las políticas de Yemen. En 1971 se estableció el Consejo Consultivo, cuyo presidente era Abdallah al-Ahmar, *shayj* de la Confederación Hashid y una de las figuras más notables de la escena política yemení de los últimos años. La nueva institución se convirtió en una plataforma que albergaría a la nueva clase dirigente tribal por medio de las captaciones.

⁶⁰ ROUAUD, A., *Les Yémen et leurs populations*, Complexe, Bruselas, 1979, p. 56.

⁶¹ *Ibíd.* p. 58.

Bajo el liderazgo de al-'Iriyani (1968-1974) tuvo lugar una importante reforma administrativa y económica ya que entre las prioridades del nuevo presidente, además de la reconciliación nacional, estaba la de depurar la corrupción de la administración del país y sanear las cuentas del Estado. Algunos autores como Abdelkarim Saif afirman que al-'Iryani, más interesado en las finanzas y la economía, descuidó el aspecto militar del país.⁶² Un golpe de estado en 1974 terminó con su presidencia.

Ibrahim al-Hamdi (1974-1977) se convirtió en el nuevo presidente de la nación y trató de modernizar el país. Aunque era de una importante familia tribal, Hamdi accedió al poder en Yemen por sus méritos militares. Caracterizado como un hombre de gran carisma y muy popular fue, según Dresch, el primer líder yemení que cursó políticas de masas.⁶³ Durante el breve liderazgo de al-Hamdi tuvo lugar el auge de la migración laboral y un importante desarrollo económico debido en gran parte a las remesas de los trabajadores emigrados. Sin embargo, el presidente, comprometido con la modernización del país, disolvió el Consejo Consultivo y tomó otras medidas para frenar la creciente influencia de las tribus en la política nacional. Abdallah al-Ahmar perdió su posición en el gobierno, y Dirham Abu Luhum, un prominente líder de la tribu Nihm, fue sustituido de la Comandancia de Ta'izz, por Ali Abdallah Saleh. Estas medidas, entre otras, provocaron una Conferencia Tribal en Hamir en octubre de 1975 en las que las tribus participantes acordaron resistir contra Hamdi.⁶⁴ En 1977 fue asesinado, como también lo fue su sucesor Ahmad al-Ghashmi un año después.

En julio de 1978 otro militar accedía al poder: Ali Abdallah Saleh. Debido a la alta inestabilidad del país, la CIA pensó que, como sus dos antecesores, no sobreviviría a la primavera.⁶⁵ Sin embargo, no sólo sobrevivió a un intento de golpe de estado en octubre del 78, sino que hasta 2012 Saleh fue el presidente de la nación. La garantía de la supervivencia del régimen de Saleh durante más de tres décadas se basó sobre todo en una inteligente combinación de sistema de recompensas y sanciones en la que por medio del nombramiento directo lograba captar a importantes figuras de la escena social yemení y por medio de los castigos, muchas veces ejemplares, mostraba con firmeza los riesgos de oponerse a su mandato. El desgaste de este

⁶² SAIF, Op. Cit.

⁶³ DRESCH, Op. Cit. (2000). p. 130.

⁶⁴ *Ibíd.* p. 128.

⁶⁵ SAIF, Op. Cit.

modelo de captación-sanción fue, así mismo, el que originó la eclosión de la Primavera Yemení a principios de 2011, que terminó forzando la salida de Saleh del poder en noviembre del mismo año tras 33 años en la presidencia.

En 1984 Saleh fundó el Congreso General del Pueblo (CGP), *Mu'tamar as-sha'by al-'amm*, una plataforma política que hasta la unificación en 1990 fue el Partido Único de la RAY. El CGP carecía de una ideología definida pero servía de plataforma de apoyo al presidente y aglutinaba a varias personalidades de la escena política yemení que, procedentes de distintas ideologías y estratos sociales, compartían el objetivo común de avalar la presidencia de Saleh. Durante los primeros años de su gobierno Saleh se llevó a cabo una reforma del ejército, ubicando a sus familiares y generales aliados en los principales puestos de mando. Además creó una nueva institución denominada la Guardia Republicana, bajo dirección directa de su hermano y provista de armas sofisticadas, que le permitía frenar cualquier desafío al poder de Saleh procedente del estamento militar. Años después, durante la primavera yemení, esta institución liderada por su hijo Ahmed Ali Abdallah Saleh junto a las Fuerzas de Seguridad Central dirigidas por su sobrino, Yahya Muhammad Saleh, jugaron un papel fundamental en la represión del movimiento estudiantil.

Lo más interesante de este primer periodo republicano post-revolucionario de 1962 es, sin lugar a duda, el espíritu de reconciliación nacional cursada por todos los presidentes de la República y que caracteriza el modelo político yemení. Se trata de un fenómeno muy interesante puesto que revela uno de los objetivos de la revolución de 1962 y uno de los pilares fundacionales de la República; la integración de todas las fuerzas sociales potencialmente opositoras.

Es especialmente relevante el trabajo realizado en este sentido por el presidente Abdel Rahman al 'Iriyani quién, apoyado en los Hermanos Musulmanes, buscó un compromiso integrador entre las facciones políticas y sociales y dirigió sus esfuerzos a integrar en las nuevas estructuras estatales no sólo a las tribus zaydíes, sino también a las antiguas élites políticas del Imamato, así como a las tribus "clientes" de Arabia Saudí. Al-'Iriyani era consciente de la necesidad de superar los cismas presentes en la sociedad y establecer un equilibrio por medio de la participación de las diferentes comunidades religiosas, sociales y culturales. Este espíritu, no obstante, no es exclusivo de al-'Iriyani, sino que ya estaba presente ya en la fundación del MYL: recordemos que los dos padres fundadores, Nu'man y Zubayri eran respectivamente shafí y zaydí, y que por medio de su alianza trataban de crear

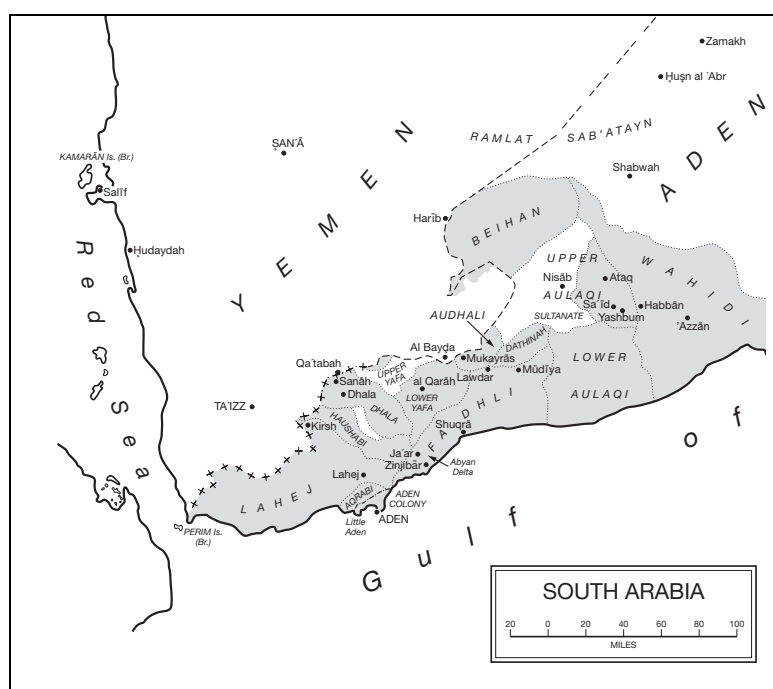
un modelo republicano que superase las diferencias confesionales. Es en este periodo donde se empieza a cursar las políticas de convergencia de la política nacional yemení que han caracterizado la política nacional de Yemen y que a día de hoy pertenecen a la cultura política del país.

1.2 EL PERIODO ANTERIOR A LA UNIFICACIÓN EN YEMEN DEL SUR

1.2.1 COLONIALISMO BRITÁNICO EN EL SUR

La llegada de los británicos a Yemen se produjo en 1618 en al-Muha y 1839 en Adén. Sin embargo el control británico en sur de Yemen no tuvo lugar de un modo efectivo hasta 1934. En 1838 el sultán Muhsin bin Fadli, padre del yihadista Tariq al-Fadli y líder local de Lahig, cedió a los británicos cerca de 200 km que incluían esta provincia y Adén. Desde entonces y durante casi un siglo la ciudad de Adén y las demás posesiones británicas en Yemen dependieron administrativamente de la India Británica, hasta que en el año 1937, Adén pasó a ser una colonia directa de Gran Bretaña.⁶⁶

MAPA 1.2: LA COLONIA BRITÁNICA EN YEMEN Y LOS PRINCIPALES SULTANATOS



FUENTE: HINCHCLIFFLE-DUCKER-HOLT, *Without Glory in Arabia: the British Retreat from Aden*, IB Tauris, Nueva York, 2006. p. xxii.

⁶⁶ ROBBINS, R. "The Legal Status of Aden Colony and the Aden Protectorate" *The American Journal of International Law*, v. 33, n. 4, 1939. p. 700.

Lo cierto es que la metrópoli mantuvo un desigual interés por el territorio del sur de Yemen; mientras que Adén resultaba muy importante debido a su enclave geoestratégico ya que permitía a los británicos controlar la ruta hacia la India y Asia, las tierras interiores tan sólo les servían como territorio-tapón desde donde controlar y mantener distanciado al Imperio otomano.⁶⁷ Y es que los choques entre los británicos y los otomanos fueron constantes durante el siglo XIX, ya que ambos Imperios ambicionaban el control de la ciudad portuaria.

En su búsqueda por evitar que Yemen del norte penetrara en las tierras interiores de la colonia británica, Londres optó por firmar una serie de acuerdos con los líderes tribales de la región de Mukalla y Hadramaut⁶⁸; los conocidos como los *Acuerdos Eternos de Amistad y Protección* que se firmaron entre los líderes locales y la colonia británica entre 1886 y 1890⁶⁹ y se continuaron renovando hasta 1954.⁷⁰ Así pues, las posesiones británicas en Yemen se dividieron en dos Protectorados; el Protectorado del Oeste que incluía Adén y los sultanatos de Lahig, Zingibar más las nueve tribus⁷¹ y el Protectorado del Este que incluía los sultanatos de Qa'ahti en Mukalla y de Kaziri en Hadramaut.

Durante el periodo colonial, Adén sufrió un importantísimo desarrollo y modernización de la ciudad pasando de ser una pequeña localidad de pescadores de no más de 20,000 habitantes en 1850 a una ciudad desarrollada y urbanizada con más de 140,000 habitantes un siglo después.⁷² La inversión militar, infraestructural y financiera que los británicos llevaron a cabo en Adén estuvo acompañada por políticas que trataban de erradicar el tribalismo y reducir la influencia del Islam en la sociedad yemení, así como eliminar tradiciones como el *qat* o el derecho a la venganza, *thar*, unas costumbres que la metrópoli consideraba muy dañinas para el desarrollo de la ciudad y que, sin embargo, formaban parte de la vida cotidiana de los yemeníes. Gracias a todas estas inversiones Adén se erigió como el segundo mayor puerto del mundo después de Nueva York a principios del siglo XX, y además fue responsable de la gestación de una incipiente burguesía.

⁶⁷ DRESCH, Op. Cit. (2000). p. 10.

⁶⁸ Para un repaso exhaustivo de estos acuerdos se recomienda la lectura de AITCHISON, *Treaties and Engagements Relating to Arabia and the Persian Gulf*, Cambridge Archive Edition, Cambridge, 1987.

⁶⁹ FREITAG, U., *Indian Ocean Migrants and State Formation in Hadramaut: Reforming the Homeland*. Brill, Leiden, 2003, p. 86

⁷⁰ DRESCH, Op. Cit. (2000) p. 10, n. 21.

⁷¹ Los británicos para asegurarse el control de Yemen del sur identificaron a nueve tribus; al-Abdali, Aqrabi, Alawi, Amiri, 'Awlaqi, Fadli, Hawsabi, Shubayshi y Yafi, y las demás estructuras de poder quedaron enmarcadas en estas tribus dominantes. En WEDEEN, Op. Cit. (2008). p. 30.

⁷² DRESCH, Op. Cit. (2010). p. 76.

Precisamente el desarrollo de esta incipiente burguesía fue el germen de los movimientos independentistas que a partir de 1950 comenzaron desarrollarse en la colonia. Aunque carentes de una estrategia unificada para enfrentarse a los colonizadores, dichos movimientos tenían una clara voluntad emancipadora. A mediados de los años 60 nació un nuevo movimiento de nacionalistas árabes partidarios de la “oposición sin concesiones”. De entre las asociaciones creadas en esta época cabría destacar: la Liga Surarábica (1951) considerada el primer movimiento de masas que reivindicaba la independencia, la Asociación Adení (1951) de carácter burgués que optó por una independencia sin conflicto y el Frente Nacional Unido (1955) que se opuso a las políticas conciliadoras con el poder británico. De este nuevo movimiento emancipador surgió en 1965 el Frente de Liberación Nacional (FLN), responsable del primer ataque armado contra la ocupación británica. Egipto, en un intento por influir en el proceso de independencia, apadrinó la creación un nuevo frente: el Frente de Liberación del Sur del Yemen Ocupado (FLSYO) que nació con la vocación de aglutinar todos los movimientos independentistas aunque el FLN se negó a la unión. Los años sucesivos estuvieron marcados por las operaciones de los dos frentes contra objetivos británicos, además de la patente enemistad entre ellos. Tras la salida de Gran Bretaña en 1967, se recrudecieron los enfrentamientos entre el FLN y el FLSYO, en una carrera por hacerse con el control del poder, que finalmente ganó el FLN.

El FLN estaba formado por un grupo de activistas, principalmente de Lahig, Abyan, Hadramaut, pero también por norteños. Con un discurso nacionalista y marxista el FLN fue capaz de articular su enfrentamiento con la colonia británica al tiempo que elaboraba las ideas fundacionales del futuro Estado independiente, logrando una amplia base de apoyo social. Las rivalidades entre el FLN y el FLSYO se basaron sobre todo en la excesiva influencia que Egipto mantenía en esta última y a enemistades personales entre sus líderes, así como otros aspectos regionales y políticos. Esta situación supuso que hubiera más víctimas en el enfrentamiento entre el FLSYO y el FLN que en la lucha emancipadora contra los británicos.⁷³ Mientras que el FLN tenía amplios apoyos en muchas regiones de Yemen del sur, el apoyo social del FLSYO se restringía a la sociedad urbana de Adén.

⁷³ HALLIDAY, “Catastrophe in South Yemen: A Preliminary Assessment”, *MERIP Middle East Report*, v. 16 n° 2, marzo-abril de 1986. p. 37.

1.2.2 REPÚBLICA POPULAR DEMOCRÁTICA DEL YEMEN (RPDY)

Una vez retirada Gran Bretaña de la región el FLN se hizo con el poder en el sur de Yemen. El país, que contaba con una población muy pequeña, tan sólo 1,5 millón de habitantes, presentaba dos realidades muy diferentes; por una parte Adén, una ciudad cosmopolita con una incipiente burguesía, una alta educación y una pequeña industria, y por otra parte las tierras interiores donde la estructura tribal se mantenía intacta gracias a los acuerdos de protección de la colonia británica que fomentaron el poder de las tribus en esta región.

El nuevo gobierno adoptó una ideología marxista-leninista, constituyendo el primer y único país árabe con un régimen político comunista. Según Deeb, fueron cuatro las razones por las que la élite política optó por la adhesión al comunismo; la derrota de Nasser, que supuso una radicalización de las posturas políticas, la nacionalización del Canal de Suez, que obligó a reforzar los lazos con el bloque comunista para recibir ayudas, las luchas internas y, por último, la ausencia de una alta burguesía, policía o ejército que fuera capaz de poner freno a esta dinámica.⁷⁴

En 1970 se adoptó el nombre de República Popular Democrática de Yemen (RPDY), y se llevaron a cabo las primeras reformas y políticas encaminadas a la creación de un modelo económico socialista. En 1969 se nacionalizaron los medios de producción y se promulgó la Ley nº 37 del 27 de noviembre mediante la cual se establecía una economía planificada en la que el Estado controlaba todos los sectores económicos. También se cursó una profunda reforma agraria que contemplaba masivas confiscaciones y limitaba la propiedad privada; la primera reforma agraria en 1970 limitaba la propiedad a 25 acres arables y 50 no arables, mientras que la segunda, más severa, las limitaba a 20 y 40 respectivamente. Simultáneamente se prohibieron todos los partidos políticos a excepción de unos pocos de corte marxista y ba'athista. Los sindicatos estaban permitidos pero solamente servían como correa de transmisión de las órdenes del Partido ya que estaban desprovistos de las funciones típicas de un sindicato⁷⁵ El Partido Socialista Yemení (PSY) se estableció como tal en 1978 y todas las instituciones y organismos pasaron a estar bajo su férreo control.

El régimen socialista, al igual que los británicos, consideraba la religión y el tribalismo como fenómenos atrasados y conservadores y dispuso sus fuerzas para disminuir el

⁷⁴ DEEB, cita extraída de SAIF, Op. Cit.

⁷⁵ DETALLE, Op. Cit. p. 335.

poder de las élites tribales y religiosas en la sociedad. Durante los primeros años, se lanzaron violentos ataques al estamento religioso llegando incluso al asesinato. Esta tendencia se atenuó en la década de los 80, cuando la URSS aconsejó que no se persiguiera a los líderes religiosos⁷⁶. A partir de este momento, los líderes de la RPDY se esforzaron por mostrar la compatibilidad del Islam y el socialismo. En cuanto a los líderes tribales, también sufrieron el hostigamiento del régimen, como veremos en el apartado dedicado a la evolución histórica de las tribus. Debido a las políticas adoptadas por la RPDY, la fuerza tribal disminuyó en la región; sin embargo, aún latente en la sociedad, recobraría su fuerza años más tarde.

Los siguientes años se caracterizaron por los avances en materia de educación, sobre todo si los comparamos con la vecina YAR,⁷⁷ y por el desarrollo económico de la década de los 70, pero también por intensa rivalidad interna dentro de la élite política del país. Los continuos golpes de Estado se sucedían dando lugar a derrocamientos políticos. El primero de ellos, en junio de 1969 logró poner fin al liderazgo de al-Sha'abi (1967-1969) y tras este golpe de Estado se instauró un Consejo Presidencial de cinco miembros encabezado por Salim Rubay (1969-1978). Siete años después, también este presidente era depuesto y asesinado. Abdel Fattah Ismail (1978-1980) en 1978 asumió la Presidencia y la Secretaría General del Partido. Esta maniobra tenía por objetivo poner fin a las luchas por medio de la concentración de poder en una misma persona. Movido por las discrepancias dentro del partido el presidente Ismail optó por presentar su dimisión dos años después. Su sucesor, Ali Nasser Muhammad Husani (1980-1986), se sumó a la tendencia de concentración de poder aunque, en su caso, además de la Presidencia y la Secretaría del Partido, asumió el cargo del Primer Ministro.

La rivalidad interna del liderazgo de la RPDY no se limitó al proceso de derrocamientos, sino que además acabó culminando en una sangrienta guerra civil en 1986. Tras abandonar el poder, Ismail se exilió en Moscú. Sin embargo, contaba con muchos seguidores en el país que solicitaban su regreso. Ali Nasser, el nuevo Presidente, optó por una apertura hacia el mundo capitalista, pero ésta se trataba de una medida muy impopular. El 13 de enero de 1986 mientras se celebraba una reunión en la que se encontraba Ismail, recién regresado a Yemen, y sus seguidores,

⁷⁶ *14th October*, Periódico Oficial de RPDY, 24 de Abril de 1987. Disponible hemeroteca de Museo Arqueológico de Seyun, Hadramaut. Consultado en mayo de 2005.

⁷⁷ Mientras que el norte contaba con un porcentaje del 30% de escolarización infantil y una tasa de alfabetismo del 20%, el sur doblaba en ambos casos el porcentaje. Véase en DRESCH Op. Cit. (2000). p. 140.

los hombres de Ali Nasser, que temían un golpe de Estado, llevaron a cabo una masacre entre los asistentes.

La violencia se trasladó a la calle y durante 10 días los enfrentamientos entre los seguidores de Ismail y Ali Nasser se sucedieron sumiendo al país en una violencia extrema. La crisis culminó con la rendición de Ali Nasser y 30.000 de sus seguidores, que pidieron refugio en la RAY. Con motivo de los trágicos eventos de 1986 miles de yemeníes murieron, entre ellos el carismático dirigente Ismail. Esta corta pero sangrienta guerra civil tuvo tres consecuencias inmediatas: la reactivación de la práctica tribal de la venganza, la pérdida de credibilidad del Partido y la total separación entre la Presidencia y la Secretaria General del PSY.

En los siguientes años, además de tratar de superar el trauma nacional generado por los acontecimientos de 1986, Haidar Abu Bakr al-Attas (1986-1990), trabajó por la unificación de la RAY y la RPDY. Ali Salim al-Bid asumió el liderazgo del Partido Socialista Yemení, cargo de gran relevancia en el modelo político sureño. Años después sería al-Bid y no al-Attas el hombre fuerte del sur en el gobierno paritario de la nueva República.

Resulta muy pertinente recalcar en este punto las diferencias tan notorias en los modelos de integración del norte y del sur de Yemen. Como hemos visto, tanto el Imamato zaydí como posteriormente la República de Yemen de Norte buscaron la alianza y la integración tanto de las tribus como del fenómeno religioso de la sociedad, ya fuera por motivos de garantía de supervivencia del régimen, como por una clara voluntad convergente e integradora de las élites políticas. Lo cierto es que de un modo u otro los líderes tribales y religiosos tradicionales fueron captados por el sistema. En cambio tanto la presencia británica en la ciudad de Adén, como después el régimen comunista en todo el sur trataron de erradicar el tribalismo y la influencia del islamismo, ya que se consideraba como un retraso y un freno al desarrollo del país. Esta percepción supuso que las estructuras tribales fueran diezmadas y que el rol de la religión en la sociedad y en la política se viera profundamente disminuido. Sin embargo esta búsqueda erradicación del fenómeno tribal y el intento de disminuir el rol religioso no fue posible del todo, ya que sus costumbre, tradiciones, cultura y creencias permanecieron muy arraigadas en la sociedad y generaron no pocas resistencias.

La base de esta dualidad en los modelos integradores entre la RAY y la RPDY se hizo muy evidente tras el proceso de unificación puesto que, como veremos en el siguiente apartado, la élite política de la RAY quería implantar su modelo convergente e integrador y encontró ciertas oposiciones por parte del liderazgo del sur, que veían en la forma de construcción estatal del norte una regresión al pasado.

1.3 LA UNIFICACIÓN - REPÚBLICA DE YEMEN

Antes de lograr la unificación entre la RAY y la RPDY, ambos países se enfrentaron hasta en seis ocasiones,⁷⁸ al término de la mayoría de las cuales se firmó un acuerdo entre las partes para llevar a cabo la unificación. Tras la guerra de 1972 se celebró la Conferencia de El Cairo en la que se acordó la creación de una comisión mixta para elaborar una constitución. Sin embargo, ésta no era una tarea fácil y el proceso estuvo repleto de discrepancias y arduas negociaciones que duraron más de 18 años. El principal problema de la unificación radicaba en el hecho de que debían fusionarse dos modelos políticos muy diferentes y que ninguno de los líderes quería someterse al contrario. A principios de los años 90, motivados por una coyuntura política y económica propicia, los dirigentes de ambos países finalmente optaron por un modelo de unificación basado en un sistema multipartidista y una coalición paritaria transitoria.

Uno de los motivos que favorecieron la unificación se relaciona directamente con la coyuntura política y con la caída del bloque socialista. En este sentido el profesor Gutiérrez de Terán señala que “el sistema unipolar inaugurado en la década de los 90 no hacía factible la pervivencia de la enemistad interyemení”.⁷⁹ El descubrimiento del petróleo en los años 80 a ambos lados de la frontera de la RAY y la RDPY y las perspectivas de realizar una extracción conjunta del crudo en un futuro Yemen unificado favoreció también la unificación.

En 1989 se firmaron los Acuerdos de Adén que preveían una detallada hoja de ruta de la unión. Según ésta, los Parlamentos debían aprobar el texto constitucional, someterlo a plebiscito popular y convocar elecciones parlamentarias antes de proclamar la unificación. El objetivo inicial del Acuerdo de Adén era que cuando se

⁷⁸ En 1962-70, 1964-67, 1972, 1979, 1979-82, 1986 según KATZ, M., “Five External Powers and the Yemeni Civil War” en al-Suwaidi (ed.) *The Yemeni War of 1994*. Saqi Books. Abu Dhabi. 1995. p. 81

⁷⁹ GUTIÉRREZ DE TERÁN, I., “Yemen, la política estadounidense en Oriente Medio y el equilibrio imposible”, en Vega Fernández, (coord.) *Yemen. Situación actual y perspectivas de futuro*, Instituto Universitario General Gutiérrez Mellado, Madrid, 2010. p. 212.

efectuase la unificación, la nueva República de Yemen fuera una república democrática multipartidista, legitimada por una Constitución y con un Parlamento elegido por el pueblo yemení. Sin embargo, el curso de los acontecimientos fue muy diferente ya que una serie de coyunturas económicas y políticas aceleró el proceso de unificación.

Por una parte, la RPDY debía hacer frente a una grave crisis de legitimidad después de que las rivalidades en el liderazgo del país culminaran en la guerra civil en 1986. Además, el colapso de la URSS había dañado seriamente no sólo su economía, sino también su proyección internacional, y el Estado sureño debía hacer frente a un creciente aislacionismo. Por otra parte la RAY se encontraba sumida en una grave crisis económica y los grupos islamistas y tribales que se oponían a la unificación con un sur laico y marxista cada día cobraban más fuerza a lo largo del país.

La precipitación en el curso de los acontecimientos hizo que no fueran respetados ni los plazos ni las condiciones impuestas en la hoja de ruta yemení, desvirtuando la vocación democrática y legalista de la nueva República. El 22 abril de 1990 se aprobó el Tratado de Saná que preveía la desaparición de los dos Estados signatarios para crear un nuevo sujeto de derecho internacional denominado la República del Yemen - Art. 1 T^{do} de Saná- y la adopción de una nueva constitución que derogase las constituciones de ambos países -Art. 10 T^{do} de Saná-.⁸⁰

El interés de la unificación yemení radica en el hecho de que a diferencia de otras unificaciones, como la alemana o la vietnamita basadas en la absorción, el modelo yemení se basó en una voluntad expresa de ambos Estados de someterse al proceso unificador. Además, se trataba de la primera unificación en el mundo árabe que tuvo lugar siguiendo un proceso democrático.⁸¹

No obstante, según Brian Whitaker, la democracia yemení de la post-unificación se caracterizó por la falta de confianza entre el PSY y el CGP, lo que constituyó una barrera para la consolidación de la unión, puesto que el proceso de decisión política se vio paralizado por esta suspicacia mutua.⁸²

⁸⁰ AL-SAQQAF, M. A., "La Constitution du Yémen réunié" en Leveau-Mermier-Steinbach (eds.) *Le Yémen contemporain*, Karthala, Paris, 1999. p. 163.

⁸¹ *Ibid.* p. 161.

⁸² WHITAKER, B., "National Unity and Democracy in Yemen. A Marriage of Inconvenience", en Joffré-Hachemi-Watkins, *Yemen Today: Crisis and Solutions*. Paperback Caravel Press. Londres, 1997. p. 22.

En el Tratado de Saná se preveía un periodo transitorio de dos años y medio después del cual se celebrarían unas elecciones parlamentarias. Hasta entonces se establecía un gobierno paritario; la inequívoca voluntad de reconciliación se hizo patente en esta fórmula integradora de repartición del poder 50-50 entre el PSY y el CGP a pesar de que el peso demográfico norte-sur era del 80-20 respectivamente. El 22 de mayo de 1990 se proclamaba la República Árabe de Yemen cuyas instituciones eran: un Consejo Presidencial de cinco miembros⁸³ en el que Saleh era el presidente y al-Bid el vicepresidente, un Consejo de Ministros compuesto de 39 miembros,⁸⁴ cuyo Primer Ministro era el sureño Abu Bakr y un Parlamento de 301 diputados.⁸⁵

Durante los primeros años de la unificación así como en la negociación del proceso unificador, podemos rastrear una vez más el espíritu integrador y convergente de la República. A pesar de que la hoja de ruta yemení preveía otro tipo de unificación, en el último momento se optó por un sistema paritario en el que el PSY y el CGP se repartieron el poder de manera igualitaria. El objetivo no era otro que el de consolidar la unificación y tratar, en la medida de lo posible, que ninguna de las dos partes se sintiera amenazada o marginada. Sin embargo esta dinámica duró muy poco, ya que a los pocos meses de aprobarse la constitución en 1991, el PSY y el CGP iniciaron una carrera de discrepancias y desencuentros que tuvieron unas consecuencias catastróficas para la unión.

Las elecciones debían celebrarse según el calendario el 22 de noviembre de 1992. Sin embargo fueron retrasadas hasta marzo de 1993. En dichas elecciones el CGP se convirtió en la primera fuerza del país con un apoyo del 40%, seguido por un nuevo partido de corte islamista-conservador, *Islah*, que contó con el 20% de los votos mientras que el PSY ocupó el tercer lugar con el 18% de los votos. El 16 de octubre, debían prestar juramento los nuevos miembros del Consejo Presidencial, entre los que se encontraba el miembro del *Islah* Abdel Madjid al-Zindani y el sureño al-Bid. Sin embargo éste último, instalado en Adén desde hacía meses,⁸⁶ se negó a regresar a Saná para jurar su cargo. Justificó su negativa afirmando que el gobierno maltrataba, marginaba y discriminaba política y económicamente a la población del

⁸³ Ali Abdallah Saleh (Presidente de la RAY), Ali Salim al-Bid (Secretario General del PSY), Salim Saleh Muhammad (PSY), Abdelaziz Abdel Ghani (CGP), Abdelkarim al-Arashi (CGP).

⁸⁴ De los 39 ministros 20 procedían de la RAY y 19 de la RPDY.

⁸⁵ De los 301 miembros 111 eran del RPDY, 159 de la YAR y 31 independientes nombrados a dedo.

⁸⁶ Tras una polémica entrevista no autorizada entre al-Bid y el vicepresidente de EE.UU., al-Bid se trasladó a Adén. Este hecho, sumado a las visitas de al-Bid a Arabia Saudí y la presunta compra de armas por la elite sureña, fue interpretado por Saná como un intento secesionista.

sur, además acusó al norte de no frenar los cerca de 150 asesinatos que desde 1991 se realizaban contra miembros y simpatizantes del PSY y que, según al-Bid, eran obra del *Islah*, los nuevos aliados del CGP.

El líder sureño envió a Saná una carta de 18 puntos en la que solicitaba un cambio constitucional. Entre las demandas se incluía la introducción de un Consejo Consultivo con representación de las provincias, un nuevo sistema presidencial de elección directa, elecciones locales, reorganización de las Fuerzas Armadas, disolución de la Guardia Republicana y reconocimiento del sistema de méritos.⁸⁷ Para dar salida a la crisis, en enero de 1994 se celebró un comité de diálogo nacional con representación de los principales partidos en el que se redactó el “Documento de Promesa y Acuerdo” que fue firmado en Amran en el mes de febrero.⁸⁸ Dicho documento proponía un nuevo orden constitucional con un sistema bicameral y una representación igualitaria en el Parlamento, además limitaba la autoridad ejecutiva del Presidente, proponía la despolitización del ejército yemení y optaba por una mayor descentralización.⁸⁹ Aunque fue firmado por al-Bid y Saleh en Jordania en febrero de 1994, horas después comenzaban las escaramuzas entre el ejército del norte y del sur.

1.4 LA GUERRA DE 1994 Y EL CAMBIO EN LAS ALIANZAS NACIONALES

El 21 de mayo de 1994 al-Bid proclamaba la República Democrática de Yemen. El estrepitoso fracaso de los secesionistas sureños se debió a un error de cálculo del vicepresidente quien creyó que recibiría el apoyo de Arabia Saudí y de EE.UU, desestimó la capacidad del Norte y pensó que la Confederación tribal Bakil, la más extensa en número de seguidores del país, aprovecharía para sublevarse contra el régimen. Pero nada de esto ocurrió: la nueva república sólo fue reconocida por Somalia. Arabia Saudí y EE.UU se limitaron a llamar al alto el fuego, y las tribus no tomaron implicación en el conflicto bélico,⁹⁰ hechos que indudablemente habrían modificado el resultado final de la guerra. El conflicto, de dos meses de duración, dejó

⁸⁷ Según Saif estas demandas hubieran sido razonables antes de 1990, pero tras el pobre resultado electoral del YSP en 1993 parecía más un ultimátum que una doctrina pensada, en SAIF, Op. Cit.

⁸⁸ Este texto íntegro está disponible en el portal web, AL-BAB, “The Document of Pledge and Accord”, 1994, al-bab, junio de 2008. Disponible en <http://www.al-bab.com/yemen/pol/pledge.htm> [Consulta: diciembre de 2012].

⁸⁹ Sheila Carapico hace un análisis pormenorizado del documento en uno de sus libros, para ampliar el tema se recomienda la lectura del capítulo 7 de CARAPICO, S., *Civil Society in Yemen: the Political Economy of Activism in Modern Arabia*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998. p. 170-ss.

⁹⁰ DRESCH, P. “The Tribal Factor in the Yemeni Crisis War” en al-Suwaidi (ed.) *The Yemeni War of 1994*. Saqi Books, Abu Dhabi, 1995. p. 32.

entre 5.000 y 7.000 muertos e importantes implicaciones políticas.

La guerra generó una profunda crisis dentro del PSY que, simultáneamente, debió afrontar el exilio de muchos de sus dirigentes históricos y una importante pérdida de leales en los bastiones tradicionales del sur.⁹¹ Y a nivel nacional, una vez derrocado el PSY, Saleh y sus aliados del *Islah* pudieron llevar a cabo una remodelación del Estado. Como veremos en el capítulo dedicado al marco institucional, en esta época se llevaron a cabo importantes reformas en el país, entre las que se encuentra la abolición del Consejo Presidencial y el restablecimiento del Consejo Consultivo. El *Islah*, fiel compañero durante la guerra del CGP, recibió su recompensa y vio incrementado el número de sus carteras ministeriales en el gobierno. Si tras las elecciones el *Islah* se adjudicó cuatro carteras ministeriales que se vieron incrementadas en seis después del desplante de al-Bid, una vez concluida la guerra el *Islah* obtuvo nueve portafolios en el gobierno yemení. Es más, a pesar de que en las elecciones de 1997 el CGP ganó con una confortable mayoría, llamó al *Islah* a formar un gobierno en coalición con tres carteras ministeriales a su cargo, en un nuevo ejemplo de la política integradora de Yemen.

Y es que en un primer momento el CGP estableció una alianza con el partido socialista del sur, pero tras la unificación el partido gubernamental dio curso a un paulatino distanciamiento con sus socios socialistas que acabó en una ruptura definitiva escenificada en una sangrienta guerra civil. Sin embargo si por algo se caracteriza la gestión de Saleh es por su enorme habilidad y su demostrada destreza a la hora de establecer alianzas. John Waterbury afirma que los políticos de los países en los que existe el fenómeno tribal gozan de “una especial capacidad de flexibilidad política adquirida por la práctica de establecer hasta las más improbables alianzas”⁹². En este campo, el presidente Saleh demostró ampliamente su habilidad logrando desarrollar un sistema político personal basado en alianzas y contra-alianzas que le permitieron permanecer en el poder más de tres décadas. Si observamos la trayectoria política de Saleh pronto advertimos que este presidente nunca prescindió de las antiguas alianzas hasta tener consolidadas nuevas alianzas con otros agentes sociales. En este caso, el acercamiento del CGP al *Islah* se inició recién efectuada la unificación.

⁹¹ GUTIÉRREZ DE TERÁN, I., “Yemen: en sintonía con Washington”, *Nación Árabe* n° 44, primavera de 2001. Disponible en <http://www.nodo50.org/csca/na44/na44-yemen.html> [Consulta: febrero de 2012].

⁹² WATTERBURY, J. *The Commander of Faithful*. Columbia University Press, Nueva York, 1970. p. 7.

En 1997 se celebraron las elecciones legislativas, esta vez, respetando el calendario electoral. El PSY, argumentando que el *Islah* y el CGP se habían repartido de antemano los escaños, optó por el boicot e hizo un llamamiento al electorado para que no participara en lo que consideraba un proceso electoral fraudulento. La relevancia de los resultados de estos comicios radica en que hecho de que se perfiló una tendencia que en los últimos años ha ido en aumento y que consiste en el incremento del CGP y el descenso de todos los demás partidos de la oposición, es decir, un proceso de unipolarización de la política partidista nacional.

El sorprendente aumento de votos obtenidos por el *Islah* en las elecciones de 1997 incitó al GCP adoptar una serie de políticas destinadas a recortar el poder de la formación islamista, preocupado por el avance del *Islah* en la sociedad yemení. Saleh decidió destituir a al-Zindani, número dos del partido islamista de su cargo en el Consejo Presidencial, y ordenó el cierre de varias universidades islamistas, absorbió los institutos científicos y cedió el ministerio de Asuntos Religiosos al partido *al-Haqq*, otro partido islamista pero, en este caso, de corte zaydí. De esta manera el CGP quería mantener la alianza con el *Islah* aunque restringiendo su participación en el gobierno.

Sin embargo, debemos tener en cuenta que el peso del *Islah* en la sociedad yemení no se limita ni muchísimo menos a su presencia en parlamento. Desde la década de los 90 este partido ha conseguido convertirse en una pieza clave del sistema social y político de Yemen a través de obras sociales gestionadas sobre todo en el sur del país, una fuerte alianza con la vecina y poderosa Arabia Saudí y por medio de la presencia en el partido de grandes personalidades como al-Zindani o al-Ahmar en una sociedad tan marcada por el personalismo como es Yemen.⁹³

Si bien a partir de 1997 se marca el inicio del distanciamiento entre el CGP y el *Islah*, lo cierto es que la ruptura de la alianza entre ambos partidos no llega a producirse de manera definitiva. Consciente de los beneficios de no enfrentarse directamente con un partido tan poderoso como es el *Islah*, Saleh optó por no precipitar una ruptura total y buscó la alianza de los líderes del partido por medio de su política de acomodación. Esta estrategia de captación *uno-a-uno* no era nueva: Saleh ya la

⁹³ Para profundizar en el tema del partido *Islah* se recomienda la lectura de ALVISO, A. "Contentious dynamics for sociopolitical change? The case of the *Islah* Party in the Republic of Yemen" en *Chroniques Yéménites* n° 16, 2010 y SCHWEDLER, J., *Faith in Moderation. Islamist Parties in Jordan and Yemen*, Cambridge University Press, Cambridge, 2007.

había llevado a cabo en otras situaciones y la continuó cursando durante los siguientes años de su presidencia. Por medio del ofrecimiento de puestos claves en la administración o prominentes negocios, Saleh consiguió desarrollar una amplia red clientelar que le resultó durante años muy efectiva a la hora de evitar cualquier desafío a su poder. Probablemente el ejemplo más paradigmático de este tipo de acomodación lo ilustra el ya desaparecido Presidente del Parlamento, Abdallah bin Hussein al-Ahmar, quien no sólo era el *shayj* de la más poderosa confederación tribal de Yemen sino también presidente el *Islah*.

El 23 de diciembre de 1999 se celebraron las primeras elecciones presidenciales directas. El presidente Saleh resultó ganador en los comicios con una abrumadora mayoría del 96,2% de los votos emitidos frente al 3,8% de su único adversario y compañero de partido Nadjib Qahtan al-Shabi. Y es que, en las elecciones de 1999, de las 30 candidaturas presentadas ante el Parlamento, solamente dos, la de Saleh y la de al-Shabi, fueron aprobadas. Como veremos en el capítulo dedicado al Estado, la Constitución de 1994 establece que las candidaturas presidenciales deben ser aprobadas por un 10% del Parlamento antes de someterse al electorado yemení. Es decir, lo candidatos a los comicios presidenciales debían obtener al menos 30 votos de la Cámara para poder presentar legalmente su candidatura. Los únicos candidatos que recibieron votos fueron, Ali Abdallah Saleh (CGP) que consiguió 184, Nadjib Qahtán al-Shabi (CGP) que logró 39, Jaled Ahmed al-Zurqa (Independiente) quien obtuvo 25 y Ali Saleh Obad Muqbil (CCO) que recibió 7. Los 26 candidatos restantes no lograron ni siquiera un voto.

El hecho de que ningún otro candidato lograra la aprobación en el Parlamento evidencia el mantenimiento de la alianza *Islah*-CGP. Como hemos visto, el partido islamista contaba desde las elecciones de 1997 con 53 escaños en el Parlamento, es decir, con votos suficientes para aprobar cualquier candidatura ya fuera ésta propia o ajena y la política partidista fue la de no presentar candidatura. En cambio, el caso de los socialistas fue exactamente el contrario. El PSY junto a otras formaciones constituyó una coalición, el Consejo de Coordinación de la Oposición (CCO) y ésta presentaba la candidatura de Ali Saleh Obab Muqbil, el Secretario General del PSY. Sin embargo, el hecho de que en 1997 el PSY boicoteara las elecciones imposibilitó que, haciendo uso exclusivo de los votos de sus socios de la coalición, se lograra que esta candidatura recibiera el respaldo suficiente para ser aprobada.

La exclusión de Obab Muqbil de las elecciones fue acogida con indignación entre las filas socialistas. En una entrevista en la cadena qatarí al-Yazira, Muqbil afirmaba que la no-aprobación de su candidatura había sido una decisión política tomada mucho tiempo atrás por la alianza *Islah*-CGP y que las elecciones de 1999 habían dejado de ser unas elecciones presidenciales para convertirse en un plebiscito para Saleh.⁹⁴ No debemos olvidar que el único rival de Saleh, Nadjib Qahtán al-Shabi, no sólo era un miembro del CGP sino que además era un reconocido aliado del presidente y un destacado miembro del Comité Permanente del CGP. Por eso su candidatura nunca fue considerada ni como un desafío ni como una alternativa real al poder de Saleh. Según afirmó Yarallah Omar, el que fuera número dos del PSY, la decisión del Parlamento de aprobar solamente las candidaturas de Qahtán y de Saleh supuso que las elecciones de 1999 se convirtieran en las elecciones en las que un “candidato competía con su sombra”.⁹⁵

1.5 EL REFORZAMIENTO DE LA FIGURA DE ALI ABDALLAH SALEH. HACIA UN UNIPOLARISMO POLÍTICO

Desde que Saleh obtuviera una mayoría tan aplastante en el *espejismo democrático* de las presidenciales de 1999, la política nacional de Yemen se vio abocada a una mayor acumulación de poder en la figura del presidente, y a una serie de medidas que supusieron, como veremos en el capítulo del Estado, una regresión democrática indiscutible.⁹⁶ Bástenos en este punto destacar que el conjunto de enmiendas de 2001 contribuyeron a reforzar la figura del presidente y a incrementar el poder del Consejo Consultivo, una cámara no electa y nombrada directamente por el presidente de la República. Todo esto en detrimento del Parlamento y del electorado que fueron parcialmente marginados con el bloque de enmiendas que se aprobaron en 2001.

En el verano del 2005, un año y dos meses antes de las elecciones presidenciales, tuvo lugar un acontecimiento inusual que marcó el desarrollo de los comicios. El 17 de julio durante una celebración del vigésimo séptimo aniversario del Presidente Ali Abdallah Saleh en el poder, éste anunció públicamente que no buscaría la reelección

⁹⁴ Entrevista disponible en *YEMEN TIMES* n° 36, Vol. IX, del 6 al 12 de septiembre de 1999.

⁹⁵ *YEMEN TIMES* n° 30, Vol. IX, del 26 de julio al 1 de agosto de 1999. Para recalcar esta noción de Saleh compitiendo con su sombra, es interesante traer a colación un chiste que en el periodo pre-electoral circulaba en Yemen. “Tras la victoria de al-Shabi en las elecciones un periodista le pregunta ¿Cuál va a ser la primera cosa que hagas en el poder? Y al-Shabi contesta: nombrar a Ali Abdallah Saleh presidente”.

⁹⁶ La idea del espejismo democrático y la regresión económica se analiza en profusión en HAMAD, L., “Dinámicas de democratización y regresión política en Yemen” en ÁLVAREZ-OSSORIO-ZACARA (eds) *Elecciones sin elección: procesos electorales en Oriente Medio y el Magreb*, Ediciones del Oriente y del Mediterráneo, Madrid, 2009-A.

en las elecciones del 2006. En el discurso afirmó: “no me presentaré al cargo en las próximas elecciones por propia convicción, no por presión ajena [...] quiero que se busque a alguien entre la gente joven para que lidere el camino, ya sea de nuestro partido o de la oposición. Nuestro país es rico, tiene savia fresca que lo puede liderar. Vamos a transferir el poder pacíficamente entre nosotros”.⁹⁷

La noticia de su retiro fue acogida con una mezcla de sorpresa, entusiasmo e incredulidad por parte de la población yemení. Mientras muchos analistas se felicitaban por la retirada voluntaria de Saleh y la consideraban un hito dentro de la historia moderna árabe y un ejemplo a seguir,⁹⁸ otros analistas más escépticos vieron en el anuncio de Saleh una estrategia electoralista y expresaron desde el comienzo su desconfianza en que la retirada se hiciera efectiva.⁹⁹ Meses después y tras una sucesión de manifestaciones multitudinarias en las que supuestos simpatizantes del presidente pedían su continuidad en la política, Saleh cambió de opinión y decidió presentar su candidatura.

Sin embargo la renuncia de Saleh a la presidencia y su posterior retractación tuvieron dos efectos inmediatos en la escena política yemení. Muchos de los candidatos presidenciales que habían hecho pública su intención de participar en la carrera presidencial optaron por renunciar a sus aspiraciones políticas, ya que no estaban dispuestos a competir contra Saleh y quemar su carrera política ante un rival de su envergadura.

Por otra parte el hecho de que Saleh decidiera finalmente concurrir a las elecciones generó dentro del electorado un sentimiento de frustración ya que su candidatura en los comicios implicaba un escaso margen para la renovación política en Yemen. En clave de esta desmotivación debemos interpretar el bajo índice de participación de las elecciones presidenciales de 2006, que se fijó en el 65.16%, es decir, 11 puntos menos que en los comicios legislativos de 2003, en los que se alcanzó una participación del 76.58%. No obstante, al hablar de porcentajes de participación en

⁹⁷ YEMEN TIMES n° 860, v. 13, del 18 al 20 de julio de 2005.

⁹⁸ AL-HAIFI, “A Change to Make History Again” *Yemen Times* n° 861, v. 13, de 21 al 24 de julio de 2005. En este artículo Haifi dice que “la retirada voluntaria del presidente Saleh no sólo entrará en los libros de Yemen sino en todo el mundo árabe”.

⁹⁹ El propio vicepresidente de Yemen, Abd Rabu Mansur Hadi afirmó para *al-Ahram Weekly* “de aquí a un año, las cosas cambiarán sin duda [...] la decisión de Saleh tenía el objetivo de calmar la atmósfera, eliminando tensiones que se dan en la esfera política en relación a los informes críticos que hacen responsable a Saleh de la corrupción tan extendida” en AL-AHRAM WEEKLY n° 752, del 21 al 27 de julio de 2005.

Yemen debemos tener en cuenta que estos se calculan en función del número de votantes registrados y no en función del número de personas en edad de votar y por lo tanto las cifras reales son aún más bajas.¹⁰⁰

Gregory D. Johnsen expresa con gran ironía como las elecciones de 2006 “fueron tal y como se esperaban” ya que el hecho de que Ali Abdallah Saleh saliera reelegido en unas elecciones competitivas permitió que, aquellos que querían ver progreso, “pudieran verlo en un incremento enorme respecto a las anteriores elecciones y que aquellos que querían ver una democracia estancada derivando a una dictadura, pudieran verlo en el ineluctable hecho de que Saleh ganaba otros 7 años en el poder”.¹⁰¹ Los comicios presidenciales de 2006 fueron unas elecciones en las que se registró un notable progreso en cuanto a la competitividad electoral que fue destacado en muchos de los informes de observación internacional.¹⁰² Aún con eso, las infracciones y los abusos en los recursos estatales continuaron ejerciéndose por parte del partido gubernamental afectando a la limpieza y la transparencia de los comicios. Pero es importante destacar, en la misma línea pensamiento de Gregory Johnsen, que las elecciones de 2006 fueron las elecciones que hubieran legitimado la presidencia de Saleh hasta septiembre de 2013 de no haber eclosionado la revolución de 2011, es decir, fueron las elecciones que legitimaban la permanencia de Saleh durante 35 años en el poder.

Como hemos mencionado, en los comicios presidenciales de 2006 tuvo lugar una competición real. A diferencia de lo acontecido en 1999, en esta ocasión sí hubo una verdadera competencia electoral ya que, al menos uno de los rivales de Saleh en las urnas Faisal bin Shamlan, constituía una alternativa creíble al liderazgo del presidente puesto que, no sólo contaba con una reputada y conocida carrera como político y como opositor, sino que además tenía apoyo popular y su candidatura era amparada por una importante coalición de oposición en Yemen, el Encuentro Común (EC).¹⁰³

¹⁰⁰ Para ampliar sobre las elecciones presidenciales de 2006 se recomienda la lectura de HAMAD, L., “Yemen: Presidenciales y Consejos Locales; 20 de septiembre de 2006” *Ficha electoral del OPEMAN*, febrero de 2009-B.

¹⁰¹ JOHNSEN, G., “The Election Yemen Was Supposed to Have”, *Merip Online*, 3 de octubre de 2006. Disponible en <http://www.merip.org/mero/mero100306> [Consulta: marzo 2011]

¹⁰² EU-EOM “Yemen Final Report. Presidential and Local Council Elections, 20 September 2006” *European Union Election Observation Mission*, Yemen 2006. Disponible en http://eeas.europa.eu/eueom/pdf/missions/yemen-final-report_2006_en.pdf [Consulta: marzo de 2012] p.

1.

¹⁰³ Los partidos que componen el Encuentro Común son; el *Islah*, PSY, UPN, el Ba'ath, el Partido *al-Haqq* (de la Verdad) y la Unión de las Fuerzas Públicas.

En total fueron presentadas 64 candidaturas pero sólo 5 lograron cumplir con los nuevos requisitos constitucionales.¹⁰⁴ Los únicos candidatos que lograron respaldo suficiente fueron; Ali Abdallah Saleh, candidato oficial del CGP, que recibió 237 votos en el parlamento, Faisal bin Shamlan, candidato oficial del EC, que logró 51 votos, Yasin Abdo Said Nu'man candidato del Consejo de Oposición Nacional (CON), con 33 votos, Ahmed A. Madjid, candidato independiente del Partido Socialista, que obtuvo 31 votos y Muhammad al-Azab, candidato independiente del *Islah*, que recibió 22 votos.

Otro de los hechos más destacables de los comicios fue el compromiso social alcanzado entre las distintas facciones políticas. En el periodo pre-electoral, el EC amenazó con boicotear las elecciones en señal de protesta ante las irregularidades que habían tenido lugar durante el proceso de registro de votantes, cuya violación más notoria era la relativa a la duplicación de al menos 150.000 electores y el registro de un número indeterminado de menores de edad, así como por la supuesta actuación partidista de la Comisión Suprema para las Elecciones y Referéndum (CSER) a favor del partido gubernamental.¹⁰⁵ Con el fin de evitar un boicot que hubiera deslegitimado las elecciones, se sucedieron una serie de negociaciones entre el CGP, el EC y la CSER que culminaron con la rúbrica del Acuerdo del 18 de Junio.¹⁰⁶ En dicho acuerdo se pactaba: un incremento de la participación de los partidos de la oposición en los órganos de administración electoral, ofreciendo 4 sillones al CGP, 4 al EC y 1 al bloque CNO, además se exigió a la CSER que garantizase la neutralidad de las Fuerzas de Seguridad y de los medios de comunicación, y que erradicase el uso abusivo de los recursos estatales por parte del partido en el poder. Además el Acuerdo de 18 de Junio preveía que, una vez pasadas las elecciones, se reformaría la Ley Electoral para subsanar todos sus errores antes de la llegada de las elecciones parlamentarias de 2009. No sólo nunca se llegó a llevar a cabo la reforma, sino que ni siquiera la CSER fue capaz de cumplir con todos los objetivos impuestos en el acuerdo, ya que no pudo evitar el uso abusivo de los recursos estatales por parte del partido gubernamental ni que se respetaran los

¹⁰⁴ En esta ocasión se requería la aprobación de al menos el 5% de el Consejo Consultivo y el Parlamento, lo que representa 21 votos de los 412 posible (111 de Consejo Consultivo y 301 de Parlamento)

¹⁰⁵ Para el análisis del proceso de registro de votantes en las elecciones de 2006 se recomienda la lectura de NDI, "Yemen 2006 Voter Registration Update", *National Democratic Institute for International Affairs*, julio de 2006, disponible en <http://www.ndi.org/node/14816> [Consulta: noviembre 2012]

¹⁰⁶ El texto íntegro del Acuerdo del 18 de Junio está disponible en el apéndice del informe de observación internacional del National Democratic Institute, NDI, "Report on the 2006 Presidential and Local Council Elections in the Republic of Yemen" *National Democratic Institute for International Affairs*, abril de 2007, disponible en <http://www.ndi.org/node/13719> [Consulta: noviembre 2012] p. 23-ss

tiempos de los espacios electorales en los medios de comunicación durante las elecciones presidenciales y locales de 2006.

El hecho de verse obligados a firmar un pacto de última hora evidenciaba una vez más la falta de confianza existente entre los partidos y entre estos y la CSER, sin embargo; su rúbrica también puso de manifiesto la voluntad de las partes de llevar a cabo un proceso limpio y sin violencia. En este sentido, todos los informes de las misiones de observación internacional coincidieron en subrayar que las elecciones no fueron ni fraudulentas ni violentas, a pesar de que existieran algunas irregularidades menores¹⁰⁷ y que durante la campaña murieran ocho personas en incidentes directamente relacionados con el proceso electoral,¹⁰⁸ un número, no obstante, muy inferior al de los comicios anteriores.¹⁰⁹

Por primera vez en la historia de las elecciones en Yemen se respetó la igualdad de acceso de los candidatos a los medios de comunicación. Según el IFES, el máximo logro de las elecciones del 2006 fue que se permitiera a los candidatos de la oposición desarrollar su campaña en libertad y que los medios de comunicación dieran cobertura a todos ellos en condición de igualdad. Aunque existieron pequeñas violaciones de los acuerdos e irregularidades en los tiempos dedicados a cada candidato, como afirma el director del Yemen Mirror, Muhammad al-Asa'di, simplemente “el hecho de que los líderes de la oposición criticaran al gobierno y al Presidente en la televisión y la radio pública fue un gran avance y un progreso”.¹¹⁰

Otro de los aspectos negativos de las elecciones fue la baja participación de la mujer. Ya fuera como candidata o como electora, lo cierto es que la mujer estuvo prácticamente excluida del proceso electoral.¹¹¹ Aunque desde el 2003 la SCER

¹⁰⁷ En los informes de las misiones de observación internacional se recogen algunas irregularidades acontecidas durante la jornada electoral, la mayoría de las cuales se refiere a casos de injerencia en el voto ajeno, de ayudas no supervisadas a personas analfabetas, a la presencia de carteles ilegales en las inmediaciones a los centros electorales o de irregularidades en la firma de las actas y en el proceso de recuento de votos. No obstante según los informes dichas irregularidades fueron puntuales y no fueron especialmente graves o muy graves. Ver NDI Op. Cit (2007), EU-EOM Op. Cit. (2006).

¹⁰⁸ Datos extraídos del News Yemen, “SCER: 45 Election Centres Cancelled and 8 Deaths”, 22 de septiembre de 2006. Disponible en http://www.newsyemen.net/en/view_news.asp?sub_no=3_2006_09_22_6356 [Consulta: febrero 2011]

¹⁰⁹ Entre los comicios más sangrientos de Yemen se encuentran las elecciones del 2001 donde se registraron 47 muertes directamente relacionadas con el proceso electoral.

¹¹⁰ Declaraciones extraídas de THE EGYPTIAN ORGANIZATION FOR HUMAN RIGHTS (EOHR), “Media Freedom Hampered During Yemen Presidential Elections, but Democratic Progress Recorded”, El Cairo, 6 de noviembre de 2006. Disponible en <http://www.eohr.org> [Consulta: marzo de 2011]

¹¹¹ Según el registro de electores en Yemen habían 3.900.565 mujeres registradas frente a 5.346.805 hombres. En cuanto a la mujer como candidata a las presidenciales sólo presentaron candidatura 2

desarrolló un amplio programa para promover el registro femenino, el porcentaje del 42.2% alcanzado en las parlamentarias del 2003 permaneció invariable en las presidenciales del 2006. Este porcentaje de registro femenino fue especialmente bajo en las áreas tribales como Sa'da, Ma'rib y al-Yawf, donde alcanzó el 26.6, el 33.8 y el 34.8% respectivamente.¹¹²

En cuanto a la mujer como candidata a las elecciones presidenciales por primera vez en la historia yemení, dos mujeres, Rashida al-Qaili y Thrika Ahmed Ali cumplieron formalmente su candidatura a la presidencia, pero ninguna de ellas logró el respaldo parlamentario suficiente para poder presentarse a las elecciones. Mientras que al-Qaili recibía 3 votos, es decir el 0,78%, Thrika Ahmed tan sólo recibía el 0,48%, con 2 votos.¹¹³

Durante las elecciones ocurrió algo destacable y que merece la pena mencionarse porque evidencia una vez más no sólo la importancia de la red de alianzas cruzadas, sino también que ésta es más persistente y efectiva que la lealtad a los partidos políticos. Y es que, pesar de que el *Islah* como parte integrante del EC presentaba la candidatura de Faisal bin Shamlan, el presidente del partido Abdallah bin Husain al-Ahmar manifestó públicamente su apoyo a Ali Abdallah Saleh, dañando la candidatura que oficialmente su formación política apoyaba. De hecho, otra de las grandes figuras del *Islah*, el *shayj* Abdel Madjid al-Zindani también manifestó su apoyo a Saleh. Efectivamente, mientras que la aprobación de varios candidatos por parte del Parlamento garantizaba una competencia que en otras ocasiones se había negado, la existencia de una red clientelar desequilibraba cualquier posible competición real por el poder.

Por otra parte, la necesidad de recurrir a un pacto de última hora entre los partidos, demuestra una vez más la *praxis* política del país. Las formaciones partidistas, movidas por la necesidad de no arruinar el proceso político acudieron a los acuerdos de última hora en lugar de consolidar cambios sólidos y permanentes por medio de

mujeres frente a los 62 candidaturas masculinas. A nivel de gobernación las mujeres candidatas fueron 22 mientras que los hombres fueron 1612 y a nivel de distrito 125 mujeres presentaron su candidatura frente a 18.902 hombres. Datos de HAMAD, Op. Cit. (2009-B). p. 7

¹¹² *Ibíd*, p. 8.

¹¹³ En una entrevista personal de la investigadora con parlamentario del CGP que manifestó su voluntad de permanecer en el anonimato, el diputado se refirió a las candidaturas femeninas diciendo "si nosotros quisiéramos [CGP] podríamos aprobar la candidatura de alguna de las mujeres, pero es absurdo, Yemen no está preparado para presentar una candidata a la presidencia, aunque sabemos que de cara al exterior nos haría ganar prestigio". En Saná, diciembre de 2005.

una reforma de la Ley Electoral, una de las demandas más solicitadas tanto por la comunidad internacional como por los grupos de oposición.

La exigencia de un cambio constitucional y una reforma de la Ley electoral se convirtió en el lustro pre revolucionario de 2011 en uno de los focos de conflictividad más importante entre el gobierno y los partidos de la oposición. Ya en las elecciones de 2003 se hizo evidente que la Ley Electoral, aún siendo una normativa correcta y sin parangón en su contexto regional más inmediato, adolece de varias lagunas e incorrecciones. A pesar de que en el Acuerdo del 18 de Junio el partido gubernamental y la oposición se comprometieron a negociar y formular una nueva Ley, fijándose como fecha límite la celebración de los comicios parlamentarios del 27 de abril de 2009, la negociación nunca tuvo lugar, por lo que en un nuevo pacto de última hora se decidió posponer las elecciones hasta 2011, fecha en la que se pensó que la Ley Electoral estaría aprobada.

1.6 RESISTENCIAS SOCIALES PRE REVOLUCIONARIAS

“El hombre más desafortunado del mundo es aquel que cabalga sobre el león o gobierna Yemen.”

Viejo proverbio yemení

La crisis política y social que Yemen vivió desde 2006 hasta la revolución de 2011 no se limitó a los desencuentros entre el EC y el CGP en materia de la reforma de la Ley Electoral sino que fueron más allá de esta disputa. Desde las elecciones de 2006, Saleh tuvo que hacer frente a una creciente oposición a su régimen que, como veremos, se materializó en varios conflictos sociales.

Hay un viejo proverbio yemení que dice “el hombre más desafortunado del mundo es aquel que cabalga sobre el león o gobierna Yemen”. Y es que, debido al complejo entramado de tribus autónomas o semi-autónomas, de diversos grupos con diferencias confesionales o con diferentes identidades religiosas y debido a las frecuentes desconfianzas en la relación norte-sur y la presencia masiva de árabes afganos, todo ello en un país en donde la población está fuertemente armada, ha supuesto que, como dice el refrán, Yemen sea un país repleto de desafíos e incertidumbres.

Tras la reelección de Saleh en las urnas en 2006, Yemen se vio sumido en varios conflictos que emanaban de su sociedad y que en su mayoría respondían al resquebrajo de los pactos fundacionales del Estado y a los pactos tácitos de no-agresión con los elementos más radicales y opositores de la sociedad. En este sentido, la eclosión de la revolución de 2011, insertada en las denominadas “Primaveras Árabes” debe entenderse y analizarse como un proceso paulatino de desgaste del modelo de *captación-sanción* de Saleh y por una “crisis en la legitimidad del régimen”.¹¹⁴

Si bien estos factores son endémicos y se han generado dentro el mismo modelo, lo cierto es que, como ya hemos afirmado, el modelo de la *captación-integración* pertenece a la cultura política del país y no es exclusiva de Saleh, sino que se inició en tiempos del Imam y es asimismo herencia de los republicanos de 1962 y de su sistema de convergencia social y de la búsqueda de superación del dualismo político-religioso. François Burgat afirma que a diferencia de otros países donde se optó por la represión y la eliminación física o política del adversario, la denominada “norma institucional árabe”¹¹⁵, en el caso de Yemen los esfuerzos se encauzaron en tratar de integrar a las fuerzas opositoras y crear un sistema de equilibrio de poder que evitara los desafíos a la autoridad central.

Desde 2001 y en mayor medida desde 2006, las resistencias sociales que hasta la fecha se habían logrado contener por medio del sistema de captaciones y la integración y por medio de los pactos de no-agresión, comenzaron un paulatino proceso de fisura. Por otra parte la coyuntura de las revoluciones tunecina y egipcia propició un marco apropiado para que estas resistencias sociales tomaran fuerza y abandonaran el bienestar de la acomodación y optaran por la ruptura y la confrontación con el régimen.

Además, en el lustro pre-revolucionario de 2011 Yemen tuvo que hacer frente a grandes dificultades económicas caracterizadas por una tasa del desempleo del 40% y una inflación que en el año 2008 alcanzó el 19%¹¹⁶, así como a un alto índice de

¹¹⁴ HAMAD, L., “Yemen, de la revolución pacífica a las luchas por el poder” en Gutiérrez de Terán-Álvarez-Ossorio (eds) *Informe sobre las revueltas árabes, Ediciones del Oriente y del Mediterráneo*, Madrid, 2011, p. 97-s.

¹¹⁵ BURGAT-BONNEFOY, Op. Cit. (2009). p. 25.

¹¹⁶ Datos extraídos del BANCO MUNDIAL, “Yemen Quarterly Economic Review: Spring 2010”, disponible en http://siteresources.worldbank.org/INTYEMEN/Resources/2010_YEU.pdf [Consulta: noviembre 2011]

corrupción,¹¹⁷ que justificó el recorte de los donantes internacionales en los proyectos de ayuda al desarrollo en Yemen; en 2006 el Banco Mundial anunció que sus ayudas al país se reducirían en un 34% debido a la alta corrupción en el país.¹¹⁸

1.6.1 LA CUESTIÓN SUREÑA- AL-QADIYYA AL-YANUBIYYA

Los partidarios de Saleh han tratado de explicar el conflicto en el sur precisamente en función de esta crisis económica que atraviesa Yemen desde hace años. Según el CGP, la crisis afecta tanto al norte como al sur, pero los sureños, al ser herederos de un modelo marxista, son más dependientes de las ayudas estatales y, por lo tanto, más incapaces de integrarse en la economía de mercado por sí mismos, lo que les ha generado un sentimiento de frustración. Según el discurso dominante del CGP, han sido los antiguos dirigentes de la RDPY los que han tratado de instrumentalizar y manipular la frustración del sur para recuperar cotas de poder perdidas en las elecciones.¹¹⁹ Con esta narrativa, el CGP trata de despolitizar la cuestión sureña, *al-qadiyya al-yanubiyya*, una de las resistencias sociales más notorias del periodo pre-revolucionario.

Es innegable que la cuestión sureña tiene un importante componente económico, pero el conflicto del Sur no puede simplemente limitarse a esta dimensión, ya que las implicaciones políticas e ideológicas del conflicto son muy relevantes. Muchos sureños denuncian que la discriminación del norte es real y que no existe un igual acceso a las oportunidades y al desarrollo infraestructural del Estado, sobre todo si se comparan con el norte. Esta desigualdad es especialmente tangible en la institución militar ya que los principales puestos de mando se han reservado para norteños y se ha desprovisto de poder a los comandantes del sur quienes fueron obligados a una jubilación forzosa tras la guerra de 1994.¹²⁰

¹¹⁷ Según el último informe del Transparency International, una organización dedicada a medir los niveles de corrupción en distintos países a partir de valoraciones de expertos y de encuestas, Yemen tiene un índice de corrupción del 2.2, siendo 1 muy corrupto y 10 nada corrupto. *TRANSPARENCY INTERNATIONAL* "2010 Corruption Perception Index", *TI*, 2010, disponible en http://www.transparency.org/policy_research/surveys_indices/cpi/2010/results [Consulta: junio 2011]

¹¹⁸ ABDO MOGHARAM, M. "Political Culture of Corruption and State of Corruption in Yemen", s.f.p, disponible en <http://youthdo.org/en/images/yemen/10.pdf> [Consulta: agosto 2011]. p. 9.

¹¹⁹ Esta narrativa progubernamental aparece en el análisis del International Crisis Group, ver ICG, "Breaking Point? Yemen's Southern Question" *Crisis Group Middle East Report* N°114, 20 October 2011-A. p. 5

¹²⁰ BEUMING, F., *The Merger of the Dagger and the Rifle: Failing Integration of Former South Yemen into the Unified Republic of Yemen*. MA Thesis, Universidad de Amsterdam, 2004. p. 61.

Con el fin de acallar el incipiente nacionalismo que se germinaba en las regiones sureñas, especialmente en las provincias de Lahig, Adén, ad-Dali y al-Baida, el gobierno central trató de establecer una mayor descentralización por medio de la Ley de las Autoridades Locales (Ley 4/2000); sin embargo la escasa financiación de los Consejos Locales ha supuesto que dichas instituciones no pudieran alcanzar los objetivos de descentralización y no han aplacado las protestas en el Sur.

El sentimiento de *malestar de sur*¹²¹ iniciado tras la guerra de 1994 ha ido derivando en una mayor implicación de los activistas sureños en el conflicto. A finales de 2006 un grupo de militares retirados de ad-Dali comenzaron una serie de protestas y actos de desobediencia cívica exigiendo que fueran readmitidos en el ejército. Se trataba de aquellos militares que tras la guerra de 1994 habían sido jubilados forzosamente. Meses después la oleada de protestas se extendía a otras provincias sureñas y otros colectivos sociales. En estas manifestaciones, huelgas, sentadas y otras expresiones de descontento popular, los ciudadanos sureños acudían masivamente a la calle para reivindicar mayor inversión, más justicia, para exigir reformas y denunciar la corrupción y las subidas de precios. En este contexto surgió a mediados de 2007 el Movimiento del Sur, *al-Hirak al-yanuby*, que inicialmente no tenía vocación secesionista sino que demandaba reformas en el seno de la unidad yemení.¹²²

La respuesta gubernamental a la oleada de manifestaciones fue la represión y la clausura de los periódicos sureños *al-Ayyam*, *al-Masdar*, *al-Nida*, *al-Mustaqla*, *al-Sharia* y *al-Watani*, bajo la acusación de vulnerar el artículo 103 de la Ley de Prensa.¹²³ Con el fin de acabar con las protestas, Saleh prometió nuevos proyectos de desarrollo para el Sur y creó comités de diálogo entre los representantes gubernamentales y los líderes del *Hirak* a partir de 2008. *Al-Hirak* acusó a las autoridades de Saná de no implementar los nuevos proyectos, de mostrarse incapaz o con poca voluntad para llegar a acuerdos y denunciaron que Saleh trataba de captar a los líderes del movimiento con cargos públicos.¹²⁴ Finalmente una significativa facción del movimiento optó a mediados de 2009 por pedir abiertamente

¹²¹ HAMAD, Op. Cit. (2009-A). p. 288.

¹²² ICG, Op. Cit. (2011-A). p. 7.

¹²³ El artículo nº 103 de la Ley de Prensa estipula que “todos los medios de comunicación y personal que trabaje en ellos no publicarán, emitirán o harán circular ninguna noticia o artículo que amenacen los supremos intereses nacionales, que agiten tendencias tribales o sectarias, o que fomenten la división social, amenacen la revolución o dañen la unidad yemení”. La Ley nº 15 (1990) de Prensa y Publicaciones está disponible íntegra en <http://www.al-bab.com/yemen/gov/off4.htm> [Consulta: diciembre de 2012]

¹²⁴ ICG Op. Cit. (2011-A). p. 7.

la secesión del sur de Yemen. En las nuevas manifestaciones ya no se exigían reformas sino acabar con la ocupación del norte, *ista'amaar al-shamaliyya*. Mientras un sector del movimiento optó por la lucha armada, sobre todo en las regiones de Lahig, Abyan y ad-Dali, la mayoría del movimiento así como sus principales líderes optaron por una revolución pacífica aunque advertían del peligro de que la represión gubernamental se mantuviera, ya que podía revocar el carácter pacífico del movimiento.¹²⁵

Por otra parte, es importante destacar que no existe un liderazgo unificado del movimiento puesto que hay varios grupos o facciones dentro de *al-Hirak*, entre los que cabe destacar el Movimiento Pacífico para Liberar al Sur, *Hirak al-silmi li-tahrir al-yanub*, establecido en 2009 y liderado por Hassan Baum, la Unión de la Juventud Sureña, El Consejo Nacional de la Liberación del Sur, el Alto Foro Nacional para la Independencia del Sur y el Partido Verde entre otros. Además el movimiento tiene facciones en el exilio lideradas por ex líderes de la RDPY, siendo los más importantes al-Bid, al-Attar y Haydar. Esta falta de unidad dentro del movimiento ha propiciado la aparición de dos tendencias principales; los partidarios del federalismo con la opción de independencia decidida en referéndum popular en un plazo de 4 ó 5 años y los partidarios de una secesión inmediata.

Desde 2010, el gobierno de Saleh optó por acusar al activismo secesionista sureño de colaboracionismo con al-Qaeda.¹²⁶ En este sentido el régimen de Saleh se apoyó en el anuncio de adhesión del yihadista Tariq al-Fadli al movimiento *al-Hirak* para tratar de demostrar dicha concomitancia.¹²⁷ Si bien es cierto que al-Fadli es un conocido árabe afgano que ha estado implicado en casos de reclutamientos de yihadistas y que lideró la Yihad Islámica en los primeros años de la década de los 90, no es menos cierto que desde 1994 al-Fadli era un estrecho colaborador del régimen de Saleh y que participó con sus milicias en la guerra de 1994 en el bando gubernamental.¹²⁸ Además, al-Fadli ocupó después del conflicto un importante cargo en CGP como miembro del Comité General del partido y como miembro del Consejo Consultivo.

¹²⁵ En su informe de 2011-A el ICG recoge las declaraciones de un líder anónimo del movimiento al-Hirak en Adén en noviembre de 2010: "they are still a peaceful movement for independence but the calls for violence grow every day. The leaders tell the people that this is not the way, but maybe people will choose violence without them" En ICG (2011-A) p. 8.

¹²⁶ ICG, Op. Cit. (2011-A). p. 28.

¹²⁷ DAY, S., Op. Cit. p. 70.

¹²⁸ KOEHLER-DERRICK (eds), "A False Foundation? AQAP, Tribes and Ungoverned Spaces in Yemen", *Combating Counterterrorism Center at West Point*, septiembre de 2011. p. 24.

La intención de relacionar el movimiento de *al-Hirak* con la militancia islamista asociada a al-Qaeda no es casual, y se trata de uno de los mayores peligros a los que el movimiento debe hacer frente ya que, de este modo, se trata de deslegitimar las reivindicaciones del movimiento sureño. La presencia de militantes islamistas de corte radical en el sur, aunque irrefutable, no implica que exista una conexión entre el grupo terrorista y el movimiento sureño, una alianza que resulta del todo antinatural debido a sus respectivas ideologías.

Por otra parte, algunos líderes de *al-Hirak* mantienen que la aparición de grupos armados islamistas en el sur de Yemen responde a un complot político llevado a cabo por las fuerzas de seguridad de la autoridad central.¹²⁹

Como veremos a lo largo de esta tesis, una de las estrategias más recurrentes de Saleh ha sido la de tratar de enmarcar dentro del terrorismo de al-Qaeda a todos los focos de resistencia política y social a su poder. De esta manera trataba de alcanzar un doble objetivo: de cara al interior negar la legitimidad de la oposición a su régimen y de cara al exterior lograr financiación para combatir el terrorismo internacional. Un dinero que, cuando llegaba, se empleaba para enfrentar a los movimientos de oposición a su régimen, fueran procedentes del terrorismo de al-Qaeda o no. Esta táctica responde una vez más a las estrategias de supervivencia de Saleh.

1.6.2 LA GUERRA DE SA'DA

Esta estrategia de encuadrar dentro del terrorismo internacional a los movimientos de resistencia al régimen ha sido empleada también en la guerra de Sa'da. Un conflicto de gran envergadura que desde 2004 tiene lugar en las provincias del norte y que ha conducido a varias guerras entre los rebeldes huzíes y las fuerzas de seguridad de Saleh. Puesto que la guerra de Sa'da y todas sus dimensiones políticas, confesionales, económicas y tribales serán examinadas en el capítulo quinto de esta tesis, baste ahora hacer un breve apunte a la cuestión *Huthi*.

El conflicto se inició el 18 de julio de 2004, cuando el ejército de Yemen se adentró en las tierras de Sa'da para llevar a cabo la detención del que en aquel momento era el líder de la organización Juventud Creyente; Hussein Badr al-Din al-Huthi, que dio

¹²⁹ AL-HIRAK, *Al-Bayan al-Jami al-Sadr 'an al-Liqah al-Shawari lil Abna' al-Yanub fi Brusel* [Declaración Concluyente del Encuentro de Sureños en Bruselas], 26 de Junio de 2011.

nombre al grupo insurgente, los huzíes. De esta manera se fragmentaba la alianza entre el gobierno y al-Huthi, un ex parlamentario del partido zaydí *al-Haqq*, con el que el gobierno había tenido, hasta el momento, una relación de colaboración. Los jóvenes de *Juventud Creyente* a partir de año 2000 protagonizaron interrupciones en las oraciones en varias mezquitas a lo largo del país con cántico de "*Muerte a América, Muerte a Israel, Victoria del Islam*". Saleh acusó a la *Juventud Creyente* de dañar los intereses del país, enfrentando a Yemen con sus aliados occidentales y posteriormente les culpó de ser un grupo antisistema que promovía la desobediencia civil. La retórica gubernamental se incrementó en fases posteriores al acusar al movimiento de querer restaurar el Imamato, destruir la República, de cooperar con el terrorismo internacional, de intentar quebrar la Unidad Nacional y de estar financiado por Irán para extender el chiísmo por la Península Arábiga. Nuevamente, sobredimensionando la importancia y el peso de las facciones de los *huzíes* que desean un regreso al pasado Imamita y la acusación de colaboración con Irán, Saleh trataba de negar la reivindicación política contemporánea del movimiento huzí.

En este sentido, el intento por parte del gobierno de Saleh de identificar a los *huzíes* con el terrorismo internacional y con al-Qaeda fue más allá de las declaraciones oficiales y Saná trató de convencer sin éxito a Naciones Unidas para que se incluyera a los rebeldes en la lista internacional de grupos terroristas.¹³⁰ Además los *huzíes* detenidos por la fuerzas de seguridad se remitieron a las Cortes Especiales Antiterroristas.¹³¹ Sin embargo no hay evidencias de que esta colaboración esté teniendo lugar, bien al contrario, al-Qaeda y los *huzíes* se enfrentan en combates en varias provincias norteñas. Presentando a los *huzíes* como terroristas chiíes, Saleh lograba un doble objetivo; legitimar su lucha contra los rebeldes y apaciguar las exigencias norteamericanas de lucha antiterrorista, así como recabar ayuda financiera de los países del Golfo, preocupados por el *creciente chií* en la Península.

En cuanto a la injerencia iraní en el conflicto, lo cierto es que durante los primeros años de la guerra las acusaciones por parte del gobierno yemení eran muy tenues y veladas. Sin embargo, a partir de 2009 la acusación comenzó a formularse abiertamente y generó un debate no sólo a nivel nacional, sino también regional. El International Crisis Group (ICG) afirma que si bien es improbable que exista una

¹³⁰ ICG, "Yemen: Defusing The Saada Time Bomb", *Middle East Report*, nº 86, 27 de mayo de 2009. p. 11.

¹³¹ Estas Cortes Especiales Antiterroristas se implementaron en Yemen tras el 11-S y en ellos se vulneran los derechos de los presidiarios según el Informe de Amnistía Internacional Yemen del 14 de junio de 2007.

financiación directa desde Teherán, sí es probable que diversos actores religiosos y económicos iraníes radicados en Yemen financien la revuelta por medio de los *hawzas*, los seminarios religiosos del Islam chií que ocasionalmente se celebran en el país, o por medio de obras caritativas.¹³² Sin obviar el carácter claramente beneficioso para la política estratégica de Irán de una guerra en la frontera de Arabia Saudí, las divisiones entre el shiísmo de Irán y el shiísmo de Yemen, que se examinarán en el capítulo dedicado a las identidades religiosas, han supuesto que la supuesta influencia de Irán en el conflicto de Sa'da se haya visto limitada. Concientes del peligro de la implicación iraní en la contienda, Saleh y las fuerzas de seguridad yemeníes trataron de evitar que se abriesen vías de reabastecimiento de armas entre este país y los *huzíes*.¹³³ En los últimos tiempos, la presencia de agentes iraníes en territorio yemení denunciada por los medios de comunicación y por las autoridades políticas, ha reabierto el debate de la colaboración de Irán con los *huzíes*.¹³⁴

Aún con todo, el aspecto más peligroso de la guerra de Sa'da ha sido la estigmatización del colectivo *zaydí*. Muchos *zaydíes* para los cuales su adscripción confesional tenía tan sólo una dimensión cultural, han sufrido paulatinamente un proceso de politización y de acercamiento a los *huzíes* tras haberse sentido estigmatizados por su condición religiosa. Y es que como hemos visto, Sa'da fue el bastión de los defensores de la monarquía imamita y no se pacificó hasta 1970 cuando se estableció el pacto tácito de Reconciliación Nacional por el cual *zaydíes* pro-imamitas y republicanos de cualquier confesión lograban una convivencia pacífica. Desde entonces, muchos *zaydíes* se afanaron en la conciliación entre su pertenencia primaria *zaydí* con el proceso de modernización y, movidos por este interés, buscaron fórmulas de integrarse en el nuevo sistema republicano.¹³⁵ El estallido del conflicto de Sa'da y la estigmatización del colectivo *zaydí* por parte del

¹³² IGC Op. Cit. (2009). p.17.

¹³³ El tema del armamento de los *huzíes* ha sido largamente debatido en Yemen. Aunque el régimen de Saleh se esforzó en tratar de demostrar que las armas de los rebeldes procedían de Irán, hay autores como Christopher Boucek que afirman que éstas provienen del mercado negro. En BOUCEK, "War in Saada: From Local Insurrection to National Challenge", *Carnegie Endowment for International Peace*, nº 110, abril de 2010. p. 12. Por otra parte, según un alto asesor de estrategia militar del ejército yemení "en la actualidad el principal objetivo de las fuerzas de seguridad es evitar que los *huzíes* logren tomar Hudaida, ya que esto les daría acceso al Mar Rojo y podrían reabastecerse de armamento iraní" En entrevista personal con el asesor militar egipcio Anwar Zayd, en Saná, 12 de noviembre de 2009.

¹³⁴ YEMEN POST, "Spy-cells investigation completed, say senior security officials", *Yemen Post*, 16 de enero de 2013. Disponible en <http://www.yemenpost.net/Detail123456789.aspx?ID=100&SubID=6413&MainCat=3> [Consulta: enero de 2013].

¹³⁵ HAMAD, L., "La identidad *zaydí* hoy. ¿Superación del antiguo régimen?", *Hesperia Cultura del Mediterráneo* nº 12, 2009-C. p. 109.

régimen y los medios de comunicación gubernamentales, ha llevado a algunos *zaydíes* a la recuperación de su identidad primaria.

Durante las seis guerras de Sa'áda el conflicto se complejizó a medida que movimiento *Huthi* se extendía por otras regiones del país, como Amran o al-Yawf, así como por la incorporación de las tribus tanto pro *huzíes* como pro gubernamentales en la contienda bélica y la aparición de intereses económicos. Los intentos mediadores por parte de las tribus, o de países como Qatar, solamente lograron treguas temporales de mayor o de menor duración. Con el advenimiento de la revolución de 2011, los *huzíes* lograron hacerse con el control de la provincia de Sa'áda y proclamaron a un importante líder del movimiento, Fares Mana', como el nuevo gobernador de Sa'áda. La participación de los *huzíes* en la revolución de 2011 y en el Diálogo Nacional de la fase de transición política tras la salida de Ali Abdallah Saleh del poder será analizada más adelante en esta tesis.

1.6.3 TERRORISMO DE AL-QAEDA

Otro de los graves desafíos a los que el régimen de Saleh tuvo que hacer frente durante el último lustro de su presidencia fue el terrorismo internacional de al-Qaeda. La organización a partir de 2007 inició una importante oleada de atentados en el país y además denotó un evidente cambio de estrategia en Yemen. Desde la revolución de 2011 y tras la salida de Saleh, el terrorismo de al-Qaeda se ha tornado especialmente virulento contra altos cargos del ejército. Y el hecho de que la filial de al-Qaeda conocida con el nombre de *Ansar al-Shari'a* tomara varios pueblos y ciudades en el sur de Yemen en 2011 y los proclamara "Emiratos Independientes Islámicos" ha llamado la atención de las potencias occidentales, cada día más preocupadas por la amenaza terrorista de Yemen y su proyección internacional y cada día más dispuesta a financiar la lucha contra el terror. Sin embargo, como afirma el profesor Francisco Veiga, "el presidente Saleh, desviaba la creciente ayuda de Washington para dotar a las unidades militares controladas por su hijo y su sobrino. Cada vez llegaban más fondos americanos, mientras que Saleh hacía cada vez menos contra al-Qaeda".¹³⁶

Muchos analistas destacan la especial vulnerabilidad de Yemen para que grupos armados vinculados a al-Qaeda arraiguen con relativa facilidad en este territorio. Es

¹³⁶ VEIGA, F., "La guerra de Yemen (2)", *Eurasian Hub*, 12 de septiembre de 2012. Disponible en <http://eurasianhub.com/2012/09/12/la-guerra-de-yemen-2/> [Consulta: septiembre 2012].

el caso de la profesora Graff, quien enumera seis características de Yemen que hacen que este país sea especialmente fértil al desarrollo del yihadismo: la ausencia de control estatal en todo el territorio, la existencia de fronteras porosas que facilitan el tráfico de armas y la entrada de yihadistas, un marcado déficit de buena gobernanza política, la pobreza, la corrupción y un largo historial de guerras, conflictos, así como de violencia confesional.¹³⁷

La facilidad de estas organizaciones en arraigar en suelo yemení no sólo la destacan los analistas occidentales y los especialistas en terrorismo internacional. Esta idea también la podemos rastrear en las declaraciones de los propios líderes de al-Qaeda. En este sentido es relevante señalar las palabras de Osama Bin Laden quien en 1996 afirmaba al periódico *al-Quds al-arabi*:

“I can never return to Sudan. Not because I am not interested in Sudan, but because the mountains are our natural place... Iraq is not on the cards. The choice is between Afghanistan and Yemen. Yemen's topography is mountainous and its people are tribal, armed, and allow one to breathe clear air unblemished with humiliation”¹³⁸

Abu Musad al-Suri,¹³⁹ uno de los estrategas de la yihad más prominentes de los últimos tiempos y partidario de la implantación de al-Qaeda en Yemen decía en 1999:

“The adherence to ethnic and tribal systems... the people's military steadfastness, the rooting of the spirit of jihad, the stockpile of weapons, the spirit of obedience to leaders, the non-entering of corruption of the civilization of most of the people of the region, poverty among the general population, and other characteristics make this demography a suitable human bloc for jihad”¹⁴⁰

Los factores esgrimidos por estos líderes de al-Qaeda tratan de resumir las supuestas características que hacen que Yemen sea susceptible al arraigo del yihadismo, pero más importante que esto, es lograr identificar por qué para la

¹³⁷ GRAFF, “Poverty, Development, and Violent Extremism in Weak States”, en *VVAA Confronting Poverty: Weak States and US National Security*, The Brooking Institution Press, Washington 2010. p. 64.

¹³⁸ AL-BARI A., *Al-Quds al-arabi*, 27 de noviembre de 1996, citado en Koehler-Derrick (eds), *Op. Cit.* p.19 y en FBIS “Laden Statements: 1994–January 2004” *FBIS Report*, enero de 2004. p. 28

¹³⁹ Para ampliar sobre Abu Musad al-Suri se recomienda la lectura de SAMUELS, D., “The New Mastermind of Jihad” *The Wall Street Journal*, 6 de abril de 2012, disponible en <http://online.wsj.com/article/SB10001424052702303299604577323750859163544.html> [Consulta: diciembre 2012]

¹⁴⁰ AL-SURI, “al-Muslimun fi wasat Asiya wa ma'rakat al-Islam al-muqbila,” [Los musulmanes en Asia y la batalla islámica futura] *Markez al-Ghurba' lil-Dirasat al-Islamiyah*, noviembre de 1999, citado por Koehler-Derrick (eds). *Op. Cit.* 2011. p. 20.

organización terrorista penetrar en Yemen es un objetivo principal. En este sentido, es muy valiosa la explicación del profesor Francisco Veiga quien destaca la importancia central de Yemen para la estrategia de al-Qaeda señalando, por una parte, que para organización retirarse de Afganistán y Pakistán y “asentarse en el bastión místico del mundo árabe-musulmán” es una idea atractiva, y por otra parte, que esta nueva ubicación permitiría “desplegar desde Yemen las fuerzas de al-Qaeda por África, por el Sahel y hacia Nigeria, Mali y Mauritania, tomando Somalia como cabeza de puente.”¹⁴¹ Nuevamente, la excepcional ubicación geoestratégica de Yemen convierte al país en una pieza clave de las estrategias cruzadas. Pero una vez más, su enclave no revierte “en beneficio del país”.¹⁴²

Aún con todo, la presencia yihadista en Yemen no es nueva, y data de finales de la década de los 90. Y es que, tras forzar la expulsión soviética de Afganistán, y ante la creciente presión a la que se sometía a Pakistán para que entregara a estos voluntarios a sus respectivos gobiernos, el profesor Waleed Saleh afirma que “los líderes de los árabes afganos tomaron medidas para la diseminación de los miembros [yihadistas] en diferentes zonas geográficas para dificultar su localización”, Yemen fue uno de estos destinos.¹⁴³

Aunque existía una presencia más o menos extendida de árabes afganos en suelo yemení, no existió una confrontación generalizada y directa con el Estado y, como veremos en el capítulo quinto, bien al contrario, las autoridades yemeníes trataron, en la medida de lo posible, integrar a los yihadistas. Combinando la política de captación con algunas medidas coercitivas, lograron mantener la amenaza terrorista en un perfil bajo. Sin embargo a partir de 2006 y de la fuga de 23 militantes de al-Qaeda de la prisión de Saná, la organización yihadista en Yemen cambió de estrategia y dio comienzo a una ola de atentados sin precedentes en la historia de Yemen. En 2009 se creó AQPA, una organización que pretende aglutinar tanto a los grupos de al-Qaeda yemeníes como a los saudíes y que está liderada por varios de los militantes de al-Qaeda fugados de la prisión en 2006: Naser al-Wuhayshi, Qasim al-Raymi, Omar al-Qu'aybi y los hermanos Rabay'i, entre otros.

¹⁴¹ VEIGA, F., “La guerra de Yemen (3)” *Eurasian Hub*, 13 de septiembre de 2012. Disponible en <http://eurasianhub.com/2012/09/13/la-guerra-de-yemen-y-3/> [Consulta: septiembre de 2012].

¹⁴² El profesor Francisco Veiga afirma que “Yemen ocupa una posición estratégica excepcional, de la cual casi nunca ha podido sacar ventaja en beneficio propio”. En VEIGA, F., Op. Cit (2012-A). p. 5.

¹⁴³ SALEH ALKHALIFA, W., *El ala radical del Islam. El Islam político: realidad y ficción*, Siglo XXI, Madrid, 2006. p. 64.

En julio de 2007 fueron asesinados ocho turistas españoles y dos yemeníes en Ma'rib, una región tribal cercana a la capital y en la que han sido frecuentes los enfrentamientos entre las tribus y el Estado. En enero de 2008 dos mujeres belgas resultaron muertas en un atentado en Hadramaut, al este del país, en una zona próspera y hasta el momento relativamente tranquila. Este atentado fue reivindicado por los Soldados de la Brigada de Yemen, un grupo afiliado a al-Qaeda que desde 2006 a 2008 llevó a cabo varios ataques, el atentado contra cuatro turistas coreanos y su guía yemení en Hadramaut en marzo de 2009 y dos ataques a la embajada de Estados Unidos en Saná, en uno de los cuales murieron 17 personas y otro en el que fallecieron 8 niñas cuando un proyectil impactó en su escuela, ubicada cerca de la embajada. Otras delegaciones han sido objetivos de terrorismo de al-Qaeda y han sufrido ataques a sus coches diplomáticos. Es el caso de las embajadas británica y coreana en 2009 y 2010 respectivamente.

En navidades de 2009 la alarma del terrorismo internacional radicado en Yemen se reactivó cobrando una nueva dimensión cuando, en la víspera de Nochebuena, fue detenido un joven nigeriano, Umar Faruk Abdul Mutallab, tras tratar de detonar explosivos durante un vuelo que cubría la distancia Ámsterdam-Detroit. A pesar de las múltiples contradicciones en este nuevo caso de terrorismo internacional,¹⁴⁴ las consecuencias para Yemen han sido inmediatas y han supuesto que este país vuelva a estar en el punto de mira internacional acusado de ser una “incubadora y refugio de terroristas”¹⁴⁵. La publicación de nuevos comunicados de la grupo AQPA y las declaraciones de apoyo del Grupo somalí *al-Shabab*,¹⁴⁶ organización que en los últimos años ha demostrado tener también una vocación internacionalista,¹⁴⁷ no ha hecho sino incrementar el temor a un auge de al-Qaeda en la región. Tras la

¹⁴⁴ Las informaciones respecto a este caso han estado cargadas de contradicciones ya que, en un principio se señaló que Abdul Mutallab consiguió en Yemen los explosivos y que fue desde este país desde donde voló a Ámsterdam con la intención de detonar una carga. Posteriormente estas informaciones se desmintieron y se publicó que Abdul Mutallab adquirió los explosivos e inició su viaje desde Nigeria.

¹⁴⁵ TUBELLA, P., “Brown suspende los vuelos directos a Yemen”, *El País*, 21 de enero de 2010, disponible en http://internacional.elpais.com/internacional/2010/01/21/actualidad/1264028405_850215.html [Consulta: enero 2011]

¹⁴⁶ A principios de enero de 2010 el grupo somalí Shabab realizó un comunicado en el que juraba su alianza con al-Qaeda Península Arábiga. Esta declaración tuvo importantísimas consecuencias para el colectivo somalí en Yemen ya que limitó su acceso a Yemen debido a problemas de seguridad. Hasta esta fecha los somalíes eran considerados refugiados *prima facie* y esta condición está siendo revocada por el comunicado de al-Shabab. Para ampliar este tema se recomienda la lectura de HAMAD, L. “Yemen como estado receptor: refugiados e inmigrantes en el Golfo de Adén”, *Revista Pueblos* nº 44, octubre 2010. Disponible en <http://www.revistapueblos.org/spip.php?article1982> [Consulta: octubre 2011]. p. 33.

¹⁴⁷ GUTIÉRREZ DE TERÁN, “La somalización del Islam político. El punto de inflexión del choque de islamismos en África” *Revista CIDOB d'afers internacionals*, abril de 2011. p. 138.

Conferencia de Londres en la que se creó el *Grupo de Amigos de Yemen*, compuesto por una veintena de países, se concluyó que el problema principal y la causa fundamental del auge del terrorismo en Yemen es la pobreza y en este sentido se acordó llevar a cabo políticas que erradicasen la situación de desempleo, analfabetismo en el país. Desde entonces, organizaciones como USAID, han llevado a cabo varios proyectos de desarrollo en las principales regiones tribales más marginadas, ya que se considera que precisamente son éstas las más vulnerables al discurso de al-Qaeda.

En el verano de 2012 se recuperaron los bastiones de las ciudades de Zingibar y Saqra' entre otras que desde mediados de 2011 estaban en manos de *Ansar al-shari'a*. La batalla contra la filial de AQPA se libra con el esfuerzo aunado de las fuerzas de seguridad yemeníes, los Comités Populares de las tribus y la participación de Estados Unidos por medio de aviones no tripulados. Como veremos en el capítulo quinto, la colaboración de los Estados Unidos contra al-Qaeda en Yemen y los errores de los bombardeos del ejército yemení y el norteamericano ha supuesto una activación de islamismo yihadista en Yemen y ha sido utilizado en la narrativa de AQPA para desacreditar al gobierno central y tratar de movilizar a las tribus en su favor.

1.7 CRISIS DE LEGITIMIDAD Y LA RUPTURA CON EL ENCUENTRO COMÚN

Como hemos visto, hasta 2007 el EC, y más concretamente el partido *Islah*, mantuvo con el partido gubernamental una *oposición-aliada*. Es decir, aunque se trataba del principal partido de la oposición, en realidad sus líderes optaron por mantener posturas cercanas a gobierno de Saleh en lugar de comprometerse con un rol opositor que les hubiera dejado fuera del poder.¹⁴⁸ Esta *oposición-aliada* era propiciada, entre otros, por la figura del *shayj* Abdallah Hussein al-Ahmar, quien se convirtió en uno de los principales baluartes del poder de Saleh. En 2007 tras el fallecimiento del *shayj*, el *Islah* y el EC comenzaron un paulatino distanciamiento del régimen materializado en la polémica reforma de la Ley Electoral. En mayo de 2008 Saleh también perdió al General Mudjahid Abu Shawarib, quien falleció en un accidente de tráfico en la provincia de Hagga. Abu Shawarib no sólo era un líder tribal de Jarif y asesor político y militar del presidente sino también un destacado miembro de la élite militar del régimen y miembro del CGP. Con su pérdida Saleh se veía

¹⁴⁸ SCHWEDLER, Op. Cit. p. 195.

desprovisto de otro de los grandes baluartes tribalo-militares que sustentaban su régimen. Y aunque el ex presidente trató de mantener la alianza con la familia Shawarib captando tanto a Djibrán Mudjahid Abu Shawarib como a Qahlan Mudjahid Abu Shawarib, la alianza con ellos nunca fue tan sólida como la establecida con su padre.

En 2006 la comunidad internacional encabezada por la Unión Europea, forzó un compromiso entre el gobierno y la oposición para que se llevara a cabo la negociación de una reforma electoral que mejorara el proceso democrático del país. Ésta era una antigua reivindicación del EC que, desde hace años, denunciaba importantes lagunas y carencias de la ley vigente. Aunque en un comienzo Saleh se mostró partidario a la negociación, en octubre de 2007 manifestó que el electorado le otorgó luz verde en las elecciones presidenciales de 2006 para implementar su programa “sin tener que perder el tiempo con diálogo y negociaciones”.¹⁴⁹ De esta manera se produjo en el terreno político yemení un proceso de enquistamiento que culminó con la participación del EC en la revolución de 2011, como veremos más adelante.

En agosto de 2008 Saleh anunció que se enmendarían 23 materias y 8 cláusulas de la Ley Electoral de 2001 siguiendo las recomendaciones de la Unión Europea pero, en realidad, el Parlamento aprobó en sesión extraordinaria la antigua Ley Electoral sin introducir ninguna modificación gracias a la mayoría del CGP. En ésta sesión parlamentaria, la Cámara legislativa yemení aprobó además una lista no consensuada de miembros de la CSER. La oposición rechazó la lista inmediatamente. A partir de este momento, las diferencias y las tensiones entre oposición y gobierno se intensificaron. Mientras que la oposición acusaba al gobierno de actuar en solitario, el gobierno acusaba a la oposición de bloquear el proceso político negándose a alcanzar ningún acuerdo con el gobierno. En este clima se fraguó la preparación de los comicios parlamentarios de abril de 2009, con una oposición que amenazaba con el boicot si no se transformaba la composición de la CSER, se modificaba el registro de votantes y se eliminaba la institución del Consejo Consultivo.

El gobierno desoyó estas exigencias y se negó a constituir un nuevo Comité Electoral. Las principales instituciones occidentales de observación internacional

¹⁴⁹ *YEMEN OBSERVER*, 15 de octubre de 2007.

expresaron su apoyo al proceso político, y su intención de supervisar los comicios, al tiempo que instaban tanto al gobierno como a la oposición a que llegaran a un acuerdo. Como hemos visto, a principios de marzo, se anunció el aplazamiento de las elecciones parlamentarias por dos años, tras alcanzarse un acuerdo entre el EC y el CGP, en el que se comprometieron, en este periodo, a reformular en consenso la Ley Electoral y una reforma constitucional.

La irrupción de las manifestaciones antigubernamentales de la revolución yemení, supuso que dicha reforma no tuviera lugar nuevamente, y que el EC se uniera a las protestas estudiantiles llevando a cabo por primera vez una oposición real al poder de Saleh.

Como veremos en el capítulo quinto de esta tesis, la mediación de los países del CCG entre el EC y el CGP permitió la rúbrica del documento conocido como la Iniciativa del Golfo por el que pactaba la salida de Ali Abdallah Saleh tras 33 años en el poder y se acordaba que el vicepresidente Abdel Rabu Mansur Hadi sería el único candidato de consenso en las elecciones presidenciales anticipadas que fueron finalmente celebradas el 21 de febrero de 2012.

1.8 YEMEN EN SUS RELACIONES INTERNACIONALES

La incorporación de Yemen como país miembro de Naciones Unidas se produjo el 30 de septiembre de 1947 en el caso de la RAY y el 14 de diciembre de 1967 en el caso de la RDPY. En cuanto a la Liga Árabe, establecida el 22 de marzo de 1945, la RAY fue uno de los siete estados fundadores de la organización, así como de la Organización de la Conferencia Islámica en 1969. La RDPY, en cambio, nunca formó parte de ninguna de estas dos organizaciones.

La República Yemen ha rubricado la mayoría de los tratados internacionales de la ONU y desde 1999 es candidato oficial para el Consejo de Cooperación del Golfo. Durante años la inestabilidad de Yemen ha sido la razón esgrimida por los países del Golfo para eludir una incorporación formal de este país a dicha institución. En esta decisión también jugó un rol determinante el miedo de los países del Golfo a tener que absorber el alto flujo de población inactiva de Yemen.¹⁵⁰ En la actualidad Yemen tiene un estatus de miembro observador en el Consejo de Cooperación del Golfo.

¹⁵⁰ BURKE, E., "One Blood and one destiny? Yemen's relations with the Gulf Cooperation Council" *London School of Economics and Political Science* n° 23, Junio 2012. p. 26.

Para poder comprender las dinámicas políticas y sociales internas de Yemen, se hace necesario un pequeño acercamiento al rol de este país en la comunidad internacional. Como hemos visto en el presente capítulo, el interés que ha suscitado Yemen a nivel mundial ha sido, a lo largo de la historia, muy irregular; frente a la importancia que adquirió debido a su enclave geoestratégico en la época colonial, posteriormente pasó a un segundo plano en la época más aislacionista de su historia. Ambicionado por los otomanos, tuvo que hacer frente a las penetraciones del *Imperio de la Puerta* pero, tras el posterior derrumbe del Imperio, y la adquisición de la soberanía plena del Imamato zaydí, Yemen del norte pasó a vivir una época de fuerte aislacionismo internacional fomentada por sus gobernantes. En cuanto al sur, la presencia británica primero y la posterior alineación en el bloque socialista supuso que el país adquiriera un rol más importante en la escena internacional y, aún a día de hoy, se puede rastrear en Yemen signos de la antigua alianza con el bloque socialista.

Es evidente que el enclave geográfico de Yemen resulta de gran importancia a nivel mundial, como ya se ha afirmado con anterioridad. El país está ubicado en el centro de varios puntos neurálgicos y en la intersección de muchas zonas de interés como el Cuerno de África, el Mar Rojo y el Océano Índico, y cercano al Club de las monarquías petroleras del Consejo de Cooperación del Golfo y mantiene el control estratégico de la Puerta de al-Mandab.¹⁵¹ Como afirma Ghassam Salamé: “Yemen se sitúa en el cruce de varios espacios pero jamás en el centro de ninguno de ellos, y más frecuentemente en el margen”.¹⁵²

No obstante, el hecho de que Yemen haya sido tradicionalmente un espacio periférico, no implica que no haya sido escenario de las contiendas de las potencias regionales hegemónicas, que han buscado consolidar su poder regional también en suelo yemení. Un buen ejemplo lo encontramos en la Revolución de 1962 y su posterior guerra civil, en la que los egipcios panarabistas alineados con los Jóvenes Yemeníes lucharon contra los saudíes unidos al bando monárquico. En esa batalla,

¹⁵¹ El tráfico marítimo de Bab al-Mandab es de gran envergadura. En 2007 pasaron diariamente por el estrecho 4,6 millones de barriles de crudo, un volumen que descendió sensiblemente en 2011 debido a la crisis económica en occidente y a los incidentes con los piratas somalíes. En EIA “World Oil Transit Chokepoints” *US Energy Information Administration*, 22 de agosto de 2012, disponible en http://www.eia.gov/countries/analysisbriefs/World_Oil_Transit_Chokepoints/wotc.pdf [Consulta: noviembre de 2012] p. 10-s.

¹⁵² SALAMÉ, G., “Les dilemmes d’un pays (trop) bien situé” en Leveau-Mermier-Steinbach (eds.) *Le Yémen contemporain*, Karthala, Paris, 1999. p. 38.

no sólo se libraba el futuro destino político de Yemen sino que se trataba también de una escenificación más de la animadversión entre el Egipto nasserista y la tradicionalista Arabia Saudí. La actual guerra de Sa'ida y la supuesta implicación de Irán con el bando de los *huzíes* y de Arabia Saudí junto al régimen de Saleh, es una muestra contemporánea de la pugna por la hegemonía regional entre Teherán y Riad.

Desde una perspectiva histórica las relaciones internacionales de Yemen en los últimos años han estado marcadas por dos hechos destacables; la postura del país ante la invasión iraquí de Kuwait en 1990 y la alianza a partir de 2011 con Estados Unidos. De esta guisa, podemos diferenciar dos fases de Yemen en sus relaciones internacionales; una primera de aislamiento y una segunda de reincorporación a la comunidad internacional.

1.8.1 EL AISLAMIENTO INTERNACIONAL

El episodio histórico que supuso mayores implicaciones para Yemen tuvo lugar en la década de los 90 cuando Sadam Hussein invadió Kuwait. Durante ese periodo Yemen era uno de los miembros en rotación del Consejo de Seguridad de la ONU. Al igual que Cuba, otro de los 15 miembros del Consejo en aquel periodo, su postura frente al conflicto fue de condena por la invasión pero de abstención o voto en contra cuando se trataba de imponer sanciones o autorizar una intervención armada.¹⁵³ Las consecuencias de su posicionamiento en la crisis del Golfo fueron inmediatas y devastadoras para el país, porque, no sólo significaron su aislamiento internacional durante más de diez años, sino que además, el recién unificado Yemen tuvo que hacer frente a un severo castigo internacional.

Por una parte, su vecina Arabia Saudí decidió revocar el permiso especial de trabajo a cerca de 700.000 yemeníes que se encontraban en suelo saudí, provocando la pérdida de sus puestos de trabajo y su posterior expulsión. Esta decisión, probablemente la más dañina para Yemen, supuso una carga excesiva para la débil economía del país ya que, además de perder alrededor de 300 millones de dólares anuales en remesas, Yemen tuvo que hacer frente a la difícil tarea de absorber a casi

¹⁵³ Yemen se abstuvo en las siguientes resoluciones de la ONU: R.660/90, R661/90, ambas referidas a la Comisión de Sanciones), y votó en contra de las resoluciones: R666/90 y R678/90 (referidas a al uso de la fuerza militar contra Iraq). Resoluciones en español completas disponibles en www.nodo50.org [Consulta: julio de 2012]

un millón de parados.¹⁵⁴ Otros países también adoptaron represalias contra Yemen; mientras Kuwait retiraba la financiación para la construcción de un Hospital en Saná y rescindía los contratos a los profesores yemeníes, EEUU canceló su cooperación militar y todas las ayudas no humanitarias, haciendo descender su asistencia anual de 70 millones de dólares a 2,9 millones. Los países del Golfo suspendieron totalmente la ayuda al desarrollo cifrada en 200 millones de dólares.

Es importante señalar que las relaciones entre Arabia Saudí y Yemen han sido, en general, bastante tensas. Hasta hace relativamente poco ambos países no tenían fijadas sus fronteras, y mantenían mutuas reclamaciones territoriales sobre los territorios de Asir, Yizán y Nagran. La disputa, iniciada en 1934 tras un breve enfrentamiento militar entre Arabia Saudí y Yemen,¹⁵⁵ no llegó a resolverse hasta el 12 de junio de 2000 con la firma del Tratado de Yidda. En esa fecha Yemen logró recuperar parte de estas poblaciones en un acuerdo que fijó las fronteras entre ambos países, y que deberá revisarse nuevamente en 2020. El problema irredentista de estas tres regiones y la dificultad en llegar a un acuerdo entre Arabia Saudí y Yemen se debió en parte a que en estos territorios existen importantes yacimientos de petróleo. Pero además la difícil relación entre Arabia Saudí y Yemen se debe a que son dos países con importantes diferencias ideológicas, políticas y confesionales y, este hecho, ha dificultado un mayor entendimiento entre ambos países.

Lo cierto es que Arabia Saudí a lo largo de la historia ha tratado de desestabilizar Yemen para evitar el desarrollo de una nación fuerte fronteriza. La adopción de un sistema democrático en Yemen a partir de 1990 preocupó a Riad, que temía que con la implantación de elecciones libre, multipartidismo y libertad de expresión en Yemen, “se ejerciera un efecto dominó en toda la región”.¹⁵⁶

Son precisamente estos motivos los que han conducido a una constante injerencia saudí en los asuntos internos de Yemen. La poderosa monarquía financió y reabasteció, simultáneamente, tanto al gobierno de Saná como a sus enemigos, ya fueran estos tribales, religiosos o grupos sociales de resistencia. Además, Arabia

¹⁵⁴ A los 700.000 yemeníes expulsados por Arabia Saudí hay que sumar cerca de 300.000 más expulsados de otros países del Golfo. HUDSON, Michael. “Bipolarity, Rational Calculation and War in Yemen” en al-Suwadi (ed.) *The Yemeni War of 1994; Causes and Consequences*. Saqi Books, Abu Dhabi, 1995. p. 30.

¹⁵⁵ GUTIÉRREZ DE TERÁN, Op. Cit. (2001).

¹⁵⁶ GUTIÉRREZ DE TERÁN, Op. Cit. (2010). p. 202.

Saudí lideró el boicot a la industria petrolera de Yemen,¹⁵⁷ generando grandes pérdidas al país. Es lo que Gregory Gause denomina con cierta ironía, la “Ryalpolitik” saudí¹⁵⁸ y lo que permitió, en último término, que Yemen permaneciera durante años a la sombra de su vecino.¹⁵⁹

1.8.2 REINCORPORACIÓN A LA COMUNIDAD INTERNACIONAL

En cuanto a la relación de Yemen con EEUU, desde la crisis del Golfo en 1990 y hasta la visita de Saleh al presidente George W. Bush tras el 11-S, las relaciones pueden describirse como tensas. Afirma Gutiérrez de Terán que “la importancia de Yemen para la política exterior de Washington ha tenido siempre un componente de *necesidad coyuntural*, lo cual ha impedido la cristalización de un enfoque coherente y autónomo”.¹⁶⁰ Esta *necesidad coyuntural* descrita por Gutiérrez de Terán ha estado asociada principalmente a la lucha contra el terrorismo global y “supeditada a la seguridad regional”.¹⁶¹ Y es que desde el 2000 Yemen estuvo en el punto de mira de los EEUU por sus supuestas conexiones con el terrorismo internacional tras los atentados contra el destructor USS Cole en Adén y del Hospital Baptista en du-Gibla.

En 2001, después de los atentados terroristas del 11 de Septiembre, Yemen aceptó el envío de agentes estadounidenses a su territorio para ayudar al ejército yemení en el entrenamiento en la lucha antiterrorista. Esta presencia silenciada y sumamente incómoda, ha tenido un doble impacto en el país. Por una parte, ha mejorado sustancialmente las relaciones entre Washington y Saná pero, por otra, ha colocado al liderazgo yemení en el difícil equilibrio de tener que contentar a su socio americano, cada vez más exigente, y lidiar al mismo tiempo con un fuerte sentimiento antiimperialista por parte de la población yemení. Los costes de la presencia de agentes estadounidenses y de la alianza americano-yemení supusieron, como hemos visto, la reactivación de una serie de resistencias sociales que parecían acalladas por los distintos pactos de convivencia entre la élite política y sus potenciales opositores y que, hasta mediados del 2000, garantizaron cierta estabilidad en Yemen.

¹⁵⁷ Según Richard Scholfield, Arabia Saudí ha boicoteado la industria petrolera yemení apoyando los actos de sabotaje de los hombres tribales en los oleoductos y por medio de presiones a compañías petrolíferas occidentales para que limitaran la extracción de petróleo de Yemen, en SCHOLFIELD, Richard. “The Last Missing Fence in the Desert: The Saudi-Yemeni Boundary”. En Joffé (ed) *Yemen Today: Crisis and Solutions*. London: Caravel Press, 1997. p. 242.

¹⁵⁸ GAUSE, G., *Saudi-Yemeni Relations. Domestic Structures and Foreign Influence*, Columbia University Press, New York, 1990. p. 112.

¹⁵⁹ ICG, “Yemen Coping with Terrorism and Violence in a Fragile State”. *Middle East Report*, nº 8, 2003. p. 22.

¹⁶⁰ GUTIÉRREZ DE TERÁN, Op. Cit. (2010). p. 191.

¹⁶¹ *Ibíd.*

1.9 CONSIDERACIONES FINALES

Por medio de la integración de las distintas confesiones religiosas y la captación de los grupos o personas potencialmente opositoras, la clase dirigente de Yemen ha tratado de lograr un doble objetivo; conseguir cierta estabilidad en el sistema evitando las confrontaciones políticas con sus adversarios y crear una identidad cultural unitaria que atenuase los efectos de años de división confesional, shaffi-zaydí y de división política, RAY-RDPY. Para lograr la unificación y la integración de las divergencias sociales las autoridades yemeníes han acudido a la captación, a los gobiernos paritarios de reparto de poder, a las Conferencias de Reconciliación Nacional y a los acuerdos políticos de última hora entre las distintas facciones políticas. Este sistema, que durante mucho tiempo aseguró cierta estabilidad en Yemen, ha sido paulatinamente desmantelado y modificado por un creciente autoritarismo y por el reforzamiento del personalismo y del sistema unipolar del presidente Saleh. Y es que, aunque se mantuvo el pluralismo político y se fomentó la captación de los líderes de la oposición en el régimen, estos casi tenía capacidad de incidencia en la toma de decisión política.

Los cambios en las relaciones internacionales y la exigencia norteamericana en la lucha contra el terrorismo global modificó sustancialmente las dinámicas sociales entre las distintas facciones políticas en Yemen. Sobre todo porque el presidente Saleh empleó las herramientas de la lucha antiterrorista para perpetuarse en el poder y tratar de eliminar a sus adversarios. Este cambio sustancial en un régimen que cumplía ya más de treinta años en el poder comenzó a resquebrajar los pactos que durante tiempo habían garantizado cierta estabilidad en Yemen. El contexto regional de las Primaveras Árabes y la atención que las revueltas de Túnez y Egipto suscitaron en la comunidad internacional dieron la oportunidad a las diferentes fuerzas divergentes de Yemen para optar por una ruptura total con el régimen y exigir la salida del poder de Ali Abdallah Saleh.

CAPÍTULO 2: IDENTIDADES RELIGIOSAS: CONFIGURACIÓN DEL FENÓMENO RELIGIOSO EN YEMEN

Una de las identidades más importantes en la sociedad yemení es la religiosa. Como hemos visto en el marco histórico, el Islam tuvo una temprana aceptación entre los yemeníes y muchos nacionales se unieron a la causa de extender el Islam junto al profeta Mahoma.¹⁶² En el imaginario yemení, la identidad religiosa es una de las más operativas y una de las exhibidas con mayor ostentación y orgullo.

Existe una tendencia generalizada a percibir el fenómeno religioso en Yemen como responsable de la fragmentación político social del país o al menos como factor estructurante del paisaje social. Si bien la presencia de las dos escuelas predominantes en Yemen, la zaydí y la shafí, han podido contribuir a la ralentización del proceso unificador y al retraso de la construcción de una identidad nacional unitaria, no podemos deducir de esta situación que el dualismo escolástico de Yemen haya sido responsable de la fragmentación social e histórica por dos motivos: el primero de ellos debido a que la división geográfica norte-sur no coincide plenamente con frontera zaydí-shafí y el segundo de ellos, más importante todavía, debido a que en el caso específico de Yemen estas dos doctrinas se encuentran atenuadas por el proceso de una búsqueda convergencia religiosa que tuvo lugar tras la instauración de la república en el norte y que hemos mencionado en el capítulo del marco histórico.

Como veremos a lo largo del presente capítulo, ya desde tiempos del Imam pero sobre todo tras el establecimiento de la República, el fenómeno religioso en Yemen ha vivido un paulatino proceso de integración que se ha formulado según dos estrategias gubernamentales: evitando la estigmatización de los colectivos y fomentando la cohesión social. Es precisamente a este fenómeno al que nos referimos al hablar de la convergencia religiosa.

No resulta sorprendente entonces que en los libros de texto yemeníes se obvian sistemáticamente las diferencias religiosas presentes en el país ni que se haya

¹⁶² Para conocer la composición del Yemen pre-islámico y un detallado recuento de la islamización de Yemen se recomienda la lectura de MARTOS QUESADA, J., "EL Islam en el Yemen" en Vega Fernández, (coord.) *Yemen. Situación actual y perspectivas de futuro*. Instituto Universitario General Gutiérrez Mellado, Madrid, 2010. p. 121-ss.

tratado de evitar la segregación zaydí-shafí en los centros de oración. Este constituye otro ejemplo de la buscada integración religiosa y es que, en las grandes ciudades, los yemeníes eligen las mezquitas donde van a rezar por un criterio de cercanía espacial y no por motivos de confesionalidad. No ocurre lo mismo por ejemplo en la provincia de Sa'da, donde el conflicto entre los *huzíes* y el gobierno ha reavivado el concepto de pertenencia primaria del zaydismo y por lo tanto, en este caso, la confesionalidad de la mezquita juega un rol determinante a la hora de escoger un centro de oración u otro.

Aunque las élites políticas republicanas trataron de eliminar la dualidad religiosa en la medida de lo posible, esta dinámica ha cambiado en los últimos años, en concreto desde los atentados del 11 de septiembre, con ocasión del cambio radical en la orientación de la política exterior de Yemen. Ésta, cada vez más colaboracionista con Estados Unidos, ha generado nuevos focos de conflictividad interconfesional en el país.

La tendencia a la convergencia religiosa de los primeros años del republicanismo no implica, empero, que la religión haya sufrido un proceso de uniformización. Las diferencias confesionales siguen estando presentes, pero durante mucho tiempo se trató de evitar que éstas fueran las características más significativas del fenómeno religioso yemení, optando por poner el acento en la similitud y no en la diferencia. Además, el proceso de comercialización de la religión defendido por Luckman y por Berger en las sociedades capitalistas occidentales,¹⁶³ podría tener su aplicación, aunque matizada, en Yemen ya que en este país también se ha producido un incremento de la oferta religiosa como consecuencia de la proliferación de las herramientas de difusión del mensaje religioso: casetes con diferente interpretaciones de los ulemas, canales de televisión, radios y medios de comunicación en general, Internet, y por la influencia de un *transnacionalismo religioso* caracterizado por la importación nuevas confesiones hasta el momento ausentes en Yemen.¹⁶⁴ Este aumento en la oferta religiosa ha permitido que “cada individuo se sienta con una

¹⁶³ Berger y Luckman defienden que la economía de mercado y la democracia en las sociedades capitalistas ha prescrito la obligación de la elección. Y esa elección que acompaña al pluralismo moderno afecta también al fenómeno religioso, y lo convierte en un “pluralismo religioso”. Según estos autores en nuestra sociedad las instituciones religiosas “ofrecen sus productos” y tienen que competir en el “mercado religioso”. BERGER-LUCKMAN, *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido*, Paidós, Barcelona, 1997. p. 55 y 61.

¹⁶⁴ BONNEFOY, Op. Cit. (2007). p. 221.

mayor libertad para construir su propia identidad religiosa y por lo tanto pueda revisar e incluso romper con las prácticas del pasado”.¹⁶⁵

Si bien la relación entre el poder central y el fenómeno religioso en Yemen ha estado marcada por la voluntad de superación de las identidades religiosas primarias y por un proceso de convergencia como parte intrínseca del modelo fundacional del Estado, lo cierto es que al mismo tiempo las élites dirigentes del último periodo también han cursado políticas que han tratado de dividir a las diferentes comunidades y enfrentarlas entre sí en un intento por debilitarlas. Estas dos dinámicas, aparentemente contradictorias, es decir, por un lado la búsqueda de la convergencia y por otra la de la fragmentación, no lo son tanto, porque responden a las estrategias de supervivencia del régimen y describen la intencionada *instrumentalización del fenómeno religioso* en Yemen, que ha sido en definitiva, el objetivo principal de la élite política: crear una red clientelar por medio de la captación y la integración, y debilitar a los colectivos que quedarán fuera de los grupos de poder.

Antes de analizar las relaciones entre las diferentes escuelas religiosas y éstas y el poder central, es necesario abordar las características y la evolución de cada una de las escuelas religiosas en Yemen.

2.1 EI ZAYDISMO

La *zaydiyya*, la última escisión confesional del Islam chií, surgió en Kufa, Iraq, en 740 cuando Zayd b. ‘Ali al-Husayni se reveló contra los Omeyas en un intento por proporcionar una alternativa al poder de esta dinastía. En su fase temprana, la *zaydiyya* nació de la fusión de dos chiísmos: la *djarudiyya*¹⁶⁶ y la *batriyya*¹⁶⁷. Al igual que el resto de los chiíes, los zaydíes defendieron el derecho de ‘Ali, el yerno del

¹⁶⁵ *Ibíd.*

¹⁶⁶ La *djarudiyya* surge tras el cisma entre Djarud Ziyad bin al-Munthir y su compañero Muhammad al-Bakir, hermano de Zayd, cuando Djarud decide apoyar a Zayd en su revuelta. Su doctrina se nutre, no obstante, de las ideas más radicales del shiísmo de al-Bakir. Rechaza el Imamato de los tres califas que preceden a ‘Ali diciendo que solo él es el sucesor legítimo del Profeta, condena a los Compañeros del Profeta y a la Comunidad musulmana por no apoyar a ‘Ali y defienden que solamente los *ahl al-bayt*, es decir, los miembros de la familia del Profeta, son los herederos legítimos del Imamato. En MADELUNG, W., concepto de “Zaydiyya”, *Encyclopaedia de l’Islam*, Brill, Leiden, v. IX 1983-A. p. 477.

¹⁶⁷ La *batriyya* se considera una de las ramas más moderadas del chiísmo, nombrada tras Kazir al-Nawa al-Abta, es muy crítica con el radicalismo de al-Bakir. Aunque consideran a ‘Ali el “musulmán más excelente después del Profeta” aceptan el Imamato de los tres Califas ya que ‘Ali pidió la alianza con ellos. No conceden ningún conocimiento superior a la familia de Profeta y recalcan el valor del *idjtihad*, el razonamiento. En MADELUNG, Op. Cit. (1983-A). p. 477-s.

Profeta, al Califato,¹⁶⁸ aunque a diferencia de las otras confesiones del Islam chií, incluido el zaydismo *hadawi*, los zaydíes de Zayd b. ‘Ali aceptaron la renuncia de ‘Ali y reconocieron el Imamato de Abu Baker y de Omar, aunque los considerasen el *Imamato de los Inferiores*. Afirma W. Montgomery Watt que esta concesión del zaydismo a los califas Abu Baker y Omar se debió a que los zaydíes querían conseguir apoyos no sólo del chiísmo sino de todos los musulmanes y sin embargo, esta concesión “alienó a la mayoría de los chiíes y pudo contribuir al fracaso de Zayd”.¹⁶⁹ En la actualidad el zaydismo representa el 20% de los chiíes en el mundo y cerca del 40% de la población yemení es zaydí.

2.1.1 EXPANSIÓN DE LA ZAYDIYYA

El zaydismo fue inicialmente predicado entre los daylamíes por Yahya bin Abdallah y sus seguidores de Kufa en el 792 aunque su capacidad de influencia fue muy limitada. En cambio, Kasim b. Ibrahim al-Hadi, quien también predicó el zaydismo en el oeste de Tabaristán, en Irán, en el sur del Caspio, tuvo más aceptación y logró pavimentar el camino para que Hasanid al-Hassan bin Zayd estableciera en esta región el primer Estado zaydí con capital en Amul en 864.

En este periodo el zaydismo estaba dividido entre dos comunidades zaydíes rivales: el kasimismo (Kasim b. Ibrahim al-Hadi) influyente al este de Tabaristán y el nasirismo (Husaynid al-Hassan al-Nassir) en las regiones de Gilan, Irán, y en el interior de Daylam, actual Gilan. En 970 Abu Abdallah bin al-Dai promovió la tesis de que ambas escuelas eran igualmente válidas, pero las comunidades kasimistas y nasiristas continuaron apoyando a diferentes candidatos y por lo tanto la unificación entre ambas no pudo establecerse.¹⁷⁰

A partir del s. XII el zaydismo en Tabaristán perdió muchos adeptos por la presión de los ismaelíes que progresivamente fueron desplazando al Estado zaydí hacia el noreste. Finalmente en el siglo XVI el Imamato zaydí del Caspio se extinguió y los

¹⁶⁸ Los chiíes esgrimen cuatro argumentos principales para defender la prioridad de ‘Ali: su predisposición y rapidez en aceptar la religión, su coraje en la batalla, su profundo conocimiento del Islam y de los secretos del Corán y su gran elocuencia. No obstante los zaydíes, así como los duodecimanos, defienden que el principal argumento que demuestra la prioridad de ‘Ali es que el Profeta manifestó públicamente su deseo de que le sucediera. Para esta afirmación se apoyan en el episodio de Ghadir Jum en el que Mahoma frente a la Casa del Agua nombró a ‘Ali “*Amir al-mu’uminin*” (Comandante de los Creyentes) véase en MEISSNER, Op. Cit. p. 31.

¹⁶⁹ WATT, W. M., *Islamic philosophy and theology*, Islamic Surveys, Edinburgo, 1962. p. 25.

¹⁷⁰ MADELUNG, Op. Cit. (1983-A). p. 479.

zaydíes fueron obligados a convertirse al chiísmo duodecimano dominante en la región dos siglos después.¹⁷¹

El segundo Estado zaydí surgió en Yemen cuando la *zaydiyya* fue introducida por un nieto de Kasim b. Ibrahim al-Hadi, el Imam Yahya ibn Hussayn al-Hadi ila al-Haqq¹⁷², que fue llamado por líderes tribales de Nagran y Sa'da para que mediara en sus disputas. Una vez en Yemen, Hadi Yahya, haciendo eco de la doctrina zaydí del llamamiento a la alianza, *da'wa*, hizo campaña por establecer en la región un Gobierno Islámico y se retiró a la espera de ser aceptado por los yemeníes. Tras recibir apoyo suficiente volvió al país para fundar en 893 el primer Estado zaydí en Yemen, un Estado que duraría más de mil años. Cabe destacar que, aunque existían ciertas muestras de simpatía hacia el chiísmo en Yemen antes de la introducción del zaydismo por parte del Imam Yahya, no se tiene constancia real de una actividad zaydí específica antes de su llegada.

El hadawismo, la corriente yemení del zaydismo, está plasmado en dos obras principalmente, *kitab al-ahkam* y *kitab al-muntajab* y tiene ciertos particularismos respecto a la escuela zaydí de Zayd b. 'Ali al-Husayni entre los que cabe destacar al menos cuatro: la no aceptación de Abu Baker y Omar como Califas, la introducción de las catorce cualidades exigibles al Imam, la doctrina de los dos vientres, o lo que es lo mismo, la doctrina del *shart batnayn*, según la cual el Imamato queda reservado a los descendientes de Fátima y 'Ali por cualquiera de sus dos ramas, es decir, por Husayn y Hassan y la prescripción de la *hayala*, la fórmula chií de llamada a la oración.

Tras la muerte de sus dos sucesores Muhammad al-Murtada y Ahmad al-Nassir, los descendientes de al-Hadi se disputaron entre ellos el Imamato, hasta que en 999 fue reconocido como Imam uno de sus descendientes, al-Mansur al-Kasim y tras éste su hijo Hussayn al-Mahdi li-Din Allah, quien se proclamó el Mahdi Prometido dando lugar entre sus seguidores a una nueva corriente del zaydismo yemení: la *husayniyya*. Contemporánea a esta nueva confesión surgió la *mutarrafiyya*, fundada por Mutarrif b. Shihab en 1067, este grupo sufrió una gran represión por parte del

¹⁷¹ MEISNNER, Op. Cit. p. 46.

¹⁷² El título Hadi ila al-Haqq, literalmente "el Guía de la Verdad" fue otorgado al Imam Yahya ibn Husayn por un sayyid hiyazi debido a su rectitud.

Imam Ahmad b. Suleyman al-Mutawakkil, ya que era partidario de la unificación dentro del zaydismo. Tanto la *husayniyya* como la *mutarrafiyya* desaparecieron de Yemen en el siglo XV.

En el Yemen actual se pueden rastrear tres tipos de zaydismo:¹⁷³ los *djaruríes*, seguidores de Ziyad ibn Munder al-Djarud, los *suleymayníes* o *djariris*, seguidores de Suleyman Ibn Djarir al-Raqi y los *salihyíes* o *batris*, seguidores de Hassan al-Hassan Ibn Saleh. Las diferencias doctrinales entre estas tres ramas del zaydismo son casi inexistentes aunque existen discrepancias sobre la doctrina del califato y los Imames reconocidos. Se trata, como señala al-Garriwi, de una discrepancia política más que doctrinal.¹⁷⁴

Los *djarudíes* son los más restrictivos de los tres, rechazan a Abu Baker y a Omar como Imames y consideran a los Compañeros del Profeta como infieles por no apoyar al verdadero Imam 'Ali. Esta rama del zaydismo es la menos extensa en Yemen ya que se trata de la más cercana a las doctrinas de los duodecimanos, sin embargo, la prensa oficial suele señalar que el líder de la revuelta de Sa'da, Hussein al-Huthi, fue partidario de esta rama del zaydismo.¹⁷⁵

Los *sulaymaníes*, en cambio, son más cercanos al sunnismo e introdujeron el principio sunní de la consultación, *shura*, para la elección del Imam. Para los sulaymaníes Abu Baker y Omar son Imames erróneos pero no son infieles. En cambio consideran a Uthmán un innovador, *mubtada'*.

Los *batríes* también consideran que Abu Baker y Omar Imames son erróneos, pero aceptables ya que 'Ali pidió la alianza con ellos. Esta rama es muy cercana a la teología racionalista de la corriente *mu'tazila*.¹⁷⁶

¹⁷³ Para analizar las diferencias entre las distintas confesiones del Islam chií se recomienda el cuadro de las distintas versiones del Islam Chií, comparadas en SALMONI-LOIDOLT-WELL, Op. Cit. p. 291-ss.

¹⁷⁴ GARRAWI, Op. Cit. p. 575.

¹⁷⁵ Como veremos más adelante Hussein Badr din al-Huzi ha sido acusado de pertenecer al yadurismo así como de ser partidario del *velayat al-faqih* de la corriente duodecimana de Irán. Sin embargo estas acusaciones parece que están orientadas a deslegitimar al movimiento *huzi* y a tratar de asociarlo a las corrientes iraníes de chiísmo para recalcar el carácter anti yemení del pensamiento *huzi* pero que en realidad carecen de fundamento real puesto que Hussein al-Huzi nunca justificó ni apoyó al *velayat al-faqih* iraní y se desmarcó de esta corriente doctrinal. En SALMONI-LOIDOLT-WELL, Op. Cit. p. 121.

¹⁷⁶ *Mu'tazila* "es el nombre de una escuela teológica que creó la dogmática especulativa del Islam, empleando el racionalismo metodológico de la filosofía griega. [...] El nombre *mu'tazila* (separación)

2.1.2 DOCTRINA POLÍTICO-RELIGIOSA DE LA ZAYDIYYA

A pesar de que la *zaydiyya* se inscribe dentro del chiísmo, muchos autores defienden su mayor cercanía a los postulados sunníes que a los chiíes¹⁷⁷ y más concretamente a la escuela Hanafi del Islam sunní. En líneas generales, los aspectos más relevantes de la posición doctrinal zaydí son: el énfasis en el argumento legal, en la pureza (evitando el contacto con no-musulmanes) y en el esfuerzo personal de la reflexión, es decir, la *idjtihad*¹⁷⁸, la introducción de diferentes ritos de rezo y de lavado y las doctrinas de la Libertad de la Voluntad, de la sublevación, *jurudj*, de la migración, *hidjra*, y la más característica de la escuela, la del Imamato.

A diferencia de otros chiíes como los duodecimanos y los ismaelíes, para los zaydíes el Imanato es un oficio político y la figura del Imam no es infalible ya que no tiene origen divino. Su autoridad es la de un ser humano y por lo tanto puede y debe ser desafiada cuando no sea justa. Cualquier descendiente de 'Ali y Fátima, es decir, cualquier *sayyid* que reúna las catorce cualidades establecidas por el Imam al-Hadi, puede reclamar su derecho al poder llamando a la alianza, *da'wa*, o por medio de la sublevación armada.¹⁷⁹

Algunas de las catorce cualidades exigidas al Imam son: ser erudito en Ciencias Religiosas, tener capacidad en la *idjtihad*, ser adulto, libre de nacimiento, varón, sin defectos físicos, pío, bravo, honesto, líder militar y administrador capaz.¹⁸⁰ El hecho de que sean exigidas catorce cualidades, de las cuales unas son naturales de nacimiento, *jalqiyya*, y otras adquiridas, *iktisabiyya*, es muy importante ya que implica que el Imamato no puede ser ni concedido ni heredado. Y es que la doctrina zaydí reconoce y defiende la noción del Imamato pero en ningún caso la del reinado

tiene su raíz en el hecho de que uno de sus fundadores, Wasil b. 'Ata' se alejó o separó de su maestro al-Hassan al-Basri". Cita extraída de SALEH ALKHALIFA, Op. Cit. p. 228.

¹⁷⁷ Meissner afirma que "although Zaydism grew out of the early political Shiism it generally stands closer to Sunni Schools than to the others Shii schools in matters of substantive law" En MEISSNER Op. Cit. p. 36.

¹⁷⁸ Según Maillo Salgado, el *idjtihad* es "el empeño intelectual y el esfuerzo de reflexión personal en caso de silencio parcial o total del Corán o la Sunna. Es el ejercicio de la razón humana para determinar la norma propia de la *shari'a*, la ley divina coránica. Está vinculado al racionalismo de la rama muta'azili del Islam sunní". En MAILLO SALGADO, F. *Diccionario de derecho islámico*. Ediciones Trea, Gijón, 2005. p. 473.

¹⁷⁹ Existe un dicho en Yemen que dice "aquel que tenga el apoyo de 15 (o 30) hombres y no luche por el poder no es un Imam". *Ibíd.* p. 473.

¹⁸⁰ IBN MIFTAH, *Sharh al-azar al-muntaza min al-ghayz al-midrar al-mufatta li-kama'im al-azhar fi fiqh al-a'aimma al-azar*, Maktaba al-hiyazi, El Cairo, 1938. p. 519-s.

y ésta constituye una de las grandes diferencias con el Islam sunní. En tanto que, como es sabido, en el sunnismo el Imamato puede establecerse por dos vías, la elección, *ijtiyar*, o la designación del predecesor, '*ahd*'.

Otra de las grandes diferencias respecto al sunnismo es la doctrina de la sublevación, *jurudj*.¹⁸¹ En la *zaydiyya* la rebelión contra los gobiernos ilegítimos y corruptos no sólo está permitida sino que además es aconsejable. Todo lo contrario a lo que ocurre en la doctrina sunní, en la que la obediencia al poder establecido es un absoluto imperativo. No obstante, es importante señalar que la *zaydiyya* permite la rebelión solamente si existe un candidato cualificado alzado en armas que previamente haya hecho una llamada a la alianza. La doctrina establece que el llamamiento debe hacerse público a través de un manifiesto escrito en el que se anuncie la insurrección y los motivos de la misma. Además, debe incluirse una pequeña disertación que en términos políticos, jurídicos y sobre todo teológicos que analice la situación del país en concreto y del mundo árabe e islámico en general. En tiempos del Imam se debía enviar copias del manifiesto a otras regiones islámicas como Iraq, Arabia Saudí o Persia.¹⁸²

Algunos autores han destacado el *espíritu revolucionario* de la doctrina zaydí apoyado sobre el principio del *jurudj*. La defensa del principio de la sublevación supuso que en tiempos del Imam se sucedieran las guerras y los conflictos entre los distintos candidatos generando cierta inestabilidad política y que existiera una propensión a las fuerzas centrífugas y descentralizadas.¹⁸³ Pero fue precisamente la existencia de varios aspirantes al poder y su dispersión lo que garantizó la supervivencia del régimen, ya que dificultó el exterminio del linaje.¹⁸⁴

Otro de los elementos característicos de la escuela zaydí es la doctrina de la migración, *hidjra*. Zayd b. 'Ali tomó este principio de su abuelo al-Kasim b. Ibrahim, quien defendía que la emigración de la tierra de la injusticia era un deber.¹⁸⁵ De modo que, según el zaydismo, si existe un orden injusto y no hay oportunidad de cambiarlo, el buen zaydí debe retirarse a un área segura dónde pueda cursar una

¹⁸¹ MADELUNG, W., Concepto de "Imama", *Encyclopaedia of Islam New Edition*, Brill, Leiden, v. 3, 1971. p. 1165.

¹⁸² MEISSNER, Op. Cit. p. 89.

¹⁸³ *Ibíd.* p. 123.

¹⁸⁴ *Ibíd.* p. 122-s.

¹⁸⁵ MADELUNG, Op. Cit. (1983-A). p. 480.

vida recta y pura y dónde pueda llevar a cabo sus enseñanzas. Se trata entonces de un autoexilio por el que figuras tan importantes de la élite política zaydí como son Bard al-Din al-Huthi o de Madjid al-Din al-Mu'ayyid optaron en algún momento de su vida.¹⁸⁶ En el caso de ambos su autoexilio duró hasta la eclosión del conflicto de Sa'da, ya que posteriormente Bard al-Din al-Huthi se involucró en la guerra que lideraba su hijo y Madjid al-Din al-Mu'ayyid tuvo que poner fin a las enseñanzas religiosas en Sa'da debido a las presiones a las que tuvo que hacer frente. Otros jóvenes zaydíes optaron por dar a conocer la *zaydiyya* a través de publicaciones y centros de estudios religiosos. Es el caso de al-Murtada al-Mahatwari,¹⁸⁷ quien, pese a haberse desmarcado de la revuelta de *Huthi*, ha sido acusado de querer restaurar el Imamato y se ha enfrentado a varios procesos de encarcelamiento en los últimos años.

Por otra parte, la *zaydiyya* hace hincapié en el carácter racional de la escuela por medio de la defensa del *idjtihad*, el esfuerzo personal de reflexión y la capacidad de emitir argumentos legales independientes. En este sentido, los zaydíes suelen resarcir el empeño intelectual del *idjtihad* y lo anteponen al *taqlid*, imitación en materia legal, adopción de un juicio legal de otra persona sin cuestionarlo. Entre los zaydíes es frecuente oír el adagio que dice “la razón antes que el texto”, *al-'aql qabl al-naql*.¹⁸⁸ Debido a la promoción y aceptación dentro de la *zaydiyya* del *mudjtahid*, el erudito capaz de la *idjtihad*, el zaydismo ha producido varios ulemas independientes que, como veremos más adelante, se han desviado mucho de los principios básicos de la confesión *hadawi*. Es más, la supremacía de la razón en la *zaydiyya* es lo que ha permitido los distintos partidos zaydíes introdujeran de corrientes políticas ajenas no sólo a esta escuela, sino al mundo árabe e islámico en general, como es el caso del partido de corte zaydí Unión de Fuerzas Populares que introdujo nociones maoístas,¹⁸⁹ o el caso de Hassan Zayd, fundador del partido al-Haq y su inclinación socialista.¹⁹⁰

Otro de los rasgos característicos de la teología zaydí relacionada con la doctrina política es la importancia del legalismo. Como hemos visto, las condiciones para ser

¹⁸⁶ HAYKEL, Op. Cit. (1999). p. 200.

¹⁸⁷ SALMONI-LOIDOLT-WELL, Op. Cit. p. 97.

¹⁸⁸ BONNEFOY Op. Cit. (2007). p. 352.

¹⁸⁹ DORLIAN S, “Zaydisme et Modernisation; Émergence d'un nouvel universel politique?” *Chroniques Yéménites*, n° 13, 2006. Disponible en <http://cy.revues.org/1365> [Consulta: noviembre 2012] pf. 18.

¹⁹⁰ *Ibid.* pf. 20.

Imam están muy bien regladas, así cómo los requisitos para iniciar el *jurudj* o la *da'wa*. Fruto de este legalismo se deriva otra de las características del zaydismo, su reconciliación con el pragmatismo político. Un adagio zaydí dice “el gobierno del menos preferido pero cualificado se acepta sobre el gobierno del preferido pero no cualificado”.¹⁹¹ Recordemos una vez más que este legalismo fue respetado siempre en el Estado zaydí con la excepción de la dinastía Qasimí que, apoyada sobre escoláticos corruptos, no se sometieron a la doctrina legal.

2.1.3 DOCTRINA SOCIAL. EXALTACIÓN DE LOS SADA

Probablemente el aspecto más criticado a día de hoy de la doctrina zaydí es la situación de privilegio que esta escuela confiere a los *sada*, los descendientes del Profeta. Recordemos que, según la tradición *hadawi*, sólo los descendientes de ‘Ali y Fátima por cualquiera de sus dos ramas, Husayn y Hassan, tienen derecho al Imamato. El *sayyid* goza de un estatus de superioridad que le viene dado por su ascendencia noble. Algo parecido ocurre con el hombre tribal, el *qabili*, quien también posee una ascendencia reconocida que le confiere ciertas prerrogativas; sin embargo existe una diferencia muy importante entre ambos: mientras que el *qabili* desciende de Qahtán, el *sayyid* al pertenecer a la tribu de los Quraysh, desciende de Adnán.¹⁹²

La condición de superioridad de los *sada* no sólo se limitaba a su derecho al Imamato. En tiempos del Imam eran los responsables de recolectar el diezmo, *zakat*, de las tribus y estaban autorizados a quedarse parte del mismo. Por otra parte, durante cerca de tres siglos, desde 1644 hasta principios del siglo XX, a la mujer *sharifa* se le prohibió el matrimonio con hombres que no fueran de la clase de los *sada*. Esta restricción se basaba en el principio coránico del *kafa'a*, igualdad entre los miembros del matrimonio aunque, en la práctica, no existía unanimidad entre los eruditos para determinar cuál era la condición que establecía esta igualdad. Mientras que para Zayd b. ‘Ali, el padre del zaydismo, el principal criterio para establecer el *kafa'a* era la religión, *din*, para Hadi ila al-Haqq, el fundador del

¹⁹¹ La expresión en árabe es “*hukm al-mafdul ma’a ‘adam alafdal*” o “*hukm al-mafdul ma’a ‘adam al-fadil*”. En SALMONI-LOIDOLT-WELL, Op. Cit. p. 287, n. 7.

¹⁹² Todos los historiadores árabes coinciden al señalar a Qahtán como el antepasado de los árabes del sur y su hermano Adnán como el antepasado de los árabes del norte. Esto tiene una implicación muy importante para nuestro objeto de estudio ya que el estado zaydí al defender la superioridad de los *sada* impuso un modelo que exaltaba a los Adnán frente a los Qahtán, es decir, que primaba al elemento foráneo frente al autóctono yemení.

hadawismo, además de la religión era muy importante la descendencia, *nasab* y para el Imam al-Mansur (d. 1216) la ocupación y la riqueza eran también elementos determinantes.¹⁹³

En cuanto al estatus legal del principio de *kafa'a*, el primer Imam en prohibirlo fue al-Mu'ayyad bi-llah Muhammad en 1966. La prohibición se mantuvo vigente hasta la llegada de la dinastía Hamid al-Din que no dispuso obstáculos legales al matrimonio entre miembros de distintas clases sociales. Aún así continuaron siendo muy poco frecuentes incluso después del establecimiento de la república. Para los detractores de los zaydíes la negativa de los *sada* a casar a sus hijas con hombres de otras clases sociales refleja una muestra más del sentimiento de superioridad de los *sada* respecto a sus conciudadanos.¹⁹⁴ Aunque muchos *sada* han optado por abandonar esta práctica y han casado a sus mujeres con no *alid*, o lo que es lo mismo, no *sharifa*, otros siguen defendiendo la necesidad de mantener la pureza de su estirpe.

Pero las restricciones matrimoniales no fueron los únicos elementos restrictivos que afectaban al colectivo *sada*. En tiempos del Imamato los *sada* estaban sujetos a un mandato que les impedía dedicarse a los negocios. De esta manera se trataba de evitar que las élites políticas usaran las instituciones para sacar beneficio económico. Este alejamiento de los *sada* de los mercados y del comercio se convirtió en un *noblesse oblige* que difícilmente se podía desoír.¹⁹⁵ La cultura zaydí, al igual que la cultura tribal, considera el trabajo como comerciante indigno para su clase. La ocupación ideal para el *sayyid* era la de transmitir el conocimiento religioso, aunque también se les permitía poseer tierras y dedicarse a la agricultura. En la actualidad muchos *sada* han optado por dedicarse a los negocios aunque todavía está muy mal visto por los más ortodoxos.

Como veremos en el siguiente capítulo, el derecho tribal también reconoce la superioridad del *sayyid* y en función de ésta le garantiza un estatus especial de protección elevándolo a la condición de inviolable. El *muhadjar*, el “inviolable” o “especialmente protegido” en lenguaje tribal, goza de una inmunidad total y cualquier falta de respeto o lesión a su persona o a sus derechos constituye una gran ofensa

¹⁹³ VOM BRUCK, “Zaydi Sadah of the Yemen: the Temporalities of a Religious Tradition” *Oriente Moderno*, vol. 2, XVIII (LXXIX), 1999-A. p. 401

¹⁹⁴ HAYKEL, Op. Cit, (1999). p. 195 y VON BRUCK Op. Cit. (1999-A). p. 401.

¹⁹⁵ VOM BRUCK, Op. Cit. (1999-A). p. 403.

para la tribu que lo protege. La reparación de la falta, si ésta es económica, será once veces la cuantía fijada para la misma ofensa realizada a cualquier hombre tribal. El *sayyid* puede portar armas, según el derecho tribal (una prerrogativa que se les niega a otros sujetos de la sociedad tribal) y, además, tiene derecho a defenderse y a inmiscuirse en los asuntos de los hombres de tribu. Las poblaciones habitadas por los *sada* también gozan de una especial protección. Ningún hombre puede entrar en estos pueblos montado en burro ni tocar los tambores sin previa autorización de sus habitantes¹⁹⁶, ni tan siquiera los soldados pueden imponer su presencia en estas poblaciones y cualquier derramamiento de sangre es considerado una grave afrenta a la tribu protectora. Como se puede observar, la cultura tribal no ha hecho sino reforzar el estatus de superioridad de los *sada*.

2.1.4 LA ADULTERACIÓN DEL ZAYDISMO: EL REFORMISMO SUNNINIZANTE DE AL-SHAWKANI

Hemos destacado en otros puntos de esta tesis que el zaydismo se caracteriza por su legalismo y por su exigencia en aplicar con rigor la legalidad establecida por la doctrina. Sin embargo, si atendemos a los postulados de la doctrina zaydí y a la evolución de la dinastía Qasimí pronto advertiremos que ni la doctrina del Imamato ni sus catorce condicionantes fueron siempre respetados. De hecho, a partir del siglo XVIII la dinastía se tornó hereditaria y ya no atendía a si los herederos cumplían o no con los criterios de cualificación exigidos. Por este motivo, a pesar de que los Imames implantaron la ley *hadawi* en el territorio, no pueden ser considerados hadawíes puros.

Durante el periodo tardío de la dinastía Qasimi se desarrolló una organización estatal que constaba de un aparato permanente con capital en Saná y que convirtió al Imamato en un reinado hereditario. Esta *monarquización* del Imamato fue posible gracias a la legitimación que determinados ulemas supuestamente zaydíes prestaron a los Imames corruptos. Es el caso de Muhammad al-Shawkani, de Saleh al-Maqbali, Muhammad b. Ibrahim al-Amir y de *sayyid* Muhammad bin Ibrahim al-Wazir¹⁹⁷ entre

¹⁹⁶ MEISNNER, Op. Cit. p. 279.

¹⁹⁷ Ibrahim al-Wazir fue uno de los miembros de la distinguida familia 'alid de eruditos zaydíes que vivió en el siglo XV. Entre su obra cabe destacar la aceptación de la colección canónica de los hadices como una autoridad incondicional de la religión. En AL-WAZIR, *al-'Awasim wa-l-qawasim fi al-dabb 'an sunnat Abi l-Qasim*, [Los fundamentos y las peculiaridades en la defensa de la Sunna de Abu al-Qasim] Mu'assasat al-Risala, Beirut, 1992. p. 141-s.

otros. El sello característico de estos neosunnís fue la insistencia en el uso del *idjtihad* y la crítica a los ulemas que negaban la validez de los hadices.

Muhammad al-Shawkani (d. 1834) fue un erudito que, a pesar de que partía del zaydismo, defendió una escolástica que es tan ajena a esta escuela que difícilmente puede servir de referencia para los zaydíes.¹⁹⁸ Como muchos reformadores al-Shawkani proponía combatir las tendencias confesionales, *al-madhhabiyya*, por medio de la recuperación de los primeros escolares y el retorno a los fundamentos de la religión.¹⁹⁹ Para ello defendía una metodología y epistemología en términos sunníes haciendo hincapié en la “prueba del texto”²⁰⁰ y excluía las fuentes y la jurisprudencia zaydí. En este sentido, al-Shawkani defendía la reforma de la ley islámica basada en la interpretación literal del Corán y de los hadices sunníes²⁰¹, negaba la doctrina de la sublevación declarando el *jurudj* prohibido y aceptaba la doctrina sunní de la obediencia obligatoria al poder establecido aunque éste fuera ilegítimo e injusto.²⁰² Al-Shawkani llegó incluso a negar la doctrina de “los dos vientres” afirmando que cualquier miembro de la tribu Quraysh podía acceder al Imamato.²⁰³

El ulema Muhammad al-Shawkani fue promovido por tres Imames de la dinastía Qasimi: al-Mahdi Abbas b. al Husayn, al-Mansur Ali b. Abbas y al-Mahdi Abdallah b. Ahmad, en un tiempo en el que, cómo hemos visto, el Imamato estaba en plena decadencia política y doctrinal. Al-Shawkani y estos Imames, en un ejercicio de simbiosis y colaboración mutua, se apoyaron y legitimaron recíprocamente. Afirma Haykel que la dinastía Hamid al-Din mantuvo una actitud más pragmática respecto a al-Shawkani y aunque toleró su discurso sunní eludió incluirlo en el discurso ideológico oficial del Estado. Esta dinastía publicó las enseñanzas de al-Shawkani en un intento por demostrar al mundo que el zaydismo abrazaba la pluralidad de ideas,

¹⁹⁸ SAMY DORLIAN Op. Cit. (2006). pf. 26.

¹⁹⁹ AL-SHAWKANI, M., *al-Rasa'il al-salafiyya*. [Los tratados salafistas], Maktab Ibn Taymiyya, El Cairo, 1990. p. 121-s.

²⁰⁰ *Ibíd.* p. 150.

²⁰¹ AL-SHAWKANI, M., *Diwan al-Shawkani 'aslak al-djauhar wa-l-hayat al-fikriyya wa-s-siyasiyya* [Diwan al-Shawkani, Caminos de la esencia y las vidas del pensamiento político], Dar al-Fikr, Damasco, 1982. p. 154-s.

²⁰² AL-SHAWKANI, M., *as-Sayl al-djarrar al-mutadaffiq, 'ala hada'iq al-'Azhar*, [La corriente que enriquece a los jardines del al-Azar] Dar al Kutub al-'Ilmiyya, Beirut, 1985. p. 505-ss.

²⁰³ HAYKEL, B., *Revival and Reform in Islam: the Legacy of Muhammad al-Shawkani*, University Cambridge Press, Cambridge, 2003 p. 84.

pero al mismo tiempo prohibió que sus enseñanzas fueran impartidas en las instituciones educativas.²⁰⁴

La figura de estos ulemas, más cercanos al sunnismo que al zaydismo, fue recuperada años después por los jóvenes republicanos que exaltaron la figura de al-Shawkani como el ulema que consiguió superar las diferencias entre el zaydismo y el shafismo. Estos jóvenes republicanos que deseaban la superación del dualismo religioso en Yemen y la construcción de una identidad unitaria más allá de las diferencias confesionales encontraron en al-Shawkani un ejemplo de la deseada convergencia. Aunque los republicanos obviaron que ésta fue posible, fue precisamente por una innegable adulteración de la *zaydiyya*. Los republicanos promovieron las enseñanzas de al-Shawkani incluyéndolas en el corpus legal de la república, tanto en el código civil de 1979, como emitiendo sus fatuas en las radios y televisiones nacionales.²⁰⁵

La *sunnización de la zaydiyya*²⁰⁶ fue muy criticada por parte de los ulemas zaydíes más ortodoxos que criticaron la instrumentalización de al-Shawkani, al que acusaban de ser “un salafista patrocinado por republicanos y wahabistas cuyas doctrinas no permiten la modernización de la *zaydiyya*”.²⁰⁷ Lo cierto es que uno de los desafíos actuales a los que el zaydismo de hoy ha tenido que hacer frente es a la modernización por el rechazo del reformismo sunninizante; sin embargo, como veremos más adelante, han existido mecanismos para que la modernización pudiera llevarse a cabo sin necesidad de rechazar totalmente la doctrina.

Tanto los ulemas zaydíes ortodoxos como las tribus más conservadoras se opusieron a los ulemas neosunníes y protagonizaron varios ataques siendo Ibn al-Amir el principal blanco de sus iras. Según reporta Haykel, uno de estos ulemas neosunní Ibrahim b. Al-Amir fue atacado, entre otros, por el *sayyid* conservador Yusuf al-'Ayami al-Imami, que fue condenado por este ataque al destierro.²⁰⁸ En otra ocasión fueron

²⁰⁴ HAYKEL, B., “al-Shawkani and the Jurisprudential Unity of Yemen”, *Revue des Mondes Musulmans el de la Méditerranée*, nº 67, 1993. p. 61.

²⁰⁵ *Ibid.* p. 62-s.

²⁰⁶ El término sunnización de la *zaydiyya* fue acuñado por Michael Cook quien argumenta que este proceso se inició en el siglo XVIII, en COOK, M., *Commanding right and forbidding wrong in Islamic thought*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000. p. 247.

²⁰⁷ Declaraciones del zaydí Hasan Zayd extraídas de DORLIAN, Op. Cit. (2006). pf. 27.

²⁰⁸ HAYKEL, Op. Cit. (2003). p. 64.

las tribus de Dhu Muhammad y Dhu Husayn lideradas por Hasan Muhammad al-Ansi, las que atacaron a b. Al-Amir, y se autoproclamaron como las defensoras de la escuela de la casa del Profeta, *madhad ahl al-bayt*.²⁰⁹

Como veremos en el capítulo dedicado a las tribus, al-Shawkani desplegó toda una retórica contra el derecho consuetudinario tribal, al que consideraba contrario a las disposiciones legales de la *shari'a* y herético. Sus ataques continuos al derecho tribal tuvieron su eco en los Imames, que optaron por penalizar la posesión de reglas consuetudinarias y se opusieron a la justicia tribal. Sin embargo, como veremos en el capítulo cuarto y quinto los Imames tuvieron una política de doble rasero frente al derecho consuetudinario, pues aunque prohibían el derecho tribal, acudieron a sus procedimientos y a sus instituciones para relacionarse con las tribus. Por otra parte, como hemos visto, las disposiciones del derecho consuetudinario relativas a la composición de la sociedad tribal contribuían también a la exaltación de los *sada* y a promover su situación hegemónica.

2.1.5 AUTOIMAGEN DEL ZAYDÍ

Los zaydíes suelen auto representarse como un colectivo tolerante y acuden a la historia del Imamato para ilustrar la flexibilidad doctrinal y su tolerancia con otras confesiones religiosas no zaydíes, especialmente con la shafí. Es cierto que, si lo comparamos con otras ramas del Islam chií, la *zaydiyya* destaca por su tolerancia y capacidad de convivencia con otras escuelas y confesiones del Islam. Sin embargo, no debemos olvidar dos hechos, la represión de los Imames a las comunidades zaydíes de la *mutarrafiyya* y *husayniyya* y que el sistema social propuesto por el dogma zaydí promueve la desigualdad. Solamente los *sada* podían acceder al cargo de Imam y además, en función de su condición de descendientes del Profeta, los *sada* tenían garantizadas una serie de prerrogativas sobre sus congéneres.

Por otra parte los zaydíes suelen referirse a su escuela como una filosofía más que a una jurisprudencia. Entre los adeptos de la *zaydiyya* está muy difundida la idea de que la religión debe entenderse como una experiencia personal más que como un

²⁰⁹ HAYKEL, Op. Cit. (1993). p. 56.

dogma, “un modo de vivir y entender la vida”²¹⁰ y es precisamente esta visión la que facilita enormemente la integración de este colectivo en la sociedad moderna, según el pensamiento zaydí.²¹¹

Otra de las reivindicaciones de los zaydíes es su buscada distinción con las otras ramas del Islam chií. Algunos zaydíes incluso se definen como una quinta escuela del sunnismo y no una rama del Islam chií.²¹² Lo cierto es que el zaydismo tiene importantes diferencias con otras confesiones del Islam chií. Por ejemplo, el zaydismo no considera a al-Baker como el quinto Imam, sino a Zayd. Niega el derecho al Califato de los sucesores reivindicados por el chiísmo. También niega la existencia del Imam oculto, *gha'iyb*, defendido por los duodecimanos y obviamente tampoco cree que éste vaya a regresar como *mahdi*, sabio mesiánico. De hecho, la *zaydiyya* en Yemen ha tenido muchos menos problemas con los colectivos sunníes shafíes que con los chiíes ismaelíes que residen en el país. De ahí que la identificación de la *zaydiyya* con el shiísmo de Irán no deba hacerse de una manera tan inmediata.

2.1.6 LA ZAYDIYYA HOY

En contra de la opinión extendida entre los republicanos de que la única posibilidad de evolución de la *zaydiyya* pasa por un proceso de sunnización de la doctrina, los zaydíes han demostrado su capacidad para evolucionar e integrarse en un país donde la hegemonía ya no es zaydí. Lo cierto es que desde la instauración de la República que puso fin al régimen del Imamato en 1962, los zaydíes se han visto desprovistos de su tradicional marco institucional y han tenido que redefinirse en un nuevo sistema que no siempre les ha sido favorable. A pesar de proceso de convergencia y de la integración de las elites zaydíes en el aparato estatal, las nuevas exigencias norteamericanas de seguridad internacional, el conflicto de la guerra de Sa'ida y la promoción del salafismo en esta provincia, han revertido algunas

²¹⁰ En entrevista personal de la investigadora con un ciudadano normal de confesión zaydí de nombre Ammar Maana de la región de Manaha en Saná, mayo de 2010. Este tipo de expresiones son muy frecuentes entre los miembros de la comunidad zaydí.

²¹¹ “Con frecuencia a los zaydíes nos acusan de ser incapaces del cambio y del desarrollo, sin embargo esta opinión, difundida por los enemigos de nuestra escuela, obvia nuestra capacidad de evolución. Nosotros defendemos el *idjtihad*, y por medio de la razón hemos sido capaces de superar algunos dogmas obsoletos. Esto no te lo dirá nunca un wahabí...” en entrevista personal con el zaydí Ammar Mana' de la región de Manaha en Saná, mayo de 2010.

²¹² Declaraciones de sayyid Muhammad al-Mansur en VON BRUCK, G., “Being a Zaydi in Absence of an Imam” en Leveau- Mermier-Steinbach (eds.) *Le Yémen contemporain*, Karthala, Paris, 1999-A. p. 183

de las dinámicas integradoras y los zaydíes se han sentido nuevamente estigmatizados por los herederos del republicanismo de 1962.

En 1990 tuvo lugar un acontecimiento de vital importancia para la historia de la *zaydiyya*. Un grupo de intelectuales y políticos firmó un manifiesto denominado *bayan li ulama al-yaman* en el que afirmaban abandonar la noción del Imamato y además negaban su validez eterna. El manifiesto, publicado en el periódico al-Wahda nº 26 del 28 de noviembre, afirmaba que el Imamato era una institución extinta,²¹³ y reconocía el derecho del pueblo a elegir un líder asalariado, *adjir*, que no tenía que ser obligatoriamente descendiente de Fátima y 'Ali y condenaba el régimen de los Imames por su contribución a la división de la comunidad musulmana. Esta declaración suponía una ruptura total con la historia y la tradición zaydí e implicaba la defensa de la democracia consultiva.²¹⁴

A pesar del gran hito histórico que supuso dicha declaración, hay muchos yemeníes que relativizan la idea de que los zaydíes renunciaran al Imamato. Lo cierto es que existe una línea ambigua en la declaración que, literalmente, expresa: “hay razones históricas y humanas por las que actualmente no es operativa la idea del Imamato.” Esta formulación, no obstante, puede interpretarse como que la experiencia Imamita no es válida en la actualidad, pero eso no significa que no pueda volver a serlo en un futuro. Sin bien es cierto que la formulación es ambigua, tampoco debe desestimarse la importancia de la declaración pues supone una ruptura con el dogma central de la escuela.

En la actualidad los zaydíes han encontrado una fórmula de integración en el sistema republicano a través de los partidos políticos. El primer partido de corte zaydí, la Unión de las Fuerzas Populares (UFP) data de 1962 y fue fundado por una importante familia de intelectuales, la familia al-Wazir. Se trata de un partido minoritario que nunca ha tenido representación parlamentaria y que sólo está presente en áreas zaydíes. Como destacábamos antes, su ideología está influida por ideas maoístas que, según sus líderes, se introdujeron en el partido debido al carácter racional y abierto de la *zaydiyya*. En este sentido Muhammad Mutawakkil expresaba su rechazo al extremismo de algunos islamistas que “rechazan todo lo que viene de experiencias

²¹³ HAYKEL, Op. Cit. p. 193.

²¹⁴ El manifiesto se analiza en profundidad en el texto de VON BRUCK, Op. Cit. (1999-A). p. 181

humanas de occidente, oriente, norte o sur”, señalando que esa postura “contradice la lógica, la sabiduría y la palabra de Dios”.²¹⁵ Dentro del partido existen dos corrientes: los defensores del Estado Islámico en una tercera vía entre el Imamato y la República y los defensores de la democracia. Algunos de sus miembros han sido acusados de participar activamente en la guerra de Sa’da y alguno de ellos ha sido arrestados. Es el caso del famoso periodista Abdelkarim al Jaywani, editor jefe del periódico del partido *al-Shura*.

El otro partido zaydí, el partido de la Verdad, *Hizb al-Haqq*, tiene una mayor presencia política ya que, además de que en 1993 obtuvo dos escaños, en 1997-98 recibió el portafolios del Ministerio de Asuntos Religiosos. El partido cuenta con importantes figuras de la política nacional, entre ellos Muhammad al-Mansur y Ahmad al-Shami. *Al-Haqq* no sólo ha reconocido reiteradamente la República y el pluralismo político sino que además ha sido un agente muy participativo en la política nacional. En la actualidad pertenece al bloque de oposición del EC siendo uno de sus miembros más activos. Si bien la identidad primaria del partido es zaydí, no está cerrado a otras confesiones y, de hecho, tiene grandes apoyos entre los shafíes de Hadramaut. En el partido no existe una primacía del estamento *sada*, sino que hay miembros de todas las categorías sociales como *quda*, *mashajj* y *qabiliun*.²¹⁶

Desde 1997 el partido mantiene el discurso de la necesidad de acabar con el clientelismo y el nepotismo del régimen y pide a los ciudadanos que elijan a sus dirigentes conforme a los principios de justicia e igualdad y no de parentesco y clientelismo. Este discurso resulta muy interesante ya que paradójicamente desafía a la clase dirigente actual con los mismos argumentos con los que se vinculaba a la dominación zaydí. Otro de los objetivos del partido es el de restablecer los valores éticos y la búsqueda de la consagración al principio coránico de “imponer el bien y prohibir el mal”, todo ello por medio de la aplicación del mensaje religioso.

²¹⁵ DORLIAN, Op. Cit. (2006). pf. 19.

²¹⁶ Según Hassan Zayd, líder de al-Haqq cerca del 50% de los miembros del partido no pertenecen a la clase *sada*, aunque es cierto que los miembros más activos sí lo son. El partido desde su fundación reclamó que no se trataba de una formación política confesional y que otras confesiones tenían cabida en el ideario partidista. En SAMY DORLIAN: “The zaydí rebellion in Sa’ada” Conferencia ofrecida en el *Carnegie Middle East Centre* el 17 de julio de 2008. Disponible en <http://www.carnegiemec.org/NewsDetails.aspx?ID=522&MID=332&PID=321> [Consulta: agosto 2012]

Tanto el partido *al-Haqq*, como el partido Unión de las Fuerzas Populares basan su razón de existencia en la necesidad de defender un principio de *jurudj* pacífico. Según estos partidos, el principio zaydí del *jurudj* sólo es aplicable en la actualidad si la revuelta renuncia a su carácter violento y toma forma de manifestación o protesta pública, de este modo, cuando en 2011 comenzó la oleada de protestas contra la presidencia de Saleh, ambos partidos se unieron a la revuelta reclamando la caída del régimen.

Actualmente son muchos yemeníes los que siguen percibiendo la identidad zaydí como una amenaza para el orden establecido y los que creen que el zaydismo y la modernización son absolutamente incompatibles. Sin embargo, como hemos visto, algunos zaydíes han conseguido integrarse en los nuevos tiempos, aceptar la democracia consultiva y la República sin tener que renunciar por ello a su identidad. Para este grupo de reformadores, la noción zaydí puede seguir vigente simplemente modificando algunos de sus postulados como son la doctrina de los *dos vientres* y el *jurudj*. A través de los partidos políticos los zaydíes han logrado integrarse y trabajar activamente en la política nacional y liderar desde este campo el reformismo de su escuela.

¿Pero cómo han logrado renunciar a la doctrina de los dos vientres y del *jurudj* violento sin abandonar la *zaydiyya*? En realidad muchos de ellos han optado por renegar del hadawismo que fue el responsable de la introducción del dogma de los dos vientres en la escuela yemení. Estos zaydíes han elegido regresar a la escolástica zaydí de Zayd b. 'Ali en la que no aparecía ninguna limitación de este tipo. Otros, en cambio, no han tenido que renegar del hadawismo sino que simplemente, basándose en el carácter racional de la *zaydiyya*, han defendido que la razón es la que les ha permitido darse cuenta que el Imamato ahora ya no es vigente y que existen nuevos mecanismos para poder hacer frente a los gobiernos injustos sin tener que recurrir a medios violentos, es decir, apostando por la protesta pública y la democracia consultiva. Los zaydíes reformistas han encontrado por medio de la democracia y los partidos políticos la manera de conciliar su pertenencia primaria zaydí con el proceso de modernización republicana. Y, en este sentido, como afirma Dorlian "la superación de la pertenencia primaria en el colectivo zaydí no implica la

supresión de la misma sino la integración en una pertenencia más extensa”.²¹⁷

Esto no quiere decir que no existan nostálgicos del pasado que defiendan la necesidad de volver al Antiguo Régimen o personas que, insatisfechas con la nueva realidad, hayan optado por el aislamiento. La guerra de Sa'da, con sus ambigüedades pero también con sus reclamaciones contemporáneas es una realidad que no puede ser desatendida pero que tampoco debe ser magnificada. El peligro del conflicto de los huzíes y su tratamiento en la prensa nacional, es que ha fomentado la estigmatización de todo el colectivo zaydí sin atender a sus múltiples formas de evolución y además ha definido la guerra en términos confesionales. Como veremos, la dimensión religiosa de la guerra de Sa'da debe ser, al menos, puesta en entredicho ya que muchos de los líderes republicanos del régimen de Saleh, empezando por el propio presidente, eran zaydíes. Por este motivo, la definición de la guerra sobre una base confesional resulta no solo ambigua sino también muy peligrosa ya que abre viejas fracturas y tambalea el pacto fundacional sobre el que se sustenta la Reconciliación Nacional alcanzada en 1970 tras ocho años de guerra civil.

En la actualidad, como afirma Dorlian, ser zaydí en Yemen es elegir conscientemente ser zaydí.²¹⁸ Pero la elección de esta identidad puede conllevar el riesgo de convertirse en sospechoso de conservadurismo, de tradicionalismo o de desear una vuelta al pasado, cuando en realidad, como hemos visto, no todos los zaydíes siguen aferrados a la noción del Imamato. Aquellos que han optado por la modernización han logrado encontrar mecanismos para adaptarse a los nuevos tiempos sin renunciar por ello a su identidad, logrando de este modo superar el Antiguo Régimen.²¹⁹ A pesar de que el discurso dominante y oficial actual trate de identificar el zaydismo con el conservadurismo político, el movimiento *Huthi* no es ni el más importante ni el más representativo de la comunidad zaydí contemporánea, y ni siquiera todos los miembros del grupo huzí son proclives a este conservadurismo político.

2.2 SHAFÍISMO

Se trata de la primera escuela jurídica en número de adeptos en Yemen y la cuarta confesión sunní en términos cronológicos. Fue fundada por Muhammad Ben Idris al-

²¹⁷ *Ibíd.*

²¹⁸ *Ibíd.*

²¹⁹ HAMAD, L., “La identidad zaydí hoy. ¿Superación del antiguo régimen?”, *Hesperia Cultura del Mediterráneo* nº 12, 2009-C. p. 112.

Shafí (767-820), discípulo de reconocidos juristas como Sufyan ibn ‘Uyaynah (m. 813) en La Meca, del fundador de la escuela maliki; Malik ibn Anas (m. 796) en Medina, y del jurista hanafí Muhamad b. Al-Hassan al-Shabayni (m. 805) en Bagdad.²²⁰ Al-Shafí por medio de su jurisprudencia trató de armonizar los postulados de dos grandes escuelas sunníes, la hanafí y la maliki.

Según los historiadores el Imam al-Shafí prohibió con una serie de solemnes declaraciones que su legado se constituyera en una nueva escuela,²²¹ y fue por medio de sus discípulos, especialmente por al-Muzani, que se recopilaron sus enseñanzas. De este modo se logró institucionalizar la *shayfiyya* como una escuela. En la obra de al-Shafí *Risala fi usul al-fiqh*,²²² se hacía hincapié en la necesidad de probar la autoridad legal de los Imames en su pronunciamiento en asuntos legales. Al-Shafí se caracterizó ante todo por su crítica radical al conformismo jurídico, *taqlid*, al que percibía como uno de los males de la escuela sunní y por su oposición a que las prácticas locales fueran aceptadas como fuente de ley religiosa.

2.2.1 EXPANSIÓN DE LA SHAYFIYYA

La carrera de al-Shafí se centró sobre todo en Hiyaz, en Bagdad y en Fustat, Egipto. Los historiadores diferencian dos periodos del pensamiento shafí, uno primero, conocido como *al-qadim*, el antiguo y que se desarrolló antes de la llegada de al-Shafí a Fustat y un segundo conocido como *al-yadid*, el nuevo, que se desarrolló en esta ciudad egipcia y que a día de hoy constituye el corpus legal de la escuela shafí.²²³

Entre sus discípulos más notables cabe destacar a Abu Ya‘kub al-Buwayti, Abu Ibrahim Ismail b. Yahya al-Muzani y Abu Muhammad al-Rabi. De ellos al-Muzani fue el más independiente y el que más se alejó de la doctrina de su maestro introduciendo una serie de singularidades, *tafarrudat*, que quedaron en la doctrina y

²²⁰ LOWRY, J., “The Legal Hermeneutics of al-Shafi’i and Ibn Qutayba: A Reconsideration, *Islamic Law and Society*”, v. 11, No. 1 (2004). p. 4-s. Disponible en <http://www.jstor.org/stable/3399379> [Consulta: Diciembre 2012]

²²¹ CHAUMONT, E., Concepto de “Shafi’iyya”, *Encyclopaedia of Islam. New Edition*, Brill, Leiden, v. 3, 1971. p. 185.

²²² AL-SHAFÍ, *Islamic Jurisprudence: Shafi’i’s Risala*. Traducción de M. Khadduri, Johns Hopkins Press, Baltimore, 1961.

²²³ CHAUMONT, Op. Cit. p. 186.

le valieron la disputa con otros de los discípulos de al-Shafí más ortodoxos.²²⁴

El shafismo se introdujo en Siria de la mano de Awza'i y durante siglos el cuerpo jurídico del país estuvo dominado por los juristas shafíes. Sin embargo, en 1517 con la conquista otomana del país, estos fueron desplazados por los adeptos a la escuela Hanafí. En Iraq, la introducción del shafismo tuvo lugar gracias a la difusión de la doctrina por parte de al-Anmati, la tolerancia a las diferentes escuelas del Islam y el intercambio doctrinal que tenía lugar en la capital iraquí propició y facilitó la implantación de la doctrina shafí en este territorio.²²⁵

La presencia de al-Shafí en Hiyaz facilitó la extensión del shafismo a las regiones de La Meca, Medina y Yemen. Los historiadores afirman que al-Shafí, casado con una sanaani, consideraba a Yemen una segunda patria,²²⁶ a pesar de lo cual fue Qasim ben Muhamad ben Abdallah el responsable de fundar la primera madrasa shafí en Yemen.²²⁷ Mientras que en Arabia Saudí esta confesión era la mayoritaria hasta la irrupción del hanabalismo, en Yemen la doctrina shafí debía compartir territorio con la corriente zaydí del Islam chií.

También muy presente en Jurasán, actual Irán, Afganistán, Turkmenistán y Uzbekistán, el shafismo logró implantarse en esta región hasta que en el siglo XII varios desórdenes interconfesionales provocaron el éxodo de los shafíes a Siria o la conversión a la escuela hanafí.²²⁸

2.2.2 DOCTRINA POLITICO-LEGAL DEL SHAFISMO

Los adeptos al shafismo reclaman como propia la creación de la ciencia de la teoría legal del Islam, *usul al-fiqh*, y proclaman a al-Shafí como fundador de esta disciplina.²²⁹ A pesar de que su desarrollo no fue hasta más tarde, en el siglo X, lo cierto es que el shafismo se caracterizó desde el inicio por su fuerte y estricta adhesión a la legalidad y a la pureza de sus juristas. Además de una enorme contribución a la disciplina por medio de una extensa producción de textos legales

²²⁴ Ibíd. p. 187.

²²⁵ Ibíd.

²²⁶ AL-AMRI, H., "Shafi'iyya" en *Al-Mausu'a al-yemenia*, v. 3, al-'Afif al-Thaqafiyya, 2003. p.1675.

²²⁷ MARTOS QUESADA, Op. Cit. p. 147

²²⁸ SUBLET, J., "Un itinéraire du fiqh safi'ite d'après al-Hatib al-Utmani", *Arabicca*, v. 11, 1964. p. 189.

²²⁹ JADDURI, "Introduction" en al-Shafí, *Islamic Jurisprudence: Shafi'i's Risala*. Johns Hopkins Press, Baltimore, 1961. p. 40.

entre los que cabe destacar: *Risala fi usul al-fiqh* y *Kitab al-Umm* del propio al-Shafi, *Mujtasar* de Ismail b. Yahya al-Muzani, *al-Tabaqat al-shafiyya* de Abu Ishaq al-Shirazi o *al-Wasit* y *al-Wayiz* de Abu Hamid al-Gazali.²³⁰

En tanto que defensor del *usul al-fiqh*, el shafismo defiende la existencia de cuatro fuentes jerárquicas de jurisprudencia conocida: el Corán, la Sunna, el *idjma'* y el *qiyas*. En este sentido la teoría legal del shafismo se basa principalmente en la revelación –narrativa- y se restringe enormemente el rol del razonamiento humano.²³¹ Veamos los rasgos característicos de esta escuela:

- Énfasis en Sunna y Corán y en la analogía, *qiyas*.
- Fuerte defensa del *idjma'*, unanimidad de la comunidad, que debe emplearse como complemento primordial de la Sunna y Corán. Para as-Shafí por *idjma'* no debe entenderse el acuerdo de unos pocos juristas sino de la mayoría de los musulmanes.²³² Y por lo tanto es un consenso que debe trascender a distintas épocas y ser actual, vivo y unánime.²³³
- Uso del *qiyas*, la analogía, cuando existe una laguna en las fuentes originarias: Sunna y Corán. En su libro *Risala*, Shafi dice que en ausencia del texto, la analogía se podrá aplicar con la misma fuerza de la narrativa.²³⁴ Sin embargo al-Shafi limitó la *idjtihad*, opinión personal, al uso del *qiyas* y prohibió emplear la opinión personal a no ser que estuviera basada en un precedente.²³⁵ En este sentido al-Shafi hace un férreo rechazo a la conjetura o la especulación de la norma en ausencia de ésta.
- Énfasis en los hadices del Profeta, así como la opinión de sus compañeros, *al-julafa' a-rashidin*.
- Fuerte crítica a la introducción de prácticas locales como fuente de la ley religiosa.
- Énfasis en el conocimiento exhaustivo y la metodología sistemática del *usul al-fiqh*.

²³⁰ CHAUMONT, Op. Cit. p. 188.

²³¹ HAKIM, A., *Muhammad Ibn Idris al-Shafi'i and his role in the development of Islamic Legal Theory*. PhD thesis, Mc Grill University, Junio de 1992. p. 44

²³² JADDURI, Op. Cit. p. 32. Al-Shafi dedica a la noción de *idjma'* un breve capítulo de su *Risala*: capítulo IX aunque desarrolla su definición a lo largo de la obra, capítulos VI, VII, IX, X, XIV XV.

²³³ MARTOS QUESADA, Op. Cit. p. 148.

²³⁴ AL-SHAFÍ, Op. Cit. p. 303.

²³⁵ JADDURI, Op. Cit. p. 31.

- Crítica radical al conformismo jurídico, *taqlid*, y al *istihsan*, preferencia jurídica.²³⁶

2.2.3 EL SHAFISMO EN YEMEN

La primera escuela shafí fue fundada en Sahfana, cerca de Yanad, aunque pronto Zabid se convirtió el centro del shafiísmo yemení de la mano de Qasim ben Muhamad ben Abdallah al-Yamhi.²³⁷ Los alumnos de la escuela de Sahfana fueron los responsables de la expansión del shafismo en Adén, Lahig, Abyan, Saná y Tihama.²³⁸ Su capacidad para penetrar en tierras yemeníes tuvo lugar por la capacidad de la shafiyya para ubicarse en un lugar intermedio entre la escuela hanafí y la malikí.²³⁹ A partir del siglo IX y hasta el siglo XVI se sucedieron en Yemen varias dinastías que se solaparon en el tiempo, mientras que algunas eran shafíes, otras eran zaydíes, fatimíes o cármatas.

Una de las dinastías shafíes es la de los ziyadíes (819-1018) ubicada en Tihama. Cuando en 819 se inició una revuelta en esta provincia liderada por las tribus chiíes 'Akaa y al-Ashair, el Califa abbasí al-Mamum, que no dominaba la situación y temía perder Tihama, decidió enviar a Muhammad ibn Ziyad para que gobernara la región directamente en calidad de emir, mientras que el gobernador abbasí se mantenía en Saná y dependía de Bagdad.²⁴⁰ Esta área de Tihama tenía una importante presencia de sunníes, aunque las áreas que la rodeaban eran mayoritariamente de chiíes.²⁴¹ La guerra por el control de Tihama duró más de dos años pero finalmente se logró dominar la región y se instauró la dinastía ziyadí con capital en Zabid. Los ziyadíes se extendieron desde la costa norte a Adén y Hadramaut controlando también Ibb. El mandato de Ziyad duró cuatro décadas y se consolidó en una dinastía prospera, fuerte y leal a Bagdad a pesar de su independencia formal del califato abbasí.²⁴² Durante años fue el segundo bastión abbasí en Yemen.²⁴³ A la muerte de ibn Ziyad en 859, le sucedió su hijo Ibrahim, quien gobernó hasta 901

²³⁶ Al-Shafi rechaza el *istihsan* y afirma que ningún hombre debería usarlo ya que decidir por *istihsan* implica que el hombre inicia algo por sí mismo sin haber basado su decisión en un ejemplo paralelo. En AL-SHAFI, Op. Cit. p. 70.

²³⁷ MARTOS QUESADA, Op. Cit. p. 148

²³⁸ AL-AMRI, H., Op. Cit. (2003-D). p. 1675

²³⁹ *Ibid.*

²⁴⁰ AL-AMRI, H., "Ziyadiyyun" en *Al-Mausu'a al-yemenia*, v. 2, al-'Afif al-Thaqafiyya, 2003-C, p. 1512.

²⁴¹ SMITH, G., "Studies in the Medieval History of the Yemen and South Arabia", en Widaum (ed.) *The Political History of the Islamic Yemen down the Turkish Invasion*, Pinguin, Frankfurt . p. 130.

²⁴² AL-AMRI, Op. Cit. p. 1513.

²⁴³ SMITH, Op. Cit. p. 131.

manteniendo la estabilidad y la prosperidad en la región. Sin embargo, el largo reinado de su sucesor, Isaac ibn Ibrahim, que duraría más de 80 años debilitó a los ziyadíes ya que, en los últimos años, Isaac Ibn Ibrahim dejó en el poder a su servidor Suleymán Ibn Tarf al-Hakami, quien fundó su propia dinastía shafí a la que se conoce con el nombre de sulaymaní (981-1173) y que tuvo capital en 'Azar.²⁴⁴ Poco a poco otros gobernadores organizaron así mismo revueltas y el reino ziyadí se desmembró en pequeños principados y desapareció en 1021.

Otra de las dinastías shafíes contemporáneas a los sulaymaníes y que surgió tras el colapso de los ziyadíes fue la dinastía nayahí (1021-1159) en la región de Tihama. La dinastía, de origen abisinio, mantuvo buenas relaciones con las comunidades cristianas.²⁴⁵ Fue fundada por el esclavo Nayah tras fuertes combates con los ziyadíes que duraron desde 1016 hasta 1021. Los descendientes de Nayah, apoyados por soldados etíopes, se enfrentaron desde 1062 hasta 1159 con la dinastía chií fatimí de los sulayhíes (1047-1159) por el control de la región.²⁴⁶ Y durante casi un siglo ambas dinastías se alternaron el poder en Zabid hasta la llegada de Ali ibn Mahdi al-Raini al-Hamiri que instauró la dinastía mahdí derrocando tanto a los nayahíes como a los sulayhíes.²⁴⁷ Sin embargo, esta nueva dinastía shafí de los mahdíes (1159-1173), con capital en Zabid, solo estuvo vigente hasta la llegada de los ayyubíes (1173-1229) de la mano del hermano de Saladino.²⁴⁸ La dinastía ayyubí logró integrar nuevamente a Yemen en la órbita global del imperio islámico²⁴⁹ y unificar los reinos de Saná, Tihama, Adén y Harad.

Sin embargo, la mayor estabilidad de las dinastías sunníes en Yemen se logró por medio de los rasulíes (1229-1454) y los tahiríes (1454-1517) justo antes de la llegada de los otomanos en el siglo XVI.

En la actualidad el shafismo está presente sobre todo en el sur, así como en las regiones agrícolas y costeras más ricas del país. Como hemos señalado con anterioridad, con frecuencia se percibe el shafiísmo como antagónico al zaydismo, dentro del discurso que enfrenta el dogma chií con el sunní. Aunque han existido

²⁴⁴ AL-AMRI, Op. Cit. p. 1513.

²⁴⁵ MARTOS QUESADA, Op. Cit. p. 136.

²⁴⁶ AL-AMRI, H., "Nayahiyun" en *Al-Mausu'a al-yemenia*, v. 4, al-'Afif al-Thaqafiyya, 2003-B, p. 2947.

²⁴⁷ *Ibíd.* p. 2948.

²⁴⁸ AL-AMRI, H., "Ayubiyun" en *Al-Mausu'a al-yemenia*, v. 1, al-'Afif al-Thaqafiyya, 2003-A, p. 430.

²⁴⁹ MARTOS QUESADA, Op. Cit. p. 137 n. 22.

choques y conflictos entre estas dos comunidades, lo cierto es que estos enfrentamientos, cuando han tenido lugar, se han debido más a motivos de carácter regional y político que a disputas doctrinarias propiamente dichas.²⁵⁰

Si han existido momentos históricos susceptibles de ser considerados y analizados en términos de enfrentamiento entre la comunidad zaydí y la shafí estos han sido tres: la época del Imamato, el advenimiento de la República y la guerra de Sa'da. Respecto al primero de ellos, como hemos señalado con anterioridad, si bien es cierto que el entramado político-legal del Imamato imponía un sistema desigual, en el que el colectivo zaydí contaba con ciertas prerrogativas, el sistema también garantizó una tolerancia respetuosa con el colectivo shafí, que nunca fue perseguido ni hostigado. En relación al segundo de ellos, la eclosión de la nueva República y el derrocamiento del modelo Imamí, un análisis de los diferentes bandos revela la inexactitud de dicho enfrentamiento ya que, por una parte, los padres ideológicos de la revolución, al-Zubayri y Nu'man, pertenecían cada uno de ellos a estas dos confesiones religiosas, y por otra parte, muchas de las tribus de Ma'rib y al-Yawf lucharon junto al bando monárquico a pesar de ser shafíes, del mismo modo que algunos miembros zaydíes tomaron parte a favor de la República. Nuevamente en la guerra de Sa'da esta simplificación del conflicto en términos religiosos y confesionales no puede establecerse, ya que los distintos alineamientos en la guerra no dependen de la confesionalidad sino que intervienen otros factores ideológico-políticos e incluso económicos. Es más, el shafismo y el zaydismo con frecuencia se han asociado y han luchado juntos contra el que consideran el enemigo común: el ismaelismo.

Antes de repasar el movimiento ismaelí conviene recalcar otro de los aspectos importantes del shafismo en Yemen. Como hemos visto, el shafismo se implantó con mayor fuerza en las áreas tribales de al-Yawf, Ma'rib y Sabwa. Aunque aparentemente resulte contradictorio que el tribalismo y el shafismo sean compatibles puesto que la doctrina religiosa rechaza la inclusión de prácticas locales en la ley religiosa en realidad esta contradicción no es tan operativa. Como veremos en un próximo capítulo, el tribalismo y la religión de estas regiones tribales han sabido compartimentar ambos fenómenos y han tratado de adoptar una estrategia

²⁵⁰ MERMIER, F., Op. Cit. p. 6.

de colaboración y cooperación. Ley islámica y ley tribal tienen acotados sus márgenes de participación en la vida social y en la medida de lo posible y por medio de un ejercicio de tolerancia y respeto mutuo han tratado de convivir sin inmiscuirse uno en otro.

2.3 ISMAELISMO

El ismaelismo, una de las ramas mayoritarias del Islam chií surgió en 765 tras la muerte del sexto Imam, Ya'afar as-Sadiq. As-Sadiq antes de su muerte nombró sucesor a su hijo primogénito Ismail; sin embargo, el joven murió prematuramente antes de la desaparición de su progenitor. Tras el fallecimiento de as-Sadiq, muchos creyentes optaron por apoyar la sucesión de otro de los hijos del sexto Imam, Musa al-Kazim, generando la rama duodecimana del Islam chií. Otra comunidad, la ismaelí, se mostró partidaria de Ismail y su hijo Muhammad. Y es que en este periodo temprano de la ismaeliyya surgieron tres grupos diferentes: los que defendían que Ismail no estaba muerto sino que su padre lo había ocultado para evitar que fuera asesinado por los abbasíes pero que regresaría como Mahdi, otro segundo grupo que defendía que Ismail estaba muerto pero que as-Sadiq nombró sucesor a Muhammad el hijo de Ismail antes de morir y la *mubarakiiyya* formada por los compañeros de Ismail en vida, que negaban el derecho Muhammad aunque reconocían la muerte de Ismail.²⁵¹

Desde entonces el ismaelismo ha sufrido una serie de escisiones mayores y menores generalmente ligadas a las disputas en las sucesiones del Imamato. De esta guisa a través de los fatimíes en el siglo XI surgieron los drusos, los mustalíes y los nizaríes. Los mustalíes fundaron la comunidad bohra de la India que continúa teniendo un gran número de adeptos en la actualidad.

En la actualidad se calcula que existen 15 millones de ismaelíes alocados en 25 países a lo largo del mundo. Las comunidades modernas más extensas se encuentran en el centro y el sur de Asia, así como en Siria. El ismaelismo tiene muchas subramas.²⁵²

²⁵¹ DAFTARI, F., *A Short History of the Ismaelis: Traditions of a Muslim Community*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 1998. p. 35

²⁵² SALMONI-LOIDOLT-WELL, Op. Cit. p. 293

2.3.1 DESARROLLO Y EXPANSIÓN DE LA DOCTRINA

Los ismaelíes, a los que también se los conoce con el nombre de septimanos ya que sólo reconocen a los siete primeros Imames chiíes, se constituyeron en una organización revolucionaria secreta a mediados del siglo IX para llevar a cabo esfuerzos misionarios en varias regiones del mundo musulmán.²⁵³ Una de estas primeras misiones se llevó a cabo por Hamdan Qarmat, en 877 en la región de Kufa.²⁵⁴ Contemporánea a esta misión fue la de Jalaf en la región al-Ravy, Persia, cuyos seguidores fueron conocidos por el nombre de los jalafíes.

En Jurasán, la doctrina empezó a adquirir fuerza durante el siglo X, cuando las tribus se convirtieron al ismaelismo. El papel de las tribus también fue determinante, como veremos, en el caso de Yemen. Daftari afirma que los *da'i*, término usado por los ismaelíes para nombrar a los misionarios, capitalizaban las demandas regionales en sus misiones, como parte de una estrategia bien definida, que les permitió alcanzar una amplia aceptación entre las comunidades no-urbanas, y que sobre todo fue muy eficaz entre las tribus de Yemen, Bahrein e Iraq.²⁵⁵

En el año 899 tuvo lugar una escisión dentro de la *ismaeliyya*, debido a la revuelta de 'Ubayd Allah, quien se autoproclamó Imam.²⁵⁶ Algunos líderes ismaelíes como Hamdan Qarmat se opusieron al Imamato de 'Ubayd alegando que la comunidad aún debía esperar el regreso del *mahdi*. La oposición entre 'Ubayd y Qarmat dio lugar a una escisión dentro de los ismaelíes: los sustentadores del Imamato Fatimí de 'Ubayd y los cármatas.²⁵⁷ Una escisión que cómo veremos también afectó al ismaelismo de Yemen.

También se opusieron al Imamato de 'Ubayd Allah en Iraq, Bahrein y el oeste de Persia. Los cármatas en Iraq, liderados por Abu Musa y los cármatas de Bahrein capitaneados por Abu Tahir, coincidieron en predecir que la reaparición del *mahdi* tendría lugar en 928. En 931 la comunidad cármata aceptó a un prisionero de guerra persa como el mahdí *esperado*, y fue proclamado Imam. A pesar de que Abu Tahir

²⁵³ MADELUNG, W, Concepto de "Ismaeliyya", en *Encyclopaedia de l'Islam*, Brill, Leiden, V 1983-B, p. 198.

²⁵⁴ Ibid.

²⁵⁵ DAFTARI, Op. Cit. p. 40.

²⁵⁶ SALMONI-LOIDOLT-WELL, Op. Cit. p. 293

²⁵⁷ MADELUNG, Op. Cit (1983-B). p. 198.

le entregó el poder inicialmente, tras constatar que el nuevo Mahdi persa pretendía regresar al ismaelismo de Persia, Abu Tahrir lo asesinó y tuvo que reconocer que era un impostor.²⁵⁸ Tras este episodio los cármatas bahreníes quedaron muy debilitados y con una casi nula capacidad de influencia en otras comunidades cármatas del mundo hasta que en 1077 su Estado desapareció.²⁵⁹

Por otra parte los ismaelíes fatimíes, extendidos desde Túnez hasta Egipto, establecieron una dinastía que se prolongó desde 909 a 1171. Sin embargo a finales del siglo XI los fatimíes tuvieron que hacer frente a un nuevo cisma dentro de su comunidad. Y es que tras la muerte del Imam al-Mustansir en 1049, una parte de los fatimíes apoyó al hijo menor de éste, al-Mustaali y mientras que otra facción se proclamó leal a su hijo primogénito, Nizar. De este modo los fatimíes se escindían en dos nuevas ramas; los nizaríes y los mustalíes.²⁶⁰ A pesar de que el Imam al-Mustansir antes de morir nombró sucesor a Nizar, su regente, el visir al-Afdal, nombró Imam a al-Mustaali. Nizar huyó a Alejandría donde inició una revuelta contra su hermano menor.²⁶¹

En Persia el ismaelismo nizarí se revigorizó por medio de Hasan i-Sabbah, que complementó las tradicionales tácticas misionarias secretas del ismaelismo, (esta vez destinadas a El Cairo con el fin de debilitar a los mustalíes)²⁶² con una política abierta de revuelta militar contra el poder. Aunque los ismaelíes de Hasan i-Sabbah y algunas pequeñas comunidades nizaríes presentes en Siria y en Egipto apoyaron a Nizar en su revuelta contra su hermano, la mayoría de los ismaelíes de la India y de Yemen apoyaron Mustaaali quien finalmente derrotó a Nizar; en 1095 fue ejecutado.

Aún con todo la unidad del ismaelismo no llegó a producirse con la desaparición de Nizar, ya que nuevamente en 1130 tuvo lugar una nueva escisión. Tras la muerte del Imam al-Amir, hijo de Mustaaali, a manos de los nizaríes,²⁶³ el califato pasó a un regente, Abd al-Mayid a la espera de que la esposa del Califa Mustaaali diera a luz a

²⁵⁸ DAFTARI, Op. Cit. p. 48.

²⁵⁹ MANDELUNG, Op. Cit. (1983-B). p. 199. Para ampliar sobre los cármatas en Bahrein se recomienda la lectura de GOEJE, *Mémoire sur les Carmathes du Bahrain*, E. J. Brill, Leiden, 1886.

²⁶⁰ *Ibíd.* p. 200.

²⁶¹ DAFTARI, Op. Cit. p. 2

²⁶² *Ibíd.* p. 12.

²⁶³ MONCELON, J., "La da'wa fatimide au Yemen", *Chroniques Yéménites* nº 5, 1995. pf. 35.

un hijo de éste, al-Tayyib, nombrado el heredero del Imamato. Sin embargo, al-Tayyib desapareció tras su nacimiento y nada se supo del destino del bebé. Días después Abd al-Mayid fue derrocado y encarcelado por su visir al-Afdal Kutayfat, quien declaró la dinastía fatimí depuesta y el retorno del chiísmo duodecimano.²⁶⁴ Poco tiempo después, en 1131, el visir al-Afdal Kutayfat fue asesinado y Abd al-Mayid regresó al trono como regente y posteriormente fue nombrado Imam con el título de Hafiz.²⁶⁵

Este episodio violentísimo de la historia del ismaelismo supuso nuevamente una oleada de escisiones. Debemos tener en cuenta que según la doctrina Abd al-Mayid no tenía derecho al Califato ya que no se trataba de un descendiente directo de los Imames. No obstante, logró el respaldo de unas comunidades de Egipto y Siria, y también de los zuraydíes de Adén.²⁶⁶ En cambio otra rama, partidaria de Tayyib fue conocida como los tayyibíes o los amiríes y fue apoyada en Yemen por los sulayhíes.

A pesar de la violencia que acompañó siempre el reinado califí de los ismaelíes fatimíes, esta dinastía perduró hasta 1171 cuando el Imamato ya no encontró más apoyos y terminó desintegrándose. El último Imam de la dinastía fue al-'Adid, quien nombró a su hijo Da'ud su sucesor. Da'ud y los otros miembros de su familia fueron detenidos, encarcelados y sus propiedades fueron confiscadas. De este modo el ismaelismo fatimí fue perdiendo poder hasta convertirse en comunidades minoritarias y aisladas.²⁶⁷

2.3.2 EVOLUCIÓN DEL ISMAELISMO EN YEMEN

La introducción del ismaelismo en Yemen se produjo gracias a la labor de dos misioneros; 'Ali bin al-Fadl y Ibn Hawshab también conocido como Mansur al-Yaman.²⁶⁸ Ibn Hawshab se asentó en 899 en las montañas de Maswar, al sudoeste de Saná tras lograr el apoyo de las tribus de la región que rápidamente se convirtieron al ismaelismo, mientras que Ali bin al-Fadl se instaló en Mudajira, al sur

²⁶⁴ MANDELUNG, Op. Cit. (1983-B). p. 200

²⁶⁵ *Ibid.*

²⁶⁶ MONCELON, Op. Cit. pf. 37.

²⁶⁷ MANDELUNG, Op. Cit. (1983-B). p. 200

²⁶⁸ La historia de Mansur al-Yaman y Ali ibn al-Fadl se narra en detalle en la obra de AL-YANADI "Account of the Karmathians in Yaman", en Hakami (ed), *Yemen it's early Medieval History*, Martirio Publishing, Londres, 1892. p. 191-ss.

de Ibb, donde poco a poco fue extendiendo su influencia.²⁶⁹ Poco después un sobrino de Ibn Hawshad llamado al-Hayzam fue enviado de misión a Sind, la India, y logró un gran éxito en Multan y un misionero yemení llamado Abdallah al-Shií, se envió al Magreb, donde se instaló gracias a la tribu bereber de Kutamay y allí fundó una dinastía fatimí.²⁷⁰

Cuando 'Ubayd Allah se proclamó Imam dando lugar a la escisión entre los fatimíes y los cármatas, Ibn Hawshab se posicionó junto a 'Ubayd Allah, mientras que 'Ali bin al-Fadl no reconoció al Imam y se proclamó cármata. De esta manera se iniciaba una guerra entre ambas facciones en la que 'Ali bin al-Fadl murió en 915 y junto a él desapareció la rama de los cármatas en Yemen.²⁷¹

Tras fallecer Ibn Hawshab, su hijo Ya'far b. Mansur al-Yaman comenzó con una nueva línea de *da'í* clandestinos que se dirigían sobre todo a las tribus locales. Gracias a su labor se establecieron acuerdos secretos con las tribus que garantizaron la supervivencia de la comunidad.²⁷² La alianza más importante de esta época se refiere a la que se estableció con el emir Abdallah bin Qahtán, y que permitió que la dinastía de los yafuríes (847-997) se unieran al ismaelismo a partir del año 989 hasta el final de sus días.²⁷³ También la dinastía sulayhí (1047-1156) se proclamó fatimí por medio de su fundador Ali bin Muhammad al-Sulayhi tras convertirse al Islam ismaelí fatimí. Sin embargo, con la escisión de la tayibiyya dentro de los fatimíes, la reina sulayhí Arwa, quien hasta el momento había mantenido una relación de amistad y vasallaje con El Cairo, rompió definitivamente con esta misión e inauguró el movimiento tayibí en Yemen.²⁷⁴

Como hemos visto la *tayibiyya*, la rama del ismaelismo que surge tras la desaparición del al-Tayyib, hijo del Imam Mustaali y heredero del Califato, es la predominante en Yemen y se sustenta principalmente por la reina Arwa.²⁷⁵ A

²⁶⁹ MONCELON, Op. Cit. pf. 25.

²⁷⁰ MANDELUNG, Op. Cit. (1983-B). p. 198.

²⁷¹ *Ibid.*

²⁷² MONCELON, Op. Cit. pf. 29.

²⁷³ *Ibid.*

²⁷⁴ CHAVEZ HERNANDEZ, E, "Las reinas de Yemen Bilqis, reina de Saba y Arwa: pasado de gloria, presente de lucha", *Revista de Estudios Yemeníes*, n° 2, pendiente de publicación.

²⁷⁵ Para ampliar sobre la reina Arwa se recomienda la lectura de CHAVES HERNÁNDEZ, E., "Una relación de joyas reales de Yemen: El testamento de la Reina Libre şulayhī al-Sayyida Arwà bint Aḥmad (440-532/1048-9-1138)" *MEAH*, n° 55 (2006).

diferencia de las comunidades tayibíes de Egipto y Siria, que fueron de efímera duración,²⁷⁶ en Yemen y en la India la comunidad tayibiyya fue más fuerte y logró llegar a cabo varias misiones encargadas por la reina Arwa, inicialmente a Duayb b. Musa quien a su muerte fue sucedido por Ibrahim al-Hamidi y sus sucesores y a partir de 1209 recayó en la familia Banu Walid al-Anf.²⁷⁷ Desde que murió la reina Arwa, en 1138 estas misiones continuaron su labor sin el apoyo de ninguna dinastía yemení por lo que se nombraba a jefes de la da'i que recibieron el nombre de *da'i mutlaq*.²⁷⁸

La comunidad ismaelí tayyibí fue especialmente firme en las montañas de Harad, en la región de Manaha, donde ante la ausencia de un monarca aliado pactaron su protección con las tribus hamdaníes, lo que garantizó su supervivencia.²⁷⁹ Por otra parte como hemos visto la rama hafizi del ismaelismo fue apoyada por los zuraydíes de Adén aunque esta comunidad quedó pronto extinta con la conquista en 1173 de los ayyubíes.²⁸⁰

La relación de la comunidad tayibí de Yemen con los ayyubíes y los rasulíes era buena aunque tuvieron grandes conflictos con los zaydíes ya que estos últimos consideraban a los ismaelíes “los verdaderos enemigos del Islam” y calificaban el ismaelismo de herético. De hecho la familia Banu Walid al-Anf fue exterminada en su totalidad a manos de los imames zaydíes en el siglo XVI.²⁸¹

Una nueva escisión tuvo lugar dentro del ismaelismo en 1591, con motivo de la muerte del Imam Daud ya que Sulayman bin Hasan al-Hindi se autoproclamó sucesor legítimo al Imamato. La comunidad ismaelí nuevamente dividida entre daudíes y sulaymaníes, se enfrentaron en varias ocasiones. Tras la muerte de Sulayman, el liderazgo de los sulaymaníes recayó en la figura de Ibrahim b. Muhammad de la familia Makrami, quien se asentó en Nagran, desde dónde inició la conquista de Harad que finalmente logró en 1775. No obstante los otomanos los

²⁷⁶ En Siria quedaba una pequeña comunidad en las montañas de Bakia y Zabud, sin embargo esta comunidad desapareció definitivamente en el siglo XII. MANDELUNG, Op. Cit. (1983-B). p. 201.

²⁷⁷ MANDELUNG, Op. Cit. (1983-B). p. 200-s.

²⁷⁸ NANJI, A., “Ismailism” en Nasr-Seyyed-Hosseini (ed), *Islamic Spirituality: Foundations*, Routledge and Keegan Paul, Londres, 1987. p. 181.

²⁷⁹ MANDELUNG, Op. Cit. (1983-B). p. 201.

²⁸⁰ *Ibíd.*

²⁸¹ MONCELON, Op. Cit. pf. 45.

expulsaron de esta región quedando tan sólo unas pequeñas comunidades ismaelíes en Yemen.

En la actualidad existen cerca de 40 pueblos en los que residen cerca de 60.000 ismaelíes. El pueblo ismaelí más conocido es al-Huteib, cerca de las montañas de Harad, donde se encuentra el santuario de Ibrahim al-Hamdi. En los santuarios ismaelíes de Yemen se reciben importantes olas migratorias de peregrinación de las comunidades bohra de la India, que siempre mantuvo una excelente relación con el ismaelismo yemení. Se calcula que hasta 2010 cerca de 200 pakistaníes e hindúes visitaban diariamente el santuario de Huteib así como otros santuarios en la provincia de Hadramaut. Las comunidades ismaelíes en los últimos años han invertido en infraestructuras en los pueblos de Harad estableciendo una buena relación con las tribus de la región.

Como hemos visto el ismaelismo en Yemen ha chocado reiteradamente con las otras confesiones religiosas del país. Es muy importante señalar que a pesar de que tanto el ismaelismo como el zaydismo pertenecen al Islam chií, lo cierto es que la enemistad entre ambas confesiones ha supuesto que en muchas ocasiones el zaydismo se aliara con el shafismo sunní para luchar conjuntamente contra el ismaelismo.

2.3.3 DOCTRINA POLÍTICO-TEOLÓGICA DEL ISMAELISMO

Los eruditos Imamís defienden que el germen del ismaelismo está en el radicalismo de Abu al-Jattab al-Asadi (d. 755) que durante un tiempo fue el representante autorizado del Imam as-Sadiq en Kufa hasta que lideró un movimiento revolucionario que atentaba contra el quietismo del Imam y éste tuvo que refutarlo. Jattab era conocido por sus ideas extremistas y fue asesinado en 755 cuando se reunió con sus seguidores para llevar a cabo una revolución. Aunque generalmente se asocia al ismaelismo con Abu al-Jattab, algunos autores niegan esta asociación y argumentan que tras la muerte de al-Jattab, la jattabiyya se escindió en varios grupos, uno de los cuales se unió a los ismaelíes, pero que sin embargo, incluso los primeros ismaelíes denunciaron y condenaron el heretismo de al-Jattab.²⁸² Lo cierto es que los conocimientos que se tienen de la doctrina temprana del ismaelismo se

²⁸² DAFTARI, Op. Cit. p. 33.

derivan de dos fuentes: las ideas propagadas por los misioneros de la organización clandestina ismaelí que empezaron a operar en el siglo IX y de los textos de eruditos anti ismaelíes que se revelaban contra sus organizaciones secretas.

Los primeros ismaelíes pusieron gran énfasis en la distinción fundamental entre *zahir*, exotérico, y el *batin*, esotérico, de las escrituras, las leyes y las obligaciones religiosas.²⁸³ Es decir, diferenciaban entre la apariencia externa, *zahir*, y las verdades y el mensaje oculto de los textos, *batin*. Para estos primeros ismaelíes el *zahir* se modificaba con cada nuevo mensaje profético mientras que el *batin* permanecía inmutable y solamente podía hacerse aparente por medio del *ta'wil*, la interpretación, frecuentemente de naturaleza cabalística basada en el significado místico de los números y las letras.²⁸⁴

En el ismaelismo, el número siete juega un papel primordial tanto en la teología como en la creencia y además se afirma que la historia es cíclica y que ésta progresa por medio de siete eras, *dawr*, de diferente duración. Cada una de la cual se inicia con un profeta que enuncia un mensaje revelado, *natiq*.²⁸⁵ El ismaelismo defiende que hasta el momento han existido seis profetas; Adam, Noe, Ibrahim, Moisés, Jesús, Isaías y Mahoma, cada uno de ellos era seguido por un fundamento, *asas*, o por un silencio, *samit*, que revelaban el *batin* del mensaje profético.²⁸⁶ Además cada uno de estos profetas era seguido por siete Imames, y el séptimo se convertía en el *natiq* de la nueva era, derogaba el mensaje del Profeta anterior y se constituía en el nuevo Profeta.²⁸⁷

En el caso de Mahoma, el *asas* fue 'Ali y Muhammad Ismaili el séptimo Imam. Sin embargo, según la doctrina, debido a la violencia que se ejercía contra los chiíes en la época de Ismaili, éste tuvo que ocultarse con el fin de evitar su asesinato, pero regresará como *mahdi* cuando las condiciones lo permitan portando la séptima revelación divina. Su regreso está envuelto en una serie de predicciones y especulaciones astrológicas y ha variado en función de la rama del ismaelismo. Durante la ausencia del *mahdi* y hasta la llegada de éste, el Imam oculto estará

²⁸³ *Ibíd.* p. 51.

²⁸⁴ MADELUNG, Op. Cit. (1983-B). p. 203.

²⁸⁵ DAFTARI, Op. Cit. p. 53

²⁸⁶ MADELUNG, Op. Cit. (1983-B). p. 203.

²⁸⁷ *Ibíd.*

representado por doce pruebas, *hudjadj*, que residirán en doce regiones de la Tierra.

Posteriormente con la introducción de la rama fatimí, la doctrina fue modificada ya que los fatimíes negaron que Muhammad Ismaeli fuera el último Imam, y se negó que el número de Imames se limitara a siete. En cuestiones teológicas los fatimíes tendieron a dar el mismo grado de importancia al *zahir* que al *batin*, en contra de lo defendido por los pre-fatimíes.²⁸⁸ La grave persecución que esta comunidad ha sufrido desde la eclosión de la confesión ha supuesto que exista un permanente énfasis en la *taqiyya*, la autoprotección, que también se refleja en la preferencia por las misiones secretas.

En cuanto a la doctrina del Imamato los ismaelíes afirman, como el resto de los chiíes, que el Profeta Mahoma eligió como sucesor a su yerno Ali y que por lo tanto éste era el Imam legítimo que debía haber sucedido al Profeta tras su muerte. Según la doctrina ismaelí la sucesión debía realizarse por medio del *nass*, la designación.²⁸⁹ Los ismaelíes defendían que su movimiento debía extenderse por medio de la *da'wa*, las misiones que se llevaban a cabo por los *da'i*, los representantes misionarios.²⁹⁰

2.4 SALAFISMO

Otra de las confesiones que en los últimos años ha ido ganando terreno y adeptos en el escenario religioso-social de Yemen es el salafismo. Tanto el salafismo como el wahabismo y los Hermanos Musulmanes son movimientos neo-ortodoxos que surgen con vocación reformista y que buscan una reformulación del Islam contemporáneo. Con frecuencia se suele intercambiar y usar indistintamente el término salafismo y wahabismo aunque esta identificación de ambas corrientes no es del todo correcta y puede conducir a equívocos. Y es que, aunque ambos movimientos mantienen ciertas similitudes y comparten algunas fuentes, no se puede considerar a ambos como un movimiento político-ideológico único en tanto que tienen comportamientos y prácticas que no son iguales.²⁹¹

²⁸⁸ *Ibíd.* p. 204

²⁸⁹ NANJI, *Op. Cit.* p. 179

²⁹⁰ *Ibíd.* p. 180.

²⁹¹ BONNEFOY, *Op. Cit.* (2007). p. 56

Además, a día de hoy el término wahabismo está sumamente politizado y estigmatizado. Según afirma Ménoret, el vocablo ha sufrido un “deslizamiento semántico” ya que en él se han agrupado indebidamente al menos seis fenómenos que debían haber sido diferenciados entre sí por una cuestión de “prudencia metodológica”. Estos fenómenos son: la tradición doctrinal de al-Wahhab, el Islam oficial de Arabia Saudí, la influencia de este país en el mundo musulmán, ciertas opiniones religiosas de algunos grupos islamistas y determinados comportamientos considerados como censurables en Europa y que se asocian al wahabismo como referente teológico.²⁹² Más allá de este uso indebido del término wahabismo para designar múltiples fenómenos, la estigmatización a la que se somete a la corriente también ha impedido que se reconozca que el wahabismo se nutre de múltiples fuentes, prácticas y comportamientos, y ha favorecido que se ignore las rupturas religiosas y políticas que han tenido lugar dentro del movimiento.²⁹³ Ya que la filiación entre el wahabismo y el salafismo no es automática ni unívoca, y que en el imaginario colectivo el wahabismo se asocia y se vincula a Arabia Saudí, en esta tesis se ha optado por emplear el término salafí para referirse al movimiento neo-reformista que tiene lugar en Yemen. En esta decisión también se ha tenido en cuenta la preferencia por el término salafí por parte del propio colectivo en Yemen. Ya que de este modo marca su distanciamiento ideológico con el neo-reformismo saudí y sus promotores, con los que no siempre está de acuerdo.

El salafismo es una corriente reformista sunní cuyas fuentes principales datan de la Edad Media.²⁹⁴ Se trata de un movimiento neo-ortodoxo que pretende regenerar el Islam por medio de la recuperación de los modelos de piedad y las prácticas puras y no contaminadas de las primeras generaciones de musulmanes. En este sentido el salafismo promueve el regreso a la “ley primitiva” y a las tradiciones de los “antepasados píos”, *a-salaf a-salih*.²⁹⁵ El nombre de la salafiya deriva precisamente de, *salaf* es decir, antepasados o ancestros²⁹⁶ y es nombrado en los textos de Ibn Taymiyya.²⁹⁷ Posteriormente Sam’ani, definió al salafismo como “la atribución de los

²⁹² MÉNORET, P., “Le Wahabisme, arme fatale du neo-orientalisme” *Mouvements* n° 36, noviembre-diciembre de 2004. p. 56-57.

²⁹³ BONNEFOY, Op. Cit. (2007). p. 58.

²⁹⁴ BONNEFOY, Op. Cit. (2007). p. 60.

²⁹⁵ SHINAR, Concepto “Salafiyya”, *Encyclopaedia of Islam*, v. VII, Brill, Leiden 1983. p. 900

²⁹⁶ Los salafistas además de identificarse con el término de salafista se autodenominan ahl-al-Sunna al yama’a –las gentes de la Sunna y el grupo.

²⁹⁷ IBN TAYMIYYA, T, *al-Fatawa al-kubra*, Dar al-Kutub al-Hadiza, v. 4, El Cairo, 1966. p.152

ancestros, *al-salaf*, y la adopción de su credo”²⁹⁸

El salafismo nace con la vocación de superar las diferencias de las cuatro escuelas del sunnismo, así como el cisma entre el Islam sunní y el chií. Si en plano teológico el salafismo se define por su voluntad de recuperar los fundamentos de la religión musulmana, la doctrina entonces promueve la superación las adhesiones políticas, geográficas, sociales y confesionales para alcanzar este fin. Los salafistas se apoyan en las fuentes de autores como Taqi al-Din Ahmad bin Tamiyya (m. 1328)²⁹⁹ y en su obra *al-Fatawa al-kubra* y Ahmad ibn Hanbal (m. 855).³⁰⁰ Algunos de sus principales representantes a nivel internacional son: Djamal al-Din al Afgani (1839-1897), Muhammad Abduh (1849-1905) y Rashid Ridà (1865-1935).³⁰¹ La corriente demuestra su preferencia por la interpretación textual de Corán y Sunna, y en este sentido la jerarquización de la autoridad de los eruditos salafíes contemporáneos está en cierto modo ensombrecida y limitada.³⁰²

2.4.1 CARACTERÍSTICAS DEL SALAFISMO

Como hemos señalado, la característica principal del salafismo es la vocación de la corriente por recuperar las prácticas y comportamientos de los “antepasados píos”. Por “antepasado pío” el salafismo entiende las tres primeras generaciones de musulmanes: los *sahaba*, compañeros del Profeta, los *tabi’un*, los seguidores, y los *tabi’ al-tab’in*, los que sucedieron a los seguidores. La preferencia por las tres primeras generaciones de musulmanes se sustenta en la idea de que el Islam más auténtico se desarrolló durante los tiempos del Profeta Mahoma y en este sentido la proximidad temporal a este periodo juega un rol primordial en el mantenimiento del verdadero Islam. Además, esta idea se apoya en un hadiz del Sahih Bujari narrado por Zaham bin Mudrab que dice “lo mejor de mi comunidad [musulmana] es mi generación, después los que vinieron tras ellos y después los que los siguieron.”³⁰³ Según los salafistas el modo de interpretar la fe religiosa de estas tres generaciones, así como sus creencias, sus costumbres, moral y metodología,

²⁹⁸ AL-SAM’ANI, A., *Kitab al-ansab* [Libro de la Genealogía], v. 4, Dar al-Yanan, Beirut, 1988. p. 104.

²⁹⁹ BONNEFOY, Op. Cit. (2007). p. 60.

³⁰⁰ MEIJER, “Introduction” en *Global Salafism: Islam’s New Religious Movement*, Columbia University Press, Nueva York, 2009. p. 4.

³⁰¹ SALEH ALKHALIFA, Op. Cit. p. 228.

³⁰² HAYKEL, B, “On the Nature of Salafi Thought and Action” en Meijer (ed), *Global Salafism: Islam’s New Religious Movement*, Columbia University Press, Nueva York, 2009, p. 36

³⁰³ SAHIH AL-BUJARI, volumen 3, libro 48, n° 819.

deberían ser el modelo de todos los musulmanes del mundo ya que el Islam de las primeras generaciones fue un Islam ortodoxo y puro.

Los rasgos más característicos de la *salafiyya* son:

- Énfasis en el Corán y en la Sunna, cuya interpretación debe ser literal y conservadora sin que medien en ella intermediarios entre el hombre y Dios.³⁰⁴ Según los salafistas, las primeras generaciones de musulmanes lograron crear una gran civilización precisamente porque acudían al Corán y la Sunna para responder a las necesidades de su tiempo.
- Afirmación de que la validez de un argumento religioso depende exclusivamente de su conformidad con el Corán y la tradición profética.³⁰⁵
- Necesidad de liberarse del *taqlid* de las cuatro escuelas del Islam sunní.³⁰⁶
- Vocación universalista. El salafismo tiene una clara vocación universalista y proclama la necesidad de que todos los musulmanes se adhieran a su movimiento.
- Recurso frecuente al ataque léxico para desacreditar otras corrientes religiosas. El salafismo es un movimiento religioso profundamente estigmatizador que rechaza cualquier otra versión de la fe religiosa que no sea la propia.
- Rechazo del *shirk*, idolatría, y de la veneración de los santos.
- Rechazo al *bida'*, la innovación y de las particularidades locales que han contaminado el Islam original.
- Énfasis en el *tawhid*, unicidad. Los salafistas rechazan las clases sociales, las divisiones nacionales, étnicas o tribales ya que éstas niegan la umma y conducen a la *fitna*, caos generado por la escisión.³⁰⁷
- Énfasis en el *irshad*, la orientación religiosa.
- Rechazo de las divisiones confesionales. Necesidad de superar las escuelas jurídicas del Islam sunní.³⁰⁸

³⁰⁴ MEIJER, Op. Cit. p. 5.

³⁰⁵ BONNEFOY, Op. Cit. (2007). p. 65.

³⁰⁶ IBN AL-QAYYIM, *'Ilam al-muwaqqi'in 'an rabb al-'alamin*, [Información de los signatarios que firman en nombre de Dios Todopoderoso] Dar Ibn al-Yawzi, Dammam, 2002, v. 2. p. 470.

³⁰⁷ MERMIER, Op. Cit. p. 9, n. 13.

³⁰⁸ En este sentido al-Wadi'i padre del salafismo yemení decía "No se le permite a un musulmán adherirse a ninguna escuela jurídica. Estas doctrinas dividen a los musulmanes [...] No existe ninguna prueba ni en el Corán o la Sunna de que haya que adherirse a una doctrina" en AL-WADI'I, *al-Majray min al fitna*, [La salida del desorden], Maktaba al-azariyya, Saná, 2002. p. 75.

- Obediencia absoluta al poder temporal.³⁰⁹
- Eliminación del *qiyas*, razonamiento analógico, y del *idjma'*, el consenso.
- Hincapié en el quietismo político, ya que la participación política y el asociacionismo fomenta las divisiones en la sociedad islámica, *hizbiyya*.

2.4.2 SALAFISMO EN YEMEN

La importancia del salafismo en Yemen radica en el hecho de que se trata de una corriente ideológica religiosa reciente que fue introducida en este país en los años 80. Se trata por lo tanto de un movimiento importado y aparentemente ajeno a la tradición cultural y religiosa de Yemen que cada día gana más adeptos en este país. El interés intrínseco del análisis de este movimiento se ubica precisamente en este factor; en su carácter exógeno, ya que nos permite ver cómo el salafismo yemení ha tratado de adaptarse a su medio y cómo se ha producido su proceso de asimilación. Además, como ya se ha señalado en la introducción, el salafismo, a diferencia de lo que ha ocurrido en otros países, no ha sido perseguido ni reprimido en el contexto yemení. Y hasta hace relativamente muy poco, ha formado parte del proceso de integración y convergencia que las élites políticas han cursado en el país.

El máximo exponente del salafismo en Yemen fue Muqbil bin Hadi al-Wadi'i, un zaydí que en 1960 viajó por motivos laborales a Arabia Saudí donde cursó estudios en la Universidad Islámica de Medina siendo alumno de Nasr al-Din al-Albani,³¹⁰ Abdelaziz bin Baz³¹¹ y Rabi al-Madjali³¹², y donde según él mismo contó, pudo ser consciente de “los errores del zaydismo” y se dedicó a los estudios religiosos en profundidad para combatir el “lavado de cerebro del zaydismo al que había sido sometido de niño”.³¹³

³⁰⁹ “Esta corriente ha hecho del sometimiento y la obediencia al mandatario, califa o líder de la comunidad, un lema y una señal de identidad”. En SALEH ALKHALIFA, Op. Cit. p. 8.

³¹⁰ Nasr al-Din al-Albani es reconocido como una de las principales figuras del salafismo internacional despolitizado o apolítico. De origen albanés y procedente de la escuela hanafí fue profesor de hadiz en la Universidad Islámica de Medina. Para ampliar sobre Albani se recomienda la lectura de LACROIX, S., “Between Revolution and Apoliticism: Muhammad Nasir al-Din al-Albani's Influence on the Shaping of Contemporary Salafism” Meijer (ed.) *Global Salafism: Islam's New Religious Movement*. Columbia University Press, Nueva York, 2009.

³¹¹ Abdelaziz bin Baz fue el Gran Mufti de Arabia Saudí entre 1993 y 1999. En 1961 era vicerector de la Universidad Islámica de Medina y posteriormente fue nombrado rector en 1970 donde además impartía clases de Shari'a.

³¹² Abdelaziz al-Rabi al-Madjali fue profesor de Shari'a en la Universidad Islámica de Medina, conocido por sus estrechos vínculos con los Hermanos Musulmanes. Al-Madjali estaba profundamente politizado y fue autor de numerosos libros acerca de la *shari'a* y el hadiz.

³¹³ AL-WADI'I, M, *Mushahadati fi al-Mamlaka al-'Arabiyya al-Sa'udiyya* [Mi testimonio sobre el Reino de Arabia Saudí], Dar al-Azar, Saná, 2005. p. 32.

La relación entre al-Wadi'i y Arabia Saudí fue siempre muy ambigua y conflictiva. En 1979 fue expulsado del país vecino tras haber sido acusado de ser el cerebro de un intento golpista contra la familia real saudí. A al-Wadi'i se le culpó de ser el mentor espiritual de Juhayman al-Utaybi, un joven perteneciente a los Hermanos Musulmanes muy crítico contra la monarquía saudí que en 1979 lideró una revuelta contra la familia Saud tomando la Gran Mezquita junto a cerca de 1500 hombres. Tras la expulsión Muqbil decidió regresar a su Yemen natal donde fundó la institución Dar al-Hadith en Dammadj, Sa'da. En 1990 la escuela contaba con cerca de 1000 estudiantes becados y en ella solamente se admitían sunníes adheridos a la corriente salafista que no fueran partidarios de la *hizbiyya*.³¹⁴

Entre el alumnado de *Dar al-Hadith* cabe destacar la de importantes personalidades del salafismo actual yemení como son Muhammad al-Imam, Yahya al-Hadjuri, Muhammad al-Wisabi, Abdelaziz al-Burai, Abu Hassan al-Ma'ribi y Muhammad al-Sawmali, alguno de ellos una vez acabada su instrucción en el centro crearon otras escuelas salafistas donde enseñaban la doctrina a nuevos estudiantes. Es el caso de Muhammad al-Imam en Mabar, Abu Hassan al-Ma'ribi en Ma'rib y Yahya al-Hadjuri que tras la muerte de al-Wadi'i asumió la dirección de la escuela salafista *Dar al-Hadith*, la Casa del Hadiz, en Dammadj.

Resulta muy pertinente en este punto señalar que durante la creación de esta institución así como otras de características parecidas, miembros del CGP y del *Islah* patrocinaron su fundación, apoyaron y dieron facilidades a al-Wadi'i para que el centro docente pudiera establecerse.³¹⁵ Destaca aquí el papel de Ali Abdallah Saleh, Abdallah al-Ahmar y del miembro de los Hermanos Musulmanes Yahya al-Fusayl por la ayuda que prestaron a al-Wadi'i para fundar la biblioteca de *Dar al-Hadith*.³¹⁶ Este hecho, como hemos visto, encaja con la política estratégica de la élite política yemení respecto al fenómeno religioso. A pesar de que no es frecuente en la historia del salafismo que el poder político haya ayudado y financiado a los padres del movimiento, sino que, bien al contrario, estos han sido reprimidos y

³¹⁴ Bonnefoy señala que en las condiciones de admisión a la escuela durante el tiempo en el que la dirigió al-Wadi'i estaban muy reglamentadas y se exigía que el estudiante fuera sunní de adhesión salafista, no partidario de la *hizbiyya*, ni partidario de los ahl al-bid'a en BONNEFOY, Op. Cit. (2007) p. 74

³¹⁵ SALMONI-LOIDOLT-WELL, Op. Cit. p. 91

³¹⁶ BONNEFOY, Op. Cit. (2007). p. 78.

perseguidos, lo cierto es que en Yemen estas dinámicas de represión no tuvieron lugar y de hecho la élite política, encabezada por el ex presidente Saleh potenció y fomentó la implantación salafista en el país, sobre todo en la región norteña de Sa'da, ya que esto permitía contrarrestar el peso del zaydismo en la región.

Aunque el salafismo yemení siempre ha mantenido una relación contradictoria con Arabia Saudí, y las críticas de al-Wadi'i a la familia Saud fueron constantes, el país vecino también financió el establecimiento de centros docentes salafistas y mezquitas en las que se difundía esta corriente ideológica. Tras los sucesivos fracasos saudíes de hacer proselitismo en Yemen durante el siglo XVII, XVIII, Arabia Saudí encontró en las décadas de los 80 y 90 la posibilidad de introducir el pensamiento salafista en Yemen con relativa facilidad por medio de estas instituciones docentes.

La presencia de una emigración yemení en Arabia Saudí por motivos laborales o académicos facilitó que muchos de estos jóvenes yemeníes entraran en contacto con las ideologías neo-sunníes. Este fue precisamente el caso de al-Wadi'i pero también de muchos otros yemeníes como Ahmad Hasan al-Mu'allin. Por otra parte los subsidios saudíes a la débil economía yemení supusieron para Saná cierto grado de dependencia respecto a su vecino y esta fue una ocasión que Arabia Saudí no desaprovechó para introducir el pensamiento neo-sunní en Yemen.

Ante las críticas nacionales al bajo nivel de enseñanzas religiosas del sistema educativo yemení, se accedió en 1972 a la apertura de los institutos científicos, *ma'ahid al 'ilmiyya*, que estaban financiados por Arabia Saudí y que hasta 2002, cuando el gobierno yemení colocó a estas instituciones bajo su control, estaban dirigidos directamente por personas ligadas a los Hermanos Musulmanes. Según Bonnefoy durante el curso académico de 1994-5 el 13% de los estudiantes en Yemen se escolarizaban en un instituto científico.³¹⁷

³¹⁷ BONNEFOY, "How Transnational is Salafism in Yemen?" en Meijer (ed), *Global Salafism: Islam's New Religious Movement*, Columbia University Press, Nueva York, 2009. p. 333.

TABLA 2.1: INSTITUTOS CIENTÍFICOS Y ESCUELAS CORÁNICAS 1970-1995

AÑO	INSTITUTOS CIENTÍFICOS	ESCUELAS CORÁNICAS
1977-78	37 institutos (6.000 alumnos)	30 escuelas (5.622 alumnos)
1982-83	517 institutos (56.704 alumnos)	161 escuelas (10.662 alumnos)
1989-90	1.140 institutos (165.071 alumnos)	656 escuelas (35.120 alumnos)
1994-95	1.381 institutos (326.484 alumnos)	

FUENTE: MERMIER, Op. Cit. (1997). p. 10

Los detractores de los institutos científicos defendían que en estos centros se inculcaba una versión monolítica del Islam sunní importada desde Arabia Saudí.³¹⁸ Es probable que el gobierno aceptara la financiación saudí para establecer los institutos científicos con el fin de mejorar su relación con el país vecino, aunque también, como afirma Von Bruck, Saná tenía interés en contrarrestar el peso zaydí en las regiones norteñas del país, marginando parcialmente al shafismo y al zaydismo y protegiendo de este modo los valores de la República.³¹⁹ Durante este periodo, el gobierno yemení ofreció empleo en estos centros a los yihadistas recién llegados de Afganistán y a Hermanos Musulmanes que ocuparon cargos en los institutos científicos como profesores y administradores. De esta manera el gobierno pretendía patrocinar e institucionalizar a los árabes-afganos y a los islamistas en general e introducirlos de esta manera en el sistema. Posteriormente, como hemos visto, permitió a Saná a movilizar a los ex yihadistas en interés del gobierno yemení.³²⁰

Del mismo modo que el régimen de Saleh instrumentalizó al yihadismo violento por medio de la captación y la integración de los árabes afganos en el sistema yemení, fue a través de la protección brindada a al-Wadi'i y gracias a las ayudas y facilidades gubernamentales al movimiento salafista como el régimen se benefició del quietismo y del apoliticismo fingido de la salafiya.

2.4.2.1 EL APOLITICISMO FINGIDO DE LA SALAFIYYA

A diferencia de la *Ijwan*, los Hermanos Musulmanes, que consideran que la acción es un imperativo para lograr la justicia social, para los salafistas yemeníes la única opción política lícita es precisamente el apoliticismo y el quietismo, ya que como

³¹⁸ MERMIER, Op. Cit. p. 11

³¹⁹ VON BRUCK, Op. Cit. (1999). p. 178.

³²⁰ HAYKEL, Op. Cit. (1999). p. 196.

hemos visto, la participación política conduce a la división de la comunidad musulmana. En este sentido el partidismo político es percibido por los salafistas como “una enfermedad”, como algo “ilícito” que causa “los efectos más horribles en los musulmanes”.³²¹

El rechazo a la participación política del pensamiento de al-Wadi'i se inscribe en lo que se ha denominado el salafismo *sheijista* o la *salafiyya da'wiyya*, salafismo de la predicación, y que se nutre de las ideas de la corriente *djamiyya* del ulema etiope Muhammad Aman al-Djami y del ulema saudí Rabi Majali.³²² El salafismo *sheijista* se caracteriza por su apoliticismo y su quietismo y preconiza una alianza incondicional con el poder temporal del gobernante y la prohibición total del partidismo, *hizbiyya*, o de cualquier forma de asociacionismo. Al-Wadi'i, férreo defensor del salafismo quietista o *da'wiyya* criticaba no sólo los partidos políticos y las asociaciones, sino también cualquier forma de participación política como son las elecciones, manifestaciones públicas y la democracia. Esta visión de al-Wadi'i y su proximidad con la corriente quietista se demuestra por medio de uno de sus discursos a sus alumnos en el que dice:

“Vuestra doctrina es clara, los responsables políticos saben que no queréis sus cargos, *karasi*, que no dais importancia a las cosas mundanas, que no preconizáis la revuelta, *jurudj*, contra ellos, porque vuestra doctrina no os invita a desobedecer a un gobierno musulmán. Yo pago los aranceles de mi vehículo a pesar de que pienso que los impuestos son ilícitos, *haram*, pero la fijación de los aranceles es responsabilidad del estado, no mía”³²³

En otro discurso hace una exaltación del salafismo *da'wiyya* diciendo:

“La victoria del Islam a día de hoy tendrá lugar en las mezquitas”³²⁴

Estas dos declaraciones ilustran el pensamiento de al-Wadi'i y su defensa de la

³²¹ AL-IMAM, M., *Tanwir al-dulumat bi kashf mafasid wa shubuh al-intijabat* [Alumbrando las tinieblas a través de la revelación de la corrupción y las incertidumbres de las elecciones], SLE, 1996. p. 252.

³²² BONNEFOY, L., “L'illusion apolitique: adaptations, évolutions et instrumentalisations du salafisme yéménite” en Rougier, *Qu'est ce que le salafisme?*, Presses Universitaires de France, Paris, 2008. p. 4

³²³ AL-WADI'I, *Al-madhab al-Zaydiyya* [La escuela zaydí], conferencia grabada en casete, sin datar.

³²⁴ AL-WADI'I, *'Idjaba al-sa'il 'ala ahamm al-masa'il* [Respuesta al que pregunta las preguntas más importantes], Maktaba al-Azariyya, Saná, 2004, p. 396

salafiyya *da'wiyya* y del apoliticismo. De hecho el apoliticismo ocupó un importantísimo lugar dentro de la retórica del padre del salafismo yemení así como en sus seguidores. En uno de sus discursos grabados al-Wadi'i argumentaba; "por qué prohibimos las elecciones? Las prohibimos porque dan a los infieles los mismos derechos a que a un musulmán" y denunciaba que el principio de la democracia "implica que el poder está en la mayoría y no en Dios" y "niega el poder de Dios"³²⁵.

Además al-Wadi'i consideraba que la democracia y el pluralismo político representaban "los grandes diablos de la edad moderna y que eran herramientas impuestas por los Estados Unidos de América a los musulmanes para debilitarlos".³²⁶ El salafista Abdelaziz al-Buria decía que las elecciones "son una pérdida de tiempo y de dinero que debería invertirse en propagar el mensaje islámico".³²⁷ La retórica salafista también arremete contra la Constitución a la que considera "ilícita e impía" pues dice que "la soberanía reside en el pueblo y no en Dios".³²⁸

Sin embargo, este apoliticismo no es compartido por todas las facciones del salafismo yemení y antes incluso de la muerte de al-Wadi'i, alguno de sus seguidores, entre los que destaca Abu Hassan al-Ma'ribi, Aqil al-Maqtari, Muhammad al-Mahdi y al-Madjid al-Raymi se desmarcaron de la prohibición al asociacionismo y fundaron varias asociaciones salafistas. En 1990 al-Maqtari, al-Mahdi y al-Raymi crearon junto a Ahmad Hasan al-Mu'allim y Abdelaziz al-Dubai una asociación de beneficencia llamada *al-Hikma* que entre otras funciones ofrecía becas para los estudiantes de los centros de enseñanza salafista. En 1992 *al-Hikma* se divide y al-Raymi funda a partir de ella la asociación *al-Ihsan*, caridad, que opera sobre todo en Hadramaut y la provincias del sur. En 1999 al-Ma'ribi crea la asociación *al-Birr wa al-Taqw*, Caridad y devoción, que posteriormente pasará a llamarse *Djam'iyyat al-birr wa al-taqwa al-hizbiyya*, Asociación caridad y devoción partidista, recalcando el carácter político y partidista de la misma.

³²⁵ AL-WADI'I, *Hurmat al-intijabat* [La ilicitud de las elecciones] grabación en casete, SLE, 1996.

³²⁶ En una entrevista con *Yemen Times* al preguntarle su opinión acerca de la democracia, el pluralismo político y la libertad de prensa y de expresión, manifiesta que "we look at these tools as no more than a seductive approach imposed on Muslims by the USA to weaken them." Entrevista íntegra. Disponible en [salafipublications http://www.muqbil.co.uk/](http://www.muqbil.co.uk/). (2000). [Consulta: septiembre de 2011]

³²⁷ AL-BURRIA, *Tahdir min al-fitan* [Advertencia contra el caos por la disensión], grabación en cassette, SLE, 1998.

³²⁸ AL-IMAM, *al-Dimukratiyya* [La democracia], grabación en casete, SLE, sin datar.

El establecimiento de estas asociaciones generó un cisma dentro del salafismo yemení entre los partidarios de una participación activa en la sociedad por medio de las asociaciones y por lo tanto partidarios del salafismo organizacional, *salafiyya munazzama*,³²⁹ y los herederos de la doctrina de al-Wadi'i defendían ilegitimidad de este tipo de participación política y se apoyaban en el salafismo *shejjista*.

Los rivales salafistas de al-Ma'ribi, acusaron a éste de aproximarse peligrosamente al pensamiento de al-Qutb, el líder de los Hermanos Musulmanes, acudiendo a la coincidencia de que la nacionalidad de ambos fuera egipcia. Como afirman Burgat y Sbitli, la crisis de sucesión tras la muerte de al-Wadi'i reveló la amplitud de las dinámicas internas de modernización de la *salafiyya yemení*.³³⁰

En 2012 el cisma entre estas dos corrientes salafistas se hizo más profundo cuando un sector del salafismo yemení optó por constituirse en partido político y participar en la Conferencia de Diálogo Nacional, a pesar de la retórica contraria a las formaciones políticas del movimiento yemení. Con el nombre de la Unión Rashad Yemení el partido se fundó con la vocación de representar a todos los salafistas del país, sin embargo fracasó en este objetivo ya que el mismo día de su fundación el director de *Dar al-Hadith* desde la muerte de al-Wadi'i, Yahya al-Hadjuri, criticó este cambio sustancial en la tradición del dogma salafista yemení.³³¹

Pero el apoliticismo fingido del salafismo en Yemen va más allá de estas evidentes rupturas con la *hizbiyya*, y se puede rastrear en la corriente tradicionalista de al-Wadi'i y sus seguidores. Los salafistas en Yemen han gozado desde el principio de una libertad de expresión que les ha permitido difundir abiertamente sus discursos

³²⁹ El salafismo *munazzama* se basa en el salafismo *sururi* –reformista– desarrollado por el ulema sirio Muhammad Surur Zayn al-Abidin y que defiende la necesidad de un salafismo contextualizado y político que rechace la alianza sistemática con el poder y que exija reformas política, institucionales y sociales. Para ampliar de Surur se recomienda la lectura STEINBERG, “Jihadist-salafism and the Shi'its: remarks about the Intellectual Root of anti-Shi'ism” en Meijer, *Global Salafism: Islam's New Religious Movement*, Columbia University Press, Nueva York, 2009, p. 119-ss.

³³⁰ BURGAT- SBITLI, “Les salafis au Yémen... ou la modernisation malgré tout”, *Chroniques Yéménites*, n° 10, 2003. p. 138.

³³¹ YEMEN TIMES, “First Yemeni Salafi Political Party Announced”, *Yemen Times*, 15 de marzo 2012. Disponible en <http://yementimes.com/en/1555/news/565/First-Yemeni-Salafi-political-party-announced.htm> [Consulta: marzo de 2012]

antidemocráticos, anticonstitucionales.³³² De hecho, el salafismo en Yemen cuenta con varias publicaciones entre las que cabe destacar, *al-Fiqh al-Din* de los seguidores de Abu Hasan al-Mar'ibi y *Nida' al-Salafiya*, de las estudiantes de la mezquita de al-Sharqayn en Saná y en todas las ciudades yemeníes se encuentran tiendas y librerías salafistas en las que se pueden adquirir muchos de los discursos de los representantes del salafismo. Una accesibilidad que dista mucho de lo que ocurre con los discursos por ejemplo de Hussein Badr al-Din al-Huthi, cuya difusión y posesión estuvo durante mucho tiempo penalizada.

Este grado de tolerancia gubernamental al discurso salafista se debe a que el apoliticismo y el quietismo defendido por los representantes del salafismo beneficia al poder político ya que abogando por la no participación, los salafistas restan apoyos a otras corrientes islamistas que si están constituidas en partidos políticos y sí entran en el juego democrático como por ejemplo el *Islah*.

Quintan Wiktorowicz afirma que los salafista jordanos han optado por operar en redes informales ya que si se institucionalizasen en organizaciones formales tendrían que someterse al control estatal y podrían sufrir la represión gubernamental.³³³ En cambio Bonnefoy afirma que el apoliticismo de la *salafiyya* yemení no trata de eludir la represión, ya que ésta ha sido casi nula, sino que se fundamenta en principios ideológicos.³³⁴ Por otra parte, señala que el salafismo yemení es pretendido en tanto que no ha evitado ser instrumentalizado por el poder central y en ese sentido los salafistas en Yemen juegan un rol político muy relevante en la escena política en tanto que objetos de dicha instrumentalización.³³⁵

Pero la quimera del apoliticismo salafista va más allá. Y es que oponiéndose y criticando la sociedad donde el movimiento se desarrolla (constitución, democracia, partidismo, asociacionismo) el salafismo adopta una posición de oposición que es profunda e indudablemente política. Aunque en un plano formal el salafismo se

³³² Este hecho resulta muy relevante pues, a diferencia de otras corrientes como la de los huzíes o la del al-Hirak que han estado sometidas a la censura gubernamental bajo la acusación de vulnerar la Ley de Publicaciones yemení, la retórica salafista puesto que aboga por un quietismo político que beneficia al régimen no ha sufrido ningún tipo de censura a pesar de sus críticas abierta al cosntitucionalismo y a la democracia, ambos valores defendidos en la Ley de Publicaciones yemení.

³³³ WIKTOROWICZ, *The Management of islamic Active Power in Jordan*, Indiana University Press, Bloomington , 2001. p. 132.

³³⁴ BONNEFOY, Op. Cit. (2008). p. 15

³³⁵ *Ibíd.*

declara apolítico, su posicionamiento tratando de corregir la sociedad es, en sí misma, una postura política. Como lo es también la opción de la no participación. Si bien es cierto que para los salafistas yemeníes la rebelión contra el poder temporal está estrictamente prohibida, y se apoyan en el adagio que dice que “60 años de gobierno opresor son preferibles a una noche sin Imam”³³⁶ esta afirmación ya encierra en sí misma una posición política, aunque sea por inacción o por omisión de acción.

2.4.2.2 SALAFISMO ¿DESCONTEXTUALIZACIÓN O INTEGRACIÓN?

Como hemos visto, otra de las características de la *salafiyya* yemení es su pretendida descontextualización de la sociedad y su oposición a la misma. Apartados de la vida política, los partidos y toda expresiones de participación política, los salafistas se evaden también de la sociedad en la que viven.

Para empezar el salafismo yemení rechaza el tribalismo al que considera fuente de divisiones sociales y basado en prácticas y costumbres pre-islámicas. Del mismo modo se rechaza el derecho consuetudinario ya que, según los salafistas, es contrario a la *shari'a*. Parte de esta oposición al tribalismo se genera en la mencionada vocación universalista de la *salafiyya* y en el rechazo a las especificidades y las prácticas locales. Al-Wadi'i afirmó que “el tribalismo es una barrera impuesta por los enemigos del Islam”³³⁷ sin embargo, a pesar de sus críticas, tanto él como su centro docente *Dar al-Hadith* recibieron la protección y la colaboración de las tribus.

De hecho Muqbil pertenecía a la tribu al-Wadia, perteneciente a la Confederación Bakil. Siguiendo una idiosincrasia tribal, la condición de Muqbil como *qabili*, es decir, como hombre tribal, le incapacitaba para dedicarse a las ciencias religiosas, una ocupación reservada al estamento *sada*. Algunos autores han visto en esta restricción el germen de la animadversión de al-Wadi'i al sistema tribal.³³⁸ Frente al intento de rechazo de las tribus los salafistas no han podido descartarse del tribalismo y han sido integrados irremediabilmente en el sistema de protección tribal.³³⁹

³³⁶ BONNEFOY, Op. Cit. (2007). p. 110.

³³⁷ AL-WADI'I, *Nasihati lil-shabab al saudi* [Mi consejo a la juventud saudí] Grabación en casete, sin datar.

³³⁸ BURGAT, *L'islamisme à l'heure d'al-Qaida*, La Découverte, Paris, 2005. p. 34.

³³⁹ BONNEFOY Op. Cit. (2007). p. 350.

En cuanto a la reivindicación de un regreso a las prácticas de los primeros musulmanes, la autodefinición e imagen de este colectivo es especialmente notoria y característica. Los salafistas yemeníes usan la túnica, *thawb*, tal y como se cree que lo portaban los primeros musulmanes, esto es dejando el tobillo desnudo,³⁴⁰ la barba la llevan como determina la tradición profética muchas veces teñida,³⁴¹ muchos de sus gestos y saludos están estrictamente regulados, por ejemplo se elimina todo saludo considerado popular,³⁴² el reloj debe llevarse en la mano derecha, pues consideran que si se lleva en la mano izquierda es signo de impureza, comen empleando tan sólo tres dedos y siempre con la mano derecha.³⁴³ Por otra parte prohíben el tabaco, el *qat* y el *narguile*,³⁴⁴ ya que lo consideran un efecto más de la corrupción social de nuestros tiempos, rechazan cualquier representación del ser humano, ya sea en fotos o en escultura e incluso por televisión. Para ellos, la música con versículos del Corán es del todo inaceptable, rechazan la televisión y defienden que las fatuas y los casetes son el único medio de difusión de la doctrina salafista. Rechazan cualquier actividad o trabajo remunerado que transgreda sus normas de comportamiento y de imagen, por ejemplo, no pueden entrar en el ejército nacional ya que en este puesto se verían obligados a rasurarse la barba y eso atenta con sus principios.³⁴⁵

Esta estricta caracterización de los salafistas yemeníes tiene dos consecuencias inmediatas, por una parte convierte al colectivo en un grupo social rápidamente identificable y por otra parte, algunas de sus restricciones, como es el rechazo al *qat*, implica su auto exclusión del principal mecanismo de socialización de los yemeníes. Esto supone, como muy acertadamente señala Bonnefoy, una ambivalencia del comportamiento salafista ya que, por una parte los salafistas pretenden modificar la sociedad en la que se encuentran, y por otra parte se alejan de ella y se

³⁴⁰ SAHIH AL-BUJARI, v. 2, libro 26 n° 615: “No se puede vestir camisa, ni turbante, ni pantalones, ni sombrero, ni una ropa perfumada con azafrán o *wars* (tipos de perfumes); y si no tiene sandalias se podrá vestir medias de cuero, pero cortándolas para que queden debajo del tobillo al vestirlas”.

³⁴¹ SAHIH AL-BUJARI, v. 4, libro 56, n° 668 “los judíos y los cristianos no tiñen sus barbas, así que vosotros haréis lo contrario a lo que ellos hacen”

³⁴² Se elude el uso de las fórmulas como buenos días –*sabah al-jair*- o buenas tardes –*masa’ al-jair*- y se emplea el saludo *salam aleykum* –que la paz esté con vosotros-. Gracias –*shukran*- se sustituye por –*islamu*- o -*yazak allah*-, que Allah te recompense-

³⁴³ BONNEFOY, Op. Cit. (2007). p. 68

³⁴⁴ AL-IMAM, *Tahdir ahl al-iman min ta’ati al-qat, al-shamma wa al-dujan* [Precaución gentes de la fe con el vicio del qat, la *shamma* y el tabaco], SLE, citado en BONNEFOY Op. Cit (2007). p. 69. n. 2.

³⁴⁵ En conversación personal de la investigadora con un salafista en Saná, octubre de 2009.

autoexcluyen. Esta automarginación fomenta la percepción de intransigencia de este colectivo en otros actores sociales tradicionales yemeníes,³⁴⁶ por no mencionar la percepción del salafismo como una corriente exógena y ajena a la realidad y a las tradiciones socio-cultural de Yemen, es decir, una *saudización* de la sociedad yemení.

2.4.2.3. EL SALAFISMO Y SU VINCULACIÓN CON EL TERRORISMO DE CORTE INTERNACIONAL

Generalmente se identifica a los movimientos salafistas con el terrorismo internacional y las actividades más violentas en el seno de las sociedades musulmanas. Si bien es cierto que el discurso salafista es profundamente radical e intransigente con otros pensamientos tanto islámicos como no islámicos, la asociación entre yihadismo y salafismo yemení no es inmediata. De hecho, los líderes tradicionales del salafismo en Yemen defienden que el yihadismo sólo es legítimo cuando son los gobernantes los que hacen el llamamiento a la Yihad. No debemos olvidar que el salafismo es un férreo defensor de la obediencia al poder.

En reiteradas ocasiones al-Wadi'i fue acusado por la comunidad internacional de apoyar a grupos terroristas como la Yihad Islámica Yemení, de entrenar yihadistas, tanto árabes como occidentales en su centro de estudios religiosos en Sa'da, así como de mandar a yihadistas a Chechenia, Afganistán y Cachemira. De todas estas acusaciones se defendía diciendo que era propaganda para dañar su imagen y para tratar de que el gobierno ejerciera presión sobre ellos,³⁴⁷ resaltando en sus discursos que el salafismo yemení no tiene ninguna ambición política.

Sin embargo, en el imaginario yihadista internacional, Yemen se considera un refugio libre de represión estatal y de influencias exteriores, es decir, como un lugar autónomo donde llevar a cabo sus actividades sin exponerse la represión política. De hecho existe una supuesta frase del Profeta frecuentemente recordada por yihadismo que dice; "si el desorden sobreviene, buscad refugio en Yemen", *idha hayat al-fitan fa aleykum bi al-Yaman*³⁴⁸ por este motivo algunos militantes yihadistas extranjeros han optado por transferirse a Yemen.

³⁴⁶ BONNEFOY Op. Cit, (2007). p. 107.

³⁴⁷ SALAFIPUBLICATIONS, Op. Cit. (2000).

³⁴⁸ Mencionado en colecciones no canónicas, generalmente transmitidas por Abi Dharr. Esta versión aparece en MADELUNG, W., "Apocalyptic Prophecies in Hims in the Umayyad Age" *Religious and Ethnic Movements in Medieval Islam*. Variorum Reprints, Hampshire 1992. p. 177.

Como hemos visto a lo largo de esta investigación, la élite política yemení ha optado tradicionalmente por un proceso de convergencia e integración religiosa o al menos por una cierta tolerancia hacia los movimientos confesionales e ideológicos más radicales. Sin embargo, en los últimos años el grado de permisión gubernamental respecto al movimiento salafista se ha restringido considerablemente y a pesar de que sigue existiendo cierta alianza, la situación internacional ha obligado a que ésta se efectúe de un modo más selectivo.³⁴⁹

Esto se debe a que tras los ataques del 11-S, la corriente salafista yemení se halla en el punto de mira internacional y está recibiendo grandes críticas. Este cambio en las dinámicas entre el salafismo y las élites políticas, pueden (y de hecho ya lo están haciendo) conducir a un cambio en la estrategia de la *salafiyya* yemení, como veremos en el capítulo dedicado a las relaciones religiosas-estatales. Al-Wadi'i siempre mantuvo un discurso en el que la crítica al gobierno estaba limitada y nunca llegó a expresar una total oposición al régimen de Saleh. No obstante, al final de su vida, cuando las miradas internacionales empezaron a fijarse en Yemen y señalar el salafismo yemení como el culpable del crecimiento de al-Qaeda en la región y el gobierno yemení inició una serie de expulsiones de estudiantes extranjeros residentes en el país, el tono conciliador de al-Wadi'i se recrudesció y advirtió:

“Aconsejo al gobierno y en particular a Saleh que nos dejen tranquilos, si el gobierno es inteligente nos dejará tranquilos [...] es mejor para el Estado no entrar en una espiral de violencia”.³⁵⁰

En otra ocasión dijo:

“Si soy censurado habrán reacciones fuertes... Por eso aconsejo al gobierno que no lo haga. Fuisteis [el gobierno] valientes cuando la gente del extranjero os acusó de albergar a terroristas y vosotros contestasteis «No, sólo tenemos ulemas que enseñan el Corán y la Sunna». Mis hermanos, os lo digo, si el gobierno es inteligente, nos dejará tranquilos”.³⁵¹

³⁴⁹ BUGART-SBITLI Op. Cit. cf. 54.

³⁵⁰ AL-WADI'I, *Madhab al-Zaydiyya* [La escuela zaydí] Conferencia grabada en casete sin datar.

³⁵¹ AL-WADI'I, *Hadhihi al sururiyya fa ihdharuha* [Este es el sururismo, así precaución] Conferencia grabada en casete, 1995.

Como hemos visto, tras la muerte del padre del salafismo yemení tuvieron lugar modificaciones doctrinales y cismas en el campo salafista. Durante la vida de al-Wadi'i siempre fue el máximo representante de la *salafiyya* yemení y no existió ninguna voz que desautorizara su discurso, sin embargo, una vez que desapareció en 2003, el campo salafista yemení tuvo que recomponerse y aparecieron nuevas voces que diferían del tradicional salafismo de al-Wadi'i. La rivalidad interna entre los sucesores de al-Wadi'i, ha abierto espacio no solo a las críticas mutuas, sino a la acusación de que Abu Hassan al-Ma'ribi era ambiguo con la violencia yihadista y cercano a las ideas de al-Qaeda, frecuentemente atacadas por el salafismo yemení. Acusaciones de las que al-Ma'ribi ha tratado de desmarcarse.³⁵²

Mientras que la comunidad internacional señala cada vez más a Yemen como la cuna del terror globalizado, las figuras del salafismo yemení minimizan la presencia de al-Qaeda en la Península Arábiga. Muhammad al-Baidani, en una entrevista publicada en Yemen Times en noviembre de 2010 decía que “al-Qaeda en Yemen no tiene muchos miembros”, y son tan sólo “unos cientos de jóvenes” los que están dispuestos a introducirse en esta banda terrorista, además resaltaba que los principales cabecillas de AQPA son extranjeros, refiriéndose a Awsar al-Awlaki que tenía nacionalidad norteamericana. Para al-Baidani es cierto que hay miembros de al-Qaeda en Yemen, pero su número se ha sobredimensionado en una manipulación política que pretende, bajo pretexto de lucha antiterrorista “lograr financiación de los países occidentales para resolver los problemas internos del país”.³⁵³ Según el clérigo, la presencia de yihadistas en Yemen “no es mayor que en el pasado”, además, los supuestos líderes actuales “no tienen preparación religiosa ni son respetados por los clérigos yemeníes”.³⁵⁴ Pero advierte, si los norteamericanos deciden entrar en el país, todos los yemeníes serán al-Qaeda”.³⁵⁵

Para finalizar con el tema del salafismo en Yemen, merece la pena recalcar dos cuestiones. Por una parte, si entendemos las relaciones entre las tribus y el Estado

³⁵² AL-MA'RIBI, *al-idjtiyalat: as-asbab, al-athar, al-hal*, [Atentados: motivos, efectos y solución] Abu Hasan al-Ma'ribi se desmarca de la violencia yihadista y declara su lealtad al poder político declarando ilícita la violencia con los gobiernos, y añade, “hay que ser paciente con los gobiernos tiránicos”.

³⁵³ YEMEN TIMES, 9 de noviembre de 2010. Disponible en http://www.yementimes.com/defaultdet.aspx?SUB_ID=33371 [Consulta: noviembre 2010]

³⁵⁴ *Ibíd.*

³⁵⁵ *Ibíd.*

pueden ser de sumisión o de oposición, en el caso del salafismo las relaciones con el poder central podrían describirse también en estos dos términos: sumisión, en tanto que no acepta la rebelión, y oposición, en tanto que se desvía de las pautas sociales establecidas y levanta su voz para criticar lo que considera errores de la sociedad contemporánea.

Los salafistas yemeníes resultan un colectivo de máxima importancia dada su complejidad intrínseca, ni adeptos a la violencia yihadista, ni leales plenamente al poder, los salafistas se ubican en dinámicas contradictorias y múltiples. Por otra parte, el hecho de que la *salafiyya* yemení, condene la acción armada, no implica que exista una absoluta ausencia de prácticas violentas por parte de este colectivo; bien al contrario, el salafismo yemení ha protagonizado varios episodios de violencia activa en la que, como veremos en el capítulo quinto, se ha enfrentado con otras confesiones religiosas.

2.5 RELIGIONES NO ISLÁMICAS: EL JUDAÍSMO

Existen documentos que acreditan la presencia judía en Yemen desde el siglo II de la era cristiana. La tradición judía data su presencia en el país desde los tiempos de Salomón, cuando éste mandó a varios mercaderes judíos a Yemen en busca de oro y plata para adornar el templo de Jerusalén. Algunos de los mercaderes se asentaron en el país. Otra leyenda dice que fueron acogidos por la reina Bilqis tras contraer matrimonio con Salomón. Lo cierto es que cada una de las comunidades judías tienen una leyenda para explicar su presencia en Yemen. Los judíos de Saná manifestaban que su llegada se produjo en el siglo VII A.C, cuando 75.000 judíos viajaron a Yemen para asentarse en estas tierras. Según los judíos del sur de Yemen su asentamiento tuvo lugar en el siglo I A.C tras la expedición del rey de Herodes de unos soldados judíos para luchar contra los romanos. Según esta misma leyenda, desde Jerusalén se les ordenó que volvieran y parte de la expedición se negó a regresar, entonces fueron proscritos y se les condenó a la mayor de las pobreza.³⁵⁶

Los judíos constituían un grupo social muy amplio hasta 1920 cuando se dio inicio al proceso migratorio. En 1929 existían más de 150.000 judíos en Yemen, tan sólo en la

³⁵⁶ KLEIN-FRANKE, A., "The Jews of Yemen", en DAUM, W., *Yemen: 3000 Years of Art and Civilization in Arabia Felix*, Pinguin-Verlag, Innsbruck, 1987. p. 272.

capital se contaban hasta 39 sinagogas frente a 48 mezquitas. En la década de 1920 cerca de 6.000 judíos abandonaron las tierras yemeníes pero fue posteriormente, con el reconocimiento por parte del Imam del Estado de Israel en 1949, cuando se puso en marcha la denominada “operación alfombra voladora” que supuso el desplazamiento de algo más de 41.000 judíos a Israel.³⁵⁷

El derecho tribal yemení reconoce a los judíos como una minoría protegida. Como veremos en el capítulo dedicado a las tribus y su estructura social, los judíos, como el resto de los “débiles”, desempeñaban trabajos indignos para los hombres tribales. Sin embargo, existe una diferencia muy significativa que distingue a los judíos del resto de los débiles. Y es que los yemeníes reconocen que los judíos son descendientes de Qahtán, es decir, comparten ancestro con los hombres tribales. Por lo tanto, en el ideario tribal, los judíos eran qabilis que, durante el siglo IV y V, se convirtieron al judaísmo³⁵⁸ perdiendo su condición de hombres de tribu. Esta creencia justifica que, cualquier judío que abrace el Islam, pasa automáticamente a pertenecer al estamento tribal, una estrategia que algunos judíos yemeníes han empleado para evitar ser juzgados por sus crímenes. Aunque gozaban de libertad de culto y de seguridad personal y material, los judíos debían hacer frente a serie de medidas discriminatorias. Se les estaba totalmente prohibido hacer proselitismo de su religión y se les obligaba a llevar trenzas de pelo para que pudieran ser identificados con facilidad. Además, una ley del Imam Yahya obligaba a convertir a todos los niños judíos en orfanatos al Islam.³⁵⁹ Según Hollander nunca existió una ley que obligara al cambio de religión de los judíos aunque estuvieron sometidos a presiones para que lo realizaran.³⁶⁰

En la actualidad quedan cerca de 250 judíos en el país, que hasta 2009 residían en el norte de Yemen, especialmente en Sa'da y Amran. Sin embargo tras el asesinato de un judío yemení en Amran y la denuncia de la minoría judía de hostigamiento y acoso tras la agresión israelí a Gaza en diciembre de 2008, el presidente yemení decidió, a petición de la comunidad judía que pidió protección al presidente, el

³⁵⁷ HOLLANDER, I., *Jews and Muslims in Lower Yemen: a study in protection and restraint 1918-1949*, Brill Leiden, Boston, 2005. p. xxvi.

³⁵⁸ SERJEANT “A judeo-Arab House-Deeb from Habban (with notes on the former Jewish communities of the Wahidi Sultanate)”, *Journal of the Royal Asiatic Society*, octubre 1953. p. 117.

³⁵⁹ ERAQI-KLORMAN, Z., “The Forced Conversion of Jewish Orphans in Yemen,” *International Journal of Middle East Studies*, v. 33 n° 1, febrero 2001. p. 24.

³⁶⁰ HOLLANDER, Op. Cit. p. 142.

traslado de ésta al complejo residencial *Sawan Tourist City* en Saná, en la que en la actualidad residen 68 judíos.³⁶¹ El gobierno además se comprometió a indemnizar a las 160 familias judías afectadas con una casa y tierras en propiedad, además de una ayuda de 2 millones de riales yemeníes, es decir, algo más de 7.300 euros.

A pesar de que la comunidad judía fue muy contundente en su condena a la violencia de Israel durante la agresión de Gaza en 2009 y calificó la incursión israelí en los territorios ocupados como crimen contra la humanidad inaceptable e ilegal y genocidio brutal y horrible, los judíos no se libraron de ser el blanco de iras de los sectores musulmanes más radicales. La relación entre la comunidad judía y la musulmana se vio gravemente deteriorada tras el asesinato en 2008 del ciudadano Mohse Yaish Nahari. El que era sospechoso del asesinato, Abelaziz al-Abdi, un ex piloto de las Fuerzas Armadas yemeníes, reconoció ser el homicida ante la policía y justificó su crimen diciendo que lo había llevado a cabo para “estar más cerca de Dios”. Al-Abdi reconoció haber amenazado a Nahari diciendo que “debía convertirse al Islam, abandonar el país o enfrentarse a la espada” y que optó por su asesinato tras comprobar que éste rehusaba abrazar el Islam.³⁶²

La comunidad judía en Yemen ha aceptado entrar en el proceso de Diálogo Nacional tras la revolución de 2011 y manifiesta la esperanza de mejorar su estatus social en Yemen por medio del mismo.³⁶³

2.6 CONSIDERACIONES FINALES

Como hemos visto a lo largo de este capítulo la religión en Yemen tiene una importancia capital. La presencia de varias confesiones y movimientos religiosos en el país, algunos partidarios de la estigmatización y del proselitismo, ha generado en el seno de la sociedad una serie de conflictos interconfesionales que han variado de intensidad según los periodos históricos. A diferencia de lo que comúnmente se piensa del conflicto entre el chiísmo y el sunnismo, las dos escuelas mayoritarias en Yemen, el zaydismo (chií) y el shafismo (sunní), se han caracterizado por mantener

³⁶¹ Entrevista de la investigadora con una mujer judía residente en Tourist City, en marzo de 2011.

³⁶² YEMEN TIMES, 18 de diciembre de 2008. Disponible en <http://www.yementimes.com/DefaultDET.aspx?i=1217&p=local&a=1> [Consulta: enero de 2009]

³⁶³ YEMEN POST, “Jews of Yemen hoping for change from National Dialogue”, 12 de noviembre de 2012. Disponible en <http://www.yemenpost.net/Detail123456789.aspx?ID=100&SubID=6207&MainCat=3> [Consulta: noviembre de 2012].

un bajo nivel de enfrentamiento. Esto se debe a que las diferencias doctrinales entre estas dos confesiones se han atenuado por un proceso de convergencia e integración religiosa, un fenómeno en el que el poder político ha jugado un papel principal y que deriva de la cultura política yemení. La atenuación de las diferencias religiosas ha supuesto que los enfrentamientos entre el zaydismo y el shafismo no hayan sido muy frecuentes y que ambas escuelas se hayan aliado para marginar y hostigar a otras confesiones minoritarias como son la sufí y la ismaelí.

La introducción del salafismo en Yemen y la instrumentalización de esta corriente por parte de la élite política ha incrementado el conflicto interconfesional, que se ha visto agravado en los últimos años por el enfrentamiento entre los salafistas y los huzíes pero también por la estigmatización creciente del colectivo zaydí desde que se inició la guerra de Sa'áda y por las exigencias norteamericanas de seguridad antiterrorista. Estas nuevas dinámicas ponen en peligro la convivencia confesional en Yemen que durante mucho tiempo fue promovida por el poder central y que tuvo su reflejo en la construcción estatal tal y como veremos en el siguiente capítulo dedicado al Estado en Yemen.

CAPÍTULO 3: EL ESTADO EN YEMEN

Una vez analizadas las identidades religiosas en Yemen, en el presente capítulo se estudiará uno de los entes centrales de esta investigación: el Estado. Por medio de análisis del Estado y la evolución histórica de sus instituciones, se podrá observar cómo la gestión de Ali Abdallah Saleh fue derivando, paulatinamente, en un mayor autoritarismo y cómo el progreso democrático alcanzado en 1990 se fue congelando en los años sucesivos. Además, su estudio nos permitirá comprobar cómo la élite dirigente, a partir de 2001, rediseñó las instituciones estatales para satisfacer las necesidades clientelares de captación que sustentaban al régimen, una estrategia que se dirigió sobre todo para integrar a los líderes tribales y religiosos, en tanto que estos constituían un desafío potencial al poder del ex presidente. Por otra parte, el estudio de la composición estatal en Yemen permitirá reconocer los subterfugios de la implantación democrática yemení, y podrá ser de utilidad para observar las reformas institucionales que deben llevarse a cabo en Yemen tras la revolución de 2011 que puso fin al gobierno de Ali Abdallah Saleh.

Como hemos visto en el capítulo del marco histórico, podemos afirmar que el Estado, entendido según el concepto weberiano de Estado moderno, es decir, como “la asociación de dominio de tipo institucional que en el interior de un territorio ha tratado con éxito de monopolizar la coacción física legítima como instrumento de dominio, y que reúne a dicho objetivo los medios materiales de explotación en manos de sus directores”³⁶⁴, existe en Yemen desde la consolidación de la dinastía Qasimi en el Estado zaydí en el siglo XVII. Ya que durante la dinastía Qasimi el poder de los Imames se apoyó sobre la figura del Jefe de Ministros, *Wazir al-a'zam*, el Jefe de Juristas, *Wazir al-muhimin*, y en un ejército, *djaysh*, que aunque débil, era regular.

Anterior a esta fecha existieron en Yemen diversas formas de organización estatales o pre-estatales, como son los reinos de Saba, Himyar o Ma'ian, en los que líderes tribales carismáticos lograron unificar a varias tribus en confederaciones y se autoproclamaron monarcas. Estos reyes-tribales gobernaban apoyándose en un Consejo Consultivo constituido en su totalidad por hombres tribales. Los principales

³⁶⁴ WEBER, M., *Economía y Sociedad*, Fondo Contemporáneo Económico, Méjico, 1997. p. 1060.

asuntos de Estado, impuestos, propiedad de la tierra y regulaciones de agricultura, eran remitidos a esta institución.³⁶⁵

Como hemos visto en el capítulo de la identidades religiosas, a partir del siglo XI y hasta el siglo XIII, se establecieron dinastías en constante competición con otros reinos.³⁶⁶ La mayoría de estas dinastías instauradas en el norte de Yemen era reinos foráneos que se apoyaban en unidades militares extranjeras y tribus locales afines. En el caso del sur, también hubo presencia de dinastías foráneas aunque tuvieron más arraigo los reinos, emiratos y sultanatos de tribus locales, sobre todo si lo comparamos con el norte.

La mayoría de las dinastías foráneas, como hemos visto, tenían carácter de enclave confesional y competían entre sí en términos ideológicos y religiosos. Estos reinos, salvo raras excepciones, mantenían lazos con potencias extranjeras. Es el caso del Estado Sulayhí (1038-1138), clientelar del Califato Fatimí egipcio, o el Estado Ayubbí (1173-1229), dependiente del Califato Bagdadí. También podemos considerar de un sistema de organización pre-estatal al Estado zaydí en su etapa pre-Qasimi, ya que en aquel periodo era una organización política-territorial amorfa y efímera, en constante confrontación con otros reinos contemporáneos e incluso con otros candidatos al poder y en la que no existía un aparato estatal permanente sino que el poder se articulaba en torno a la figura del Imam y éste debía apoyarse militarmente en las tribus para poder consolidar su autoridad. Estas unidades de poder, basadas en la alianza personal entre líderes tribales y el Imam, podemos considerarlas “soberanías jurisdiccionales”³⁶⁷ en las que los gobernantes se apoyaban en juramentos de lealtad con los líderes y grupos tribales y mantenían una soberanía ejercida por medio de las políticas religiosas, los impuestos y comercio, sobre un territorio no siempre bien definido en sus fronteras.³⁶⁸

En el caso del sur de Yemen, tras la caída de los grandes reinos, la organización estatal se organizó en torno a estas dinastías foráneas (dinastía Rasulid 1229-1454) pero también en pequeños reinos indígenas que tenían un carácter eminentemente

³⁶⁵ ABU GHANEM, Op. Cit. (1990). p. 65-66.

³⁶⁶ MEISSNER, Op. Cit. p. 62.

³⁶⁷ Soberanía jurisdiccional es un término acuñado por Peter Sahlins para designar las relaciones de poder en el contexto pre-moderno europeo en países como España o la Cerdeña francesa, en la que gobernadores y gobernados establecían pactos personales de lealtad. SAHLINS P., *Boundaries: The Making of France and Spain in the Pyrenees*, University of California Press, Berkeley, 1991. p. 28.

³⁶⁸ WEDEEN, Op. Cit. (2008). p. 35.

tribal en la que los gobernantes eran líderes tribales o grandes terratenientes apoyados en las tierras fértiles del sur. A partir del siglo XVI, tuvo lugar en el sur la llegada de potencias europeas, los portugueses en 1507 a Socotra y los británicos en 1618 a al-Muha y en 1839 a Adén, Sabwa y Hadramaut. Como hemos visto en el capítulo del marco histórico, tanto en el norte como en el sur tuvieron lugar procesos de ocupación extranjera, los otomanos y los británicos respectivamente.

El caso del colonialismo británico merece una especial mención en tanto que se estableció con desigual funcionalidad en las tierras del interior de Hadramaut y en el puerto de Adén. Mientras que Adén dependía de la metrópoli directamente y se trató de industrializar, destribalizar y desarrollar debido a su interés geoestratégico, las tierras interiores se emplearon como estado-tapón para frenar la incursiones de los Imames del norte que ambicionaban el puerto de Adén. Estas tierras del interior se gestionaron por medio de acuerdos con los líderes tribales locales, en un nuevo ejemplo de soberanías jurisdiccionales que fortalecieron las tribus del sur y su liderazgo.

Ninguna de estas entidades pre-estatales o estados tempranos son objeto de estudio de esta tesis doctoral, que se centrará sobre todo en el análisis de la configuración y articulación de las instituciones estatales actuales, sin que por ello deje de abordarse, aunque sea a grandes rasgos, la organización jurídico-legal de los dos Estados pre-unitarios; la RAY y la RDPY. Un breve estudio que resulta imprescindible para comprender no sólo la configuración del Yemen actual, sino también el proceso de unificación y su desarrollo democratizador.

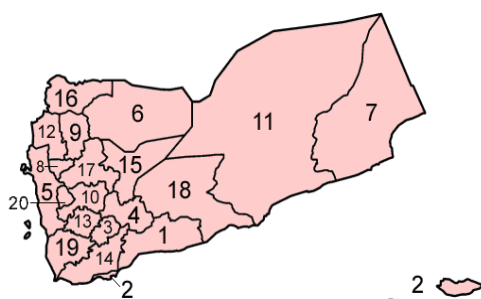
3.1 ORGANIZACIÓN ADMINISTRATIVA: EL TERRITORIO

Una vez llevada a cabo la unificación en el año 1990, Yemen se estableció constitucionalmente como un “Estado soberano e independiente, árabe e islámico” que recalca “la integridad inviolable de su territorio”, del que dice que “ninguna parte del mismo podrá ser cedida” –Art.1. C.RY/94. Además la Constitución estipula que “el territorio de la República está dividido en unidades administrativas que son identificadas en su número, fronteras y divisiones por Ley” –Art.143. C.RY/94.

La disposición legal que vino a determinar la configuración administrativa de Yemen fue la Ley de la Autoridad Local nº 4 de 2000. Esta Ley estipula que el “sistema yemení se basa en el principio de descentralización administrativa y financiera” -

Art.4 LN^o4 AL/2000- y que el objetivo de esta división administrativa es “reforzar y profundizar en la unidad nacional” –Art.6 L.N^o4 AL/2000-. Otras disposiciones legales que complementan la configuración territorial de Yemen son: el Reglamento Ejecutivo de la Autoridad Local –decreto269/2000, el Estatuto Fiscal de la Autoridad Local –Decreto 24/2000 y el Estatuto de Organización de los Distritos y Gobernaciones –Decreto 265/2001-.

MAPA 3.1: MAPA ADMINISTRATIVO DE LA REPÚBLICA DE YEMEN



Nº en mapa	Provincia – <i>Muhafazat-</i>
1	Abyan
2	Adén
3	Ad-Dali
4	Al-Baida
5	Hudaida
6	Al-Yawf
7	Al-Mahra
8	Al-Mahwit
9	Amran
10	Damar
11	Hadramaut
12	Hagga
13	Ibb
14	Lahig
15	Ma'rib
16	Sa'da
17	Saná
18	Sabwa
19	Ta'izz
20	Rayma
TOTAL	20

Como se puede apreciar en el mapa 3.1, en la actualidad Yemen se divide en 20 gobernaciones o provincias, más Saná capital que es considerada gobernación a efectos electorales.

3.2 MARCO CONSTITUCIONAL

3.2.1 MARCO JURIDICO-LEGAL DE LA ÉPOCA PRE-UNITARIA: EL PRINCIPIO DEL LIDERAZGO COLECTIVO

Para poder entender la unificación de Yemen y la consolidación del sistema político y jurídico-legal de la nueva república es oportuno realizar un pequeño análisis de la organización político administrativa de los dos estados pre-unitarios ya que muchas de las disposiciones del nuevo Estado unificado se basaron y fundamentaron en la

experiencia de ambos países y muchas de las instituciones presentes en el Yemen actual provienen, como veremos más adelante, de la combinación de ambos modelos. Es más, un estudio de los dos Estados pre-unitarios nos permite comprobar cómo por medio de las experiencias de ambos países se forjó una cultura política que a día de hoy sigue gozando de gran vigencia. Los procesos de integración y reconciliación y los sistemas de liderazgo colectivo aparecerán reiteradamente tanto en la RAY como en la RDPY y posteriormente en el Yemen unificado.

3.2.1.1 MARCO JURÍDICO DE LA RAY

El sistema político-económico de la República Árabe de Yemen se caracterizó por ser un modelo conservador de economía de mercado en el que el poder de las tribus y otros agentes sociales estuvieron muy presentes en la toma de decisión política. Independientemente de si el gobierno era civil o militar, el sistema de la RAY se caracterizó por un principio largamente compartido en todos sus gobiernos, el liderazgo colectivo. Con este sistema los distintos gobiernos lograron, por una parte, ampliar los apoyos sociales en torno a la República a través de la integración de fuerzas sociales³⁶⁹ y, por otra parte, fortalecer la autoridad central frente a las periferias. La única excepción al principio del liderazgo compartido lo encontramos en el gobierno de al-Hamdi a mediados de la década de los 70.³⁷⁰ Este presidente, en un intento por modernizar el país, disolvió el Consejo Republicano y el Consejo Consultivo, con el fin de concentrar el poder y excluir a las tribus de las esferas políticas.

El marco institucional de la RAY vivió dos periodos muy diferenciados, el gobierno civil y el gobierno militar. El primero se articulaba sobre tres ejes, el Consejo Republicano (1967-1974) presidido por un *qadi*³⁷¹, en el que las tribus y las élites políticas estaban muy presentes, la Constitución de 1970 y el Parlamento o Consejo Consultivo, *Madjlis al-Shura*, establecido en 1971 y que contaba con 190

³⁶⁹ En GLOSEMEYER, "The Development of the State Institutions" en Leveau-Mermier (eds), *Le Yémen contemporain*, Karthala, Paris, 1999. p. 84

³⁷⁰ Conviene señalar que el presidente al-Hamdi oficialmente mantuvo el principio de liderazgo colectivo aunque *de facto* lo eliminó por medio de la disolución del Consejo Consultivo y el Consejo Presidencial y por su política destinada a marginar el poder de las tribus con el fin de limitar su poder y modernizar el país. Autores como Glosemeyer afirman que el asesinato del presidente en octubre de 1977 se relaciona directamente con esta eliminación *de facto* del principio del liderazgo colectivo. En GLOSEMEYER, Op. Cit. p. 84.

³⁷¹ En este contexto la utilización del término *qadi* no hace referencia al juez en derecho islámico sino que es un título que se otorga a personas que, sin ser necesariamente *qadi*, pertenecen a familias que han producido muchos *qadis* durante varias generaciones.

miembros de los cuales 31 eran asignados por el Consejo Presidencial y los 159 restantes eran electos. En la RAY se celebraron dos elecciones parlamentarias, las elecciones de 1971 y las de 1988.

En cuanto al gobierno militar, durante esta fase el poder se articuló por medio de una institución; el Consejo de Mando, *Madjlis al-qiyada*, (1974-1990), presidida por un militar y compuesta por siete miembros. Tanto la Constitución como el Parlamento fueron temporalmente abolidos. En cambio se introdujo una nueva institución; el Consejo Popular Constituyente, *Madjlis al-sha'ab ta'asi*, cuyos 99 miembros eran nombrados por el Presidente y poseían prerrogativas legislativas.³⁷² Años más tarde, y una vez recuperados el Parlamento y la Constitución, Ali Abdallah Saleh introdujo una nueva institución; el Consejo Consultivo, *Madjlis al-istishari*, cuyos miembros (15 en 1979 y 25 en 1988) eran elegidos por el Consejo de Mando y tenía la función de captar a las élites políticas y tribales.

En la RAY se prohibía toda actividad de partidos políticos por medio del artículo 37 de la Constitución de 1970, basado en el espíritu del Decreto n° 7 de 1963, promulgado bajo el liderazgo del presidente Sallal. Éste estipulaba: “se prohíbe la creación de partidos políticos o toda actividad partidista de cualquier tipo”.³⁷³ Sin embargo, esta prohibición no interfirió en el trabajo de partidos secretos.³⁷⁴ Algunos de los cuales entraron a formar parte en 1976 del Frente Nacional Democrático que reagrupaba pequeños movimientos de la izquierda clandestina y que apoyados por el régimen de Adén realizaron acciones armadas contra la RAY.³⁷⁵ De hecho, afirma al-Kamim que, en esta época, aunque los partidos políticos estaban prohibidos, la élite dirigente sabía de su existencia y les permitía cierto margen de libertad sobre una base extraoficial.³⁷⁶

En 1979 tras conseguir abortar un intento de golpe de Estado del Frente, Saleh comenzó una serie de negociaciones con el mismo que culminaron en una Carta de Reconciliación Nacional, en un nuevo ejemplo de conferencia multilateral en la que facciones enfrentadas y opositoras trataron de buscar una fórmula de

³⁷² AL-HUBAISHI, H., *Legal System and Basic Law in Yemen*, Sphinx, Londres, 1988. p. 210.

³⁷³ DETALLE, Op. Cit. p. 334.

³⁷⁴ KAMIM, A., “The Constitutional and Legal Bases of the Party Pluralism in Yemen and the Impact of their Implementation” en Majed (ed) *Building Democracy in Yemen*, International Institute for Democracy and Electoral Assistance, Estocolmo, 2005. p. 52.

³⁷⁵ DETALLE, Op. Cit. p. 333. Los movimientos aglutinados en el FND son; el Partido Democrático Revolucionario, el Partido de la Vanguardia y el Partido del Trabajo entre otros.

³⁷⁶ KAMIM, Op. Cit. (2005). p. 52.

convivencia por medio de la integración y el reparto del poder. En 1982 Saleh creó el Congreso General del Pueblo (CGP), un movimiento de masas no partidista que reagrupó a todas las tendencias políticas favorables al régimen y que hasta la unificación fue considerado Partido Único de la RAY.

En cuanto al ordenamiento judicial conviene señalar que, en la RAY, el sistema legal era básicamente islámico pero con concesiones al derecho tribal al que se reconocía como una herramienta voluntaria para la resolución de conflictos.³⁷⁷ En 1973 se promulgó el Código Civil, mientras que el Código Comercial y la Ley de la Familia datan respectivamente de 1976 y 1978. En cuanto al Código Penal, éste fue establecido por medio de la Ley nº 7 de 1979 que estipula que la ley de procedimiento criminal sería aplicada a todos los yemeníes con independencia de su religión y su afiliación tribal.³⁷⁸ Algo que como veremos no ocurrió en el Sur.

3.2.1.2 MARCO JURÍDICO DE LA RDPY

En cuanto a la República Democrática Popular de Yemen el sistema político-económico estaba basado en un modelo de tipo socialista de economía planificada, en el que las alianzas con el campo socialista determinaron la política nacional. Al igual que en la RAY, el principio de liderazgo compartido fue el predominante en los primeros años de la República. La primera constitución de 1970 establecía que el poder ejecutivo se repartía de modo tripartito entre el Secretario General del PSY, el Presidente de la República y la figura del Primer Ministro.³⁷⁹ Esta época estuvo marcada por las rivalidades internas entre estos tres cargos. Por este motivo la segunda constitución de la RDPY que data de 1978 optó por la concentración del poder, estableciendo que los tres cargos institucionales debían recaer en una misma persona. El sistema fue operativo hasta 1986 cuando, bajo el gobierno de Nasser Muhammad, las luchas internas desataron, como ya hemos visto, una pequeña pero muy sangrienta guerra civil, tras la cual, nuevamente se separó la Presidencia de la Secretaría General, adquiriendo esta última mayor poder que la primera.³⁸⁰

El poder legislativo en la RDPY se articulaba por medio del Consejo Supremo del Pueblo, *Madjlis al-sha'ab al-'alya*, de 111 miembros todos ellos electos. Se

³⁷⁷ AL-HUBAISHI, Op. Cit. p. 59

³⁷⁸ AMIN, *Law and Justice in Contemporary Yemen*, Rayston Limited, Glasgow, 1987, p. 58.

³⁷⁹ GLOSSEMEYER, Op. Cit. p. 85

³⁸⁰ *Ibíd*, p. 86.

celebraron elecciones legislativas en dos ocasiones, las elecciones de 1978 y de 1986.

En cuanto al sistema de partidos, la constitución de 1978 en su artículo 3 establecía que: “el PSY provisto de la teoría del socialismo científico era el guía y líder de la sociedad y del Estado y que debía ser el partido quien determinase los objetivos generales de la política interna y externa del país”.³⁸¹ El artículo 44 reconocía el derecho de los ciudadanos a la asamblea, manifestación, libertad de expresión y el derecho a formar organizaciones de masas adheridas al liderazgo de la organización política única, el Partido Socialista Yemení.³⁸² En los últimos años de la RDPY, tuvo lugar cierta apertura en el sistema permitiendo la entrada a algunas formaciones políticas.

En lo referido al ordenamiento judicial, hay que señalar que la RDPY se caracterizó por su distanciamiento respecto a ley Islámica y por el establecimiento de un sistema legal basado en principios socialistas a expensas de la *shari'a* y en menor medida del derecho consuetudinario.³⁸³ Por ejemplo, la Ley de la Familia de 1974 restringía la poligamia y rechazaba el repudio en los divorcios.³⁸⁴ En cuanto al reconocimiento del derecho tribal como acto de arbitraje se reconoció y de hecho la Ley Criminal de 1976 se definía como de “conformidad al centralismo y al compromiso del Estado socialista” y, en cambio, se estipulaba que las áreas tribales permanecerían al margen de esta ley.³⁸⁵ Una laguna que vino a subsanar la Constitución de 1978 y la prohibición al recurso a la venganza tribal.

En líneas generales podríamos decir que existen rasgos comunes en las experiencias políticas de los dos países; por una parte, ambos comparten el principio del liderazgo colectivo, al menos hasta mediados de la década 70. También en ambas Repúblicas se optó, en un determinado momento, por una acumulación y concentración del poder ejecutivo; en el caso del Norte durante el gobierno de al-Hamdi y en el Sur con Nasser Muhammad. En ambos países el pluralismo político no estaba reconocido y la vida partidista se regía por un Partido Único y las Constituciones establecían tanto instituciones legislativas electas como parcialmente electas. Por otra parte, tanto en la RAY como en la RDPY, en los

³⁸¹ KAMIM, (2005). Op. Cit. p. 52

³⁸² *Ibíd*, Op. Cit. p. 78, n. 4.

³⁸³ AMIN, Op. Cit. p. 93.

³⁸⁴ *Ibíd*, p. 36.

³⁸⁵ *Ibíd*. p. 35

años previos a la unificación, se vivió una cierta apertura en cuanto al partidismo político.

3.2.2 LOS PROBLEMAS DEL PROCESO UNIFICADOR: DE LA LEGALIDAD AL PACTO

Del mismo modo que el principio de liderazgo colectivo estuvo presente en los modelos políticos de los dos estados pre-unitarios, éste fue el guía y rector durante el periodo transitorio que tuvo lugar tras la unificación pues permitía consolidar una unión satisfactoria para ambos Estados. El proyecto constituyente, iniciado en 1972, no pudo ser aprobado hasta 18 años después debido a los choques entre la RDPY y la RAY en el proceso negociador. El principal punto de fricción entre el Norte y el Sur fue determinar el futuro de los Partidos Únicos, así como determinar cuál sería sistema partidista que regiría el país unificado.³⁸⁶

El hecho de que finalmente se optara por la construcción de una democracia multipartidista ha sido objeto de estudio de algunos analistas políticos especializados en Yemen. Abu Bakr al-Saqqaf defiende que la opción de la democracia y el multipartidismo se tomó por la necesidad de los dos regímenes totalitarios de salir de sus respectivas crisis económica y política y no por una voluntad democrática pura.³⁸⁷ Sin embargo Hazam al-Yemeni afirma que el proceso democratizador ya estaba puesto en marcha en los dos estados pre-unitarios³⁸⁸ ya que en ambos países existía una larga y rica tradición en participación popular que favoreció el desarrollo del multipartidismo.³⁸⁹ Por otra parte Detalle afirma que el pluralismo alcanzado en aquella época se nutría, no sólo de más de sesenta años de una experiencia política con ideologías, formas de acción y organizaciones modernas, sino también en una rica sociedad civil herencia de la coexistencia entre segmentos sociales diversos (tribus, confesiones religiosas zaydíes, shafíes e ismailíes y minorías) que se insertaron con la unificación en el marco de un nuevo pluralismo político.³⁹⁰ Con independencia de los motivos que condujeron a la

³⁸⁶ Según Abdelaziz Kamim, fueron 4 las propuestas discutidas en 1989 por el Comité Unificador del Sistema de Partidos; la fusión del CGP y del PSY, mantener ambos partidos como órganos independientes y permitir actividades políticas a otros grupos, disolución del CGP y del PSY y permitir el pluralismo político o formación de un Frente Nacional con todas las fuerzas políticas que se mantuvieran como órganos independientes, en KAMIM, A., *al-Wahda al-Yamaniyya: dirasa fi 'awamil al-istiqrar wa-l-tahdiyyat* [La unificación yemení: estudio de los factores de estabilidad y desafíos] Sanaa University, Sanaa, 1996. p. 46

³⁸⁷ AL-SAQQAF, A. B., "The Yemeni Unity: Crisis in Integration" en Leveau-Mermier (eds.) *Le Yémen contemporain*, Karthala, Paris, 1999. p. 154.

³⁸⁸ WHITAKER Op. Cit. (1997) p. 21.

³⁸⁹ HAMZA AL-YAMANI, A., *The Dynamic of Democratization. Political Parties in Yemen*. Friedrich-Ebert-Stiftung, Bonn, 2002. p. 16.

³⁹⁰ DETALLE, Op. Cit. p. 335.

elección de un sistema democrático y plural, lo cierto es que la opción del multipartidismo inauguró un periodo sin precedentes de diversidad y de libertad política en el país que, como afirma Zartman, convirtió a Yemen en el único país de la Península Arábiga comprometido con un proceso democratizador.³⁹¹

Como se afirmaba en el capítulo del marco histórico, los Acuerdos de Adén estipulaban que antes de proclamar la unificación el texto constitucional debía ser aprobado por los parlamentos pre-unitarios, sometido y respaldado en un plebiscito popular y ratificado en el Parlamento unitario constituido tras la celebración de las primeras elecciones parlamentarias de la nueva República. El objetivo de los Acuerdos de Adén era que antes de proclamar la unión Yemen fuera una república democrática multipartidista, legitimada por una Constitución y con un Parlamento elegido por el pueblo. Pero la precipitación de los acontecimientos tanto en la RAY como en la RDPY, la caída del bloque socialista, las presiones islamistas en el norte que se oponían a la unificación con el sur marxista, la crisis económica y política de la RDPY y las perspectivas de explotar conjuntamente los yacimientos de petróleo recientemente descubiertos, supuso que esta hoja de ruta no fueran respetada. De esta manera, en un pacto de última hora que dejaba en papel mojado el legalismo defendido por el acuerdo de unificación, Yemen estableció un gobierno paritario transitorio de dos años y medio de duración bajo la fórmula 50-50, al termino del cual debían celebrarse elecciones parlamentarias.

La consecuencia inmediata de este cambio en el proceso de la unificación fue que la nueva República de Yemen se estableció sin una Constitución y permaneció en esta situación durante casi un año. Además, el Parlamento no fue una cámara electa durante más de tres años, sino una mera fusión de los parlamentos de los respectivos países pre-unitarios.³⁹² De este modo, el desarrollo institucional yemení cayó irremediabilmente en un círculo vicioso en el que las instituciones estatales eran, en contra de lo que establecía la Constitución y el Acuerdo de Adén, unas instituciones transitorias y no electas y esta situación de ilegalidad impedía la implementación de la nueva Constitución.

Como ya mencionábamos en capítulo del marco histórico, este cambio en la unificación de Yemen se convirtió en una *praxis* política en el país. Que veía como

³⁹¹ Cita de Zartman, extraída en DETALLE, Op. Cit. p. 335.

³⁹² El nuevo Parlamento de la República de Yemen contaba con 301 parlamentarios. Nótese que esta cifra responde a la suma de los dos parlamentos de los estados pre-unitarios; 190 del Parlamento de la RAY y 111 del Parlamento de la RDPY.

las disposiciones legales quedaban frustradas en pactos de última hora que eludían un desarrollo estable del marco legal.

3.2.3. LA CONSTITUCIÓN DE YEMEN

En 1991 se refrendó la Constitución yemení con un apoyo del 98,3% de los votos emitidos frente a un 1,5% que se oponía a la misma y un 0,2% de votos nulos. La Constitución del Yemen unificado ha sido modificada en dos ocasiones, la primera de ellas el 29 de septiembre de 1994 en la que se enmendaron 52 cláusulas, se añadieron 29 nuevos artículos y uno fue derogado y la segunda ocasión tuvo lugar el 24 de febrero del 2001 en la que se modificaron 14 artículos, se introdujo uno nuevo y se derogaron dos más.³⁹³ Veamos cuales son los rasgos más significativos de la Constitución así como de sus enmiendas.

2.2.3.1 LA CONSTITUCIÓN DE 1990

La Constitución de 1990 definía a la República de Yemen como un “Estado soberano e independiente de unidad inviolable cuyo pueblo forma parte de la Nación Árabe y del mundo islámico” -Art.1 C.RY/90-. El Islam se reconocía como “fuente principal de la legislación” -Art.3 C.RY/90-. El texto constitucional recogía también un breve capítulo de fundamentos sociales y culturales, entre los que se reconocía “la libertad de investigación y expresiones culturales y/o artísticas” -Art.18 C.RY/90-, “la igualdad de oportunidades para todos los ciudadanos en los campos de las actividades culturales, políticas y económicas” -Art.19 C.RY/90- y se definía al trabajo como “un derecho y un honor” “necesario para el progreso social”. -Art.21 C.RY/90-. En cuanto al marco institucional, la Constitución de 1990 establecía un Parlamento, un Consejo Presidencial y un Gobierno.

El Parlamento se reconocía como la autoridad legislativa del Estado. Sus principales funciones eran:

- Emitir leyes, perfilar la política general del Estado, los planes de desarrollo político-económico y aprobar los presupuestos y cuentas generales del Estado -Art.40 C.RY/90.
- Ratificar tratados internacionales políticos o económicos y acuerdos en materias de defensa, frontera, paz, guerra, alianzas y tregua -Art.48

³⁹³ La Constitución de 1990 así como sus enmiendas de 1994 y 2001 pueden encontrarse íntegras en el portal web AL-BAB, “The Yemeni State and Government”, *al-Bab*, 7 de junio de 2009. Disponible en <http://www.al-bab.com/yemen/gov/gov.htm> [Consulta: octubre de 2011].

C.RY/90-

- Dirigir recomendaciones al Gobierno -Art.68 C.RY/90-.
- Emitir interpelaciones a cualquier miembro del Consejo de Ministros - Art.75 C.RY/90-
- Presentar mociones respaldadas por un 20% de los miembros de la Cámara -Art.69 C.RY/90.
- Ofrecer la confianza a los nuevos gobiernos -Art.72 C.RY/90-.
- Nominar y aprobar a los 5 miembros del Consejo Presidencial -Art.83 C.RY/90-

El mandato parlamentario reconocido por la Constitución era de 4 años y la Cámara estaba compuesta por 301 miembros elegidos “directamente en elecciones libres, iguales y secretas” -Art.41 C.RY/90-. Se reconocía el sufragio universal a todos los ciudadanos yemeníes mayores de 18 años. En cuanto al quórum necesario para emitir leyes, éste se fijaba en la mitad de los escaños y se requería mayoría absoluta para todas las decisiones -Art.55 C.RY/90 excepto aquellas en las que fuera requerida una mayoría específica -Art.77 C.RY/90-. La Constitución también estipulaba que la Cámara no podría ser disuelta excepto por el Consejo Presidencial y establecía dos condicionantes para poder proceder a su disolución: la celebración de un plebiscito popular y la celebración de elecciones en un periodo no superior a 60 días tras la disolución de las Cortes. En caso de que ambas condiciones no se cumplieran, quedaría anulada automáticamente la disolución. -Art.78 C.RY/90-.

Como vemos más adelante, el Parlamento se constituyó como una cámara con prerrogativas legislativas importantes y con disposiciones legales que blindaban el desarrollo del parlamentarismo frente al poder ejecutivo. En cambio, los mecanismos de control al Consejo Presidencial no estaban muy desarrollados y el umbral del quórum, que se situaba en la mitad de los miembros del Parlamento, podía generar un problema de absentismo en la Cámara.

En cuanto al Consejo Presidencial de 5 miembros, sus funciones principales eran:

- Representar interna y externamente la República. –Art.94.1 C.RY/90-.
- Convocar las elecciones y los referéndums. –Art.94.2/3 C.RY/90-.
- Nombrar a la persona encargada de formar el Gobierno. –Art.94.4 C.RY/90-

- Establecer políticas generales conjuntamente con el Gobierno. –Art.94.5 C.RY/90-
- Ratificar acuerdos que constitucionalmente no exijan ratificación parlamentaria –Art.94.13 C.RY/90-.
- Proclamar del Estado de Emergencia³⁹⁴ -Art.94.17 C.RY/90.
- Adoptar decisiones con rango de Ley cuando el Parlamento estuviera disuelto o en receso -siempre y cuando dichas decisiones no afectasen a la Constitución ni a los Presupuestos Generales del Estado y fueran sometidas al Parlamento una vez restablecido -Art.40. C.RY/90-.

En cuanto al Gobierno, la Constitución establecía que era la “más alta autoridad ejecutiva y administrativa del Estado” -Art.102 C.RY/90-. La figura del Primer Ministro, nombrada por el Consejo Presidencial, debía elegir a los demás miembros del Gabinete -Art.103 C.RY/90- que requerían la confianza parlamentaria para constituirse como tales -Art.40 C.RY/90-. El Gobierno era responsable ante el Consejo Presidencial y las Cortes Legislativas -Art.105 C.RY/90-. Entre sus funciones más importantes se encontraban:

- Implementar todas las políticas económicas, sociales, culturales y de defensa. –Art.109 C.RY/90-.
- Proclamar del Estado de Emergencia -Art.94.17 C.RY/90.
- Preparar conjuntamente con el Consejo Presidencial de las líneas generales de las políticas internas y externas del país. –Art.109.a C.RY/90- y el Plan Nacional y los Presupuestos Anuales. –Art.109.b C.RY/90-.
- Elaborar de borradores de Ley. –Art.109.c C.RY/90-
- Aprobar acuerdos y pactos nacionales. –Art.109.d C.RY/90.
- Garantizar la seguridad estatal y los derechos de los ciudadanos. - Art.109.e C.RY/90-.

Según el texto constitucional las enmiendas tan sólo podían solicitarse a instancias del Consejo Presidencial o por un tercio del Parlamento. El debate de la enmiendas debía aprobarse por un tercio de la Cámara y se fijaban dos meses de discusión tras la cual la enmienda podía ser aprobada con un apoyo de tres cuartos del

³⁹⁴ La Constitución de 1990 era muy rígida en cuanto al decreto del Estado de Emergencia ya que estipulaba que éste sólo podía establecerse en casos de guerra, sedición interna o catástrofe natural. Era necesaria la aprobación del Parlamento del Estado de Emergencia una semana después de haberse proclamado y, si no se cumplía esta condición, dejaba automáticamente de ser vigente.

Parlamento.

En líneas generales podríamos decir que la Constitución de 1990 era una constitución muy parecida a la establecida en la RAY en 1970, sobre todo en lo referido a la organización institucional, aunque recogía pequeños gestos hacia la RDPY, como la inclusión de un breve capítulo de fundamentos sociales y culturales del Estado o el estatus de la Ley Islámica. Lo cierto es que, como afirma Brian Whitaker, la Constitución de 1990 debe entenderse como un documento que limitó el poder autocrático y proporcionó un marco para el desarrollo de un estado moderno, democrático y liberal.³⁹⁵ Pero, con el transcurso de los años, se evidenció la necesidad de realizar en la constitución ciertas modificaciones.

Nuevamente el curso de los acontecimientos, la guerra de 1994 y el cambio en el sistema de alianzas nacionales, es decir, la ruptura con el partido socialista y la nueva alianza con el *Islah*, favorecieron una reforma constitucional.

Los partidarios de la reforma constitucional argumentaban que ésta debía realizarse ya que la Constitución de 1990 había cumplido su objetivo primordial de fusionar los dos estados pre-unitarios y que, una vez consolidada la unificación, era necesario un nuevo texto constitucional que definiera de modo coherente y definitivo los fundamentos del Estado. Los detractores de la reforma argumentaron que la Constitución de 1990 era un símbolo inequívoco del esfuerzo unificador de los dos países pre-unitarios y, aunque reconocían que el texto precisaba de alguna modificación, la limitaban y restringían. Al fin y al cabo se trataba de una reforma prematura ya que la Constitución solamente contaba con tres años de vigencia, y no llegó a implementarse de forma integral. Por lo tanto, no había transcurrido el tiempo suficiente para detectar de manera sistemática y precisa todas sus lagunas e incorrecciones.³⁹⁶

El periodo entre 1992 y 1994 estuvo marcado por el debate sobre la reforma constitucional y por el enfrentamiento y el distanciamiento entre el PSY y el CGP, que aunque eran compañeros formales en el gobierno mantenían importantes disputas en el terreno político.

³⁹⁵ WHITAKER, B. "Commentary on 1990 Constitution" en al-Bab, junio 2002. Disponible <http://www.al-bab.com/yemen/gov/bwcon.htm> [Consulta: octubre de 2011].

³⁹⁶ AL-SAQQAF, M., "Les Projets de Revision de la Constitution du Yemen Reunifie", *Cahiers du Gremano* n° 11, 1993. p. 155.

3.2.3.2. LOS PROYECTOS DE REFORMA

El debate sobre la reforma constitucional giró durante estos años en torno a tres ejes: la necesidad de recalcar el carácter islámico de la República yemení, la conveniencia en subrayar el carácter democrático de la Constitución modificando los fundamentos institucionales del Estado y la eliminación de las nociones socialistas de la Constitución de 1990 para incidir abiertamente en el carácter de economía de mercado de la nueva República.

3.2.3.2.1 REDEFINICIÓN ISLAMISTA

En relación a la redefinición islamista del Estado yemení, ésta se motivaba en tres elementos principalmente. Por una parte una efervescencia general y compartida a nivel regional de la reafirmación islámica que se materializó en varios cambios constitucionales. Por otra parte evidenciaba la alianza incipiente entre el *Islah* y el CGP. Recordemos que el partido islamista reivindicaba desde 1990 la necesidad de que la Constitución otorgara a la *shari'a* el estatus de fuente única del ordenamiento jurídico yemení y que algunos sectores islamistas, como el liderado por al-Zindani, se opusieron a la constitución de 1990 precisamente por no reconocer este estatus. En último lugar el debate de la redefinición islámica de Yemen evidenciaba el distanciamiento del CGP con el PSY, ya que hasta el momento, los socialistas habían logrado que se evitara el papel preponderante de la *shari'a* y del Islam en la Constitución yemení. Recordemos que la Constitución de 1990 definía al pueblo yemení como un “parte de la Nación Árabe y el mundo islámico” y otorgaba al Islam el estatus de “fuente principal de la legislación”. Para poder comprender la importancia de esta definición, y a la vez acentuar el carácter de síntesis de la Constitución de 1990, es conveniente recalcar cuál era la posición del Islam en las Constituciones de los estados pre-unitarios.

Como se puede apreciar en la tabla comparativa 3.1, la Constitución de 1978 de la RDPY eludía ubicar la *shari'a* dentro del ordenamiento jurídico de la constitución. Aunque el Islam se reconocía como religión estatal, éste se relegaba al artículo 47 de la constitución y, en el mismo artículo, se garantizaba la libertad de credo a otras religiones. En su ordenamiento no se especificaba la pertenencia del pueblo yemení al mundo islámico ni se hacía alusión a la especificidad islámica de la república que, en cambio, se definía como democrática y popular. Otra de características de la constitución fue que en su inicio en lugar de la iniciarse con la

fórmula *bismillah*, en el nombre de Dios, como aparecía en la Constitución de la RAY de 1970, aparecía con la fórmula *bism al-sha‘ab*, en el nombre del pueblo. Por el contrario, en la RAY se especificaba que Yemen era un *Estado islámico* y que la *sharí‘a* era la fuente de toda la legislación. Según el artículo 41, defender la religión y la patria se estipulaba como un deber sagrado. Estas disposiciones, como se puede observar, otorgaban al Islam un papel predominante en el texto constitucional en la Constitución de la RAY.

TABLA 3.1: TABLA COMPARATIVA DEL ESTATUS DEL ISLAM Y LA SHARÍ‘A EN EL ORDENAMIENTO CONSTITUCIONAL PRE Y POST UNIFICACIÓN

YAR CONSTITUCIÓN 1970	RDPY CONSTITUCIÓN 1978	RY CONSTITUCIÓN 1990	RY CONSTITUCIÓN 1994
<ul style="list-style-type: none"> • Yemen es un <i>estado árabe e islámico</i> (art. 1) • El pueblo yemení es árabe e <i>islámico</i> (art. 1) • El <i>Islam es la religión del estado</i> (art. 2) • La sharia es <i>fuentes de toda</i> legislación (art. 3) 	<ul style="list-style-type: none"> • La RDPY es democrática y popular (art. 4) • El pueblo forma parte de la nación árabe (art. 2) • El <i>Islam es la religión estatal</i> y se garantiza la <i>libertad de credo</i> en otras religiones (art. 47) 	<ul style="list-style-type: none"> • Yemen es un estado independiente y soberano (art. 1) • El pueblo yemení forma parte de la Nación Árabe y del <i>Mundo Islámico</i> (art. 1) • El <i>Islam es la religión del estado</i> (art. 2) • La sharia es <i>fuentes principal</i> de la legislación (art. 3) 	<ul style="list-style-type: none"> • La RY es un <i>estado árabe, islámico</i> (art. 1) • El pueblo yemení es parte de la Nación Árabe e <i>Islámica</i> (art. 1) • El <i>Islam es la religión del estado</i> (art. 2) • La sharia es <i>fuentes de toda</i> legislación (art. 3)

FUENTE: INVESTIGADORA a partir de las cuatro Constituciones.

Nótese que en la constitución de 1990 se elude nombrar a Yemen como Estado islámico y simplemente se reconoce como *Estado independiente y soberano* que pertenece al *mundo islámico*. Por otra parte la *sharí‘a* se ubica como *fuentes principal* (que no única) del ordenamiento legal. Obviamente estas son “concesiones” que se realizaron al PSY y que demuestran la voluntad de acercamiento y síntesis de la unificación. Sin embargo las nociones de Yemen como *Estado islámico* y la *sharí‘a* como *fuentes única* de la legislación se recuperarán en la constitución de 1994. Una constitución que, al menos en el estatus sobre el Islam, es idéntica a la de la RAY en 1970 y que ejemplifica la preeminencia del Norte sobre el Sur a partir de 1994.

3.2.3.2.2 EL CARÁCTER DEMOCRÁTICO DE LA RY

En cuanto a la búsqueda de subrayar el carácter democrático de la nueva República, si bien es cierto que en el ideario político de la unificación estaba implícito la adopción del sistema democrático, los defensores de la reforma creyeron necesario recalcar el concepto de unificación y democracia como elementos indisolubles de la nueva República. A este efecto propusieron abordar algunas de las carencias más evidentes de la Constitución de 1990, esto es, la no explicitación del pluralismo político en el texto constitucional y la no inclusión de la libertad de prensa como derecho inalienable de los ciudadanos. Recordemos que en ninguna de las Constituciones de los dos países pre-unitarios se reconocía el pluralismo político y que el PSY y el CGP representaban las únicas formaciones políticas reconocidas legalmente. Aunque el espíritu del pluralismo político estaba presente tanto en los Acuerdos de Adén como en la Constitución de 1990, no se realizó una formulación del principio de manera explícita.

Como se observa en el cuadro 3.2 el pluralismo político se reconoció por primera vez en un texto constitucional en 1994. En 1970 la RAY prohibía cualquier actividad partidista y en 1978 en la RDPY se reconocía al PSY como Partido Único. Aunque la Constitución garantizaba el derecho a la organización sobre la base confesional, no formulaba la adopción del pluralismo en el texto constitucional. Fue, en virtud del artículo 39 de la Constitución del 90 y de la Ley de Partidos Políticos de 1991 que recogía “el pluralismo político [...] como un derecho y uno de los fundamentos del sistema político de la República” Art.3.LNº66 PP/91-, como se fundaron en 1991 más de 45 formaciones políticas en Yemen. Un fenómeno que se denominó por algunos analistas con el término de “la inflación partidista”.³⁹⁷

Por otra parte, también surgió una nueva línea reformista que insistía en la necesidad del cambio institucional. Se creyó necesaria la abolición del Consejo Presidencial de cinco miembros, un órgano destinado a la creación de un gobierno paritario de repartición del poder y se decidió que se sustituyera por un sistema presidencialista elegido por sufragio universal en elecciones libres, directas y secretas. Este cambio constitucional supuso la abolición del anacrónico Consejo Presidencial y la sustitución de modelo parlamentario por un modelo presidencialista mixto.

³⁹⁷ KAMIM, A., Op. Cit. p. 67.

TABLA 3.2: TABLA COMPARATIVA DEL ESTATUS DEL PLURALISMO EN EL ORDENAMIENTO CONSTITUCIONAL PRE Y POST UNIFICACIÓN

YAR CONSTITUCIÓN 1970	RDPY CONSTITUCIÓN 1978	RY CONSTITUCIÓN 1990	RY CONSTITUCIÓN 1994
<ul style="list-style-type: none"> • Se prohíbe la creación de <i>partidos políticos</i> y toda <i>actividad partidista</i> de cualquier tipo (art. 37) • Se reconoce la <i>libertad de asociación</i> y <i>libertad sindical</i> en base nacional conforme a la Ley (art. 38) • Se reconoce el derecho a reunión sin necesidad de autorización previa, las reuniones públicas y asambleas se permiten conforme a las condiciones impuestas por Ley. (art. 40) 	<ul style="list-style-type: none"> • El <i>PSY</i> provisto de la teoría del socialismo científico era el <i>guía y líder de la sociedad</i> y del Estado y que debía ser el partido quien determinase los objetivos generales de la política interna y externa del país (art. 3) • Se reconoce el derecho de los ciudadanos a la <i>asamblea</i>, <i>manifestación</i>, <i>libertad de expresión</i> y a formar <i>organizaciones de masas adheridas al liderazgo de la organización política única del Partido Socialista Yemení</i> (art. 44) 	<ul style="list-style-type: none"> • Todos los ciudadanos tienen <i>derecho a organizarse sobre la base política</i>, profesional o sindical. El Estado debe garantizar el derecho de asociación, [...] (art. 39) • Todo ciudadano tiene el derecho a participar en la vida política, económica, social y cultural del país. El Estado deberá garantizar la libertad de pensamiento, expresión, discurso, escritura y fotografía dentro de la Ley (art. 26) 	<ul style="list-style-type: none"> • El sistema político de la República se basa en el <i>pluralismo político y partidista</i> (art. 5) • El estado garantiza la libertad política, cultural, y de asociación. (art. 57)

FUENTE: INVESTIGADORA a partir del estudio comparativo de las cuatro constituciones

Como veremos más adelante, la Constitución de 1994 mantuvo el sistema bicéfalo del poder ejecutivo (antes repartido entre el Gobierno y el Consejo Presidencial y tras la reforma entre el Gobierno y la Presidencia de la República), pero el esquema institucional quedó profundamente reformado, al igual que las competencias de las distintas instituciones que sufrieron una gran transformación.

En el texto constitucional se introdujo también la institución del Consejo Consultivo, *Madjlis as-Shura*. Una segunda cámara que había sido incluida por Decreto Presidencial el 22 de mayo de 1990 y pero cuya existencia no se había reflejado aún en la Constitución.

3.2.2.2.3 ELIMINACIÓN DE LAS NOCIONES SOCIALISTAS: LA ECONOMÍA DE MERCADO

En cuanto al tercer eje de la reforma constitucional ésta se encaminó a la eliminación de las nociones socialistas de la economía yemení de la Constitución de 1990 y la

adopción inequívoca de una economía de mercado. Según los defensores de la reforma, con la caída de la URSS, el sistema de economía socialista había devenido en un modelo anacrónico y desfasado y, por lo tanto, la nueva República de Yemen debía integrarse en el nuevo orden mundial y en la economía de mercado.³⁹⁸ Veamos comparativamente las disposiciones relativas a la organización económica tanto en la Constitución de 1990 como en la de 1994.

TABLA 3.3: TABLA COMPARATIVA DE LA ORGANIZACIÓN ECONÓMICA EN LAS CONSTITUCIONES DE 1990 Y 1994

RY CONSTITUCIÓN 1990	RY CONSTITUCIÓN 1994
<ul style="list-style-type: none"> • Economía nacional se basa en los principios de justicia social islámica [...] y en un <i>sector público</i> capaz de poseer los principales medios de producción (Art.6) • Estado <i>intervencionista</i> que estimule la actividad económica y que proteja la economía interna (art. 9) 	<ul style="list-style-type: none"> • Economía nacional basada en la <i>libertad económica</i> y fundada en los principios de justicia islámica y el respeto a la propiedad privada (art. 7) • El estado deberá <i>incentivar</i> la inversión extranjera y <i>promocionar</i> comercio el interno. (art. 10)

FUENTE: INVESTIGADORA a partir de la comparación de las dos constituciones

Como se puede observar en el cuadro 3.3, el intervencionismo estatal en la economía desaparece en el texto constitucional de 1994, así como la alusión a un sector público poseedor de los principales medios de producción. En el caso de la constitución de 1994 el Estado se limita a incentivar y promocionar y la economía se basa en la libertad económica.

3.2.3.3 LA CONSTITUCIÓN DE 1994

Como hemos visto en un apartado anterior, una vez marginados y debilitados los socios socialistas, el CGP apoyándose en sus nuevos aliados del partido *Islah*, lograron vía libre para enmendar la Constitución. Dada la envergadura de la reforma constitucional tanto cuantitativa -se modificaron 52 cláusulas, se añadieron 29 artículos y uno fue derogado- como cualitativamente -se modificaron los fundamentos de la organización institucional- es razonable que en lugar de hablar de enmienda constitucional nos refiramos al texto de 1994 como una nueva Constitución.³⁹⁹

³⁹⁸ HASAN YAHYA, A., "Toward a Constitution to Establish a Modern State and Take Yemen into the 21st Century", en Joffré-Hachemi-Watkins (eds), *Yemen Today: Crisis and Solutions*. Paperback Caravel Press. Londres, 1997. p. 152

³⁹⁹ GLOSEMEYER, Op. Cit. p. 82.

La Constitución de 1994 definía al Estado sobre la base del “pluralismo político” - Art.5 C.RY/94- y “la división de poderes”. El texto señalaba al pueblo yemení como “poseedor y fuente del poder” ejercido directamente por medio de los referéndum y las elecciones e indirectamente por medio de la autoridad legislativa, ejecutiva, judicial y los Consejos Locales” -Art.4 C.RY/94-.

Como hemos señalado en el epígrafe anterior, el Islam se estableció como “la religión del Estado” -Art.2 C.RY/94- constituyéndose la “defensa de la religión como un deber sacro” -Art.59 C.RY/94-. A los yemeníes se les consideraba “parte de la nación árabe e islámica” -Art.1 C.RY/94- y la *shari’a* se instauró como “fuente de toda legislación” -Art.3 C.RY/94-. Según el texto constitucional, la economía debía seguir los principios de justicia social islámica -Art.7.a C.RY/94- y el Presidente debía cumplir obligatoriamente con sus deberes islámicos como requisito indispensable para su elegibilidad, -Art. 106.d C.RY/94-.

La Constitución del 94 también proclamaba su adhesión a la Carta de Naciones Unidas, a la Declaración de Derechos Humanos y a la Carta de la Liga Árabe -Art.6 C.RY/94-. Y defendía los derechos de igualdad, -Art.40 C.RY/94-, el derecho de participación en procesos políticos, económicos, sociales y culturales y la libertad de pensamiento, expresión y opinión, -Art.41 C.RY/94-, la presunción de inocencia - Art.46 C.RY/94-, el derecho a la educación -Art.53 C.RY/94- y el derecho a sanidad - Art.54 C.RY/94-.

En lo referido a las modificaciones en el funcionamiento institucional de Yemen, las enmiendas abolieron el Consejo Presidencial, que fue sustituido por la Presidencia de la República en la que el Presidente debía ser elegido por sufragio universal directo en elecciones secretas, iguales y libres. No obstante, los candidatos, antes de presentarse ante el electorado, debían pasar por dos procesos: en primer lugar la candidatura tenía que ser estudiada por el Parlamento para ver si reunía los requisitos oficiales de idoneidad⁴⁰⁰ y por otra parte debía recibir la aprobación de al menos el 10% de la Cámara. La Constitución fijaba el mandato presidencial en 5 años y el legislativo en 4 años. Otra de las modificaciones constitucionales de mayor envergadura fue la regulación de la institución del Consejo Consultivo.

⁴⁰⁰ Según el artículo 106 de la constitución de 1994, los requisitos para poder ser Presidente de la República son: ser descendiente de ambos padres yemeníes, tener más de 40 años, cumplir con las obligaciones religiosas islámicas, tener buen carácter, no tener antecedentes criminales deshonrosos (o haber sido indultado) ni estar casado o casarse con un ciudadano extranjero durante el ejercicio.

En cuanto a los mecanismos para enmendar la Constitución, el nuevo texto mantenía el procedimiento anterior, aunque exigía la ratificación del pueblo por medio del referendo popular una vez aprobadas las enmiendas por una mayoría de dos tercios en el Parlamento.

3.2.3.4 ENMIENDAS DE 2001

Arropados por una cada vez más amplia mayoría en el Parlamento y tras la elección en 1999 de Saleh como Presidente de la República, el CGP se embarcó en una nueva reforma constitucional en 2001. Es importante señalar que dicha enmienda, a pesar de que cuantitativamente es poco relevante, ya que solamente modifica 13 artículos, introduce uno nuevo y deroga otro, cualitativamente se trata de una reforma de gran envergadura que afecta a los aspectos básicos y fundamentales del sistema político e institucional de Yemen. Esto es, la duración de los mandatos legislativos y presidenciales, la ampliación de las funciones del Consejo Consultivo así como su número de miembros y la limitación de las competencias y funciones del Parlamento y del Gobierno.

Efectivamente las enmiendas de 2001 se dirigieron a reafirmar la tendencia cada vez más autoritaria del régimen yemení, ya que, por una parte, incrementaban el poder del Presidente de la República y del Consejo Consultivo (una cámara no electa), y por otra parte, estas ampliaciones del poder se efectuaron en detrimento del poder parlamentario, del poder gubernamental y, especialmente, del pueblo yemení.⁴⁰¹

Si bien la Constitución de 1994 inició el proceso de reivindicación del sistema de libre mercado en contraposición a la vocación interventora de la Constitución de 1990, esta tendencia se vio reforzada tras las enmiendas de 2001 ya que se modificó el artículo 10 de la Constitución que describía el papel del Estado en materia económica. En este sentido, la Constitución de 1994 establecía que el Estado debía “incentivar la inversión extranjera y promover el comercio interno” -Art.10 C.RY/94-, el nuevo artículo estipuló que el rol del Estado era el de “buscar el libre comercio y fomentar la competencia económica” -Art. 10 C.RY/01-.

Hasta el momento, el Parlamento se había erigido como una institución de gran relevancia en el sistema político yemení con amplias competencias tanto legislativas

⁴⁰¹ HAMAD, Op. Cit. (2009-A) p. 283.

como de control y monitorización del ejecutivo. Sin embargo, las nuevas enmiendas iniciaron un proceso de marginación de esta cámara electa en detrimento de la segunda cámara del ordenamiento yemení, el Consejo Consultivo, que recordemos es una institución no electa. Las enmiendas, además, anulaban la función parlamentaria de determinar el Plan General de Desarrollo Social y Económico así como la de dirigir, presentar directrices y controlar la actividad del Ejecutivo. El Parlamento también perdía la exclusividad de algunas competencias que, a partir de ese momento, debía compartir con el Consejo Consultivo.

Si bien la Constitución de 1994 hacía mención por primera vez a la institución del Consejo Consultivo, sólo se indicaba que este organismo se constituiría por Decreto Presidencial y que estaría formado por especialistas, en cuanto a sus objetivos, la constitución estipulaba que sería el de fomentar la participación por medio de la consulta –Art. 5 C.RY/94-. Sin embargo, tras las enmiendas de 2001, se detallaron y especificaron los aspectos más relevantes que conciernen a esta institución que pasó de ser un órgano consultor a convertirse en una segunda Cámara con amplios poderes. Las nuevas funciones del Consejo Consultivo eran:

- Presentar estudios y propuestas que asistan al Estado en la implementación de estrategias de desarrollo.-Art.125.a C.RY/01-.
- Presentar propuestas que resuelvan problemas sociales y que profundicen en la unidad nacional. -Art.125.a C.RY/01-.
- Dar opinión y consejo en asuntos que el Presidente de la República quiera presentar ante el Consejo. -Art.125.b C.RY/01-.
- Dar opinión en el diseño de estrategias políticas en materia económica, social, política, militar y de seguridad. -Art.125.c C.RY/01-.
- Dar opinión en planes de reforma y modernización del aparato administrativo. -Art.125.d C.RY/01-.
- Ratificar tratados de paz, guerra, fronteras, tregua y alianzas conjuntamente con el Parlamento. -Art. 91 C.RY/01-.
- Aprobar la candidatura de los candidatos a las elecciones Presidenciales - Art. 107.c C.RY/01-.

De todas las funciones del Consejo Consultivo la más perniciosa y nociva para el sistema yemení fue la de la aprobación de las candidaturas en las elecciones presidenciales. Debemos recordar que esta cámara de 111 miembros se constituyó como un órgano consultivo que incrementó sus competencias, pero se trataba de

una institución no electa en la que todos sus miembros eran nombrados directamente por el presidente de la República. Además, por medio del Consejo Consultivo, Saleh consiguió ejercer un control indirecto sobre el poder legislativo.⁴⁰²

En cuanto a las reformas que implican una disminución de la participación del pueblo éstas se articularon en torno a dos ejes; por medio de la ampliación de los mandatos tanto legislativos – de 4 a 6 años- como presidenciales –de 5 a 7 años- y por medio de la eliminación de varios supuestos en los que se requería el plebiscito popular.⁴⁰³ Si Muhammad al-Saqqaf, ya observó en las enmiendas de 1994 una exclusión parcial del pueblo,⁴⁰⁴ no es aventurado afirmar que con las enmiendas del 2001 esta situación se agravaba considerablemente. Debemos tener en cuenta que, alargando los mandatos presidenciales y parlamentarios, no sólo se redujo la participación del electorado en el proceso político, sino que además, teniendo en cuenta las amplias prerrogativas del presidente tras las enmiendas de 2001, un mandato de siete años resultaba excesivo.⁴⁰⁵ Además la ampliación del mandato presidencial de 5 a 7 años tenía una importantísima significación, pues permitía a Saleh permanecer en el poder hasta 2013, fecha en la que su hijo Ahmed habría cumplido ya los 40 años exigidos para ser candidato presidencial. Esta coincidencia no parecía ser casual, por lo que abrió un nuevo debate en Yemen. ¿Estaba Saleh preparando la sucesión de su hijo? ¿Se convertiría Yemen en la próxima *djumlukiyya*⁴⁰⁶?

Aunque la mayoría de las enmiendas de 2001 implicaron una regresión democrática no todas compartieron esta dinámica. También existieron ciertas disposiciones que favorecieron el desarrollo democrático, como son la eliminación de los artículos 119 y 156⁴⁰⁷ y la modificación de las condiciones de elegibilidad del Presidente de la

⁴⁰² WEDEEN, Op. Cit. (2008). p. 78

⁴⁰³ Las enmiendas eliminan el requisito de necesidad de refrendo público previo para que el Presidente de la República pueda disolver el Parlamento y exige referéndum tan sólo para enmendar los Fundamentos del Estado y los Derechos y Obligaciones de los Ciudadanos mientras que, con la Constitución de 1994, se exigía plebiscito para reformar cualquier capítulo de la Constitución

⁴⁰⁴ AL-SAQQAF, M., Op. Cit. (1993). p. 154

⁴⁰⁵ Otros países con mandatos presidenciales directos de siete años son Gabón, Kazajstán y Uzbekistán. En Irlanda también el mandato presidencial es de siete años pero este cargo tiene competencias protocolarias y no ejecutivas. En Francia, el mandato de siete años se redujo a cinco años por considerarse demasiado largo, en HAMAD, Op. Cit. (2007). n. 25.

⁴⁰⁶ El término *djumlukiyya* es una palabra formada por la fusión de dos palabras república, *djumhuriyya* y reino, *mamlaka*. Es empleado con ironía en las sociedades árabes para designar a los procesos de repúblicas hereditarias que en las últimas décadas han tenido lugar en algunos países árabes y que se temía pudieran ser reproducidos en el Yemen de Ali Abdallah Saleh y en el Egipto de Hosni Mubarak.

⁴⁰⁷ El artículo 119 de la Constitución de 1994 permitía al Presidente de la República emitir decretos con rango de Ley cuando el Parlamento se encontrase en receso o en estado de disolución. Esta peligrosa función legislativa fue eliminada tras las enmiendas de 2001. Del mismo modo que se eliminó el artículo 156 que permitía la elección de Presidente de la República tras la aprobación de una serie de enmiendas constitucionales.

República, ya que, a partir de 2001, se exigió que para poder concurrir a las elecciones existieran al menos dos candidatos y se limitó la reelección presidencial a un mandato.⁴⁰⁸

Como se ha visto a lo largo de estas páginas, el proceso político y constitucional en Yemen, lejos de dirigirse desde la unificación hacia un proceso de mayor democratización y desarrollo democrático, se dirigió desde 2001 a una regresión de tipo político. Si bien la Constitución de 1990 representaba y simbolizaba la unión de los dos estados unitarios, y la Constitución de 1994 diseñaba de manera sistematizada el ordenamiento institucional del Estado yemení, las reformas de 2001 no vinieron sino a ampliar los poderes del Presidente de la República y de su órgano asesor, en detrimento de las otras instituciones políticas y del propio pueblo yemení, en lo que podríamos denominar, como expresa Colburn, un peligroso incremento del poder ejecutivo a expensas del brazo legislativo.⁴⁰⁹

Aunque era evidente el incremento del autoritarismo de presidente y el reforzamiento del unipolarismo político, el sistema yemení todavía estaba enmarcado en modelo que defendía el pluralismo político, al menos formalmente, y celebraba elecciones periódicas. De esta manera el régimen de Saleh logró una imagen de incipiente democracia que convenció a los donantes internacionales. Aunque en realidad se trataba de una democracia ornamental –*dimukratia shakliyya*– como la oposición solía referirse al sistema político yemení en aquellos años.⁴¹⁰

3.2.3.5 PROPUESTA DE REFORMA CONSTITUCIONAL

Consciente de la atención internacional recibida en los últimos tiempos y la crisis de legitimidad por el cambio constitucional en 2001 que fue ampliamente criticado, Saleh anunció en 2008 una propuesta de reforma que pretendía corregir los errores introducidos en 2001. Sin embargo, dada la importante fractura entre el gobierno y la oposición que a partir de 2007 se fraguó en el terreno político yemení, la reforma

⁴⁰⁸ Es conveniente recordar que la Constitución de 1994, si bien mencionaba que el Parlamento debía recomendar al menos dos candidatos a las elecciones presidenciales, no estipulaba nada acerca del número mínimo de candidatos que debían presentarse para que se pudiera considerar las elecciones válidas. Sin embargo la enmienda del 2001 especificaba que el Parlamento conjuntamente con el Consejo Consultivo debía presentar al menos tres candidatos y que en las elecciones el número de candidatos no podría ser menor de dos. -Art. 107.f C.RY/01-. De este modo se aseguraba constitucionalmente que no pudieran ser celebradas unas elecciones a la Presidencia en las que concurriese un solo candidato. Por otra parte, con la limitación a la reelección presidencial a un único mandato, se evitaba que un Presidente de la República pudiera perpetuarse en el cargo.

⁴⁰⁹ COLBURN, M., *The Dynamic of Development and Democratization in Yemen*. Friedrich-Ebert-Stiftung 2002-B. p. 43.

⁴¹⁰ En entrevista personal de la investigadora con un activista sureño Fayad al-Ezy, en Saná abril de 2009.

nunca llegó a consolidarse. De hecho, la propuesta, formulada esquemáticamente y sin desarrollo, no fue más que una declaración de intenciones a la que el partido gubernamental recurrió con insistente frecuencia durante la revolución de 2011. La oposición reiteraba que la reforma debía llevarse a cabo en la Ley Electoral y no en la Constitución y, ante la negativa de Saleh de reformar la Ley Electoral, Yemen se sumió en un bloqueo político.

En su promesa de reforma constitucional Saleh prometía reducir los mandatos; el legislativo de 5 a 4 años y el presidencial de 7 a 5 años. Además quería reconvertir el Consejo Consultivo de una institución no electa a una institución semi-electa, en la que el 75% de la Cámara fuera elegida por los Consejos Locales y el 25% restante nombrada por el Presidente de la República. En la propuesta la Cámara obtenía plenos poderes legislativos. Preocupado por el auge del secesionismo en el sur, prometió una mayor descentralización por medio del establecimiento de policía local en cada provincia y ampliado las competencias transferidas a éstas y por medio de la elección directa de los gobernadores locales pretendía incrementar la participación popular. Además habló de un incremento de la participación femenina con la introducción de una cuota de representación parlamentaria del 15%, así como eliminar el bicefalismo del ejecutivo yemení eliminando la figura del Primer Ministro y convirtiendo el sistema en un modelo presidencialista puro.

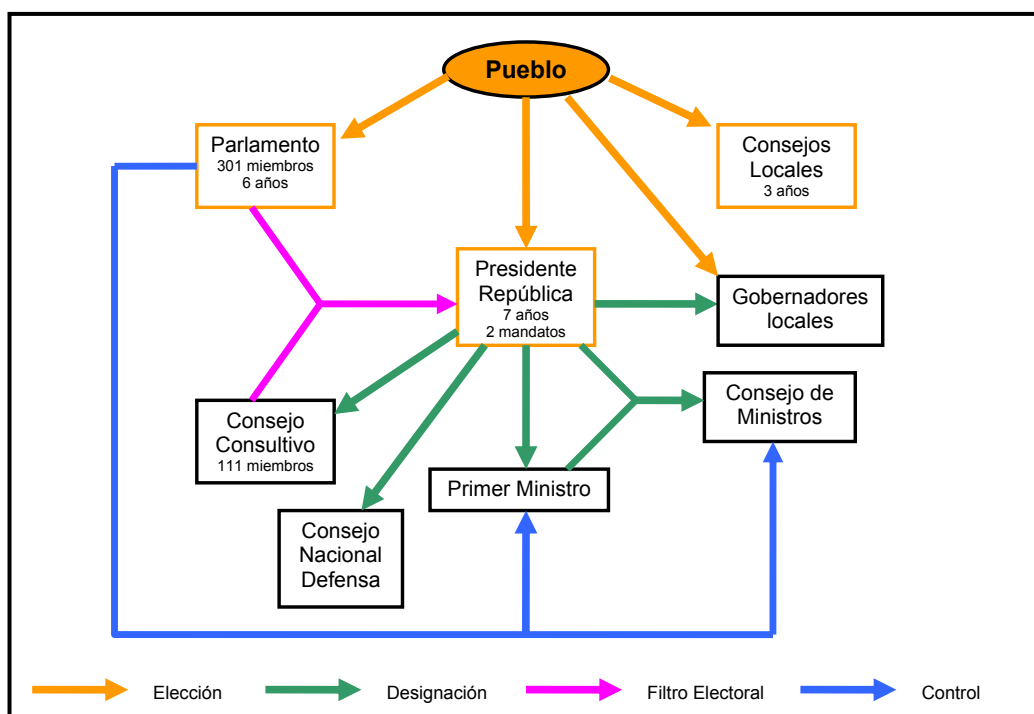
La oposición rechazó la propuesta alentada por el temor de que esta modificación constitucional podía aprovecharse para eliminar la cláusula que impide la reelección presidencial a más de un mandato. Saleh agotaba en 2013 su posibilidad de ser reelegido y la oposición temía que podía revertir esta disposición por medio de la introducción de las nuevas enmiendas constitucionales. Por otra parte, los Consejos Locales estaban dominados por el partido gubernamental, por lo que, introducir este bloque de enmiendas antes de celebrar elecciones locales, suponía dar al Presidente y al CGP un control absoluto del Consejo Consultivo. Además, los miembros del Consejo Consultivo eran elegidos por el presidente, y modificar la constitución sin celebrar elecciones competitivas antes, hubiera supuesto una importante pérdida de poder de la oposición en la arena política yemení.

3.3 LAS INSTITUCIONES ESTATALES

Tras la revolución de 2012 y la salida de Saleh del poder se acordó que se celebraría un Diálogo Nacional en el que se redactaría una nueva Constitución. Por este motivo

las instituciones vigentes durante la redacción de esta tesis y que se describirán brevemente en el siguiente apartado son susceptibles de sufrir modificaciones con el nuevo ordenamiento constitucional de la era post-Saleh. Aún así, esta investigadora entiende que es interesante abordar la configuración del sistema institucional en Yemen durante la época de Saleh ya que, por una parte, nos permite analizar las debilidades del sistema, y por otra, permite analizar cómo se configuraba el poder durante el régimen de Saleh, y sobre todo, cómo por medio de sus instituciones el ex presidente lograba una apariencia democrática a pesar de las interferencias del poder ejecutivo sobre el resto de los poderes.

TABLA 3.4: INSTITUCIONES POLÍTICAS EN YEMEN



FUENTE: HAMAD, Diagrama del sistema político en Yemen, Opemam-Observatorio Electoral del Teim, 2012. Disponible en www.opemam.org [Consulta: diciembre 2012]

3.3.1 EL PODER EJECUTIVO

En el momento de redacción de esta tesis, Yemen se establecía como una República semi-presidencialista en la que el Presidente asumía la jefatura de Estado y el primer brazo del poder ejecutivo. El segundo brazo del poder ejecutivo correspondía al Gobierno y el tercero a la Autoridad Local. Veamos brevemente en que consisten estos poderes:

3.3.1.1 LA PRESIDENCIA DE LA REPÚBLICA

Según el ordenamiento constitucional la elección del Presidente de la República se realizaba por sufragio universal en elecciones directas, libres e iguales para un periodo de 7 años renovable sólo una vez. Los requisitos de elegibilidad para la presidencia exigían tener más de 40 años, ser de ambos padres yemeníes, tener buen carácter, cumplir con las obligaciones religiosas islámicas y no estar casado ni casarse con un ciudadano extranjero.⁴¹¹ La candidatura debía aprobarse por al menos el 5% del Parlamento y el Consejo Consultivo tras haber superados los filtros de idoneidad de estas cámaras.

En cuanto a las funciones del Presidente de la República las más importantes son:

- Comandar las Fuerzas Armadas. -Art.110 C.RY/94-.
- Presidir el Consejo Supremo de Defensa -Art.37 C.RY/94-.
- Representar a nivel nacional e internacional del país. -Art.118.1 C.RY/94-.
- Proteger la unidad de la nación y los objetivos y principios de la Revolución -Art.109 C.RY/94-.
- Convocar las elecciones y los referéndums. -Art.118.2/118.3 C.RY/94-.
- Nombrar al Primer Ministro, -Art.118.4 C.RY/94- al Vicepresidente - Art.105.b C.RY/94-, a los miembros del Consejo Nacional de Defensa - Art.11.7 C.RY/94-, y a los funcionarios de alto rango y puestos militares y policiales. -Art.118.9 C.RY/94-.
- Establecer la política general del Estado así como su implementación, - Art.11.5 C.RY/94-.
- Promulgar las leyes establecidas en el Parlamento y emitir los decretos necesarios para su ejecución. -Art. 11.8 C.RY/94-.
- Emitir decretos de tratados y convenciones aprobados por Parlamento - Art.118.12 C.RY/94-.
- Ratificar los acuerdos que no requieran la aprobación del Parlamento una vez aprobados por el Gobiernos. -Art.118.13 C.RY/94-.
- Declarar el Estado de emergencia. -Art.118.17 C.RY/94-, y disolver el Parlamento en este supuesto. -Art.100 C.RY/94-.

⁴¹¹ Este requisito es herencia del sistema de Imamato del Yemen pre-republicano. En aquella época los Imames para establecerse como tales debían cumplir con una serie de cualidades y entre ellas estaba el requisito de no estar casado con un cónyuge extranjero, de este modo se trataba de garantizar la pureza de los candidatos a Imam. A pesar de que tras la revolución muchas de las tradiciones zaydíes del periodo del Imamato fueron erradicadas, otras quedaron impresas en la sociedad yemení. Esta es una de ellas.

- Elegir y nombrar a los miembros del Consejo Consultivo -Art.125 C.RY/94-

Como se puede observar, las funciones del presidente son muy extensas y no están sometidas a los controles legislativos, ya que éstos se ejercen exclusivamente para controlar la gestión del gobierno.

3.3.1.2 EL GOBIERNO YEMENÍ

El Consejo de Ministros se consolidaba como el segundo brazo del poder ejecutivo. La Constitución de 1994 lo describe como la más alta autoridad ejecutiva y administrativa del Estado, -Art.127 C.RY/94-. Los miembros del Consejo de Ministros estaban sujetos a las mismas condiciones que el resto de diputados del Parlamento con la excepción de que los ministros debían ser mayores de 30 años y el Primer Ministro mayor de 40, -Art.129 C.RY/94-. El Primer Ministro era nombrado por el Presidente de la República, -Art. 118.4 C.RY/94- y era el responsable de nombrar al resto de los miembros del gabinete tras consultar al Presidente. El gobierno yemení estaba, según el texto constitucional, sujeto a la confianza y el control del Parlamento -Art. 97 C.RY/94-. Las funciones más importantes del gobierno eran:

- Participar junto al Presidente de la República en la preparación de políticas internas y externas. -Art.135.a C.RY/94-,
- Preparar anteproyectos del plan económico nacional y los presupuestos anuales para organizarlos y ejecutarlos, así como preparar la declaración de cuentas final del Gobierno. -Art.135.b C.RY/94-,
- Elaborar anteproyectos de Ley para presentar al Parlamento o al Presidente de la República conforme a la jurisdicción de cada uno. - Art.135.c C.RY/94-,
- Aprobar tratados y convenciones antes de enviarlos al Parlamento o al Presidente en función de las responsabilidades de cada uno. -Art.135.d C.RY/94-,
- Tomar medidas necesarias para garantizar la seguridad nacional e internacional del Estado y proteger los derechos de los ciudadanos. - Art.135.e C.RY/94-,
- Guiar, coordinar y revisar las actividades de los ministros, el aparato administrativo, sectores públicos y mixtos. -Art.135.f C.RY/94-
- Nombrar y destituir altos cargos gubernamentales conforme a la Ley y establecer y ejecutar políticas que técnicamente traten de desarrollar la

mano de obra de las organizaciones, y entrenar al personal según las necesidades nacionales. -Art.135.g C.RY/94-.

Esta organización del sistema político yemení y más concretamente del poder ejecutivo en un sistema bicéfalo (presidente y gobierno), permitía al primer brazo del ejecutivo ampararse en la mala gestión del gobierno para eludir sus responsabilidades de cara al electorado. De esta manera algunos primeros ministros como Abdel Qader Badjamal fueron cesados de sus cargos acusados de mala gestión. En julio de 2005 el gobierno de Badjamal decidió retirar los subsidios a los carburantes incrementando el precio de la gasolina en Yemen. Esta decisión condujo a una oleada de manifestaciones y actos de protesta que fueron violentamente reprimidos por las fuerzas de seguridad yemeníes. El balance oficial de víctimas, tras tres días de enfrentamientos, se fijó en 22 muertos y más de 375 heridos aunque al-Yazira publicó que se produjeron más de 50 víctimas mortales.⁴¹²

En este episodio Saleh se presentó ante la opinión pública como el mediador entre el gobierno y la sociedad civil y culpó a Badjamal y su gabinete de la subida de los precios. Saleh ordenó el mantenimiento de los subsidios y, de esta manera, se presentó una vez más frente al electorado como el “gobernante compasivo” en contraposición al “gobierno insensible”.⁴¹³

3.3.1.3 LAS AUTORIDADES LOCALES

Las Autoridades Locales son el tercer brazo del poder ejecutivo. El artículo 143 de la Constitución de 1994 establece que el territorio de la República de Yemen está dividido en unidades administrativas y remite a la Ley para establecer mecanismos de elección de autoridades locales así como para observar sus funciones, recursos financieros y competencias.

La adopción de un sistema descentralizado en Yemen se inscribe dentro de la lógica de un país establecido tras un proceso de unificación y en el que las diferencias históricas, sociales y culturales exigieron un mayor nivel de autonomía y autogobierno.⁴¹⁴

⁴¹² JOHNSEN, G., “Salih’s Road to Reelection”, *Merip*, enero de 2006-B. Disponible en <http://www.merip.org/mero/mero011306> [Consulta: diciembre de 2012]

⁴¹³ Cita de Detalle extraída de JOHNSEN, Op. Cit. (2006-B).

⁴¹⁴ HASAN YAHYA, A., Op. Cit. p. 151.

En cuanto a la organización de la Autoridad Local ésta se compone de Consejos Locales, gobernador y órganos ejecutivos -Art.3 LNº4 AL/00-. El gobernador tiene mandato de cuatro años -Art.38 LNº4 AL/00-, y es responsable ante el Presidente de la República y el Consejo de Ministros -Art.40 LNº4 AL/00-. En cuanto a las competencias de la Autoridad Local cabe destacar que el Consejo Local es el encargado de evaluar, aceptar y ejecutar los proyectos locales de desarrollo económico y social, aprobar los presupuestos regionales y fomentar el establecimiento de proyectos de inversión económica. -Art.19 LNº4 AL/00-. Sin embargo, su actuación está limitada en tanto que se controla y supervisa por la autoridad central. -Art.144 LNº4 AL/00- y, en este sentido, la autoridad central puede oponerse a las resoluciones adoptadas por los Consejos -Art.147.3 LNº4 AL/00-.

La falta de recursos económicos y la continua injerencia de la autoridad central en los asuntos que competen a las autoridades locales ha afectado a la eficiencia de estas instituciones.⁴¹⁵ El debate sobre la necesidad de una mayor descentralización cobra cada día más fuerza en Yemen debido, en parte, a la inoperancia de la actual configuración del poder local a la hora de satisfacer las demandas sociales de una mayor autonomía y descentralización del Estado.

3.3.2 PODER LEGISLATIVO

3.3.2.1 EL PARLAMENTO YEMENÍ

Una de las instituciones que ha sufrido un mayor recorte de competencias en los últimos años ha sido, como ya hemos visto, el Parlamento yemení. Esta cámara se reconoce como la autoridad legislativa del Estado -Art.61 C.RY/94- según la Constitución de 1994. Se trata de una cámara con 301 miembros elegidos en elecciones libres, iguales, secretas y directas -Art.62 C.RY/94- para un mandato legislativo de 6 años de duración -Art.64 C.RY/01-. Los requisitos de elegibilidad del parlamentario son: ser yemení, ser mayor de 25 años, saber leer y escribir y tener buena conducta y carácter así como cumplir con sus obligaciones religiosas y no tener sentencias en su contra. -Art. 63.b C.RY/94-. En cuanto a las competencias del Parlamento éstas son:

- Legislar y controlar al gobierno. -Art.97 C.RY/94-.
- Emitir recomendaciones al gobierno -Art.92 C.RY/94-.

⁴¹⁵ AL-ZWAINI, "The Rule of Law in Yemen: Prospects and Challenges", *Hill Innovating Justice*, septiembre de 2012. p. 46.

- Aprobar conjuntamente con el Consejo Consultivo los candidatos a la presidencia. -Art.107 C.RY/01-.
- Ratificar tratados internacionales, económicos y políticos. -Art.91 C.RY/94-
- Ratificar conjuntamente con el Consejo Consultivo legislación, tratados y acuerdos relacionados en temas de defensa, alianzas, paz y fronteras. - Art.91 C.RY/01-.
- Presentar recomendaciones al Gobierno -Art. 92 C.RY/01-.
- Presentar mociones para la discusión de temas tras la aprobación del 20% de sus miembros. -Art.93 C.RY/94-.

El Parlamento yemení fue una institución relativamente fuerte que, en los últimos años, sufrió una importante limitación en sus competencias. Y es que, a partir de la reforma constitucional de 1994, se sometió al Parlamento a una creciente marginación dentro del ordenamiento institucional yemení que, como hemos visto, fue incrementada tras la introducción de las enmiendas de 2001.

En los últimos años el Parlamento yemení se ha caracterizado por un fuerte absentismo y ha sido objeto de múltiples irregularidades en sus procedimientos.⁴¹⁶ Estos dos factores, unidos al recorte en las competencias del Parlamento, que ha visto como algunas de las tareas que antes asumía en exclusividad, tras las enmiendas ha tenido que compartirlas con el Consejo Consultivo, ha supuesto un debilitamiento de la Cámara y una limitación a su capacidad de incidencia en la política yemení. Esta situación generó en el electorado yemení un sentimiento de desconfianza y de frustración ya que los yemeníes percibían a la institución como un órgano incapaz de influir en el desarrollo político nacional. Y aunque, en algunas ocasiones, el Parlamento ha sido portavoz de las preocupaciones sociales, su función, en realidad, fue más cosmética que real.⁴¹⁷

3.3.2.2 EL CONSEJO CONSULTIVO

Como hemos visto, el Consejo Consultivo, introducido por primera vez en el ordenamiento contitucional en 1994, amplió sus competencias con las enmiendas de 2001. Tras el último bloque de enmiendas esta institución adquiriría las siguientes

⁴¹⁶ Son sabidos los casos de corrupción y fraude en el Parlamento yemení, uno de los últimos tuvo lugar durante la reelección de al-Rai como portavoz del Parlamento. El recuento de los votos reveló que había un mayor número de papeletas que de diputados presentes en las Cortes ese día. AL-SAHWA, 23 de Febrero de 2010. Disponible en www.al-sahwa.net [Consulta: febrero de 2010]

⁴¹⁷ PHILIPS, S. "Evaluating Political Reform in Yemen" *Carnegie Endowment Pappers*, nº 8, Febrero 2007. p. 10.

funciones:

- Presentar estudios y propuestas que asistan al Estado para implementar estrategias de desarrollo y compartir esfuerzos para avanzar en el camino democrático. -Art.125.a C.RY/01-.
- Presentar propuestas que ayuden a la efectividad de los cuerpos estatales. -Art.125.a C.RY/01-.
- Participar en la resolución de problemas sociales y trabajar por la unidad nacional. -Art.125.a C.RY/01-,
- Dar opinión y consejo en las materias básicas que el Presidente plantee ante la Cámara. -Art.125.b C.RY/01-,
- Dar opinión y consejo en materia de políticas, planes y programas relacionados con la reforma administrativa, la modernización del aparato estatal y la mejora de la representación. -Art.125.d C.RY/01-,
- Aprobar las candidaturas a la Presidencia conjuntamente con el Parlamento. Art.107.d C.RY/01.

El Consejo Consultivo actual está compuesto por 111 miembros nombrados por el Presidente de la República. Sus miembros no pueden ser simultáneamente miembros del Parlamento o de los Consejos Locales y deben ser mayores de 40 años, -Art.125.2 C.RY/94-. Las decisiones en el Consejo Consultivo son adoptadas por la mayoría de los asistentes. -Art.125.2 C.RY/01-.

3.3.3 PODER JUDICIAL

Si atendemos a la Constitución yemení, el poder judicial es un poder autónomo e independiente financiera, administrativa y judicialmente, -Art.147 C.RY/94-. Sin embargo, como veremos a continuación, el poder ejecutivo interfiere en varios aspectos en el sistema judicial del país rompiendo esa supuesta independencia.

El sistema judicial en Yemen se consolida en tres niveles: las Cortes de Primera Instancia, *mahakim al-ibtida'iya*, las Cortes de Apelación, *mahakim al isti'naf*, y la Corte Suprema, *mahkama al-ulya*. Además, la Ley del Poder Judicial n° 1 de 1991 reconoce otras formas de resolución de conflictos siempre y cuando el acto de mediación sea consecuente con las reglas y los procedimientos reconocidos por la Ley de Arbitraje, es el caso del derecho consuetudinario de las tribus.

La Constitución defiende la independencia del sistema judicial del que dice que “es independiente y que no está sujeto a ninguna otra autoridad excepto la Ley” y establece que “ninguna otra institución puede interferir en sus asuntos” -Art.147 C.RY/94-. También expresa que la justicia en Yemen es “un sistema integral, en el que las Cortes Excepcionales están prohibidas” -Art. 148 C.RY/94- y establece una institución; la Corte Judicial Suprema que será la Autoridad Judicial más elevada.

A pesar de que la Constitución prohíbe el establecimiento de Cortes especiales, se han introducido una serie de tribunales especiales por medio de decretos presidenciales, estos son: la Corte Juvenil, las Cortes de Prensa y Publicaciones, las Cortes Criminales Especiales, la Corte Comercial y las Cortes de Fondos Públicos.⁴¹⁸ A diferencia de lo que ocurre en otros países árabes e islámicos, las Cortes de Estatuto Personal no están separadas y se rigen por la jurisdicción genera. Yemen dispone de un Código de Estatuto Personal.⁴¹⁹

Como en otros países árabes e islámicos, la justicia yemení se basa en el sistema *niyaba*, éste es un órgano cuasi-judicial que parte del poder judicial y que combina funciones de investigación y de acusación y cuyos miembros son considerados representantes de la sociedad encargados por perseguir el crimen y garantizar la seguridad. La formación de estos fiscales públicos con funciones de investigación es de 3 años en el caso de Yemen, un periodo mucho más prolongado que en otros países como en Egipto, por ejemplo, en la que la formación dura tan sólo seis meses.

Aunque la Constitución afirma que la independencia judicial está garantizada, el Jefe de la *niyaba*, el Fiscal General, es nombrado por el Presidente de la República⁴²⁰ - Art. 60 LNº1 AJ/91-. También el Presidente de la República es el encargado de nombrar al Ministro de Justicia -Art. 60 LNº1 AJ/91- y todos los fiscales están sujetos tanto al Fiscal General como al Ministro. El resto de los miembros de la *niyaba* son elegidos en función de su titulación, su buena reputación y tras demostrarse que no han sido juzgados con anterioridad -Art.59 LNº1 AJ/91-. Pero sus candidaturas son presentadas por recomendación directa del Fiscal General.

⁴¹⁸ Todas estos tribunales, a excepción de las Cortes de Crímenes Especiales, son considerados tribunales de Primera Instancia y sus sentencias pueden ser apeladas en las Cortes de Apelación. En el caso de los Crímenes Especiales (terrorismo, secuestros, piratería marítima y aérea, tráfico de drogas y armas, entre otros) poseen sus propias autoridades procesales y su tribunal especial de apelación.

⁴¹⁹ RUIZ DE ALMODÓVAR, C., “El código yemení de Estatuto Personal”, *Miscelánea de estudios árabes y hebraicos*, v. 54, 2005.

⁴²⁰ AL-ZWAINI, Op. Cit. p. 33.

Por otra parte, también existe injerencia del ejecutivo en el Consejo Judicial Supremo ya que la Presidencia del Consejo recae en la Figura del Presidente de la República Art.104 LN°1 AJ/91. Y el Ministro de Justicia y el Vice-ministro forman parte del Consejo, quienes están encargados de supervisar sus finanzas y revisar el diseño del Presupuesto. Art.152 C.RY/94.

Más allá de estas evidentes irregularidades en el sistema judicial yemení, lo cierto es que existen ciertas disposiciones que son realmente innovadoras respecto a sus vecinos más inmediatos. Desde hace años Saleh prometió una reforma del sistema judicial que garantizase la separación definitiva de los poderes, aunque dicha reforma nunca llegó a abordarse. Otra de las lacras más importantes del sistema judicial yemení es la escasez de medios y la falta de infraestructuras. Además la alta tasa de corrupción y la demora en la resolución de los casos que ha supuesto que muchos yemeníes opten por la justicia consuetudinaria para resolver sus conflictos en lugar de acudir a los tribunales estatales.

El arbitraje y la mediación tribal se consideran en Yemen como tribunales de Primera Instancia. La superposición del derecho islámico, el derecho positivo y el derecho consuetudinario en Yemen es muy amplia, de tal modo que los jueces estatales están obligados a conocer las normas tribales y éstas con frecuencia son aplicadas en la administración de la justicia ordinaria. Dada la importancia de la justicia consuetudinaria en el sistema tribal y en la relación tribus-Estado, se dedicará más adelante un epígrafe a su estudio, ya que se trata de un ejemplo paradigmático de la cooperación entre las tribus y el Estado, pero al mismo tiempo un foco de conflictividad entre estos dos agentes sociales.

3.3.4 INSTITUCIONES ANTI-CORRUPCIÓN

Uno de los problemas políticos más importantes del Yemen actual es la corrupción. Según el informe de 2010 del *Transparency International Corruption Perception Index*, Yemen tiene un índice de corrupción del 2,2 siendo 1 muy corrupto y 10 nada corrupto. La corrupción yemení está ligada a las precarias condiciones socio-económicas del país, pero también a la debilidad de las estructuras estatales, a la poca transparencia de las instituciones y a una larga tradición de impunidad frente a la corrupción. Los salarios gubernamentales, muchas veces insuficientes alimentan la aparición de comisiones ilegales en muchas instituciones del país.⁴²¹

⁴²¹ CARNEGIE ENDOWMENT-FRIDE, "Arab Political Systems: Baseline Information and Reforms Yemen,

Desde que se llevó a cabo la unificación de Yemen se ha trabajado para combatir la corrupción por tres vías: aprobando leyes y regulaciones,⁴²² rubricando convenciones internacionales⁴²³ y creando instituciones para combatir este delito. Éstas son; la Autoridad Nacional Suprema para la Lucha contra la Corrupción, la Organización Central del Control y Auditorías así como el Ministerio de Finanzas y una Sala del Consejo Judicial Supremo.

La Autoridad Nacional Suprema para la Lucha contra la Corrupción, es junto a la Organización Central del Control y Auditorías la institución más relevante en la lucha contra los abusos del poder. Fue establecida por la Ley n° 39 de 2006 y sus 11 miembros deben ser profesionales cualificados reconocidos por su honradez. Sus cometidos son: prevenir e investigar la corrupción, controlar todos los organismos gubernamentales y promocionar campañas públicas contra la corrupción en las que participan activamente actores prominentes de la sociedad civil. Esta institución ha sido muy eficiente investigando casos de corrupción en contratos gubernamentales con el sector privado. A pesar de que teóricamente esta institución debería ser independiente, el proceso de selección de sus miembros permite, una vez más, la injerencia del ejecutivo, ya que los candidatos son elegidos en el Parlamento de una lista de 30 candidatos propuesta por el Consejo Consultivo, es decir, por una Cámara no electa nombrada directamente por el Presidente.

En lo referido a la Organización Central para Control y Auditorías, ésta se rige por la Ley n° 39 de 1992 y se establece como una institución encargada de investigar y revisar las cuentas de instituciones y empresas sospechosas de incurrir en corrupción. La Ley prevé que en cada provincia exista una sede. Sin embargo la poca transparencia y la falta de recursos hacen que este organismo sea poco efectivo en la realidad.

Un estudio del Dr. Abdo Moghram, un profesor de la Universidad de Saná, ha revelado que los mecanismos de corrupción más frecuentes en Yemen son, por este orden: sobornos, malversación de fondos y fraude, extorsión, abuso de poder y

2007". *Carnegie Endowment*, 2009. p. 23. Disponible en http://www.carnegieendowment.org/files/Yemen_APS.doc [Consulta: junio 2012]

⁴²² Entre las Leyes aprobadas caben destacar la Constitución, la Ley Penal y Criminal n° 12 de 1992, Ley de Servicio Civil n° 19 de 1991 y su Estatuto n° 122 de 1992 y la Ley de la Organización Central de Control y Auditorías n° 39 de 1992.

⁴²³ Yemen también ha rubricado la Convención de la ONU contra la Corrupción en diciembre de 2003 y fue ratificada en noviembre de 2005 y la Convención de la ONU contra el Crimen Organizado Transnacional en septiembre de 2004.

favoritismo y nepotismo. Además el profesor señala que las instituciones más corruptas en Yemen son, el Servicio Público, la Sanidad y Aduanas.⁴²⁴

La corrupción en las instituciones estatales continúa siendo una de las lacras institucionales más importante del sistema yemení a pesar de la proliferación de organismos que tratan de poner freno a ésta. Los donantes internacionales han recortado las ayudas al desarrollo debido a los problemas con la corrupción, agudizando de esta manera la crisis económica yemení.

3.4 SISTEMA ELECTORAL YEMENÍ

La regulación del sistema electoral en Yemen se establece por medio de la Constitución (art. 4, 42, 62, 63 y 157) y por la Ley nº 13 de Elecciones Generales y Referéndum de 2001, la Ley nº 66 de Partidos Políticos de 1991, la Ley nº 4 de Autoridad Local y el Estatuto de la Comisión Suprema para las Elecciones y Referéndum.

La Ley nº 13 de Elecciones Generales y Referéndum de 2001, está compuesta de 148 artículos y fue aprobada en 2001 en plebiscito popular junto a las enmiendas constitucionales. Sustituyó a la antigua Ley nº 27 de Elecciones Generales de 1996 que, a su vez, derogó la Ley nº 41 de Elecciones Generales de 1992. La Ley de Elecciones Generales y Referéndum encargaba a la Comisión Suprema de la Elecciones y Referéndum (CSER) la redacción de un Estatuto de regulación interno aprobado por Decreto Presidencial.

3.4.1 ADMINISTRACIÓN ELECTORAL: EL COMITÉ SUPREMO PARA ELECCIONES Y REFERÉNDUMS

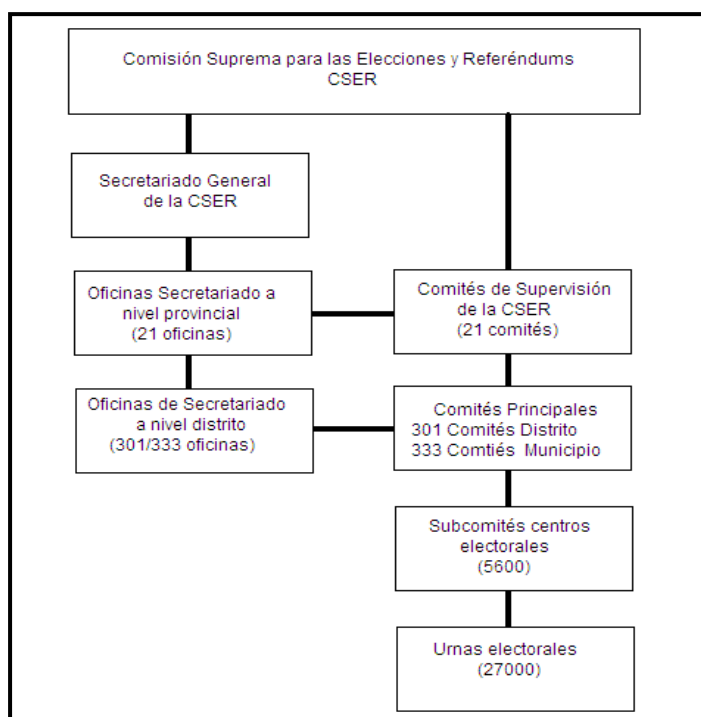
La Constitución establece “un Comité neutral e independiente, cuyo número de miembros y competencias se especificará por Ley, dicha institución tiene como objetivo “administrar, supervisar y controlar las Elecciones y los Referéndum” - Art.157 C.RY/94-. En este sentido, la Ley nº 13/2001 dice en su artículo 24.g que la CSER será la responsable de “garantizar la celebración de elecciones libres y seguras”. Estipula que la CSER debe componerse de 9 miembros nombrados por el Presidente de una lista de 15 candidatos propuestos por una mayoría de dos tercios del Parlamento. La CSER contará con un Secretariado General Permanente cuyos

⁴²⁴ MOGHRAM, A. *Political Culture of Corruption and State of Corruption in Yemen*, Facultad de Ley y Shari'a, Universidad de Saná, Yemen. p. 8 Disponible en <http://www.u4.no/training/incountryopen/yemen-docs/political-culture-corruption-yemen-abdomoghran.pdf> [Consulta: diciembre 2020]

miembros deben ser elegidos en libre competencia, a excepción del Secretario General, que es nombrado por el Presidente de la República de una lista de tres candidatos aprobada por la mayoría de los miembros de la CSER.

Según la Ley los Comités Principales deben formarse a nivel del distrito en las elecciones legislativas y a nivel municipal en las elecciones locales. En cuanto a los subcomités, éstos existen a dos niveles, a nivel de centros electorales y a nivel de urnas electorales. Aunque la Ley es precisa en cuanto a las condiciones de elegibilidad de los cargos de la CSER y sus Comités y Subcomités, no lo es en cuanto a los criterios de selección y con frecuencia acaba respondiendo a cuotas partidistas acordadas entre la oposición y el partido gubernamental.

TABLA 3.5: ESTRUCTURA DE LA ADMINISTRACIÓN ELECTORAL



FUENTE: HAMAD, "Sistema Electoral en Yemen: la reforma inconclusa", Papper en *Elecciones, reformas políticas y democratización en el mundo árabe-islámico*, III Congreso Internacional de Estudios Electorales, Salamanca, 28-30 de octubre de 2009, p. 15.

En cuanto a las funciones de la CSER, éstas están descritas en la Ley nº13 de 2001 que establece en su artículo 24 que la Comisión Suprema será la encargada de organizar, administrar y supervisar las elecciones y los referéndum además de: designar las circunscripciones bajo el principio de igualdad demográfica, dividir las circunscripciones en distritos electorales con un margen de error no superior al 5%, contratar a los empleados del Secretariado General, nombrar los miembros de los

Comités y Subcomités y designar sus tareas, preparar los documentos, los registros, las tarjetas electorales, las urnas y todos aquellos elementos necesarios para la celebración de las elecciones. La Comisión Suprema también deberá establecer las normas y regulaciones necesarias para garantizar elecciones libres y justas –Art.24 LN°13 LE/01 y fomentar la participación popular- Art. 28 LN°13 LE/01. En el artículo 27 también establece que pertenece a las competencias de la CSER nombrar a los miembros de los Comités de Supervisión de las provincias y supervisar el proceso de registro de votantes.

La Ley exige a los miembros de la CSER que ejerzan sus obligaciones con completa independencia e imparcialidad, para ello obliga a sus miembros a que suspendan su militancia en los partidos políticos y no pueden apoyar a ningún candidato ni, por supuesto, pueden concurrir a las elecciones como candidatos. Sin embargo, debido al mecanismo de selección de sus miembros, un partido puede colocar en los Comités a sus simpatizantes haciéndose con el control del Comité. El Presidente de la República puede destituir a los miembros de la CSER siempre y cuando demuestre que no cumple con los requisitos de elegibilidad.

3.4.2 ORGANIZACIÓN ELECTORAL: CIRCUNSCRIPCIONES, REGISTROS Y CAMPAÑA

Según el artículo 5 de la Ley Electoral, la elección del Presidente de la República tiene lugar en un único distrito nacional. La Ley estipula que el candidato ganador será aquél que obtenga la mayoría absoluta de los votos válidos. En la actualidad Yemen se divide en 20 provincias más Saná capital, 333 municipios y 5620 circunscripciones electorales. Los Consejos Locales son elegidos en dos niveles: provincial y municipal.⁴²⁵ La CSER es responsable en delimitar las circunscripciones electorales que, según la ley, deben ser “iguales en número de población” aunque se permite “un margen de error de +/- 5%” -Art.64 C.RY/94-.⁴²⁶

Tienen derecho al voto todos los ciudadanos mayores de 18 años y con plenas facultades mentales. El voto no es obligatorio pero toda persona que quiera ejercer su derecho a votar debe registrarse como votante previamente y se le asigna una tarjeta electoral en la que se recoge los datos personales así como una fotografía. También

⁴²⁵ HAMAD, Op. Cit, (2009-B). p. 6

⁴²⁶ Además del principio de igualdad demográfica, la Ley específica que a la hora de delimitar las circunscripciones se deberán tener en cuenta otros tipos de consideraciones geográficas y sociales, como por ejemplo no dividir una tribu. Esto supuso que algunas de las circunscripciones no contaran con continuidad territorial en algunos procesos electorales.

tienen derecho al voto los emigrados, aunque sólo podrán ejercerlo en las elecciones presidenciales y los referéndums.

En Yemen no existe un centro nacional de registro por lo que seis meses antes de las elecciones se abren las oficinas para el registro. La Ley especifica que el votante sólo tiene derecho a votar en un centro electoral y que éste debe figurar en su tarjeta electoral. Los Comités especializados tienen un plazo para verificar los datos y subsanar posibles errores en el registro, así como encontrar casos de duplicación de electores y casos de registro de menores, ambos fenómenos relativamente frecuentes en Yemen.

En lo referido al registro de candidatos, los requisitos de elegibilidad son diferentes para cada puesto. En el caso del Presidente, además de los requisitos expuestos con anterioridad, el candidato debe pasar un filtro parlamentario. Noventa días antes de que expire el mandato presidencial, el Parlamento debe abrir un plazo de registro de candidatos que durará una semana. Posteriormente debe anunciar a los candidatos aceptados y cualquier ciudadano tiene el derecho de apelar la lista. También los candidatos rechazados podrán emitir sus quejas tanto al Parlamento como al Consejo Consultivo o a las Cortes. Para este procedimiento la Ley prevé tres días. Posteriormente y tras realizar las modificaciones pertinentes las candidaturas finales deben aprobarse con un apoyo de 5% de ambas Cámaras.

En cuanto los candidatos parlamentarios, cualquier candidato que quiera inscribirse como tal debe pagar 5,000 reales yemeníes, lo que equivale aproximadamente 20 euros y deben formalizar la candidatura ante los Comités Principales. Los candidatos independientes deben aportar una lista de 300 firmas que apoyen su candidatura y ésta debe estar avalada por algún líder local. El Comité debe aceptar o rechazar las candidaturas sin que exista ninguna disposición legal en la legislación para recurrir sus decisiones. En el caso de los Consejos Locales desaparece la exigencia de 300 firmas de los candidatos independientes y tampoco se prevén fórmulas de recurso a las decisiones del Comité.

La Ley 13/2001 establece que los Comités de Supervisión y los Comités Principales deben asegurar igualdad de facilidades en las campañas electorales, sin embargo, no estipula ni cuánto debe durar la campaña electoral ni cuándo debe comenzar. Según la Ley de Manifestaciones y Demostraciones Públicas, los candidatos pueden llevar a cabo mítines siempre que haya sido informadas las instituciones pertinentes. Los

materiales empleados para la campaña electoral deben estar supervisados y aprobados por la CSER. En cuanto a la propaganda electoral en los medios de comunicación, la Ley yemení es muy estricta y otorga mucho poder a la Comisión. Y es que la Comisión no sólo debe garantizar la igualdad de acceso a los medios sino que es responsable de todo lo que se emite relativo a las elecciones. Por este motivo, la prensa oficial está obligada a someterse a los criterios de la Comisión y tiene prohibido publicar o emitir cualquier asunto relacionado con las elecciones sin la supervisión previa de la Comisión Art.38 LNº13/2001. En relación al Presidente, si éste es candidato a las elecciones, la Ley dice que la cobertura informativa en los medios durante la campaña electoral no podrá perseguir nunca fines electoralistas, una medida que se ha vulnerado en las dos elecciones presidenciales que esta investigadora cubrió como observadora electoral acreditada por el OPEMAN.

TABLA 3.6: CUADRO RESUMEN DE LAS CARACTERÍSTICAS DEL SISTEMA ELECTORAL EN YEMEN

Regulación del Sistema Electoral	Constitución		Art. 4, 42, 62, 63, 157. (1994)
	Ley Electoral		Ley nº 13 de Elecciones Generales y Referéndum (2001) Estatuto de la CSER
	Sistema partidista		Ley nº 66 de Partidos Políticos (1991)
	Autoridad Local		Ley nº 4 de la Autoridad Local (2000)
Voto Activo	Edad		> 18 años
	Censo		Registrados en listas electorales
	Sexo		Ambos
Voto Pasivo	Edad		Presidencia : > 40 años Parlamento : > 25 años
	Incompatibilidades	Parlamentario	Cualquier puesto de empleo público. Pertenencia a un Consejo local. Puesto de oficial en los cuerpos de seguridad o comandancia militar. Juez.
		Primer Ministro y ministros	Cualquier puesto oficial. Cualquier tipo de actividad comercial, financiera o industrial privada. Puesto en junta directiva de empresa privada.
		Presidente	Cualquier tipo de negocio comercial, financiero o industrial privado.
	Inelegibilidad		Antecedentes criminales (en caso de tenerlos no haber sido indultado por un tribunal).
	Requisitos	Parlamento	Ser yemení. Saber leer y escribir. Tener buen carácter y conducta. Cumplir con los deberes religiosos. Que no exista ninguna sentencia judicial en su contra por cometer crímenes que contradigan las reglas del honor y la honestidad (o haber sido indultado). Registrarse como candidato al parlamento.
		Presidencia	Descendiente de ambos padres yemenís. Tener libertad para poder practicar sus derechos políticos y civiles. Tener buen carácter.

		Cumplir con las obligaciones religiosas islámicas. No tener antecedentes criminales deshonorosos (o haber sido indultado). No estar casado ni casarse con un ciudadano extranjero. Su candidatura debe ser apoyada por al menos el 5% del Parlamento y del Consejo Consultivo.
Campaña Electoral		
Tipo Candidatura	Sistema de papeleta centrada en los candidatos (candidate centered system)	
Expresión del voto	Uninominal	
Circunscripciones	301	
Fórmula Electoral	Pluralidad/mayoría- Sistema de mayoría simple para la elección del Parlamento y sistema de doble ronda para la elección de la Presidencia.	
Piso Electoral	Mayoría absoluta para la Presidencia. Mayoría simple para el Parlamento.	
Extensión del Mandato	Presidencia	7 años.
	Parlamento	6 años.
	Consejo Consultivo	No electo.
Escaños del Parlamento	Parlamento.	301
	Consejo Consultivo.	111
Aceptación candidatura	Parlamento y Consejo Consultivo conjuntamente.	5%

FUENTE: HAMAD, Op. Cit. (2009-C) p. 20.

3.4.3 SISTEMA DE PARTIDOS

En el epígrafe de la unificación veíamos que los estados pre-unitarios debatieron cuál sería la evolución de los partidos únicos de la RAY y de la RDPY y que finalmente se optó por una democracia multipartidista. También veíamos que, Au aunque constitucionalmente no se reconoció el pluralismo político hasta las enmiendas de 1994, legalmente ya se había reconocido por medio de la Ley nº 66 de 1991 de los Partidos Políticos. Según Brian Whitaker la Ley de Partidos Políticos de Yemen se articula en defensa de tres pilares básicos del sistema:⁴²⁷

- Defensa de la soberanía: el sistema yemení, acostumbrado a las injerencias externas, especialmente saudíes, formuló una ley que trataba de evitar que las potencias extranjeras pudieran influir en los partidos políticos yemeníes. Por este motivo, la Ley exige que los miembros de las formaciones políticas sean de nacionalidad yemení -Art.10 LNº66 PP/91-, y en el caso de los fundadores además se exige que sean hijos de padre yemení -Art.11 LNº66 PP/91-. Por otra parte, la Ley prohíbe que los partidos acepten regalos o servicios de individuos o formaciones políticas extranjeras -Art.17.d LNº66 PP/91-

⁴²⁷ WHITAKER, B., "Commentary on the Law of Political Parties" al-Bab, 2002. Disponible en www.al-bab.com. [Consulta: diciembre de 2012]

- Promoción del interés general y estabilidad del sistema: se estipula que los partidos no pueden contravenir a las normas del Islam, ni promocionar el régimen de Imames o sultanes, y se prohíben partidos que contengan programas contrarios a los objetivos de la Revolución, la unidad o la democracia -Art.33.d LN°66 PP/91-
- Defensa de la unidad nacional: se prohíben los partidos que promuevan cualquier tipo de discriminación o que se basen o limiten la militancia a una determinada tribu, secta, clase social, profesión o pertenencia regional -Art.8 LN°66 PP/91-.

La financiación de los partidos políticos tiene, en el caso yemení, una fórmula muy compleja ya que, de esta manera, se intenta evitar la injerencia de las potencias internacionales. Las donaciones únicas que superen los 100.000 reales o las donaciones múltiples que vengan de una misma fuente y superen los 200.000 reales deben ser notificadas a las autoridades.

Para el establecimiento de partidos, la Ley regula que es necesaria la aprobación del Comité de Asuntos de Partidos Políticos. La solicitud deberá estar firmada por 75 miembros fundadores y la formación deberá contar con al menos 2.500 militantes en el momento de presentación de la solicitud -Art.14 LN°66 PP/91-. Además el programa político, deben incluirse los estatutos, una declaración de recursos y el nombre del contable de la formación. Muchos partidos pequeños encontraron estos requisitos demasiado intrusivos. No fue hasta 1996 cuando se llevó a cabo el registro de los partidos. En 1995 el Decreto de ley nº 109 establecía que, todo partido no registrado por la comisión, no se autorizaría.

Tras la amnistía de 1990 y el reconocimiento al derecho a la organización política surgieron 45 partidos en un periodo de dos años. La mayoría de ellos eran escisiones del PSY y del CGP, otros eran antiguos partidos clandestinos y sólo unos pocos fueron nuevas formaciones. Las elecciones de 1993 y 1997 y la complejidad del registro de los partidos diezmaron la efervescencia de los primeros años. Y en 2003 solamente existían 22 formaciones políticas reconocidas. Tras la revolución de 2011 el número se ha incrementado sustancialmente.

Aunque el sistema partidista está regulado, las características propias de la política yemení hacen que esas formaciones no sean tan fuertes como lo son sobre el papel. Y es que los partidos en Yemen están marcados por el fuerte personalismo de sus

líderes, y esta tendencia se acrecienta por la alta tasa de analfabetismo que dificulta la divulgación de los programas políticos. Además, la captación de los líderes políticos en las redes clientelares de Saleh, ha supuesto una pérdida de importancia de la ideología partidista. Y en este sentido, los líderes tribales y los religiosos han jugado un papel preponderante.

3.4.3.1 CONGRESO GENERAL DEL PUEBLO (CGP)- *AL-MU'TAMAR AL-SHA'BI AL-'AMM*

El partido del Congreso General del Pueblo fue fundado en la RAY el 24 de agosto de 1982 en un ambiente de agitación política, rebeliones sociales e incremento del poder de fuerzas opositoras al régimen. Con el fin de atraer a la oposición, el presidente Saleh decidió celebrar una Conferencia Nacional que sirviera como paraguas de diferentes tendencias políticas. De esta Conferencia Nacional surgió el CGP. En este sentido, y tal y como lo describe Hazam al-Yemeni, el CGP “no surge como un movimiento ideológico y social puro, sino como una organización desarrollada para conseguir el apoyo en torno a la figura del presidente Saleh”⁴²⁸. Desde su creación hasta la revolución de 2011 fue el partido gubernamental.

En cuanto a la militancia del CGP, los miembros del partido comprenden un amplio espectro social, ya que entre los militantes se encuentran personas de todas las edades, tribus, regiones y confesionalidades religiosas. Sin embargo, los más altos cargos dentro del partido los ocupan personalidades con lazos personales, familiares o tribales con Saleh.⁴²⁹

3.4.1.2 PARTIDO SOCIALISTA YEMENÍ (PSY)- *AL-HIZB AL-ISHTIRAKI AL-YAMANI*

El PSY fue establecido el 11 de octubre de 1978 tras la unión de diferentes partidos y asociaciones partidistas de la RPDY. En 1990 se unificó con uno de los movimientos de la izquierda clandestina de la RAY; el Partido de la Unión del Pueblo. El PSY fue el partido gobernante desde 1978 hasta la unificación en la RDPY y la Constitución de 1978 lo reconocía como partido único. Formó parte del gobierno de coalición tras las elecciones de 1993. En 1994 una facción del partido proclamó la independencia de la República Democrática de Yemen y entró en guerra con el norte. Tras la guerra el PSY se vio forzado a renovar la dirección del partido y sufrió el hostigamiento de las autoridades. En 1997 optó por el boicot de las elecciones parlamentarias y en

⁴²⁸ HAZAM AL-YEMENI, A., Op. Cit. p. 25

⁴²⁹ Ibid. p. 32

2003, aunque concurrió, obtuvo un bajo resultado electoral, pese a lo cual, sigue siendo la tercera fuerza política del país.

En cuanto a su ideología, fue un partido de corte marxista aunque en la actualidad trata de dirigirse a la socialdemocracia. El partido es exigente en cuanto a su militancia y existen diversas facciones dentro de su estructura que optan desde el centralismo a nuevas formas de descentralización y el federalismo. El PSY debe hacer frente a varios retos en la actualidad. Por una parte debe tratar de romper con el dogma de partido secesionista y debe recuperar la confianza del electorado. Además desde la guerra de 1994 existen múltiples fisuras dentro del partido y esto reduce su eficacia.⁴³⁰

El Partido Socialista yemení recibió un gran golpe tras el asesinato de su número dos Yarallah Omar el 28 de diciembre del 2002 cuando salía de la sede del *Islah*, tras haber realizado un discurso en el que llamaba a la coalición del *Islah* y el PSY. A pesar de que el asesino, un joven ultra-conservador llamado Ali Ahmad Jarrach, ya ha sido juzgado y condenado, algunas voces en Yemen sospechan que el asesino no actuó solo e insinúan que podría existir algún tipo de conspiración política.⁴³¹

3.4.3.3 CONGREGACIÓN YEMENÍ PARA LA REFORMA (ISLAH)- AL-TADJAMMU' AL-YAMANI LIL- ISLAH

El *Islah* fue fundado el 13 de septiembre de 1990 como resultado de la coalición entre líderes tribales, líderes religiosos y Hermanos Musulmanes,⁴³² muchos de ellos antiguos miembros del CGP. En las elecciones de 1993 el *Islah* se estableció como la segunda fuerza política del país, posición que sigue manteniendo en la actualidad. En cuanto a su composición interna, los analistas suelen diferenciar al menos tres facciones; la tribal, representada por Abdallah al-Ahmar, la reformista formada por comerciantes y tecnócratas y la islamista cuyo máximo representante es al-Zindani. Sin embargo Ludwing Stifil añade una facción más al *Islah*; el círculo de hombres de simpatizantes Saleh que durante mucho tiempo sirvieron de puente entre el *Islah* y el CGP.⁴³³

El hecho de que existan dentro del *Islah* varias figuras prominentes ha supuesto que

⁴³⁰ En entrevista personal de la investigadora con activista sureño Fayad al-Ezy, en Saná abril de 2009.

⁴³¹ Para ampliar se recomienda la lectura de CARAPICO, S., "The Death and Life of Jarallah Omar", *Middle East Report*, Diciembre 2002.

⁴³² HAZAM AL-YEMENI, Op. Cit. p. 44.

⁴³³ STIFIL Op. Cit. p. 256.

el partido no gire alrededor a una única personalidad, sino más bien, da un “excelente ejemplo de trabajo de equipo logrando posturas comunes”.⁴³⁴ Esta visión de Hazam al-Yemeni contrasta con la de otros autores que argumentan que la presencia de grandes personalidades con visiones políticas divergentes generan dentro del partido ambigüedades y malas interpretaciones.⁴³⁵ Es el caso de al-Zindani que durante mucho tiempo ha llamado la atención por sus declaraciones políticas contrarias a la democracia, a la que considera una herramienta de occidente contra el Islam.⁴³⁶

El *Islah* supo aprovechar su oportunidad política y durante los últimos años resultó una pieza clave del sistema de alianzas del sistema de Saleh. Tras contribuir activamente en la marginalización del PSY, el *Islah* ocupó el vacío que dejaron los socialistas en el sistema de captación de Saleh, aunque años después inició su distanciamiento del régimen. En líneas generales podríamos decir que el *Islah* hasta la revolución de 2011 no optó por la oposición al régimen de Saleh, sino que más bien fue su baluarte y su aliado. La facción tribal del *Islah*, representada por Abdallah al-Ahmar, Sinan Abu Luhum y Nadj al-Shayef juraron un rol determinante en la alianza con Saleh.⁴³⁷ De hecho, estos tres líderes fueron militantes del CGP antes de 1990.

El *Islah* ha conseguido un amplio apoyo popular por medio de sus asociaciones de caridad y los distintos servicios sociales del partido. Por otra parte, su sólida alianza con Arabia Saudí y su conexión internacional con los Hermanos Musulmanes le ha garantizado un rol prominente en las relaciones transnacionales del partidismo yemení. El carisma de sus líderes, en un sistema marcado por el personalismo, y el oportunismo de optar por la ruptura con el régimen de Saleh al durante la revolución de 2011 ha garantizado al partido ocupar un puesto destacado en el escenario político yemení post-revolucionario.

3.4.3.4 OTROS PARTIDOS

El Partido de la Unión Nasserista, es de los tres partidos nasseristas en Yemen el que goza de mayor respaldo popular. Liderado por Abd al-Malik al-Mijlafi, en las últimas elecciones de 2003 obtuvo cerca del 1% de la representación parlamentaria al recibir tres escaños. Los otros dos partidos: el Partido Democrático Nasserista y el

⁴³⁴ HAZAM AL-YEMENI, Op.Cit. p. 52.

⁴³⁵ SCHWEDLER, Op.Cit. (2007). p. 184.

⁴³⁶ Ibid.

⁴³⁷ Ibid. p. 177.

Partido Correccionista Nasserista en las dos últimas elecciones parlamentarias no lograron ningún escaño.

El partido Ba'thista liderado en la actualidad por Qasim Salam cuenta con dos escaños en el Parlamento. En 1993 logró siete escaños y se convirtió en el cuarto partido político en la escena yemení, sin embargo, desde 1997 ha sufrido un descenso y en las últimas elecciones de 2003 solamente logró el 0,66% de representación parlamentaria.

El Partido de la Verdad, *Hizb al-Haqq*, de corte zaydí fue aliado del régimen de Saleh en 1997 cuando recibió la cartera ministerial del Asuntos Religiosos. Una medida que se tomó para fomentar los lazos con las comunidades zaydís y que al mismo tiempo demostraba el paulatino distanciamiento entre el CGP y el *Islah*, la formación que previamente tenía la cartera de Asuntos Religiosos.

3.5 CONSIDERACIONES FINALES: LAS DEFICIENCIAS DEL SISTEMA.

Como hemos visto a lo largo de estas páginas, el sistema institucional yemení y su configuración tal y como se preveía en la Constitución es un modelo que favorece el clientelismo, el nepotismo y el personalismo. Esto se debe principalmente a tres factores, la proliferación de instituciones no electas que en los últimos años han incrementado sustancialmente sus cotas de poder, al poder excesivo de la figura del Presidente de la República y su capacidad para injerir en los otros poderes y a una cultura política marcada por los acuerdos de última hora que impide el desarrollo legal e institucional en Yemen.

Aunque es innegable el grado de desarrollo democrático que Yemen obtuvo a partir de su unificación en 1990, lo cierto es que la introducción de las enmiendas de 1994 y 2001 contribuyeron a generar un modelo especialmente vulnerable a una estrategia política basada en la captación. Es más, el sistema fue adaptado y articulado precisamente para este fin.

La revolución de 2011 y la posterior puesta en marcha de una reforma institucional integral bajo el amparo del Mecanismo de Implementación de la Iniciativa del Golfo representan una oportunidad óptima para subsanar todas las deficiencias del sistema político yemení. La promesa de reformar la Constitución y la Ley Electoral en un plazo transitorio de dos años, así como la reconfiguración completa de las

instituciones estatales, abre la perspectiva de desarrollo de un modelo más democrático y justo. Conocer las deficiencias del Estado yemení resulta vital para no repetir los errores del pasado.

Y es que instituciones como el Consejo Consultivo se convirtieron con el paso del tiempo en organismos que propiciaban el desarrollo de un sistema clientelar. El hecho de que el Presidente de la República nombrara directamente a los miembros del Consejo permitía acomodar a los elementos potencialmente opositores del régimen. Existe unanimidad en los especialistas en Yemen en considerar a esta cámara como una herramienta destinada a la captación, integración y control de elites políticas y sociales, así como un punto de encuentro de figuras clave de la sociedad yemení –sobre todo líderes tribales, religiosos, comerciantes, políticos e intelectuales.⁴³⁸ Su condición de reserva de políticos⁴³⁹, o lo que es lo mismo, una alternativa prestigiosa para los agentes del poder en receso,⁴⁴⁰ garantizaba el acomodamiento de la élite política yemení al tiempo que acercaba a estas figuras a la *órbita* de Saleh. La capacidad de injerencia del Consejo Consultivo en materias tan substanciales como la aprobación o el rechazo de los candidatos presidenciales ofrecía un poder excesivo a una cámara elegida en su totalidad por el presidente.

Aunque en un plano formal existe en Yemen una división teórica de los poderes ejecutivo, legislativo y judicial, las amplias injerencias de la figura del presidente en estos debilita la separación formal. Por ejemplo, el hecho de que el presidente de la República presida el Consejo Supremo Judicial le permite participar en el nombramiento de los jueces. Y también hemos visto cómo el presidente tiene competencias para nombrar y destituir a los principales cargos del Ejército, una institución que, en el caso yemení, ha estado copada al más alto nivel por los familiares de Saleh. Del mismo modo, el procedimiento de elección de los miembros de la CSER basado en la elección presidencial de 9 candidatos de una lista de 15 otorga al presidente una importante capacidad de influencia en esta Comisión que es muy relevante para el buen funcionamiento de elecciones libres y justas. Otra de las deficiencias en la composición de la CSER es que la Ley no interpone barreras legales a que todos sus miembros pertenezcan a un mismo partido político, favoreciendo la politización de un organismo que dada su naturaleza debe ser

⁴³⁸ SAIF, Op. Cit.

⁴³⁹ “The Advisory Council might be called a political reservoir as it serves as an institution where politicians who are not needed for any of the influential posts at the moment can wait for their next deployment”. En GLOSEMEYER, Op. Cit. p. 97

⁴⁴⁰ SAIF, Op. Cit.

neutral.

Los mandatos legislativos y presidenciales son excesivamente largos tras la introducción de las enmiendas de 2001. El hecho de que el Parlamento no pueda ser elegido sino cada 6 años reduce considerablemente la participación política del pueblo. Y en cuanto al mandato de 7 años del Presidente de la República, dadas las amplias competencias ejecutivas del presidente en Yemen, esta duración resulta excesiva.

La introducción de filtros electorales para aprobar la candidatura presidencial anula el derecho de elección directa de los votantes. De manera que aunque la ley garantiza la igualdad y el derecho de todos los yemeníes a la elegibilidad este principio queda desvirtuado.

El Parlamento, inicialmente concebido como un organismo fuerte dentro del sistema institucional yemení, ha ido perdiendo legitimidad, credibilidad y competencias, hasta convertirse en una institución con una baja capacidad de influencia en la decisión política yemení.

En lo referido a la Ley Electoral, existen muchas disposiciones que son mejorables y que hacen referencia sobre todo al registro de votantes: el hecho de que se permita al elector elegir su domicilio electoral puede plantear problemas de registro múltiple y dificulta que los distritos electorales tengan igual número de votantes, además, permitir el voto en cualquier centro electoral durante la celebración de elecciones presidenciales y referéndums puede generar caos y dificulta las tareas de previsión de la afluencia de electores a los colegios. Por otra parte, la ausencia de un Centro Nacional de Registro dificulta las labores de comprobación de casos de duplicidad.

Si bien el principio de liderazgo compartido e integrador de las élites políticas ha favorecido la convivencia en el país, la relativa tolerancia a la violencia política ha supuesto una grave lacra para el desarrollo democratizador de Yemen. Por otra parte, la *praxis* de los acuerdos de última hora, tan presentes en la cultura política del país, ha supuesto que aunque exista un marco político-legal integral, con frecuencia éste se abandona y se sustituye por acuerdos de última hora entre las fuerzas políticas, dejando en papel mojado las disposiciones legales y frustrando el desarrollo de un marco legal más estable y duradero.

La opción de la negociación con la oposición e incluso la captación son elementos presentes en muchas transiciones en las que las élites políticas tratan de reforzar su poder por medio de las alianzas y atrayendo a los nuevos focos de disidencia al núcleo del poder. Estas políticas basadas en la negociación y el compromiso consiguen a corto plazo un alto nivel de convivencia en tanto que se elabora una serie de garantías mutuas que permiten no dañar los intereses del adversario político, sin embargo al tratar de preservar los intereses de la élite se generan modelos antidemocráticos.⁴⁴¹

La República de Yemen se estableció por medio de la democracia, y lo cierto es que desde su consolidación el país logró un nivel de apertura sin parangón en la región. A pesar de que sus políticas hayan estado enmarcadas en el lenguaje de la democracia, el sistema yemení pronto derivó en lo que Marsha Pripstein Posusney denomina el *pluralismo autoritario*⁴⁴², un régimen autoritario que garantiza espacio a las voces alternativas, pero que tiene restricciones severas a la institucionalización de centros de poder alternativos que puedan amenazar a la élite.⁴⁴³ Por otra parte los partidos políticos, sin llegar a ser solamente “ornamentales”, tienen limitada su capacidad de influencia debido a las lealtades tribales y religiosas que frecuentemente son más operativas que las lealtades de partido.⁴⁴⁴

Resulta sorprendente que en un país como Yemen, en el que el peso de las tribus tiene un papel fundamental en el desarrollo político, las tribus tengan una mención mínima en los textos legales. Los Acuerdos de Adén de 1990 establecían que la composición del Consejo Presidencial debía atender a las consideraciones regionales y las pertenencias tribales de sus miembros”,⁴⁴⁵ pero esa es la única mención que se hace del tribalismo en esos documentos. En la Constitución de 1994 se nombra por primera vez a las tribus en el constitucionalismo yemení y se hace de manera tangencial.⁴⁴⁶ Existen otras disposiciones legales que mencionan a las tribus; se trata de la Ley de Partidos Políticos que en el artículo 8.4 establece que las formaciones

⁴⁴¹ SCHWEDLER, Op Cit. p. 22.

⁴⁴² PRIPSTEIN, M., “The Middle East’s Democracy Deficit in Comparative Perspective” en Pripstein-Penner (eds), *Authoritarianism in the Middle East: Regimes and Resistance*, Boulder, Lynne Rienner, 2005. p-17.

⁴⁴³ PHILIPS, Op. Cit. (2007). p. 4.

⁴⁴⁴ JONHSEN, Op. Cit. (2006-A).

⁴⁴⁵ AL-QARAWI, H., “The Yemeni Revolution: Replacing Ali Abdullah Saleh or Replacing Obsolete Institutions?”, *Arab Center for Research and Policy Studies*, mayo de 2011. p. 14.

⁴⁴⁶ El único artículo constitucional en el que se hace mención a las tribus es el artículo 39 de la Constitución de 1994. En este artículo, referido a las fuerzas de seguridad, la policía, el ejército, se estipula que las fuerzas de seguridad deben ser neutrales sin que pueda establecerse diferenciaciones basadas en el partidismo, el regionalismo, el racismo o el tribalismo. Art.39-C.RY/94.

partidistas no podrán basarse en regionalismo, tribalismo o sectarismo. Y la Ley de Publicaciones que dispone en su artículo 103.4 que se prohíbe publicar textos susceptibles de causar discriminación tribal, sectaria, racial o ancestral. Como vimos, la Ley Electoral establece que las distintas circunscripciones deben asegurar que las tribus no serán divididas. Pero a excepción de estas menciones el tribalismo no se refleja en la legislación yemení de forma integral y sistemática, y sólo en la Ley de Arbitraje juegan las tribus un protagonismo mayor, ya que son mencionadas recurrentemente. Ausente del ordenamiento legal del país, las tribus sin embargo juegan un papel vital en el desarrollo social de Yemen, como veremos en el siguiente capítulo.

CAPÍTULO 4: LAS TRIBUS

Analizar la cuestión tribal en los países árabes e islámicos suele ser una tarea complicada, sobre todo si se analiza desde una óptica occidental. Debido a que se trata de una entidad muy alejada de nuestra realidad y experiencia cultural más inmediata, hay que ser especialmente cautos a la hora de definir a este tipo de organización social y tratar de evitar los errores que con frecuencia se cometen al abordar el tema. Nos referimos por ejemplo a la habitual percepción de las tribus como entes aislados que representan mundos cerrados alejados de las ciudades y del poder central y sin interrelación con el medio en el que viven, así como a las interpretaciones clásicas de la antropología evolucionista y funcionalista que definen a la tribu como a un grupo con una organización social pre-estatal, basada en la agrupación de numerosas familias⁴⁴⁷ y que funciona *contra el Estado* en lugar de *a través de él*.⁴⁴⁸ Y es que, como veremos a lo largo de este capítulo, así como en el siguiente referido a la relación entre las tribus y el Estado, la idea de tribu como entidad disociada del Estado es, en el caso de Yemen, problemática.

Al hablar de tribus también resulta muy pertinente diferenciar esta entidad de otros conceptos presentes en las sociedades árabes e islámicas y que a se tiende a asociar de modo sistemático con el tribalismo, esto es, el pastoreo, el nomadismo y el beduismo. A pesar de que algunas tribus son nómadas, beduinas y se dedican al pastoreo, estos cuatro elementos no son simplemente sinónimos. Es más, cada uno se refiere a una categoría conceptual diferente; mientras que el pastoreo hace mención a una actividad de tipo económico, el nomadismo responde a una ubicación geográfica, el beduismo se refiere a una identidad cultural y la tribu a un tipo de organización social. Independientemente de la aparente imbricación de estos conceptos no todos ellos son operativos en el caso que nos ocupa en esta investigación, la tribu en Yemen.

En el presente capítulo se tratará de analizar no sólo el concepto de tribu sino también la terminología tribal, las características básicas de la tribu yemení así como su organización social, su estructura y su ideología con el fin de obtener un marco de estudio que nos permita conocer el poder y la capacidad de influencia social y política de las tribus, un análisis que resulta imprescindible para entender cómo se articulan

⁴⁴⁷ BONTE e IZARD, *Diccionario Akal de la Etnología y la Antropología*, Akal, Madrid, 2008. p. 716

⁴⁴⁸ EICKELMAN, *Antropología del mundo islámico*, Bellaterra, Barcelona, 2003. p. 184.

las relaciones entre las tribus y los Estados y, cómo inciden también en las comunidades religiosas.

4.1 CONCEPTO DE TRIBU

Muchos antropólogos, historiadores y politólogos han tratado de definir a la tribu; sin embargo, lograr una definición integral para este concepto es, como señala Khoury, una tarea imposible⁴⁴⁹, ya que dicho término debe emplearse para designar un amplio y variado abanico de grupos y formaciones sociales que describen realidades dispares. Acudiendo a las definiciones ofrecidas por algunos autores, trataremos de recalcar los aspectos más significativos de este tipo de organización social y aproximarnos a la una noción de tribu propia.

Para ello, se clasificarán las diferentes definiciones de tribu en tres grupos distintos; aquellas que defienden el carácter natural de la tribu, las que hacen hincapié en el componente agnaticio pero que reconocen a la tribu como una construcción política o aquellas que la definen básicamente como un constructo político y/o cultural y que, por ende, subrayan el carácter artificial de la tribu.

Dentro del primer grupo, es decir, de los autores que defienden que la tribu es un estado natural, es importante destacar el legado de Ibn Jaldún. De acuerdo con la concepción Ibnjalduniana, la tribu es el estado de natural del ser humano ya que éste no es individual como propone Hobbes, sino tribal. En este sentido, los lazos sanguíneos, *'asabiyya*, que unen a los miembros de una tribu constituyen una fuerza que casi todos los hombres reconocen y es precisamente este lazo de parentesco el que garantiza el rol cohesivo de la tribu.⁴⁵⁰ En función de la *'asabiyya* los hombres logran tener capacidad de defensa, de oposición, de protección y de presión sobre las propias demandas.⁴⁵¹

En un segundo grupo encontramos las definiciones de Ira M. Lapidus, Thomas J. Barfield y Hourani, quienes, a pesar de resaltar el componente agnaticio como primordial en el concepto de la tribu, también se refieren a éstas como entidades políticas con una identidad cultural e intereses económicos comunes. Lapidus define las tribus como “grupos familiares, familias extensas o coalición de familias

⁴⁴⁹ KHOURY, P., “Introduction” en Khoury-Kostiner (ed.) *Tribes and State Formation in Middle East*. University of California Press, Berkeley, 1990. p. 5.

⁴⁵⁰ IBN JALDÚN, *Introducción a la historia universal -al-Muqaddimah-*, Fondo de cultura económica, Méjico, 1987. p. 277.

⁴⁵¹ Ibid. p. 296.

emparentadas”, pero también como “entidades políticas que organizan regiones rurales y se fragmentan en alianzas más amplias”⁴⁵² y en las que el componente agnaticio va diluyéndose a medida que el segmento social se amplía.

En esta misma línea, Thomas J. Barfield define a las tribus como “la más extensa unidad de integración basada en el modelo genealógico” en las que las estructuras, bajo un modelo de parentesco, se establecen “para construir grupos que actúen conjuntamente en la organización de la producción económica, en el mantenimiento del orden político interno y en la defensa del grupo frente otros”⁴⁵³.

Basándose en el principio agnaticio, Albert Hourani señala que el concepto tribu engloba dos entidades distintas, una en la que el lazo del parentesco es real y otra basado en un ancestro común generalmente ficticio. Por una parte, encontramos a lo que Hourani define como grupos corporativos más o menos permanentes. Estos son, unidades ganaderas o pueblos aliados que cooperan: en migración de grupos pastorales, arado, cosecha, defensa y distribución de tierras. En estos grupos la alianza se sustenta en lazos familiares y de parentesco y responde a la necesidad de mantener la tierra dentro del grupo y a establecer relaciones personales vinculantes entre personas con un interés común.

Frente a estos grupos ganaderos más restringidos, Hourani defiende que existen otro tipo de tribus; son los grupos extensos en los que la solidaridad es intangible y no permanente y sólo se recurre a ella en casos de necesidad. En estos grupos, los lazos no vienen determinados por la consaguinidad, y se basan en un ancestro común generalmente epónimo.⁴⁵⁴ Las genealogías transmitidas tienden a ser ficticias y, de tanto en tanto, son manipuladas con el propósito de expresar las cambiantes relaciones de las diferentes unidades que componen el sistema.⁴⁵⁵

En el tercer grupo podemos citar a autores como Richard Tapper, Louis Beck y Eickelman. Para estos autores el componente genealógico no es ni mucho menos el más relevante, aunque puede estar presente como elemento de cohesión. En cambio, la importancia de la tribu radica en el concepto de construcción política y/o cultural. En

⁴⁵² LAPIDUS, I., “Tribes and State Formation in Islamic History” en Khoury-Kostiner (ed.) *Tribes and State Formation in Middle East*. University of California Press, Berkeley, 1990. p. 26.

⁴⁵³ BARFIELD, T. J., “Tribes and State Relations” en Khoury-Kostiner (ed.) *Tribes and State Formation in Middle East*. University of California Press, Berkeley, 1990. p. 155-s.

⁴⁵⁴ HOURANI, A., “Conclusion: Tribes and States in Islamic History” en Khoury-Kostiner (ed.) *Tribes and State Formation in Middle East*. University of California Press, Berkeley, 1990. p. 303-s.

⁴⁵⁵ HOURANI, A., *La historia de los árabes*, Vergara, Madrid, 2003. p. 143.

este sentido Tapper define la tribu como “un estado mental”, una “construcción de la realidad y un modelo para la acción y la organización”. Aunque, afirma, puede basarse en el lenguaje del parentesco y sus miembros se consideran a sí mismos culturalmente distintos en términos de costumbres, dialectos o lenguaje y orígenes⁴⁵⁶, hay tribus que no se adscriben a una descendencia común, como en el caso de Irán, en el que las tribus se “organizan explícitamente como grupos políticos locales con un liderazgo común”⁴⁵⁷.

Coincide con Tapper el antropólogo Louis Beck, quien también ha estudiado las tribus de Irán, definiendo la tribu como “una categoría cultural” que necesita la descripción del contexto o la circunstancia para ser comprendida. Para el autor, la tribu es “una idea, un constructo cultural que envuelve una serie de principios”. En el caso concreto de Irán señala que “la identidad tribal no es ni exclusiva ni está fijada por categorías lingüísticas, étnicas, religiosas, residenciales, de clase u ocupacionales” lo que en su parecer “hace imposible hablar de las tribus como entidades limitadas y claramente acotadas”⁴⁵⁸. Muy parecida a la definición de tribu como categoría o constructo cultural, encontramos la definición de Eickelman de las tribus como colectivos de individuos con “características comunes y una única lógica cultural común”⁴⁵⁹.

Si la búsqueda de la identidad y la lógica cultural es importante en el fenómeno tribal como elemento de cohesión, también lo es el interés común, Sheilag Weir aclara, “las tribus son entidades políticas, mantenidas y modificadas por los hombres individualmente o colectivamente en busca de sus propios intereses y luchan por conseguir objetivos concretos”⁴⁶⁰.

Si bien estas definiciones pueden resultar aparentemente contradictorias, esto se debe a que los distintos autores tratan de amoldar su noción de tribu para ajustarla a los casos concretos de sus investigaciones. Como se ha señalado en un principio, la definición de tribu es compleja, ya que debe atender a realidades muy dispares. Pero si se analizan con cautela estas definiciones, se puede comprobar que no son excluyentes, sino que bien al contrario, con frecuencia se solapan y complementan.

⁴⁵⁶ TAPPER, R., *The Conflict of Tribes and State in Iran and Afghanistan*, Croom Helm, Londres, 1983. p. 6.

⁴⁵⁷ TAPPER “Anthropologists, Historians and Tribespeople on Tribe and State Formation in the Middle East” en Khoury-Kostiner (ed.) *Tribes and State Formation in the Middle East*. University of California Press, Berkeley, 1990. p. 66.

⁴⁵⁸ BECK, L., “Tribes and State in Nineteenth and Twentieth Century in Iran” en Khoury-Kostiner (ed.) *Tribes and State Formation in Middle East*. University of California Press, Berkeley, 1990. p. 189.

⁴⁵⁹ EICKELMAN, Op. Cit. (2003). p. 185.

⁴⁶⁰ WEIR. Op. Cit (2007). p. 3.

En el caso de Yemen, la definición que mejor explica las tribus es la que nos ofrece Meissner, quien afirma que las tribus son “unidades políticas que disponen de una estructura política interna y mantienen relaciones con otras tribus y el gobierno [...] Son unidades corporativas en la que los individuos suelen tener responsabilidad colectiva respecto a las acciones de cada uno de sus miembros. Además, son unidades territoriales con fronteras definidas. La descendencia patrilineal es la base de la membresía tribal, y un principio organizador dentro de la tribu. Una tribu es una unidad, en la que los miembros pueden reclaman, en determinados contextos, una descendencia de un ancestro epónimo patrilineal común”.⁴⁶¹ Como veremos más adelante en el epígrafe dedicado a las tribus en Yemen, Paul Dresch y Abu Ghanem también recalcan la importancia del componente territorial y ancestral a la hora de configurar tribus yemeníes, y las definen también como unidades políticas.

La definición de tribu que se empleará en esta tesis es una combinación de algunos de los conceptos que se han descrito tanto en las definiciones de Hourani, Tapper, Beck y Barfield y se considerará tribu al grupo social políticamente organizado con un ancestro común, real o imaginario, que comparte una ideología, un código de comportamiento basado en el lenguaje del honor y un vínculo agnaticio que conduce a todos sus miembros a la actuación colectiva y regulada.

4.1.1 TERMINOLOGÍA DE LAS TRIBUS: ¿CONFEDERACIÓN O TRIBU?

Uno de los malentendidos que tiene lugar frecuentemente al hablar de tribus en Yemen se refiere a la confusión entre los términos confederación y tribu. Conviene especificar que en la mayoría de las investigaciones occidentales se emplea el concepto confederación para designar al grupo de tribus interrelacionadas. En cambio el término confederación nunca se usa en las fuentes árabes, ya que en éstas se emplea siempre *qabila*, es decir, tribu.⁴⁶²

Confederación se emplea en investigaciones occidentales para designar la unión con fines políticos de los grupos tribales.⁴⁶³ Esta unión se establece con el fin de crear una

⁴⁶¹ MEISSNER, Op. Cit. p. 227.

⁴⁶² Por ejemplo, si atendemos a los escritos de Paul Dresch descubriremos que frecuentemente (aunque no siempre) se refiere a Hashid como la Confederación Hashid, sin embargo, en los trabajos de Abu Ghanem, siempre se hará referencia a Hashid como *qabila* Hashid.

⁴⁶³ TAPPER, Op. Cit. (1990). p. 68.

entidad política supratribal.⁴⁶⁴ Tal y como señalan los diferentes autores, en ocasiones se trata de una alianza basada en la descendencia común, y otras es la unión de grupos culturalmente heterogéneos sin que sea necesario el componente genealógico para su constitución.⁴⁶⁵

Las confederaciones siempre están bajo un liderazgo centralizado. A esta figura la denomina Chelhod como líder de líderes, *shayj al-mashajj*, o líder supremo y se trata de un cargo honorífico sin fundamento político y sin autoridad real.⁴⁶⁶ Según Steven C. Caton, los líderes de las confederaciones son, por lo general, hombres de la aristocracia tribal encargados de las relaciones con el Estado.⁴⁶⁷

El hecho de que no se emplee el término confederación en los textos árabes es explicado por Chelhod, ya que según el autor, los “árabes del desierto” no conciben ninguna entidad política más extensa que la tribu. Señala que el uso de la palabra confederación es incorrecto, pero que generalmente se emplea porque no existe ninguna otra que tenga su equivalente en la lengua árabe. Para Chelhod, la palabra más parecida en árabe a confederación es *hilf*, pero advierte que dicha palabra hace alusión a una alianza jurada en la que no se atiende a los lazos de consaguinidad, ya sea ésta real o mítica.⁴⁶⁸ Existe otra palabra empleada en Hadramaut para designar agrupaciones tribales pero que no tiene origen árabe sino sudarábigo; se trata del término *zay* y hace referencia a la costumbre. En Hadramaut puede emplearse *zay* para designar una confederación, y esto se debe a que todos los miembros de la *zay* comparten costumbres.

Meissner habla en sus estudios de otro término que puede equipararse al de confederación. Se trata de *da'í* y evoca los valores de la solidaridad y responsabilidad colectiva. A través del *da'í*, llamamiento, se lleva a cabo la movilización de hombres de diferentes tribus para la ayuda y la acción colectiva. En este sentido el *da'í wahid* invita a la acción común, es decir, en lenguaje tribal a la *yid wahid*, que etimológicamente significa, una sola mano. Como veremos más adelante, la acción común de las tribus juega un rol decisivo en la función de control social. Entonces, por *da'í* entendemos al conjunto de tribus unidas con el propósito de la acción mutua. No obstante, cada tribu,

⁴⁶⁴ BARFIELD, Op. Cit. p. 156

⁴⁶⁵ *Ibid.* p. 156.

⁴⁶⁶ CHELHOD, Op. Cit. (1985). p. 47.

⁴⁶⁷ CATON, S., “Anthropological Theories of Tribes and State Formation in the Middle East” en Khoury-Kostiner (ed.), *Tribes and State Formation in the Middle East* University of California Press, Berkeley, 1990, p. 99-s.

⁴⁶⁸ CHELHOD, Op. Cit. (1985). p. 47.

en tanto que entidad autónoma e independiente, tiene capacidad para aceptar o rechazar la *da'i* conforme a sus intereses.⁴⁶⁹ En Sa'da se emplea el término *da'a* en lugar de *da'i*, teniendo el mismo significado. Las tribus que pertenecen a la misma *da'i* o *da'a*, en teoría, están obligadas a asistir a quien lo proclame⁴⁷⁰. Glasser recogió el término en sus estudios, sin embargo, hizo una interpretación distinta del mismo, señalando que *da'i* evocaba al ancestro común.

Existen palabras utilizadas en fuentes árabes que, sin embargo, raramente se utilizan en las investigaciones occidentales. Términos como *'ashira*, clan o linaje, o *'a'ila*, familia extensa, se emplean en la literatura árabe como sinónimo de *qabila*, es decir, tribu. Pero en el caso yemení no tienen esta acepción. En Yemen, para designar el clan o el linaje se sustituye *'ashira* por *batn*, estómago o barriga. *Batn* se utilizará generalmente para designar una unidad más pequeña que la *qabila* cuando *qabila* se haya usado en su acepción más extensiva. En ese caso, *batn* se referirá a una tribu menor o tribu constituyente de una confederación. Existen otros términos como *fajdh*, muslo, o *'asaba*, tendón, para designar el clan o el linaje, aunque en la actualidad no están universalizadas y su uso es poco frecuente.⁴⁷¹ *Lahma*, que significa carne, es actualmente el término empleado con más frecuencia para designar el clan o la unidad por debajo del nivel de la *qabila*. En este sentido, *lahma* hace referencia al linaje concreto y al grupo descendiente local. Existe otra palabra que designa la cadena genealógica que permite remontarse hasta el ancestro fundador, esta es *habl*, cuerda. Por otra parte, para la familia extensa, en lugar de hablar de *'a'ila*, se recurre a la palabra *bayt*, casa, o a la palabra *'usra*, familia. En el apartado correspondiente a la tribu en Yemen volveremos a esta terminología para describir la estructura tribal en este país.

4.1.2 TEORÍA DEL LINAJE SEGMENTARIO VERSUS SISTEMAS SEGMENTARIOS: APORTACIONES ANTROPOLÓGICAS

“yo contra mi hermano, mi hermano y yo
contra mi primo, mi primo y yo contra el
foráneo”

Viejo proverbio árabe.

La teoría de los segmentos en la antropología nace del estudio de Evans-Pritchard de la sociedad nuer, es decir, de los estudios africanos de los años 40-50 y se basa en los principios de las sociedades con un tipo de solidaridad mecánica descritos por

⁴⁶⁹ ABU GHANEM, A., AL-SHARYIBI, A., MUYALI, H., Concepto “Qabila” en *al-Mausu'a al Yemenia* (Enciclopedia de Yemen) vl. III, Mawsu'a al-'Afif al-Thaqafiyya, Saná, 2003, p. 2368.

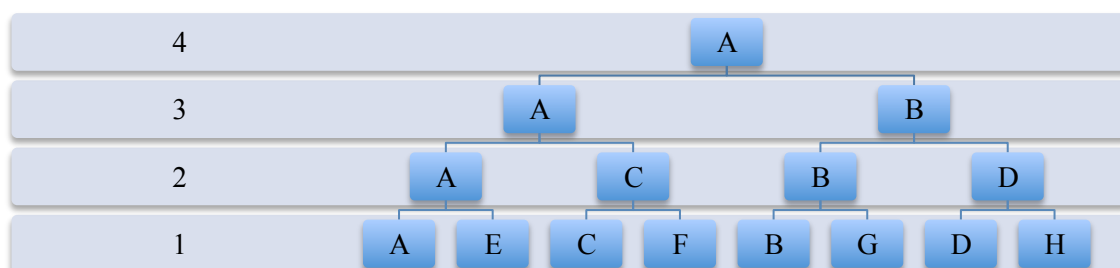
⁴⁷⁰ MEISSNER, Op. Cit. p. 295.

⁴⁷¹ En entrevista personal con el *qabili* Muhammad Saif de Harib, en Saná, junio de 2010.

Durkheim. En la filosofía uno de los temas clásicos desde Hobbes ha sido tratar de explicar el funcionamiento de la solidaridad y la cooperación en las sociedades humanas. Según Durkheim existen dos tipos solidaridades, la solidaridad mecánica que se gesta en las sociedades segmentarias basadas en la semejanza como forma de cohesión, y una solidaridad orgánica típica de las sociedades no segmentarias, que se basa en la complementariedad y una mutua interdependencia. Conforme a este modelo, en las sociedades segmentadas, los individuos son semejantes, por este motivo Durkheim los compara con los anillos de un gusano. Sin embargo, y a pesar de su similitud, cada segmento o parte de estos colectivos (cada anillo del gusano, según la terminología de Durkheim), es capaz de existir por sí mismo.⁴⁷² Acorde con el estudio de Evans-Pritchard la sociedad nuer se divide en segmentos primarios, los cuales se subdividen a su vez en segmentos secundarios y estos en terciarios.⁴⁷³

Eickelman desarrolló un esquema muy ilustrativo del concepto de segmentación que nos servirá para entender mejor el funcionamiento de este tipo de sociedades:

TABLA 4.1: PRINCIPIO DE OPOSICIÓN EQUILIBRADA



FUENTE: EICKELMAN, *Moroccan Islam. Tradition and Society in a Pilgrimage Center*, Texas University Press, Tejas, 1976. p. 207

En este sistema, el principio de oposición equilibrada juega un rol importantísimo en el funcionamiento de las sociedades tribales. Los miembros de cada uno de los segmentos esperan de los otros segmentos su solidaridad, ya que están ligados por un vínculo de parentesco y éste les obliga moralmente a defender el honor compartido de los ancestros, además, son responsables de los actos de cada uno de los miembros pertenecientes al segmento. De esta manera se sostiene la cohesión social en el sistema.

⁴⁷² DURKHEIM, E., *La división del trabajo social*, Akal, Madrid, 1995. p. 175

⁴⁷³ EVANS-PRITCHARD, Op. Cit. 1987. p.19

Observemos el cuadro 4.1. Si existe una afrenta entre A y C (del nivel 1), el nivel que corresponde a aldeas y pueblos, entonces el grupo A esperará la solidaridad y la acción colectiva tanto de A (nivel 2) como de E (nivel 1), mientras que las lealtades en el grupo C se activan tanto en el grupo C (nivel 2) como en F (nivel 1). El grado de implicación a distintos niveles se activará según la lejanía o cercanía de la afrenta. De modo que, si la afrenta tiene lugar entre el grupo A y el B (nivel 1), la implicación en el conflicto llegará al nivel 3 e incluso al 4. En la teoría de los linajes segmentarios la distancia estructural entre los segmentos se va formando de nivel a nivel, es decir, según se diluyan o concentren los lazos consanguíneos.

En este modelo la identidad de una persona o segmento se manifiesta por oposición a otra persona o segmento, sin embargo, ante un posible conflicto los diferentes segmentos están obligados a unirse para defender sus intereses. Los segmentos aquí, son grupos que se auto perciben como independientes de otros segmentos de la misma sección, pero que cooperan entre sí y mantienen estrechas relaciones agnáticas. Al no existir ninguna autoridad superior, el poder se distribuye equitativamente entre todos los segmentos, manteniendo de este modo el equilibrio de fuerzas. El modelo de Evans-Pritchard, conocido como la teoría de los linajes segmentarios, se caracteriza por varios elementos; la descentralización, el reparto igualitario del poder, la oposición equilibrada, la participación generalizada y constrictiva de la violencia, la defensa del orden establecido, la ausencia de una clase especializada y permanente de gobernantes y sobre todo por la obligación moral a la acción colectiva de todos los segmentos, como veíamos en el cuadro 4.1.

No obstante, como nos advierte Eickelman en su trabajo de la *Antropología del mundo musulmán*, no todos los grupos responden a una petición de ayuda mutua, ya que algunos segmentos no pueden ayudar a otros segmentos sin perder su estatus dentro del sistema. Por lo tanto, la idea de que el sistema segmentario exige que las personas o los grupos se adhieran a líneas de conducta y responsabilidades fijas no es siempre funcional.⁴⁷⁴ Los miembros de cada uno de los segmentos poseen un bagaje cultural y en función del mismo actúan dentro del sistema. La noción del honor y lealtad son predominantes en este modelo y sin embargo, la acción colectiva no es un imperativo sino que los grupos pueden decidir su posición.⁴⁷⁵

Emrys L. Peters, en su estudio sobre la sociedad cirenaica propone otro modelo.

⁴⁷⁴ EICKELMAN, Op. Cit. (2003). p. 193

⁴⁷⁵ Ibid.

Según el antropólogo, en la sociedad cirenaica, la oposición equilibrada, y sobre todo la igualdad entre segmentos no es cierta, ya que existen diferencias económicas, reflejadas en una desigualdad de recursos, y políticas, referidas a desigualdades de poder. La acción colectiva en el modelo de Peters no es un imperativo, de tal guisa que los miembros pueden elegir su posicionamiento durante los enfrentamientos y suelen optar por la persuasión. Peters defiende que la actuación más probable en caso de un enfrentamiento es que, tanto las partes directamente implicadas como las partes indirectamente implicadas, busquen una resolución del conflicto por medio de la negociación y la mediación. En este caso, explica, los enfrentamientos que tienen lugar en el seno del nivel 1 de la tabla 4.1, suelen tratar de resolverse con máxima celeridad, ya que los segmentos a este nivel comparten terreno y esta cercanía exige una pronta resolución. En cambio, los conflictos superiores al primer nivel de segmentación pueden prolongarse más en el tiempo, pero casi siempre se prioriza la opción de la mediación y se trata de evitar el conflicto abierto.⁴⁷⁶

En el modelo de Peters, conocido con el nombre de sistema segmentario, las nociones culturales juegan un rol predominante e influyen en el posicionamiento que los diferentes grupos toman en el sistema. El equilibrio entre segmentos tiene lugar en un nivel moral y se articula en función de los conceptos de honor, lealtad y responsabilidad y solidaridad colectiva, frente al principio de oposición y rivalidad interna preconizado por Evans-Prichard. Por este motivo, la acción social en el sistema segmentario se basa en los “tipos de acontecimientos posibles” ganando importancia sobre la “secuencia de los acontecimientos observables” que trata de describir la teoría del linaje segmentario.⁴⁷⁷

Ernest Gellner en su investigación de *La sociedad musulmana* también escribe sobre el dilema de la teoría del linaje segmentario versus de los sistemas segmentarios. Según el autor, la primera, es decir, la teoría del linaje segmentario, es una imagen frecuentemente invocada. Se apoya en “la idea de una rivalidad interna, superada por la cohesión simultánea contra un grupo externo y así sucesivamente a distintos niveles y se caracteriza porque no dispone de ningún tipo de centralización efectiva”. Gellner ilustra la organización tribal con el símil de un árbol: el tronco representa el ancestro común y las diferentes ramas y subramas simbolizan los distintos segmentos secundarios y terciarios del sistema o dicho de otro modo, los diferentes

⁴⁷⁶ EICKELMAN. Op. Cit. (2003). p. 198.

⁴⁷⁷ DRESCH, P. “The significance of the Course Events Take in Segmentary Systems” *American Ethnologist*, nº 2, mayo 1986. p. 309.

clanes y linajes. No obstante, puntualiza Gellner, “con la expansión del Estado, las relaciones asimétricas de protección han variado las reglas” y en este nuevo sistema, la seguridad y perspectiva de los segmentos depende más de sus conexiones con el poder que con los vínculos agnaticios primarios. En palabras de Gellner, “en las condiciones modernas de centralización el idioma segmentario del parentesco sobrevive y continúa en uso pero su realidad es diferente”⁴⁷⁸

Se trata éste de un punto muy importante de la investigación que nos ocupa, en tanto que resulta muy interesante analizar el papel modificador que el Estado puede jugar en el sistema tribal, así como la importancia de otros tipos de lazos no consanguíneos presentes en las sociedades tribales, como pueden ser las redes clientelares y las alianzas intertribales no consanguíneas.

A pesar de que el sistema tribal yemení comparte varias características con las sociedades segmentarias, en tanto que existen grupos interrelacionados en los que la relación se define en términos agnaticios y que además comparten una responsabilidad colectiva y son proclives a la mediación y al arbitraje, el sistema tribal yemení no puede considerarse un sistema segmentario puro ya que existen instituciones permanentes, como son las instituciones judiciales, las leyes escritas, las alianzas y los procedimientos arbitrales, que invalidan la característica de las sociedades segmentarias entendidas como estructuras que las que no existen instituciones permanentes.⁴⁷⁹ No obstante, el modelo yemení es más cercano a los sistemas segmentarios que al sistema de linaje segmentario, pues que, como hemos visto, aunque la acción colectiva es un imperativo en teoría, en realidad, las tribus yemeníes pueden optar por su neutralidad o por la mediación, ésta última, con más asiduidad.

Y es que aunque los hombres tribales yemeníes suelen remitirse al honor compartido del ancestro como eje sobre el que pivota la acción individual y colectiva, cuando se pregunta al hombre tribal cómo se articula su sistema de lealtades primarias éste se refiere a la familia en su acepción más pequeña, es decir, *'usra* o *bayt* o, en el mejor de los casos, a la comunidad local o la aldea, *al-bilad*. Esta dicotomía en la retórica del hombre tribal yemení es una constante pues aunque la retórica tribal habla de la defensa del honor ancestral común, cuando se mencionan conflictos concretos, el carácter pragmático del hombre tribal suele minimizar las circunstancias que

⁴⁷⁸ GELLNER, *La sociedad musulmana*, Fondo de Cultura Económica, Méjico, 1986. p. 104

⁴⁷⁹ WEIR, S. Op. Cit. (2007). p 5.

movilizarían su lealtad, situando ésta en los círculos más nucleares de la *qabila*.⁴⁸⁰ De esta manera hace hincapié en la posibilidad de elegir si aceptar la *da'i* o no cuando el llamamiento tiene lugar en los segmentos superiores de la confederación, pero en los segmentos inferiores su obligación a auxiliar a los miembros de su clan, linaje y familia es una obligación moral ineludible. Por este motivo, algunos autores han expresado su preferencia por abandonar el uso de la palabra tribu en el caso yemení y referirse a la noción de comunidades locales.⁴⁸¹

4.2 LA TRIBU EN YEMEN

4.2.1 CARACTERÍSTICAS BÁSICAS

A diferencia de otros países en los que predomina el nomadismo, en el caso de Yemen, el fenómeno tribal es esencialmente sedentario. Y, aunque existen nómadas, la mayoría de la población tribal está asentada. Esta situación no deriva de un proceso de reciente asentamiento. Bien al contrario, la tradición agrícola de las tribus yemeníes que se remonta a la época pre islámica, cuando se establecieron antiguas civilizaciones agrícolas. El carácter sedentario de las tribus ha reforzado la noción de territorio, ausente en otras tribus del mundo árabe islámico. Abu Ghanem ha señalado cuales son los factores necesarios para la constitución de tribus en el Yemen:

- Existencia de un conjunto de individuos unidos por el lazo de parentesco.
- Existencia de un conjunto de lazos históricos, culturales y religiosos comunes.
- Existencia de un territorio común y delimitado.
- Aprovechamiento de la riqueza y los recursos naturales en comunidad y de modo exclusivo para obtener un beneficio común.⁴⁸²

Las tribus yemeníes son unidades geográficas, políticas y territoriales con fronteras

⁴⁸⁰ Resulta interesante destacar una conversación que esta investigadora mantuvo con un joven *qabili* de Manaha, Fadl Abdallah en abril de 2011 en Saná. En esta conversación el joven destacó la importancia de mantener el honor de la tribu. Sin embargo, más tarde en la conversación se lamentó de que la costumbre tribal exija solidaridad con otros clanes de la tribu, así como con tribus aliadas, y especificó que personalmente él se movilizaría sólo ante una afrenta en su familia y su linaje, pero no en segmentos superiores. Esta tendencia a proteger y defender los núcleos más cercanos de la tribu corresponde al plano de la acción individual. La acción colectiva, en cambio, se determina en los liderazgos tribales y opera en niveles más amplios, optando, como veremos, por la mediación y el arbitraje como mecanismo para garantizar la paz y la estabilidad social.

⁴⁸¹ MUNDY, M., *Domestic Government, Kinship, Community and Polity*, IB Tauris Publisher, Londres, 1995 y BLUMI, I., *Chaos in Yemen*, Routledge Press, Nueva York, 2010.

⁴⁸² ABU GHANEM, Op Cit. (1985). p 65-66.

definidas⁴⁸³ en las que no existe, según Dresch, la lógica de la conquista.⁴⁸⁴ Cualquier ataque contra un territorio, se entiende como un ataque a toda la tribu. Las fronteras gozan de gran importancia simbólica y deben ser fijas, respetadas y reconocidas.⁴⁸⁵ Los desplazamientos de los hombres tribales o los grupos nómadas por los territorios de otras tribus están en principio garantizados y pueden realizarse sin objeciones aunque sí tienen algunas condiciones.⁴⁸⁶ Atravesar el territorio de una tribu ajena portando armas, por ejemplo, puede considerarse una provocación⁴⁸⁷. Además, las fronteras tienen unas franjas de seguridad, *kufala*, en las que se garantiza una especial protección que resulta necesaria para el mantenimiento de la paz intertribal. Estas franjas de seguridad están especialmente protegidas por el derecho consuetudinario que sanciona cualquier afrenta que tenga lugar en estos espacios a los que considera inviolables, *hidjra*.

La importancia del territorio se puede apreciar también en el hecho de que el nombre de algunas tribus se refiere al lugar en el que éstas se encuentran o que consideran como propio. Por otra parte, algunas tribus se nombran con el prefijo Bani o Dhu, hijos, haciendo referencia a sus ancestros, como por ejemplo Dhu Muhammad o Bani Hushaysh o con la forma plural del nombre de su ancestro como al-'Usaymat. La importancia del territorio también se observa en los nombres de las tribus que se remiten a la geografía de donde se ubican, es el caso de Djabal 'Iyal Yazib, Montaña de los hijos de Yazib, o Bilad al Rus, Tierra de montaña rocosa. Sin embargo esta exaltación del factor territorial no es incompatible con la posibilidad de cambiar la residencia, ya que al mudarse a otra región no se anulan las costumbres ni la cultura ni la identidad tribal.⁴⁸⁸

⁴⁸³ CHELHOD, Op. Cit. (1985). p. 139.

⁴⁸⁴ DRESCH, Op. Cit. (1989). p. 77-8.

⁴⁸⁵ "Cada frontera es conocida desde tiempos de los ancestros y debe ser fija, cualquier ataque a la frontera es 'ayb, una afrenta". En entrevista personal de la investigadora con el *qabili* Abdel Salam Alawi, en Saná, octubre de 2010. La realidad demuestra que la supuesta rigidez de las fronteras no es tan operativa, ya que la compra-venta de terrenos, o la entrega de terrenos para saldar deudas intratribales, puede trastocar las fronteras definidas de una tribu.

⁴⁸⁶ Una de las reglas tribales inéditas del *shayj* Muhammad al-Zaluk dice:

أتى عشر :. البدو الرحل اذا شدو من بلد الى بلد ثانية فلا مانع لهم من الجزوع من قبيلة
قبيلة من المحاجر المحجورة بجميع مواشيهم حتى ولو من غير طريق مشروعة من المحاجر
المحجورة واذا اغدر عليه النيل فله ان يمسي في المحجر ومن صباح غداً يرحل الى ديرة اخرى
ولا لأحد ان يأخذ عليه شاة المحجر فيومه وليلته له في الاراضي المحجورة .

وهذا في السلف والعرف بين القبائل

DUODÉCIMO: Los beduinos nómadas, al marcharse de una región a otra, pueden hacer uso durante su paso por el territorio construido o que sea propiedad de otra tribu con todo su ganado, aunque no sea por pasos de servidumbre. Si viene la noche puede acampar, pero a la mañana siguiente debe marcharse. Nadie puede pedir arrendamiento, tienen derecho a un día y una noche en el territorio, ya esté construido o no, aunque sea propiedad de otra tribu. Y esto en la tradición y la norma entre las tribus.

⁴⁸⁷ MEISSNER Op. Cit. p. 257.

⁴⁸⁸ ABU GHANEM, Op. Cit. (1990). p. 45.

La afirmación de Abu Ghanem nos lleva a la cuestión de la identidad, muy importante en la sociedad yemení. A diferencia de lo que ocurre en otros países, en Yemen la identidad y la lealtad tribal son sumamente operativas.⁴⁸⁹ De hecho, es frecuente que algunas personas se presenten a sí mismas como pertenecientes a una tribu antes de identificarse con su región de origen. Es decir, con frecuencia los yemeníes se identifican por medio de su ancestro. Y es que, la membresía tribal es, para los yemeníes tribales, un motivo de orgullo.

Durante el trabajo de campo de esta investigación se recogieron muchas las definiciones de tribu aportadas por distintos hombres tribales pertenecientes a diferentes tribus. Todas ellas hacían referencia a los ancestros y a las normas consuetudinarias. Quizás la más completa sea la de Rashid al-Rassas quien definió a las tribus como “una estructura social que une a sus componentes con lazos de sangre, *bi rawabit ad-dam*, ya que mayoritariamente tienen un origen y un ancestro común, *'asel wahid, djad wahida*, tienen costumbres tribales que proceden de una cultura común, viven en un territorio delimitado al que consideran su patria, se solidarizan con cualquier agresión exterior y se componen de clanes y familias”.⁴⁹⁰

Otra definición destacable fue la del *shayj* Alawi al-Awadi quien afirmó que: “la tribu es la más relevante de las organizaciones sociales yemeníes. Las tribus tienen normas y comportamientos propios y conocidos que se basan en las leyes ancestrales del honor, *sharaf*, y la dignidad tribal, *karama al-qaba'il*. Las relaciones dentro de la tribu se caracterizan por el principio de igualdad y, aunque tienen líderes, *mashajj*, estos son iguales al resto de los miembros de la tribu.”⁴⁹¹

4.2.2 ESTRUCTURA TRIBAL EN YEMEN

En cuanto a la estructura de las tribus yemeníes ésta se configura como una pirámide invertida en la que, en la parte más extensa, se encuentra el mayor número de individuos y en la más pequeña el menor número de integrantes. Sin embargo, y a pesar de su diferente tamaño, todas las partes de la pirámide son, en principio, iguales

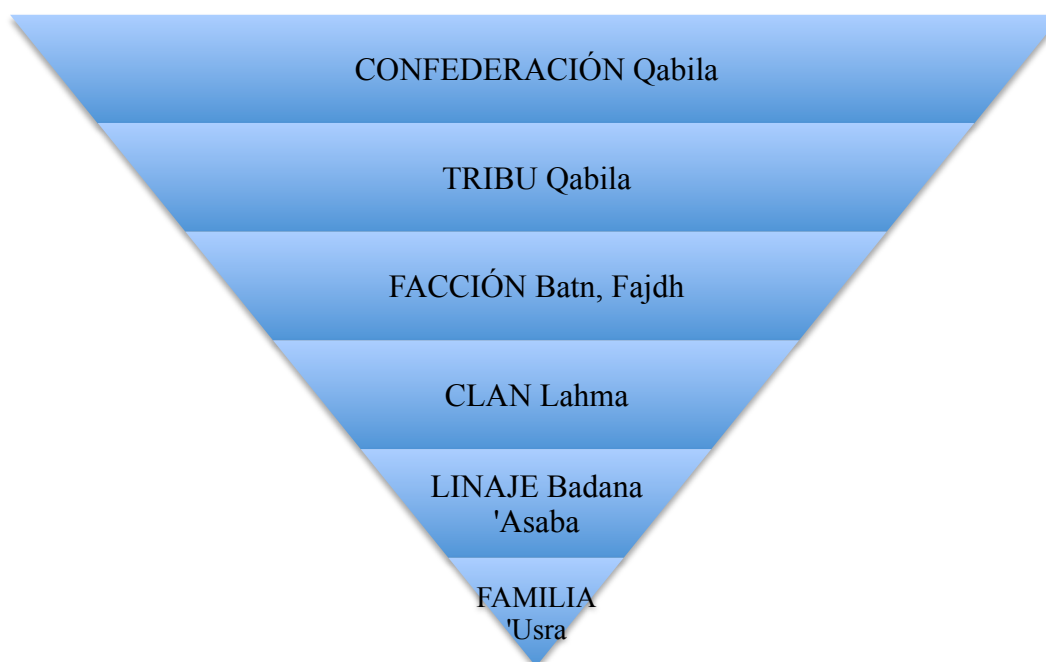
⁴⁸⁹ Al-Dahiri afirma que en una serie de entrevistas a soldados pertenecientes al estamento tribal, la mayoría de ellos aseguraron que en caso de enfrentamiento bélico entre su tribu y el Estado, abandonarían el ejército y lucharían en su tribu. AL-DAHIRI, Op. Cit. p. 198. Durante la revolución de 2011 muchos jóvenes soldados pertenecientes a tribus enfrentadas con el régimen de Saleh desertaron de las fuerzas militares regulares para unirse al ejército revolucionario o a las milicias armadas de la familia al-Ahmar, volveremos a este tema en el próximo capítulo.

⁴⁹⁰ En entrevista personal de la investigadora con Dr. Rashid al-Rassas, ministro de Asuntos Legales (2007-2011), y actualmente Ministro de Relaciones de las Cortes, en Saná el 18 de mayo de 2011.

⁴⁹¹ En entrevista personal de la investigadora con *shayj* Alawi al-Awadi, en Saná, 20 de abril de 2010.

en importancia y no se diferencian unas de otras más que por su volumen. Cada elemento constituyente de la unidad se considera igual en potencial y riquezas a cualquier otro elemento de la misma unidad, es decir, cualquier facción de una tribu es igual en importancia a cualquier otra facción de la misma tribu. La estructura piramidal es la siguiente:

TABLA 4.2: ESTRUCTURA DE LA ORGANIZACIÓN TRIBAL



FUENTE: INVESTIGADORA, elaboración propia

Si comenzamos por el elemento más pequeño en volumen de la estructura tribal, debemos remitirnos a la familia, *'usra*. La familia es la unidad básica y más simple de la estructura tribal. En el caso del Yemen, la familia es patriarcal y su afiliación es patrilineal. Se trata de la célula base de la sociedad y consta del padre, su esposa (o esposas) y su progenie. En una misma *'usra* pueden convivir varios núcleos familiares, incluso en una única vivienda. La familia media en Yemen se compone de entre 20 y 50 miembros. Existe una figura dentro de la familia que es el *kabir*, que se encarga de la toma de decisiones dentro del grupo. Aunque generalmente es el padre, no tiene necesariamente que ser él, y puede serlo cualquiera de sus hijos que esté capacitado para tomar las decisiones familiares. Éstas abarcan desde el posicionamiento de una familia ante un conflicto intertribal o intratribal, hasta la posibilidad de cambiar de residencia o la decisión de casar o no a los miembros de la familia. En las familias en las que el *kabir* es uno de los hijos, su palabra prevalece sobre la del padre.⁴⁹²

⁴⁹² En una ocasión en la que me encontraba con una familia nómada en el desierto de Ma'rib, tuve la oportunidad de asistir a una petición de mano. Mi chófer, cuando nos encontrábamos ante el padre de una

El linaje, *badada*, o *'asaba*, ocupa el grupo superior a la *'usra*. Son comunidades formadas por varias familias. Todas ellas comparten la misma descendencia y son solidarias entre sí. Por encima del linaje se sitúa el clan, *lahma*, que también responde de manera solidaria, comparte los ancestros y responde a un grupo descendiente local, se trata de un grupo de apoyo primario y corporativo que responde como una unidad político legal. Por encima del clan se sitúa la facción, *fajdh* o *batn*, literalmente muslo y estómago, y que se compone de varios clanes reagrupados.⁴⁹³ En este segmento es difícil que la consanguinidad siga manteniéndose, aunque sí se mantiene la solidaridad y responsabilidad colectiva. La confederación es la entidad más compleja y extensa de la estructura, ya que se compone de varias tribus. Este tipo de organización estructural pone el acento en la homogeneidad. Sin embargo, y tal y como afirma Chelhod, la pretendida homogeneidad de la confederación es imposible.⁴⁹⁴

El clan, *lahma*, en la sociedad yemení está más disperso que en las sociedades beduinas nómadas y esto se debe a la importancia del territorio en Yemen. El carácter sedentario y agrícola de la sociedad tribal yemení ha llevado a una fragmentación del clan y a que el territorio sustituya a la consanguinidad como factor de cohesión. De hecho la unidad consanguínea se sigue estableciendo a nivel de linaje y de familia, pero en las estructuras superiores es difícil que éstas se sigan manteniendo.

Por medio del mito del ancestro común, real o imaginario, se crean en este tipo de sociedad los lazos de solidaridad y de responsabilidad colectiva. En palabras de Chelhod, el clan como “entidad política sólo tiene una existencia virtual”, tanto el clan como la tribu “sólo tienen conciencia de sí mismos en caso de amenaza” siendo la

beduina de 40 años, le pidió la mano de su hija. Éste vaciló y dijo que debía consultarlo con la familia y pidió al pretendiente que se retirara a otra *jaima* para que la familia pudiera hablar. En ese momento comenzaron a entrar miembros de la familia. La esposa del padre de familia se mostraba conforme al matrimonio, y la prometida garantizó que cumpliría la voluntad de la familia. Sin embargo, uno de los hijos, que resultó ser el *kabir*, se mostró muy reacio a que la unión se llevara a cabo. Su padre trató de convencerle asegurando que su hija ya era mayor y que quizás ésta fuera la última oportunidad de casarla, sin embargo el joven rechazaba frontalmente la idea. Cuando se retiraron los miembros de la familia, el chófer entró de nuevo a la *jaima* donde mantuvo una conversación con el padre y el hermano de la “novia”. Fue el segundo el que tomó la palabra y le anunció que se rechazaba la petición. Mi chófer trató de convencer al hermano acudiendo a toda una serie de actos simbólicos y jurando alianza entre las dos familias; sin embargo el hermano se opuso. Su decisión imperó sobre la del resto de los familiares, incluido el padre. En el desierto de Ma'rib, mayo de 2004.

⁴⁹³ Nótese que en la terminología tribal empleada en Yemen para designar los grupos que están por debajo de la tribu hacen referencia al cuerpo humano, *lahma* (carne), *fajdh* (muslo), *'asaba* (tendón), de este modo se refuerza la idea de la tribu y sus subsecciones como partes de un todo y también el vínculo intrínseco que une a estos colectivos y que llevan a la acción común; la responsabilidad y la solidaridad colectiva. De este modo cuando un tendón se mueve irremediablemente debe moverse el músculo y también la carne.

⁴⁹⁴ CHELHOD, Op. Cit. (1985). p. 47.

situación de la confederación “todavía más precaria” ya que sólo se recurre a ella en caso de peligro y “en tiempos de paz los miembros tribales no toman como referencia al poder central de la confederación”.⁴⁹⁵

Meissner va más allá al señalar que las confederaciones no siempre acuden en bloque a la acción colectiva y pone de ejemplo casos en los que tribus de una misma confederación han optado por posiciones muy diferentes. Por ejemplo, las tribus al-‘Usaymat y ‘Idhar, ambas pertenecientes a la confederación Hashid, se posicionaron en bandos distintos durante la guerra de 1962; alineándose la primera junto a los republicanos mientras la segunda optó por luchar junto a la monarquía. Por lo tanto, señala Meissner, “las confederaciones están atadas vagamente a la acción común, que depende más del interés puntual que de un poder central”.⁴⁹⁶ Para sustentar más esta afirmación el autor recurre a una anécdota personal en la que durante una conversación con un *shayj* de una tribu afirmó que su tribu pertenecía a Bakil, luego a Hashid y luego nuevamente a Bakil y finalmente le dijo, *ad-da‘ai ma’a l-fa‘ida*, el *da‘i* está dónde es más útil.⁴⁹⁷

Más cercano en el tiempo podemos rastrear las diferentes alineaciones que han tenido lugar durante la revolución de 2011, por ejemplo, Harf Sufyan, una de las tribus de la confederación de Bakil, jugó un rol prominente en la batalla que tuvo lugar en el barrio norteño de Hasaba, en la ciudad de Saná, alineándose junto a las fuerzas de seguridad estatales; la Guardia Republicana y las Fuerzas de Seguridad Central. Sin embargo otras tribus como Nihm y Arhab, también pertenecientes a Bakil, se posicionaron en el bando revolucionario en su lucha contra el régimen de Saleh. Éste es sólo un ejemplo de los múltiples casos de fisura del *da‘i* en las tribus yemeníes.

4.2.3 CONFEDERACIÓN DE TRIBUS

Una de las más valiosas y detalladas contribuciones académicas de las diferentes genealogías de confederaciones y tribus en Yemen la ofrece Chelhod. Ésta ha sido actualizada por otros autores como Lichenthaler, Dresch o al-Hayeri, entre otros.

Es importante señalar que resulta muy complicado enumerar todas las tribus yemeníes y mucho más de listar los diferentes clanes y facciones presentes en el país. Esta dificultad se debe a dos factores principalmente: por una parte, es muy frecuente el cambio de nombres de las tribus o cambio de identificación de la descendencia común

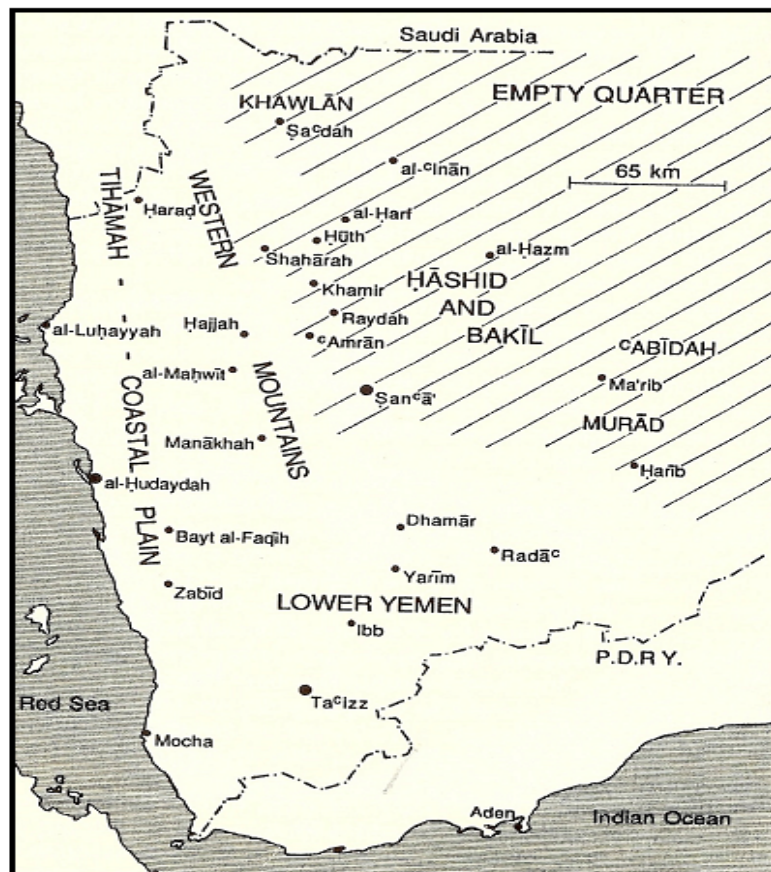
⁴⁹⁵ Ibid. p. 53.

⁴⁹⁶ MEISSNER Op. Cit. p. 321

⁴⁹⁷ Ibid. p. 325.

y por otra parte, el número de tribus en Yemen es excesivamente alto, por lo que una clasificación y enumeración de ellas es imposible. Un ejemplo de tribu que modificó su referente ancestral es la tribu al-Ashair, que durante mucho tiempo se identificó con la confederación Madhhidj y hace unas décadas comenzó a proclamar que era descendiente de Bakil.

MAPA 4.1: DISTRIBUCIÓN GEOGRÁFICA DE LAS TRIBUS MÁS IMPORTANTES DE YEMEN DEL NORTE



FUENTE: DRESCH, Op. Cit (1989) p. 4

Como se puede observar en el mapa 4.3, las tribus del norte de Yemen se sitúan sobre todo en el cuadrante superior izquierdo. Esto no quiere decir que no existan hombres tribales en otras regiones, ya que, como hemos visto, la movilidad geográfica está permitida. No obstante, las áreas de mayor influencia de las tribus, se ubican precisamente en los territorios considerados tribales, en el caso del norte son: las regiones de Sa'da, Amran, al-Yawf y Ma'rib. El hecho de que Saná sea reconocido como un espacio *hidjra*, es decir, inviolable, limita la capacidad de influencia de las tribus, donde, aunque hay una gran concentración de líderes y hombres tribales, también viven un gran número de personas no ligadas a las tribus, lo que limita la

capacidad de influencia tribal en la delimitación de los roles consuetudinarios. Esto no significa, empero, que la capital esté totalmente fuera del sistema tribal. De hecho, ha sido escenario de algunos conflictos intertribales (pese a su estatus *hidjra*), en parte debido a la visibilidad que ofrece la capital y la cercanía a las instituciones estatales.

Para elaborar la clasificación de la genealogía de las confederaciones tribales, se ha recurrido a muchas fuentes tanto occidentales como árabes,⁴⁹⁸ así como a informantes en un intento por actualizar lo máximo posible la configuración tribal actual que se empleará en esta tesis.

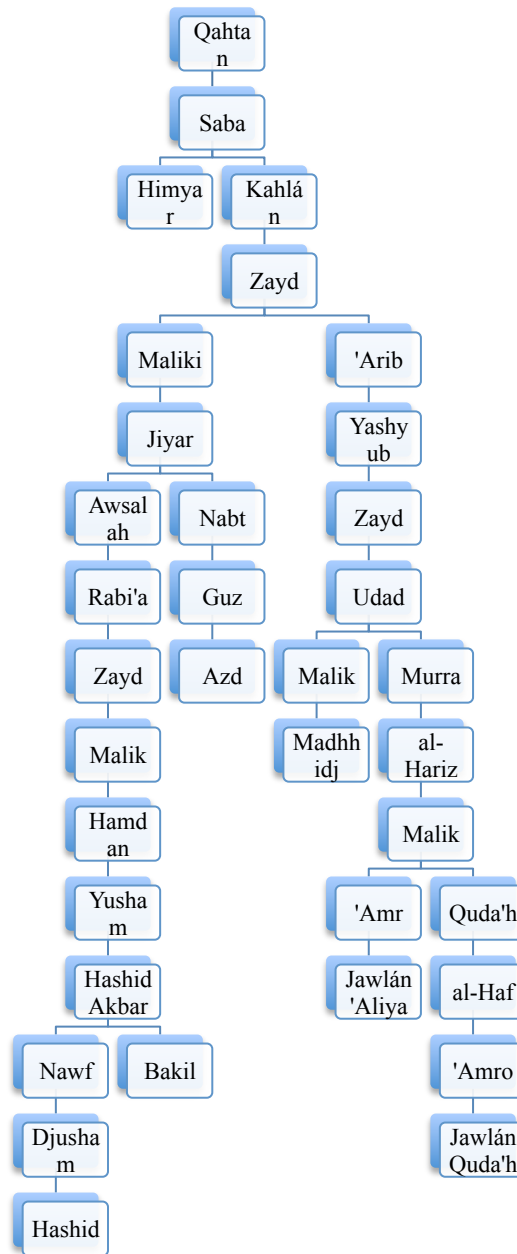
Como podemos observar en la tabla 4.3, las cuatro confederaciones tribales del Yemen: Hashid, Bakil, Jawlan y Madhhidj, descienden de Qahtan. Todos los historiadores árabes coinciden al señalar a los árabes del sur como descendientes de Qahtan, en contraposición a los árabes del norte que descienden de 'Adnan. Saba, por lo tanto, también será ancestro común de todas las tribus yemeníes. Como se puede observar, los ancestros epónimos de las tribus yemeníes coinciden con los nombres de grandes imperios que tuvieron lugar en la época pre-islámica, que representan la Edad de Oro de los antepasados yemeníes. Es el caso de la bíblica Saba y Himyar, que también aparece en algunos textos clásicos.

Existe una discrepancia en las genealogías clásicas sobre la descendencia de las tribus de Jawlán ya que muchos autores las sitúan como descendientes de Himyar, el hermano de Kahlán. Esto se debe a que muchos autores siguieron la clasificación que en el siglo X realizó al-Hamdani, en su libro primero de la enciclopedia *Ikliil*. En el primer libro Jawlán pertenece a la rama de Himyar y en cambio, en el segundo libro se cita como descendiente de Kahlan. Algunos de los informantes jawlaníes entrevistados durante el trabajo de campo de esta tesis también se proclamaron descendientes de Himyar, aunque, cuando se les pedía que nombrasen sus ancestros, siempre optaban por mencionar a Kahlan y no a Himyar. Por este motivo en esta tesis se incluye a Jawlán como descendiente de Kahlán y no de Himyar a pesar de la primera clasificación de al-Hamdani y la identificación de los jawlaníes con Himyar. Es muy probable que la confusión en el origen genealógico de Jawlán venga dado por el

⁴⁹⁸ Para ampliar en materia de genealogías ver DRESCH, Op. Cit (1989). MATSUMOTO, *The tribes and Regional Divisions in North Yemen*, Research of Languages and Cultures of Asia and Africa, Tokio, 2003 y AL-HAYERI, *Madjmua' buldan al yaman wa qaba'iluha* [Conjunto de pueblos yemeníes y sus tribus], Maktaba'at al-Irshal, Saná, 2004, , LICHTENTHALER, G., *Political Ecology and the Role of Water: Environment, Society and Economy in Northern Yemen*, Hardback University of London, Londres, 2003.

hecho de que el imperio Himyar absorbió parte de las tribus de Madhhidj y Quda, aunque el ancestro primitivo correspondiera a la rama de hermano Kahlán.

TABLA 4.3: GENEALOGÍA DE LAS CONFEDERACIONES TRIBALES EN YEMEN



FUENTE: DRESCH, CHELHOD, AL-HAYERI, LICHTENTHALER Y LA ENCICLOPEDIA DE YEMEN E INFORMANTES TRIBALES.

Se calcula que Hashid y Bakil están compuestas por poco más de millón de personas en la actualidad, mientras que las confederaciones Madhhidj y Jawlán estarían compuestas por unas 450.000 personas. En líneas generales la población tribal

yemení se cifra en la actualidad en un 25% de la población total.⁴⁹⁹ Sin embargo hay que tener en cuenta que en estos cálculos atienden solamente a la población masculina adulta, obviando a niños y mujeres que son considerados débiles por el derecho tribal. Aunque se trata de una minoría en términos estadísticos, la fortaleza de las tribus reside en su poder militar y cultural más que en el peso demográfico específico. La tribu media en Yemen oscila entre los 20.000 y los 30.000 miembros, aunque hay tribus muy pequeñas y otras mucho más grandes que superan estos cálculos.⁵⁰⁰ El hecho de que exista una población *no tribal*, no significa que sean miembros de tribus que “no ejercen” o que no se sienten vinculados a la ley tribal, sino que hay una porción de la población yemení que no tiene ancestros reconocidos, y en tanto que los ancestros son los elementos primordiales de la construcción tribal, estas personas, no son tribales, ni pueden considerarse como miembros de una tribu.

Por otra parte, como veremos más adelante, el hecho de que estos hombres no pertenezcan a tribus, no implica que no se vean afectados por el sistema tribal. Las tribus imponen un modelo de construcción social con roles jerárquicos definidos, y los miembros no tribales que residen en áreas dominadas por las tribus y, que además, están bajo la “protección” de una tribu, se ven afectados por el sistema, aunque, insistamos, formalmente no pertenecen al estamento tribal, que se reserva exclusivamente a los miembros de la sociedad que tienen ancestros reconocidos. Como señalábamos con anterioridad, estos vínculos con la sociedad tribal y su sistema de ideología, quedan diluídos en zonas donde la influencia de las tribus es menor, como el caso de Saná y son ausentes en los espacios donde no existe el fenómeno tribal.

4.2.3.1 CONFEDERACIÓN HASHID

Las dos confederaciones más cercanas entre sí son las de Hashid y Bakil, que comparten los ancestros por la línea de Kahlán, Hamdam y Djusham. Por este motivo, algunos autores consideran a Hashid y a Bakil miembros de una única confederación. Sin embargo, las frecuentes disputas entre ambas, así como la resistencia a establecer una unificación política permanente hacen imposible que puedan

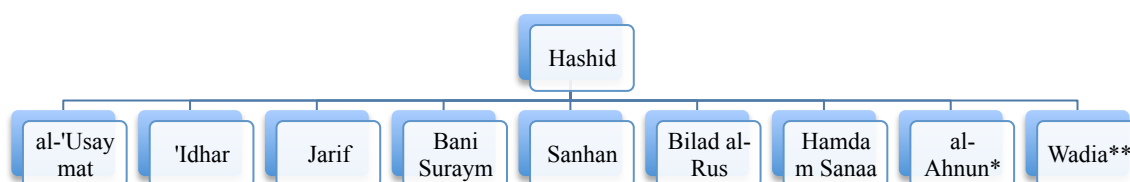
⁴⁹⁹ Las cifras de pertenencia tribal en Yemen varían según el autor o el informante. Abel Ghani al-Iryani en una entrevista en al-Jazeera las cifra en menos del 20%, Al-IRYANI, A., “Yemen: Chaos by design”, al-Jazeera, 17 de marzo disponible. Otros autores como Schwedler elevan la cifra hasta un 25%, en SCHWEDLER, Op. Cit. (2006), p. 136. Según los informantes consultados para la realización de esta tesis la cifra varía entre el 20 y el 40%.

⁵⁰⁰ Estos datos se han extraído de los informantes a los que se ha recurrido durante el trabajo de campo. Las cifras por tanto deben considerarse como orientativas.

considerarse una única confederación. Por lo tanto, es más correcto afirmar que ambas confederaciones están hermanadas.

Como se puede observar en el mapa 4.1 de la distribución geográfica de las tribus en Yemen, Hashid y Bakil ocupan el cuadrante noreste del Yemen, un extenso territorio entre el sur de Sa'da y el norte de Saná. A este vasto territorio se le llamaba con frecuencia *balad al hamdani*, tierras de Hamdán, *bilad hashid wa bakil*, tierra de Hashid y Bakil, o incluso *bilad al-qabail*, tierras de las tribus. La confederación Hashid ocupa especialmente la zona occidental, mientras que Bakil la zona oriental, compartiendo ambas confederaciones las zonas más sureñas. Generalmente se las identifica con la tradición zaydí del Islam chií, aunque esta afirmación puede conducir a equívocos pues existen entre ellas tribus de confesión shafí.

TABLA 4.4: TRIBUS DE HASHID



FUENTE: CHELHOD Op. Cit. (1985) y LICHTENTHALER ampliado por informantes tribales

* Según la mayoría de los genealogistas al-Ahnun pertenece a Hashid, pero ellos se proclaman Bakilíes.

** Tres diferentes confederaciones; Hashid, Bakil y Jawlán reclaman como propia esta tribu.

*** Chelhod también nombra a as-Sharafayan, Ashmur y Yam como pertenecientes a Hashid, sin embargo en la actualidad me ha sido imposible ubicar a estas tres tribus.

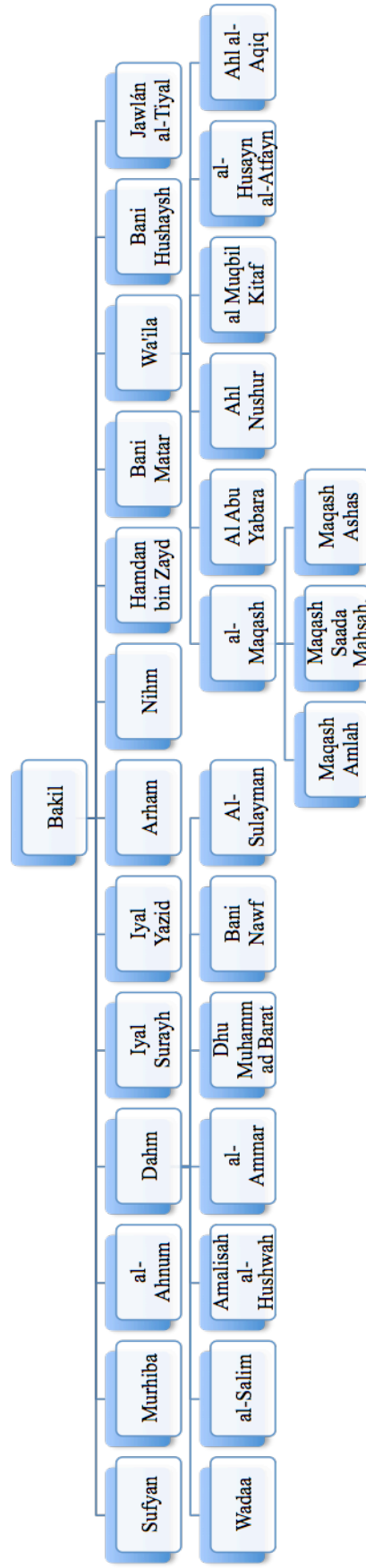
Cada confederación dispone de un *shayj* supremo o *shayj* de *shayjes*, *shaij al-mashaij*. En el caso de Hashid desde 1959 ocupó este puesto Abdallah bin Hussain al-Ahmar del clan Humran perteneciente a la tribu al-'Usaymat, hasta su defunción en 2007. A partir de la muerte del *shayj* Abdallah al-Ahmar, ocupó el cargo su hijo mayor: Sadeq Abdallah, Ahmad al-Ahmar.

4.2.3.2 CONFEDERACIÓN BAKIL

La confederación Bakil es considerada hermana de la Hashid ya que comparten los ancestros de Kahlán, Hamdám y Djusham. También comparte con Hashid la ubicación geográfica, aunque Bakil, como hemos visto, se sitúa principalmente en la zona oriental y sureña de *bilad al-qabail*. Es la tribu más numerosa en número de seguidores pero siempre tuvo menos conexiones con el régimen de Saleh, por lo que generalmente se dice que Hashid es más fuerte.

4.2.3.2 CONFEDERACIÓN BAKIL.

TABLA 4.5: TRIBUS DE BAKIL.



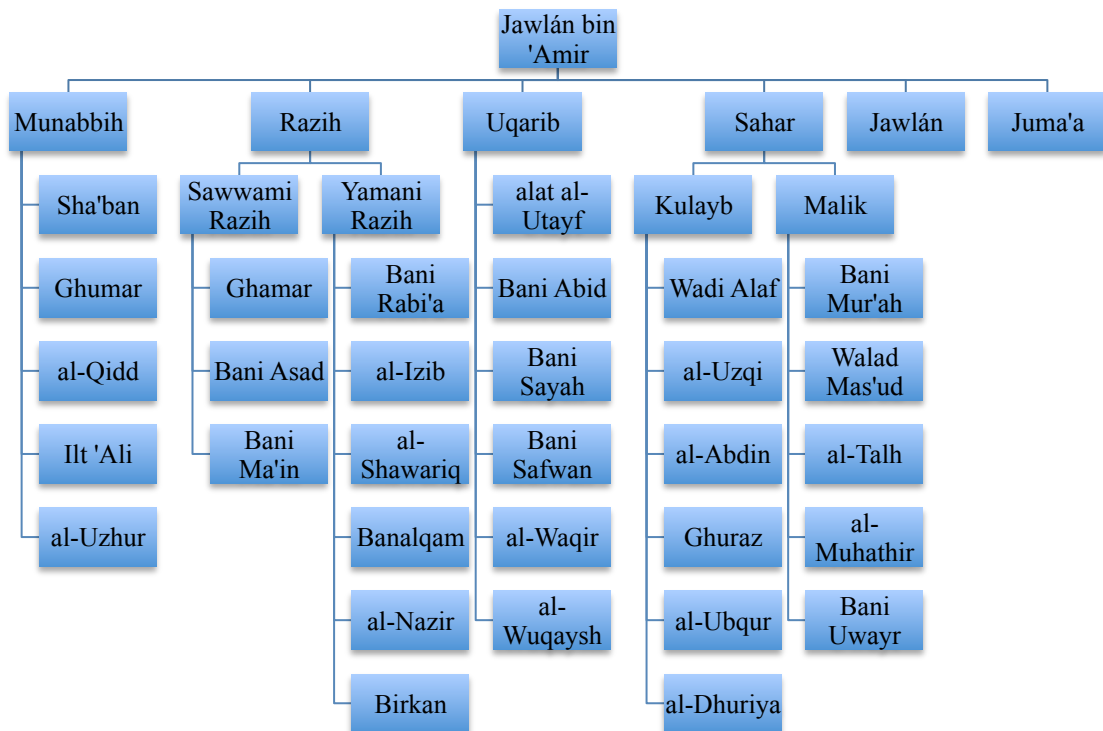
FUENTE: Revisión de LICHTENTHALER, *Political Ecology*, 2003

El *shayj* de la confederación es, desde 1981 hasta la actualidad, Nadji bin Abdelaziz al-Shayef, líder de la tribu Dhu Husayn. Aunque el liderazgo en la confederación de Bakil está más repartido y existen varias familias tribales muy prominentes, entre ellas, Abu Luhum, Abu Ra's y Ghadir, además de la familia Shayef. También las familias Duawb y Ruwayshan, puesto que algunos de ellos estaban casados con familiares del clan Saleh.

4.2.3.3 CONFEDERACIÓN JAWLÁN

Las tribus que componen esta confederación se ubican al norte y al este de Sa'da y de Saná. Ya hemos visto que existen discrepancias en cuanto a los ancestros de esta confederación a raíz de la genealogía elaborada por al-Hamdani. En esta investigación se ha optado por considerarla una confederación kahlaní por los argumentos esgrimidos con anterioridad.

TABLA 4.6: TRIBUS DE JAWLÁN BIN 'AMIR EN YEMEN

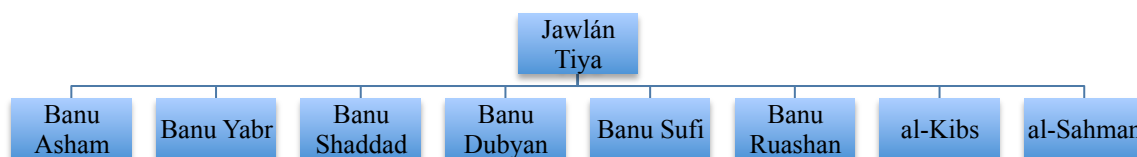


FUENTE: SALMONI, LOIDOLT, WELLS, Op. Cit y revisión de LICHTENTHALER, Op. Cit. 2003

La confederación Jawlán se divide en dos ramas: Jawlán as-Sham o Jawlán Ibn 'Amir, que se ubica desde el monte Umm Laila hasta al norte de Sa'da, y por otra parte Jawlán al-Tiya o Jawlán al-'Aliya, en las inmediaciones de Saná y Ma'rib. En la actualidad Jawlán al-Tiya está absorbida por Bakil. Existía una tercera rama llamada Jawlán-Radman pero en la actualidad ya está extinguida. Dicha rama la componían

mayoritariamente las tribus de Yafi' ubicadas en las partes más sureñas del país. En la actualidad también existen facciones de la confederación Jawlán bin 'Amir en Arabia Saudí⁵⁰¹.

TABLA 4.7: TRIBUS DE JAWLÁN TIYA

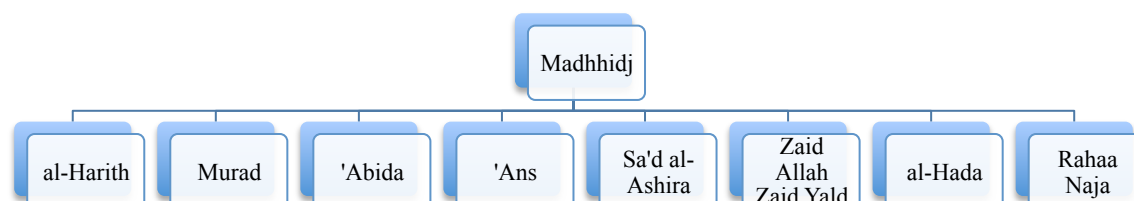


FUENTE: Revisión de CHELHOD (1985) y CATON, Op. Cit. (2006).

4.2.3.4 CONFEDERACIÓN MADHHIDJ

Esta confederación comparte con Hashid y Bakil su ancestro de Kahlan, Sin embargo se separa de ellas por la línea de descendencia de Kahlan, siendo 'Arib ancestro de Madhhidj en contraposición con Zayd, ancestro de las tribus hamdaníes. Las tribus de la confederación Madhhidj se sitúan en los extensos territorios del norte, sur y este de Damar, así como en los límites de Rub al-Jali, desde Ma'rib a al-Baida. Algunos clanes se han asentado también en zonas de Tayma y Shabwa. Estas tribus son shafíes y muchas de ellas mantienen fuertes lazos con Arabia Saudí.

TABLA 4.8: LAS TRIBUS DE MADHHIDJ



FUENTE: CHELHOD, *L'Arabie du Sud*, AL-IRYANI, *al-Muwaswa'h al-Yemenia*, informantes Ma'rib.

Además de estas confederaciones existen otras menores o ya desaparecidas.⁵⁰² Estas son; la confederación Himyar⁵⁰³, la confederación Zaraniq⁵⁰⁴, las *uzlas* de la

⁵⁰¹ Las tribus saudíes de Jawlán son, las secciones de al-Yahaniya conocidas con el nombre de Djabal Bani Malik, Bani Ghazi y Djabal Fayfa, así como Wad'ia la perteneciente a al-Farud

⁵⁰² Para ampliar el tema se recomienda la lectura de THESIGER, "The Badu of Southern Arabia", *Journal of Royal Central Asia Society*, 1950 y TUDY, "Confédérations et Tribus du Sud de l'Arabie", *Cahiers de l'Afrique et le Asie*, 1959.

⁵⁰³ Esta confederación responde al nombre del antiguo reino que aparece en los textos bíblicos. A día de hoy algunos clanes siguen identificándose con este ancestro, se trata de las facciones de al-Ma'afir: al-Huyariyya, al-Kila: Ba'dan, al-Udayn Hubaysh, Wusab, Rayman y de Shara'ab: Yafi, al-Subayhat, al-Dawali, al-Awaliq y al-'Awazil.

⁵⁰⁴ La confederación Zaraniq se compone de dos grupos que hacen mención a su ubicación geográfica al-Taraf al-Shami (norte) y al-Taraf al Yamani (sur). Las tribus que la componen son: Bani Muhammad, al-Ma'aziba, al-Mayamila, al-Wa'ayira, Ma'arif, Bani Shukla; Bani Dhiyab y Bani Habal.

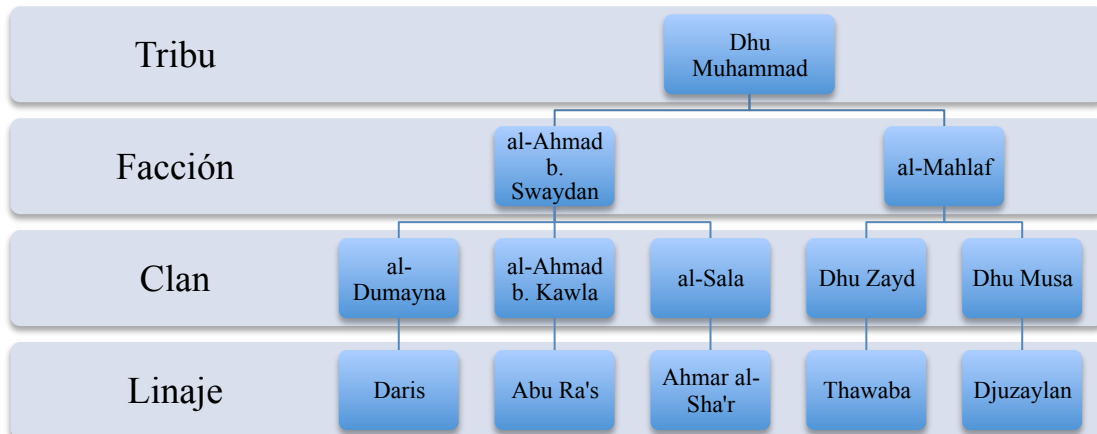
región Bagil en la provincia de Hudaida⁵⁰⁵ y las tribus del sur⁵⁰⁶.

4.2.4. COMPOSICIÓN DE CLANES Y LINAJES

Una vez descrita la articulación de las tribus en función de las confederaciones, es importante abordar un par de ejemplos de composición de las tribus en facciones, clanes y linajes, es decir, abordar las entidades menores que configuran las tribus.

Como hemos visto, la facción o *batn*, hace referencia a la agrupación de clanes. En este segmento la consanguinidad es intangible aunque se mantienen la responsabilidad y solidaridad colectiva. Por su parte el clan o *lahma* se refiere a los grupos descendientes locales y constituyen la unidad primaria de apoyo. Mientras los linajes o *badana* son las comunidades formadas por varias familias.

TABLA 4.9: FACCIÓNES Y CLANES DE DHU MUHAMMAD



FUENTE: DRESCH, Op. Cit (1989). p. 90

Dhu Muhammad pertenece a la Confederación Bakil y se ubica en dos núcleos poblacionales discontinuos, en Barat al-'Inan y Jarab al-Marashy al noreste de al-Yawf y en al-Zahir en el centro-este de la provincia. Como se puede observar en el mapa la tribu está separada por los territorios que ocupa Dhu Husayn y Bani Nawf.

'Abida pertenece a la confederación de Madhhidj y se ubica en la provincia de Ma'rib, concretamente al norte de Medina Ma'rib, limitando con las tribus al-Ashraf y Bani Yabr. Su proximidad al desierto de Rub al-Jali, donde se encuentra la mayor refinera de petróleo y la estación eléctrica más grande del país. Esta cercanía ha brindado la oportunidad a 'Abida para expresar su descontento con el Estado por medio de boicots a los oleoductos y la estación eléctrica. La reiteración de estos actos de

⁵⁰⁵ Las *uzlas* de Bagil son: al-Yamadi, al-Yalafiy, al-Mayra (al-Damir) y al-Yadariyya.

⁵⁰⁶ Las tribus del sur son: al-Abadila, al-'Awabiza, al-'Awazil, Bani Murra, Bani Zanna, al-Hayur, al-Humum, al-Hawabish, al-Mahra, Nahd, Sayban, al-Shanafir, al-Subayhat y Yafi'.

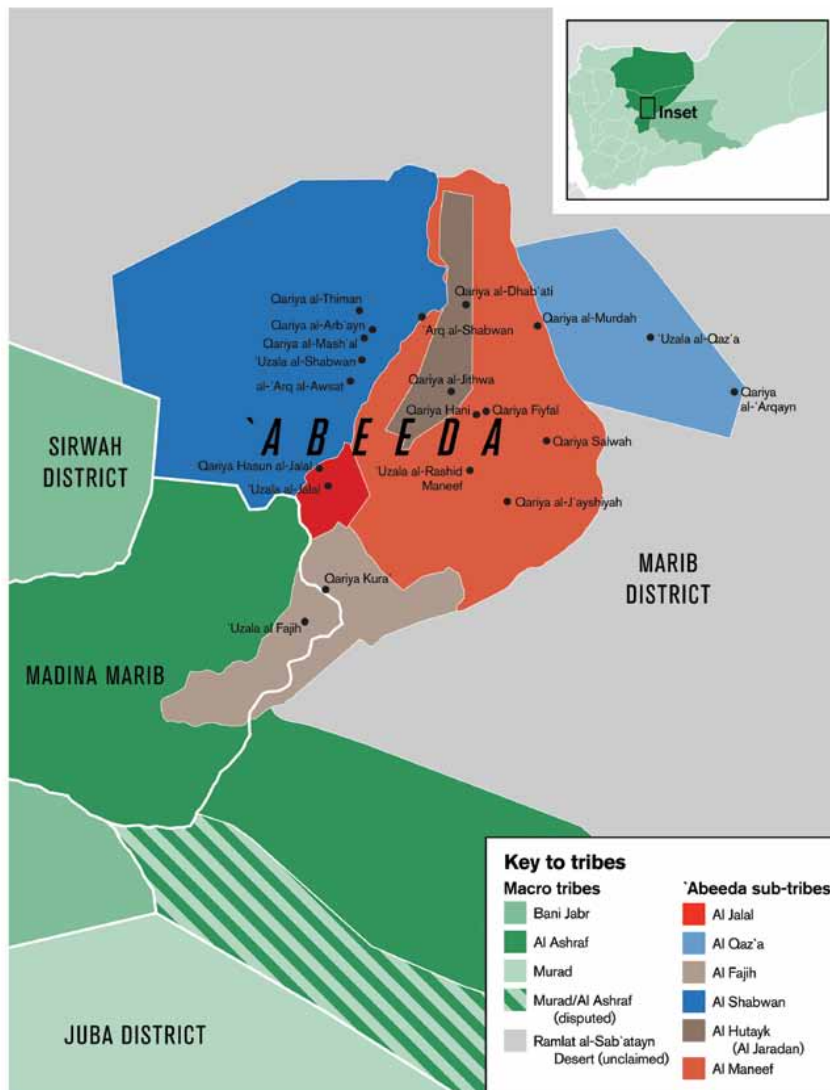
sabotaje convirtió a 'Abida en una de las tribus opositoras más fácilmente identificable del paisaje tribal yemení. En los años 2001 y 2003 el ejército llevó a cabo dos operaciones militares de gran envergadura, como veremos en el capítulo dedicado a las relaciones entre tribus y Estado. Su estructura interna es la siguiente:

TABLA 4.10. FACCIÓNES Y CLANES DE 'ABIDA

Tribu	'Abida					
Facción	al-Fyih	al-Gazza'a		al-Shabwa	al-Munif	
Clan	al-Fyih	al-Yalah	al-Horedon	Dimasch	al-Raghad	al-Huted
Linaje	al-Arada	Yalah		Oshan	Ma'li	Yaradann

FUENTE: INVESTIGADORA, Entrevista con Ali Nasser, hombre tribal en Ma'rib 27-12-2005

MAPA 4.2: LA TRIBU 'ABIDA



FUENTE: KHOELER-DERRICK, Op. Cit. p. 75.

4.3 LA CONSTRUCCIÓN TRIBAL: SISTEMA E IDEOLOGÍA

Llama la atención la enorme capacidad de influencia política y social de las tribus en Yemen, sobre todo si tenemos en cuenta que las personas que pertenecen al estamento tribal son una minoría que representa entre el 25% y el 35% de la población total, como hemos visto con anterioridad. Parte del poder de las tribus se puede atribuir a su elevada capacidad armamentística que algunos medios de comunicación occidentales llegan a equiparar a la estatal, al menos en relación a la posesión de artillería ligera y pesada. Algunos analistas afirman incluso que la ineficacia del poder central en Yemen se debe a que su ejército es débil si se compara con la fuerza militar de las tribus.⁵⁰⁷ Aunque esta afirmación no deja de ser exagerada, lo cierto es que las tribus yemeníes disponen de armas sofisticadas, que incluyen misiles aéreos e incluso, en algunos casos, tanques.⁵⁰⁸

Otros autores como Charles Schmitz defienden que existe una tendencia a sobrestimar el poder de las tribus. Según el autor los estudios occidentales otorgan a las tribus un poder desmesurado que no se corresponde con la realidad yemení actual. Para argumentar su afirmación se apoya en episodios recientes como la guerra de Hasaba de 2011, cuando muchos yemeníes vaticinaron el fin inmediato de Saleh tras la desafección de la familia al-Ahmar y cómo la caída del régimen no se produjo hasta meses después y ésta se debió a otros factores.⁵⁰⁹

Lo cierto es que el poder de las tribus a veces se sobrevalora en el sentido de que se las percibe como elementos cohesionados que actúan en bloque. Sin embargo como hemos visto, las tribus y los individuos, dentro de éstas, tienen capacidad de decidir sus posicionamientos independientemente de las alianzas supatribales. Por este motivo las tribus no deben interpretarse como unidades político-militares únicas y consecuentemente no todas las tribus hashidíes se posicionaron junto a la familia al-Ahmar a pesar del llamamiento del *shayj al-mashaj* de Hashid contra el régimen de Saleh. Pero minimizar el poder de las tribus o limitarlo simplemente a su capacidad armamentística, también puede resultar engañoso.

En el caso de Yemen hay dos factores que han contribuido a la tribalización de la

⁵⁰⁷ FATTAH, K., "A Political History of Civil-Military Relations in Yemen" *Alternative Politics*, Special Issue nº 1, Noviembre de 2010. p. 44.

⁵⁰⁸ SMALL ARMS SURVEY, "Yemen Armed Violence Assessment", *Issue Brief Small Arms Survey*, nº 1, mayo de 2010. p. 6

⁵⁰⁹ SCHMITZ, C., "Understanding the Role of the Tribes in Yemen", *Combating Terrorism Center*, octubre 2011. Disponible en <http://www.ctc.usma.edu/posts/understanding-the-role-of-tribes-in-yemen> [Consulta: febrero 2012].

sociedad; la integración y la captación de los líderes tribales en el sistema⁵¹⁰ y la asimilación de elementos propios de la cultura y de la ideología tribal en la identidad cultural yemení.

De hecho las tribus gozan de una importante legitimidad social y muchos yemeníes aceptan y se adhieren al sistema, costumbres y a la ideología aún no perteneciendo a la minoría tribal del país. Y es que, la capacidad de superar los propios límites de las tribus y lograr un amplio apoyo al sistema por parte de miembros no-tribales se debe al hecho de que para muchos yemeníes, la identidad cultural nacional está ligada a las tribus. Como veremos en el epígrafe de la estructura social, hay casos de personas que no gozan de ancestros reconocidos y que, por lo tanto, no son tribales, pero que ratifican por medio de sus historias de vida este tipo de organización social, defienden sus valores y legitiman y revalidan el sistema. Por otra parte, muchos yemeníes, aunque no sean tribales, expresan su preferencia por la justicia tribal frente a la estatal, a la que consideran corrupta y excesivamente lenta.

La mayoría de las tribus yemeníes se ubican en áreas despobladas y de difícil control para el gobierno y en las que el Estado no llega a proveer las infraestructuras básicas. En estos territorios son las tribus las que cubren los servicios mínimos.⁵¹¹ Por este motivo, la importancia de las tribus en Yemen no sólo se establece por la tradición o por el respeto a la justicia consuetudinaria sino que también, el hecho de que las tribus garanticen infraestructuras sociales mínimas en las áreas marginadas, contribuye a la emergencia de nuevos focos de lealtad.

4.3.1 LA MEMBRESÍA TRIBAL.

Uno de los principios básicos del sistema tribal es el concepto de membresía. Aunque con frecuencia se habla de Yemen como un país tribal, como venimos afirmando, no todos los yemeníes son hombres tribales. La pertenencia al estamento de las tribus se determina por la posesión de ancestros conocidos y reconocidos por el conjunto de la sociedad. Es en función de esa posesión o carencia de abolengo por la que se articulan los derechos y las obligaciones del hombre de la tribu y por los que se define su pertenencia tribal.⁵¹² En cuanto a los segmentos poblacionales de

⁵¹⁰ FATTAH, K., "Tribes and tribalism in the Arab Spring", Yemen Times, 26 de abril de 2012. Disponible en <http://www.yementimes.com/en/1567/variety/760/Tribes-and-tribalism-in-the-Arab-Spring.htm> [Consulta: diciembre de 2012]

⁵¹¹ CARAPICO, S., Op. Cit (1998). p. 60.

⁵¹² HAMAD, L., "La estructura social en el Yemen tribal: el derecho consuetudinario y los roles sociales", *Hesperia Culturas del Mediterráneo*, nº 7, 2007-B, p. 231.

personas que no pertenecen a las tribus, porque carecen de ancestros reconocidos, pero que viven en áreas de fuerte influencia tribal y están bajo la protección de éstas, aunque formalmente no forman parte del estamento tribal ni son miembros de tribu, sí adoptan un rol dentro del sistema, como veremos más adelante.

En cuanto al estamento de los hombres tribales, es importante señalar que la adhesión a las tribus no es automática ni se refiere únicamente a los lazos agnaticios, pese a la retórica y al discurso tribal. Y es que existen ciertas regulaciones impuestas por la tradición que deben respetarse para garantizar la permanencia en la comunidad. Es decir, un hombre para ser tribal debe tener ancestros pero también debe gozar de la protección de su tribu, respetar sus normas y costumbres y debe identificarse con su grupo tribal. Por este motivo, aunque los lazos agnaticios son fundamentales para ser un miembro de tribu, no es el único factor de la membresía tribal, puesto que ésta se articula también en función de la conducta y la identificación con el grupo. En este sentido, debemos destacar cuatro nociones del principio de membresía tribal: la identidad, la noción de la exclusión, la protección, *mana'a*, y la responsabilidad colectiva.

En lo referido a la identidad, el hombre tribal, el *qabili*, debe identificarse con el honor compartido de su tribu. Esto no significa, empero, que deba someterse a la voluntad o a los dictados del *shayj*, pues éste no es más que una autoridad moral. Sin embargo, sí debe aceptar las regulaciones y normas que dictan las tradiciones, asumir el código de comportamiento basado en las normas consuetudinarias y aceptar las obligaciones tribales de protección a los débiles.

Aunque se articule en términos agnaticios, la identidad tribal está más relacionada con la identificación grupal y la adhesión al código de comportamiento que a los vínculos de sangre, como demuestra el hecho de que un hombre tribal puede integrarse en una tribu ajena a la originaria. Es decir, el código de comportamiento, la administración de justicia y el mantenimiento del *orden tribal* es el mayor garante de la cohesión social de la tribu y no los vínculos de parentesco, a pesar de que éste es el más ensalzado por las tribus, ya que, como veremos, cumple una doble función; como legitimación hegemónica del sistema y como elemento de cohesión al interior del grupo. Por este motivo los hombres tribales siguen remitiéndose y refiriéndose a los ancestros. En Yemen, como afirma Weir, el *qabili* maximiza la identidad política corporativa del clan en términos agnaticios para resistir las fuerzas centrífugas de fisión y dispersión, pero también para potenciar que se respeten los derechos cívicos

bajo la rúbrica de un honor colectivo que deriva de los ancestros.⁵¹³

Respecto a la noción de exclusión, existe una tensión permanente entre la membresía a una tribu, como sujeto con derechos y obligaciones, y la posibilidad de ser excluido de la misma. Un miembro de una tribu puede ser expulsado de ésta si su conducta resulta demasiado costosa para el honor de la tribu.⁵¹⁴ Estas expulsiones tienen consecuencias graves pues desvinculan al individuo de la protección tribal y de la responsabilidad colectiva. En el lenguaje tribal se expresa con la frase “su sangre es inútil”, *'ahdar dammahu-*.⁵¹⁵ Aunque las expulsiones no son muy frecuentes, ya que, por norma general, las tribus se solidarizan con sus miembros, existen casos especialmente graves en los que la tribu debe optar por la expulsión. De esta guisa, las tribus ejercen una violencia simbólica basada en la amenaza de negar la protección a sus miembros. Este poder coercitivo supondrá que la mayoría de los *qabili* asuman el rígido código de conducta y opten por la autodisciplina para evitar la pérdida de un derecho que les podría ocasionar no sólo la desprotección, sino también la pérdida de su posición hegemónica y en algunos casos la muerte.⁵¹⁶

Por otra parte el sistema tribal permite que cualquier *qabili* pueda acogerse a una nueva tribu convirtiéndose en un protegido. Se le concederá el estatus de *djar*, (pl. *djiran*) que etimológicamente es vecino. Un *qabili* puede convertirse en *djar* de otra

⁵¹³ WEIR, Op. Cit. (2007). p. 73.

⁵¹⁴ MEISSNER, Op. Cit. p. 217.

⁵¹⁵ En entrevista personal de la investigadora con el *qabili* Ali Nasser de Shawba, en Ma'rib, abril de 2005.

⁵¹⁶ Para entender la fuerza de la presión social que implica la noción de la exclusión nos apoyaremos en una de las reglas tribales inéditas del *shayj* Muhammad al-Zaluk:

عاشراً :. لا يحق لأي إنسان أن يقاطع في قبيلة أخرى لسبب سرقة سيارة أو مال أو نهب إلا بعد ما يطلبوا قبيلة النهاب والمتهم أن يردده للحق ويعطوا للقبيلة الذي النهاب مهلة ثمانية أيام ومن بعد للقبيلة الذي النهاب منها أو المتهم فالخيرة لهم أما ترديد النهاب للحق أو قول شبخين وإذا ما حصل ذلك من القبيلة الذي النهاب منها فمن حق القبيلة القطار الا في حال ان تبرأ القبيلة من النهاب فعليها ان تدعي دوشان القبيلة وتعمل ضواهر من كل سوق مضمن من القبائل ويذكر في الضاهرة بانهم مهديرين دم النهاب ولا يلزم فيه مقيم حشمه ويصبح دمه هدر ولا يلزم القبيلة شي بعد الضاهرة ويكون القطار مفكوك والقطار في الجاني .

وهذا في السلف والعرف بين القبائل

DECIMO: Ningún hombre puede atravesar otra tribu por robo de un vehículo, dinero o saqueo. Se debe exigir a la tribu del presunto ladrón que exijan a éste la devolución de lo robado. Se concede a la tribu del ladrón ocho días, en los que la tribu debe obligar al ladrón a devolver el derecho o se debe conceder la palabra de *shayj*. Si no sucede esto, la otra tribu tiene derecho a romper relaciones (con la tribu del ladrón), excepto que ésta expulse al ladrón. Debe anunciar el heraldo de la tribu, *dawshân al-qabila* en cada mercado que no será vengada la sangre del ladrón y que será permitida su muerte ya que la tribu no tiene ningún compromiso con el ladrón. Entonces se anula la ruptura [entre las tribus] quedándose solo el ladrón. Y esto entre la tradición y las normas de las tribus. Es importante señalar que esta regla no es igual en todas las tribus, ya que, en la mayoría de las tribus, el robo puede ser motivo de exclusión de la tribu pero no de asesinato. En entrevista personal con el *qabili* Abdel Salam Alawi, en Saná, noviembre de 2011.

tribu en varios supuestos: cuando haya sido expulsado de su tribu y pida protección en una nueva o cuando haya renunciado a su tribu declarándose desertor, y en este caso se la conoce como *rabi'*, o cuando por motivos de residencia decide integrar en otra tribu y solicite su aceptación como refugiado, *qatir*. La petición de asilo está reglada por el derecho tribal y existen supuestos en los que las tribus están obligadas a concederlo al menos de modo temporal. De hecho, la protección es tan importante que, en algunas tribus, un asesino puede incluso pedir a la familia de su víctima que lo proteja y ésta está obligada temporalmente a cumplir con este deber.⁵¹⁷

En cuanto a las incorporaciones a una nueva tribu por deserción, *inqata' min qabila ujra*, para que la integración sea formal, el *qabili* y el *shayj* deberán firmar un documento denominado *raggham*, por el cual el desertor declara su adhesión a la tribu y la alianza con el nuevo *shayj* y éste se compromete a brindarle protección. El procedimiento está regulado y debe seguir esta evolución: el desertor deberá sacrificar un buey ante las puertas del *shayj* que quiere que le acoja, éste tendrá que escribir a la tribu originaria planteando la reclamación del *qabili* desertor, si no recibe una contestación satisfactoria en el plazo de un mes, un nuevo sacrificio animal, esta vez llevado a cabo por la tribu de recepción, implicará la aceptación del nuevo miembro. Con frecuencia la tribu originaria trata de recuperar a su *qabili* desertor presentando los rifles de la hermandad, *banadiq al-ijwa* para evitar la deshonra de perder a un miembro de la tribu.⁵¹⁸

En el caso del *qatir*, el *qabili* podrá mantener una doble afiliación tribal. Su nueva aceptación en una tribu no anula ni la identidad ni la fidelidad a la tribu originaria aunque sí implica que la responsabilidad primaria se debe a la tribu en la que vive y con la que se ha firmado el contrato del *raggham*, ya que como dice el proverbio yemení “tu vecino próximo es más importante que tu hermano lejano”, *djarak al-qarib wa la 'ajak al-ba'id*. Los términos de la nueva relación se plasman con gran exactitud en la propia fórmula de petición de protección; “mi derecho lo consigues tú, mi culpa

⁵¹⁷ Una de las reglas inéditas del *shayj* Muhammad al-Zaluk dice:

سابعاً : . عن قتل رجل من قبيلة ولجونة الى قبيلة ثمانية للنجى فله ان يسترفق اثنين رفقى من قبيلته وحتى لو كان من اخوة المقتول وله صلح ثمانية ايام الى ان يتم ايصاله الى مأمنه .

SÉPTIMO: Sobre el asesinato de un hombre a otro en territorio del asesinado. El asesino puede protegerse en casa de alguien de la tribu (del asesinado) y deberán darle protección. Puede negociarse un camino seguro y que le proporcionen dos hombres que le protejan. Puede darse el caso inclusive de que estos dos hombres sean hermanos del asesinado. Se darán ocho días de tregua al asesino para que llegue a su sitio seguro.

⁵¹⁸ WEIR, Op. Cit. (2007). p. 117.

la pago yo”.⁵¹⁹

En el caso del *rabi*, el hombre pasaría a ser miembro de pleno derecho en la tribu nueva, convirtiéndose en uno en de ellos en ancestros y territorio, *wahid fi djad wa hadd*, ya que la expulsión implica automáticamente la extinción de todos los vínculos con la tribu de nacimiento. El hecho de que el sistema tribal garantice un mecanismo para llevar a cabo las deserciones es muy relevante ya que se convierte en una herramienta disuasiva para frenar los potenciales abusos de los líderes tribales.

Como hemos visto, ser miembro de una tribu tiene dos consecuencias inmediatas. Por un lado, el individuo cuenta con la protección del grupo y debe proteger a los débiles de la sociedad, y por otro lado, tiene una responsabilidad compartida con el resto de los miembros de la tribu en mantener el honor y debe responder solidariamente a esta responsabilidad.

Es necesario recalcar que existen diferentes tipos de protección dentro del seno de la sociedad tribal yemení, pudiendo ser estos, unidireccionales o recíprocos y permanentes o temporales. Se considera protección unidireccional cuando ésta se establece entre miembros no iguales; un *qabili* y un débil o entre un *qabili* y un *mu'awwar*.⁵²⁰ En este tipo de relaciones el hombre tribal debe garantizar el bienestar de sus protegidos y debe hacerlo de manera permanente y asimétrica, es decir, sin que exista reciprocidad.

Existen otro tipo de relaciones, éstas entre iguales, pero que por un motivo contractual, temporal y reversible, la protección es asimétrica, es decir es unidireccional; se trata de las relaciones entre un *qabili* y un *qabili* viajero o huésped.⁵²¹

⁵¹⁹ En entrevista personal, declaraciones del *shayj* Abdallah Naser al-Jarraz, en Saná, el 14 de octubre de 2005.

⁵²⁰ *Mu'awwar* (pl. *mu'awwarat*) es un término que hace referencia a aquellas personas; mujeres y niños o cosas; vivienda, cultivos y ganado, especialmente vulnerables sobre las que depende la virtud y el honor del hombre tribal. En DRESCH, Op. Cit. (1989). p. 57.

⁵²¹ Una de las reglas inéditas del *shayj* Muhammad al-Zaluk dice:

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

أولاً من عادات القبيلة في حق السيار إذا تسايروا شخصين من قريه الى اخرى وقتل احد الأشخاص فيلزم المسايير ان يأخذ بثأر سيره ولا فهو معيب محشوم حتى يبيض وجهه في سيره ويأخذ بثأره وان لم يقم بثأره فلا فراش له ولا ضيقه في مجالس الرجال ولا زواج له ولا منه حتى يأخذ بثأر سيره ويأخذ فيه قتيل وعلى جماعته اصحابه ان يزيدوه عند ما يقوم بالثأر ويأخذ في سيره واما صاحب الدم فيأخذ في دمه اقرب الناس له ولا يقطع على سيره .

وهذا في السلف والعرف بين القبائل

PRIMERO: De las costumbres tribales, es derecho del viaje, si viajan dos personas acompañándose de una aldea a otra y es asesinado uno de ellos, es obligación del acompañante vengar a su compañero. No será ni respetado ni honrado hasta que blanquee su cara (lave su afrenta) vengando la muerte de su compañero. Si no venga la muerte de su compañero, no tendrá ni cama (morada) ni será recibido en las

El huésped, *dayf*, debe respetar el honor de su anfitrión, *mudayyif*, y éste último debe ofrecerle plena protección y encargarse de responder fiduciariamente a cualquier afrenta que se cometa contra el huésped; ya que como se expresa en Yemen, ‘*ard dayfy ‘ardy wa ‘aybhu ‘ayby-*, “el honor de mi invitado es mi honor y su vergüenza la mía”.⁵²²

También pueden establecerse relaciones de protección simétrica temporales; éstas son entre hombres de diferentes tribus que viajan juntos por un territorio de una tribu ajena a ambos o por medio de “el vínculo del pan y la sal” que conecta el honor de los comensales de una celebración por un periodo determinado, estableciendo una relación de protección simétrica temporal.⁵²³

En cuanto a las relaciones recíprocas permanentes, estas se establecen entre miembros de una tribu y están relacionadas con el principio de la solidaridad colectiva y la responsabilidad común en la defensa del honor. Frecuentemente las tribus o los miembros de una misma tribu se refieren a si mismas como *mutahazimun mutalazimun*, golpean juntos, o como *yid wahida*, una sola mano, reafirmando con estas expresiones la cohesión existente entre ellos que lleva a la acción colectiva y común.

Otra de las herramientas de la responsabilidad colectiva es el pago de los gastos de las tribus: *gharam*⁵²⁴, una contribución que los hombres tribales hacen a su comunidad

reuniones de los hombres, nadie contraerá matrimonio con él ni con ninguno de los suyos hasta que venga a su compañero. Su gente debe ayudarlo en la venganza. Sin embargo, si el dueño de la sangre del asesinado (el pariente del asesinado) mata al pariente más cercano del asesino esto no libera al compañero del viaje. Y esto en tradición y norma entre las tribus.

⁵²² DRESCH, Op. Cit. (1989). p. 59.

⁵²³ “Si se come carne y pan juntos hay ocho días de obligación [en la protección mutua]. En caso de que se coma uvas, pasas, dátiles y leche la obligación de protección mutua será de cuatro días. Y en caso de que se tome un café la obligación se establecerá por un día” en DRESCH, Op. Cit. (1989). p. 64

⁵²⁴ Una de las reglas inéditas del *shayj* Muhammad al-Zaluk dice:

الخامس عشر: .: الغرم حصه من المال يدفعها فرد القبيلة مع عشيرة او قبيلة لتحمل تكاليف
معينة كالضيافة ولدية في القتلى وهناك غرم يدفعه الافراد داخل الاسرة الواحده حسب الاتفاق
لتحمل تكاليف الاعراس والضيافة والختان وغيره وما يزال الغرم عباده قائمة من العيب تجاهها
والامتناع عن ادائها وهي ملزمة للفرد ويقول الحكيم الاول (من لا يغارم ويغرم له المنايا تشله)
وحدد الاغرام من خلال تحديد تكاليف ما تم لحواله وتكاليف وتوزيعها وتوزيعه بالسوية بين
الغرامة .

وهذا في السلف والعرف بين القبائل

[DECIMOQUINTA: La contribución (*gharam*) es una cantidad de dinero que abona el *qabili* con su comunidad (*‘ashira*) y su tribu para sufragar gastos determinados como el hospedaje o la *diyya*. Hay una contribución que se hace dentro de una misma familia por acuerdo para sufragar gastos de boda, hospedaje, circuncisiones y demás celebraciones. Y es una vergüenza ignorar o negarse a la contribución por ser obligatoria para el individuo. Dice el sabio “quien no contribuya y participe, los males le paralizarán” La contribución se hará según los gastos y costes y se repartirán por igual entre los participantes. Y esto en la tradición y la norma entre las tribus.

para sufragar todos los gastos que el grupo tribal debe afrontar, en una suerte de una suscripción corporativa a la colectividad que activa las estructuras y que mantiene el orden social. Como se puede ver en la regla del *shayj* Muhammad al-Zaluk, el impago del *gharam* es un vergüenza para el *qabili* y sólo le traerá deshonra. Se calcula dividiendo el montante total debido por la tribu entre el número de miembros (el número de co-responsables). Weir afirma que un grupo que no es responsable colectivamente al pago del *gharam* no puede considerarse tribu.⁵²⁵ Aunque algunos miembros del colectivo pueden ser excluidos del pago, dando lugar a favoritismos, al clientelismo y a otras desviaciones del sistema.

4.3.2 LOS VALORES TRIBALES: PIEDAD, HONOR, CORAJE, HOSPITALIDAD

En el imaginario colectivo existen una serie de virtudes que están intrínsecamente ligadas y que se identifican directamente con el tribalismo. Nos referimos a nociones como la piedad, el honor, el coraje y la virilidad o la hospitalidad. Todas estas virtudes son rasgos característicos que comúnmente se atribuyen a los árabes originarios y que, en la actualidad, se emplean para definir el carácter de los hombres tribales. Ibn Jaldún establecía la conexión entre las virtudes cívicas y la vida tribal ya que, para el autor, ambos eran correlativos y lo anteponía a las virtudes de la civilización, típicas de la sociedad urbana, e incompatibles, según Ibn Jaldún con la cohesión social y con la responsabilidad política.⁵²⁶

En una sociedad tan profundamente islámica como es la yemení, la piedad religiosa es casi un imperativo. Ningún hombre tribal pone en entredicho su identidad musulmana. Aunque algunos autores consideran que entre el derecho tribal, *'urf*, y el derecho islámico, *shari'a*, existen puntos de fricción, todos los hombres de tribu defienden que ambos modelos de administración de la justicia, son perfectamente compatibles y complementarios.

El honor, y sobre todo el mantenimiento del mismo, es el motor de la sociedad tribal. Éste se transfiere de forma patrilineal y es compartido por todos los miembros de una tribu ya que emana de los ancestros comunes.⁵²⁷ A pesar de su carácter *otorgado*, el honor también es adquirido, en tanto que se gana o se pierde en función del comportamiento individual y colectivo. Una conducta deshonrosa puede causar la

⁵²⁵ WEIR, Op. Cit. (2007) p. 184

⁵²⁶ IBN JALDÚN, Op. Cit. p. 272

⁵²⁷ DRESCH, Op. Cit. (1989) p. 44

expulsión de la comunidad, de modo que el honor se convierte en una necesidad indispensable para la permanencia dentro del sistema. El honor está directamente ligado a otros conceptos como la protección. Sólo los hombres tribales, es decir, sólo aquellos individuos que tienen honor, tienen el derecho y la obligación de proteger a los “débiles” de su grupo. Por otra parte, el hecho de que el honor sea compartido por un clan o una tribu tiene dos implicaciones directas: es obligación de todos defenderlo y la responsabilidad de la asunción de un mal infligido a un tercero es, asimismo, colectiva. El mantenimiento del honor determina en gran medida la reputación de un individuo o de una tribu. De tal manera que el honor se conecta con otras de las virtudes de los hombres tribales; el coraje y la virilidad.

En el imaginario colectivo, el hombre tribal debe ser un individuo valiente, guerrero y siempre dispuesto a empuñar sus armas para defender su honor y sus derechos. Por este motivo con frecuencia se percibe a las tribus como organizaciones sociales extremadamente violentas y propensas a la venganza y a la guerra. El lenguaje tribal exige que las partes implicadas en un conflicto hagan exhibición de la fuerza y del poder que les caracteriza: su honor se define en la misma medida por su capacidad militar y por la exhibición de ésta.

En diciembre de 2005 hubo un episodio de extremada violencia simbólica en Ma'rib. Entre el clan Fyih y el clan Dimasch, ambos pertenecientes a la tribu 'Abida, existía una deuda de sangre desde que en 1894 un hombre de Dimasch asesinó a uno del clan Fyih. Durante más de cien años se estuvo renovando la tregua entre ambos clanes ya que nunca se logró una resolución del conflicto por la mediación tribal. Sin embargo, en 2005 venció la tregua y los líderes tribales de ambos clanes decidieron no renovarla. Un hombre de Fyih decidió llevar a cabo la venganza y mató a alguien de Dimasch, cobrándose así la deuda de sangre de más de cien años de antigüedad. Pero el muerto no pertenecía al clan Dimasch, sino que era un *qatir*, un refugiado, de una tribu de Shabwa. En cuestión de horas Ma'rib, una provincia conocida por sus continuos choques intertribales y por la extensa capacidad militar de sus tribus, parecía el escenario de un inminente conflicto bélico. Los líderes de Fyih afirmaban: “nuestros misiles tierra-tierra apuntan a las tierras del clan Dimasch”⁵²⁸. Ambos clanes defendían la actitud y el comportamiento de sus seguidores. Dimasch pedía la cabeza de un *shayj* tribal de Fyih o la de alguno de sus hijos y amenazaban diciendo

⁵²⁸ En entrevista personal de la investigadora con Ali Arada del clan Fyih de 'Abida. En Ma'rib, diciembre de 2005

“nuestros tanques están dispuestos para la guerra”⁵²⁹. Aunque Fyih reconocía el error de uno de los suyos asesinando a un protegido de Dimasch, la actitud irreconciliadora del clan protector del fallecido, que exigía la caída de uno de los *shayj*, hacía que las demostraciones de fuerza presagiaran una guerra.

No obstante, como bien afirma el antropólogo Steve Caton, a pesar de las declaraciones incendiarias y la aparente imposibilidad de resolución de un conflicto si atendiésemos tan sólo a sus manifestaciones de fuerza, el derecho tribal se fundamenta eminentemente en la persuasión y la mediación, otra de las virtudes de los hombres de tribu.⁵³⁰ En un país en el que existe un índice tan elevado de posesión de armas como es Yemen, valores como la flexibilidad, una demostrada voluntad de acuerdo y la noción del perdón no sólo se consideran virtudes tribales, sino que se convierten en una necesidad.

El caso del asesinato de ‘Abida de 2005, es uno de estos ejemplos, ya que, a pesar de que aparentemente no existía ninguna posibilidad de acuerdo, la mediación tribal consiguió sentar a ambas partes en la mesa de negociación y comenzar un acto de arbitraje para lograr una reconciliación.

El hecho de que el clan Dimasch exigiera que el derecho a la venganza recayera en un líder tribal de Fyih tampoco es causal. Cuando un daño tiene lugar en el seno de la sociedad tribal se genera una brecha al honor. En este caso, la quiebra al honor era extremadamente grave debido a las circunstancias en las que se llevó a cabo el asesinato, estas fueron, en el mercado y de espaldas, pero también porque el muerto era un protegido de la tribu. El honor del clan estaba en sobredicho si no se lograba reparar el daño a un *invitado*. Y es que la obligación de la protección al foráneo está a su vez ligada con otra de las cualidades exigibles a los hombres de tribu, la hospitalidad, *karama*.

Impuesta por las necesidades del nomadismo, la hospitalidad se introdujo en el sistema tribal como una regla jurídica.⁵³¹ La costumbre de las tribus dicta que “nadie puede rechazar a un huésped y si lo rechaza tendrá que recibir dos huéspedes por cada uno rechazado. Es deber ser generoso con el huésped sin recibir nada a

⁵²⁹ En entrevista personal de la investigadora con Abdallah Nasser *qabili* del clan Dimasch de ‘Abida, en Ma’rib, diciembre de 2005

⁵³⁰ CATON, Op. Cit. (1990). p. 95.

⁵³¹ CHELHOD, Op Cit. (1971). p. 67.

cambio”.⁵³² Algo parecido ocurre con los protegidos, en el caso del asesinato de ‘Abida, aunque la víctima no era por derecho de nacimiento un miembro del clan, ni tan siquiera de la tribu, el clan de acogida debía garantizar su seguridad y su bienestar, por este motivo su asesinato era una afrenta aún mayor de lo que hubiera sido un asesinato de un miembro de Dimasch.

En el caso del asesinato de ‘Abida, los familiares de la víctima bien podrían haber reclamado su derecho a la venganza por la pérdida de uno de los suyos, sin embargo, al tratarse de un protegido de Dimasch renunciaron a este derecho diciendo que la afrenta se había cometido contra Dimasch, y no contra ellos, puesto que su hijo era un protegido de Dimasch y estaba en su honor defenderlo y protegerlo. Esta situación que, quizás pueda sorprender al lector occidental, tiene mucho sentido en la lógica tribal e ilustra con gran exactitud la importancia del *raggham* y las implicaciones de obtener una nueva afiliación tribal.

4.4 SOCIEDAD TRIBAL

La sociedad en el Yemen tribal se basa en un modelo fuertemente jerarquizado en el que según la posesión o carestía de antepasados se determina el estrato social del individuo. Aquél que tiene antepasados dispone de honor, *sharaf*, ya que éste lo confieren los ancestros. Y es en virtud de la posesión del honor por lo que tiene capacidad y derecho de defender, ‘ard. En cambio, un hombre del que se desconocen sus antepasados, carece de honor y por lo tanto también de la capacidad de defensa, se trata del “débil”, *da’if*. Y como hemos dicho no es un miembro tribal aunque tenga un rol en la sociedad de las tribus.

En este esquema, es el miembro de tribu, el *qabili*, en tanto que descendiente reconocido de Qahtan, el único capaz de defender a los demás y defenderse a sí mismo de las posibles agresiones sufridas. En contraposición se sitúa el “débil” que,

⁵³² Una de las reglas inéditas del *shayj* Muhammad al-Zaluk dice:

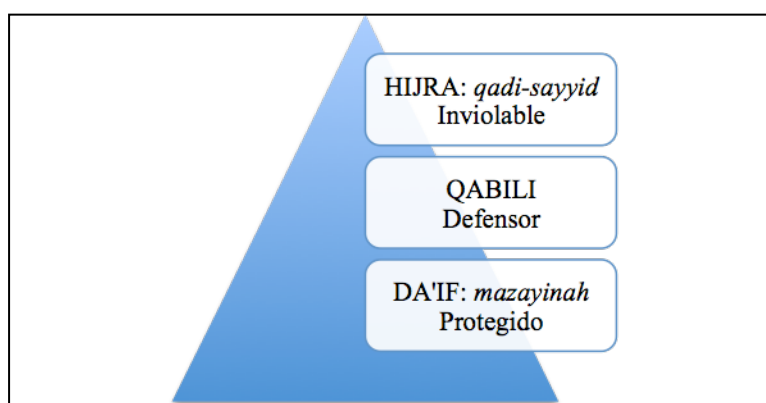
ثامناً :. عن السارق اذا سرق مأكول فله ملاً بطنه واهله من المنتوج الاتي : الحبوب بجملتها ،
والتمر والفواكه بجملتها ، بيوم واحد ومن السلف والعرف ايضاً يصنعوا عند كل بيت موطاه او
ساحة والموطاه هي / عبارة عن موقع يتجمع فيه الضيوف من خارج القرية لكي يتم توزيعهم
بالتناوب من قبل نائب القبيلة على البيوت عشاء وقطور ولا لأحد ان يرد ضيفه حسب السلف
والعرف واذا رده فيلزم ضيفته بدل الواحد اثنان ضيوف واکرام الضيف بدون مقابل .

وهذا في السلف والعرف بين القبائل

OCTAVO: Sobre el ladrón, si roba para comer, puede llenar su estómago y los de su familia de los siguientes productos: toda clase de cereales, dátiles, toda clase de frutas para un día. [Necesidades para un día]. De la tradición y las normas que se consigne un lugar (*mauti'i*) o plaza. El *mauti'i* es un lugar en el que se reúne a los huéspedes foráneos en la aldea para que el representante de la tribu les reparta en las casas de la aldea para darles cena y desayuno. Nadie puede rechazar a un huésped y si lo rechaza tendrá que recibir dos [huéspedes] por cada uno [rechazado]. Es deber ser generoso con el huésped sin recibir nada a cambio. Y esto en la tradición y la norma entre las tribus.

carente de ancestros y de *'ard*, necesita al *qabili* para que le proteja y defienda. Además de defensores y protegidos existe otra categoría más, el inviolable, *hidjra*, que es aquella persona que debido a su noble ascendencia o profesión goza de un estatus especial de protección.

TABLA 4.11: ORGANIZACIÓN JERÁRQUICA DE LAS TRIBUS SEGÚN SU ROL EN EL DERECHO CONSUECUDINARIO



FUENTE: HAMAD, Op. Cit. (2007-B). p. 230.

4.4.1 ¿SISTEMA DE CASTAS O SISTEMA DE CLASES?

Antes de hablar de la estructura social de las tribus y de los sujetos del derecho tribal, se hace necesaria una pequeña referencia al interesante debate de si el ordenamiento social en Yemen responde a un sistema de castas o si responde a un modelo basado en las clases sociales. La mayoría de los autores que han examinado la estructura social en Yemen han detectado una fuerte desigualdad social y una gran dificultad para la movilización, lo que ha motivado que trataran de discernir si la jerarquización de la sociedad respondía a la división del trabajo o a una división social por ancestros.

En 1850 Arnaud y Vayssiere defendían que ciertos aspectos de la sociedad yemení recordaban al sistema de castas de la India, y que podría deberse a la influencia hindú en el país árabe.⁵³³ Glasser sin embargo hablaba de una verdadera estructura de castas que afectaba a toda la sociedad yemení. Chelhod optó por una postura más matizada afirmando que la sociedad yemení se parecía al régimen de castas a pesar de que se trataba de un sistema un poco menos cerrado ya que, en el modelo yemení, la división en función del trabajo es vital.⁵³⁴ Por su parte el antropólogo italiano Rossi

⁵³³ ARNAUD, T. J., VAYSSIÈRE, A., "Les Akhdam de l'Yemen, leur origine probable, leurs mœurs". *Journal asiatique* 4, vol 15, 1850, p. 376.

⁵³⁴ CHELHOD, Op. Cit. (1970) p. 15.

señaló que sólo se podía comparar el modelo yemení con el de la India al hablar de determinadas categorías sociales.⁵³⁵ De este modo el yemení al-Attar recogía la matización de Rossi y añadía que en su opinión se puede rastrear en la sociedad yemení la presencia de seis clases sociales, dos de las cuales se rigen por condiciones y limitaciones típicas del sistema de castas.⁵³⁶

Otros autores con anterioridad habían recurrido indistintamente al término casta y clase para definir a los diferentes grupos sociales. Sin embargo, es Serjeant en 1967 quien rechaza la comparación de la sociedad yemení con el sistema de castas de la India, emplea el término clase y compara el ordenamiento social en Yemen con el de las sociedades europeas.⁵³⁷

Gerholm en su obra *Market, Mosque and Mafraj*, hace un estudio comparativo de las tres versiones de la jerarquía yemení representados por Al-Attar, Chelhod y Glasser⁵³⁸. Veamos cuáles son las diferencias:

TABLA 4.12: TRES VERSIONES DE LA JERARQUÍA YEMENÍ

AL-ATTAR	CHELHOD	GLASSER
<i>Sayyid</i>	Expertos religiosos	<i>Sayyid</i>
<i>Shayj</i>	Campesinos	<i>Shayj</i>
Comerciantes y artesanos	Comerciantes	<i>Qabili</i>
Campesinos	Artesanos	
Descendientes de esclavos <i>Ajdam</i>	<i>Anadil</i> <i>Ajdam</i>	Descendientes de esclavos <i>Ajdam</i>

FUENTE: GERHOLM, *Market, Mosque and Mafraj*. Ph.D. Tesis. Department of Social Anthropology, University of Stockholm, Estocolmo, 1977. p. 105

Glasser defiende que la jerarquización en Yemen responde a la división por ancestros, ya que el componente agnaticio (o la ausencia del mismo) es el que determina todas las categorías sociales de Yemen. En el polo opuesto encontramos la visión de Chelhod. Para el autor la jerarquía social se basa en la división del trabajo. Por ese motivo para mencionar a la categoría de los *sayyid*, no recurre a su condición de

⁵³⁵ ROSSI, E., Op. Cit. p. 2-s.

⁵³⁶ AL-ATTAR, M., *Le sous-développement économique et sociale du Yémen: perspectives de la révolution yéménite*, Editions Tiers-Monde, Argel, 1964. p. 379.

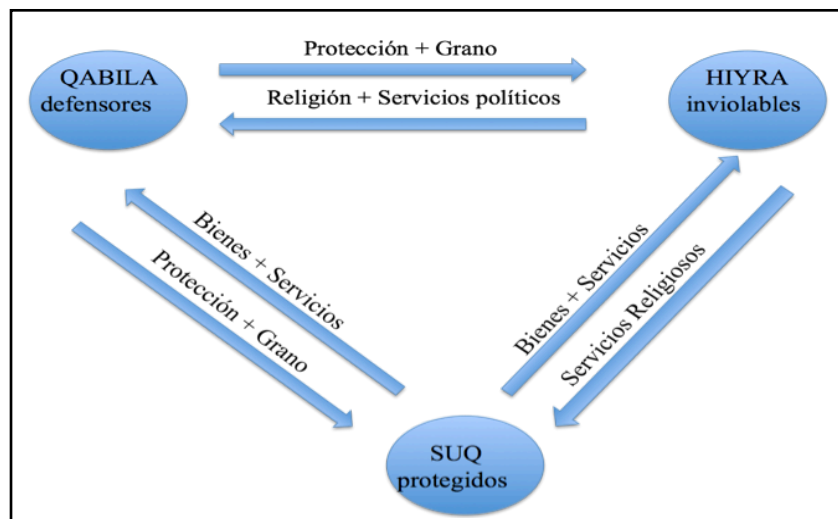
⁵³⁷ SERJEANT, "Société el Gouvernement en Arabie du Sud contemporaine", *Arabica* n° XIV, f. 3, 1967 . p. 286

⁵³⁸ GERHOLM, *Market, Mosque and Mafraj*. Ph.D. Tesis. Department of Social Anthropology, University of Stockholm, Estocolmo, 1977. p. 105.

descendiente del Profeta, sino que remite a su especialización como expertos religiosos, es decir, los menciona en función de la ocupación que desempeñan y no en función a sus ancestros. Al-Attar combinará ambos modelos definiendo unas categorías en función de la descendencia y otras en función de la ocupación profesional.

En la presente investigación se clasificará a los diferentes segmentos sociales de las tribus en función del rol que desempeñan en el derecho consuetudinario, ya que se considera que más allá del rol que desempeñan desde un punto de vista laboral u ocupacional lo que más interesa a esta investigación es definir cómo se estructuran y organizan las relaciones sociales dentro de la sociedad tribal yemení.

TABLA 4.13: FIGURA DE GERHOLM DEL TRIÁNGULO SOCIAL YEMENÍ



FUENTE: GERHOLM, Op. Cit. p. 156.

En este sentido el esquema ofrecido por Gerholm y reproducido en la tabla 4.13 puede ser de gran utilidad para comprender las relaciones sociales que tienen lugar dentro de la sociedad tribal. En este esquema se ilustran las tres instituciones predominantes de la sociedad tribal yemení; el mercado, el estamento religioso y las tribus que corresponden a la triada *Market, Mosque and Mafraj*.

Todas las personas que viven en un contexto tribal se ven afectados por el sistema de las tribus y están representadas en estas tres categorías. Aunque hasta el momento hemos hablado de que el 25% o el 35% de la sociedad yemení es tribal, conviene señalar que la población rural yemení es del 70% y que en un alto porcentaje del Yemen rural, las tribus tienen una influencia prominente. Por este motivo, algunas de estas personas no tribales que viven en áreas tribales y que son

sus protegidos, adquieren los roles que el derecho tribal les asigna. Es decir, las relaciones impuestas por el derecho tribal afectan tanto a los hombres tribales, los que tienen ancestros reconocidos y por lo tanto son miembros de la *qabila*, como los hombre no tribales, sin ancestros reconocidos y por lo tanto débiles y miembros del mercado, *suq*, y los hombres de religión, el estamento de los jueces islámicos y los *sada*, estos últimos son los inviolables, *hidjra*. El sistema solamente afecta en las áreas donde la influencia tribal es determinante, no pasa lo mismo en áreas donde el tribalismo es débil o ausente.

Las relaciones entre estos tres grupos son interdependientes y con roles muy bien definidos según el derecho consuetudinario. Mientras que el mercado provee bienes y servicios, el estamento religioso ofrece religión y servicios y la tribu garantiza la protección y la producción agrícola.⁵³⁹

4.4.2 ESTRUCTURAS TRIBALES: PROTEGIDOS-PROTECTORES E INVOLABLE

4.4.2.1 LOS PROTECTORES

Dentro de la categoría social de los protectores, encontramos a todos aquellos afiliados a la tribu: el *qabili*, el *shayj*, el *'aqil* y el *maradja*.

El *qabili* es el hombre tribal común, es decir, aquel que cuenta con ancestros conocidos pero que no ocupa ningún cargo dentro de su grupo. Según Rouaud el *qabili* representa el centro de la pirámide social de Yemen ya que los demás grupos se sitúan positivamente o negativamente en relación a este punto cero.⁵⁴⁰ Su condición de miembro de tribu es entendida como una virtud y un privilegio que le viene dado por nacimiento, ya que hereda de su padre la pertenencia social al grupo, aunque este estatus puede perderlo si no cumple los códigos de comportamiento. Posee antepasados y este hecho, además de honor, le confiere privilegios y obligaciones.⁵⁴¹ Tener honor le diferencia también del hombre no tribal, del débil⁵⁴² y su obligación es la de defender a sus protegidos, entre los que se encuentran el “débil” que vive bajo la protección de su tribu, el “inviolable” que también reside en el área tribal y los *mu'awwarat*, que como hemos visto son las personas de las que depende

⁵³⁹ GERHOLM, Op. Cit. p. 156.

⁵⁴⁰ ROUAUD, Op. Cit. p. 132.

⁵⁴¹ DRESCH, Op. Cit. (1989) p. 79.

⁵⁴² Ibid. p. 75

directamente el honor del *qabili*; las mujeres de la casa y los hijos. Su prestigio y su buen nombre dependen en gran parte del éxito en esta protección.

Acorde a esta función de defender, el *qabili* está autorizado a portar armas en público, generalmente la daga yemení, *yanbiyya*,⁵⁴³ y el *kalashnikov*. Sin embargo, estas armas sólo las pueden utilizar contra otro *qabili*, es decir, contra un igual. Y es que, como afirma Gerholm, “el único enemigo que merece la pena para un *qabili* es otro *qabili*”.⁵⁴⁴

El hombre tribal es un hombre de tradición y costumbres que, como hemos visto, personifica las tradicionales virtudes árabes: es valiente y generoso, agresivo y viril, orgulloso y autosuficiente. La fortaleza se establece como una importante virtud tribal y una inteligente exhibición de la misma confiere y mantiene el honor.⁵⁴⁵ Por este motivo al *qabili* le gusta hacer ostentación de su estilo de conducta heroico. Siempre cerca de sus armas, raramente las utiliza, pues es consciente del peligro que pueden implicar sus actos en una sociedad tan armada como es la yemení.

A pesar de que el *qabili* se ve a sí mismo como un guerrero y un héroe siempre dispuesto a defender sus derechos, los derechos de sus protegidos y el buen nombre y el honor de la tribu, en realidad, como afirma Gerholm, en su vida cotidiana el hombre tribal es solamente un guerrero potencial, tratando de sobrellevar su exigua existencia como campesino.⁵⁴⁶ Abocado a las mismas dificultades económicas que la mayoría de los yemeníes, sus posibilidades profesionales están limitadas, pues existen toda una serie de tareas que se consideran indignas para su condición y estatus. Por ejemplo, el *qabili* no puede desarrollar ningún trabajo que implique servidumbre y las actividades relacionadas con el comercio le están limitadas.

El *shayj* es un cargo honorífico que no tiene autoridad sobre los demás ni derechos por encima de sus seguidores (*sahib*, pl. *ashab*), de hecho, la relación entre el *shayj* y el *qabili* se basa en el respeto y la colaboración⁵⁴⁷ y no en la subordinación. El *shayj* no gobierna sino que vela por el mantenimiento del orden social. El cargo es electivo,

⁵⁴³ La *yanbiyya* es la daga yemení típica de la vestimenta tribal. Aglutina dos representaciones; la del hombre tribal y la del clan al que pertenece simbolizando el honor de ambos. En la actualidad raramente se emplea como arma y más frecuentemente se dejan como depósito y garantía cuando hay un proceso arbitral. En HAMAD, L., “La simbología en la sociedad tribal yemení”, Revista de Estudios Yemeníes, nº 1, 2012-A, p. 67-s.

⁵⁴⁴ GERHOLM Op. Cit. p. 115

⁵⁴⁵ *Ibid.*

⁵⁴⁶ *Ibid* p.-116

⁵⁴⁷ AL-DAHIRI, Op. Cit. p. 108.

y generalmente se mantiene dentro de la familia originaria, *'usra al-'asly*. Un *shayj* puede ser destituido de sus funciones si sus seguidores así lo deciden. Existen casos en los que un linaje e incluso una tribu entera se han separado de su *shayj*, proclamando uno nuevo; ya sea porque el *shayj* no se ha solidarizado con la causa del grupo, ya porque ha mostrado favoritismos dentro de la tribu o ha sido corrupto, *akala kathir*, “comió mucho”. Como afirma Adra, un líder tribal que olvida que está entre iguales y que se comporta de manera autoritaria es depuesto con rapidez ya que ningún *shayj* ni cualquier otro ser humano puede ejercer el poder coercitivo en el sistema tribal.⁵⁴⁸ Por otra parte, los *shayj* tienen la obligación de asistir a todas las personas de su tribu que acudan a ellos.⁵⁴⁹

Meisner ha apuntado varias razones que tratan de explicar por qué el cargo de *shayj* suele transmitirse de padres a hijos. En este sentido, explica, que el hijo de un *shayj* aprende de un modo natural las habilidades y talentos imprescindibles para ocupar el puesto. El simple hecho de acompañar y tener un acceso permanente a la figura del *shayj* desde muy niño facilita el conocimiento de las habilidades requeridas. Por otra parte, las familias de los *shayj* suelen ser ricas. Este sería otro requisito para ocupar el cargo, ya que el *shayj* de un clan o de una tribu, debe ser capaz de asumir por sí mismo todos los gastos en que los que puedan incurrir la tribu o el clan⁵⁵⁰. Existe un proverbio yemení que sintetiza la práctica de la herencia del cargo del *shayj*: “no hay *shayj* que no sea hijo de *shayj* ni ningún *shayj* que no sea padre de *shayj*”, *ma shayj illa bin shayj wa ma shayj illa abu shayj*.⁵⁵¹ Y lo cierto es que, cuanto más tiempo el liderazgo recaiga en un linaje, más difícil resultará desafiar su poder.

Como afirma Weir, los *shayj* son elegidos en procesos cuasi-democráticos.⁵⁵² Los candidatos al cargo deben evaluarse y deben contar con apoyos que avalen su candidatura. Existen varios requisitos imprescindibles para poder ser un candidato elegible: tener un vasto conocimiento del derecho consuetudinario y en la política tanto nacional como regional, poseer una demostrada capacidad para administrar las tribus, poseer una habilidad reconocida a la hora de llevar a cabo alianzas y tener capacidad persuasiva, integridad y fortaleza para ser un interlocutor válido en las negociaciones tanto con el poder central como con otras tribus.

⁵⁴⁸ ADRA, Op. Cit. p. 72

⁵⁴⁹ *Ibid.*, p. 169.

⁵⁵⁰ MEISSNER, Op. Cit. p. 242-s.

⁵⁵¹ En entrevista personal de la investigadora con el *qabili* Nasser Abdallah al-Jarraz, en Saná, octubre de 2010.

⁵⁵² WEIR, Op. Cit (2007). p. 10

Aunque el *shayj* no tiene derechos sobre sus seguidores, es el responsable de la conducta de éstos y el garante frente a el gobierno y otras tribus. Es, por lo tanto, el máximo responsable en garantizar el orden social y las buenas relaciones con el poder central. En otras palabras, el *shayj* es la cabeza visible de la tribu y el interlocutor de ésta con el gobierno. Se encargan de la colecta y entrega de los impuestos de los miembros tribales, así como de las principales negociaciones entre la autoridad política y las tribus. En palabras de Gerholm, el *shayj* tiene dos caras: frente al gobierno representa a la tribu y frente a la tribu representa al gobierno.⁵⁵³ Esta función de intermediario atribuye al *shayj* una doble legitimidad, frente a sus seguidores porque el Estado delega tareas administrativas sobre él, y frente al poder central porque sus seguidores le apoyan y legitiman su posición de liderazgo. Además de estas tareas el *shayj* puede asumir dos funciones dentro de la justicia tribal: como árbitro y como garante.

El shayj-árbitro en tanto que mediador, puede tomar decisiones en litigios de naturaleza civil (recursos naturales, generalmente agua y tierras) y naturaleza penal (asesinatos, golpes, heridas). El arbitraje tribal no está remunerado aunque otorga prestigio y buena reputación. Esta figura se elige consensualmente por las partes de un litigio y su función es la de mediar y administrar justicia para reestablecer el orden social. Cada parte deberá además elegir un *shayj-garante* encargado de mantener las líneas de comunicación y la paz entre las partes. Son responsables de que se acaten los laudos del *shayj* árbitro. Por ejemplo, si el culpable de un delito se niega a pagar la multa, el *shayj* garante puede instalarse en casa del moroso hasta que éste desista de su actitud y pague.⁵⁵⁴

Otra figura muy relevante dentro del ordenamiento de las tribus es el *'aqil*. Se trata de un cargo que se ubica por encima del *qabili* y por debajo del *shayj*. Cumple las mismas funciones que el *shayj* pero a nivel del clan, ya que se encarga de arbitrar asuntos de naturaleza simple en litigios de familia, derechos y aquellos que no exijan la presencia del *shayj*. Será obligatorio para el *'aqil* mantener informado del proceso de arbitraje al *shayj*, así como pedirle consejo en materias especialmente delicadas. Si una de las dos partes no está conforme con la decisión del *'aqil* puede acudir al *shayj* para que revise el caso.

⁵⁵³ GERHOLM, Op. Cit. p. 111.

⁵⁵⁴ En entrevista personal con el *qabili* Ali Nasser de Sawba, 14 de diciembre de 2005.

El derecho tribal además contempla otro tipo de especialista en leyes consuetudinarias, es el *maradja*, también conocido como *munhi*⁵⁵⁵ y *fariq al-shari'a*. Cada tribu cuenta entre sus miembros con al menos uno de ellos. En su condición de especialista, el *maradja* puede examinar en casación casos juzgados previamente tanto por el *'aqil*, como por el *shayj*. Sus juicios son siempre definitivos. Ocupan una posición social alta y los salarios por desempeñar su función están altamente retribuidos. A pesar de que no se trata de un cargo hereditario, en la práctica lo más frecuente es que los hijos *maradja* sucedan a sus padres. No obstante, existen una serie de condiciones indispensables para que un individuo pueda asumir este cargo. Las condiciones son: capacidad demostrada para aplicar las reglas consuetudinarias a los casos concretos, capacidad para memorizar antecedentes de juicios tribales, perspicacia y ser un gran conocedor de las genealogías de las tribus así como de todas sus ramificaciones.

Existen tres tipos de *maradja* en función del reconocimiento gozado: el inferior u ordinario reconocido a nivel de tribu, intermedio que es reconocido a nivel de región y el superior que dispone de reconocimiento a nivel nacional. El *maradja* superior decide en aquellos casos en los que existe una regla consuetudinaria contradictoria o en el caso de que existan varias posibles interpretaciones sobre una regla en concreto. Según el autor al-'Alimi, existen varias familias especialistas en esta función pertenecientes a la tribu de Daham. Se trata de las familias Ibn Marhaba y Ibn Daghsan.⁵⁵⁶

4.4.2.2 LOS PROTEGIDOS

Dentro de la estructura social del Yemen existen varias categorías de personas que son protegidos por las tribus. Se trata de aquellos miembros de la sociedad que no pertenecen al estamento tribal y que por este motivo son considerados “débiles”, *da'if* (pl. *du'afa*). Los “débiles” desempeñan las tareas consideradas indignas para los hombres tribales. Cualquier ofensa cometida contra un débil supone una deshora para la tribu que lo protege, y ésta estará obligada a rescatar sus derechos y exigir una compensación económica por la afrenta causada. Estas compensaciones monetarias deberán multiplicarse por dos, cuatro y hasta once veces y se repartirán entre el débil que ha sido víctima de la ofensa y la tribu que lo protege.

⁵⁵⁵ El término *munhi* hace referencia al hecho en sí de la apelación, no a la persona que lo lleva a cabo. A pesar de que se haga de este término un uso inadecuado es frecuentemente empleado en Yemen.

⁵⁵⁶ AL-'ALIMI, Op. Cit. p. 81-s.

La figura del *da'if* no es exclusiva del derecho tribal sino que en el Corán también se recoge esta categoría social para designar a las personas de menor estatus que requieren ser protegidas por aquellos que tienen el poder de defender a los vulnerables.⁵⁵⁷

En el derecho tribal yemení, salvo raras excepciones, los “débiles” no disponen de honor ya que no tienen ancestros conocidos, ni tampoco tienen capacidad para intervenir en los asuntos de los *qabili* y necesitan que estos intervengan en su defensa cuando un mal les ha sido inflingido.⁵⁵⁸ Puesto que no pueden defenderse, tampoco pueden portar armas, aunque en la actualidad es frecuente ver que algunos de los “débiles” lucir *janbiyya* aunque deben portarla ubicada al lado izquierdo, a diferencia de los *qabili*, que la lucen al centro. Dentro de la categoría de los débiles encontramos a los judíos, los *mazayina*, los *dawshan*, los *ajdam* y los *'abid*.

Los judíos, *yahud*, son una minoría especialmente protegida por el derecho tribal. En tanto que débiles, realizan funciones consideradas indignas para el *qabili* pero su estatus está por encima del resto de los débiles. Esto se debe a que se considera que los judíos son descendientes de Qahtan y por lo tanto sus antepasados eran hombres tribales que, durante el siglo IV y V, se convirtieron al judaísmo perdiendo de este modo su estatus tribal.⁵⁵⁹ Esta excepcional situación permite a cualquier judío convertirse en hombre tribal si realiza apostasía y se convierte al Islam. De hecho en los últimos años ha tenido lugar un interesantísimo suceso. Algunos judíos yemeníes han optado por la apostatar de su religión y entrar en la comunidad musulmana como mecanismo para burlar la justicia estatal cuando han cometido un crimen. Ingresando en el Islam, entran a formar parte del estamento tribal y cuentan con la protección de su tribu para asumir colectivamente sus responsabilidades criminales.

Como el resto de los “débiles”, no están autorizados a portar ningún tipo de arma y requieren del *qabili* para que testifique por ellos y les vengue en caso necesario. Aunque gozan de libertad de culto y de seguridad personal y material, los judíos no han estado libres de la estigmatización ni de las agresiones sectarias.⁵⁶⁰ Los judíos

⁵⁵⁷ Serjeant recoge al menos 9 fragmentos del Corán en el que aparece la figura del *da'if*, C. II₂₈₆, C. II₂₆₆, C. IV₉, C. XI₉₁, C. XIV₂₁, C. XL₄₇, C. XXXIV₃₁, C. VII₇₅, C. XXVIII₄, C. IV₇₅, En SERJEANT “The Da'if and the Mustadaf and the status accorded them in the Qur'an” *Journal for Islamic Studies VII*, 1987. p. 32.

⁵⁵⁸ DRESCH, Op. Cit. (1989). p. 118.

⁵⁵⁹ SERJEANT “A judeo-Arab House-Deeb from Habban (with notes on the former Jewish communities of the Wahidi Sultanate)”, *Journal of the Royal Asiatic Society*, octubre 1953. p. 117.

⁵⁶⁰ Como hemos visto en el capítulo de las identidades religiosas, en tiempos del Imam se obligaba a los judíos a portar trenzas para que pudieran ser identificados automáticamente. El caso del asesinato de Mohse Yaish Nahari, que también repasamos en ese capítulo, recibió gran atención mediática, sobre todo

poseen sus propias cortes judiciales; sin embargo, con frecuencia acuden voluntariamente a los tribunales islámicos cuando la *shari'a* les resulta más ventajosa para sus intereses o cuando en las cortes judías no obtienen los resultados esperados.⁵⁶¹ Por este motivo y con el fin de preservar su autoridad, las leyes de las cortes judías iniciaron un recorrido de aproximación a las leyes islámicas.⁵⁶²

El *muzayyin* (pl. *mazayina*) pertenece a la categoría de los “invisibles” de la sociedad yemení. La tradición tribal niega a este colectivo el privilegio de tener antepasados reconocidos. Es más, según el derecho de las tribus, su carácter servil es hereditario. Aunque etimológicamente el nombre de *muzayyin* significa barbero, con este término se designa un amplio grupo social que asume actividades muy dispares:

TABLA 4.14: OCUPACIONES DEL MUZAYYIN

TRABAJOS ASOCIADOS AL STATUS MUZAYYIN	
Muzayyin o hallaq - Barbero	Sani' - Obrero
Djazzar - Carnicero	Munaggil - Zapatero
Mughawi - Hostalero.	Saghi - Porteadores de agua
Hammam - Cuidador de baños	Maddar - Alfarero.
Jattan - Persona que efectúa las circuncisiones	Saggal - Limpiador de cuchillas de las jambiyyas
Sabbagh - Persona que trabaja en tintorerías.	Gashsham - Vendedor vegetales. Literalmente cebollero
Muqawwit - Compradores y vendedores de <i>qat</i> a pequeña escala.	

FUENTE: INVESTIGADORA, elaboración propia.

Al carecer de honor el *muzayyin* no presenta un desafío para el *qabili*, motivo que le permite el acceso al espacio reservado y ocupado por las mujeres. Para el *qabili*, el *muzayyin* no es ni enemigo, ni un compañero de matrimonio potencial.⁵⁶³ Un matrimonio entre un *muzayyin* y un *qabili* supondría una brecha en el honor de la familia y reflejaría la enfermedad del honor de la tribu.⁵⁶⁴

Muchos *mazayina* afirman que eran miembros tribales pero que en algún momento alguno de sus antepasados fue expulsado de la tribu a la que pertenecía. Estas

porque el asesino fue indultado por el juez estatal, quien afirmó semanas después que su veredicto estuvo marcado por fuertes presiones por parte de la tribu de al homicida.

⁵⁶¹ En entrevista personal de la investigadora con un judío de Amran que actualmente reside en Saná. Saná, mayo de 2011.

⁵⁶² HOLLANDER, Op. Cit. p. 168.

⁵⁶³ DRESCH, Op. Cit. (1989). p. 119.

⁵⁶⁴ MEISSNER, Op. Cit. p. 184.

historias de vida son de dos tipos: dejaron de ser miembros tribales cuando escaparon de sus tribus pues pesaba sobre sus cabezas una venganza o fueron expulsados de la comunidad tribal por no respetar el código de comportamiento. En todo caso, la existencia de estas historias, verdaderas o inventadas, dan a los *mazayina* cierto tipo de carácter genealógico⁵⁶⁵, y lo que es más importante, en cierta medida los *mazayina* validan y legitiman el código tribal y el fundamento de la jerarquización social en Yemen.

Otros términos empleados para designar al *muzayyin* son, *banu al jums*, *jadama*, *bayya* y *nuqqas*. El origen de la palabra *banu al jums*, etimológicamente hijos de la quinta parte, es objeto de discrepancia, pues existen investigadores que atribuyen este término a que eran cinco las profesiones de este grupo social ejercía⁵⁶⁶, mientras que otros afirman que el nombre les viene porque sus ancestros cobraban un quinto del botín de guerra por los servicios que este grupo ofrecía a los hombres tribales.⁵⁶⁷ En cuanto al término *jadama*, sirvientes, este término se aplica especialmente a aquellas personas que ofrecen sus servicios directamente a las tribus y cuyo trabajo se paga mayoritariamente en especias. A todos aquellos que desempeñan trabajos relacionados con el comercio se les suele denominar *bayya*, vendedores. Sin embargo el término más utilizado por los hombres tribales para nombrar al *muzayyin* es *nuqqas* (pl. *naqqis*). Este término etimológicamente significa “los que carecen” y se entiende que de lo que carecen es de la autenticidad que ofrecen los ancestros. Es decir, carecen de honor. En la actualidad los *mazayina* han manifestado su preferencia por autodenominarse *madaniyyin* ya que este término hace referencia a la condición del *muzayyin* como habitante de las ciudades en contraposición con el mundo de las tribus que es esencialmente rural.⁵⁶⁸

Una de las figuras más interesantes del estamento de los protegidos es el del *dawshan* (pl. *dawashin*) El antropólogo Joseph Chelhod afirma que el término *dawshan* probablemente viene de la forma *dhu sha'n*, es decir, aquél que tiene dignidad o rango.⁵⁶⁹ Según esta interpretación, el *dawshan* sería un término para designar a las personalidades importantes. En la actualidad, la figura del *dawshan* es controvertida. Por una parte goza de los mismos privilegios que los considerados “inviolables” por el derecho consuetudinario que, recordemos, lo son en calidad de su

⁵⁶⁵ Ibid. p. 222.

⁵⁶⁶ Ibid. p. 137.

⁵⁶⁷ LANDBERG, *Glossaire datinois*, v. III, Brill, Leiden, 1920. p. 645-s.

⁵⁶⁸ DRESCH, Op. Cit. (1998). p. 130.

⁵⁶⁹ CHELHOD, Op. Cit. (1985). p. 21-s.

estatus elevado, y por otra parte, forma parte de la categoría más despreciada del ordenamiento social, ya que desempeña servicios para la tribu. A diferencia de los otros “débiles”, puede portar la *yanbiyya* del mismo modo que el *qabili*, esto es, colocada al centro,⁵⁷⁰ y aunque carece de genealogía propia, es especialista en la genealogía de las tribus y tiene un papel muy importante en los conflictos tribales.

Según dicta la costumbre tribal, el *dawshan* se encarga de realizar los anuncios de guerra, paz y tregua intratribal, hace públicas las ofensas cometidas a cualquier *qabili*, así como las decisiones del *shayj*. Es por tanto “el verbo de la tribu”,⁵⁷¹ el heraldo público y el poeta encargado de recitar poemas a los invitados. En tiempos de guerra asume tareas de vital importancia encargándose de transportar a los heridos y a las víctimas de los conflictos bélicos y transmitiendo mensajes entre las partes beligerantes. Para poder ser identificado lleva sobre el hombro un bastón con una bandera blanca. Su desplazamiento de una área a otra puede realizarse con total tranquilidad ya que se le considera un neutro cumpliendo una función humanitaria. Es por esto que cualquier ataque a su persona será considerado una falta muy grave y está fuertemente penalizada ya que el derecho consuetudinario le asegura una total inmunidad.⁵⁷² Según los informantes de esta investigación y una de las reglas tribales del *shayj* Muhammad al-Zaluk, son muy respetados y queridos en la tribu.⁵⁷³

⁵⁷⁰ DRESCH, Op. Cit. (1998). p. 120.

⁵⁷¹ CHELHOD, Op. Cit. (1985). p. 22.

⁵⁷² No obstante hay que señalar que las sanciones por agresión contra los *dawshan* varían de área en área. Mientras que en Dhu Muhammad y Dhu Husayn deberá pagarse once veces la multa inicial, en otras áreas como en al-'Amalisha sólo se pagará cuatro veces el montante inicial, DRESCH, Op. Cit. (1989). p. 407.

⁵⁷³ Una de las reglas inéditas del *shayj* Muhammad al-Zaluk dice:

إحدى عشر : . عن الجار الجار يتكون من نوعين جار دار و جار مسمار جار الدار يعتبر اخ كما ذكر في حديث الرسول ويحمل كل ما يحمله جارة حسب رغبته اما جار المسمار فهو ينطبق على الشخص الطعيف ضعيف الاصل كالدوشان او الذمي اليهودي وحايك وجزار وبياع فهو يمشي امن حسب السلف والعرف حتى ولو حصل قتل بين القبائل يمشي امنا وله حقوق على جاره وللجار حقوق عليه فحقوق فلة عشى زنبيل امطى ذره زنبيل عنب ، وقره من ثمر الشعير والبر ، واذا وجد لجاره ولد وله روبه قضب علوفه وهو مجلل محترم عند القبيلة كامله يمشي في هيبه الله وهيبه جاره ومن اعتداء عليه او على اسرته فللجار الحق ان يدعي جاره لالاخذ الحق من المعتدي عليه وعليهم يحكموه ويحكموا جاره كما يلزم على الدوشان نقل الرسائل في حرب او غير حرب ويلزم عليه غسل المتوفي وحفر قبره وعليه حضور صباح يوم العيد الصغير والكبير مع الطاسة التي ترمز بالطيل وليلة العرس يحضر الرجل مع الرجال وزوجته مع النساء لتطربهم ليلة العرس وله الحضور في أي مناسبة عند جاره او قبائل جاره فهو عزيز مكرم .
وهذا في السلف والعرف بين القبائل

UNDECIMO: Sobre el vecindario. Hay dos clases de vecinos: el vecino del hogar y el vecino del clavo. El vecino del hogar es considerado como hermano, como fue dicho por el Profeta. El vecino soportará todo lo que soporte su vecino según su deseo. El vecino del clavo es aplicable a la persona débil. Débil por su origen como *dawshan* o como el cristiano, el judío, el tejedor, el carnicero y el vendedor. Vivirá seguro según la tradición y las normas. Aunque ocurrieran asesinatos entre tribus, siempre tendrán seguridad, y tendrán derechos con su vecino y recíprocamente. Los derechos son [comida: un *zambil*, maíz: un *amta*, uvas-uva pasa: un *zambil*, cereales: una *qarah*]. Es apreciado y respetado en la totalidad de la tribu, protegido por Dios y por su vecino. Si sufre una agresión él o su familia, el vecino tiene el derecho a pedir a su vecino que defienda sus derechos contra su agresor que será juzgado y sentenciado. El *dawshan* debe transmitir los mensajes en caso de guerra y no guerra, debe lavar al difunto y cavar su tumba. Debe

Los *dawshin* son seminómadas que viven dentro de las fronteras de los territorios tribales y sus asentamientos sirven para aislar a unas tribus de otras⁵⁷⁴, su labor siempre está encomendada a una sola tribu que retribuye sus servicios en especies. El status especial del *dawshan* implica que deban practicar necesariamente la endogamia.⁵⁷⁵

Los *ajdam* son, indudablemente, el grupo social más bajo de la jerarquía yemení. Se trata de la población negra, generalmente procedente de Etiopía que vive a las afueras de las ciudades subsistiendo como barrenderos, como mendigos o hurgando directamente entre las basuras. Existen también *ajdam* en el área del Tihama donde se encuentran en una mejor situación ya que desempeñan los mismos trabajos que los *mazayina*. Pueden ganarse la vida cantando, bailando y como encantadores de serpientes en las fiestas públicas. Aunque en principio los *ajdam* se casan entre ellos, existen casos de matrimonios entre *ajdam* y *muzayyin*.

Según Rouaud, los *ajdam* representan el estrato social más despreciado en el Yemen. Mantienen con los demás miembros de la sociedad relaciones funcionales pero son víctimas de un ostracismo social y de la mayor ignorancia por parte del resto de la sociedad.⁵⁷⁶ Su bajo estatus se justifica con una vieja leyenda según la cual los *ajdam* son los descendientes de los etíopes que en el siglo VI acudieron a Yemen como soldados y que fueron condenados a redimir su exacción sirviendo a los yemeníes hasta la eternidad.⁵⁷⁷

Muy diferente es la situación del *'abid* (pl. *'abd*), se trata de los ex esclavos y de los descendientes de los esclavos. Hay que recordar que la esclavitud fue abolida en los diferentes sultanatos del Yemen del Sur entre los años 1935 y 1945. Sin embargo en el Yemen del Norte no fue abolida hasta 1962, con la introducción de la República.

El Corán exige el trato digno a los esclavos y en el caso del Yemen los esclavos eran personas de confianza que llegaron a ocupar importantes puestos en la

personarse los días de la fiesta de fin de Ramadán y en la fiesta del Peregrinaje con la taza, símbolo del tambor. En las bodas debe asistir el *dawshan* con los hombres y su esposa con las mujeres para disfrutar de la noche de bodas. Puede personarse en cualquier ocasión donde su vecino o las tribus de su vecino. Siempre será querido y respetado.

⁵⁷⁴ Ibid. p. 121.

⁵⁷⁵ Entrevista personal de la investigadora con Arwa Ali, hija de un *dawshan* de Ma'rib, en Sai'un, Hadramaut, diciembre de 2005.

⁵⁷⁶ ROUAUD, Op. Cit. p. 146.

⁵⁷⁷ Ibid.

administración yemení. La liberación de un esclavo era considerado un acto piadoso efectuado para la redimirse de algún mal causado y tenían lugar con relativa frecuencia. En ocasiones los esclavos también podían comprar su libertad realizando encargos especiales. En la actualidad los 'abid se han integrado en la población tribal. Algunos *qabiliin* les reconocen que tienen honor, a diferencia de lo que ocurre con el *muzayyin* o el *ajdam*⁵⁷⁸ y otros incluso los consideran *qabili* en pleno derecho⁵⁷⁹. De hecho, los 'abid pueden casarse con miembros del estamento del *qabili* pero no con el *ajdam* o el *muzayyin*. Ocupan trabajos no considerados deshonorosos y portan armas como cualquier *qabili*, están atados a la responsabilidad colectiva de las tribus y pueden sufrir el destierro y la expulsión como los hombres tribales. Si sufren una agresión la multa no será multiplicada como ocurre con los débiles.

Aún perteneciendo al estamento tribal, las mujeres y los hijos de los hombre tribales también son considerados débiles ya que no poseen capacidad para defenderse. En cuanto a las mujeres cabe destacar que el honor de los hombres tribales depende no sólo de los ancestros sino también del comportamiento y la virtud de las mujeres de la familia (esposas, hijas y hermanas). Esto es muy importante ya que un *qabili* se puede desligar de su hijo, pero jamás podrá desvincularse de ninguna de sus hijas. Por este motivo el hombre tribal debe defender, pero también controlar, el comportamiento de las mujeres de la casa aún cuando éstas hayan abandonado el techo paterno. Cualquier ataque a una mujer será severamente castigado ya que ocasionará una gran vergüenza al hombre tribal y se considera uno de los actos más vergonzosos que pueden tener lugar en el ámbito tribal.⁵⁸⁰ En caso de herir o matar a una mujer la sanción será, por norma general, entre dos y cuatro veces superior a la de sanción de la misma ofensa si ésta tiene lugar entre hombres.⁵⁸¹ La violación de la

⁵⁷⁸ MEISSNER, Op. Cit. p. 145.

⁵⁷⁹ Entrevista personal de la investigadora con el *shayj* Abdallah Nasser perteneciente a Murad, Saná, octubre de 2011.

⁵⁸⁰ Declaraciones de *shayj* Muhammad al-Zaluk en entrevista personal con la investigadora, el 17 de octubre de 2005. Saná.

⁵⁸¹ Una de las reglas tribales del *shayj* Muhammad al-Zaluk dice:

ثانياً : . اما المرئنة التي تقتل عمداً في غير صف الحرب فيلزم في ذلك دية رجلين حسب السلف
والعرف قتل في النسام وقتل في العيب ، والمرئنة لا تقزع في جبهة الحرب فان حارية معا اهلها
او زوجها فانه يلزم في ذلك تقطع مقطوع قتل رجل وان كانت في مهجرها فهي بقتيلين كما اسلفنا
في الذكر .

وهذا في السلف والعرف بين القبائل

[SEGUNDO: La mujer asesinada premeditadamente y que no esté militando en acto de guerra, su *diyya* será la correspondiente a dos hombres según la tradición y las normas. Un muerto por la vida de la difunta y otro por la vergüenza. La mujer no participa en la guerra por iniciativa propia, si lo hace conjuntamente con su familia o con su marido, entonces se aplicará como si fuese un hombre. Si muere en su vida cotidiana su correspondiente será dos hombres. Y esto en tradición y norma entre las tribus]

mujer está considerada como uno de los delitos más graves. Según la tradición, el extranjero tiene derecho a equivocarse treinta veces por desconocimiento del derecho tribal, es decir, tiene derecho a treinta perdones, sin embargo la violación de una mujer o el asesinato premeditado no tienen perdón posible y, estos crímenes deberán ser inmediatamente vengados o subsanados por el arbitraje tribal.⁵⁸²

El honor del *qabili* depende también del honor sexual, *namus*, de sus hijas y hermanas. En palabras de Dresch, “el honor sexual de las mujeres no podrá ser infringido sin quebrar el honor de los hombres”.⁵⁸³ Con relativa frecuencia se dice que cuando una mujer tiene un comportamiento deshonesto, los hombres de la familia pueden llevar a cabo acciones que restauren el equilibrio moral, llegando incluso a ejecutar los conocidos como “crímenes del honor”. Aunque las investigaciones llevadas a cabo en Yemen, no parecen indicar que ésta sea una práctica común en el país.⁵⁸⁴

Los niños son también considerados “débiles” por la justicia tribal, y en función de esta condición, las multas o sanciones aplicadas por una ofensa contra un niño por norma general será dos veces mayor a cualquier ofensa cometida contra un hombre adulto.⁵⁸⁵ Con frecuencia los hombres tribales denominan a los niños *djuhhal*, ignorantes, en el sentido de que los niños no son responsables de sus acciones.⁵⁸⁶

4.4.2.3 LOS INVOLABLES- HIDJRA

Los inviolables del ordenamiento social son conocidos con el nombre de *hidjra*. Etimológicamente la palabra *hidjra* es polisémica. Por una parte sirve para designar la Hégira islámica o cualquier otra migración fundamentada por motivos religiosos y, por otra se emplea para designar una persona o familia que se encuentran bajo una

Es importante señalar que esta regla tribal no es compartida por la mayoría de las tribus en Yemen ya que un asesinato premeditado de una mujer generalmente solo podrá ser enmendado con la venganza. En entrevista personal de la investigadora con el *qabili* Abdel Salam Alawi, en Saná, mayo de 2011.

⁵⁸² En entrevista personal de la investigadora con el *qabili* Ali Nasser con fecha 27 de diciembre de 2005 en Ma'rib.

⁵⁸³ DRESCH, Op. Cit. (1989). p. 43.

⁵⁸⁴ COLBURN, M., *Gender and Development in Yemen*, Friedrich Ebert Stiftung, Bonn, 2002. p. 43.

⁵⁸⁵ Una de las reglas tribales del *shayj* Muhammad al-Zaluk dice:

خامساً: .: عن القاصر في السن فإنه إن قتل فيلزم في ذلك قتيلين فيه .

وهذا في السلف والعرف بين القبائل

QUINTA: Sobre el menor de edad, si es asesinado su correspondiente será el de dos hombres. Y esto en la tradición y normas entre las tribus.

⁵⁸⁶ DRESCH, Op. Cit. (1989). p. 49.

protección especial de acuerdo con el derecho consuetudinario.⁵⁸⁷

El derecho tribal exige que las personas *hidjra* dispongan de un documento que garantice su condición de inviolable, *ragham al-tahidjr*, literalmente documento de reconocimiento de *hidjra*. Una vez otorgado este estatus se convierte en inherente a la persona beneficiaria, *muhadjar*, y podrá ser transmitida a su descendencia. Los hombres con este estatus gozan de una inmunidad total, cualquier falta de respeto o lesión a su persona o a sus derechos constituye una gran ofensa para la tribu que los protege. Será responsabilidad de la tribu que les ha concedido el estatus de *hidjra* extraer las sanciones al culpable o llevar a cabo la venganza. La reparación de la falta, si ésta es económica, será once veces la cuantía fijada para la misma ofensa realizada a un *qabili*. Dentro de los *hidjra* encontramos a las personas vinculadas con la religión, ya sea por su ascendencia noble vinculada al Profeta Mahoma, los *sayyid*, o porque han consagrado su vida a los estudios religiosos, los *qadi*.

En líneas generales un *sayyid* (pl. *sada*) tiene los mismos derechos que un *qabili* y puede desempeñar un rol muy parecido al del hombre tribal cuando vive en el territorio de las tribus. El *sayyid* al tener ancestros, tiene honor y por ende puede defenderse a sí mismo, proteger a los débiles e inmiscuirse en los asuntos de las tribus con los mismos derechos que un hombre tribal. Se diferencia del *qabili* en que, al ser descendiente de la tribu Quraysh, la tribu del Profeta, tiene sus ancestros en 'Adnan, y no en Qahtan como las tribus yemeníes. Además, su ascendencia noble le exime de los pagos colectivos de las tribus.

La identidad *sayyid* está cargada de una simbología capital y su establecimiento como *hidjra* depende del reconocimiento general. No todas las familias *sada* son reconocidas como inviolables ya que algunas optaron por renunciar a su condición de *muhadjar* y se insertaron en el medio tribal en el que vivían adquiriendo los mismos derechos y obligaciones que los *qabili*. Meissner pone un ejemplo del *sayyid* al-Ghayli instalado en Sharafayn, que en 1924 renunció a sus privilegios y a su estatus *hidjra* para que uno de los miembros de su familia pudiera ser elegido *shayj* de una tribu de la región.⁵⁸⁸ Dresch también hace referencia al hecho de que algunos *sayyid* hayan renunciado a sus privilegios como *hidjra*, según el autor, las personas que renuncian a

⁵⁸⁷ Además de personas *hidjra*, el derecho tribal reconoce a determinados lugares la condición de inviolables. En estos lugares toda efusión de sangre está estrictamente prohibida. Suelen ser lugares habitados por *sayyid*, *qadis*, mercados o cruces de camino. Hamir es un ejemplo de *hidjra*, como lo son las localidades de Hut o Saná, sin embargo estas últimas han sido escenario de varias batallas a pesar de su condición de inviolables.

⁵⁸⁸ MEISSNER, Op. Cit. p. 277.

su condición de *hidjra* sustentan su decisión en la convicción de que la protección tribal al *muhadjar* no es, en la actualidad, operativa.⁵⁸⁹

En tiempos del Imam los *sada* constituían la elite social del país. Carapico se refiere a este grupo como la pequeña aristocracia religiosa.⁵⁹⁰ Recordemos que para ser Imam era condición indispensable ser *sayyid*. Posteriormente con la introducción de la República el poder de los *sada* quedó diluido y la mayoría abandonó la reclamación exclusivista del poder.⁵⁹¹

Como hemos visto en el capítulo de las identidades religiosas, siguiendo el principio coránico de *kafa'a*, durante tres siglos se prohibió el matrimonio entre las mujeres *sharifa* y hombres no *sada*, además se prohibió durante el Imamato que esta clase social se dedicara a los negocios.

En cuanto a la terminología es importante señalar que existen varias palabras para designar a los descendientes del Profeta. Entre ellos está el término *sharif* y *alawi*. Tanto *sayyid* como *sharif* se emplearon durante la época pre-islámica para designar a los notables, pero tras el Islam esta acepción cayó en desuso y se reservó exclusivamente a los descendientes Profeta. En la actualidad el término *sharif* se emplea sólo en su forma femenina *sharifa* (pl. *shara'if*) y aunque quedan algunas pocas familias llamadas *alawi* o *hashimis* en referencia a Hashim, el abuelo del Profeta, su uso es más bien limitado.

Los *qadi* (pl. *quda*) son los eruditos y jueces conocedores de la ley islámica. Son llamados con frecuencia por las tribus para mediar en los conflictos tribales en calidad de especialistas en las leyes religiosas. A este tipo de jueces se les denomina “jueces de la aprobación mutua”, *qadi al-taradi*, ya que ambas partes deberán acordar recurrir a esta figura. Según Dresch, en teoría, los *qadi* se diferencian de los *qabili* sólo por sus estudios y cualquier *qabili* podría convertirse en *qadi* si se aplicase en el estudio de la ley islámica, aunque en la práctica los *qadi* suelen provenir de familias de *quda*.⁵⁹² El ejemplo más paradigmático en este sentido lo ofrece la familia al-Iryani.

Cuando un *qadi* es llamado a mediar en un asunto tribal lo hace en virtud de sus cualidades como especialista de la Ley islámica. Dispone de la autoridad para resolver

⁵⁸⁹ DRESCH, Op. Cit. (1989). p. 140.

⁵⁹⁰ CARAPICO, Op. Cit. (1998). p. 61.

⁵⁹¹ VON BRUCK, (2005). p. 236.

⁵⁹² DRESCH, Op. Cit. (1989). p. 136.

conflictos relativos al estatus personal como son los asuntos de familia, la repudiación, el matrimonio, la herencia o la redacción de contratos de compra venta. Materias que no se reflejan en las reglas tribales escritas y que escapan de las competencias del *shayj*.

Cada tribu otorga el estatus de *hidjra* a una familia *qadi* o a una fracción de ésta. Será responsabilidad de esa tribu velar por su seguridad y su protección. Algunos *qadi* están autorizados a ofrecer su protección a los *qabili*⁵⁹³, sin embargo, no pueden defenderse a sí mismos, y por este motivo no pueden portar armas.

Tanto el *qadi* como el *sayyid* llevan una indumentaria especial que permite que sean rápidamente reconocidos. Además de portar la *yanbiyya* a la derecha, visten con una larga camisa, *qamis*, cuyo dobladillo llega hasta la mitad de la pantorrilla y en lugar de turbante llevan un sombrero llamado *qawiq* envuelto con una tela blanca.

Los *mashaij* tribales también pueden recibir el estatus de *muhadjar* en algunos casos concretos. Su condición de inviolabilidad debe acreditarse por un *tahidjr* en el que se especifica si su condición de *muhadjar* es extensible para una sola tribu o para todas las tribus yemeníes. Los *mashaij-hidjra* están exentos de obligaciones propias del cargo como *shayj*, como por ejemplo del pago de los impuestos tribales, *gharama*. Además, el hecho de ser *muhadjar* les confiere una especial protección dentro de la tribu, la confederación o grupos de confederaciones, dependiendo del nivel de reconocimiento que hayan adquirido. El ejemplo más paradigmático de *shayj* reconocido como *hidjra* por todas las tribus fue *shayj* Abdallah Hussein al-Ahmar.

4.4.3 LA SOCIEDAD DESIGUALITARIA DE LAS TRIBUS

Una vez repasadas las categorías sociales y el rol que el derecho consuetudinario atribuye a cada una de ellas es interesante volver al debate académico de si la jerarquía social en Yemen responde a un sistema de castas como algunos autores defienden, Glasser entre ellos, o si al contrario en la estratificación social yemení la división laboral juega un papel preponderante como autores como al-Attar afirman.

Si bien es cierto que el derecho consuetudinario pone el énfasis en el componente ancestral y en función de la posesión o la carestía de ancestros impone un modelo social excluyente, el sistema no es tan inflexible como lo son las sociedades basadas

⁵⁹³ Ibid. p. 138.

en el modelo de castas. De hecho, existen los casos de movilidad ascendente; de *'abid* a *qabili* y casos de movilidad descendente; de *qabili* a *muzayyin*.

Es importante observar que si las tribus permiten que el *'abid* ascienda de estatus y pase de esclavo a *qabili*, este hecho supone el reconocimiento de que el componente ancestral no es en realidad tan determinante como la costumbre tribal pretende. Ya que el nuevo estatus social del *'abid*, en este caso, no viene determinado por nacimiento, sino más bien por su ocupación laboral. Recordemos que los esclavos antes de la abolición de la esclavitud ocupaban puestos en la administración y eran los hombres de confianza de los *qabili*. Por eso, el *'abid* al dejar de ser esclavo, deja también de ser un "débil", porque no ocupa cargos indignos. De ser determinante el componente ancestral en la configuración de la jerarquía social, las tribus tampoco reconocerían como "inviolable" al juez de la ley islámica, cuyos ancestros, como hemos visto, no tienen porque ser reconocidos por el conjunto de la sociedad. O por lo menos, no se permitiría que cualquier persona dedicada al estudio de las leyes religiosas pudiera llegar a ser *muhadjar*. Así como tampoco existiría ninguna situación en la que un *qabili* pudiera perder su condición.

No obstante, esto no quiere decir que la teoría de la división social en función del trabajo sea cien por cien operativa. Recordemos que esta teoría dividía la sociedad en: hombres de tribu dedicados a la agricultura, estamento religioso y sirvientes (comerciantes y sirvientes incluidos). Sin embargo, hemos visto que no todos los *sayyid* se dedican al estudio de la ley islámica y esto no implica la pérdida de su condición. Además, si fuera cierto que la división social se establece en función de la ocupación laboral, no tendrían sentido las restricciones matrimoniales tan presentes en la sociedad yemení.

Dichas restricciones afectan a casi todos los estratos sociales pero son más acuciantes en los casos de las mujeres *sharifa*, los *dawshan* y los *ajdam*. A las primeras, es decir, a las mujeres *sharifa*, la tradición no las permite que se casen con hombres que no pertenezcan a su categoría social. Por otra parte, el *dawshan* practica la endogamia, y en el caso del *ajdam*, esta endogamia es impuesta ya que ningún otro miembro de la sociedad se casaría con alguien de este estatus. Y es que en Yemen por medio de la alianza matrimonial se convalida y perpetúa el estatus y muchos individuos temen la pérdida de su condición si optan por casarse con alguien de menor rango.

En vista de todo esto no es aventurado afirmar que el modelo de estructuración social que imponen las tribus a través de su derecho utiliza la posesión o carestía del linaje como una herramienta para la perpetuación de su situación de privilegio. Es, a través de la identificación de antepasados con honor y honor con capacidad de defensa y con trabajo digno o indigno, como el estamento tribal se garantiza una situación hegemónica frente a los “débiles”. Por eso, en lugar de hacer la lectura propuesta por las tribus según la cual los que carecen de ancestros carecen de poder, deberíamos plantearnos que son los que carecen de poder los que carecen de ancestros.⁵⁹⁴

Y es que el sistema tribal ofrece un modelo social excluyente basado en un lenguaje del honor que lo legitima y valida. Y que, por otra parte, impone al *qabili* un código de conducta estricto que, de no ser cumplido, implica la exclusión del grupo. Así bien, mientras la costumbre usa el linaje como mecanismo de legitimación para la exclusión social, un *qabili* que no cumple las reglas del juego es expulsado de su grupo y sus ancestros son olvidados. Y es que ser *qabili* es un privilegio, pero para poder serlo hay que respetar las reglas de las tribus.

El sistema social que proponen las tribus es, en definitiva, un modelo en el que impera una flagrante desigualdad. Desigualdad que, además, no se limita a determinar los aspectos sociales de la vida del individuo, sino que va más allá imponiendo rasgos diferenciadores que son identificables a simple vista. Es decir, esta desigualdad no sólo determina los trabajos, posibilidades matrimoniales o el estatus jurídico de los individuos, sino que se refleja en la propia vestimenta del individuo.

4.5. JUSTICIA TRIBAL. FUENTES Y CONCEPTOS BÁSICOS

« Le droit coutumier est, en fait, l'une des réalisations les plus impressionnantes, si elle reste l'une des moins appréciées de la culture populaire arabe »

Stewart. Concepto *'urf*, Encyclopaedia de l'Islam.

Una definición de derecho consuetudinario la encontramos de la mano de la investigadora Delfina Serrano que lo define como “el derecho creado por consenso dentro de una comunidad, alcanzado por un periodo de tiempo determinado y de una manera bastante informal. No suele ser puesto por escrito, aunque algunas normas consuetudinarias que han sido codificadas”⁵⁹⁵ Este último es el caso yemení.

⁵⁹⁴ HAMAD, Op. Cit. (2007-B). p. 238.

⁵⁹⁵ SERRANO RUANO, D. “Introducción”, en Gutiérrez de Terán-Serrano Ruano (eds.) Pluralismo legal en el Mundo islámico Contemporáneo, *Awraq*, v. XXIV, 2007. p. 197.

Como cualquier otro sistema de derecho consuetudinario, el derecho tribal de Yemen nace de la vida en grupo y da testimonio de todas las formas permanentes de la actividad social. Es decir, incorpora las necesidades, preocupaciones, hábitos y normas de la vida colectiva, regula las relaciones de los hombres entre sí y además expresa los valores, las prevenciones y los antagonismos del sistema.⁵⁹⁶ En este sentido, la justicia tribal es un sistema que no sólo regula las relaciones humanas sino que también las disciplina. Además de solventar los conflictos surgidos en el seno de la sociedad tribal, el derecho consuetudinario es el responsable de generar un férreo y estricto código de comportamiento que es de obligado cumplimiento para todos sus miembros de la tribu. Y es precisamente en este punto donde radica la trascendencia de la justicia tribal, ya que es responsable de dar cohesión y de sustentar el sistema social de las tribus.

Se trata de una justicia que es diferente a la justicia positiva ya que, salvo desviaciones del sistema,⁵⁹⁷ carece de la posibilidad de imponer penas que coarten o impongan un castigo a la libertad, y se diferencia también de la Ley islámica ya que prohíbe las sanciones aflictivas. En la justicia tribal, la solución de conflictos se limita al arbitraje. Es, por ende, una justicia basada en la mediación y la reconciliación. Si alguien ofende o causa un daño, debe restituir el mal que ha ocasionado. Una serie de actos simbólicos y pagos de indemnizaciones deberán realizarse para alcanzar este fin. Como ya hemos mencionado, el honor, el elemento primordial en la arquitectura del hombre tribal, se rompe cuando ha cometido una injusticia o cuando ha sido víctima de una ofensa. Es decir, la deshonra afecta al individuo tanto si es ofendido como ofensor. El fin de la justicia tribal es conciliar a las partes y restablecer ambos honores. Se trata pues de una justicia que restituye las brechas sociales.⁵⁹⁸

4.5.1 LA COSTUMBRE Y OTRAS FUENTES DE JUSTICIA TRIBAL

«*Tark al-'ada 'ada'iy* [el abandono de la costumbre es hostil]»
Proverbio yemení.

«*Urf n'est pas moins une expression tout à fait authentique et significative de la société tribale dont il émana*»
Gianni Albergoni

El *'urf* es una de las principales fuentes del derecho tribal. La palabra deriva del verbo *'arafa*, literalmente “conocer”, y es el conjunto de reglas conocidas y

⁵⁹⁶ CHELHOD, Op. Cit. (1985). p.129.

⁵⁹⁷ Como veremos en el capítulo quinto, en los últimos tiempos el derecho tribal ha sufrido un proceso de declive ideológico y han aparecido líderes tribales que disponen de cárceles en sus territorios. Esta situación atenta contra los principios del derecho consuetudinario y será analizado en el capítulo de las relaciones entre tribus y Estado.

⁵⁹⁸ MUNDY, Op. Cit. p. 51.

reconocidas que regulan las relaciones de los hombres de una comunidad y que definen los comportamientos sancionables de la vida en grupo. Existe otro término que frecuentemente se emplea para designar la costumbre, 'ada, literalmente "volver, regresar". El término 'ada hace referencia al hábito adquirido por individuos y grupos que, a diferencia del 'urf, no tiene implicaciones legales y cuya trasgresión no comporta sanción.⁵⁹⁹

En términos generales, el 'urf establece reglas sobre tres tipos de delitos: 1) atentados a la existencia, homicidios, golpes y heridas, 2) atentados al honor; violaciones, raptos e injurias y 3) atentados a los bienes; robos y daños materiales.⁶⁰⁰

Lejos de ser un conjunto de normas sin sentido, goza de una gran coherencia interna. Como afirma Gianni Albergoni, en la costumbre tribal nada es gratuito ni ilusorio, el 'urf forma parte de una estrategia defensiva coherente y, aunque parezca anacrónico, es lúcido porque implica un diagnóstico realista de los principales peligros que amenazan al grupo.⁶⁰¹ Se trata de un sistema en el que el patrimonio y su modo de vida están muy bien identificados y en el que las normas están estructuradas, establecidas y orientadas para preservarlas y protegerlas.

No obstante, al decir que el derecho tribal busca preservar su patrimonio, a lo que se hace referencia es a la defensa de los conceptos, instituciones y principios que el derecho tribal entiende como rasgos característicos y genuinos de las tribus. Son los elementos que rigen las relaciones dentro de la sociedad tribal, el principio de solidaridad y de responsabilidad colectiva, el concepto de protección y de honor o la institución del arbitraje, en tanto que patrimonio y forma de vida de las tribus lo que el derecho tribal trata de preservar. Sin embargo, el hecho de que la justicia tribal procure conservar sus usos y costumbres, no implica que en las disposiciones legales el sistema tribal sean estáticas e inmóviles.⁶⁰²

En ocasiones la costumbre tribal puede parecer rígida o arcaica, pero no lo es.⁶⁰³ Aunque recibe su legitimidad de la experiencia de los ancestros, y por lo tanto tiene

⁵⁹⁹ DONALSON, W., *Sharecropping in Yemen*, Brill, Leiden, 2000, p. 42.

⁶⁰⁰ CHELHOD, J., *Le droit dans la société bédouine : recherches ethnologiques sur le 'orf ou droit coutumier des Bédouins*. Marcel Riviere, Paris, 1971. p. 10.

⁶⁰¹ ALBERGONI, G., "Droit coutumier; ethos tribal et économie moderne, un urf bédouin de 1970", *Annales Islamologiques* V. 27, 2000. p. 129.

⁶⁰² HAMAD, L., "Sobre la relación entre la Ley Islámica y el derecho consuetudinario en el Yemen tribal" *Awraq* n° 24, 2007-C, p. 218.

⁶⁰³ AL-HUBEISHI, A., *Legal System and Basis Law in Yemen*, Sphink Publishing, Londres, 1998, p. 68.

una naturaleza semi primitiva⁶⁰⁴, su verdadera fuerza radica en la aceptación grupal, y ésta es posible en tanto que el *'urf* es capaz de responder a las necesidades cotidianas de la gente. Tiene, por lo tanto, capacidad para amoldarse a los nuevos tiempos y a las nuevas necesidades, es decir, tiene capacidad de evolucionar.

Si la evolución de las normas consuetudinarias es posible, lo es gracias a la segunda de las fuentes del derecho tribal: los precedentes. La justicia tribal admite la jurisprudencia dentro de su sistema, de modo que, una decisión novedosa y sin precedente tomada por un tribunal tribal puede ser empleada en un juicio posterior como si de una norma estable se tratase. Por lo tanto, son los antecedentes, *salfa*, los que permiten la evolución del derecho que, según los miembros de las tribus, va formándose y creándose a sí misma en función de los resultados de los acontecimientos esto es, en función de las decisiones adoptadas en los juicios anteriores.⁶⁰⁵ Existen varios tipos de *salfa*: el registro de los procedimientos de un litigio, *da'wa wa idjaba*, los acuerdos de una mediación, *sulh*, y los casos juzgados, *hukum o fasal*. Otro tipo de documentos que incrementan la producción jurídica del *'urf* son, los acuerdos intratribales o entre las tribus y el Estado, *qawa'id*.

En la actualidad todos los laudos tribales son registrados por escrito, pero antiguamente se exigía a los administradores de justicia tribal, ya fuera un *shayj*, un *aqil* o un *maradja*, a conocer y memorizar las decisiones tomadas por otros tribunales en otros tiempos y lugares. La aceptación del precedente, no sólo ha permitido la evolución del derecho tribal, sino que además logró cierta unificación del mismo.

Muchos investigadores especializados han encontrado documentos que albergan compilaciones de reglas tribales.⁶⁰⁶ Estos hallazgos, además de poner en entredicho el supuesto carácter oral de la justicia tribal yemení, han permitido que llegaran a nosotros normas y reglas consuetudinarias antiguas.⁶⁰⁷

Por último hay que mencionar que cuando se pregunta a un *qabili* cuáles son las fuentes del derecho consuetudinario, éste suele nombrar la *shari'a* entre ellas. El

⁶⁰⁴ Ibid.

⁶⁰⁵ En entrevista personal de la investigadora con el qabili Ali Nasser de Sabwa, en Ma'rib, diciembre de 2005.

⁶⁰⁶ DRESCH, *The Rules of Barat, Tribal Documents of Yemen*, la Bibliothèque yéménite, Saná, 2006. Tanto AL-'ALIMI, Op. Cit, como ABU GHANEM, Op. Cit. (1985) incluyen algunas de las Setenta Reglas Tribales en sus obras.

⁶⁰⁷ Las reglas que Paul Dresch llama Reglas de Barat, pertenecen a la compilación de reglas de Dhu Mouhammad llamadas *Qawaid al-Malazim*, Reglas de la Responsabilidad- y datan del siglo XVIII. DRESCH, Op. Cit. (2006) p. i

significado etimológico de la palabra *shari'a* es “camino del abrevadero” y de ahí su acepción de “camino a seguir”. Se trata del cuerpo legislativo musulmán administrado por un *qadi* en los tribunales islámicos.⁶⁰⁸ Como hemos visto la justicia tribal acude a la costumbre para regular todos los asuntos de la tribu. Sin embargo, cuando el conflicto es relativo a asuntos de herencia o al estatuto personal, la justicia tribal siempre acude a las disposiciones de la *shari'a* y nunca a los usos y costumbres de las tribus.⁶⁰⁹

Por otra parte, la *shari'a* y el *'urf* son dos sistemas que, aunque presentan múltiples diferencias en cuanto a contenidos, procedimientos y sanciones, se han retroalimentado, apoyado e influido el uno al otro. Como afirma Chelhod, ambos modelos, frecuentemente en competición, también pueden estar en simbiosis.⁶¹⁰ De hecho, y pese a las discrepancias y las tensiones mutuas, la justicia consuetudinaria y la ley islámica en Yemen cooperan y en la actualidad son complementarias.⁶¹¹

Un hombre de tribu, un *qabili*, puede, sin lugar a dudas, optar por acudir a la justicia islámica en lugar de acudir a la justicia tribal, ya que el derecho yemení reconoce ambos modelos de administración de justicia; la *shari'a* y el *'urf al-qaba'il*. Es más, con frecuencia acudirá a los tribunales oficiales islámicos si los principios legales de la *shari'a* le resultan más beneficiosos a sus intereses que las costumbres tribales. Para el hombre de tribu la *shari'a* y el *'urf* son totalmente compatibles y aunque tienen pequeñas discrepancias, sobre todo en materia sanciones, ambos sistemas pueden convivir perfectamente. El *qabili* es hombre de tribu, pero también es musulmán, y no está dispuesto a prescindir de ninguna de estas dos identidades. La creencia de que el *'urf* es compatible con la *shari'a* le permite, por una parte, no tener que prescindir de las costumbres tribales por las que siente verdadero orgullo al ser el legado de sus antepasados⁶¹², y por otra parte, su condición de musulmán tampoco se ve amenazada por su adherencia al sistema tribal. No obstante, existe una evidente preferencia del *'urf* frente a la *shari'a*; como demuestra el dicho yemení *suhl a'way wa la shari'a musib*, es mejor la solución rápida y poco ortodoxa de la norma tribal que de la recta pero distante ley islámica.

⁶⁰⁸ MAÍLLO SALGADO, Op. Cit. p-385.

⁶⁰⁹ HAMAD, Op. Cit. (2007-C). p. 220.

⁶¹⁰ CHELHOD, Op. Cit. (1985). p. 130.

⁶¹¹ Prueba de que esta afirmación es cierta es el hecho de que las tribus accedan a regular lo relativo al estatuto personal según la ley islámica y que los tribunales islámicos recurran, aunque sea de manera oficiosa, a métodos tribales.

⁶¹² “The Arabs were and are bound by tradition and precedent. Whatever was customary was right and proper. Whatever the forefathers had done deserved to be imitated”, en SCHACHT, J., *An Introduction to Islamic Law*, Oxford University Press, Oxford, 1979. p. 17.

Hay que señalar que no es que los hombres tribales crean que el *'urf* es más justo, sino que es más flexible y paliativo y que, además, responde mejor a las especificidades de la sociedad tribal yemení. Como afirma Weir, la fortaleza del *'urf* reside en una práctica visible, cercana y familiar donde los problemas son enfrentados de manera rutinaria, informal y en el lenguaje cotidiano de las relaciones sociales.⁶¹³

Al igual que Dresch con las reglas de Barat, en las últimas décadas algunos autores han publicado varias compilaciones de reglas consuetudinarias yemeníes como son *'ahkam ibn Zinba*, Sentencias de ibn Zinba,⁶¹⁴ o *kitab as-sinnah*⁶¹⁵ o la compilación del juez Ahmad Abd al-Rahman al-Mu'allini⁶¹⁶, pero el conjunto de reglas tribales más conocido y renombrado es el de las setenta reglas tribales *al-qawa'id al-sab'ain*, parcialmente publicadas por al-'Alimi.⁶¹⁷

Poco se sabe de esta compilación de reglas que para muchos investigadores constituye el fundamento del derecho tribal yemení. En la actualidad la mayoría de los investigadores debaten si su existencia es real o mítica, y la naturaleza de su nombre: mientras que para unos el nombre se debe a que fueron setenta los *mashajj* que rubricaron esta compilación, para otros se refiere al número de reglas componen la misma.⁶¹⁸ El hecho de que exista tanto misterio en torno a las reglas tribales, puede deberse a que la *shari'a* prohíbe su recopilación ya que lo considera pecado, *haram*, y a que durante el Imamato existían duras penas contra aquellos que poseían alguna codificación de normas consuetudinarias.⁶¹⁹

Siempre que se pregunta a los yemeníes acerca de esta compilación de reglas tribales responden que existe, pero afirman que sus contenidos sólo son conocidos por los *shayj* de algunas tribus.⁶²⁰ En una entrevista con un *shayj* de Sa'da, tuve acceso directo a algunas de estas reglas que guardaba en un manuscrito. Según el

⁶¹³ WEIR, S. Op. Cit. (2007). p. 169

⁶¹⁴ CHELHOD, Op. Cit. (1985). p. 146.

⁶¹⁵ ROSSI, Op. Cit. p. 17-s.

⁶¹⁶ AL-'ALIMI, Op. Cit. p. 49.

⁶¹⁷ *Ibid.* p. 50-ss.

⁶¹⁸ Al-'Alimi afirma que la teoría más probable es que la compilación recogiera setenta reglas fundamentales y que posteriormente se ampliara. El autor refuta la teoría de que fueran setenta los líderes tribales que rubricaron la compilación ya que parece que fueron más los *mashajj* que la firmaron. *Ibid.* p. 55.

⁶¹⁹ Según Serjeant durante el reinado de Yahya, el simple hecho de poseer una compilación de normas tribales estaba castigado con la ejecución. SERJEANT, Op. Cit. (1982). p. 44.

⁶²⁰ En entrevista personal de la investigadora con *qabili* Ali Nasser de Shabwa, en Ma'rib, diciembre de 2005.

shayj, antiguamente las normas *al-qawa'id al-sab'ain* eran muy estrictas y establecían un rígido código de conducta; regulaban todo tipo de delitos, desde el asesinato, la disputa de dinero, la violación de mujeres y el robo, hasta la tala de árboles.⁶²¹ Recogían un amplio abanico de situaciones y regulaban al detalle el comportamiento de lo que se debía hacerse ante un delito. En el anexo de esta tesis y a lo largo de la exposición, se presentan varias normas tribales extraídas de esta compilación y otras aportadas por el *shayj* Muhammad al-Zaluk, la mayoría de ellas son inéditas.

4.5.2 LOS PROCEDIMIENTOS DE LA JUSTICIA TRIBAL: EL ARBITRAJE

«*al-Sulh sayyid al-ahkam*, la conciliación es la mejor de las sentencias»
Proverbio yemení.

La sociedad yemení y especialmente la sociedad tribal está marcada por la importancia del honor, que se convierte en el motor de la acción social. Como hemos visto, el hombre tribal hereda su honor de sus ancestros por la línea patrilineal compartida, es decir, hijos y nietos comparten el honor con padres y abuelos. Se trata de un honor que no sólo atañe a los vivos sino que se proyecta a los antepasados puesto que son estos los que precisamente lo confieren. A este tipo de honor se le conoce con el nombre de *sharaf*. Al tratarse de un honor compartido por los miembros de una tribu, es responsabilidad de todos ellos mantenerlo y defenderlo. Fracasas en este empeño puede suponer la expulsión de la tribu.

Veámos con anterioridad que existe un complemento al *sharaf* que es el '*ard*'; este concepto hace referencia a los puntos vulnerables del honor de un individuo. El hombre tribal dispone de '*ard*' en tanto que tiene la capacidad y el derecho de defender sus espacios de intimidad, en contraposición de los "débiles" que, como hemos visto, no tienen capacidad de defender ni defenderse. '*Ard*' hace referencia al honor defendible y describe la capacidad de un hombre en intervenir en cuestiones tribales y asumir ciertas tareas de protección.⁶²²

En muchas sociedades árabes se identifica '*ard*' con el honor sexual. En el caso del Yemen, tiene más acepciones y puede referirse también al territorio, al honor compartido, a la protección de los "débiles" y a la protección de todos aquellos

⁶²¹ Declaraciones de *shayj* Muhammad al-Zaluk, en entrevista personal con la investigadora, en Saná, octubre de 2005.

⁶²² A diferencia del *sharaf* que se rompe (*kasara*), el verbo empleado en árabe para designar que el '*ard*' está en peligro es exponer o revelar algo que estaba oculto de manera brusca (*hataka*).

puntos vulnerables de mancillar el honor. En Yemen existen dos tipos de honor defendibles: el *'ard* individual, referido a los espacios de intimidad del *qabili* y a su capacidad de defender a sus *mu'awwarat*, la casa, las mujeres y los niños, y el *'ard* tribal que hace referencia a los espacios comunes de las tribus, que el *qabili*, en tanto que miembro de ésta, está obligado a defender y a la capacidad de defender a los *mu'awwarat* de las tribus; esto es a los débiles, el territorio y los refugiados. Mientras que la primera afecta a la paz del individuo, la segunda afecta a la paz de la tribu.

La deshonra, o si se prefiere la quiebra del honor, puede afectar al individuo de varias maneras; como víctima cuando se ha sufrido una injusticia, o como culpable cuando se es el responsable de una ofensa. En lenguaje tribal se conoce a la quiebra del honor con el nombre de *'ayb*. Lo cierto es que no existe en español un equivalente exacto al término *'ayb*, aunque se puede traducir por vergüenza, infamia o afrenta. Viene del verbo transitivo *yu'ayyib*; deshonrar, menospreciar o insultar.⁶²³ En todo caso se trata de un acto censurable que provoca vergüenza. El derecho tribal diferencia entre dos tipos de afrentas; el *'ayb* blanco, *'ayb 'abiyad*, y el *'ayb* negro, *'ayb 'aswad*.

El primero de ellos hace referencia al homicidio involuntario o el homicidio en defensa propia. No constituye un grave atentado contra el honor y frecuentemente entraña una pequeña deuda que, por norma general, se repara con una compensación económica. Sin embargo, cualquier crimen en tiempos de paz y que no sea involuntario o accidental será considerado un *'ayb* negro. También lo será cualquier tipo de ataque contra los protegidos o en lugar protegido, así como aquellos crímenes odiosos, *al-qatl al-nakir*, que ridiculicen las reglas de la guerra. Es decir, son aquellos crímenes que afectan a la seguridad y que entrañan desobediencia.⁶²⁴ En principio todas las ofensas crean una deuda, ya sea ésta de sangre; venganza, *thar*, o económica; dinero de sangre, *diyya*. Cualquier *'ayb* debe ser enmendado, aunque hay que señalar que existen vergüenzas que son imposibles de reparar, como es el caso del *adgham* que veremos más adelante.

Al ser el honor heredado de los ancestros –y por lo tanto compartido por todos los

⁶²³ El término *'ayb* también es utilizado como mecanismo para señalar las conductas que, aún no siendo delictivas, están mal. Se emplea mucho por ejemplo para educar a los niños y se usa como antónimo de la “buena educación”.

⁶²⁴ Se considera *'ayb 'aswad*; asesinar voluntariamente y premeditadamente, matar por la espalda, matar en una emboscada, apropiarse el arma del muerto, dejar el cadáver en el exterior, cualquier ataque a un protegido, abandonar al compañero de viaje en una emboscada, romper un estado de tregua o atacar a los garantes o asesinar a un huésped o un viajero. En entrevista personal de la investigadora con el *qabili* Abdel Salam Alawi, Saná, mayo de 2011.

miembros de la tribu- el deshonor de un compañero trae la deshonra a todos los demás miembros del grupo. En una sociedad tan marcada por la importancia del honor como es la sociedad tribal yemení, la deshonra supone un acto de violencia tal, que la justicia debe repararlo inmediatamente. El arbitraje es el mecanismo por el que ofensores y ofendidos logran recuperar sus respectivos honores, por eso, la justicia tribal opera exclusivamente por medio de la conciliación. Su fin no es el de castigar conductas sino conciliar a las partes de una disputa. Por medio del *suhl* y el pago de la deuda, tanto el honor del ofensor como de la víctima se reparan recuperando el *mizan*, la balanza, de los respectivos honores⁶²⁵ o el estado de *naqa*, pureza.⁶²⁶ Éste último es al que la sociedad tribal pretende aspirar.

Al cometer un delito, lo más frecuente es que el clan ofensor se dirija al clan ofendido y le ofrezca un sacrificio animal, *hadjr*. Mediante este acto simbólico los ofensores asumen su culpabilidad y expresan su voluntad de someterse a la justicia tribal. Al aceptar la ofrenda lo que acepta el clan ofendido es el arreglo pacífico del conflicto, es decir, muestra su conformidad a buscar una solución por medio de la mediación y se comprometen a no acudir al recurso de la venganza.

Una vez optado por la mediación, las partes en litigio deben buscar de mutuo acuerdo un árbitro. El árbitro recibe el nombre de aquél al que se le reconoce el poder de mediar, *muhakkam*, o aquél al que se le reconoce el poder de hablar, *muqawwal*. Existe otro tipo de árbitro cuando es la propia víctima la que juzga, se trata del juez-víctima, *jasam*.⁶²⁷

Durante el proceso arbitral, el juez de la costumbre admite varios tipos de pruebas: confesión, *iqrar*, testimonios, documentos y juramentos de exculpación y colectivos. Lo primero que debe hacer un árbitro es escuchar los testimonios de los implicados. Cada parte dispone de un tiempo designado para expresar su versión y ser interrogada. Se debe escuchar a la parte contraria sin interrupciones y cualquier interferencia o perturbación a las exposiciones es severamente castigada. Generalmente el árbitro no se conforma con los testimonios de los implicados y suele llamar a los testigos que deben estar en plenas facultades mentales y ser conocidos

⁶²⁵ DRESCH, Op. Cit. (1989). p. 47

⁶²⁶ Ibid. p. 49

⁶²⁷ En la práctica esta figura sigue siendo muy importante; sin embargo no está reconocida por la justicia oficial pues la Ley estatal de Arbitraje prohíbe que la función de árbitro pueda ser asumida por un implicado. En el lenguaje tribal, un culpable de un delito puede acudir directamente a su víctima o a su familia con los bueyes del error y le dirá; "Aquí traigo mis bueyes y mi cabeza, para que elijas cuál cortar", en entrevista personal de la investigadora con *shayj* Abdallah Nasser al-Jarraz, Saná, octubre de 2005.

por su integridad y su honorabilidad⁶²⁸. Una vez que se haya escuchado a las partes, el juez puede reclamar documentos que acrediten los testimonios. Si después de escuchar los testimonios y revisar los documentos el árbitro no tiene clara su decisión, podría solicitar que se lleven a cabo los juramentos. Estos pueden ser individuales o colectivos. Aunque en la actualidad sólo se recurre al juramento colectivo cuando aparece un cadáver en un territorio y se desconoce al asesino. Este supuesto lo encontramos en una de las Setenta Reglas Tribales.⁶²⁹

Respecto a los individuales, lo más frecuente es que el árbitro se lo exija a las dos partes en litigio, en ese caso, si una de ellas rehusara el juramento sería automáticamente declarado culpable y si las dos partes jurasen culpando a la parte contraria, el árbitro buscaría la salida más equitativa.⁶³⁰ Le está permitido al juez pedir la opinión de otro *shayj* o acudir a algún especialista en leyes. Una vez decidido el laudo, éste debe ser firmado por todos los asistentes. Una celebración en la que se ofrece un sacrificio y una comida entre todas las partes, pone punto y final al litigio y restablece el *mizan* y el estado de *naqa*.

En principio la justicia tribal permite siempre la apelación, a no ser que previamente se acuerde la irrevocabilidad de la decisión del árbitro. En este modelo de justicia existen tres tipos de tribunales: 1) Tribunales de Primera Instancia, encargados de juzgar las disputas de naturaleza simple dentro del clan o de la familia. Son competencia del *aqil* o el *shayj*. 2) Tribunales de Apelación, en los que se tratan los asuntos importantes de carácter civil o penal -incluyendo el homicidio, agresión y

⁶²⁸ Un testigo puede ser recusado por la parte contraria si se prueba que no reza, que su reputación está en decadencia, que es enemigo de una de las partes, que ha sido condenado con anterioridad por falsos testimonios o que el honor de sus mujeres no está intacto, en CHELHOD, Op. Cit. (1985), p. 152-3.

⁶²⁹ Una de las Setenta Reglas Tribales aportadas a esta investigación por el *shayj* Muhammad al-Zaluk dice:

الثالث عشر :. اذا اصبح ويوجد مقتول في قرية قبيلة من القبائل ولم يوجد قاتله فعلى القبيلة الذي وجد المقتول عندهم ايمان القتل اذا لم يوجد القاتل وهي ايمان اثنين وعشرين حالف يمين القسم وبعد ذلك عليهم دفع دية البلاد عاقلة على المحل واذا ضهر القاتل بعد اليمين ودفع الدية حتى ولو بعد مده طويلة فعلى القاتل دفع الدية مدبولة واخذ الثائر منه لحيث وهو عيب المحل وهو عيب في سلف وعرف .

وهذا في السلف والعرف بين القبائل

DECIMOTERCERO: Si al comenzar el día se encuentra un asesinato en la aldea de una tribu y no se encuentra al asesino, la tribu donde se encontró el asesinato debe prestar juramento que no conoce al asesino. El juramento (*qasama*) será realizado por veintidós miembros que deberán pagar la *diyya* del territorio (*diyya al-bilad*). Si aparece el asesino tras el juramento y el pago de la *diyya*, aunque fuese después de largo tiempo, el asesino deberá pagar la *diyya* doble a la tribu dueña del territorio, y la familia del asesinado podrá vengar la muerte de su hijo, ya que hay *'ayb* de lugar y *'ayb* en la tradición. Y esto en la tradición y la norma entre las tribus.

⁶³⁰ Según uno de mis informantes en este caso se optaría por "hacer justicia a partes iguales porque el problema lo tendrían con Dios" (por haber mentido). En entrevista personal declaraciones de *shayj* Abdallah Nasser al Jarraz, de una tribu de la región de Ma'rib, en Saná, octubre de 2005.

problemas relacionados con ganado y fronteras- y son juzgados por el *shayj*. 3) Tribunales de Casación, en los que el *maradja* es encargado de examinar en casación los asuntos remitidos de los Tribunales de Apelación.

Una de las características más llamativas del derecho tribal es que cuando un árbitro dicta un laudo y una de las partes decide apelar, ésta ya no tiene que enfrentarse con su litigante original, sino con el propio árbitro que le inculpó. De este modo, cuando un caso es llevado a casación, si el *maradja* considera que la decisión del tribunal de apelación es incorrecta, es decir, que el *shayj* estaba equivocado, recae sobre él la responsabilidad de reparar el daño original del litigio y la parte inculpada en el primer juicio estaría exenta de toda responsabilidad.⁶³¹

En cuanto a las sanciones es importante advertir que ni el juez tribal ni el religioso pueden obligar a que se ejecute una venganza. Aunque la ley del talión es una práctica a la que frecuentemente se recurre en el Yemen tribal, conviene destacar que se trata de una decisión que pertenece exclusivamente al ámbito del individuo.⁶³² La costumbre dice que si una persona mata a otra, los familiares de la víctima pueden vengar su muerte. Según el '*urf* esta segunda muerte, la del asesino o la de cualquiera de su clan,⁶³³ no se considera un homicidio, sino el acto por el que el clan del ofendido y el ofensor restauran sus respectivos honores.

El juez tribal, por otra parte, no puede condenar a pena de muerte. Su misión como árbitro es, en la medida lo posible, tratar de sustituir la venganza y la guerra por cantidades monetarias. Las únicas sanciones que pueden ser impuestas por un árbitro tribal son el pago de indemnizaciones, la imposición de devoluciones, la restauración de derechos negados y una serie de penas sociales que abarcan desde la reprobación, *istihdjan*, la censura, *lawm*, la reprimenda, *tawbiyyj*, el exilio, *istirad*, el rechazo, *habdh*, hasta la más grave de ellas que es la exclusión social, *al-muqata'a al-idjtima'iyya*.⁶³⁴

En los casos especialmente graves el propio clan o la tribu del delincuente pueden

⁶³¹ Un informante de esta investigación señaló en este punto reside la eficacia de la justicia tribal, ya que la capacidad del *shayj* para administrar justicia no sólo afecta a su reputación, sino que además, puede ocasionarle sanciones de tipo económico. Sin embargo, los demás informantes insistían en que la deshonra que lleva un laudo injusto, ya es motivo suficiente para que el *shayj* aplique la justicia lo mejor posible en sus actos de mediación.

⁶³² CHELHOD, Op. cit. (1985), p. 129.

⁶³³ Debido al principio de responsabilidad y solidaridad colectiva en la costumbre tribal la venganza y el pago de indemnizaciones es asumido colectivamente por la tribu.

⁶³⁴ AL-'ALIMI, Op. Cit. p. 72.

expulsar al culpable sin que ningún árbitro llegue a mediar. Es lo que en lenguaje tribal se llama el “abandono de sangre”. A efectos prácticos la expulsión del grupo puede suponer la muerte del expulsado, en tanto que, desprovisto de la protección que ofrece la tribu, puede ser objeto de la venganza. Como hemos visto, el sistema tribal recoge el principio de la responsabilidad colectiva. Esto implica que el delito cometido por un miembro de la tribu afecta a todo el grupo. Las represalias pueden recaer entonces sobre cualquiera y las sanciones deben ser asumidas colectivamente. Por eso ante un delito grave la tribu puede eludir su responsabilidad si expulsa y anuncia la expulsión del criminal.⁶³⁵ Sin embargo, la expulsión es una medida extrema pues, la pérdida de un miembro también genera una gran deshonra, de tal modo que una tribu deberá valorar qué le compensa más; la vergüenza que supone la pérdida de uno de los suyos o el hecho de tener que asumir la deshora y la sanción que el delincuente genera a la tribu.

4.5.3 DE LA RELACIÓN ENTRE LA *SHARI'A* Y EL '*URF*

A pesar de que la *shari'a* y el '*urf* comparten muchos principios y procedimientos, algunos representantes de la *shari'a* rechazan y desapruaban las costumbres tribales argumentando que son anti islámicas. Este discurso suele apoyarse en la idea de que el Islam fue un modelo totalmente innovador y ajeno a los usos y costumbres de la sociedad pre-islámica. Algunos autores defienden incluso que las costumbres beduinas y tribales son inadmisibles para los musulmanes en tanto que el Islam surgió precisamente para luchar contra ellas.⁶³⁶ Es decir, para autores como Jatib, el Islam no sólo hizo tabla rasa de las costumbres pre-islámicas sino que además surgió precisamente como reacción a la sociedad en la que se gestó y más concretamente a su particular forma de organizarse.

Estos discursos suelen obviar la influencia que la costumbre tuvo en la formación de la ley islámica. Afirma Martos Quesada que, sin negar el indiscutible cambio y avance social que el Islam supuso en su época, lo cierto es que algunas de las disposiciones de la *shari'a* son normas pre-islámicas que en mayor o en menor medida han sido modificadas, adaptadas y ajustadas a las nuevas necesidades siguiendo una evolución sociológica natural.⁶³⁷ Y es que, “la llegada del Islam no supuso la creación de estructuras religiosas, políticas y sociales radicalmente distintas de las que existían previamente en Arabia. La expansión del Islam no consistió, por lo tanto en un

⁶³⁵ Ver epígrafe anterior de la membresía tribal.

⁶³⁶ Cita de JATIB en *Délits et peines chez les bédouins*, extraída de CHELHOD Op. Cit. (1971). p. 419.

⁶³⁷ MARTOS QUESADA, J., “El Corán como fuente de derecho en el Islam”, *Cuadernos de Historia del Derecho*. V/11, 2004. p. 335.

desplazamiento o eliminación de las costumbres y las creencias pre existentes [...] sino que fue una redefinición y una adaptación gradual de las mismas a un nuevo marco ideológico.”⁶³⁸

El Islam de tradición zaydí de Yemen siempre ha defendido la tesis de la oposición entre la *shari'a* y el *'urf*. Los Imanes, en tanto que máximos representantes del zaydismo, estaban comprometidos en la promoción de la Ley islámica. Percibían a los hombres de tribu como musulmanes imperfectos que debían ser educados⁶³⁹ y sus costumbres, contrarias a la *shari'a*, debían ser eliminadas. El objetivo de los Imanes era tratar de sustituir el *'urf* por la *shari'a*, y para ello prohibieron la puesta por escrito de las normas de la costumbre y adoptaron medidas que castigaban duramente la posesión de compilaciones e incluso llegaron a prohibir y castigar el recurso al derecho consuetudinario. Estas medidas fracasaron, pues las tribus rehusaron abandonar sus costumbres.

No obstante, y a pesar de esta manifiesta oposición al derecho consuetudinario, los Imanes mantuvieron una política de doble rasero respecto al *'urf*. Como veremos en el próximo capítulo, aunque los Imames prohibían y penalizaban el recurso al derecho consuetudinario, con frecuencia acudían a sus métodos, sus costumbres e incluso sus instituciones. Por ejemplo, los sacrificios expiatorios eran una práctica especialmente criticada por los ulema zaydies al considerarlas contrarias a las enseñanzas islámicas. Sin embargo, Paul Dresch ha publicado un documento oficial firmado por el Imam al-Badr en el que en un juicio ante un tribunal de la *shari'a* se recurre a la práctica del sacrificio para alcanzar una tregua entre tribus.⁶⁴⁰ Otro ejemplo de adopción de una institución tribal por los Imanes es el mantenimiento del estatus de inviolabilidad de los mercados, *hurmat as-suq*.

Quizás el más célebre de los defensores de las tesis de la oposición entre la *shari'a* y el *'urf* fue Shawkani. En su obra “Remedio urgente para frenar el ataque del enemigo supremo” Shawkani afirma que los seguidores del *'urf* son seguidores del *taghut*.⁶⁴¹ *Taghut* es un término coránico que hace referencia a los usos y costumbres pre-islámicos y del temprano Islam. Derivado de la raíz *-t-gh-w-* “tirano, injusto, rebelde u opresor”⁶⁴², en el Corán se emplea para designar todo aquello que es adorado fuera

⁶³⁸ SERRANO RUANO, Op. Cit. p. 200.

⁶³⁹ DRESCH, P., “Guaranty of the market in Huth” *Arabian Studies*, v.8, (1990-B). p. 64.

⁶⁴⁰ *Ibid*, p. 84 n. 44.

⁶⁴¹ SHAWKANI, *al-Dawa' al-'adjil fi dafa' al-adu as-sa'il*, Matba'a al-muniriyya, El Cairo, sfp.

⁶⁴² OBERMAYER, Concepto de “Taghut” en *Encyclopaedia de l'Islam*, Brill, Leiden, 1983. v. X. p. 101.

de Dios y se aleja de Él: demonios, ídolos, magos, adivinos⁶⁴³. Veamos el ejemplo de un versículo muy ilustrativo en el que se enfatiza el carácter anti islámico de las costumbres anteriores a la revelación islámica⁶⁴⁴:

- « ¿No has visto a quienes pretenden creer en lo que se te ha revelado a ti y en lo que se ha revelado antes de ti? Quieren recurrir al arbitraje de los *taghuts*, a pesar de que se les ha ordenado no creer en ellos. El Demonio quiere extraviarles profundamente » C. IV⁶⁴⁵.

Existe una segunda acepción de *taghut* como término jurídico en Yemen. En este caso se emplea por los hombres cultivados del país para designar de forma peyorativa la ley consuetudinaria de las tribus⁶⁴⁶. Es a esta segunda acepción a la que se refiere Shawkani cuando expresa que los seguidores del *'urf* son seguidores del *taghut*. Para el ulema y otros hombres eruditos del país, el término *taghut* tiene una connotación de oprobio. Según Stewart, ésta se pierde cuando son las tribus las que emplean el término pues para ellas la *shari' al-taghut* es tan sólo uno más de los diversos nombres que recibe el derecho consuetudinario.⁶⁴⁷ Los hombres de tribu rechazan vehementemente que *'urf* y *taghut* sean sinónimos.⁶⁴⁸

La principal crítica de Shawkani contra las tribus hace referencia a la obstinación de éstas en no reconocer la *shari'a*. Pero sobre todo su crítica se centra en el hecho de que la costumbre priva a las mujeres de la herencia. Además de que, según este ulema, “autoriza el derramamiento de sangre de los musulmanes, no respeta nada y no tiene escrúpulos”⁶⁴⁹.

Entre la *shari'a* y el *'urf* ha existido tradicionalmente una tensión referida a la negativa de la primera a reconocer de manera inequívoca a la segunda como fuente oficial del derecho islámico.⁶⁵⁰ A pesar de que, en la práctica, el *'urf* ha jugado un rol muy relevante como fuente de derecho islámico, no siempre se reconoce como fuente, y más frecuentemente se sitúa en un nivel secundario.⁶⁵¹ Afirma Serrano Ruano que “la causa de este desajuste entre la definición teórica de las fuentes del derecho islámico

⁶⁴³ CORTÉS, J., *Corán*, Herder, Barcelona, 1986. Nota 256 C.II₂₅₆

⁶⁴⁴ Otros versículos en los que aparece el término *taghut* son: C.II₂₅₆-C.II₂₅₇-C.IV₅₁- C.IV₆₀ C.V₆₀-C.XVI₃₆-C.XXXIX₁₇ y en todos ellos aparece como opuesto a las enseñanzas islámicas.

⁶⁴⁵ CORTÉS Op. cit.

⁶⁴⁶ STEWART Concepto de “Taghut” en *Encyclopaedia de l'Islam*, Brill, Leiden, 1983, v. X. p. 101.

⁶⁴⁷ El *'urf al-qaba'il* también es denominado *shar' al-qaba'il*, *shar' al-man'* o *hukm al-man'*. *Ibid.*

⁶⁴⁸ WEIR, Op. Cit. (2007) p.146.

⁶⁴⁹ SHAWKANI, Op. Cit. p. 58.

⁶⁵⁰ Sólo una de las escuelas islámicas, la Hanafí, reconoce la costumbre como fuente oficial de la Ley islámica desde que en el siglo XIV Zayn al-Abidin la introdujo.

⁶⁵¹ SERRANO RUANO, Op. Cit. p. 199.

y su funcionamiento en la práctica la suelen situar los estudiosos en la necesidad de subrayar el carácter sagrado y eterno del derecho islámico, que es principal argumento para mantener su vigencia”.⁶⁵²

En el siglo XVI se admitió de facto el rol de la costumbre –un cambio cuya génesis es muy anterior, pudiendo detectarse ya en la primera mitad del siglo XII- al permitirse su introducción en el sistema por medio de otras fuentes legítimas. Y aunque la tensión entre *shari'a* y *'urf* en lo referido al reconocimiento de esta última como fuente de derecho se atenuó, se mantuvo el desajuste entre la definición teórica y la práctica, en tanto que el *'urf* mantenía su condición de fuente secundaria. Veamos algunas de las fuentes legítimas de derecho islámico sobre las que se apoya el *'urf*:

- *istihsan*: abandonar la solución legal impuesta por la analogía (*qiyas*) en favor de la consideración de lo que es bueno, conveniente o equitativo. Este término aparece en ocasiones como sinónimo de *istihbab*, o criterio de preferencia⁶⁵³. Apelando a la este principio de “conveniencia” se permite al juez islámico el recurso a la costumbre.

- *istislah*: literalmente “encontrar lo bueno o apropiado” o “útil”. Viene a designar la consideración por parte de un juez del principio de la “utilidad pública” (*maslaha*) en perjuicio de otra fuente legal de mayor estatus.⁶⁵⁴ Todo lo que contribuya a alejar el daño o el perjuicio y acrecentar el bienestar de los musulmanes es considerado de interés general y por lo tanto está permitido.⁶⁵⁵ Es un método de razonamiento que permite el recurso a la costumbre en caso de “interés público”.

- *darura*: “necesidad (entendida como elemento dispensador), estado de necesidad”. Se apoya en dos famosos adagios; “las necesidades vuelven lícitas las cosas prohibidas”, *ad-darurat tubihu l-mahzurat*, y “una ley que hace malvivir puede ser rechazada”, *al-haradj madfu' shari'a*. Implica que por motivos de estricta necesidad el creyente puede verse dispensado de observar las reglas de la *shari'a*. Este principio de necesidad es el acompañante ideal del principio de *istihsan* (preferencia/ conveniencia) y el principio del *istislah* (interés general) a la hora de introducir la costumbre en la legalidad islámica, pues por motivos de necesidad (*darura*) se puede

⁶⁵² Ibid. p. 200.

⁶⁵³ MAÍLLO SALGADO, Op. Cit. p. 171.

⁶⁵⁴ Ibid. p. 175.

⁶⁵⁵ Ibid. p. 226

recurrir a la costumbre apelando a la conveniencia (*istihsan*) o al interés general (*istislah*).

- *sunna*: se refiere a costumbres pre-islámicas que pasaron a formar parte de la *sunna* al ser reconocida su validez en un hadiz.

- *idjma'*: costumbres cuya validez está reconocida por el "consenso unánime de la comunidad musulmana".

Más allá de estos mecanismos de inclusión de la costumbre en la decisión jurídica islámica, para hablar de la supuesta compatibilidad o incompatibilidad entre el *'urf* y *shari'a* es imprescindible aludir a las similitudes y las diferencias que ambos sistemas legales mantienen.

4.5.3.1 SIMILITUDES ENTRE LA SHARI'A Y EL 'URF

Tanto la ley islámica como el derecho consuetudinario recogen la institución de la venganza como recurso legítimo ante un homicidio intencionado, y también el perdón y el arreglo pacífico como práctica preferible a la venganza. El Corán dice:

- « ¡Creyentes! Se os ha prescrito la ley del talión en casos de homicidio [intencionado]: libre por libre, esclavo por esclavo, hembra por hembra. Pero, si a alguien le rebaja su hermano la pena, que la demanda sea conforme al uso y la indemnización apropiada. Esto es un alivio por parte de vuestro Señor, una misericordia. Quien después de esto viole la ley, tendrá un castigo doloroso.» C.II¹⁷⁸.

- « Les hemos prescrito en ella "Vida por vida, ojo por ojo, nariz por nariz, oreja por oreja y diente por diente y la ley del talión por las heridas" Y si uno renuncia a ello, le servirá como expiación. Quienes no decidan según lo que Dios ha revelado, éstos son los impíos » C.V⁴⁵

- « Si castigáis, castigad de la misma manera que os han castigado. Pero si tenéis paciencia es mejor para vosotros» C.XVI¹²⁶⁶⁵⁶

En el derecho consuetudinario tribal, aunque hay casos en los que la venganza es, según los hombres de tribu, un absoluto imperativo, en realidad, el recurso a ella es poco frecuente. Como señala Dresch, un hombre de tribu suele decir que cualquier *qabili* digno de su nombre sólo acepta sangre a cambio de la de su hermano, pero esta afirmación se inscribe más en el imaginario del *qabili*, heroico y guerrero, que en la realidad.⁶⁵⁷

⁶⁵⁶ Otros versículos que recogen la noción del perdón son: C.II²⁶³, CIII^{133/44}, CVII¹⁹⁹, C42^{37-40/3}

⁶⁵⁷ DRESCH, Op. Cit. (1989) p. 49.

Por norma general, cuando se produce un homicidio en la sociedad tribal yemení, todos los mecanismos de mediación entran en acción para que se llegue a un acuerdo pacífico y se ponga freno a la violencia. Es decir, todos los agentes sociales se disparan para tratar de aligerar la condición de inaceptabilidad del crimen y en la medida de lo posible tratan de sustituir la venganza por cantidades económicas o gestos simbólicos que logren restablecer el honor de ofendidos y ofensores. Tanto el reconocimiento de culpa como la noción de perdón, están muy valorados en el sistema. De hecho, como demuestran estas dos reglas tribales del *shayj* Muhammad al-Zaluk, para el derecho tribal yemení el reconocimiento de culpa es un atenuante,⁶⁵⁸ y el perdón una virtud que ennoblece a los hombres.⁶⁵⁹

Otra de las similitudes entre la *shari'a* y el *'urf* es el elogio al arbitraje. Hemos visto que la mediación es el único elemento judicial con el que cuenta la justicia tribal. En el ideario de las tribus, la mediación es, como dice el proverbio, la mejor de las sentencias. En el Corán, también se recoge la institución del arbitraje y la conciliación como una práctica recomendable. En este sentido el Corán dice:

- « ¡Creyentes! Obedeced a Dios, obedeced al Enviado y aquellos de vosotros que tengáis autoridad. Y, si discutís por algo, referidlo a Dios y al Enviado, si es que creéis en Dios y en el último día. Es lo mejor y la solución más apropiada. » C.XVI₁₂₆

⁶⁵⁸ Una de las reglas tribales del *shayj* Muhammad al-Zaluk dice:

سادساً: . عن قتل الرجل خارج وطنه او قريته ثم اهموه فيلزم في ذلك عند اكتشاف المقتول المهمي فالنقى فيه ثلاثة مقاتيل واحد مقابل النسام ، والثاني مقابل العيبه ، والثالث مقابل الهمي ، وان اعترف به القاتل فلا يصح في ذلك الا دية قتيل واحد .
وهذا في السلف والعرف بين القبائل

SEXTO: Sobre el asesinato del hombre fuera de su patria o aldea, si es escondido [su cuerpo], al descubrir su cadáver, se compensa con tres muertes: por la correspondencia, por la vergüenza y por la ocultación [del cadáver]. Si el asesino reconoce su culpa, la *diyya* no debe ser más que una. Y esto en la tradición y normas entre las tribus.

⁶⁵⁹ Una de las reglas tribales inéditas del *shayj* Muhammad al-Zaluk dice:

الرابع عشر: . رفع البيضاء هي عبارة عن خرقة بيضاء موضوعة على عصى مثل الراية ترفعها قبيلة معينة او فخذ او عشيرة وتطوف بها في الاماكن العامة وفي مداخل الاحياء او احد ابواب المدينة في موقع بارز عرفان لقبيلة او فخذ او عشيرة معينة واعترافاً بشهامتها ومورثتها في العفو عن عاقل الذي قتل احد افرادها عن طريق الخطأ بدون عمد ، فرفع البيضاء هو عرفان وتقدير من جماعة او قبيلة الى جماعة او قبيلة أخرى على موقفها النبيل والعفو عن القاتل دون اخذ أي شي مقابل العفو .

وهذا في السلف والعرف بين القبائل

DECIMOCUARTO: La bandera blanca es un trozo de la tela blanca sujeto a un palo en forma de bandera que llevará: una tribu determinada, un *fajdh* (clan) o *'a'ilah* o *'ashira* (familia) la pasará en lugares públicos, las entradas de los barrios o en la puerta de la ciudad o en lugares destacados en señal de agradecimiento y reconocimiento por haber perdonado al asesino que mató por error y sin premeditación a un miembro de la tribu agraviada, porque levantar la bandera blanca es el reconocimiento y la estima de una comunidad o tribu hacia otra por su actitud noble al perdonar sin pedir nada a cambio. Y esto en la tradición y normas entre las tribus

- « Si teméis una ruptura entre los esposos, nombrad un árbitro de la familia de él y otro de la de ella. Si desean reconciliarse, Dios hará que lleguen a un acuerdo. Dios es omnisciente y está bien informado» C.IV⁵⁹.

Tanto el derecho consuetudinario como la Ley islámica recogen la noción de la intencionalidad del delito. En ambos sistemas el homicidio involuntario comporta una sanción diferente a la del homicidio voluntario. Cuando se trata de una muerte no premeditada la costumbre recomienda la aceptación y reducción del precio de sangre, *diyya*-⁶⁶⁰, frente al pago completo o multiplicado del mismo cuando se trata de un homicidio voluntario. Veamos lo que dispone el Corán:

- « Un creyente no puede matar a otro creyente, a menos que sea por error. Y quien mate a un creyente por error deberá manumitir a un esclavo creyente y pagar el precio de sangre, a menos que ella [la familia] renuncie al mismo como limosna. Y si la víctima era creyente y pertenecía a un pueblo enemigo vuestro, deberá manumitir a un esclavo creyente. Pero si pertenecía a un pueblo con el que os une un pacto, el precio de sangre debe pagarse a la familia de la víctima, aparte de la manumisión de un esclavo creyente. Y quien no disponga de medios, ayunará dos meses consecutivos, como expiación impuesta por Dios. Dios es omnisciente, sabio.» C.IV⁹².

- « Y quien mate a un creyente premeditadamente tendrá la gehena como retribución, eternamente. Dios se irritará con él, le maldecirá y le preparará un castigo terrible» C.IV⁹³.

Respecto a este último versículo es importante señalar que recoge una significativa diferencia entre el Islam y las costumbres tribales, y es que en el Islam, Dios aparece como el detentador de la Venganza Suprema (C.IV⁹³). El castigo divino no aparece en la costumbre de las tribus. En el sistema tribal aquel que haya cometido un delito deleznable como por ejemplo matar a su huésped, deberá afrontar el castigo del repudio social. A este tipo de homicida se le conoce con el nombre de *adgham*, de nariz negra, y es el único ante el cual no se debe tener piedad.⁶⁶¹ El *adgham* es condenado a sufrir desprecio sempiterno, cuando no es previamente asesinado por sus parientes. Su testimonio pierde validez, debe ser expulsado de su tribu, es marginado, infamado e insultado, y se le debe negar el saludo. Lo único que se permite respecto a este personaje es hospedarlo con la condición de que se rompa el plato en el que ha comido, y se limpie el colchón sobre el que ha dormido.⁶⁶²

⁶⁶⁰ Compensación económica abonable en caso de homicidio y sustitutiva de la venganza. Para ampliar sobre este tema se recomienda la lectura de HARDY., M.J., *Blood Feuds and the Payment of Blood Money in the Middle East*. Catholic Press, Beirut, 1963 y TYAN, E. Concepto de *Diyya*, en *Encyclopaedia de l'Islam*, Brill, Leiden 1983.

⁶⁶¹ ROSSI, Op. Cit. p. 31.

⁶⁶² Esta regla tribal es importante ya que subraya la importancia de la hospitalidad en la sociedad tribal yemení, pues a pesar de que el *adgham* sea despreciado socialmente, si acude a una casa solicitando hospedaje deberá ser recibido y atendido como la tradición impone.

4.5.3.2 DIFERENCIAS ENTRE LA SHARI'A Y EL 'URF

Hemos visto cómo en el sistema tribal la pena se asume colectivamente a través del principio de la responsabilidad compartida. En la *shari'a* este principio funciona de otra manera siendo el acusado responsable individual por lo que respecta a la aplicación del talión cuando se trata de un asesinato. En el caso de las tribus yemeníes la costumbre dicta que, en principio la venganza debería recaer en el propio asesino o en algún familiar, sin embargo, también podría afectar a miembros del clan o incluso de la misma tribu. Cuando entre dos tribus tiene lugar un asesinato y se lleva a cabo la venganza, podría ocurrir que la familia del muerto asesinara a alguien de la misma tribu que el asesino pero que perteneciera a otro clan. En este caso, el *mizan* entre las tribus se reestablecería, pero se crearía una pequeña deuda entre los dos clanes (el clan del asesino y el clan del muerto por venganza). Esta deuda nunca podría derivar en otra muerte, sino que se solucionaría con el pago del *thawb al-isal*, una pequeña cantidad monetaria que no representa más que casi una séptima parte de la *diyya*.

Es importante señalar que la venganza está muy regulada en el sistema tribal. Según expresan las normas tribales “aquel que realice disimuladamente una venganza no recibirá ninguna gloria, bien al contrario en lugar de lavar su honra traerá para sí y los suyos el menosprecio general”.⁶⁶³ Si una familia decide optar por la venganza, lo primero que deberá hacer es advertir a su adversario de su intención. Para ello colocará una bandera negra en el mercado y anunciará por medio de su heraldo el estado de guerra. Dependiendo de la tribu existen entre 3 y 8 días en los que no pueden existir hostilidades; son los días del luto. Durante este periodo lo más probable es que se sucedan propuestas de mediación, pero si ninguna de ellas prospera, la familia del asesinado puede ejecutar su venganza.

Una vez que los familiares de la víctima encuentren al asesino –o alguien de su clan, ya que la responsabilidad es colectiva- sólo tienen derecho a tres disparos. Antes de efectuarlos deberán decir una fórmula parecida a la siguiente:

“yo perteneciente a la tribu de te estoy
matando a ti..... de la tribu de”⁶⁶⁴

Durante este tiempo, el hombre al que se desea matar puede tratar de ponerse a salvo. Una vez expresadas estas palabras, el familiar del muerto puede disponerse a efectuar sus tres disparos teniendo en cuenta que no podrá disparar si su adversario

⁶⁶³ Entrevista personal de la investigadora con el *qabili* Nasser Ali, en Ma'rib 27 de diciembre de 2005.

⁶⁶⁴ En entrevista personal, declaraciones del *qabili* Ali Naser en Ma'rib, el 27 de diciembre del 2005.

está de espaldas (cometería un 'ayb negro). Si en uno de estos tres disparos se mata al enemigo, la venganza termina y vuelve el estado de *naqa*. Si falla en los tres disparos, la familia que pretendía llevar a cabo la venganza pierde todos sus derechos, es decir, ya no podrá ni vengarse ni pedir la compensación económica. Si en lugar de fallar, mata al enemigo fuera de los tres disparos, es decir en sucesivos disparos o en otra ocasión, se convertiría en el culpable de un 'ayb negro. Esta regla tribal es reconocida por todas las tribus del Yemen aunque existen tribus, como es el caso de la tribu de al-Agrad, que permiten efectuar hasta cincuenta disparos.⁶⁶⁵

En la *shari'a* la responsabilidad financiera puede en algunos casos recaer sobre el grupo, 'aqila, al que pertenece el homicida, aunque generalmente se aplica al asesino. El derecho consuetudinario también identifica quién debe hacer frente al pago de la *diyya*; si el crimen ha sido no intencionado, *jata*, o es accidental, *ghariba*, el pago deberá efectuarse a nivel de clan. Si el asesinato se produce en defensa del honor, al ser éste compartido por toda la tribu, la responsabilidad del pago recaerá sobre toda la tribu. En el caso de que el asesinato sea premeditado y sin motivo, es decir deliberado e injustificado, 'amd, la responsabilidad será individual ya que la costumbre tribal establece que "aquel que transgrede debe soportar los daños", *man jalaf hamal al-takalif*, o que "aquel que transgrede no tiene ni hermano ni primo", *ma lahum aj wala ibn 'amm*.

La *diyya* es otra de las instituciones que presenta similitudes y diferencias entre la *shari'a* y el 'urf. Por una parte hemos visto que ambos sistemas reconocen como legítimo, e incluso recomendable, el recurso a la *diyya*. Sin embargo el Islam reconoce dos tipos: una voluntaria, cuando el asesinato es premeditado, y otra obligatoria, en todos los demás casos. En cambio la costumbre rechaza la noción de la *diyya* forzosa. Además, en el caso del Islam la *diyya* es fija mientras que la costumbre tribal la multiplica o la reduce en función de las circunstancias agravantes o atenuantes del delito. De esta forma, en el sistema tribal puede llegar a multiplicarse por 2, 4 y hasta por 11.⁶⁶⁶ Aunque teóricamente la *diyya* tribal en Yemen nunca podrá multiplicarse por

⁶⁶⁵ Ibid.

⁶⁶⁶ Recordemos que el Corán en el versículo C.II₁₇₈ dice: "libre por libre, esclavo por esclavo, hembra por hembra". Sin embargo en el sistema tribal hay individuos considerados débiles y en función de su debilidad están especialmente protegidos y cualquier ofensa cometida contra ellos supone que la pena se agrave. Una de las Setenta reglas tribales dice:

خامساً: .. عن القاصر في السن فانه إن قتل فيلزم في ذلك قتيلين فيه .

وهذا في نسلف والعرف بين القبائل

"TERCERO: Sobre el menor de edad, si es asesinado su correspondiente serán dos hombres. Y esto en la tradición y la norma entre las tribus"

más de 11 hay tribus como la de Murad de Madhhidj que reclaman 11 veces la *diyya* y luego el resultado lo multiplican por 4.⁶⁶⁷ Como veremos en el capítulo de las relaciones entre tribus y Estado, en los últimos años algunas asociaciones locales de *mashajj* como Dar as-Salaam, Casa de la Paz, o la Organización Yemení para el Desarrollo y la Paz Social (OYDPS) han iniciado programas con ayuda estatal o internacional para promover el fin del recurso a la venganza. Este mismo afán por erradicar el recurso a la venganza ha motivado el incremento sustancial del precio del dinero de sangre, alcanzando los 3.000.000 de reales yemeníes en 2005 (12,000 euros) frente a los 700.000 reales (2.800 euros) en los que el Ministerio de Justicia la fijó en 2000.

Por otra parte, tanto la *shari'a* como el *'urf* obligan en caso de lesión por una agresión al pago de una indemnización, *arsh*, que se calcula al detalle en función de la longitud de la herida. Sin embargo, mientras la ley islámica prohíbe la multiplicación de la cuantía, el *'urf* obliga a elevar la cifra y multiplicarla según las circunstancias. Además en algunas tribus de Yemen, sobre todo de la región de Jawlán, cuando se hiere a alguien, dos garantes deben visitar al herido cada diez días y observar tanto la evolución de sus heridas como su manutención, *maraq*,⁶⁶⁸ el agresor deberá hacer frente a los gastos del sustento y del tratamiento del herido. Según al-'Alimi, la multiplicación de la *diyya* en el sistema tribal tiene una doble función; preservar los lazos de parentesco de tribus y de clan evitando una cadena de venganzas y preservar la vida del hombre y evitar que las tribus pierdan a sus miembros.⁶⁶⁹

Por otra parte, a diferencia de la justicia consuetudinaria que se basa en los conceptos de honor y vergüenza, la *shari'a* se articula sobre los conceptos de lícito e ilícito.⁶⁷⁰ Como ya se ha señalado anteriormente, la justicia tribal busca la reconciliación y el restablecimiento del honor y la dignidad de las dos partes en litigio, de modo que sus sanciones, económicas o sociales, se imponen como mecanismo para la reparación de una ofensa. La justicia de las tribus no admite, en principio, los castigos corporales, ni el establecimiento de cárceles ni ningún otro tipo de institución o castigo que coarte la libertad. En cambio la *shari'a* juzga los atentados a la norma y puede imponer penas corporales que abarcan desde la amputación y la flagelación

⁶⁶⁷ En entrevista personal de la investigadora con el *qabili* Ali Naser en Ma'rib, el 27 de diciembre del 2005.

⁶⁶⁸ *Maraq* es uno de los platos típicos yemeníes que consiste en una sopa grasienta elaborada de la cocción del cordero con pimienta y cebolla. Se sirve en todas las comidas y se considera muy beneficiosa para los enfermos.

⁶⁶⁹ AL-'ALIMI, Op. Cit. 58.

⁶⁷⁰ CHRONIQUES YÉMÉNITES, "Le règlement des conflits tribaux au Yémen" *Cahiers du Cefas* n° 4, 2007. Disponible en <http://cy.revues.org/>. [Consulta: Octubre de 2011].

hasta la pena de muerte. Es decir, mientras que la justicia tribal condena los quebrantamientos al honor, la ley islámica castiga las infracciones a la norma y mientras que el procedimiento de la corte de la *shari'a* se plantea más, al menos teóricamente, como un arbitrio en el que unos resultan ganadores y otros perdedores (aunque con frecuencia también busca el acuerdo), la costumbre tribal promueve de forma exclusiva el compromiso.⁶⁷¹

Otra de las diferencias sustanciales entre la ley islámica y la costumbre tribal es la relativa a la evolución de las normas. Según al-'Alimi, los principios de la *shari'a*, en tanto que principios divinos de naturaleza absoluta, no pueden ser modificados ni sustituidos.⁶⁷² En cambio la costumbre tribal, basada en la experiencia de los ancestros y no en una autoridad sobrenatural, puede ser modificada por los hombres de la comunidad en asamblea.⁶⁷³ No obstante, la visión de la justicia islámica como un modelo de administración de justicia inamovible no es cierta ya que, como todo sistema de ideas, en la *shari'a* también repercuten los cambios,⁶⁷⁴ un hecho que han demostrado los historiadores del derecho islámico. Y aunque resulta más fácil la evolución de la costumbre, pues carece de la sacralidad divina, el derecho islámico recoge mecanismos que permiten la evolución de sus normas, “el Islam detalla lo inmutable y resume lo modificable”, demostrando así que la *shari'a* “no es ni eterna, ni inmutable y mucho menos incuestionable”.⁶⁷⁵

Pero el mayor y más importante punto de fricción entre la ley islámica y la costumbre lo encontramos en las disposiciones del estatuto personal. Hemos visto que la principal crítica de Shawkani a la justicia tribal yemení es la relativa a la situación de las mujeres y especialmente a las costumbres que las excluyen de la herencia. Aunque ésta es una práctica que sigue teniendo lugar en el seno de la sociedad tribal yemení,⁶⁷⁶ en teoría, tanto la herencia, como el matrimonio, la dote, el divorcio y los

⁶⁷¹ MESSICK, B., *The Calligraphic State : Textual Domination and History in a Muslim Society*, University of California Press, California, 1993, p. 184.

⁶⁷² AL-'ALIMI, Op. Cit. 58.

⁶⁷³ STEWART, concepto de 'Urf, en *Encyclopaedia de l'Islam*, v. X Brill, Leiden, 1983-B. p. 962

⁶⁷⁴ MOADDLE, y TALATFOF (eds.) *Contemporary debates in Islam. An Anthology of Modernist and Fundamentalist Thought*, Mcmillan, Nueva York 1996. Prefacio.

⁶⁷⁵ SERRANO RUANO, Op. Cit. p. 209.

⁶⁷⁶ Aunque el derecho tribal no debe regular sobre temas de estatuto personal, hay normas tribales que demuestran que algunas tribus siguen entrando en esta materia. Una de las reglas tribales del *shayj* dice:

تأسعاً :. عن رجل ذهب وخطب امرأة فرحب به اهلهما فعليه دفع خمسة ريالان او عشرة ريالان من الفضه ويسمى ذلك في السلف والعرف (بتوب المرحب) فاذا انقلب اهل المرأة بعد المرحب عن كلامهم والدفع فانه يلزمهم مقصد راسين غنم وارجاع وتبديل الريال بريالين من ثوب المرحب وان كان الانقلاب من الرجل الخاطب فليس له الحق المطالبة مما دفعة في المرحب .

otros asuntos relativos al estatuto personal deben regularse conforme a las disposiciones de la *shari'a*. Un juez tribal no puede decidir en estas materias y si lo hace, no sólo debe aplicar la ley islámica, sino que un juez islámico debe revisar y ratificar sus sentencias. Renunciando a las costumbres relativas al estatus personal, el sistema tribal trata de eliminar la fricción con la *shari'a*, pues ésta es la materia en la que existe una mayor oposición de la ley islámica al *'urf*.

Entre los autores que plantean la relación entre la *shari'a* y el *'urf* como una confrontación, los hay quien, como Stewart, han llegado a plantear que quizá, la parcelación de ambos sistemas legales, podría representar una solución al problema. Para Stewart tanto el derecho consuetudinario como la ley islámica se emplean paralelamente en la comunidad pero cada una es administrada por su propio aparato judicial.⁶⁷⁷ No obstante, esta afirmación no es del todo operativa ni puede ser del todo válida, pues hay delitos que son regulables por ambos sistemas y como veremos a continuación hay casos de cooperación *shari'a-'urf*.

4.5.3.3 EJEMPLO DE COOPERACIÓN ENTRE LA SHARI'A Y EL 'URF

Hay un proverbio yemení que dice: debe el juez juzgar según la *shari'a* los asuntos de la *shari'a* y conforme a la costumbre los problemas de la costumbre, *wa yadjibu 'ala hakim 'an yahkuma bil shari'a fi mawdu' al shar' wa al man' fi hukm al man'*. Pero la continua convivencia entre la *shari'a* y el *'urf* en el caso yemení ha permitido que la supuesta parcelación de los sistemas jurídicos no sea tan formal ni tan rígida como se piensa y que además, que hayan tenido lugar nuevas formas de interacción entre ambos sistemas legales, son las denominadas formas intermedias y progenie en común de Martha Mundy.⁶⁷⁸ Esta autora ha sido muy prolífera a la hora de ofrecer ejemplos que atestiguan la colaboración entre la *shari'a* y el *'urf*. Veamos uno de ellos:

Un carpintero, sospechoso de ser ladrón, apareció muerto en la puerta de su casa y con *qat* en la boca una mañana de febrero de 1974. Las pesquisas de los investigadores les llevaron a unas plantaciones de la región de Bayt Rukaim. Un

NOVENO: Sobre el hombre que pide la mano de una mujer, si es aceptado por la familia de la mujer debe pagar cinco o diez reales de plata y se llama esto en la tradición y normas "vestimenta de aceptación (bienvenida)", Si la familia de la mujer después de haberle aceptado y cobrado, lo rechazan deben dar al pretendiente dos cabezas oveja y devolver dos [reales] por cada rial pagado de la vestimenta de la aceptación. Si es el hombre el que retrocede no tiene derecho a recuperar lo que ha pagado. Y esto en la tradición y la norma entre las tribus.

⁶⁷⁷ STEWART, Op. Cit. (1983-B). p. 962.

⁶⁷⁸ MUNDY, Op. Cit. p. 50

hombre de estas tierras, Hamud Hussain, reconoció haber asesinado al carpintero cuando una noche le sorprendió robando *qat* de sus tierras. El muerto, además de dos hermanos, dejaba un hijo menor de edad, una madre y una viuda. Durante el juicio, el juez pidió a los líderes de la tribu del homicida que asumieran su responsabilidad por el asesinato. Los hombres de Bayt Rukaim aportaron un documento firmado en 1968 por las tribus de la región en el que se acordaba que en caso de que un hombre fuera asesinado mientras cometía un robo, los familiares del muerto perderían su derecho a exigir la *diyya* si ladrón y asesino pertenecían a la misma región y si no, ésta la asumiría colectivamente la comunidad del asesino. En cualquier caso el homicida no tendría responsabilidad legal alguna. Además de este documento, presentaron el fallo de un juicio anterior en el que se hacía mención al comportamiento agresivo del carpintero muerto. Sus hermanos reconocieron que en varias ocasiones al carpintero se le había sorprendido robando, y un líder de Bayt Rukaim recordó ante el tribunal que se le había denunciado en varias ocasiones ante el *shayj* regional por intento de robo.

Legalmente, la familia de la víctima no tenía derecho a reclamar la *diyya*, pues los acuerdos así lo establecían. Sin embargo, el juez dictó que aunque la costumbre eximía del pago de la *diyya*, ésta se impondría ya que el muerto dejaba a tres “débiles”, dos mujeres y un menor de edad que dependían de él. No obstante, la *diyya* sería reducida y asumida por la comunidad del asesino.⁶⁷⁹

Este fallo judicial no se ajusta estrictamente ni a los principios de la *shari'a* ni a los del *'urf*, pues no es metódico ni rígido al aplicar las disposiciones de uno u otro, sino que recurre a ambos dando lugar a un caso de cooperación. Por una parte, aunque la costumbre exime del pago de la *diyya*, ésta se impone; es decir, se aplica la noción islámica de *diyya* obligatoria. Sin embargo no se trata de una *diyya* islámica pura ya que se permite su reducción. Este caso es un ejemplo claro de resolución de un conflicto por medio del compromiso, pues por una parte busca el equilibrio entre las normas de la comunidad y las disposiciones de la *shari'a*, abordando el conflicto entre unas normas consuetudinarias que eximen del pago de la *diyya* y la noción islámica de la obligatoriedad de la misma y, por otra parte, busca el equilibrio entre la necesidad de las tribus de ejercer control sobre el ladrón y el compromiso activo de la sociedad islámica para auxiliar a una viuda y a su hijo menor huérfano.

⁶⁷⁹ MUNDY, Op. Cit. p. 33-ss y anexo 3 p. 268-s.

4.5.3.4 DE LA COMPATIBILIDAD DE LOS SISTEMAS JUDICIALES YEMENÍES

Independientemente del intenso debate de si el derecho tribal y el derecho islámico son compatibles o no, o de si existe confrontación entre ambos, lo primero que hay que tener en cuenta es que la sociedad tribal yemení no es independiente del Islam, sino que está incrustada en la civilización islámica. La *shari'a* y el *'urf* conviven en Yemen desde el siglo VII y, además de la inevitable influencia recíproca⁶⁸⁰, durante este tiempo han sabido desarrollar fórmulas y mecanismos para integrarse y acomodarse. De esta forma se ha posibilitado, además de la convivencia, la cooperación. La renuncia a la regulación del estatuto personal por parte de las tribus, el reconocimiento del arbitraje tribal como acto judicial y el recurso a la costumbre por parte de los tribunales islámicos son buenas pruebas de ello. Según afirma Messick, si en un plano teórico y como concepto absoluto tomáramos la *shari'a* como “sentencia de sala” y el *'urf* como “compromiso de *diwan*”, ambos tipos de jurisdicción serían diametralmente opuestos.⁶⁸¹ Pero la práctica demuestra que existen tipos intermedios y que estas categorías no son nunca absolutas; como hemos visto, hay arreglos oficiales conforme a las costumbres tribales y procesos de arbitraje tribal basados en las disposiciones de la *shari'a*.

Además, *shari'a* y *'urf* tienen bastantes similitudes y, aunque algunas veces traten de negar el impacto que las costumbres tuvieron en la formación del derecho musulmán, es indiscutible que éste tuvo lugar y que fue mayor de lo que en muchas ocasiones se cree.⁶⁸² Tras un proceso de interacción y fertilización mutua, el Islam terminó por islamizar muchas normas consuetudinarias a pesar de no reconocerlas oficialmente como fuente de derecho.⁶⁸³ No obstante, la influencia no fue unidireccional y también el *'urf* absorbió términos, principios y prácticas de la *shari'a*. De hecho, muchas veces sus leyes y sus costumbres se expresan en un lenguaje similar al coránico y al de otros textos religiosos.⁶⁸⁴

Es cierto que la costumbre no se considera ni principal ni fuente oficial de la legislación nacional en Yemen, aunque se acepta y se reconoce. Además, los jueces islámicos están obligados a conocer el sistema de administración de justicia de las tribus y sus

⁶⁸⁰ WEIR, Op. Cit. (2007) p. 144.

⁶⁸¹ MESSICK, Op. Cit. p. 184.

⁶⁸² “Tout en portant en guerre contre les mœurs antéislamiques et bédouines, le Coran s'en inspire dans la mesure même où il cherche à les combattre” en CHELHOD, (1971) p. 421.

⁶⁸³ LAYISH, A., *Shari'a and Custom in Libyan Tribal (an Annotated translation of Decisions from the Shari'a Court of Adjabiya and Kufraf*, Brill, Leiden-Boston 2005, p. 2.

⁶⁸⁴ WEIR, Op. Cit. (2007) pp. 144-s.

costumbres. Y se espera de ellos que suministren *shari'a* en los problemas de la *shari'a* y costumbre en los asuntos de la costumbre.⁶⁸⁵

Hemos visto que en Yemen la justicia islámica y la justicia tribal han logrado convivir sin tener que parcelarse a campos de práctica distintos⁶⁸⁶. Debemos tener en cuenta que en el caso de Yemen la cooperación entre el *'urf* y la *shari'a* se ha visto facilitada por el hecho de que los agentes sociales que dispensan estos dos tipos de justicia comparten los mismos valores culturales y poseen símbolos y rituales similares.⁶⁸⁷

La interrelación entre la *shari'a* y el *'urf* es tan amplia que en la actualidad el arbitraje tribal es reconocido por la justicia estatal como acto judicial de Primera Instancia. Respecto a la parcelación de los sistemas legales, ni siquiera éstos se restringen en función del individuo y de su pertenencia o no al estamento tribal. Es decir, por sorprendente que pueda parecer, no sólo es frecuente que un hombre de tribu acuda a la justicia islámica cuando le resulta más conveniente o ventajosa, sino que además también hay hombres que, aún no perteneciendo al estamento tribal, optan por recurrir a los tribunales tribales antes que a los islámicos. La preferencia por los tribunales tribales se debe a varios factores. Por una parte, la fuerte adhesión y respeto que los yemeníes sienten hacia su herencia cultural, y en este sentido, perciben a las tribus como fieles portadoras de los valores nacionales, y por otra parte, las deficiencias de la justicia oficial e islámica que, debido a varios escándalos de corrupción y a la lentitud de sus procesos, ha provocado la pérdida de confianza por parte de los ciudadanos. Además, los yemeníes suelen creer que la ley tribal es más flexible y paliativa en el sentido de que resuelve sus problemas y encuentra soluciones por medio del arbitraje y del compromiso, frente a una *shari'a* que suelen percibir como una ley que impone veredictos y sanciones inmutables.⁶⁸⁸

Aunque siga sin reconocerse la costumbre como fuente de derecho en Yemen, la *shari'a* y el *'urf* han desarrollado mecanismos que les permiten convivir, interactuar e incluso cooperar pese a las diferencias que efectivamente les separan. Y esta capacidad de convivencia y cooperación demuestra que la supuesta confrontación entre la *shari'a* y el *'urf* es, al menos en el caso de Yemen, más retórica que real y la

⁶⁸⁵ ROSSI, Op. Cit. p. 33.

⁶⁸⁶ DRESCH, "Keeping the Imam's Peace: A response to tribal disorder in the late 1950s –Yemen-Saná". *Peuples méditerranéens* n° 46. Enero-Marzo, 1989-B. p. 92

⁶⁸⁷ WEIR, Op. Cit (2007) p. 146.

⁶⁸⁸ Ibid, p. 168.

experiencia nos demuestra que ambos sistemas son más útiles cooperando que enfrentados.

4.6 LAS RELACIONES INTER-TRIBALES: ALIANZAS Y GUERRA

El *'urf* no puede considerarse simplemente como un conjunto de disposiciones legales y éticas basadas en una cultura ancestral sino que además es un código de comportamiento y un modo de vida para los hombres tribales en Yemen. De este modo, el *'urf* se convierte en la piedra angular del sistema y por lo tanto también de las relaciones del sistema. En este sentido podríamos decir que las relaciones de las tribus, hacia el interior y hacia otras tribus se establecen conforme a las reglas ancestrales de los padres fundadores de las tribus pero también por los principios, reglas y las condiciones creadas o reafirmadas en las constantes reuniones tribales, *mawa'id*, que versan en su mayoría sobre la característica fundamental del gobierno tribal; el mantenimiento del orden en las relaciones tribales.

Motivados por el respeto a los lazos de sangre, la afiliación tribal, la solidaridad (y en consonancia la responsabilidad) se yerguen como pilares básicos de la justicia tribal. El fuerte determinismo de esta solidaridad, articulada hacia el interior –relación intratribal- en términos de un honor compartido, y hacia el exterior –relaciones intertribales- en función de pactos y alianzas, trasciende los propios límites de la solidaridad generando un vínculo de co-responsabilidad, que representa la máxima expresión del vínculo intratribal.

Las tribus no son organizaciones aisladas, sino que dependen de otras tribus para su supervivencia y para perseguir y defender sus intereses primordiales. De modo que las tribus están interconectadas entre sí y cada una de ellas se ubican en el centro de múltiples redes políticas superpuestas.⁶⁸⁹

Por este motivo entre las tribus se establecen documentos y pactos que tratan de garantizar la paz, establecer mecanismos para la búsqueda de intereses comunes y prevenir y solucionar problemas de la convivencia. El grado de contingencia o durabilidad de los pactos intertribales depende en gran medida de las razones políticas, económicas y legales que los motivaron. Por ejemplo, dos tribus que comparten un mercado pueden establecer pactos y alianzas para garantizar la seguridad y el normal funcionamiento del mismo. Así mismo, las tribus que

⁶⁸⁹ WEIR, Op. Cit. (2007) p. 124

comparten un camino deberán pactar la defensa y protección del mismo.

Si en el seno de la sociedad tribal hay un problema, existe una responsabilidad tácita entre todos los miembros de la sociedad en tratar de paliar los efectos de esa confrontación, de tal modo que, si dos luchan, un tercero está obligado moralmente a tratar de intervenir para solucionar el problema por vía de la mediación y el arbitraje. Si la oposición y la confrontación es garante del sistema, ya que mantiene la identidad grupal, un conflicto sistematizado solamente puede conducir al desgaste del modelo y su autodestrucción. Por este motivos las tribus se ven obligadas a intervenir, con el fin de garantizar su propia supervivencia.

Un conflicto intertribal puede tener múltiples causas, crímenes, rupturas de acuerdos, fallos en el sistema de responsabilidades colectivas o traspasos de fronteras no autorizados. Estas disputas, al igual que ocurren en los problemas intratribales, a menudo se ven acompañados de una violencia verbal extraordinaria y de gestos repletos de una agresividad extrema, pero la obligación de las tribus, es tratar de mediar. No obstante, no siempre arbitraje tribal es aceptado y, cuando los mecanismos de la mediación fallan, entonces tienen lugar las guerras intertribales.

Es importante destacar una vez más que, dada la importancia de las fronteras y del territorio dentro del sistema tribal, las guerras nunca tienen un fin imperialista e invasivo. La conquista del territorio ajeno, simplemente, no es una opción en el ámbito tribal. Si las guerras tienen lugar cuando la mediación ha fallado, la costumbre también contempla mecanismos para que, incluso en tiempos de conflicto, existan nuevos contactos que traten de poner fin a la beligerancia. No existen en la sociedad tribal pactos o alianzas que fuercen a otras tribus a entrar en los conflictos bélicos, es decir, pactos de defensa mutua. Bien al contrario, las tribus aliadas son las mayores responsables en la búsqueda de la mediación.

El *shayj* de una tribu en guerra debe determinar el número de los *qabilis* que participarán en la contienda así como la partida presupuestaria que se empleará para este fin. Obviamente de la capacidad económica de una tribu dependerá su propensión a la guerra o la aceptación de mediaciones que, aunque perjudiciales, eviten los altos costes de un conflicto. En documentos compartidos, dos tribus en estado bélico deben acordar zonas de seguridad *kufala*, así como las personas que son inviolables, que, en el caso de la guerra, además de los *hidjra*, son los *mazayina*,

es decir, los débiles.⁶⁹⁰

Al término de una campaña bélica debe realizarse un recuento de las bajas en ambos bandos, en caso de que el número sea más o menos parejo, se restablece el *naqa* y la paz social. En caso de que un bando tenga una cantidad de caídos más elevada que su contrincante deberá pagarse las *diyyas* correspondientes y volverá la paz a la sociedad.

4.7 CONSIDERACIONES FINALES

A lo largo de este capítulo hemos examinado el papel de las tribus dentro de la sociedad yemení. Generalmente se percibe a las tribus como organizaciones violentas, tendentes a la *vendetta* y marginales. Bien al contrario, las tribus disponen de un código de comportamiento férreo y de unas normas consuetudinarias que promueven la mediación y el arbitraje como fórmula de resolución de conflictos, a pesar de que la venganza se recoja en el sistema y en ocasiones sea un *imperativo* para los hombres tribales.

Hemos visto que no todos los individuos que viven en un territorio tribal pertenecen al estamento de las tribus. Estas organizaciones imponen una organización social que afecta tanto a los miembros tribales como a los miembros no tribales de una sociedad, atribuyendo a cada uno de ellos un rol determinado según pertenezcan al *suq*, a la religión, *din*, o a la *qabila*. Todos estos grupos están interrelacionados en el sistema tribal y son interdependientes unos de otros.

Podemos explicar el poder de las tribus por varios factores, por un proceso de acumulación del poder, por su capacidad armamentística o bien por la legitimidad que reciben de otros sectores no tribales que aceptan las normas de las tribus como parte de la identidad cultural yemení. Sin embargo, el sistema tribal es un modelo que promueve la desigualdad, en tanto que diferencia a los individuos en tribales o no tribales, en hombres con honor o *nuqqas*, y hombres con derecho a defenderse o hombres sin derecho a defenderse.

Lo cierto es que las tribus a lo largo de la historia yemení han logrado un poder dentro de su sociedad que no se corresponde con el número de miembros tribales que como hemos visto no es elevado. En este proceso de acumulación de poder, las élites

⁶⁹⁰ WEIR, Op. Cit. (2007). p. 215.

dirigentes han jugado un rol determinante por medio de la captación y la integración de las tribus en las instituciones estatales. Incapaces de erradicar el fenómeno tribal, los líderes yemeníes optaron por incluir a las tribus en el proyecto de construcción nacional. Pero esta integración ha tenido sus efectos en el sistema y la ideología tribal, produciendo un declive en el modelo. En el siguiente capítulo abordaremos la relación entre las tribus y el Estado yemení, así como la participación de las tribus en la vida política y social de Yemen por medio de dos dinámicas; la confrontación y la cooperación.

**PARTE II: RELACIONES DE LAS ESTRUCTURAS DE PODER
EN YEMEN**

CAPÍTULO 5: RELACIONES DE PODER EN LA SOCIEDAD YEMENÍ: TRIBU, COMUNIDADES RELIGIOSAS Y ESTADO

La tribu es a la vez, una alternativa del Estado, su imagen, su limitación y la semilla de un nuevo Estado.

Ernest Gellner

Si consideramos que en la identidad cultural yemení existen tres elementos predominantes: la identidad religiosa, la ideológica y el tribalismo y éstas a su vez emanan de las tres dimensiones más importantes de la sociedad; la religión, las tribus y el Estado, resulta muy pertinente analizar cómo se configuran las relaciones entre ellas ya que, en tanto que poderes político sociales, pueden con mayor facilidad contribuir al cambio o fomentar el estatismo social y político del país.

Como hemos visto, el fenómeno religioso en Yemen tiene una importancia vital y la religión se erige como una de las principales señas de la identidad yemení. Ser musulmán es para cualquier yemení musulmán una condición indispensable e irrenunciable. Su identidad musulmana no entra en contradicción con sus otras identidades como por ejemplo la tribal puesto que éstas son compatibles y complementarias.

Con frecuencia se suele considerar el fenómeno religioso y el tribal como fenómenos estáticos y muy reticentes al cambio. Lo cierto es que la adhesión a normas ancestrales o dogmas religiosos puede producirnos esa percepción de inmovilismo; sin embargo, debido la necesidad de responder a los problemas sociales, tanto el *'urf* como el *fiqh* evolucionan, como hemos visto en el capítulo anterior y por lo tanto este pretendido estatismo que se les suele atribuir no es tan efectivo ni real.

La interrelación entre diferentes confesiones religiosas, así como las interacciones de las diferentes tribus y éstas a su vez con el Estado, han contribuido a la evolución de estas tres dimensiones de la sociedad, retroalimentándose y complementándose. En una relación que siempre ha estado oscilante *entre la cooperación y la confrontación*: tribus, Estado y religión, se han visto forzadas a la evolución y adaptación a las nuevas exigencias sociales y políticas.

En el presente capítulo se analizarán las relaciones entre las tribus, el Estado y el fenómeno religioso. Poniendo especial atención a los procesos de cooperación pero

también a los desafíos que en tanto poderes suponen unos para otros.

5.1 APORTACIONES ACADÉMICAS A LA RELACIÓN TRIBUS-ESTADO

En el fondo del corazón se siente uno tentado a ponerse del lado de las repúblicas bereberes. Parece como si todo lo bueno y lo correcto estuviera en ellas, pero resulta casi imposible tratar con una república bereber; hacen falta años de paciencia para conseguir que un consejo decida [...] Todo está detenido por la discusión continua. En el Estado moderno no hay lugar para la ordenada anarquía de los cantones tribales bereberes.

Robert Montagne

Las tribus continúan siendo en Yemen la principal unidad de organización social. Esta perdurabilidad en el tiempo colisiona con la idea de que la introducción del Estado moderno significaría la desaparición de las tribus. Yemen contemporáneo da buena muestra de que este proceso de desintegración de las tribus no ha sido en realidad un imperativo, pues podemos constatar a día de hoy que la construcción estatal no ha implicado la eliminación del fenómeno tribal. Bien al contrario, los lazos tribales en Yemen se mantienen intactos y las tribus se erigen como verdaderos centros de poder con una importante significación en el ámbito político-social. En este país, las tribus han sido determinantes tanto en la construcción del Estado como en la construcción de la identidad nacional y un importante baluarte para las élites políticas. A lo largo de la historia el apoyo o la oposición tribal a la autoridad central ha sido decisiva para acelerar o ralentizar el proceso de construcción estatal.⁶⁹¹

De este modo deben desecharse las ideas defendidas por autores como Patricia Crone que señalaban que entre las tribus y los estados se establece siempre una relación directa de incompatibilidad.⁶⁹² En la actualidad autores como Tapper, Houry o Beck revelan no sólo que las tribus y los estados pueden convivir en un mismo tiempo, sino que entre ambas entidades pueden establecerse múltiples tipos de relación que oscilan entre la rivalidad y la alianza, la división y el continuismo y el clientelismo y el centralismo. Todos estos tipos interrelación se pueden resumir en torno a dos ejes: *cooperación y confrontación*. No obstante es importante recalcar que las dinámicas de confrontación y de cooperación no son ni permanentes ni

⁶⁹¹ HAMAD, Op. Cit. (2007-A).

⁶⁹² Patricia Crone afirma en su investigación que la tribu es una sociedad primitiva que solamente puede existir en las sociedades pre-estatales. Para la autora las tribus pueden ser unidades política o culturales, pero nunca serán ambas cosas al mismo tiempo. Según Crone las tribus son diametralmente opuestas a los estados y afirma; "tribes have to be destroyed in order to make way to states". En CRONE, P., "The Tribe and the State" en Hall. J., *States in History*. Basil Blackwell, Oxford, 1986. p. 63-s.

excluyentes y por lo tanto pueden sucederse e incluso compartir espacio y tiempo.

Aunque las relaciones entre Estado y tribu se materialicen en cooperación o confrontación, la pulsión existente entre ambas entidades es según Tapper de tensión constante. Esto se debe a que ambos imponen modelos de lealtad muy diferentes; las tribus dan primacía a los lazos de parentesco y el Estado insiste en la lealtad a la autoridad central:

“As a basis for identity, political allegiance and behaviour, tribes gives primacy to ties of kinship and patrilineal descent, whereas state insists on the loyalty of all persons to a central authority, whatever their relation to each other. Tribe stresses personal, moral and ascriptive factors in status; state is impersonal and recognizes contract, transaction and achievement. The tribal mode is socially homogeneous, egalitarian and segmentary: the state is heterogeneous, stratified and hierarchical. Tribe is within the individual and state is external”⁶⁹³

A parte de estas contraposiciones señaladas por Tapper: personal *versus* impersonal y homogéneo, igualitario y segmentario *versus* heterogéneo, estratificado y jerárquico, las tribus representan un ideal de autoridad política distinta a la del Estado y entran en competición con el ideal estatal, basado en el concepto de ciudadanía. La tensión tribu-Estado, lejos de debilitar el sistema tribal lo fortalece. Y es que como hemos visto, en las sociedades segmentarias la lucha, la oposición y la tensión no generan un menoscabo del modelo sino que al contrario lo refuerzan.⁶⁹⁴

En todo caso la tensión a la que hace referencia Tapper no implica un verdadero desafío sino más bien un estado latente de hostilidad potencial que raramente eclosiona y que sirve de motor de cohesión al grupo tribal. En la mayoría de las sociedades árabes o islámicas en las que existe una presencia tribal el enfrentamiento entre tribus y Estado no ha sido total. Sírvanos de ejemplo el caso de Marruecos: a pesar de la existencia de un área reconocida como *bilad as-siba*, tierra de la disidencia, opuesta al *bilad al-majzén*, tierra controlada por el sultán, en la que las tribus se negaban a reconocer autoridad fiscal del gobierno, no existía un verdadero desafío al Estado ni una auténtica vocación de derrocar al gobierno del sultán.⁶⁹⁵ En el Marruecos de ese periodo, argumenta Laroui, aunque existieron revueltas tribales, el objetivo de éstas no era en ningún caso destruir al poder central

⁶⁹³ TAPPER, Op. Cit. (1990). p. 68

⁶⁹⁴ GELLNER, Op. Cit. p. 63.

⁶⁹⁵ WATERBURY, Op. Cit. p. 29.

sino expresar las quejas de la población, fomentar la participación política de los líderes locales y consolidar la autonomía de un área *siba*.⁶⁹⁶ Laroui advierte del peligro del mito de la oposición del gobierno y las tribus en Marruecos, y afirma que el *majzen* no negó la existencia de las tribus sino que lo afirmó y lo exhibió ya que lo consideraba parte integrante del sistema.⁶⁹⁷ Estas ideas de Laroui sobre el comportamiento de las tribus marroquíes tienen una aplicación en el caso de las tribus de Yemen en la actualidad, así mismo el poder central yemení no ha negado las tribus y también las ha considerado parte del sistema, un argumento que en las siguientes páginas trataremos de demostrar.

Como hemos visto en la triada de la sociedad tribal propuesta por Gerlhom, las tribus no son unidades autárquicas sino que dependen de las ciudades –el poder político-, de los mercados –el poder económico- y de los ulemas –poder religioso-.⁶⁹⁸ A pesar de que muchas veces se conciben las tribus como grupos marginales y aislados, independientes y separados del Estado, esta visión es incorrecta. David M. Hart afirma que si por algo se caracteriza la tribu musulmana es por su anti-aislamiento. Los miembros de las tribus son plenamente conscientes de que forman parte de una entidad política más amplia y heterogénea y aunque en algunas ocasiones opten por el retraimiento, su aislamiento se realiza de modo voluntario con la intención de mantener separada su identidad tribal.⁶⁹⁹ Pero en ningún caso se debe a una oposición o negación de la sociedad donde las tribus se desarrollan.

Por otra parte, los estados de Oriente Medio han tratado de evitar el aislamiento de las tribus y han optado por tratar de acomodarlas en el sistema en la búsqueda de nuevas lealtades:

“It was not uncommon for the very process of state formation to encourage already existing tribes to reach an accommodation with the state authority in order to retain their autonomy or create new tribes that might organize themselves around other more dynamic loyalties”.⁷⁰⁰

Teniendo en cuenta que en estos países las tribus cuentan con un poder y una capacidad de influencia social muy alta (generalmente muy superior a su número de

⁶⁹⁶ LAROUÏ, A. *Orígenes sociales y culturales del nacionalismo marroquí*, Editorial MAPFRE, Madrid, 1996. p.180

⁶⁹⁷ *Ibid* 181.

⁶⁹⁸ WATERBURY, Op. Cit. p. 28.

⁶⁹⁹ HART, D. *The Aith Warryaghar of the Moroccan Rif*. Arizona University Press, Tucson, 1976, p. 9

⁷⁰⁰ KHOURY, Op. Cit. p. 2.

hombres tribales, como hemos visto con el caso yemení), los diferentes estados no pueden simplemente ignorar el fenómeno tribal que tiene lugar dentro de sus fronteras.⁷⁰¹ En el caso concreto de Yemen, el peso social y militar de las tribus ha imposibilitado que las élites políticas pudieran marginar, limitar o eliminar el fenómeno tribal en el país. Como hemos visto con el caso del ex presidente de la RAY, Ibrahim al-Hamdi, aunque algunos gobernantes trataron de aplacar el poder de las tribus siempre fracasaron en este empeño. Y este motivo les causó, sino la muerte física, como en el caso de al-Hamdi, al menos sí la muerte política.

¿En qué se basa el poder de las tribus en Yemen? A lo largo de la historia yemení diferentes regímenes (fueran estos débiles o no) se han visto obligados a apoyarse en las tribus para poder mantenerse en el poder. A cambio de pequeños estipendios, libertad en el pillaje y otros mecanismos de pago, las tribus fueron poco a poco reforzando su poder. Sin embargo, como veremos más adelante, la injerencia de las potencias extranjeras durante la guerra civil de 1962 fue determinante en el reforzamiento de las tribus, invistiéndolas de un poder tal que se convirtieron en elementos prominentes de la escena política yemení hasta el día de hoy. Por lo tanto, el poder central en Yemen ha tenido un papel vital en el reforzamiento y consolidación del poder de las tribus.

Con todo eso no se puede explicar el poder de las tribus acudiendo solamente a factores históricos de acumulación de poder, y es que algunos autores, como veremos en el siguiente epígrafe, defienden que las tribus y las comunidades religiosas en Yemen son poderosas gracias a la debilidad del Estado y sus instituciones. Como hemos mencionado en la introducción, la captación como política de supervivencia cobra en estos Estados débiles un papel fundamental.

5.1.1. ¿ESTADO DÉBIL, SOCIEDAD FUERTE?

El politólogo Joel Migdal argumenta que la mayoría de los países del Tercer Mundo se caracterizan por poseer sociedades muy fuertes en ámbitos estatales débiles. Para Migdal los Estados deben clasificarse en función de sus *capacidades*, y éstas se definen según su posibilidad de penetrar en la sociedad, regular las relaciones sociales, extraer los recursos y hacer un uso apropiado de éstos.⁷⁰² Según este esquema, los Estados capaces de desarrollar estas funciones deben ser

⁷⁰¹ BARFIELD, Op. Cit. p. 153.

⁷⁰² MIGDAL, J., *Strong Societies and Weak States*, Princeton University Press, Princeton, 1988. p. 4-s.

considerados Estados fuertes y aquellos que no cumplen con estos objetivos son Estados débiles.

Según la tesis de Migdal las clases gobernantes de los Estados débiles se ven forzadas a llevar a cabo *políticas de supervivencia* con el fin de mantenerse en el poder y para ello desarrollan toda una serie de estrategias individuales o colectivas que tratan de anticiparse a la aparición de focos de resistencia. Las herramientas de estas políticas de supervivencia son: la captación, la reconfiguración institucional y los trucos sucios. Estos tres elementos son característicos de las sociedades con instituciones estatales débiles.⁷⁰³

Aunque Migdal no menciona a Yemen directamente en sus estudios algunos autores se han basado en las tesis migdalianas para explicar tanto el poder de las tribus como de las comunidades religiosas en Yemen y para explicar también por qué la élite política yemení ha sido la principal responsable en la promoción de las tribus y las identidades religiosas.⁷⁰⁴

Los estudios de Buzan o de Holsti también pueden tener una aplicación válida al caso yemení. Para Buzan en la relación entre Estado y sociedad hay un triple nexo establecido por el territorio, la élite política y el pueblo. Según este boceto, el territorio representa la “base física del Estado”, la élite política debe entenderse como la “expresión institucional del Estado” de la que emana la ideología y la sociedad no es sino la expresión de la “*idea de Estado*”.⁷⁰⁵ El autor mantiene que un Estado débil es aquél en el que la ideología no logra enraizar en la sociedad y por lo tanto la base política o el fundamento estatal permanece en una condición de fragilidad.⁷⁰⁶

Holsti se apoya en las tesis de Buzan pero hace hincapié en el concepto de legitimidad. Según el autor puede existir un Estado débil con un alto grado de institucionalización pero que carezca de legitimidad.⁷⁰⁷ Para Holsti existen dos tipos de legitimidad; la *vertical*, definida en un contrato social entre el Estado y la población, y la *horizontal*, que se alcanza con la igualdad de oportunidades y eludiendo la marginación de determinados colectivos sociales.⁷⁰⁸ La erosión de la

⁷⁰³ *Ibid* p. 225.

⁷⁰⁴ Ver entre ellos DAAIR, Op. Cit y SAIF, Op. Cit.

⁷⁰⁵ BUZAN, *People, States and Fear: An Agenda for International Security Studies in the Post-Cold War Era*. Harvester, Hertfordshire, 1991. p. 65.

⁷⁰⁶ *Ibid* p. 79.

⁷⁰⁷ HOLSTI, Op. Cit. 1996. p. 84.

⁷⁰⁸ *Ibid*, p. 87.

legitimidad, según Holsti, se debe a cinco factores: la falta de seguridad básica, la distribución desigualitaria de la riqueza (en la que se favorece a un colectivo en detrimento de otros), el sistema clientelar, la corrupción y la dominación hegemónica de un individuo o de un grupo reducido de individuos.⁷⁰⁹

Lo que para Migdal representa la estrategia de supervivencia del régimen, para Holsin no es más que una política que previene del desarrollo de un Estado fuerte. Pues un Estado fuerte se caracteriza por la coincidencia entre la ideología del Estado y la idea del Estado y solamente se alcanza por medio de la consecución de las dos legitimades; la vertical y la horizontal.

Si nos remitimos a las sociedades tribales árabes o islámicas, algunos autores como Watterbury dan una aplicación a estas tesis. Watterbury afirma que en estas sociedades las élites políticas han sido incapaces de eliminar el poder de las tribus, y por ello los gobernantes se han visto obligados a establecer alianzas. De hecho, señala Waterbury, los políticos de los países en los que existe el fenómeno tribal gozan de una flexibilidad política característica adquirida por la práctica de establecer hasta las más improbables alianzas.⁷¹⁰

5.1.2 DISTRIBUCIÓN DEL PODER EN EL RÉGIMEN DE SALEH

En el caso concreto de Yemen el recurso a la alianza como mecanismo de paz social no ha sido suficiente y la autoridad central se ha visto obligada a reforzar los canales de comunicación con las tribus y a fomentar la integración de las mismas en el sistema por medio de la captación. Este patrón se ha empleado también con las comunidades religiosas, las familias políticas y los tecnócratas del país. Sin embargo la captación de estos grupos de poder ha sido más formal que real en tanto que se garantizó su presencia en el régimen pero se limitó su capacidad de influencia efectiva en la toma de decisión política, restringida a una minoría hegemónica del poder.

El sistema clientelar de Saleh ha sido estudiado y analizado por la profesora Sarah Phillips. Según la autora, las estructuras de poder del régimen se establecían por círculos concéntricos de influencia englobados unos en otro. En el centro del esquema se encontraba el ex-presidente. En un segundo nivel sus familiares (clan 'Afaash) y en un tercer nivel algunos militares cercanos al régimen y los hombres de

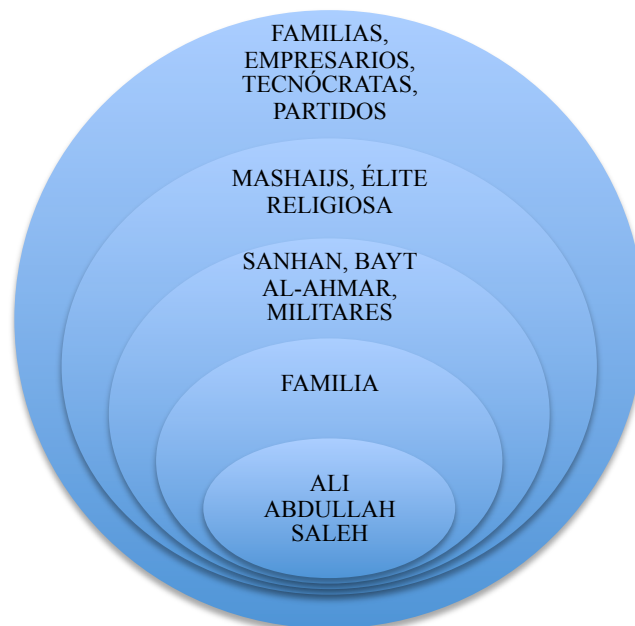
⁷⁰⁹ Ibid p. 108-111.

⁷¹⁰ WATERBURY Op. Cit. p. 7.

Sanhan⁷¹¹. Según Phillips, estos tres primeros niveles se constituían por no más de 50 personas y representaban el núcleo del régimen; el círculo de confianza y donde residía la toma de decisión política. Era por tanto el grupo hegemónico del poder de Saleh. Este grupo dirigía y controlaba por medio de los canales formales e informales las instituciones estatales, el ejército, las fuerzas de seguridad y un importante volumen del negocio privado en Yemen.

A partir de este nivel existían nuevos círculos cuya capacidad de influencia en la toma de la decisión era menor. En el cuarto nivel se situaban a los *mashaijs* captados de las confederaciones de Hashid y Bakil así como la élite religiosa y en el quinto y más externo de los niveles las dinastías familiares de la élite política del país (al-Iriyani, Abu Luhum, al-Yifri, Abu-Ras etc.), los empresarios tradicionales de Ta'izz y Hadramaut y los tecnócratas, cuya capacidad de incidencia real en la toma de decisión era muy limitada. Veamos el gráfico diseñado por Sarah Phillips:

TABLA 5.1: ESTRUCTURA DEL PODER DE SALEH SEGÚN SARAH PHILLIPS



FUENTE: PHILLIPS, "YEMEN DEVELOPMENTAL DYSFUNCTION AND DIVISION IN A CRISIS STATE", *DEVELOPMENTAL LEARTHERSHIP PROGRAM*, FEBRERO 2011. p. 36.

A diferencia de los tres primeros niveles: presidente, familiares y tribu Sanhan, la inclusión de los miembros de los dos siguientes niveles se caracterizaba por ser una integración no-permanente y no igualitaria. Es decir, la inclusión o la exclusión de

⁷¹¹ La tribu de Sanhan localizada en Bayt al-Ahmar se compone de dos clanes; el 'Afaash (Saleh) y al-Qadhi (Ali Muhsen).

estas personas o grupos dependía de la capacidad individual y grupal para mantener el *statu quo*.⁷¹² En este sentido, la estrategia de captación de Saleh tenía en cuenta las afiliaciones tribales, regionales y familiares de las personas captadas pero también su capacidad de influencia en los diferentes sectores de la población. Dependiendo de esta capacidad, el grado de captación variaba.

El hecho de que las tribus y las élites religiosas fueran integradas en el sistema permitió, como hemos visto, que el régimen contuviera la violencia garantizando cierta estabilidad, es decir, desde una perspectiva migdaliana, desarrolló políticas de supervivencia alcanzando cierta estabilidad. No obstante, el hecho de que el poder residiera exclusivamente en los tres primeros niveles erosionó la legitimidad vertical descrita en el pensamiento de Holsin.

Las captaciones del cuarto y quinto nivel se llevaron a cabo por medio de altas retribuciones en cargos visibles de la esfera política yemení. Esta captación se convirtió entonces en un arma de doble filo, pues si bien permitía visibilidad y reforzamiento económico de la figura captada, no garantizaba su acceso a la decisión política. Las personas y grupos de los niveles cuarto y quinto eran útiles al sistema mientras fueran capaces de mantener focos de lealtad al régimen entre sus seguidores. Aunque formalmente pertenecían al régimen no disponían en la práctica de poder real. Fueron precisamente estas élites las que, cuando comenzó la revolución de 2011, abandonaron la comodidad de la captación y optaron por la ruptura con el régimen de Saleh.⁷¹³

Muchos de ellos, aunque en teoría eran líderes de la oposición o personas no relacionadas con el partido de Saleh, pertenecían al sistema clientelar del ex presidente y contribuían al mantenimiento del *statu quo*. Formar parte del sistema clientelar de Saleh implicaba ciertos beneficios políticos y económicos, y esto generó una dependencia entre el régimen y las élites captadas que evitaban el desafío al poder con el fin de no perder sus privilegios.

Esta tensión entre la inclusión y la exclusión del sistema clientelar de Saleh, recuerda a la tensión existente entre la inclusión y exclusión del sistema tribal. Del mismo modo que los hombres tribales se autoimponen una disciplina y respetan el código de comportamiento tribal para evitar ser excluidos del grupo y perder así sus

⁷¹² PHILLIPS, Op. Cit. (2011). p. 20.

⁷¹³ HAMAD, Op. Cit. (2011-A). p. 111

privilegios, los líderes captados evitaban un desafío al poder de Saleh.

5.2 EVOLUCIÓN HISTÓRICA DE LAS RELACIONES DEL ESTADO Y LAS TRIBUS

El poder actual de las tribus (pero también de las comunidades religiosas) no se puede limitar al sistema de captaciones de Saleh ya que su capacidad de influencia se extiende fuera de los círculos de las élites del poder. En el caso de las tribus, además, éstas gozan de una inquebrantable lealtad que es conferida por el propio sistema. Como afirma Ernest Gellner, los hombres de tribu poseen una especial y natural predisposición a someterse a la “ética de la lealtad”⁷¹⁴ y esto es así porque su ideología se basa en la fidelidad al vínculo de parentesco, aunque éste sea imaginario, como hemos visto en el capítulo de las tribus.

Pero además de esta tendencia de lealtad a la tribu inmanente al propio sistema, en la actualidad existe otro factor que la fomenta y que ya hemos señalado con anterioridad: en algunas regiones de difícil control para el gobierno, el Estado no logra proveer las infraestructuras básicas y son las tribus las que han asumido la cobertura de los servicios mínimos. El hecho de que las tribus cubran satisfactoriamente los servicios sociales supone un foco de nuevas lealtades.⁷¹⁵ En este sentido Daniel Corstange afirma que las tribus yemeníes actúan como los mejores sustitutos “ante un Estado ausente o débil en tanto que proporcionan un atisbo de seguridad y de Estado de derecho por medio de las provisiones semi-privadas de la ley tribal, convirtiéndose en un sustituto imperfecto de la ley estatal”.⁷¹⁶

Como veremos más adelante, las tribus no solamente han colaborado en la construcción estatal proveyendo servicios ante la ausencia del Estado, sino que también han cooperado con el éste y sus instituciones en el mantenimiento del orden y de la estabilidad social, ya fuera aunando esfuerzos para erradicar los desafíos de la sociedad o por medio de la mediación y el arbitraje. Es más, algunos de los valores predominantes de la sociedad tribal, como la mediación y el compromiso activo en la prevención y solución de conflictos, han sido integrados en la cultura identitaria yemení, y contribuyen de esta manera a fomentar la importancia y el valor de las tribus en Yemen.

⁷¹⁴ GELLNER Op. Cit. p. 81.

⁷¹⁵ CARAPICO, S., Op. Cit. (1998). p. 60.

⁷¹⁶ CORSTANGE, D., “Tribes and the Rule of the Law in Yemen”, Ponencia en *Annual Conference of the Middle East Studies Association*, Washington, 22–25 Noviembre de 2008. p. 2.

En cuanto al fenómeno religioso, los líderes de las comunidades religiosas también han desarrollado políticas sociales que han favorecido la aparición de nuevos focos de lealtad. Las obras de caridad del partido *Islah* han sido especialmente activas.⁷¹⁷ En cuanto al rol de las identidades religiosas en la construcción estatal, ésta también ha sido determinante y prominente. No sólo en tiempos del Imamato en la RAY, donde el sistema político era una teocracia sino también posteriormente en tiempos de la República, donde los principales ulemas han participado en en régimen de Saleh y han intervenido muy activamente en las dinámicas sociales ya fuera integrándose en el sistema o operando desde fuera de él.

Debemos tener en cuenta, como afirma Gellner, que los ulemas en las sociedades islámicas representan a los portadores de la ley y son los depositarias y árbitros de la legitimidad.⁷¹⁸ En este sentido, los gobernantes necesitan al poder religioso para obtener la legitimación a su gobierno. Y del mismo modo, los ulemas necesitan a las tribus para poder desafiar a los gobernantes cuando estos carecen de legitimidad. En este modelo, tribus, Estados y ulemas son al mismo tiempo fuente recíproca de legitimación y confrontación.

La adscripción de una parte de la población al chiísmo zaydí también ha tenido implicaciones políticas a lo largo de su historia. Gellner afirma que el chiísmo basado en el mito fundacional del martirio es proclive a enaltecer a los mártires víctimas de gobiernos islámicos injustos y, por este motivo, favorece la aparición de líderes religiosos que, o bien colaboran con los gobernantes, o bien impugnan la legitimidad de la autoridad política y movilizan a la oposición a la revolución.⁷¹⁹

Por otra parte, la presencia de varias confesiones del Islam, algunas de las cuales muy proclives a la estigmatización de las otras confesiones religiosas, y el hecho de que en Yemen hubiera una significativa presencia de árabes afganos, ha supuesto que la diversidad religiosa, sus conflictos y sus desafíos, no pudiera ser desatendida por los poderes políticos y que las relaciones entre el Estado y las identidades religiosas hayan oscilado también entre estas dos dinámicas de confrontación y

⁷¹⁷ Las asociaciones caritativas del *Islah* son numerosas y abarcan desde escuelas, hospitales, organizaciones para mujeres y para refugiados. Para profundizar en las obras caritativas del *Islah* y su capacidad de movilización se recomienda la lectura de ALVISO-MARINO, A., "Islamic Social and Political Activism: Porosities and Demarcations between the *Islah* Charity and the *Islah* Party in Yemen", *Société civile, associations et pouvoir local au Yémen*, v. 2, CEFAS/Friedrich Ebert Stiftung, pendiente de publicación.

⁷¹⁸ GELLNER, Op. Cit. p. 161.

⁷¹⁹ *Ibid*, p. 69

cooperación que destacábamos en las relaciones entre las tribus y el Estado.

5.2.1 YEMEN ANTIGUO

Si nos remitimos al Yemen antiguo, en aquel periodo las tribus mantenían con el poder central una relación de cooperación. De hecho, fueron partícipes y protagonistas en la fundación estructural de los grandes reinos como Ma'ian, Saba o Himyar que, como hemos visto, son los ancestros de las tribus actuales. Según algunos historiadores hubo casos en los que líderes tribales unificaron tribus en confederaciones y se proclamaron monarcas de estos reinos. Abu Ghanem, en su libro *La tribu y el Estado* habla del papel fundamental jugado por las tribus en la creación y estructuración de los reinos de Ma'ian, Saba y Himyar. En estos reinos los monarcas gobernaban conjuntamente con un Consejo Consultivo cuyos miembros eran líderes tribales. El rey debía consultar a las tribus en los principales asuntos de Estado: impuestos, propiedad de la tierra y regulaciones en agricultura.⁷²⁰ En esta época las tribus y el poder central eran interdependientes. Posteriormente, cuando los reinos colapsaron y el poder se fragmentó en unidades pequeñas, fue cuando las tribus adquirieron una creciente independencia respecto al poder central. Sin una autoridad centralizada, las tribus gestionaron el uso de la tierra.

En el norte del país, el carácter árido de las tierras y su especial infertilidad hizo que la guerra se impusiera como mecanismo de control de los escasos recursos.⁷²¹ Bien al contrario, las fértiles áreas del sur del Yemen impusieron otro modelo; se establecieron pequeñas entidades políticas como sultanatos, emiratos y principados, en los que los gobernantes eran líderes tribales y grandes terratenientes.⁷²² Mientras las tribus del norte debían apoyarse unas en otras en busca de protección, en el sur las diferentes tribus fueron separándose y aislándose. Esta dinámica divergente entre las tribus del norte y del sur se incrementó aún más con los diferentes regímenes que se establecieron en las dos regiones, el imamato zaydí y la república en el Norte, y el colonialismo británico y el gobierno socialista en el Sur.

5.2.2 YEMEN DEL NORTE

En el caso de Yemen del norte la introducción del Imamato zaydí tuvo unas consecuencias importantísimas en la evolución de las tribus y del fenómeno religioso.

⁷²⁰ ABU GHANEM, Op. Cit. p. 65-66.

⁷²¹ MANEA, E., "The Tribe and the State", *International Colloquium on Islam and Social Change*, Universidad de Lausanne, 10-11 Octubre de 1996. Disponible en www.al-bab.com. [Consulta: Julio 2011]

⁷²² Ibid.

Como ya se ha apuntado en el capítulo de las identidades religiosas, el Islam sunní tuvo una temprana aceptación en Yemen y no fue hasta 893 cuando el chiísmo zaydí logró penetrar en tierras yemeníes. En esta fecha Yahya bin al-Hussayn al-Hadi ilita al-Haqq, fue invitado por las tribus de Sa'da para mediar en un conflicto intertribal; años más tarde se convertiría en el fundador del Imamato zaydí, un régimen que duró más de un milenio.

Decíamos en el capítulo de las identidades religiosas que una de las características más significativas de la doctrina del zaydismo hadawí es su propensión a la inestabilidad política ya que la doctrina aboga por el levantamiento, *jurudj*, contra el gobierno opresor. Durante el Imamato zaydí, aunque existieron sucesiones pacíficas, la mayoría de los Imames llegaron al poder por medio del derrocamiento y en estos levantamientos el papel de las tribus y de los ulemas fue determinante. Y es que, como afirma Stookey, los dos elementos sobre los que se apoyaba el Imam fueron la legitimidad moral basada en la persuasión de los *ulema* y el poder militar basado en el apoyo de las tribus.⁷²³

Los Imames debían pues apoyarse tanto en el fenómeno tribal como en el religioso para consolidar su poder, de modo que tanto los ulemas como las tribus se convirtieron al mismo tiempo en adversarios y sustentadores del régimen y este papel logró a la vez que estas dos entidades consolidaran su poder. De hecho, la relación establecida entre el poder religioso, encarnado en los ulemas y el poder militar, representado por las tribus, dio lugar a una dinámica de retroalimentación en la que el territorio dominado por las tribus se establecía como una tierra propicia para la construcción estatal y la élite religiosa y el Estado exacerbaban el poder tribal en ese territorio. Lejos de menoscabar el poder de las tribus, el poder religioso y político reforzaron el sistema otorgando a este tipo de organización social un rol determinante en el curso de la evolución política del país.⁷²⁴

Durante el gobierno de la dinastía Qasimi (siglo XVI-XIX), los diferentes Imames se vieron obligados a tratar de atraer a las tribus a su órbita e introducirlas en su sistema de alianzas. Sin embargo, esto no fue siempre posible y se registraron enfrentamientos entre las tribus y los imames. Las tribus exigían del imam

⁷²³ STOOKEY, R., *Yemen: the politics of the Yemen Arab Republic*. Boulder-Westview Press, Colorado, 1978. p. 150

⁷²⁴ "The tribes were in turns, the supporters and then the adversaries of the Imams. Imams could not dispense with tribal assistance and yet, by repeatedly calling on the tribal, they reinforced tribal patterns and in effect, strengthened the tribal system", MEISSNER, Op. Cit. p. 358-9.

estipendios, *muqarrarat*, y pequeños feudos, *iqita'at*.⁷²⁵ Cuando los enfrentamientos derivaron en continuos episodios de violencia, el Imam se vio obligado a recurrir a los otomanos en busca de ayuda. De este modo se dio paso a la segunda ocupación otomana del norte de Yemen, que duraría, como hemos visto, desde 1872 a 1918.

En el periodo de Imamato temprano la relación entre las tribus y el Estado se construyó en torno a cuatro ejes: el respeto a la costumbre tribal, el rol de las tribus en el mantenimiento de la paz social, el sometimiento a la *shari'a* y el pago de los impuestos.

A cambio de la alianza y el pago tributario, las tribus eran las encargadas de gestionar la paz en su territorio y se les permitía el recurso al *'urf* y el mantenimiento de su sistema y su ideario ancestral. Los ulemas eran los encargados de dar legitimidad religiosa a los gobernantes y su apoyo era decisivo en el mantenimiento de un Imam o en su caída. Además administraban la ley islámica y se convirtieron en el cauce natural de comunicación entre el Estado y las tribus. Dado su importante rol social, los ulemas estaban exentos del pago de los impuestos, a diferencia de las tribus, que estaban sometidos a la autoridad fiscal de los Imames.

De hecho, como afirma Weir, los impuestos constituyen el símbolo por excelencia de la relación entre tribus y Estado. Revestidos de un importante componente religioso (en tanto que el pago de los impuestos convertía al contribuyente en un buen musulmán), no se puede negar su carácter secular ya que, al mismo tiempo, convertía a las tribus en ciudadanos y garantizaban el cumplimiento del acuerdo tácito de las tribus y el Estado, según el cual, a las tribus, a cambio del pago fiscal y cierta dominación en sus fronteras, se les permitía el mantenimiento de sus costumbres.⁷²⁶

El *shayj* era el encargado de recolectar el impuesto como parte de la suscripción corporativa de la tribu y se lo entregaba a los ulemas que a la vez lo remitían al Imam. Con esta transacción los *mashaij* de las tribus ganaban un pequeño estipendio, *taqrir*, que les permitía consolidar su poder. Éste consistía en el 10% del *zakat*. Aunque a los líderes tribales más poderosos se les incrementaba el porcentaje con el fin de no perder su alianza. Por medio de los impuestos se establecía una relación simbiótica en la que las dinastías de Imames consolidaban su poder con el

⁷²⁵ MEISSNER. Op. Cit. p. 364 y 371

⁷²⁶ WEIR Op. Cit. (2007). p. 232-s.

apoyo de los líderes tribales quienes, a su vez, consolidaban su poder local al contar con el apoyo de la autoridad central. La piedra del engranaje de esta relación era la élite religiosa ya que en último término decidía apoyar o retirar el apoyo a los Imames y servía de interlocutora con las tribus.

El poder Qasimi logró una época de gran prosperidad gracias a la hegemonía en el comercio del café y con las transacciones comerciales con Europa, China, Persia y la India durante el siglo XVII- XVIII; sin embargo, con la pérdida del monopolio en el comercio del café a partir de 1720, la relación entre los Imames y las tribus comenzaron a deteriorarse y tuvieron lugar varias revueltas tribales cuya característica más importante era la negativa por parte de las tribus a pagar los impuestos y el bloqueo de carreteras y mercados.⁷²⁷ En esta época de desorden y de inestabilidad donde los Imamatos se sucedían e incluso se solapaban surgió una nueva dinastía; la Hamid al-Din.

En 1890 el Imam al-Hadi Sharaf al-Din murió dando paso al primer Imam de la dinastía Hamid al-Din, el Imam Mansur Muhammad. Una de las principales preocupaciones de los primeros Imames de esta dinastía fue la de controlar los avances de los enemigos, por lo que se embarcaron en guerras que trataban de poder fin a los imperios que circundaban su poder.

Se considera al sucesor del Imam Mansur Muhammad, al Imam Yahya, padre fundador del Yemen moderno ya que unificó temporalmente a las tribus para derrocar a los otomanos. Cuando Yahya llegó al poder, el país se encontraba en un periodo de profunda competición entre los distintos Imamatos y de enfrentamientos con el Imperio otomano y el Idrisi. Yahya necesitó apoyarse en las tribus para poder llevar a cabo sus campañas y una vez más el vínculo de unión entre el Imam y las tribus se estableció por medio de los contratos.⁷²⁸

Una vez lograda la independencia del imperio otomano en 1911 por medio del Tratado de Da'an, y con el establecimiento del Reino Mutawakkilita en 1918, las políticas respecto a las tribus dieron un nuevo giro. Una vez consolidado el poder y

⁷²⁷ El bloqueo de carreteras y mercados es una práctica que aún a día de hoy las tribus siguen empleando como forma de protesta. Durante el desarrollo de la revolución de 2011, tanto las tribus como los ciudadanos en general, bloquearon cotidianamente las carreteras por la carestía del agua, gas y electricidad.

⁷²⁸ Nuevamente los contratos garantizaban el pago de los impuestos, la defensa del Imam y la movilización para la *yihad* a favor del monarca a cambio de que éste permitiera a las tribus asegurar el orden y la paz en sus territorios según la ley tribal. En WEIR, Op. Cit. (2007). p. 265

erradicada la amenaza exterior, el Imam Yahya trató de consolidar su hegemonía hacia el interior y para ello trató de someter a las tribus y frenar su autonomía.⁷²⁹ En este sentido, una vez erradicado el peligro exterior, el Imam Yahya consolidó su hegemonía acudiendo a métodos de un monarca autoritario y no tanto en la manera tradicional del Imamato.⁷³⁰

Las tribus seguían representando un desafío a la autoridad aunque los Imames las seguía necesitando para consolidar el poder. Tanto el Imam Yahya como su sucesor Ahmad gobernaron con mano dura. Para asegurarse el control de las tribus, los Imames llevaron a cabo una política *de palo y zanahoria*⁷³¹, en una inteligente combinación de diplomacia, coerción, subsidios y sistema de hospedaje. Aunque necesitaban a las tribus para luchar contra los rivales del Imamato, debían debilitar el poder de éstas para evitar un desafío a su autoridad.

Quizás uno de los elementos coercitivos más llamativos de la época del Imamato de los Hamid al-Din fue el sistema de hospedaje o el sistema de rehenes, *rahina*. Cuando un Imam tenía problemas con una tribu llamaba a los hijos y los hermanos de los líderes tribales a su palacio y los retenía en la capital. Según los documentos de Serjant en los que narra varios casos de retenciones de familiares de líderes tribales, el autor argumenta que esta práctica demostró gran efectividad para mantener la seguridad pública.⁷³²

Lo cierto es que el sistema de *rahina* se acompañaba de una pequeña indemnización económica que se entregaba a la familia del retenido para compensar la pérdida de fuerza de trabajo. Al rehén también se le proveía de dinero de bolsillo y se debía garantizar su alimentación y su bienestar. Por este motivo, algunos líderes tribales pactaban con las familias más desfavorecidas de la tribu la entrega de sus hijos evitando de este modo tener que enviar a miembros de su propia prole.⁷³³

Esta práctica, aunque es característica de la dinastía Hamid al-Din, ha sido empleada también en tiempos de la República. En el año 2001 cuando Saleh tuvo varios enfrentamientos con la tribu 'Abida de Ma'rib recurrió a este sistema llegando a retener a tres jóvenes de la familia al-Arada. El conflicto tuvo lugar por los reiterados

⁷²⁹ MANEA, Op. Cit (1996).

⁷³⁰ PETERSON, J., *Yemen: The search of the Modern State*, Croom Helm, Londres, 1982. p. 15

⁷³¹ MANEA, Op. Cit (1996).

⁷³² SERJANT, "The Interplay between tribal affinities and religious (Zaydi) authority in the Yemen. *al-Abhath* XXX, 1982. p. 40.

⁷³³ WEIR, Op. Cit (2007). p. 274.

actos de sabotaje que la tribu 'Abida llevaba a cabo en el oleducto que cruza el desierto de Ma'rib. En una conversación con el *shayj* Sultan al Arada éste trató de minimizar las implicaciones de este episodio con la autoridad central diciendo que no debía considerarse un secuestro, puesto que los jóvenes del clan familiar fueron voluntariamente al palacio siendo conscientes de que iban a ser retenidos en las instalaciones palaciegas.⁷³⁴

Otra de las herramientas coercitivas empleada por los funcionarios del Imamato fue el sistema de ejecución de los deberes, *tandidh*.⁷³⁵ Los policías podían instalarse en el hogar de un supuesto criminal y éste debía proveerle de comida, *qat* y darle cobijo en la vivienda. El objetivo no era otro que el generar un gasto al supuesto criminal para que confesara su culpabilidad. Este sistema también se empleó para forzar el pago de las sanciones económicas impuestas a un delincuente. Obviamente a mayor demora en la asunción de su culpabilidad o en el cumplimiento de la sanción, mayor era el gasto generado por estos *invitados forzosos*, siendo para familias humildes un gasto desorbitado. Sin embargo, en caso de que probase la inocencia, el anfitrión tenía derecho a recuperar el dinero perdido.

El sistema de *tandidh*, recordemos, tiene un equivalente en el derecho tribal. Como hemos visto, una de las características propias de este sistema es que, en principio, no puede imponer castigos que impliquen la pérdida de la libertad ni daños corporales, sin embargo, la justicia tribal cuenta con otras herramientas de coerción para forzar la implementación de los laudos arbitrales. En el caso de que se haya impuesto una sanción, el sistema de garantías, *rabaj*, permite que un árbitro se instale en la casa de un deudor hasta que pague la deuda, así como en la de un presunto culpable hasta que admita su culpa. Por medio de la responsabilidad colectiva, las tribus deben asumir conjuntamente el gasto del árbitro, generando una nueva presión dentro del grupo de solidaridad para que el deudor pague y el culpable reconozca su delito.

Mientras que el sistema de *rahina* con su pago de compensación podemos contemplarlo como un tipo de soborno político para forzar una implementación de la autoridad política legal, las implicaciones del sistema de *tandidh* van más allá, porque suponen la adaptación de las prácticas tribales por el Estado y una cuasi-legalización

⁷³⁴ En entrevista personal de la investigadora con el *shayj* Sultan al-Arada, actual gobernador de Ma'rib y padre de uno de los chicos retenidos por el ex presidente Saleh, abril de 2004 en Ma'rib.

⁷³⁵

del código de hospitalidad tribal empleado como mecanismo coercitivo.

Esto resulta especialmente interesante si atendemos a otra de las características de la dinastía Hamid al-Din en su relación con las tribus, y es que, aunque permitían el mantenimiento de algunas costumbres tribales y seguían apoyándose en las tribus para que mantuvieran el orden y la paz social en el territorio, las disposiciones contra el derecho consuetudinario fueron muy duras durante el gobierno de esta dinastía. Debemos tener en cuenta que los Imames, en tanto que máximos representantes del zaydismo, estaban comprometidos en la promoción de la Ley Islámica puesto que ésta es la ley del Profeta Mahoma y ellos pertenecían a la casa de Profeta, *'a'ila al-bayt*. Los Imames percibían a los hombres de tribu como musulmanes imperfectos que debían ser educados y sus costumbres, contrarias a la *shari'a*, debían ser eliminadas.⁷³⁶ El objetivo de los Imanes era tratar de sustituir el *'urf* por la *shari'a*, y para ello prohibieron la codificación de las normas de la costumbre. En tiempos del Imam Yahya adoptaron medidas que castigaban hasta con la pena de muerte la posesión de las compilaciones tribales. Pese a la severidad de estas leyes, éstas fracasaron pues las tribus rehusaron abandonar sus costumbres.

Pero como ilustra la figura del *tandidh*, la oposición de los Imames a las costumbres tribales estaba marcada por una política de doble rasero. Porque aunque prohibían y penalizaban el recurso al derecho consuetudinario, con frecuencia acudían a sus métodos, sus costumbres e incluso sus instituciones. Brinkley Messick ha señalado dos motivos por los que los Imames se vieron forzados a emplear el derecho consuetudinario; por una parte el Imam tenía que mantenerse en la cumbre de la administración de la *shari'a* y debía delegar el trabajo en casos de disputas menores y por otra parte el sistema de cortes de la *shari'a* era incapaz de absorber el gran número de conflictos intertribales y de responder satisfactoriamente a los términos de la resolución.⁷³⁷

Otro ejemplo de recurso de los Imames a las prácticas tribales lo encontramos en los sacrificios expiatorios ya que, aunque eran criticados por los ulema zaydies, pues se consideraban contrarios a las enseñanzas islámicas, existen documentos en los que se demuestra que los Imames recurrieron a estas prácticas para alcanzar treguas

⁷³⁶ DRESCH, Op. Cit. (1990-B). p. 64.

⁷³⁷ MESSICK, B., "Provincial Judges: the Shari'a Judiciary of the mid Twentieth-Century in Yemen" en Ron, *Law, Custom and Statute in the Muslim World*, Brill, Leiden, 2007. p. 151.

entre las tribus⁷³⁸. Los Imanes también mantuvieron el estatus de inviolabilidad de los mercados.

La relación entre las tribus y la dinastía Hamid al-Din no pudo ser de confrontación frontal en tanto que los gobernantes necesitaban a las tribus. De hecho, aunque los Imames Hamid al-Din crearon un ejército regular, necesitaban los servicios de las tribus en sus campañas bélicas. Además, debían gestionar políticas favorables a las tribus para evitar que se enfrentaran al régimen. Al igual que la dinastía Qasimi, los Imames Hamid al-Din pagaban estipendios a las principales figuras tribales y permitían durante tres días el pillaje en las ciudades conquistadas por el ejército tribal. En este contexto las tribus mantuvieron una actitud desafiante frente al Imam y alternaron dinámicas de confrontación y de cooperación. La penetración del Imam Yahya en determinadas áreas tribales fue especialmente difícil ya que algunas tribus se oponían a la pérdida de su autonomía.

En septiembre de 1962, un golpe de Estado con participación tribal ponía fin a mil años de reinado zaydí. La proclamación de la República Árabe Yemení suponía el inicio de una larga guerra civil (1962-1970) entre monárquicos y republicanos en la que las tribus adoptaron un rol interesante. Y es que mientras unas tribus optaron por el bando monárquico y otras por el republicano, un gran número de ellas simplemente cambiaban de bando en función de sus intereses.⁷³⁹ Este método oportunista no ha sido exclusivo de la guerra civil de 1962; también algunas tribus mantuvieron la política de cambiar de bando durante la actual guerra de Sa'ida. Esta práctica enlaza directamente con la expresión que nos destacaba Meissner en su tesis doctoral, *Tribes at the Core*, "el *da'i* está donde es más útil" que se menciona en el capítulo dedicado a las tribus.

Hay que tener en cuenta que tanto Arabia Saudí como Egipto mantenían intereses en la región. Arabia Saudí temía que el paso del Imamato a la República pudiera desestabilizar la región y por este motivo optó por apoyar a los monárquicos, mientras que Egipto, que rivalizaba con la monarquía saudí por el liderazgo regional y sustentaba cualquier iniciativa que recogiese los principios del nacionalismo árabe, decidió apoyar a los republicanos. Ambos países financiaron y suministraron armas a aquellos que quisieron unirse a sus filas. Esta oportunidad no fue desaprovechada por algunas tribus que se enriquecieron y fortalecieron tanto con las ayudas egipcias

⁷³⁸ Ibid, p. 84 n. 44.

⁷³⁹ AL-'ALIMI, Op. Cit. (2000). p. 30 y ABU GHANEM Op. Cit. p. 273.

como las saudíes, a veces incluso simultáneamente.⁷⁴⁰

La participación de las tribus durante la guerra fue muy significativa y tuvo importantísimas consecuencias en el sistema político yemení. Algunos autores han tratado de explicar el alineamiento tribal en la guerra civil en función de las confesionalidades religiosas, siguiendo un esquema por el cual las tribus zaydíes luchaban por el Imamato y las tribus shafíes por la república; no obstante, esta clasificación no es válida ya que muchas tribus zaydíes se posicionaron con la república mientras que otras shafíes lucharon por el Imamato. Es el caso de 'Abida, Murad y al-Qayfah, tribus muy influenciadas por Arabia Saudí.

La emergencia del movimiento moderno de oposición al Imam data de 1935 y algunos líderes tribales se unieron a este grupo de oposición liderado por Zubairi y Nu'man ya en aquella época. Líderes tribales como Abdallah Abu Ra's (Dhu Muhammad) y Ahsan Saleh al-Shayef (Dhu Husayn) participaron en el intento de golpe de Estado de 1948 junto a los Jóvenes Libres.

También existió implicación de varios líderes tribales en el segundo intento de golpe de Estado, esta vez al Imam Ahmad en 1959. Entre ellos estaban Qasim Abu Ra's (Dhu Muhamad), Ali Abu Luhum (Nihm) y Hussayn al-Ahmar (al-'Usaymat). Sin embargo, no se pudo determinar hasta qué punto existía una verdadera oposición al Imam en los hombres tribales de Dhu Muhamad, Nihm y al-'Usaymat o era una tan sólo un fenómeno de líderes aislados que buscaban un gobierno más reformista.⁷⁴¹

Años más tarde, al comenzar la guerra civil, el posicionamiento de algunas tribus fue más firme. Al-'Usaymat por ejemplo, se unió inequívocamente bando republicano. El Imam Ahmad había asesinado a dos de sus líderes más carismáticos, Husayn y Hamid al-Ahmar y la tribu decidió actuar en bloque. También la tribu Dhu Muhamad apoyaba sin reservas a su líder Amin Abu Ra's quien rápidamente se posicionó junto a los republicanos. Diez días después del golpe de Estado, las tribus Hashid de 'Iyal Surayh y 'Iyal Yazid se unieron a los republicanos bajo el mando egipcio.⁷⁴²

En cuanto a las tribus monárquicas debemos destacar que líderes tribales como 'Adl al-Latif bin Qayid de Jawlán o de la familia al-Shayef (Dhu Husayn, Bakil), decidieron

⁷⁴⁰ En entrevista personal de la investigadora con *shayj* Abdallah Nasser al-Jarraz, Saná 21 de febrero de 2011.

⁷⁴¹ *Ibid.*

⁷⁴² DRESCH, Op. Cit. (2000). p. 93.

unirse a la defensa del Imamato por una convicción firme en que era el mejor de los sistemas políticos, pero otras tribus de Jawlán, y de Bakil como Arhab y Suyan optaron por decantarse por el bando monárquico motivados más por su desconfianza hacia la República y los egipcios que por un real convencimiento en el sistema del Imamato.⁷⁴³ Otras como 'Abida y Murad fueron presionadas por Arabia Saudí para mantenerse junto a la monarquía imamati.

Otro fenómeno que tuvo lugar durante la guerra fue el posicionamiento de algunos clanes a favor de la república y otros junto a los monárquicos. Es el caso de las familias de Bayt al-Matari de Banu Matar, Bayt al-'Idahri y Bayt al-Mahdi de Arhab, Bayt al-Quhali de 'Iyal Surayh y Bayt Abu Luhum de Nihm. Éste es un ejemplo más de cómo las tribus no siempre se alían en un mismo bloque ni siquiera a nivel clánico.

Tras ocho años de financiación saudí y egipcia, las tribus salieron del conflicto bélico muy reforzadas tanto armamentística como económicamente. Esto les permitió establecerse como fuerzas sociales independientes capaces de influir en el sistema político.⁷⁴⁴ Hasta el momento las tribus habían gozado de una relativa fuerza y una significativa capacidad de incidencia en la evolución política del país, pero tras el conflicto irrumpieron en la escena política y se consolidaron como fuerzas sociales imprescindibles en los procesos de toma de decisión y negociación y lograron una amplia representación en las instituciones políticas. Esta nueva clase dirigente y tribal encontró en órganos como el Consejo Consultivo y los partidos políticos una nueva plataforma de expresión política. Pero también en una nueva institución introducida por decreto presidencial el 30 de noviembre de 1963; el Consejo Supremo de los Asuntos Tribales. Dicho organismo era presidido por el Presidente de la República y sus miembros eran exclusivamente *mashajj* electos en los Consejos Tribales Locales.⁷⁴⁵

Autores como Renaud Detalle han destacado el papel vital que las tribus pro-republicanas jugaron durante la guerra de 1962-1970, afirmando que si líderes como Abdallah al-Ahmar de 'Usaymat, no hubieran apoyado inmediatamente el proyecto republicano junto a otras tribus de Hashid, la República no hubiera sobrevivido. Como consecuencia de este apoyo decisivo se generó, según Detalle, una deuda de

⁷⁴³ Ibid. p. 93-4.

⁷⁴⁴ MANEA, Op. Cit. (1996).

⁷⁴⁵ AL-SAQQAF, A. B., Op. Cit. p. 147.

la República *vis-à-vis* de la sociedad tribal que constituye a día de hoy un elemento estructural de la vida política yemení.⁷⁴⁶

Durante el gobierno de al-Sallal (1962-1967) la presencia de Egipto en el país dificultó la reconciliación nacional.⁷⁴⁷ Los líderes tribales del bando republicano y del bando monárquico se reunieron en una conferencia en Amran en 1963 para redactar un conjunto de demandas a Sallal. El encuentro organizado por las familias al-Ahmar, Abu Ra's y las gentes de 'Iyal al Yazid estuvo presidido por Zubairi, y concluyó con 28 resoluciones, entre ellas; el establecimiento de un Comité para la resolución de Conflictos Intertribales, un Consejo Consultivo con presencia tribal y un Comité que asegurara el fin de la intervención extranjera. Este intento de Reconciliación Nacional Tribal fracasó ya que el presidente optó por ignorar estas peticiones, sobre todo la relativa al fin de la injerencia extranjera. Al-Sallal se apoyaba en los aliados egipcios y cuando éstos decidieron abandonar Yemen, su presidencia se desmoronó, como vimos en el capítulo de recuento histórico.

Un nuevo intento de Reconciliación Nacional tuvo lugar en 1965, bajo la presidencia de Abdel Rahman al-'Iryani. Las conclusiones tomadas en este encuentro fueron muy parecidas a las de Amran en 1963, sin embargo, en esta ocasión sí fueron tomadas en consideración y se creó un Consejo Consultivo de 99 miembros con amplios poderes, así como un Consejo Presidencial y se promulgó una nueva Constitución. Abdallah al-Ahmar, fue nombrado presidente del Consejo Consultivo y otros líderes tribales republicanos accedieron a puestos gubernamentales. Es el caso de Ami Abu Ra's, quien se convirtió en Ministro de Estado.

La gestión del presidente Ibrahim al-Hamdi (1974-1977) es muy controvertida, ya que este presidente trató de modernizar el país y limitar la influencia de las tribus en la política nacional, y por este motivo, a día de hoy todavía tiene muchos partidarios y detractores en Yemen. Al-Hamdi pertenecía a un nuevo grupo social emergente tras la República que, aunque nacidos en el seno de grandes familias tribales, fueron entrenados militarmente y optaron por expandir su poder por la vía militar y no por medio de las tribus. Una de las primeras medidas de al-Hamdi, la disolución del Consejo Consultivo, fue interpretada por como un intento por reducir la presencia de líderes tribales en las esferas de toma de decisión política y las tribus no estaban dispuestas a perder su capacidad de influencia recientemente conquistada. Como

⁷⁴⁶ DETALLE, Op. Cit. p. 333.

⁷⁴⁷ DRESCH, Op. Cit. (1989). p. 249.

afirma Abu Ghanem, el intento por controlar la sociedad tribal por medio de la burocracia moderna llevó a la consolidación de la influencia tribal en formas modernas.⁷⁴⁸ El presidente fue asesinado en 1977.

En julio de 1978 Ali Abdallah Saleh accedía al poder. Muchos autores coinciden en señalar que el presidente Saleh tomó nota de lo ocurrido con al-Hamdi y en lugar de intentar marginar a las tribus, trató de atraerlas hacia su órbita y manejarlas.⁷⁴⁹ Para mantenerse en el poder Saleh optó por una combinación de sistema de recompensas y sanciones, en la que por medio de los nombramientos directos lograba captar a importantes figuras de la escena social yemení y por medio de los castigos ejemplares, mostraba con firmeza lo que puede ocurrir en caso de enfrentamiento con su gobierno. Los líderes tribales pero también los religiosos constituyeron el principal objetivo de la captación, ya fuera en el restablecido Consejo Consultivo, o en su propio partido político; el Congreso General del Pueblo (CGP), pero también por medio de la concesión de negocios o cargos en la diplomacia exterior yemení.

5.2.3 YEMEN DEL SUR

A diferencia del norte, el sur fue dividido en pequeñas entidades políticas gobernadas por sultanes, emires, *mashajj* o príncipes. A pesar de que la mayoría de estos gobernantes generalmente eran líderes tribales, el carácter semi-feudal de estas entidades debilitó el poder individual de las tribus.

Como se mencionaba en el recuento histórico, la presencia británica en Yemen del sur desde 1839 disminuyó significativamente el rol de las tribus en el sistema político en Adén, aunque fortaleció a las tribus locales de las tierras interiores por medio de los *acuerdos de protección*. Estos acuerdos permitían a los británicos mantener el control del territorio pero al mismo tiempo otorgaban una gran autonomía al poder tribal.⁷⁵⁰ De hecho, algunas de las tribus, como es el caso de la tribu Abdali, carecían de poder local antes de la llegada de los británicos.⁷⁵¹

En las tierras del interior, los británicos jugaron el rol de “pacificadores” en los choques intratribales, imponiendo una serie de sanciones y castigos colectivos ejemplares. Pero, además, los británicos tuvieron que tratar de contener el desafío

⁷⁴⁸ ABU GHANEM, Op. Cit. p. 283-4.

⁷⁴⁹ SAIF, Op. Cit.

⁷⁵⁰ MANEA, Op. Cit. (1996)

⁷⁵¹ BLUMI, Op. Cit. p. 49.

tribal a su poder, muchas veces alentado por el Imam del norte.⁷⁵² No obstante, resulta evidente que las tribus sureñas fueron menos activas y su capacidad de incidencia en la política nacional fue mucho menor que el de las tribus del norte. Eran tribus mucho más pequeñas y dispersas, tan sólo en Hadramaut, Traboulsi enumera más de 1400 tribus.⁷⁵³

El proceso de detribalización iniciado por los británicos en Adén se mantuvo por los líderes independentistas del Frente de Liberación Nacional (FLN) en tanto que defendían que las tribus no tenían cabida en el nuevo modelo social. Por este motivo crearon en 1964 los “Comités de Reforma para las Tribus”, unos organismos que pretendían difundir la conciencia nacional como mecanismo para erradicar los conflictos intratribales y fomentar una identidad cultural nacionalista y arabista. Ante la oposición de las tribus, dichos comités se transformaron en comisiones encargadas de la resolución de conflictos en materia de propiedades y recursos.⁷⁵⁴ Los nacionalistas no podían enfrentarse a las tribus mientras luchaban por su independencia, pero una vez alcanzada ésta, su política antitribal se endureció. Y tras la declaración de independencia de Yemen del Sur, el nuevo gobierno abolió la costumbre tribal, prohibió la venganza y penalizó la posesión de armas. La nueva elite dirigente consideraba a las tribus un retraso y las identificaban con el feudalismo.⁷⁵⁵

En cuanto a la venganza, las nuevas autoridades consideraron que esta práctica tribal debía ser erradicada ya que imposibilitaba la creación de lazos de hermandad entre los pueblos y atentaba contra el principio de ciudadanía. La nueva Ley de la Familia de 1974 también supuso un golpe a la comunidad tribal, pues atacaba la jerarquía patriarcal de su sociedad. Además, se abolió la autoridad de los sultanes, los emires y de los *mashajj* y se confiscaron sus tierras. Muchos de ellos optaron por el exilio, otros fueron desterrados bajo acusación de ser agentes de potencias extranjeras y otros tantos fueron encarcelados.⁷⁵⁶ De este modo se trataba de decapitar el fenómeno tribal del país.

⁷⁵² TRABOULSI, F. “Les Transformations des Structures Tribales depuis l’Indépendance du Yemen du Sud”, *Cahiers du Grecomano* n° 10, 1991. p. 129.

⁷⁵³ *Ibid.*, p. 130.

⁷⁵⁴ *Ibid.*, p. 133.

⁷⁵⁵ En este sentido son interesantes las declaraciones de Yarallah Omar del PSY quien afirmó que “la tribu ya no es una institución política y social [...] nuestro partido se opone al uso de conceptos tribales ya que impiden el desarrollo y se oponen a la ley y el orden” en WELTON, M., “The Establishment of Northern Hegemony in the Process of Yemeni Unification”, MA. Disertación, *School of Oriental and African Studies*, Londres, 1997. También disponible en www.al-bab.com. [Consulta: Abril de 2012]

⁷⁵⁶ DRESCH, Op. Cit. (2000). p. 121.

El nuevo gobierno era consciente de la dificultad en desarmar a las tribus, por este motivo, además de penalizar la posesión de armas, creó unas Milicias Populares que constituían el brazo armado del Partido Socialista y que apoyaba al ejército regular en la defensa del país. Por medio de las Milicias Populares los líderes del Yemen socialista pretendían penetrar en las áreas más lejanas del país y captar a los hombres tribales en el nuevo sistema, a los que se les sustituía sus viejos fusiles por los nuevos y modernos *kalashnikov* importados desde la Unión Soviética. La escuela Estrella Roja instruía a los niños de las tribus y los preparaba para su posterior alistamiento en el ejército o las fuerzas policiales del país.

El gobierno promovió la sedentalización de las tribus nómadas incentivando la agricultura y confiscando las tierras a los grandes terratenientes para redistribuirla en cooperativas o pequeñas explotaciones.

Pero estas medidas estrictas contra las tribus no dieron los frutos deseados. Como señala Welton, a pesar de que se trató de construir una identidad basada en la ideología socialista, persistieron las diferencias y divisiones tribales y regionales.⁷⁵⁷ En este sentido, afirma Manea, que en los momentos de conflicto especialmente hubo una regresión a los lazos tradicionales.⁷⁵⁸ El ejemplo más ilustrativo en este sentido lo ofrece los trágicos eventos de 1986, la corta pero sangrienta guerra civil del Sur en la que se reactivaron las herramientas típicas del derecho tribal.

En cuanto al fenómeno religioso, lo cierto es que tras la declaración de independencia y en los primeros años de la revolución socialista, existió una tendencia a la persecución y al hostigamiento de las elites religiosas. Los líderes socialistas querían modernizar el país y para ello comenzaron una serie de políticas que trataban de reducir el influjo de la religión en la configuración social y estatal.

La Ley de la Familia de 1974 también representó un duro golpe para la élite religiosa ya que algunas de sus disposiciones contradecían a los principios islámicos, como por ejemplo las restricciones a la poligamia.⁷⁵⁹ Por otra parte muchas tierras *awqaf* (s. *waqf*), explotadas por la élite religiosa fueron expropiadas. Con los *awqaf*, los clérigos incrementaban su independencia y su capacidad de influencia en la sociedad

⁷⁵⁷ WELTON, Op. Cit.

⁷⁵⁸ MANEA, Op. Cit. (1996).

⁷⁵⁹ BONNEFOY, Op. Cit. (2009). p. 206.

civil.⁷⁶⁰ Se prohibieron las referencias religiosas en los medios de comunicación estatales, se estigmatizaron las prácticas religiosas y la RDPY se negó a participar en las Conferencias Islámicas. Por otra parte, se reorganizaron los canales de financiación de las mezquitas que a partir de este momento debían pasar por los ministerios gubernamentales. De esta manera se trataba de evitar que Arabia Saudí injeriese en la política de la RDPY por medio de la financiación de la élite religiosa. Pero quizás la medida que más afectó a la independencia de los ulemas fue el hecho de que pasaron a ser funcionarios estatales. De este modo la autoridad central de la RDPY se garantizó poder destituir a los ulemas cuando estos constituían una amenaza a su poder.⁷⁶¹

La violencia de la élite política contra la clase religiosa se tradujo también en una oleada de hostigamiento y asesinatos de clérigos, muchos de los cuales tuvieron que exiliarse del país tanto a Yemen del Norte como a Arabia Saudí u otros países del Golfo. Desde ahí algunos clérigos como Muhammad Salim al-Bayhari, Ahmad Hassan al-Mu'allin o Abu Bakr al-Adani al-Mashhur comenzaron una prolifera actividad como opositores al régimen socialista de la RDPY.⁷⁶²

Lo cierto es que el gobierno de Yemen del Sur debía mantener un equilibrio entre su política anticlerical y las exigencias de respeto y la demanda de libertad religiosa de la población. Tras la eliminación física de aquellos personajes religiosos que la autoridad central entendía como potenciales detractores del modelo socialista, la RDPY comenzó a llevar a cabo políticas más conciliadoras con el fenómeno religioso, y se esforzó por demostrar la compatibilidad entre el Islam y el socialismo, siempre desde la óptica de un Estado declarado laico pero en el que se respetaba el fenómeno religioso. Y es que como afirma Cigar, una vez conseguido el control directo sobre la jerarquía eclesiástica y las mezquitas el Estado abandonó sus actos más visibles y directos de violencia y crítica al Islam.⁷⁶³ En este contexto se reconoció al Islam como la religión del Estado, en el artículo 47 de la Constitución de 1978.

Como ya hemos visto, la intención por parte de la RDPY de desilamizar y detribalizar la sociedad en la medida de lo posible fue un fracaso pues, si bien se logró

⁷⁶⁰ CIGAR, N., "Islam and the State in South Yemen: The Uneasy Coexistence" Middle Eastern Studies vol. 26, nº 2, Abril 1990. p. 185.

⁷⁶¹ BURGAT, Op. Cit. (1999). p. 227.

⁷⁶² BONNEFOY, Op. Cit. (2009). p. 207

⁷⁶³ CIGAR, Op. Cit. p. 186.

desestructurar al poder eclesiástico y menguar el poder de la élite tribal, no se logró la supresión de la capacidad de influencia de los líderes religiosos y tribales. Además, esta política generó en la población un sentimiento de alienación de la cultura tradicional yemení, otorgando al sistema un halo de *modelo exógeno* que atentaba contra la cultura islámica y las pertenencias primarias arraigadas en la identidad cultural yemení.⁷⁶⁴ Prácticas como la venganza o la solidaridad tribal se reactivaron automáticamente tras la guerra de 1986 poniendo de manifiesto la vigencia del derecho tribal en Yemen del Sur, a pesar de cerca de dos décadas de políticas destinadas a su erradicación.

5.2.4 YEMEN UNIFICADO

Durante el periodo preunitario algunas tribus y el estamento religioso del norte se mostraron muy reticentes a la unión con Yemen del Sur. Como hemos visto en el capítulo histórico, el Frente Islámico formado en 1978 con varios líderes prominentes de la élite político-religiosa de la RAY y que, hasta el momento habían encabezado las acciones contra el “enemigo comunista”, iniciaron una serie de campañas para evitar que la unificación tuviera lugar.

Algunos líderes religiosos carismáticos como al-Zindani mantenían una fuerte retórica anti-unificación y se oponían a la fusión con el régimen del Sur declarado izquierdista y laico. Al-Zindani consideraba que la RDPY era un sistema “comunista, infiel y repleto de no creyentes”⁷⁶⁵ y que por lo tanto el gobierno de la RAY no debía fusionarse con él. Por medio de la integración de estas élites religiosas al sistema, se buscó la aceptación de los islamistas a la unificación.

Los años inmediatamente posteriores a la unión de la RAY y la RDPY las tribus llevaron a cabo una serie de encuentros que pretendían recalcar el carácter tribal del país. Dichos encuentros, también denominados conferencias o mítines tenían lugar en distintos puntos de la geografía del país, aunque sobre todo en el Norte. Aún cuando no fueron una práctica exclusiva de la fase post-unificadora, ya que se habían celebrado conferencias similares con anterioridad en la RAY: Amran en 1963, Hamir en 1965, Raida 1968 y Bir al Shaif en 1972 entre otras, sí representaban una declaración de intenciones por parte de la sociedad tribal que de esta manera pretendía recalcar su deseo expreso de participar activamente y con visibilidad en el proceso democrático yemení establecido tras la unificación. Aunque en un comienzo

⁷⁶⁴ BONNEFOY, Op. Cit. (2009). p 210.

⁷⁶⁵ ALVISO, Op. Cit. (2010). p. 8.

se pensó que las conferencias tribales serían empleadas para tratar temas de interés exclusivo para las tribus, lo cierto es que éstas se usaron como plataformas políticas desde las cuales las tribus trataban de incidir en la política nacional.⁷⁶⁶

Las conferencias del periodo post-unificación fueron: la Conferencia Solidaria de la Tribus de Yemeníes, *Mu'tamar al-tadamun li l-qaba'il al-yamaniyya*, en 1990, Cohesión, *Talahum*, en noviembre de 1991, Saba en 1992, que logró congregarse a más de 20.000 personas, Bakil en 1994 y Dahm en 1998. Años más tarde cuando comenzó el distanciamiento entre la familia al-Ahmar y el régimen de Saleh, Hussein al-Ahmar, hijo de Abdallah al-Ahmar y hermano de Sadeq organizó un Consejo Nacional de Solidaridad, *Madjlis al-tadamun al-watani*, en Amran, donde se animaba a las tribus a que se unieran a la contestación política al régimen de Saleh. Hussein al-Ahmar perdió su posición en el Comité General del CGP por esta insurrección al sistema de captaciones de Saleh.

En la primera de las Conferencias, *Mu'atamar al-tadamun*, las tribus elevaron peticiones al gobierno en las que se exigía más libertad y un mayor pluralismo, un Estado de Derecho, desarrollo económico y una mayor autonomía local.⁷⁶⁷ Más allá de la posible incidencia que estas peticiones tuvieran políticamente, la importancia de la celebración de la conferencia radica en el hecho de que con ella se enfatizó el carácter tribal del país y, sobre todo, se manifestó la voluntad explícita del estamento tribal de mantener su estilo de vida tradicional.⁷⁶⁸

La alianza de Saleh con los socialistas le había impedido hasta 1994 llevar a cabo su política de acomodación de las tribus ya que estos rechazaban sistemáticamente cualquier medida dirigida en este sentido, pero una vez arrinconados tras la guerra del 94, Saleh pudo retomar su política de alianzas cursada en los tiempos de la RAY. Intentando valerse de la lealtad de los hombres tribales, una lealtad que como hemos visto, es inherente al sistema tribal, pero que también adquirida y está condicionada, Saleh atrajo a los líderes tribales a su órbita pues, captando a los *mashaij* de las tribus pensó que se minimizaba el riesgo de que éstas desafiaran su autoridad. Una estrategia que le fue útil sobre todo, porque generó dependencias en la relación de los hombres tribales y sus líderes, como veremos más adelante. Al igual que los Imames, Saleh acompañó la estrategia de captación con un hábil sistema de

⁷⁶⁶ HAMAD, Op. Cit (2007-A).

⁷⁶⁷ CARAPICO. Op Cit. (1998). p. 165-6.

⁷⁶⁸ HAMAD, Op. Cit. (2007-A).

recompensas y castigos. Mientras que las tribus afines obtenían infraestructuras en su región y los *mashaj* captados aseguraban contratos en las instituciones estatales con retribuciones infladas o accedían a sustanciosos negocios, las tribus opositoras sufrían castigos ejemplares. Gestionando los recursos estatales como si fueran propios,⁷⁶⁹ Saleh fue capaz de crear una compleja pero efectiva red clientelar, un eje militar-comercial-tribal⁷⁷⁰ que le sirvió de plataforma de apoyo.

Como hemos visto en el esquema de Sarah Phillips, la tribu más prominente en el régimen de Saleh fue su propia tribu; Sanhan.⁷⁷¹ Según datos de Kostiner, el 48% de los más altos puestos políticos y el 70% de los puestos administrativos estaban ocupados por miembros del clan de Saleh.⁷⁷²

La estrategia de captación no ha sido ni mucho menos exclusiva de la administración de Saleh; los partidos políticos de la oposición, conscientes de su utilidad se han desplegado la táctica de la captación líderes tribales en sus filas.⁷⁷³ De hecho, como afirma Dresch y Haykel, el estilo político de los líderes del *Islah* ha sido durante mucho tiempo igual que el de Saleh; un estilo marcado por el clientelismo y las conexiones con el poder, más que con la ideología o las políticas de masas.⁷⁷⁴ El hecho de que tanto el CGP como el *Islah* y en menor medida otras formaciones políticas optaran también por la captación de líderes tribales y religiosos, ha supuesto que la presencia de estos en la escena política yemení actual sea muy elevada. Ya sea en las instituciones estatales, en el ejército, en los partidos políticos o como importantes hombres de negocios, los hombres de tribu y de la religión se han convertido en prominentes figuras públicas.

Pero es importante señalar que no todas las tribus se beneficiaron de esta política de acomodación de Saleh y algunas mantuvieron con su régimen una relación de desconfianza. Su no-inclusión en el régimen no era casual, sino que formaba parte también de la estrategia de acomodación, *captación-sanción* y se definía por el carácter de utilidad para el régimen. La inclusión en el régimen o en el sistema de

⁷⁶⁹ AL-SAQQAF, Op. Cit.

⁷⁷⁰ DRESCH, Op. Cit (1995). p. 34

⁷⁷¹ Existe un chiste en Yemen que dice que la tribu Sanhan responde a las siglas; *Sawfa Nahkumukum Hata Ajir Nafas* –os gobernaremos hasta nuestro último suspiro-.

⁷⁷² KOSTINER, J., "Yemen: The Tortuous Quest for Unity, 1990-94", *Royal Institute for International Affairs*. 1996.

⁷⁷³ Según datos de Stifil, el 25% de los miembros del órgano directivo del *Islah* son líderes tribales. STIFIL, Op. Cit. p. 256.

⁷⁷⁴ DRESCH-HAYKEL, "Stereotypes and Political Styles: Islamists nad Tribesfolk in Yemen" *International Journal of Middle East Studies*, v. 27, issue 4, noviembre 1995. Op. Cit. p. 406.

captaciones exigía a los líderes captados cierta lealtad a Saleh; y si optaban por desafiar su poder corrían el riesgo de ser excluidos y perder sus privilegios. En este sentido siempre existió una tensión entre la exclusión y la inclusión en el sistema clientelar, como hemos afirmado ya con anterioridad.

Las tribus no-integradas en el sistema eran tribus menores de áreas marginadas y frecuentemente ignoradas por el poder central. El carácter periférico de las zonas de influencia de esta tribus supuso, como hemos visto, que fueran ellas las encargadas de proveer los servicios e infraestructuras mínimas ganando la confianza y la legitimidad de sus seguidores así como de otros ciudadanos no tribales radicados en estas zonas periféricas.

Proporcionalmente, a medida que reforzaba y se potenciaba la lealtad ciudadana hacia las tribus, también se incrementaba el descontento general generando nuevos espacios de contestación política al régimen de Saleh. Y es que, la ausencia de inversión en estas regiones periféricas se interpretaba como una falta de interés de la élite política por el pueblo, lo que inevitablemente avivó el sentimiento de hostilidad hacia el poder central.⁷⁷⁵ Es precisamente en estas zonas alejadas de Saná donde la confrontación con el Estado es más evidente y cotidiana. Nos referimos a los secuestros de turistas extranjeros así como a los sabotajes a las compañías de petróleo que en los últimos años se convirtieron en herramientas efectivas de presión al gobierno.

Los intentos gubernamentales por tratar de desarmar a las tribus, han sido infructuosos. En el ideario tribal, la posesión de armas no sólo está permitida, sino que es un derecho y un deber de los hombres tribales, como vimos en el capítulo cuarto. Según el *Small Arms Survey* de 2003 en la sociedad yemení las tribus cuentan con 5,58 millones de armas, frente al 1,5 del ejército regular.⁷⁷⁶ El último estudio de la fundación eleva a 10 millones las armas en manos privadas en Yemen.⁷⁷⁷ El ex ministro de Interior Rashid al-'Alimi manifestó en 2010 que uno de los cuatro desafíos más relevantes en materia de seguridad que el gobierno yemení

⁷⁷⁵ *Yemen Times* publicaba una entrevista al *shayj* Taoiman de la tribu Jahm de Ma'rib en julio del 2000 en la que denunciaba la falta de inversión del gobierno en su provincia. Este tipo de denuncias son muy habituales en áreas como Ma'rib y al-Yawf. En las entrevistas de la investigadora con los hombres tribales de estas provincias se pudo constatar que la idea de que el poder central margina deliberadamente algunas áreas es muy compartida y, además, fuente principal del sentimiento de oposición y rechazo al régimen por parte de muchos hombres tribales.

⁷⁷⁶ MILLER, D., "Demand, Stockpiles and Social Controls: Small Arms in Yemen", *Small Arms Survey*, Occasional Paper No. 9, Mayo. p. 28.

⁷⁷⁷ SMALL ARMS SURVEY, Op. Cit. p. 6.

debía atender era, precisamente, la posesión de armas.⁷⁷⁸

La Ley de Desarmamiento del Pueblo de 1999 trató en vano de reducir la capacidad militar de las tribus, a pesar de que en un mes se llegaron a confiscar más de 13.000 armas.⁷⁷⁹ Un líder tribal de Ma'rib irónicamente expresaba; "la Ley ha sido muy beneficiosa para las tribus, ya que el gobierno nos pagaba por las armas que les entregamos, con ese dinero compramos nuevo armamento más modernos y sofisticado".⁷⁸⁰ Y es que la facilidad para adquirir armas en los diferentes mercados ha dificultado la medida, además de la evidente negativa de los hombres de tribu a desarmarse.⁷⁸¹ Desde 1999 se han llevado a cabo campañas contras las armas en 2002, 2007 y 2010. Aunque se logró que los hombres no portaran sus armas en público en ciudades como Saná, ciudad en la que está estrictamente prohibido, con el advenimiento de la revolución de 2011, las calles yemeníes volvieron a plagarse de hombres, alguno de ellos menores, armados.

5.3 ESTRATEGIAS ESTATALES FRENTE AL FENÓMENO RELIGIOSO

Aunque no sea objetivo principal de esta investigación es interesante abordar ciertos aspectos de las relaciones entre las entidades religiosas y el estado, un análisis que nos permitirá entender mejor la relación entre tribus y Estado. Hemos visto que la relación tribalo-estatal oscila *entre la cooperación y la controntación* y algo muy parecido ocurre con las comunidades religiosas.

A lo largo de la historia yemení, la relación entre las diferentes comunidaades confesionales y el Estado se ha caracterizado por dinámicas complejas y ambiguas que fluctúan entre la integración-captación, un proceso reciente de estigmatización religiosa y por los conflictos interconfesionales de baja o media intensidad muchas veces fomentados y alentados desde la autoridad central.

La capacidad de influencia politico-social de la sociedad civil tradicional en Yemen es muy elevada y los actores religiosos y tribales mantienen un rol preponderante en la

⁷⁷⁸ Los otros tres eran el terrorismo, la protección de fronteras y la débil lealtad al estado. *Ibíd*, ver nota 64.

⁷⁷⁹ COLBURN, *Op. Cit.* p. 31.

⁷⁸⁰ En entrevista personal de la investigadora con un *shayj* de Ma'rib que manifestó su voluntad de permanecer bajo anonimato, en Saná, 26 de abril de 2009.

⁷⁸¹ En la misma entrevista con el Yemen Times, el *shayj* Taoiman afirma que debido a la inseguridad actual las tribus no pueden desarmarse porque necesitan defenderse de otras tribus y que la costumbre del *qabili* de portar armas está amparada por la tradicional tribal. Como veremos el discurso de AQPA se ha centrado en que la verdadera voluntad del gobierno al querer desarmar a la sociedad tribal es para someter a las tribus. Con este discurso la organización pretende adentrarse en las áreas tribales y ganar adeptos.

sociedad. No sorprende, por lo tanto, que las élites políticas conscientes del desafío que pueden representar estos actores tradicionales por su capacidad de movilización decidieran, en la medida de lo posible, integrarlos en el sistema para evitar un desafío al régimen. Para ello se valieron, como hemos visto de la estrategia de captación que durante mucho tiempo fue muy efectiva pero que terminó por fortalecer el poder de una parte de éstas élites tradicionales que finalmente en 2011 optaron por la ruptura total con el régimen de Saleh.

Como hemos visto en el capítulo segundo, la configuración religiosa en Yemen se caracteriza por un dualismo histórico que divide el fenómeno religioso en dos grandes confesiones, el sunnismo y el chiísmo. Esta división muchas veces se ha percibido como responsable de la fragmentación socio-política en Yemen, si bien esta situación pudo darse en los tiempos del Imamato, lo cierto es desde la unificación y hasta la eclosión de la guerra de Sa'da, el fenómeno religioso en Yemen vivió un proceso de atenuación de las diferencias doctrinales del zaydismo y el sunnismo debido a cuatro factores principalmente: la superación de ciertos dogmas doctrinales del zaydismo con el advenimiento de la República, la elusión de la estigmatización en la escuela shafí, el efecto de la globalización en el fenómeno religioso y una búsqueda convergencia por parte del poder central en Yemen.

Cabe recordar que en tiempos del Imamato el propio dogma político central del zaydismo fomentaba el sectarismo y la fragmentación religiosa en tanto que reservaba el poder político a los *sada*. Como ya se ha mencionado en el capítulo de las identidades religiosas, el hecho de que los *sada* provengan de Adnán en contraposición con los hombres tribales que provienen de Qahtán generó en tiempos del Imamato una nueva fractura social. La denuncia de la exaltación de los *sada* y de sus privilegios fue una de las críticas constantes de los republicanos.

Por este motivo una vez consolidada la República, la élite política trató de superar la fragmentación por medio de la cohesión social y mediante la eliminación de las prerrogativas de este colectivo. Con un fin integrador los dirigentes republicanos trataron de superar la división religiosa con un discurso político que obviaba la divisiones confesionales. La élite republicana se apoyó en las enseñanzas religiosas de al-Shawkani e instrumentalizó la alianza entre Nu'man y Zubayri como un ejemplo de a superación del dualismo confesional shafí-zaydí.

Es muy importante señalar que con el establecimiento de la República no existió un

hostigamiento sistematizado al colectivo de los ulemas zaydies, si bien es cierto que durante la primeras semanas sí tuvieron lugar ejecuciones arbitrarias de la élite zaydí ligada al poder del Imam,⁷⁸² la vocación integradora de la República trató de integrar a la clase zaydí en las nuevas estructuras estatales. De hecho, el nombramiento del ulema zaydí Ahmad Muhammad Zabara como el Mufti de la República en 1962 respondía a esta declaración de intenciones de los nuevos dirigentes; no se perseguiría al zaydismo siempre y cuando se mantuviera en los límites del respeto de la República. Desde que Zabara fuera nombrado Mufti de la República hasta la actualidad, todos los ulemas que han ocupado ese cargo han sido zaydies. Pero esta concesión al zaydismo no se ha limitado al cargo del Mufti estatal sino que otros ulemas de esta confesión también han sido promocionados. Es el caso de al-Ghurbani, que a partir de 1980 se convirtió en uno de los mufties más famosos que proclamaban *fatwas* desde la radio estatal yemení.⁷⁸³ De esta manera se aseguró durante mucho tiempo en Yemen una convivencia relativamente pacífica entre las diferentes confesionalidades y la integración se convirtió en uno de los pactos fundacionales del republicanismo de 1962. Sin embargo la dinámica de la integración fue progresivamente revirtiéndose a partir de la eclosión de la guerra de Sa'da, como veremos más adelante.

La voluntad integradora de la República no se limitó a “perdedores de la guerra”⁷⁸⁴. Durante décadas, la élite política republicana no desplegó una violencia sistemática contra las distintas confesiones religiosas de Yemen, ni siquiera aquellas que operan fuera del sistema, sino que bien al contrario trató de integrarlas en el modelo de construcción estatal por medio de pactos tácitos de no agresión y a través de la captación.

Como afirman Burgat y Bonnefoy la élite política en Yemen no se insertó en la “norma institucional árabe” de la represión y el hostigamiento de los elementos islamistas de la sociedad.⁷⁸⁵ Esta fórmula de inclusión fue operativa durante décadas y evitó que se produjeran choques interconfesionales a gran escala aunque no fue capaz de eliminar ciertas resistencias religiosas que en los últimos años del mandato de Saleh abrieron una brecha en la convivencia pacífica de Yemen; nos referimos

⁷⁸² DORLIAN, S., “Les reformulations identitaires du zaydisme dans leur contexte socio-politique contemporain”, *Chroniques yéménites* n° 15, 2008. cf. 23, nota 41. Disponible en <http://cy.revues.org/1691> [Consulta: agosto 2012].

⁷⁸³ MESSICK, B., “Media Muftis Radio Fatwas in Yemen”, en Massud-Messick-Powers, *Islamic Legal Interpretation: Muftis and their Fatwas*, Harvard University Press, Cambridge-London, 1996. p. 315.

⁷⁸⁴ Los investigadores francófonos se refieren al colectivo zaydí como “los perdedores de la guerra”, ver BURGAT-BONNEFOY, Op. Cit. (2009) o DORLIAN, Op. Cit (2008).

⁷⁸⁵ BURGAT-BONNEFOY, Op. Cit. (2009). p. 12.

aquí a la resistencia zaydí de la guerra de Sa'da, que amenazaba con fracturar el pacto fundacional de la República y a la resistencia salafista que en la última década pre-revolucionaria de 2011 se debatió entre la integración en el sistema o su aislamiento y la actuación fuera de los márgenes estatales. También es el caso del yihadismo violento.

Este nuevo foco de conflictividad se debió entre otros factores al cambio de las dinámicas y políticas de Saleh respecto al fenómeno religioso. Y es que alentado por los dictados norteamericanos en la lucha antiterrorista internacional, Saleh se vio forzado a modificar su política integradora. Este cambio en la política interior sumado a la instrumentalización de la política antiterrorista en interés de la supervivencia del régimen, representó una amenaza a la estabilidad del Yemen por medio de la ruptura de los acuerdos tácitos de no agresión con sectores que hasta el momento no habían optado por la ruptura.⁷⁸⁶

Al hablar de las identidades religiosas y su relación con el Estado yemení, es pertinente mencionar la clasificación que el investigador Bonnefoy realiza sobre las cinco corrientes del islamismo en Yemen: los Hermanos Musulmanes, el yihadismo de al-Qaeda, el salafismo, el sufismo y zaydismo revitalizado de los huzíes y de las nuevas corrientes partidistas zaydíes.

TABLA 5.2: CLASIFICACIÓN DE BONNEFOY DE LAS CORRIENTES DEL ISLAMISMO

	Hermanos musulmanes	Yihadismo violento	Salafismo	Sufismo	Zaydismo revitalizado
Líderes/ Organización	Partido Islah	Al-Qaeda	Muqbil al-Wadi	Dar al-Mustafa	al-Haqq, Hussein Huzi
Participación política	Sí	No	No	No	Sí
Lealtad al gobernante	No	No	Sí	Sí	No
Violencia contra Estado	No	Sí	No	No	Sí
Estigmatización intersectoria	Sí	Sí	Sí	No	Sí

FUENTE: BONNEFOY, "Varieties of Islamism in Yemen: the Logic of the Integration Under Pressure", *Middle East Review or International Affairs*, nº13, 2009. p. 2.

Por medio de la clasificación de Bonnefoy de las cinco corrientes del Islamismo yemení en función de la participación política, la lealtad sistemática al poder gubernamental, la violencia ejercida contra el Estado y la contribución al

⁷⁸⁶ Ibid. p. 23.

estigmatismo interconfesional, podemos trazar las características de estos modelos del Islam y organizar de modo sistematizado su interacción con el agente estatal. No obstante, el investigador francés nos advierte de que en mayor o menor medida todos estos tipos de islamismo han colaborado con el Estado en algún momento.⁷⁸⁷

El colaboracionismo al que se refiere Bonnefoy ha tomado a lo largo de la historia reciente yemení múltiples vías de interacción. A pesar de que la más visible ha sido la participación en las formaciones políticas y la captación en las instituciones estatales, existen otras formas de colaboracionismo más sutiles y soterradas basadas en los pactos de no agresión, en la financiación y la instrumentalización política o incluso en un *laissez faire* que ha permitido que Yemen mantuviera cierta estabilidad durante más de tres décadas.

5.3.1 INTEGRACIÓN Y CAPTACIÓN: LA ÉLITE RELIGIOSA EN LAS INSTITUCIONES ESTATALES

Desde una visión retrospectiva podemos afirmar que el proceso de integración de la élite religiosa en las esferas políticas del país no se trata de un fenómeno reciente sino que, al menos en la RAY, viene cursándose desde 1948 y por lo tanto, no es un fenómeno exclusivo de la gestión de Saleh, sino que se trata de un rasgo característico de la cultura política del país.

Los Hermanos Musulmanes y su representante argelino al-Fudayl al-Wartilani participaron activamente junto a los Jóvenes Yemeníes en el intento golpista al Imam.⁷⁸⁸ Los líderes de la República, movidos por una clara voluntad de integración, y conscientes del beneficio de la alianza con los sectores religiosos de la sociedad, optaron por integrar a las élites religiosas en su proyecto político en gestación.

Poco después del establecimiento de la República comenzó el proceso de acomodación de los líderes religiosos más importantes del país. En 1967 el hermano musulmán Abdelmalik al-Tayyib recibió la cartera ministerial de Educación e Información y años antes, en 1960 al-Zindani ya se había convertido en el Responsable de la Oficina de Orientación, *maktab al-tawdijih wa-l-irshad*. Con este

⁷⁸⁷ “Muslim Brothers, Salafists, violent ‘jihadi’ fringes, Sufis, and Zaydi revivalists have all at some point collaborated with the state to a certain extent. Since the 1970s, such an equilibrium has proved rather functional, as it has reduced the level of political violence, allowed the participation of most, and maintained government stability.” en BONNEFOY, L., “Varieties of Islamism in Yemen: the Logic of Integration Under Pressure”, Middle East Review of International Affairs nº13, 2009. p. 1.

⁷⁸⁸ Para profundizar en el tema se recomienda la lectura de AL-AHNAF, M. “al-Fudhayl al-Wartilani, un Algérien au Yémen: le rôle des Frères musulmanes dans la Révolution de 1948” Chroniques Yéménites, nº 7, 2000.

cargo, al-Zindani iniciaba una carrera política vertiginosa que le llevaría a ser: miembro del Consejo Presidencial (1993-1997), miembro del Consejo Consultivo del *Islah* y número dos del partido, además rector y fundador de la Universidad Islámica al-Imam en Saná desde 1994.

A día de hoy Abdel Madjid al-Zindani continúa siendo una de las figuras más destacadas y con mayor peso político de la élite política-religiosa del país, a pesar que desde 2004 al-Zindani está incluido en la lista de terroristas de la ONU.⁷⁸⁹ Estados Unidos ha pedido en varias ocasiones su arresto y aunque la petición de extraditación no se ha cursado oficialmente, de manera oficiosa ha pedido que mantengan una estrecha vigilancia sobre el clérigo. Su enorme capacidad de movilización popular imposibilitó a Saleh un enfrentamiento directo con el clérigo, y por lo tanto se limitó a adoptar medidas cautelares y pequeñas reprimendas, como por ejemplo el cierre temporal de su Universidad al-Imam o la expulsión de centenares de alumnos extranjeros de esta institución acusados de ser potenciales terroristas. Según unas declaraciones de Abdel Rabu Mansur Hadi cuando ocupaba el cargo de vicepresidente, entre 2003 y 2008 se deportaron a más de 16.000 estudiantes extranjeros con vínculos con al-Qaeda.⁷⁹⁰ Aunque esta cifra pueda estar exagerada, muchos de los estudiantes que fueron deportados cursaban sus estudios en la Universidad al-Imam y pone de manifiesto la creciente vigilancia establecida contra el clérigo.

En los últimos años, otros clérigos como el sufí al-Habib Umar bin Hafid y al-Habib Ali al-Djiffri ambos de la escuela Dar al-Mustafá, fueron captados por el régimen. En el caso de al-Djiffri el clérigo fue contratado en 2003 para conducir programas religiosos en la televisión nacional yemení durante el mes de Ramadán, así como en las festividades del *'Aid al-Adha* y *'Aid al-Fitr*. Ocupación que desempeña hasta el día de hoy.

Por otra parte, la formación del Congreso General del Pueblo en 1982 en la RAY constituyó una nueva oportunidad de captación tanto de líderes tribales como religiosos. Como hemos visto, el CGP es una formación política que sirve de plataforma ideológica para el apoyo del presidente Saleh. Sin una ideología bien

⁷⁸⁹ Desde 2004 una resolución de Naciones Unidas prohíbe el desplazamiento del clérigo fuera del país; sin embargo, esta restricción no ha sido cumplida ya que al-Zindani ha viajado varias veces fuera de Yemen, una vez incluso acompañando al presidente Saleh en uno de sus viajes oficiales a Riyadh.

⁷⁹⁰ AL-MOTAMAR, "Yemen deported 16 thousand terror suspects: Vice President", en *al-Motamar net*, 15 de junio de 2008. Disponible en <http://almotamar.net/en/4922.htm> [Consulta: junio 2011].

definida en términos de ciencia política, en el partido tienen cabida un amplio abanico de personalidades de diversos ámbitos sociales, incluido en religioso. Algunos destacados zaydíes ligados hoy al partido de revitalización del pensamiento zaydí *al-Haqq* militaron en el CGP antes de 1990. Es el caso por ejemplo de Abdallah Hashim al-Sayyadi, quien posteriormente fue fundador de *al-Haqq* y redactor jefe del periódico del partido *Umma* y quien desde hace unos años dirige el centro *Markaz al-Raid* de tradición zaydí. También es el caso de Ali Shari, quien abandonó las filas del CGP para militar en *al-Haqq* y desde 2005 es miembro del Comité Ejecutivo del partido. Pero otros destacados líderes tribales y religiosos del *Islah* también militaron en el CGP, como es el caso de Abdallah al-Ahmar, Sinan Abu Luhum y Nadji al-Shayef.⁷⁹¹

Otros líderes conocidos en la actualidad como *enemigos* de Saleh también militaron en el CGP, es el caso de líder Huthi Yahya Badr-Din al-Huthi, que hasta 2004 fue parlamentario por el CGP. Tanto Himyar y Hussein Abdallah al-Ahmar también militaron en las filas del CGP y ocuparon altos cargos en las instituciones estatales; Himyar como vicepresidente del Parlamento y Hussein como diputado. En ambos casos la renuncia a la militancia en el CGP tuvo lugar en marzo de 2011, aunque en el caso de Hussein desde 2009 se había evidenciado un paulatino distanciamiento con el régimen de Saleh. Pero más sorprendente todavía resulta la militancia en partido de Saleh de Tariq al-Fadhli debido a su pasado ligado al yihadismo internacional.

Y es que, en lo referido al yihadismo violento, es importante señalar que a diferencia de otros países árabes que no permitieron la entrada o que persiguieron y reprimieron a los denominados *árabes afganos* tras el final de la guerra afgano-soviética, el Yemen de Saleh se convirtió en un refugio para estos yihadistas que encontraron trabajo en el sistema educativo estatal o fueron captados en las Fuerzas de Seguridad yemeníes o en Instituciones Tribales locales.⁷⁹² Otros muchos fueron captados por los dos grandes partidos, el CGP y el *Islah*. Además del caso paradigmático de al-Zindani, es importante señalar el de Tariq al-Fadhli, quien hasta 2009 militó en el CGP y llegó a ocupar cargos en la administración de Saleh como miembro del Consejo Consultivo y fue responsable de Asuntos Tribales en la región

⁷⁹¹ Además de estos líderes que militaron en el CGP existen otros militantes del *Islah* que tradicionalmente han gozado de una excelente relación con el ex presidente Saleh y a los que se les consideraba pertenecientes al círculo de confianza de Saleh, es el caso de Muhammad al-Anisi, Secretario General del *Islah* y de Muhammad al-Yadumi, del periódico *islahí*, *al-Sahwa*, y al que se le considera del aparato de seguridad del Estado. En DRESCH-HAYKEL, Op. Cit. p. 407.

⁷⁹² BONNEFOY Op. Cit, (2009). p. 4.

de Abyan.⁷⁹³ O del ex yihadista Djamal al-Nahdi, de la Yihad Islámica que fue captado por el régimen de Saleh en 1994 y ocupó un cargo en el Comité permanente del CGP.⁷⁹⁴

Recordemos que los islamistas jugaron un papel muy determinante en la guerra civil de 1994 colaborando estrechamente con el ejército yemení. Tariq al-Fadhli en una entrevista para *Sharq al-Awsat* en mayo de 2009 afirmó que en 1994 fue liberado de la cárcel por las autoridades yemeníes y le pidieron que uniera a la lucha contra los socialistas en la guerra civil.⁷⁹⁵ Ya en los años previos a la guerra el gobierno central de Saná se había servido de la animadversión del yihadismo contra el socialismo para arrinconar al PSY y durante la guerra se valió de la capacidad de movilización líderes como al-Fadhli y como al-Nahdi para involucrar al yihadismo en la guerra contra los secesionistas sureños.

Las elecciones de 1993 permitieron la entrada de los islamistas en el parlamento por medio de dos partidos: el *Islah*, que obtuvo 62 escaños, convirtiéndose en la segunda fuerza política del país y el partido *al-Haqq* del zaydismo revitalizado que obtuvo 2 escaños, uno de los cuales lo ocupó Hussein Badr Din al-Huthi, líder del movimiento de los huzíes. Cuatro años después el *Islah* obtenía 53 escaños más 20 de independientes simpatizantes y *al-Haqq* no obtuvo ninguno. En este contexto el gobierno yemení cedió al partido zaydí una cartera ministerial, la de Asuntos Religiosos. Con esta estrategia el ex presidente Saleh pretendía mantener lazos clientelares con la élite política del zaydismo al tiempo que lanzaba una advertencia al *Islah*, arrebatándole su cartera ministerial más preciada, la de Asuntos Religiosos.

Si la guerra civil de 1962 fue la ocasión en la que las tribus irrumpieron en la escena política yemení, la guerra de 1994 fue la que propició la integración de los islamistas dentro del sistema. Por medio de los partidos políticos, el *Islah*, la Unión de Fuerzas Populares y el partido *al-Haqq*, los islamistas lograron organizarse políticamente y adoptar un esquema estructural desde el que operar dentro del sistema.

La presencia de los islamistas en las instituciones estatales permitió en 2008 la inclusión en el debate político de una de las demandas de la oposición islamista más

⁷⁹³ Para ampliar sobre Tariq al-Fadhli se recomienda la lectura de FADHLI ALI, R., "The Jihadis and the Cause of South Yemen: A Profile of Tariq al-Fadhli", *The JamesTown Foundation*, noviembre 2009. Disponible http://www.jamestown.org/single/?no_cache=1&tx_ttnews%5Btt_news%5D=35757 [Consulta mayo 2010].

⁷⁹⁴ KOEHLER-DERRICK (ed.) Op. Cit. p. 25, n. 36.

⁷⁹⁵ Ibid. p. 25.

conservadora; la constitución de un “Comité de Defensa del Bien y Persecución del Mal”, también conocido como la Autoridad del Vicio y la Virtud (AVV), una autoridad religiosa de 42 clérigos inspirada en la policía religiosa saudí que se encargaría de recorrer la calles del país denunciando las conductas “amorales”, con especial interés la venta y consumo de alcohol, las relaciones sexuales, la prostitución y la censura de contenidos inapropiados en los medios de comunicación, pero también la adecuada vestimenta de las mujeres y la denuncia de mujeres solas no acompañadas en las calles del país. El proyecto también incluía una campaña de oposición al sistema de cuotas de participación femenina en las instituciones yemeníes propuesta por Saleh en 2007. En julio de 2008 en una reunión de más de 6.000 de hombres de religión se estableció la AVV con el apoyo de al-Zindani y Sadeq al-Ahmar. Un mes después al-Zindani era nombrado Presidente del Comité y desafiaba a Saleh afirmando que “el gobierno debería ser empleado para combatir las malas prácticas morales y debería dar poder a AVV”.⁷⁹⁶

Sin embargo la fuerte oposición de organizaciones no gubernamentales y activistas políticos hizo que esta autoridad no pudiera ser finalmente constituida a pesar de los esfuerzos del vice Ministro de Asuntos Religiosos Hassan Abdallah al-Sheij, quien recordaba a los ciudadanos que la policía no tendría facultades para la detención y que se emplearía tan sólo como mecanismos para identificar las conductas ofensivas. La polémica se incrementó cuando varias personas armadas con palos se autoproclamaron los policías de la moral y salieron a la calle sin autorización estatal.⁷⁹⁷

Desde un punto de vista politológico, lo más interesante del establecimiento del AVV, es constatar el recurso a herramientas de movilización de masas típicas de la sociedad tribal en el liderazgo religioso de Yemen. Esta herramienta de masas generó en el seno de la sociedad un intenso debate que Alviso muy acertadamente ha denominado las “dinámicas polémicas para el cambio sociopolítico” y que consiste en reuniones que generan dentro de la sociedad un debate político controvertido muy intenso.⁷⁹⁸ Estas “dinámicas polémicas”, se insertan en la tipología de movimientos sociales descritos por Tilly y que repasaremos más adelante. En estas reuniones el carácter público y contestario es muy relevante. Y por otra parte, se llevan a cabo

⁷⁹⁶ AL-KIBSI, “Vice and Virtue Committee elects its leadership,” *Yemen Observer*, agosto 2008.

Mencionado en ALVISO, Op. Cit. (2010). p. 11.

⁷⁹⁷ ARRABYEE, N, “Religious police in Yemen are illegitimate-scholar” *Gulf News*, 18 de Agosto de 2008. Disponible en <http://gulfnews.com/news/gulf/yemen/religious-police-in-yemen-are-illegitimate-scholar-1.125541> [Consulta: octubre de 2012].

⁷⁹⁸ ALVISO, Op. Cit. (2010). p. 13.

siguiendo el formato y puesta en escena a las conferencias tribales.

Por otra parte, el hecho de que la AVV no se consolidara como un partido político no es casual, sino que se inserta en la voluntad política de líderes como al-Zindani y Sadeq al-Ahmar de atraer a su órbita a sectores más radicales del islamismo yemení que se oponen a *hizbiyya*, es decir, al partidismo político. Y al mismo tiempo demostraba la fisura en la alianza entre el presidente y estos dos miembros de la cúpula del *Islah*, evidenciando el germen de la creciente competición por la presidencia.

No debemos olvidar que la estrategia de Saleh de acercar a su órbita a los potenciales opositores del régimen no se limitó a la inclusión de líderes religiosos o tribales en su partido político sino que usó también plataformas como el Consejo Consultivo, las Gobernaciones provinciales, el cuerpo diplomático exterior e incluso la presidencia del Parlamento. El ejército también se convirtió en una útil herramienta para integrar a los líderes carismáticos que podrían competir por el poder y que durante mucho tiempo formaron parte del régimen. Es el caso de Ali Muhsen al-Ahmar, un conocido militar con convicciones salafistas que en la actualidad es Jefe de la Primera División Blindada de Yemen y que tras la eclosión de la Primavera Yemení, desertó y se autoproclamó guardián de los jóvenes de la Plaza del Cambio de Saná, desplegando sus tropas en las inmediaciones del corazón de la revuelta anti-Saleh. Hasta que se produjo la ruptura entre Ali Muhsen y Saleh, la buena relación del general con Arabia Saudí y sus convicciones religiosas fueron aprovechadas por el régimen para, de una parte, mejorar las relaciones con el país vecino y por otra, para que dirigiera las operaciones bélicas contra los huzíes en la Guerra de Sa'áda.

Como hemos señalado, la captación no fue la única estrategia de Saleh para mantenerse en el poder. El ex presidente también financió o apoyó a determinados movimientos religiosos con el fin de evitar la oposición a su régimen. En este sentido es importante mencionar el apoyo inicial que el gobierno central de Saná brindó tanto a los salafistas como a los zaydíes en la región de Sa'áda y a los sufíes en Hadramaut.

En el caso de los salafistas, como hemos señalado en el capítulo de las identidades religiosas, por medio de la concesión de licencias para que se establecieran los institutos científicos Saleh permitió el avance de esta doctrina en la región. Además

proporcionó protección a destacados líderes del salafismo, como es el caso de Muqbil al-Wadi'i.⁷⁹⁹

El quietismo propugnado por algunos salafistas yemeníes favoreció al régimen de Saleh durante décadas ya que su discurso estigmatizador (dirigido principalmente contra los zaydíes y los socialistas, pero también contra el *Islah*) deslegitimaba en términos religiosos a los potenciales enemigos del régimen socavando el apoyo de una parte de la población susceptible al discurso salafista. Sin embargo, durante la revolución de 2011, la concomitancia del salafismo quietista con Saleh se hizo más evidente ya que líderes como Yahya al-Hadjuri afirmaron su lealtad al régimen con el fin de combatir la situación caótica que trajo consigo la Revolución.⁸⁰⁰ Esta rama del salafismo quietista hizo durante el 2011 llamamientos a la paciencia de sus seguidores y deslegitimaban a los revolucionarios a los que acusaron de imponer el caos en Yemen en su lucha por conquistar el poder.⁸⁰¹

En el caso de los huzíes la promoción gubernamental del zaydismo revitalizante se puede constatar en el ejemplo de Hussein Badr Din al-Huthi, cuando el diputado perdió su escaño parlamentario en 1997 y el ex presidente Saleh le animó a que se involucrara en el movimiento de los Jóvenes Creyentes y ayudó a su financiación. De esta manera Saleh buscaba una nueva oportunidad al régimen para captar y mantener lazos clientelares con la élite zaydí y frenar el auge del salafismo en Sa'da.⁸⁰²

En cuanto al sufismo de Hadramaut, a partir de 1990 se vivió una época de revitalización de la doctrina. Tras muchos años de hostigamiento bajo la RDPY la corriente sufí podía nuevamente surgir.⁸⁰³ El establecimiento de la escuela Dar al-Mustafá en Tarim simbolizaba el renacimiento sufí en Yemen y desde entonces recibió mucha atención y apoyo por parte del régimen de Saleh, a cambio, afirma Bonnefoy, la comunidad sufí de Yemen prometió a Saleh apoyar en las elecciones a los candidatos locales del CGP.⁸⁰⁴

⁷⁹⁹ SALMONI-LOIDOLT-WELLS, Op. Cit. p. 93.

⁸⁰⁰ BONNEFOY, L., "Yemen's Islamist and the Revolution" Foreign Policy, 9 de febrero de 2012. Disponible en http://mideast.foreignpolicy.com/posts/2012/02/09/yemens_islamists_and_the_revolution [Consulta: febrero 2012].

⁸⁰¹ Es importante destacar que durante la Primavera Yemení tuvo lugar un cisma dentro del salafismo, ya que una rama del mismo decidió abandonar el quietismo y el apoliticismo y creó un partido político el Unión al-Rashad.

⁸⁰² SALMONI-LODOIT-WELLS, Op. Cit. p. 99-s.

⁸⁰³ Para ampliar sobre el sufismo en Yemen se recomienda la lectura de KNYSH, A., "The Tariqa on a Landcruiser: The Resurgence of Sufism in Yemen," *Middle East Journal*, v. 55, No. 3 (2001).

⁸⁰⁴ BONNEFOY Op. Cit. (2009).

5.3.2 CHOQUES INTERCONFESIONALES: EL PAPEL DE LAS ÉLITES POLÍTICAS EN LA CONFRONTACIÓN RELIGIOSA EN YEMEN

A pesar de que, como ya se ha mencionado, la élite republicana trató de superar el discurso religioso dualista de la sociedad yemení y se esforzó en la integración de la élite religiosa en los órganos estatales, lo cierto es que el conflicto interconfesional no desapareció totalmente de la sociedad yemení. A diferencia de otros países donde el choque interconfesional se ha dado mayoritariamente entre las comunidades sunní y chií, en el caso de Yemen el proceso de convergencia entre estas dos ramas del Islam y las peculiaridades del zaydismo hadawi, más cercano al sunnismo en sus dogmas que a las otras confesiones del islamismo chií, supuso que el enfrentamiento shafí-zaydí no fuera ni generalizado ni el más importante de los conflictos interconfesionales de Yemen. Bien al contrario ambas confesiones muchas veces se unieron en la lucha contra el “enemigo común”, la comunidad ismaelí. Más recientemente se ha generado en el seno de la sociedad el conflicto entre el salafismo y la zaydiyya, siendo el sistema educativo su principal punto de discordancia.

El papel de las élites políticas en los conflictos es muy controvertido pues, a pesar de la política de integración y superación de las diferencias doctrinales, también alentaron el choque interconfesional en un intento por debilitar las esferas de influencia de la élite religiosa en el país. En este sentido la apertura de los centros salafistas; los institutos científicos, *ma'ahid al-'ilmiyya*, fue percibido por los zaydíes como una provocación del salafismo en Yemen pero también por parte del gobierno que permitió, apoyó y promovió la presencia de estas instituciones en tierras zaydíes. Y que en cambio no permitía la reapertura de los tradicionales *madaris al-'ilmiyya* zaydíes.

5.3.2.1 LA CONTROVERSIA DE LOS MADARIS Y LOS MA'AHID AL 'ILMIYYA- EL CHOQUE SALAFISTA-ZAYDÍ

Como vimos en el capítulo de las identidades religiosas, las *madaris al 'ilmiyya* eran las instituciones educativas fundadas por el Imam Yahya en 1926 en las que los estudiantes, con un plan de estudios de 12 años, se formaban en las disciplinas de las Ciencias Islámicas de *gramática, fiqh y 'ilm al-kalam*.

Con el advenimiento de la República las *madaris* fueron cerradas bajo la acusación de promover tesis anti-repúblicas sin que las peticiones de los ulemas zaydíes para que permanecieran abiertas y sus declaraciones de adhesión a la República surtieran

efecto. En cambio los *ma'ahid al-'ilmiyya* salafistas saudíes lograron permiso para su establecimiento a partir de 1972. En esta época Yemen trataba de mejorar sus relaciones con el país vecino pero además, Saná tenía cierto interés en debilitar el poder social del zaydismo en el norte del país e introduciendo el salafismo en la región lograba su doble objetivo.⁸⁰⁵

Gracias a la financiación saudí, los *ma'ahid al-'ilmiyya* se vieron incrementados y en menos de 20 años, de 1977 a 1995, pasaron de 37 institutos con 6.000 alumnos a 1.381 institutos con 326.484 alumnos.⁸⁰⁶ Aún a día de hoy los ulemas zaydíes siguen reclamando la apertura de las *madaris* y defienden que sus centros deberían existir desde el momento en que se inauguraron los *ma'ahid* y que ninguna escuela islámica debería negar el derecho a otra a existir. Sin embargo esta demanda no ha sido satisfecha y las *madaris* no se han abierto y los nuevos centros de enseñanza zaydíes están sujetos a fuertes medidas de control y sufren el acoso y el hostigamiento por parte de la autoridad central, especialmente desde el comienzo de la guerra de Sa'da pues en la actualidad cualquier expresión reivindicadora del zaydismo se interpreta como potencialmente amenazadora y pro-Huthi.

Pero la confrontación zaydí-salafista es mucho más profunda y va más allá que la polémica de los centros docentes. Y es que entre las dos confesiones religiosas existen un antagonismo basado en la estigmatización mutua. Mientras que el igualitarismo salafista choca con el sistema de prerrogativas de los *sada* del zaydismo clásico, estos acusan a los salafistas de proselitismo y de operar al servicio de una potencia extranjera, Arabia Saudí. Esto es especialmente significativo porque supone una ruptura con el discurso histórico de la *zaydiyya*. Si antes la superioridad zaydí se basaba en su descendencia adnaní, ahora se reivindica su identidad autóctona contrapuesta al salafismo saudí.

Las doctrinas políticas legales de ambas corrientes en Yemen presentan diferencias abismales, casi antagónicas; mientras que la *salafiyya* de Muqbil al-Wadi'i defiende el principio de obediencia, uno de los rasgos más característicos de la *zaydiyya* es precisamente la obligación al levantamiento, *jurudj*, cuando un orden es injusto. Además, el salafismo defiende el quietismo político y es contrario a la *hizbiyya* mientras que la *zaydiyya* no se opone de la participación política ni a la creación de

⁸⁰⁵ SALMONI-LOIDOLT-WELLS, Op. Cit. 90.

⁸⁰⁶ Ver tabla 2.1 de los Institutos científicos y las escuelas coránicas, en el capítulo de las Identidades religiosas en Yemen.

partidos políticos. El Partido *al-Haqq*, de corte zaydí considera que su mayor enemigo es el salafismo, al que describe de imperialismo de apariencia islámica y del que dice que es “una versión irracional e intransigente de la religión cuyos avances intelectuales en Yemen deben ser combatidos”.⁸⁰⁷ De hecho, debemos considerar al partido *al-Haqq* como una reacción al auge del salafismo en la región de Sa‘da, ya que el objetivo de la formación política era la de contrarrestar el creciente poder que los salafistas estaban adquiriendo en el norte de Yemen gracias a la financiación saudí y a la permisividad gubernamental a la penetración salafista en el tradicional bastión zaydí. En 1992 Sayyid Ahmed al-Shami afirmaba:

“Arabia Saudi is pouring lots and lots of money into Yemen to promote its own version of Wahabist Islam. This is actually an irrational and uncompromising version of our religion, which we can do without. So, we need to counter those efforts... and to fight intellectual advances by Wahabism into Yemen”⁸⁰⁸

Algunos investigadores como Haykel, han tratado de demostrar la especial facilidad del salafismo para arraigar en el norte de Yemen. Esto se debe a que el discurso salafista anti-*sayyid* ha conseguido introducirse entre un vasto grupo de jóvenes cansados de soportar la condición de “inferiores” que la *zaydiyya* y el tribalismo les reservaba. Es decir, para estos jóvenes el salafismo se ha convertido en el vehículo con el que contrarrestar el dominio social y religioso de la clase *sada*, pero también el poder de las tribus.⁸⁰⁹

Las comunidades salafistas y zaydís chocaron reiteradamente desde 1990. El episodio más violento de la década de los 90 se produjo en julio de 1991 con motivo de la celebración zaydí del *‘Aid al-Ghadir* en Suq al-Sha‘ara. Durante dichos festejos los zaydís emplearon armas de fuego y altavoces. Para los salafistas ésta era una actitud inapropiada y la consideraron una provocación ya que la casa del *shayj* salafista Ibn Hayyan se encuentra en las inmediaciones de Suq al-Sha‘ara. En represalia, los salafistas trataron de tomar la mezquita de Razih, centro del activismo zaydí. Además comenzaron a entrar en las mezquitas zaydís y a rezar según el rito sunní es decir, con los brazos cruzados e introduciendo el *amin* final en la oración. A pesar de que entrando en las mezquitas zaydís los salafistas no violaban ninguna legislación ya que no existe segregación religiosa en Yemen, sí se trataba de una

⁸⁰⁷ HAYKEL, B., "Hizb al-Haqq and the doctrine of the Imamate" *Annual Middle East Studies Association Conference* (MESA), 1996.

⁸⁰⁸ Entrevista con Ahmed al-Shami, en YEMEN TIMES 1 de Julio de 1992. Citada en DRESCH-HAYKEL Op. Cit. p. 412.

⁸⁰⁹ SALMONI-LOIDOLT-WELLS, Op. Cit. p. 5.

actitud desafiante dada la tensa relación que existe entre la comunidad salafista y la zaydí en Sa'da.

En julio de 1992, en la víspera del siguiente *'Aid al-Ghadir*, los salafistas emprendieron una campaña en contra de esta festividad y ubicaron hombres armados en las inmediaciones de la Mezquita de Razih. El incremento de las tensiones culminó con el asesinato del hijo del *shayj* Ibn Hayyan, en un homicidio que vulneraba todos los principios de la ley tribal ya que fue un asesinato desproporcionado y cobarde y se llevó a cabo de manera anónima y de noche.⁸¹⁰

Los líderes tribales zaydíes querían evitar la intervención del Estado en este conflicto y se apresuraron en cancelar la festividad, sin embargo, los seguidores se opusieron y el día transcurrió sin incidentes a pesar de los pronósticos. Tras este episodio hubo cambios en los sistemas de liderazgo y muchas tribus zaydíes destituyeron a sus líderes acusándolos de mantener orientaciones cercanas al salafismo.⁸¹¹ Ibn Hayyan rechazó el pago de la *diyya* y aseguró que iniciaría una investigación y averiguaría la identidad del culpable. En agosto, a pesar de todos los intentos tribales por mantener al gobierno y a las fuerzas de seguridad apartadas de la región, varios cientos de militares entraron en Razih y se instalaron en el mercado de al-Nazir. Esto constituía una verdadera brecha en las relaciones entre el Estado y las tribus, ya que, de forma general, el gobierno siempre ha anunciado sus incursiones militares a esta región.⁸¹² Hombres tribales se apostaron en las azoteas de los edificios cercanos y simplemente mantuvieron sus posiciones.

Cuando Ibn Hayyan identificó a su víctima y la asesinó públicamente, el gobierno entendió que el estado de *naqqa* (pureza) había restablecido la paz social en Sa'da y se retiró. Aunque las tensiones y la animadversión salafista-zaydí no se apaciguó, ambos colectivos tomaron conciencia de que sus enfrentamientos debían ser restringidos si se quería evitar una nueva y no deseada intervención estatal.

5.3.2.2 EL ESTIGMATISMO MUTUO

La élite gubernamental no ha tratado de mitigar la estigmatización mutua del salafismo y el zaydismo sino que al contrario ha instrumentalizando dicha estigmatización según sus propios intereses. Algunos informes señalan que desde

⁸¹⁰ WEIR, S. Op. Cit. p. 299

⁸¹¹ Idid.

⁸¹² En entrevista personal de la investigadora con el *shayj* Mohammad al-Zaluk de Sa'da, Saná, abril de 2010.

2007 cerca de 5.000 “guerrilleros voluntarios salafistas” luchan junto al gobierno en la guerra de Sa‘da,⁸¹³ otros estudios en cambio insisten en la imposibilidad de demostrar dicha colaboración.⁸¹⁴ El hecho de que el General Ali Muhsen al-Ahmar, conocido por sus conexiones con el salafismo fuera el Comandante elegido para librar la guerra contra los huzíes es el principal argumento esgrimido por los defensores de la participación yihadista en la guerra de Sa‘da para fundamentar esta afirmación.⁸¹⁵

Con la eclosión de la guerra de Sa‘da el estigmatismo tradicional entre los salafistas y los zaydíes se ha incrementado sustancialmente. Si bien siempre han existido textos en los que el zaydismo y el salafismo se trataban de deslegitimar mutuamente⁸¹⁶, el discurso estigmatizador salafista respecto a los zaydíes en general y a los huzíes en particular ha sido por primera vez, en mayor o en menor medida, asimilado y reproducido por el gobierno yemení para deslegitimar a los enemigos huzíes. Volveremos a esto más adelante.

En este periodo que abarca desde 2004 hasta la actualidad han proliferado los centros de investigación salafistas que celebran conferencias y que publican textos en los que el zaydismo es estigmatizado y atacado, nos referimos por ejemplo al *Markaz al-Kalima al-Tayyiba*, fundado en 2008 y al *Nashwan bin Said al-Himyari Markaz*,⁸¹⁷ establecido en 2007 por Abd-al-Fattah al-Batul. Los textos desacreditando el zaydismo también proliferan en las publicaciones salafistas *al-Muntada* y *al-Nass*. El auge en la producción bibliográfica anti-zaydí así como su difusión se debe a la voluntad del salafismo yemení de desacreditar y deslegitimar los zaydíes a los que consideran “renegados”, *rafid*, “heréticos”, *mulhidun*, e “infieles”, *kuffar*, epítetos ampliamente empleados en estos textos y en las grabaciones de los discursos de la élite salafista yemení. En este sentido Aziz al-Dubai expresaba en 2005: “si las fuerzas armadas tienen un rol importante en combatir la sedición Huthi, las fuerzas

⁸¹³ NOVAK, J., “The Saada War in Yemen,” *Jane’s Intelligence Digest*, 27 de Abril de 2007. Disponible en <http://www.janes.com/articles/Janes-Intelligence-Digest-2007/The-Saada-war-in-Yemen.html> [Consulta: marzo 2011].

⁸¹⁴ En la obra conjunta *Regimen and Periphery*, se habla de la participación de los “guerrilleros voluntarios” locales denominados *djunud mustayaddin*, que generalmente son hombres tribales algunos de ellos con orientación salafista pero los autores del libro afirman que es imposible determinar su número ni si realmente se encuentran en el campo de batalla, en “SALMONI-LOIDOLT-WELLS, Op. Cit. p. 164-s.

⁸¹⁵ NOVAK, J., “Yemen Strikes Multi-Faceted Deals with al-Qaeda,” *The Long War Journal*, 11 de Febrero de 2009. Disponible en http://www.longwarjournal.org/archives/2009/02/yemens_multifaceted.php [Consulta: marzo 2011]. En el mismo artículo Jane Novak afirma que el Ejército Islámico Adén-Abyan, también ha sido captado por el régimen de Saleh para participar en la guerra de Sa‘da.

⁸¹⁶ Ejemplos de estos textos los encontramos en los propios líderes tanto de los salafistas como de los zaydíes. Cabe destacar en este sentido las obras del zaydí DIN AL-HUTHI, B., *Tahrir al afkar ‘an taqlid al-ashrar* [Libertad de pensamiento de la imitación maléfica], Mu‘asassat ahl-al-Bayt li-l-riaya al iyumaya, 1994, Saná.

⁸¹⁷ El nombre de Said al-Himyari hace homenaje a un conocido poeta anti-*sada* del siglo XIII.

intelectuales deben erradicar sus raíces”.⁸¹⁸

En líneas generales los artículos y panfletos antizaydíes suelen mantener tres tipos de discursos, los errores doctrinales del zaydismo, el carácter intolerante de la experiencia política zaydí y la “verdadera naturaleza” del zaydismo hadawí. En cuanto a éste último punto, los textos salafistas hacen especial hincapié en el supuesto giro de los huzíes hacia el chiísmo duodecimano de Irán y al yarudísmo así como el recurso a la teoría de la colusión originaria de los judíos y el zaydismo. Según esta teoría el origen del chiísmo se rastrea en un judío de Saná llamado Abdallah bin Saba que fundó esta secta para dividir a la comunidad musulmana.⁸¹⁹

Esta teoría sirve también de punto de partida de otro texto publicado por el Centro Nashwan. Se trata del texto de Adil al-Ahmadi, “la revuelta chií en Yemen y la posición de las minorías chiíes en el nuevo escenario”, en dicho texto se responsabiliza a Hussein Badr Din al-Huthi de la reconversión del zaydismo hadawí en la doctrina duodecimana de Irán.⁸²⁰ En 2008 el centro *al-Kalima al-tayyiba* escribió un panfleto en el se que hablaba también de este supuesto giro del zaydismo yemení y se acusaba a los huzíes de propagar la doctrina iraní en Yemen.⁸²¹

En cuanto a los errores doctrinales del zaydismo, el salafismo ha tratado de demostrar que la doctrina zaydí, y en concreto el concepto de *jurudj* debe ser combatido porque conduce al caos y al desorden. Los salafistas hacen un llamamiento a la obediencia al poder político amparándose en el adagio de Ibn Tamiyya que dice “60 años de gobierno opresor son preferibles a una noche sin Imam”.

Otro grupo de textos tratan de explicar el carácter intolerante del zaydismo y perseveran en la brutalidad de algunos de los Imames zaydíes, en especial en la del Imam Abdallah bin Hamza del siglo XIII y su represión del movimiento Mutarrifiyya.⁸²²

⁸¹⁸ Cita extraída de ICG, Op. Cit. (2009). p. 9.

⁸¹⁹ AL-SAMARRAI, Q., “Was Ibn Saba the Founder of the Imami Shiism?” en ROBIN-JAZIM (eds) *Le pelerin des forteresses du savoir, hommage au qadi Isma'il bin Ali al-Akwa*, CEFAS, Saná, 2006 p. 137.

⁸²⁰ AL-AHMADI, A., *al-zahr wa al-hadjr, al-tamarrud as-shii fi al-yaman wa mawqif al-'aqalliyyat al-shiia fi as-sinario al-djadid*, [El dado y la piedra, la revuelta chií en Yemen y la posición de las minorías chiíes en el nuevo escenario] Markaz Nashwan bin Said al-Himyari li al-dirasat wa al-nashr, Saná, 2007. p. 48-s.

⁸²¹ AL-MAHDI, M., *al-Zaydiyya fi al-yaman: hiwar maftuh*, [el zaydismo en Yemen: el debate abierto] Markaz al-Kalima al-tayyiba, Saná 2008. p. 98.

⁸²² Como vimos en el capítulo de las identidades rreligiosas la *Mutarrifiyya* es una confesión del zaydismo desarrollada en Yemen tras Mutarrif bin Shihab b. 'Amr al-Shihabi, (siglo XI) que se basa en las enseñanzas religiosas de al-Kasim b. Ibrahim, de al-Hadi y los primeros Imames yemeníes. Interpretando su doctrina en una manera arbitraria Mutarrif desarrolló una teología y una cosmología que se desviaba

El 9 de abril de 2007 se publicó un artículo con el título *Sira'at al-madrassa al-hadawiyya: mihraq al-mutarrifis*, los conflictos de la escuela hadawita: la hoguera de los mutarrafiés. Otros textos se refieren a la época del Imamato como la más oscura de Yemen, es el caso de las obras de AbdulFattah al-Batu y Ahmad Muhammad Ali al-Hadiri.⁸²³

Los huzíes también han desplegado su retórica contra los salafistas, a los que consideran los responsables de la *saudialización* de la sociedad tradicional yemení. En este sentido cabe destacar una de las declaraciones de Yahya al-Huthi, que en 2009 decía en una entrevista a International Crisis Group:

“Our main reason for action is to fight wahabism. There has been a cultural and intelectual war between zaydism and wahabism since revolution in the 1960's. The yemeni government is looking for finantial help from Saudi Arabi and so in exchange it has favoured the spread of wahabism”⁸²⁴

El conflicto entre el salafismo y el zaydismo entró en una nueva dinámica de hostilidad durante 2011, cuando en los meses de octubre a diciembre la escuela salafista *Dar al-Hadith*, que alberga en la actualidad a más de 10.000 estudiantes salafistas de varias nacionalidades, incluidas occidentales, fue sometida a un asedio por parte de los huzíes. Dicho asedio concluyó en diciembre tras una mediación tribal que consiguió un alto el fuego. Las bajas civiles en la población de Dammadj se cifraron en 71 incluyendo una mujer, un niño y unos 32 estudiantes extranjeros.

Como hemos visto en el capítulo dedicado a las identidades religiosas en Yemen, esta institución fue creada por Muqbil al-Wadi'i, el padre del salafismo apolítico yemení y se instruyeron en ella muchos de sus sucesores; Abu Hassan al-Ma'ribi,

sustancialmente de la doctrina Mu'tazili con tendencias ascéticas y pietistas. El Imam Abdallah bin Hamza en el siglo XII declaró la *Mutarrifiyya* una peligrosa herejía y persiguió a sus seguidores y ordenó destruir todos sus *hidjra*, donde impartían las enseñanzas de la confesión. En MADELUNG, Op. Cit. p.579-s. Otra de las características de la *mutarrifiyya* fue la defensa del honor y la importancia de que la honra de un hombre se establezca por su trabajo y no tanto por la pertenencia social. En ZAYD, Concepto de mutarrafiyya, *Al-Mausu'a al-yemenia*, [la Enciclopedia Yemení], v. 4, al-'Afif al-Thaqafiyya, Saná, 2003, p. 2722. El hostigamiento a los mutarrafiés también se estudia en AL-WAZIR., Z. “al-Mutarrifiyya al-fikr wa-l-ma'sat”, en *al-Masar* n° 1, 2000.

⁸²³ AL-BATU, *Juyut al-zalam, 'asr al-imama al zaydiyya fi al-yaman, 284-1382 h*, [los hilos de la oscuridad, el imamato zaydí en Yemen 284-1382] Markaz Nashwan, 2007 y AL-HADIRI, *Tarij al-aimma al-hadawiyyin fi al-yaman, al-fikr wa al-tatbiq*, [Historia del Imamato hadawi en Yemen; pensamiento y práctica] Saná, Markaz Nashwan, 2007.

⁸²⁴ ICG, Op. Cit. (2009). p. 9.

Mohammed Imam y el actual rector la institución, Yahya al-Hadjuri.⁸²⁵ Los huzíes justificaron el bloqueo a la escuela por la supuesta implicación de los estudiantes salafistas en la guerra de Sa'da así como por el reabastecimiento armamentístico que según los huzíes se estaba produciendo en la escuela durante las últimas semanas.⁸²⁶

Desde que Yahya al-Hadjuri dirige la escuela en 2001 se han abierto cafés con internet, hecho que ha permitido que los estudiantes de la escuela colgaran en los foros salafistas sus experiencias durante el asedio⁸²⁷ así como vídeos en You Tube en los que muestran cómo se acomodaron y atrincheraron para resistir a la ofensiva de los huzíes. Otros vídeos muestran algunos de los combates que tuvieron lugar durante este periodo en Dammadj.⁸²⁸

Éste no era el primer ataque a la escuela *Dar al-Hadith*, ya en 2007 se registró un enfrentamiento entre los salafistas y los huzíes en el que resultaron muertos dos estudiantes extranjeros⁸²⁹ y desde entonces se han sucedido episodios aislados de violencia. Un texto del salafista *shayj* Abdel Ghani al-Omari colgado en Internet cuenta la Historia de Dammadj y se refiere a un supuesto bloqueo que los huzíes han sometido a la escuela durante los últimos cuatro años, dificultando la entrada de los estudiantes al centro, así como confiscando el material de la escuela en los *checkpoints* instalados por los huzíes en Sa'da. En el texto al-Omari habla de vejaciones e incluso del asesinato de alguno de estos estudiantes.⁸³⁰

Como hemos visto, el episodio de mayor violencia entre los huzíes y los estudiantes de *Dar al-Hadith* en Dammadj, tuvo lugar en el otoño de 2011 recrudecido durante el proceso revolucionario que desde febrero de ese año se había puesto en marcha contra el régimen de Saleh. En esta ocasión y a diferencia de los anteriores conflictos

⁸²⁵ También en esta escuela se instruyó el famoso Talibán Americano John Walker Lindh, según BONNEFOY, "Deconstructing salafism in Yemen" *Combating Terrorism Center*, 2010, p. 17, disponible en <http://www.ctc.usma.edu/posts/deconstructing-salafism-in-yemen-2> [Consulta: septiembre 2012].

⁸²⁶ YEMEN TIMES, "Conflict Looms in Saada", *Yemen Times*, 31 de noviembre de 2011. Disponible en <http://reliefweb.int/report/yemen/sectarian-conflict-looms-sa'ada> [Consulta: septiembre 2012].

⁸²⁷ Ver comentarios del asedio a Dammadj en *al-Aloom Salafi Network*. Disponible en <http://aloom.net/> [Consulta: diciembre 2011].

⁸²⁸ Algunos ejemplos de vídeos de los combates en You Tube. Disponible en <http://www.youtube.com/watch?v=uVynCTr2u3s&feature=relmfu> [Consulta: diciembre 2011].

⁸²⁹ AL-SAHWA "British, French Killed and Algerian Wounded in Saada," *Al-Sahwa*, 26 marzo 2007. Disponible en http://www.alsahwanet.net/view_news.asp?sub_no=401_2007_03_26_55407 [Consulta: septiembre 2012].

⁸³⁰ AL-OMARI, "The History of Dammaj", *al-Aloom Net*, sin datar. p. 3. Disponible en <http://aloomenglish.net/vb/showthread.php?100-The-History-of-Damaaj> [Consulta: agosto de 2012].

en los que Yahya al-Hadjuri hizo llamamientos a la paciencia,⁸³¹ en esta ocasión emitió una *fatwa* declarando la *yihad* contra los huzíes.

“ Hay un asunto en el que no hay ninguna duda, tan claro como el sol en mitad del día; que lo que los *rawaafid* están haciendo ahora, viene del mal y de la transgresión. Ciertamente repeler su ataque es luchar en el camino de Allah, y está legislada la *Yihad*... [Cita a la sura al Tawba: aleya 41] Y si esto sirve para la ofensiva, pues mucho más para la defensa. Esfuérzate contra ti mismo, oh musulmán, esfuérzate contra el *shaytan*, y esfuérzate contra los no-creyentes –*kuffar*–, y esfuérzate contra los hipócritas –*munafiqin*–, y esfuérzate contra los herejes transgresores!”⁸³²

En diciembre de 2011 el yihadismo de al-Qaeda se unió a la lucha contra los huzíes en Dammadj y anunció el envío de yihadistas voluntarios entrenados en Abyan a *Dar al-Hadith*⁸³³ al tiempo que emitía una nueva *fatwa* haciendo un llamamiento a la *yihad* contra los huzíes.⁸³⁴

Sin embargo, como hemos visto en el capítulo de las identidades religiosas, es importante señalar que salafismo apolítico de *Dar al-Hadith* ha mantenido una denuncia constante de la violencia yihadista y tradicionalmente se ha separado del discurso de al-Qaeda, a cuyos integrantes y líderes considera responsables de la destrucción de la religión de Allah.⁸³⁵ De hecho, tras la muerte de al-Wadi'i y el 11-S, la condena a la violencia yihadista se convirtió, según Bonnefoy, en la manera que el movimiento salafista trató de legitimar su posición dentro de un contexto precario.⁸³⁶

El hecho de que los yihadistas de AQPA anunciaran su voluntad de unirse a la lucha de los estudiantes de Dammadj ha sido interpretado por algunos investigadores como

⁸³¹ Un ejemplo de esta llamada a la paciencia la podemos ver en la declaración de al-Yahuri en NOVAK, J., “al-Hajooree on the Sa’ada War”, *Armies of Liberation*, octubre 2009. Disponible en <http://armiesofliberation.com/archives/2009/10/24/al-hajooree-on-the-saada-war/> [Consulta: septiembre 2012].

⁸³² YOU TUBE Shaykh Yahya al-Hajooree: Jihad against the Houthis in Dammaaj, disponible en <http://www.youtube.com/watch?v=bpxsPS7m9vA> [Consulta: septiembre 2012] La traducción del árabe es de la investigadora.

⁸³³ AL-KHALEEG, “Amir tandhim qaida al-djihad fi djazira al-arab ya’mur biarsal katiba ila Dammadj” [El secretario de organización AQPA ordena el envío de una unidad a Dammadj] *al-Khaleeg online*, 4 diciembre de 2011. Disponible en <http://www.al-khaleeg.com/article-aid-1800.html> [Consulta: diciembre de 2012].

⁸³⁴ COMITÉ SHARIA FATWA N° 18, en enero de 2012. Disponible en http://azelin.files.wordpress.com/2012/01/al-qc481_idah-in-the-arabian-peninsula-22on-fighting-the-shc4abah-e1b8a5c5abthc4abs-in-the-southern-arabian-peninsula22-en.pdf [Consulta: marzo 2012].

⁸³⁵ Extraído del discurso de al-Wadi'i contra Osama bin Laden en el que dica la famosa frase –*antum* [al-Qaeda] *tuhattimun din Allah*” – Vosotros destruíis la religión de Allah- En YOU TUBE. Disponible en <http://www.youtube.com/watch?v=BO7BcXTc4zw> [Consulta: agosto 2012].

⁸³⁶ BONNEFOY, Op. Cit. (2010 CTS). p. 16.

la demostración de la conexión entre el salafismo de *Dar al-Hadith* con al-Qaeda, y es que autores Jane Novak tratan desde hace años identificar ambos discursos.⁸³⁷ Sin embargo, como afirma Bonnefoy, la visión de que el salafismo apolítico es la “antecámara del yihadismo” es parcial y tendenciosa ya que los militantes yihadistas yemeníes no tienen una formación teológica completa⁸³⁸ ni usan el discurso de los clérigos salafistas para legitimar sus acciones.⁸³⁹

5.3.3 VIOLENCIA YIHADISTA CONTRA EL ESTADO

Como hemos visto, Yemen contaba con un extenso grupo de árabes afganos desde la década de los 80. Según uno de los líderes del Movimiento Yihadista cerca de 8,000 árabes afganos residían en Yemen en 1990 y una década más tarde el número se elevaba hasta los 50,000.⁸⁴⁰ Más allá de la posibilidad de que esta cifra esté exagerada, lo cierto es que la presencia de militantes islamistas en Yemen es innegable, como también lo es el hecho de que, durante muchos años, este colectivo no entró en confrontación directa con el Estado y existió, durante mucho tiempo, un pacto mutuo de no agresión sistemática e integral.

En anteriores capítulos hemos visto que aunque en Yemen existían grupos como el Movimiento Islámico Yihadista y el Ejército Islámico de Adén-Abyan, la violencia de estos colectivos no fue durante décadas ni sistemática y ni proporcional al número de supuestos militantes en tierra yemení. Esto no quiere decir que no existiera una amenaza terrorista, ya que desde finales de los 90 comenzaron a tener lugar atentados y estos se han incrementado muy notablemente en los últimos años.

La mala reputación del país, sumada a las injerencias externas, la presencia de árabes afganos y tribus “manipulables”, el hecho de que Osama bin Laden fuera de origen yemení, además de las características específicas del país: subdesarrollo, pobreza, inestabilidad, corrupción y un alto índice de analfabetismo, hacen de Yemen un lugar especialmente susceptible al arraigo del terrorismo de corte islamista. Aunque no es menos cierto que la integración de los militantes islamistas en los partidos políticos y en la sociedad en general, así como la política gubernamental cursada durante todos estos años, una política antiterrorista en algunos momentos

⁸³⁷ NOVAK, “American al Qaeda attended the extremist Dammaj Institute in Yemen”, en *Jane Novak’s Yemen Articles*, 10 de marzo de 2010. Disponible en <http://janenovak.wordpress.com/author/janenovak/> [Consulta: agosto 2012].

⁸³⁸ BONNEFOY, Op. Cit. (2010 CTS). p. 17.

⁸³⁹ AL-YAMHI, S., *al-Qa’ida fi al-Yaman* [al-Qaeda en Yemen] Maktab al-Hadara, Saná, 2008. p. 424.

⁸⁴⁰ Entrevista en YEMEN TIMES con Abu al-Migdad en Ma’rib, 24 septiembre de 2001 [Consulta: mayo 2005].

fuerte y en otros débil e incluso indulgente, minimizó el potencial peligro terrorista en la región temporalmente, si bien a largo plazo no hizo más que reforzarlo.

Como hemos visto en el capítulo de recuento histórico, los ataques al USS Cole en octubre de 2000, al Limburg en 2002, el episodio de los secuestros de extranjeros del Ejército de Adén-Abyan en 1998, el asesinato de Yarallah Omar en 2002 y el ataque al Hospital Baptista de du-Gibla, dan buena prueba de la presencia de militantes islamistas operando fuera del sistema desde comienzos del 2000. También se ha demostrado que han existido lazos personales entre algunos miembros del Movimiento Islamista Yihadista con Osama bin Laden; es el caso de Tariq al-Fadhli o de al-Zindani. Sin embargo, el terrorismo en Yemen de principios de la década del 2000 fue, de alguna manera, de baja intensidad, muy diferente a la situación que se vive en la actualidad, en la que el nuevo grupo de al-Qaeda Península Arábiga (AQPA) ha comenzado a operar de una manera más violenta, extendiendo el número de objetivos y generando una alarma en la comunidad internacional. Este nuevo al-Qaeda ha variado sustancialmente en su estrategia así como en su capacidad propagandística.

Como se señaló en el capítulo del marco histórico, el punto de inflexión del terrorismo islamista en Yemen lo encontramos en la fuga de 23 presos del yihadismo de una cárcel de Saná en febrero de 2006 y el atentado a los turistas españoles que tuvo lugar en 2007 ya que, a partir de este momento, las operaciones terroristas se tornaron más frecuentes y suscitaron una nueva interrogante; ¿están las tribus dando cobijo y apoyando a los militantes islamistas? ¿Cómo afecta la nueva política antiterrorista en estas áreas tribales? Volveremos a este tema más adelante al examinar la relación de las tribus con el Estado. Pero antes veamos unos apuntes sobre al-Qaeda en Yemen.

El auge de al-Qaeda en Yemen dio paso a una nueva estrategia gubernamental. Atrás quedaban los años en los que el régimen se beneficiaba de los atentados del Ejército Islámico de Adén-Abyan de principios de la década de los 90, cuando el islamismo terrorista se tornó contra los líderes y militantes socialistas. En la actualidad, Yemen debe hacer frente a una incesante y cada vez más exigente comunidad internacional que requiere que se ponga freno a las actividades terroristas en suelo yemení, pero además el gobierno se ha visto forzado a minimizar públicamente el colaboracionismo con Estados Unidos en materia antiterrorista debido a la profunda oposición social a la injerencia norteamericana.

Sin embargo, no se puede explicar el auge de al-Qaeda en Yemen en los últimos tiempos exclusivamente por el cambio en la política internacional del régimen ni por la alianza del gobierno yemení con la política antiterrorista de Estados Unidos. Como afirma Nu'man, en los últimos tiempo también se ha producido un relevo generacional del liderazgo del yihadismo yemení y en la actualidad las nuevas generaciones rechazan los compromisos de no agresión que las generaciones anteriores establecieron con el régimen de Saleh.⁸⁴¹ A diferencia de sus predecesores, los nuevos dirigentes de al-Qaeda, en lugar de pactar con el Estado, decidieron oponerse a él.⁸⁴²

Para comprender esta nueva realidad y el peligro terrorista en Yemen, se hace necesario un breve repaso de la evolución de esta organización.

5.3.3.1 AL-QAEDA EN YEMEN

Es obvio que el yihadismo en Yemen cada vez cobra mayor fuerza y dimensión internacional. El atentado fallido del vuelo de Detroit es una prueba más de la vocación internacionalista del terrorismo yemení actual, así como el atentado que pretendía acabar con la vida del príncipe saudí bin Nayif en enero de 2009. Con estos atentados, aunque fallidos, al-Qaeda ha demostrado su capacidad y su vocación internacionalista y ha incrementado su capacidad de captación.

Desde un punto de vista retrospectivo podríamos señalar que el terrorismo yihadista yemení ha evolucionado rápidamente de organizaciones con mayor o menor grado de organización a una nueva versión de al-Qaeda mejor estructurada y con nuevas estrategias propagandísticas y tácticas. Veamos brevemente esta evolución:

La Yihad Islámica en Yemen, *al-Yihad al-islami al-yamani*, operó desde 1990 hasta 1994 cuando el movimiento desapareció. Sus principales líderes fueron Tariq al-Fadhli y Djamal al-Nahdi, ambos ex combatientes de Afganistán. La mayoría de los militantes de la organización eran árabes-afganos y su animadversión por el socialismo fue empleado por sus líderes para atacar a los miembros del PSY.

⁸⁴¹NU'MAN, Y., "al-Yaman bayn djlalayn min tazim al-Qa'ida", [El Yemen entre dos generaciones de al-Qaeda], *al-Shari'*, 2 de agosto de 2008.

⁸⁴²JOHNSEN, G., "Al Qaeda's generational split", *Boston Globe*, 9 de noviembre 2007. Disponible en http://www.boston.com/bostonglobe/editorial_opinion/oped/articles/2007/11/09/al_qaedas_generational_split/ [Consulta: Octubre 2012].

Además, la Yihad Islámica reivindicó dos atentados en dos complejos hosteleros de Adén, el Gold Mohur y el Mövenpick en 1993. Se trataba de una organización carente de una estructura político militar y semi-organizada que desapareció cuando sus líderes Fadhli y al-Nahdi fueron captados por el régimen de Saleh, generando escisiones dentro del movimiento.⁸⁴³

Mientras que algunos de los yihadistas fueron captados en centros docentes como profesores de lengua o en el ejército y los aparatos de seguridad yemeníes, otra facción contraria a las captaciones inició una revuelta en Adén que fue fácilmente reprimida por las fuerzas de seguridad. Los cabecillas de la revuelta se trasladaron a Abyan donde fundaron en 1994 el Ejército de Adén-Abyan, *Djaysh Aden Abyan*.⁸⁴⁴

En este periodo el gobierno yemení anunció la deportación de miles de yihadistas provenientes de la guerra de Afganistán.⁸⁴⁵ Mientras, Zain al-Abidin Abu Bakr al-Mihdar fundó el Ejército de Adén-Abyan, y estableció un campo de entrenamiento en Hutta, en la provincia de Abyan con la ayuda de Abu Hamza al-Misri, el clérigo egipcio radicado en Londres que en octubre de 2012 fue extraditado a Estados Unidos tras varios años de petición tanto de Estados Unidos como Yemen.⁸⁴⁶ Pocos meses después del establecimiento del campo de entrenamiento, éste fue atacado por las fuerzas de seguridad dando lugar a intensos enfrentamientos entre el ejército y los yihadistas. Tras el ataque, las autoridades yemeníes iniciaron una nueva campaña antiterrorista y detuvieron a seis yihadistas británicos que inicialmente confesaron que habían sido enviados por Abu Hamza al Misri a los campos de entrenamiento del Ejército de Adén Abyan.⁸⁴⁷

El arresto de estos seis ciudadanos británicos fue la justificación exgrimida por el Ejército de Adén-Abyán para secuestrar en diciembre de 1998 a un grupo de dieciséis turistas procedentes de Canadá, Estados Unidos y Gran Bretaña. El grupo exigió a cambio la liberación de los yihadistas británicos. Las fuerzas de seguridad yemeníes intervinieron para liberar a los rehenes produciéndose un enfrentamiento entre los yihadistas y el ejército yemení en el que murieron 4 de los occidentales

⁸⁴³ KOEHLER-DERRICK, Op. Cit. p. 24-s.

⁸⁴⁴ *Ibid.* p. 25

⁸⁴⁵ AFP, "Yemen Ejected 14,000 Foreigners in Past Year: Interior Minister," *Agence France Presse*, 8 Julio de 1996, citado en KOEHLER_DERRICK. Op. Cit. p. 25

⁸⁴⁶ RUEB "Extradited Muslim Cleric and 4 Other Terrorism Suspects Appear in American Courts" *New York Times*, 6 de octubre 2012. Disponible en http://www.nytimes.com/2012/10/07/nyregion/menextradited-from-britain-appear-in-court-on-terrorism-charges.html?_r=1&ref=abuhamzaalmasri [Consulta: Octubre 2012].

⁸⁴⁷ KOEHLER-DERRICK, Op. Cit. p. 28.

secuestrados.⁸⁴⁸ Las investigaciones realizadas tanto por el FBI como por la Scotland Yard sobre la responsabilidad de estas muertes nunca llegaron a hacerse públicas.⁸⁴⁹

En cuanto al destino de la organización el Ejército de Adén-Abyan, durante la liberación de los rehenes extranjeros se produjo la detención de los secuestradores así como la de al-Mihdar, que fue sentenciado a pena de muerte.⁸⁵⁰ De esta manera se escindía formalmente el Ejército de Adén-Abyan en 1998.

A partir de 1999 un nuevo grupo denominado al-Qaeda en la Tierra de Yemen empieza a operar con dos atentados especialmente significativos, el USS COLE el 12 de octubre de 2000 y el Limburg el 6 de octubre de 2002. El primero de ellos liderado por Hussayn Muhammad Ali al-Nashiri y Walid bin Attash y el segundo por Fawaz Yahya Hasan Rubay'i y Yahya Mahdi al-Raymi. La importancia de ambos ataques es que revela una nueva estrategia por parte de al-Qaeda. Si bien la Yihad Islámica se centró en atacar a los socialistas y el Ejército de Adén Abyan fue más ambicioso tratando de atentar contra turistas occidentales, el nuevo al-Qaeda demostró ser más peligroso en su objetivo de dañar intereses occidentales en Yemen.

En 2001 Estados Unidos identificó a Abu Ali al-Harithi como el líder de al-Qaeda en Yemen, aunque su implicación en el USS COLE todavía no se ha probado. Un drone estadounidense acabó con su vida el 4 de noviembre de 2002 en Naqa'a en la provincia de Ma'rib. Yemen y Estados Unidos conjuntamente desplegaron una campaña antiterrorista que desde 2002 hasta 2003 condujo a la detención de los líderes más prominentes del yihadismo yemení.⁸⁵¹ Según Gregory Johnsen el asesinato de al-Harithi y las detenciones que tuvieron lugar durante 2002 y 2003 indujeron en los gobiernos de Estados Unidos y de Yemen la convicción de que habían derrotado definitivamente a la organización y dejaron de centrar su atención

⁸⁴⁸ Este secuestro de extranjeros es una de las acusaciones, aunque no la única, que se formulan contra el clérigo Abu Hamza al-Misri en su juicio en Estado Unidos. WEISER, "Muslim Cleric Pleads Not Guilty in Terror Case", *New York Times*, 9 de Octubre 2012. Disponible en <http://www.nytimes.com/2012/10/10/nyregion/muslim-cleric-abu-hamza-al-masri-pleads-not-guilty-to-terrorism-charges.html> [Consulta: octubre 2012].

⁸⁴⁹ ICG Op. Cit. (2003). p. 17.

⁸⁵⁰ THE GUARDIAN, "Tourists Kidnapper executed in Yemen" *The Guardian*, 18 de octubre 1999, disponible en <http://www.guardian.co.uk/world/1999/oct/18/yemen> [Consulta: octubre 2012].

⁸⁵¹ En estas operaciones fueron detenidos; el saudí Nasser al-Wahaysi (extraditado a Yemen en 2003, fugado en 2006 de la Prisión de Saná), Hamza al-Quayti (extraditado a Yemen en 2003, fugado de la Prisión de Saná en 2006 y asesinado en Tarim en 2008), Ahmad al-Hada (detenido en 2002), Samir Ahmad al-Hada (asesinado en 2002), Yahya Saleh al-Mudjalli (asesinado en 2002), el saudí AbdelRahim Nashiri (detenido EAU en 2002 y actualmente en la Prisión de Guantánamo) Qasim Yahya Mahdi al-Raymi (detenido en 2002 y fugado de la Prisión de Saná 2006), Fawaz al-Rubay'i (detenido en 2002 y fugado de la Prisión de Saná en 2006) y Muhammad Hamdi al-Ahdal (detenido en 2002) entre otros.

en al-Qaeda en Yemen generando “un lapso de vigilancia” que permitió a la organización reagruparse y reconstruirse.⁸⁵²

El 3 de febrero de 2006 tuvo lugar la fuga de la Prisión de Saná, en la que como ya se ha señalado anteriormente se escaparon 23 militantes de al-Qaeda, entre ellos los principales líderes de la nueva al-Qaeda fundada en 2006. Entre los fugados se encontraban; Nasser al-Wahayshi, Qasim al-Raymi, Fawaz al-Rubay'i, Hamza al-Quayti y Hassan al-Umda.

Las nuevas características de al-Qaeda Yemen (posteriormente al-Qaeda Península Arábiga tras su fusión en 2009 con al-Qaeda Arabia Saudí) son: una mayor planificación de los atentados, una mayor capacidad propagandística articulada por vídeos así como por la publicación desde 2008 de la revista online bimensual *Sada al-Malahim*, Ecos de las Gesta, y desde diciembre de 2010 de la revista en lengua inglesa *Inspired* y una mayor institucionalización de la organización sobre todo si lo comparamos con su predecesora al-Qaeda en la Tierra de Yemen que se constituía a partir de un liderazgo exterior y se apoyaba en operativos locales yemeníes.⁸⁵³ Y es que el liderazgo actual de AQPA ya no está en el exterior sino que bien al contrario muchos de sus líderes no yemeníes han decidido desde 2009 transferirse a Yemen y desde ahí dirigir sus operaciones.⁸⁵⁴

En 2007 se nombró formalmente al nuevo líder de al-Qaeda, Nasser al-Wahayshi en una grabación difundida por Qasim al-Raymi.⁸⁵⁵ Paralelamente surgió la Brigada de los Soldados de Yemen, *Kita'ib Djund al-Yemen*, liderada por Hamza al-Qu'ayti y que algunos especialistas en terrorismo internacional consideran una escisión de la al-Qaeda de al-Wahayshi.⁸⁵⁶ La Brigada de Soldados de Yemen inició una terrorífica campaña contra objetivos occidentales, contra cargos de la seguridad yemení y contra las instalaciones petrolíferas en Saná en más de una docena de ataques reivindicados desde 2006 hasta 2008, fecha en la que Hamza al-Qu'ayti fue asesinado en Tarim, ciudad ubicada en la provincia de Hadramaut.

⁸⁵² JOHNSEN, G., “AQPA in Yemen and the Christmas Day Terrorist Attack”, *CTC Sentinel*, enero 2010. p. 3

⁸⁵³ KOEHLER-DERRICK, Op. Cit. p. 35.

⁸⁵⁴ SCHMITT-SANGER, “Some in Qaeda Leave Pakistan for Somalia and Yemen” *The New York Times*, 11 de junio de 2009. Disponible en <http://www.nytimes.com/2009/06/12/world/12terror.html> [Consulta: octubre 2012].

⁸⁵⁵ AL-RAYMI, “Aji al Qaid Abu Yahya Qasim ‘Aami Udhu Madjlis al-Shura”, *al-Qism al-i'lam li tanzim Qaidat al-Yihad fi al-ard al-Yemen*, 22 de Junio 2007. Citado en KOEHLER-DERRICK, Op. Cit. p. 37.

⁸⁵⁶ KOEHLER-DERRICK, Op. Cit. p. 38. n. 89.

Esta nueva oleada de atentados tuvo una repercusión nacional e internacional inmediata y propició un cambio en la legislación yemení, que impuso a partir de entonces mayores restricciones de movimiento para los ciudadanos extranjeros residentes en el país, puesto que se habían convertido en un objetivo prioritario de la red terrorista.⁸⁵⁷

En los últimos años AQPA ha demostrado una mayor capacidad local para llevar a cabo operaciones que tienen objetivos globales y ha tenido lugar un evidente incremento de las operaciones que tratan de atacar fuera de las fronteras yemeníes; el intento de asesinato del Príncipe saudí Muhammad bin Nayif en enero de 2009 y el atentado fallido del vuelo 253 de Detroit del 25 de diciembre de 2009 son buena muestra de esta nueva capacidad de extender el terror más allá de las fronteras yemeníes. Este se trata de un nuevo reclamo para los yihadistas internacionales que han visto el potencial de AQPA para llevar a cabo operaciones también fuera de las fronteras yemeníes.

La vocación internacionalista del yihadismo yemení se ha hecho patente también por medio de su propaganda y sus videos como por ejemplo el que se colgó en Internet el 23 de enero de 2009 llamado *Min huna nabda...wa fi al-Aqsa naltaqi* [Aquí empezamos...y en Jerusalem nos encontraremos] en los que aparecen Nasser al-Wahayshi, Qasim al-Raymi, el saudí exprisionero nº 372 de Guantánamo Sa'id 'Ali Djabir al-Jathim al-Shihri y el también saudí Muhammad Atiq Awayd al-Harbi.⁸⁵⁸ En este video al-Shihri se refiere a Yemen como “la tierra de la ayuda y de la tierra de la yihad” y la “tierra de la fe y la sabiduría” y manifiesta su alianza con al-Wahayshi para que conduzca “la yihad en la Península Arábiga para liberar Palestina, Somalia, Iraq, Afganistán y las otras tierras de los musulmanes” y hace un llamamiento para que los yihadistas se unan a esta causa.

Si bien es cierto que en el discurso de AQPA el apoyo internacional está sobredimensionado, el hecho de que la organización haya logrado atacar contra la

⁸⁵⁷ Hasta el momento los residentes extranjeros en Yemen para desplazarse por el interior del país requerían los denominados permisos oficiales que debían ser expedidos en la Policía Turística, posteriormente era el Ministerio del Interior el responsable en emitir dichos permisos y se dificultó enormemente la tramitación que debía solicitarse con 15 días de antelación. Sin embargo los permisos para los turistas se seguían emitiendo en la Policía Turística y su tramitación se realizaba en el acto. Esta peculiar contradicción fundamentó la creencia en muchos residentes extranjeros en Yemen de que el gobierno lo que pretendía con esta medida era evitar la incómoda mirada de los occidentales residentes en Yemen sobre lo que estaba ocurriendo en algunas provincias del país.

⁸⁵⁸ AL-MALAHIM MEDIA “From Here we Begin...and in al-Aqsa We Meet”, *You tube*. Disponible en <http://www.youtube.com/watch?v=7Vf7hcME0RI> [Consulta: octubre 2012].

Embajada de Estados Unidos y personal diplomático tanto estadounidense como británico y saudí⁸⁵⁹ y que haya logrado establecer una fusión con al-Qaeda Arabia Saudí anunciada en el vídeo *Min huna nabda...*, ha propiciado que otros grupos como el somalí *al-Shabab* en enero de 2010 optaran también por alinearse y apoyar a AQPA. Además las revistas *Inspired*⁸⁶⁰ y *Sada al-Malahin* se han convertido en poderosas herramientas para el reclutamiento yihadista, cuya peligrosidad se incrementa por la presencia de ideólogos de al-Qaeda como Anwar al-Awlaqi, un ciudadano yemení con nacionalidad norteamericana, que con un inglés perfecto logró atraer a muchos jóvenes al islamismo radical, entre ellos al estadounidense Nidal Hassan, responsable de un tiroteo en Ford Hood, Texas en noviembre de 2009.⁸⁶¹ Esta capacidad de atracción de la nueva al-Qaeda se evidencia en cifras como la siguiente; en Junio de 2011 el gobierno yemení anunció la detención de 42 extranjeros con vínculos con el terrorismo, 14 de ellos eran de nacionalidad norteamericana.⁸⁶²

Pero la búsqueda de legitimidad del yihadismo global en el exterior se ha visto acompañada también de una nueva estrategia que trata de buscar legitimidad local. AQPA, a diferencia de sus predecesoras, realiza una retórica sistemática contra el gobierno yemení y desde 2006 el discurso de al-Qaeda en Yemen incrementó sus ataques contra el entonces presidente Saleh al que acusó de “secularismo” y de “no representar ni al pueblo yemení ni al Islam”.⁸⁶³ A partir de este momento al-Qaeda trató de legitimarse como un movimiento social que recogía el sentimiento de descontento general y se autorrepresentaba como la única solución a las múltiples

⁸⁵⁹ AQPA ha atentado contra la Embajada de Estados Unidos el 17 de septiembre de 2008 pero también contra la cónsul británica Fiona Gibb el 6 de octubre de 2010, el diplomático saudí Abdallah al-Jalidi fue secuestrado por AQPA en mayo de 2012 y liberado bajo condiciones no reveladas aún cuatro meses después. Por otra parte el 11 de octubre de 2012 Qasim Aqlani, jefe de seguridad de la Embajada de EE.UU en Yemen, fue asesinado en Saná por un militante de AQPA. En cuanto al intento de secuestro del encargado de negocios búlgaro, Boris Borisov el 12 de mayo de 2012, aún se desconoce si se trataba de un secuestro tribal o de AQPA.

⁸⁶⁰ La revista *Inspired* puede descargarse en Internet. El primer ejemplar está disponible en la página <http://bit.ly/zeNnJf> aunque algunos de sus fragmentos están censurados. En este ejemplar abundan los artículos animando a los jóvenes musulmanes europeos y norteamericanos a que atenten en sus países preparando explosivos caseros. Un ejemplo de este tipo de artículo es el firmado como AQ Chief “Make a Bomb in the Kitchen of your Mom” p. 31-35. En otro llamado “Shaykh Anwar’s Message to the American People and the Muslims in the West” p. 49-51, Awlaqi hace una llamamiento a los jóvenes musulmanes a la *Hidjra* o a la *Yihad*.

⁸⁶¹ VEIGA, Op. Cit. (2012-B).

⁸⁶² SCHMITT, E., “12 Americans Detained in Yemen,” *New York Times*, 8 de Junio 2010. Disponible en http://www.nytimes.com/2010/06/08/world/middleeast/08yemen.html?_r=0 [Consulta: octubre 2012].

⁸⁶³ Este tipo de declaraciones las podemos encontrar en las grabaciones “Ghazwat Badr al-Yaman” *Al-Qaeda en Tierra de Yemen* en octubre de 2006 y en AL-RAYMI, “Aji al Qaid Abu Yahya Qasim ‘Aami Udhu Madjlis al-Shura”, *al qism al-i’lami Li tanzim Qaidat al-Yihad fi al-ard al-Yemen*, 22 de Junio 2007. Citado en KOEHLER-DERRICK, Op. Cit. p. 41.

crisis del país.⁸⁶⁴ Para ello proponía la creación de un Califato Islámico independiente.

Como afirma Gutiérrez de Terán, “la gran habilidad de AQPA ha sido la de incrustarse en las convulsiones sociales internas del país y sacar provecho de ellas”.⁸⁶⁵ Por ese motivo no debe extrañarnos que en la narrativa de al-Qaeda de los últimos tiempos se recojan muchas de las principales exigencias de la población civil yemení, la denuncia contra la corrupción, la ausencia de infraestructura en áreas desfavorecidas, la desigualdad en la distribución de la riqueza, la crítica por la alianza con Estados Unidos así como otras demandas características de los movimientos sociales contrarios al régimen de Saleh. Un ejemplo de este tipo de declaraciones lo encontramos en el siguiente fragmento;

The people of Yemen are suffering from the decline of living standards, the rise of costs, and the discriminatory practices with which the government deals with them in employment, the distribution of wealth and its looting, the misappropriation of lands, and the absence of someone to defend their rights.⁸⁶⁶

Este mismo discurso se ha articulado para tratar de fomentar el apoyo de las tribus yemeníes apelando al honor tribal y a la marginalización a la que el Estado somete a las áreas tribales. Este tema del terrorismo y las tribus será analizado en un epígrafe dedicado exclusivamente a su estudio.

Si en los años 2008-2010 los objetivos del terrorismo de AQPA se centraron sobre todo en los intereses occidentales, desde 2010 comenzó a registrarse un incremento de los atentados contra militares y el personal y las instalaciones del aparato de seguridad yemení así como a políticos yemeníes. Tras la salida de Saleh del poder en noviembre de 2011 la situación se agravó considerablemente y los ataques comenzaron a llevarse a cabo semanalmente. Esta nueva oleada de atentados se desarrolló paralelamente a las operaciones de Ansar al-Sharia, la nueva filial de AQPA surgida en 2011, que durante los meses de la revuelta antigubernamental tomó bastiones en el sur de Yemen proclamando varios Emiratos Islámicos Independientes en ciudades con Zingibar, Jaar o Saqra’.

⁸⁶⁴ KOEHLER-DERRICK, Op. Cit. p. 41.

⁸⁶⁵ GUTIÉRREZ DE TERÁN, Op. Cit. (2010) p. 225. En este sentido debemos interpretar también las declaraciones de AQPA de apoyo al movimiento secesionista sureño, pues de esta manera AQPA trata de sacar rédito de uno de los principales movimientos opositores al régimen de Saleh aunque la alianza entre el yihadismo y los socialistas sea históricamente de confrontación.

⁸⁶⁶ SADA AL-MALAHIM- “Qa’ida in the Arabian Peninsula”, v. 8, Marzo, 2009.

Ansar al-shari'a, como portadora del discurso más localista de AQPA ha demostrado una mayor capacidad para el reclutamiento y su objetivo principal no es otro que aplicar la *shari'a* en estos *bastiones liberados*. De hecho, como afirmaba el ideólogo de al-Qaeda Adel al-Abbad, la creación de Ansar al-Shari'a responde precisamente a este fin: atraer a las gentes locales al gobierno de la *shari'a* por medio de la acción popular en lugar de mantenerse en la élite.⁸⁶⁷

La combinación de drones estadounidenses con las operaciones del ejército yemení y los Comités Locales (grupos de tribus que apoyan al ejército yemení en la lucha contra al-Qaeda), forzaron a *Ansar al-Shari'a* a salir de estos bastiones en junio de 2012, desplegando a sus milicianos por gran parte de la geografía de Yemen.

Estados Unidos utiliza sus drones en Yemen desde 2002⁸⁶⁸ sin embargo a partir de 2011 esta intervención dejó de ser silenciada y minimizada por el gobierno yemení y se ha incrementado considerablemente en los últimos tiempos, sobre todo desde la primavera de 2012. Según *New America Foundation*, hasta junio de 2012, los ataques por drones han asesinado un número estimado de personas entre 531 y 779 de las cuales entre 509 y 713 fueron identificadas por las autoridades yemeníes como militantes de al-Qaeda. Esto supone una media de bajas civiles de entre 4% y 8.5% a causa de los drones de la CIA en Yemen.⁸⁶⁹ Una cifra que puede estar subestimada ya que como afirma el ex director de la CIA Robert Grenier, en Yemen se permiten los ataques a "objetivos sospechosos incluso cuando se desconoce la personalidad del objetivo principal del ataque".⁸⁷⁰

En la actualidad los ataques con drones son autorizados por el gobierno de Saná. Un informe de *Columbia Law School* confirma que durante la revolución de 2011 Estados Unidos llevó a cabo numeros ataques sin autorización y estudió cómo continuar con sus operaciones de manera encubierta si el nuevo gobierno post-Saleh

⁸⁶⁷ BATAL AL-SHISHANI, "Is al-Qaeda Establishing a Small Shari'a Emirates in Yemen?", *Open Democracy Net*, 19 de mayo de 2011. Disponible en <http://www.opendemocracy.net/murad-batal-al-shishani/is-al-qaeda-establishing-small-shari'-emirates-in-yemen> [Consulta: octubre de 2012].

⁸⁶⁸ El primer ataque con drones del que se tiene constancia en Yemen data de 2002 y se refiere al ataque que se produjo contra el vehículo en el que viajaba al-Harithi junto a otros 5 supuestos militantes de al-Qaeda, uno de ellos; Kamal Derwish de nacionalidad norteamericana fue el primer ciudadano estadounidense muerto en un ataque por drones de la CIA.

⁸⁶⁹ NEW AMERICA FOUNDATION, "About this Project", *New America Foundation*, sfp. Disponible en <http://yemendrones.newamerica.net/about> [Consulta: octubre 2012].

⁸⁷⁰ GRENIER, R., "Yemen and the US: Down a familiar path", *Al-Jazeera*, 10 de mayo 2012. Disponible en http://www.aljazeera.com/indepth/opinion/2012/05/201251071458557719.html?utm_source=Press+mailing+list&utm_campaign=f6f7c603ab-2012_05_11_drones+Munter+CIA&utm_medium=email [Consulta: octubre 2012].

no autorizaba dichos ataques.⁸⁷¹ Sin embargo, la posición del nuevo presidente, favorable a la intervención estadounidense en Yemen permitió que estos ataques pudieran ser llevados a cabo abiertamente. A finales de septiembre el presidente Hadi hizo unas declaraciones en las que llamaba a los drones estadounidense “un milagro técnico” en la ayuda a frenar el auge de al-Qaeda en Yemen. Estas declaraciones han provocado el rechazo del grueso de la sociedad yemení, que se opone a la injerencia militar estadounidense en suelo yemení.⁸⁷²

Sin embargo las críticas ante la política de los drones no sólo tiene lugar en Yemen, sino que también varios analistas norteamericanos y europeos alertan sobre el peligro de la guerra de los aviones no tripulados. En este sentido Grenier advierte que la actual política de Estados Unidos en Yemen amenaza con convertir el país en un refugio seguro de al-Qaeda equivalente a las áreas tribales paquistaníes en Waziristán.⁸⁷³ Una preocupación que promovido el interés occidental por las tribus de Yemen.

5.4 LA RELACIÓN TRIBUS Y EL ESTADO

Al principio de este capítulo definíamos la relación entre las tribus y el Estado como unas relaciones marcadas por una pulsión de tensión permanente y basadas en dinámicas oscilantes entre la confrontación y la cooperación. A lo largo de este capítulo y los anteriores hemos ido recorriendo episodios que avalan tanto la confrontación como de cooperación entre las tribus y el Estado a lo largo de la historia yemení. Así mismo se han repasado algunos de los ejemplos más paradigmáticos de líderes tribales que fueron captados por el régimen de Saleh y por las instituciones estatales yemeníes ya fuera en cargos dentro del servicio civil, el ejército⁸⁷⁴ o en instituciones y los partidos políticos (incluidos los de la oposición). Esta superposición entre las tribus y las instituciones políticas es uno de los rasgos característicos de la construcción estatal en Yemen. Según un informe de Laila al-Zwaini, el 70% de los diputados del Parlamento yemení tienen una afiliación tribal.⁸⁷⁵

⁸⁷¹ CENTER FOR CIVILIANS IN CONFLICT, “The Civilian Impact of Drones: Unexamined Costs, Unanswered Questions”, *Columbia Law School*, 2012. Disponible en http://www.law.columbia.edu/ipimages/Human_Rights_Institute/The%20Civilian%20Impact%20of%20Drones.pdf p. 16. [Consulta: octubre 2012].

⁸⁷² DAWOOD, A., “Hadi’s Pro-drone Comments Garner Negative Responses from Yemeni Citizens”, *Yemen Times*, 1 octubre 2012. Disponible en <http://www.yementimes.com/en/1612/news/1460/Hadi's-pro-drone-comments-garner-negative-response-from-Yemeni-citizens.htm> [Consulta: octubre 2012].

⁸⁷³ GRENIER, Op. Cit.

⁸⁷⁴ FATTAH, Op. Cit (2010). p. 31.

⁸⁷⁵ AL-ZWAINI, Op. Cit. p. 54

Pero a la captación tribal en las instituciones estatales formales, hay que añadir una nueva vía de captación por medio de los salarios pagados directamente por el Departamento de Asuntos Tribales, *Qism al-shu'un al-qabaliyya*, una institución que depende del Ministerio de Asuntos Locales y que escapa a los controles parlamentarios.⁸⁷⁶ En este organismo los líderes tribales electos son registrados e identificados y se les paga mensualmente una asignación. Según Egel y Phillips entre 4,000 y 5,000 líderes tribales reciben mensualmente un estipendio que oscila entre los 100 y los 500 dólares; sin embargo, algunos líderes tribales debido a su mayor capacidad de movilización social pueden percibir sumas mucho mayores así como coches u otro tipo de regalos del gobierno yemení.⁸⁷⁷

En un inicio el organismo fue creado con el objetivo de controlar y administrar a los hombres tribales y los asuntos que competen a la sociedad tribal; sin embargo la preferencia por la autonomía del ideario tribal dificultó la tarea gubernamental de supervisión de los asuntos de las tribus. La institución se convirtió entonces en una herramienta para consolidar la alianza del Estado con las tribus. Y una plataforma desde donde movilizar a los hombres tribales a favor del gobierno. Según el informe del Alto Comisionado del Consejo de Derechos Humanos de Naciones Unidas de septiembre de 2011, este Departamento podría estar empleándose como una fuerza de reserva tribal para reclutar a “guerrilleros voluntarios” pro gubernamentales en la guerra de Sa’da y movilizar a los hombres de tribu en las manifestaciones en apoyo al ex presidente Saleh.⁸⁷⁸

Otra vía de captación empleada por el régimen de Saleh ha sido la reubicación de hombre tribales tanto en el servicio público real como en el *imaginario*. Y es que, como han demostrado las investigaciones del ARD y de Daniel Corstange, en Yemen existen una serie de puestos de trabajo “fantasmas”, sobre todo en el ámbito de la educación, la sanidad y el ejército. Según el ARD, el 40% de los trabajadores del Ministerio de Educación son “trabajadores fantasmas” que reciben su salario generalmente como profesores, pero cuyos puestos laborales no existen⁸⁷⁹ y un tercio de los 100.000 militares en Yemen también podrían ser “soldados fantasma”.⁸⁸⁰

⁸⁷⁶ PHILLIPS, Op. Cit. (2011). p. 18.

⁸⁷⁷ EGEL, D., “Diversity, Political Patronage and the Yemeni Decentralization Experiment”, *University of California*, Berkeley, 19 de Noviembre de 2009. p. 8.

⁸⁷⁸ HRC, UN, *Report of the High Commissioner on OHCHR's Visit to Yemen*, A/HRC/18/21, 13 de septiembre de 2011, p. 7. Disponible en

<http://www.ohchr.org/Documents/Countries/YE/YemenAssessmentMissionReport.pdf> [Consulta: octubre de 2012]

⁸⁷⁹ ADR, “Yemen Corruption Assessment -2006-“, *USAID*, septiembre de 2006 p. 42

⁸⁸⁰ *Ibid*, p. 4

Muchos de estos salarios “inventados” se entregan a miembros tribales y a élites religiosas para mantenerlos en la órbita de Saleh.

La vinculación entre las tribus y el Estado ya sea por las vías de captación en las instituciones formales como en las informales demuestran el grado de penetración de las tribus en la estructura estatal y la superposición entre el Estado y las tribus. En este sentido, debemos considerar a la tribu yemení como un concepto político.⁸⁸¹ Según el profesor Thaheri, existe una tendencia en Occidente a entender la tribu yemení como una entidad tradicional que debe ser eliminada por constituir la antítesis del desarrollo y el progreso. Sin embargo, según el profesor, esta visión es errónea ya que la tribu yemení no sólo es parte del Estado y coexiste con él, sino que participa en la decisión política y lleva a cabo muchas tareas dentro de la sociedad.⁸⁸²

Como hemos visto, el rol de las tribus dentro de la sociedad tiene múltiples facetas pues no solo se limita a mantener el rol cohesivo de la sociedad rural (por medio de la solidaridad colectiva) ni a mantener el orden en sus territorios por medio de la administración de la justicia, sino que las tribus también han desempeñado un papel determinante como proveedoras de servicios e infraestructuras en áreas con poca implementación estatal. Actúan como afirma Carapico como “realidades cívicas fundamentales”⁸⁸³ y de este modo consiguen atraer la lealtad de los ciudadanos. El trabajo del profesor Daniel Corstange demuestra la capacidad de las tribus para convertirse en la segunda mejor alternativa a un Estado operativo en la provisión de leyes imperfectas típicas del Estado de Derecho.⁸⁸⁴

Desde el punto de vista politológico las tribus también desarrollan un rol fundamental en la política yemení. La escuela francesa suele atribuir a las tribus yemeníes el importante papel de haber impedido que el régimen de Saleh derivara en un mayor autoritarismo.⁸⁸⁵ El hecho de que las tribus estén armadas garantizó en cierto sentido que el pluralismo político fuera respetado en Yemen, es lo que Detalle y Burgat denominan el “pluralismo en armas”. Burgat afirma;

“la persistencia de la solidaridad tribal, aunque se manifiesta más a menudo en nombre de una concepción altiva del honor

⁸⁸¹ AL-THAHERY, “Political Role of Yemeni Tribes”, *Yemen Times*, septiembre 2006.

⁸⁸² *Ibid.*

⁸⁸³ CARAPICO, Op. Cit. (1998). p.59-ss.

⁸⁸⁴ CORSTANGE, Op. Cit. p. 14.

⁸⁸⁵ BURGAT-BONNEFOY, Op. Cit. p. 15

que en virtud de los grandes principios cívicos, continúa en ciertos aspectos limitando las ambiciones absolutistas de los gobernantes. En efecto, las tribus tienen dos rostros: el innegable, de un cierto número de depredadores que obligan al Estado a prevenirse, a un coste elevado, de su peligrosidad; y el de la permanencia benéfica de solidaridades sociales infraestatales (incluida una justicia consuetudinaria, en general más cercana del ciudadano que la del Estado) que ayuden al individuo a resistir los desbordes de esta modernización-urbanización a veces deshumanizante⁸⁸⁶

Pero más allá de estos roles que el tribalismo yemení adopta en sus relaciones con el Estado, esta tesis plantea que la influencia del sistema tribal en la cultura identitaria yemení ha sido muy extensa. Existen rasgos del tribalismo que se han introducido en la identidad yemení y desempeñan un rol muy significativo. Por ejemplo, en la tendencia de los yemeníes para tratar de mediar cuando existe una disputa. El influjo del tribalismo es especialmente relevante en las clases dirigentes, que han adoptado el discurso beligerante de las tribus ante los procesos de conflictividad política, pese a que, más allá de estas manifestaciones de cara al público, se desarrollan contactos fomentados por terceras personas que suelen culminar en acuerdos de última hora con nuevas distribuciones del poder. En tanto a los procedimientos, como en la puesta en escena, el conflicto político yemení suele remitirnos al funcionamiento del sistema tribal. Volveremos a esto más adelante.

Por otra parte, y como se ha destacado en muchos fragmentos de esta tesis, las tribus no actúan en bloque y de igual manera sus relaciones con el Estado varían en función del grado de influencia político-social de la tribu y en función de su afinidad o su oposición al régimen. En algunas áreas tribales la presencia de fuerzas de seguridad estatales siguen percibiéndose como una intrusión de fuerzas extranjeras.⁸⁸⁷ Las tribus imponen su autonomía respecto al Estado, y tienden a tratar a éste como una tribu más.

5.4.1 LA EROSIÓN DEL SISTEMA TRIBAL

Lo que es innegable a día de hoy es que la interacción entre la tribu y el Estado, y más concretamente la estrategia de supervivencia de Saleh, ha erosionado parte del sistema tribal, sus códigos y normas ancestrales.⁸⁸⁸ Esta fisura, motivada en gran

⁸⁸⁶ BURGAT, “La normalización de Yemen” *Le Monde Diplomatique*, edición española, febrero de 2003. Disponible en <http://monde-diplomatique.es/2003/02/burgat.html>, [Consulta: Septiembre de 2011]

⁸⁸⁷ FATTAH, K., “Yemen: A Social Intifada in a Republic of Sheikhs”, Middle east Policy Council, 2012. Disponible en <http://www.mepc.org/journal/middle-east-policy-archives/yemen-social-intifada-republic-sheikhs> [Consulta: septiembre 2012].

⁸⁸⁸ PHILIPS, “Yemen on the Brink: What Comes Next in Yemen? Al-Qaeda, The Tribes and State-Building”, *Carnegie for Endowments, Middle East Program* nº 107, marzo de 2010. p. 2

parte, como decíamos, por el sistema de captaciones de Saleh pero también por el proceso de urbanización de la sociedad tribal (o al menos de su liderazgo) ha provocado una disensión en las relaciones del grueso de las tribus y sus líderes tradicionales.⁸⁸⁹ Muchos de los líderes de las tribus optaron ya en la década de los 90 por transferirse a la capital yemení, con el fin de mejorar las relaciones con el gobierno central. Esto ha reducido enormemente la capacidad de influencia de los líderes tribales sobre sus seguidores y ha favorecido la emergencia de los denominados líderes tribales intermedios. Estos continúan residiendo en sus áreas tribales y se resisten a la captación del régimen. Su cercanía a sus seguidores y su conexión con las problemáticas y las necesidades de su comunidad han garantizado un incremento de su poder y han contribuido a que no se fisurasen completamente las vías de legitimidad entre los líderes tribales asentados en Saná y las tribus.⁸⁹⁰

Los líderes intermedios se han convertido en figuras necesarias para el Estado y los *mashajj* de Saná pues son los que implementan las políticas en el medio rural, convirtiéndose, según al-Saif, en herramientas y víctimas del sistema clientelar de Saleh.⁸⁹¹

Uno de los ejemplos que ilustran la erosión del sistema tribal es la existencia de prisiones clandestinas controladas por algunos líderes tribales. Como se abordó en el capítulo dedicado al análisis del sistema tribal, en principio el derecho consuetudinario yemení es incompatible con las sanciones privativas de la libertad, ya que se trata de un tipo de justicia basado en la mediación y el arbitraje. Sin embargo, en los últimos años las autoridades yemeníes han reconocido la existencia de centros de detención no-autorizados en las zonas rurales, generalmente en las viviendas privadas de algunos *mashajj* pero también en organismos gubernamentales en las principales ciudades yemeníes.⁸⁹²

⁸⁸⁹ HAMAD, Op. Cit. (2007-A).

⁸⁹⁰ Esta investigadora también denomina líderes intermedios en personas como el *shayj* Sultan al-Arada, de la tribu 'Abida. En este caso no es un líder intermedio porque sea correa de transmisión entre los líderes de 'Abida en Saná y sus seguidores, ya que ningún miembro del liderazgo de 'Abida fue captado por la administración de Saleh. Sin embargo, el *shayj* Sultan al-Arada es dentro de su tribu el responsable político. El hecho de que nunca fue captado por el sistema de Saleh le proporcionó una vasta legitimidad entre sus seguidores. Durante la revolución de 2011 fue miembro del Consejo de Transición y actualmente ha accedido a ocupar el cargo de gobernador de Ma'rib. Algunos hombres tribales se manifiestan preocupados porque en el nuevo gobierno yemení vuelvan a reproducirse los patrones de clientelismo que caracterizaron el gobierno de Saleh.

⁸⁹¹ AL-SAIF Op. Cit.

⁸⁹² Las cárceles clandestinas no son exclusivas de la sociedad tribal, también se ha denunciado la presencia de centros de detención ilegal en instalaciones gubernamentales. En la década de los 90 se cerraron las salas de detención de los Ministerios en los que se retenía a personas sin derecho a un proceso judicial. Se recomienda la lectura de la entrevista a Ahmed Saif Hashed en *The Sawa Report*. Disponible en <http://mypetjawa.mu.nu/archives/190107.php> [Consulta: Septiembre 2010].

Según denuncian ONGs locales como HOOD o Dar al-Salaam hay líderes tribales que disponen de celdas en la Prisión Central. Según Ahmed Arman, un abogado de HOOD, incluso el *shayj* Abdallah al-Ahmar encerró en una de estas celdas de la Prisión Central a Hussein Abu Saba'a más de diez años después de que el hermano del reo escapara tras haber cometido un asesinato contra alguien de al-'Usaymat.⁸⁹³

En las cárceles clandestinas los prisioneros pueden permanecer semanas, meses e incluso años sin un juicio y pueden ser finalmente liberados sin haber sido juzgados después de un largo periodo de cautiverio. Algunos de los prisioneros que han estado en estas cárceles han denunciado las condiciones insalubres de sus celdas y la falta de alimentos y agua. Además se tiene constancia de que también se encierran a mujeres y niños en estas prisiones.⁸⁹⁴

En general los líderes tribales son reacios a hablar de la existencia de estas cárceles privadas y manifiestan que “de existir, son una desviación del derecho tribal”.⁸⁹⁵ Otros líderes tribales reconocen su existencia, aunque afirman que “era antes cuando se instalaron prisiones, ahora casi no quedan. Aunque algunos líderes tribales de Ibb y Ta'izz tienen cárceles. También es sabido que algunos de los *mashajj* más conocidos tenían”.⁸⁹⁶ Al preguntar sobre la presencia o ausencia de estas cárceles en las regiones de Ma'rib, al-Yawf, Sabwa y al-Baida, las llamadas tribus *al-sharqiyya*, del este, uno de mis informantes expresó su opinión de manera tajante; “No hay prisiones en las tribus de *al-sharqiyya*, ahí los líderes tribales no son déspotas, sino todo lo contrario, son conocidos por su generosidad”.⁸⁹⁷

En 2010 un decreto presidencial prohibió su existencia y decretó la clausura de estos centros. Empero, ni siquiera se conoce el número exacto de estas prisiones ni la cantidad de reos que pueden estar cautivos ilegalmente en ellas. Durante la primavera yemení muchas de estas instalaciones fueron empleadas tanto por los *mashajj* pro-revolucionarios⁸⁹⁸ como por las fuerzas de seguridad yemeníes.⁸⁹⁹

⁸⁹³ IRIN NEWS, “Yemen: Growing Calls for Closure of Private Prisons” *Irin News*, 2 de mayo de 2007. Disponible en <http://www.irinnews.org/Report/71905/YEMEN-Growing-calls-for-closure-of-private-prisons> [Consulta: Septiembre 2010].

⁸⁹⁴ YOU TUBE, “Private Prisons In Yemen”, 2009, <http://www.youtube.com/watch?v=wEyTTZzPSxw> [Consulta: Septiembre 2010]

⁸⁹⁵ En entrevista personal de la investigadora con *shayj* Mohammad al-Zaluk de Sa'da, en Saná, noviembre de 2005.

⁸⁹⁶ En entrevista personal de la investigadora con *shayj* Alawi al-Awadi, en Saná, mayo de 2011.

⁸⁹⁷ En entrevista personal de la investigadora con un *qabili* Abdel Salam Alawi, en Saná, mayo de 2011.

⁸⁹⁸ En entrevista personal de la investigadora con un *qabili* en Hasaba, Saná en noviembre de 2011.

Por otra parte en los años recientes han proliferado las denuncias contra el despotismo de algunos líderes tribales siendo especialmente notables las críticas contra el *shayj* Muhammad Ahmed Mansur de Yashin, en la provincia de Ibb. Las manifestaciones contra sus abusos se iniciaron en 2007 cuando el *shayj* impuso un impuesto ilegal a los habitantes del pueblo y mantuvo con ellos un litigio respecto a unas tierras, años después el caso cobró gran relevancia mediática cuando el *shayj* expulsó del pueblo a decenas de los habitantes que se negaron a pagar el impuesto. En el año 2010 más de 300 habitantes de Yashin acamparon en Saná exigiendo protección a las autoridades, pero las conexiones del *shayj* Mansur con las autoridades centrales evitaron que fuera castigado.⁹⁰⁰ Sus abusos continúan a día de hoy.⁹⁰¹

Algunos *qabili* denuncian el efecto de la captación de Saleh en el sistema tribal. Un hombre tribal afirmaba: “Saleh *construyó* líderes tribales porque sabía que el desafío a su poder vendría de las tribus. Con esta estrategia pretendía someter a la población tribal. Hubo *mashaij* que se aprovecharon de su poder y de sus relaciones con el Estado para someter a su pueblo. Esto ocurrió en sitios como Hudaida, Ta’izz o Ibb, ahí el pueblo es débil y dependen de los líderes tribales. Esto nunca podría ocurrir en las tribus de Sa’da o de Ma’rib.”⁹⁰² Es importante destacar que el sistema clientelar de Saleh ha reproducido este sistema en el interior de las estructuras tribales. A pesar de que los hombres tribales pueden destituir a sus líderes cuando no responden a las necesidades de sus seguidores, el modelo clientelar ha generado dependencias dentro del modelo tribal y, en las tribus más débiles, los hombres tribales no han podido cesar a sus líderes corruptos ya que dependían económicamente de ellos. En este sentido, el sistema clientelar de Saleh ha desvirtuado el modelo de construcción de las tribus.

Otro de los problemas a los que el tribalismo yemení actual debe hacer frente es la injerencia de Arabia Saudi y su voluntad de influir sobre las tribus yemeníes por

⁸⁹⁹ YEMEN RIGHTS MONITOR “Yemeni Human Rights Organization Hood - Launched popular Media Campaign” YRM, 26 de octubre de 2011. Disponible en <http://yemenrightsmonitor.blogspot.com.es/2011/10/yemeni-human-rights-organization-hood.html> [Consulta: octubre de 2011].

⁹⁰⁰ El *shayj* Mansur es miembro del Consejo Consultivo y su hijo es actualmente parlamentario. Además este *shayj* es amigo personal de Saleh y tiene importantes vínculos con el clan Sanhan. En entrevista personal con el *qabili* Mohammed Saif, Saná, octubre de 2010.

⁹⁰¹ YEMEN POST, “Militia of Tribal Sheikh Throws Child from House Roof” *Yemen Post*, 26 de septiembre de 2012 disponible <http://www.yemenpost.net/Detail123456789.aspx?ID=100&SubID=6022&MainCat=3> [Consulta: septiembre 2012].

⁹⁰² En entrevista personal con el *qabili* Abdel Salam Alawi de al-Baida, en Saná, mayo de 2011.

medio del pago de estipendios mensuales. Según el periódico yemení *al-Shareh*, los Comités Especiales establecidos por Arabia Saudí en 1962 para financiar a las tribus leales al Imamato han seguido operando y han extendido el número de líderes tribales, políticos, religiosos y militares a los que la monarquía saudí financia mensualmente. Según el rotativo, en la actualidad son cerca de 2700 las personas que reciben estos estipendios saudíes de un presupuesto que llegó a alcanzar los 300 millones de dólares mensuales.⁹⁰³ Además Arabia Saudí expide pasaportes saudíes a líderes tribales yemeníes para asegurarse la lealtad.⁹⁰⁴

La estrategia de Arabia Saudí respecto a su vecino ha sido la de tratar de debilitar la construcción estatal en Yemen. Según al-Fattah, la monarquía saudí se siente más cómoda con el establecimiento de “una república de poderosos líderes tribales” y de líderes religiosos que con un modelo político basado en organizaciones de la sociedad civil y tecnócratas partidarios de la modernización.⁹⁰⁵ El autor se apoya en las supuestas palabras del rey saudí Abulaziz bin Saud que decían: “lo bueno o lo malo vendrá de Yemen”⁹⁰⁶ para afirmar que Arabia Saudí ha tratado de elaborar su propia red clientelar financiando a prominentes personalidades de la vida política, social y religiosa,⁹⁰⁷ para mantener una mano en la cocina política de Yemen.⁹⁰⁸

El peligro de la existencia de estos canales de financiación y del sistema de captaciones del régimen de Saleh, además del proceso de urbanización del liderazgo tribal y las financiaciones por parte de Arabia Saudí y el régimen de Saleh, es que han generado una erosión de las normas tribales que ha afectado sobre todo las nuevas generaciones de *qabiliun*. Un informante decía, “los hijos de los líderes tribales captados por Saleh no conocen las normas tribales. Ellos han estudiado en Londres o en Estado Unidos, creen que pueden hacer lo que quieran porque su estatus les da impunidad. Dicen que son líderes tribales pero no respetan el ‘urf, ni

⁹⁰³ AL-AKHBAR, “Naming Names: Senior Yemenis in Saudi’s Pocket”, *al-Akhbar Net*, 11 de junio de 2012, disponible en <http://english.al-akhbar.com/node/8337> [Consulta: junio 2012].

⁹⁰⁴ ICG, Op. Cit. (2009). p. 16, n. 108.

⁹⁰⁵ FATTAH, Op. Cit. (2012).

⁹⁰⁶ Cita extraída de FATTAH, Op. Cit. (2012).

⁹⁰⁷ El periódico yemení al-Shareh anunció que publicaría la lista extensa de estas supuestas financiaciones, sin embargo ésta aún no se había hecho pública al final de la redacción de esta tesis. Entre las personas que se nombraban aparecían; el ex presidente Saleh (11 millones de dólares), Ali Muhsen (800.000 dólares más 2,7 para la guerra de Sa’da), los hijos de al-Ahmar (entre 800.000 y 2.600 dólares), el partido Islah, Ali Nasser Mohammad y Abu Bakr al-Attas. Es importante destacar que a día de hoy aún no se han mostrado documentos oficiales que demuestren estas informaciones; sin embargo, la publicación de este artículo generó en el seno de la sociedad yemení una alarma social y un intenso debate. Ver la noticia en JAMAL JUBRAN, “Naming Names: Senior Yemenis in Saudi’s Pocket”, *al-Akhbar*, 11 de junio de 2012. Disponible en <http://english.al-akhbar.com/node/8337> [Consulta: octubre de 2012].

⁹⁰⁸ FATTAH, Op. Cit. (2012).

siquiera lo conocen. En Yemen decimos de estos hombres que «en su boca hay una cuchara de oro» *–bi-tumhum mala‘qa min dahab–*.⁹⁰⁹

Sarah Phillips alerta de que esta crisis del tribalismo en Yemen ha conducido a una crisis de liderazgo que puede ser aprovechada por al-Qaeda;

The patronage system has eroded many of Yemen’s tribal codes and norms, helping create a vacuum where there is no clear alternative to the current patterns of leadership and in which entrepreneurial radicals such as AQAP have greater room to maneuver.⁹¹⁰

5.4.2 ¿EXISTE CONEXIÓN ENTRE LAS TRIBUS Y TERRORISMO?

Una de las principales preocupaciones de la comunidad internacional respecto al fenómeno tribal en Yemen se refiere a la posibilidad de que las tribus estén dando cobijo a los militantes de al-Qaeda y que los espacios periféricos con poca implantación estatal se hayan convertido o estén en vías de convertirse en *refugios seguros* para el terrorismo internacional. Lo cierto es que AQPA en sus nuevos mensajes ha tratado de captar a líderes tribales y ha tratado de movilizar a sus seguidores para que se unan a la yihad. Para ello ha empleado una triple estrategia.

Si antes veíamos cómo el discurso de AQPA ha recogido las demandas políticas y sociales locales y se ha unido a las críticas gubernamentales, también podríamos decir que al-Qaeda ha sabido incorporar las tradicionales reivindicaciones del tribalismo al Estado yemení en su narrativa. Aquí la crítica a la corrupción estatal presente cobra un nuevo significado y se relaciona directamente con una denuncia al abuso estatal ejercido en áreas tribales. Un ejemplo de este “abuso”, según la óptica tribal, es la extracción del petróleo, ya que, los principales yacimientos se ubican en el territorio tribal pero las comunidades tribales no han obtenido ningún beneficio derivado de su extracción. En este sentido al-Qaeda trata de movilizar a los hombres de tribus recalando la supuesta pérdida de la soberanía debido al intento “ilegítimo” del Estado por controlar estas áreas y su política gubernamental de detribalización que se manifiesta en las nuevas campañas de desarme social. En este sentido merece la pena señalar las palabras de Hamam Abdallah publicadas en *Sada al-Malahim* n° 10;

⁹⁰⁹ En entrevista personal con el *qabili* Abdel Salam Alawi de al-Baida, en Saná, mayo de 2011.

⁹¹⁰ PHILLIPS, Op. Cit. (2010). p. 2.

“He [Ali Abdullah Salih] is stealing your oil and gas, and in return you get nothing but reminders of his generosity [...] he wants to take your weapons, control your land, and do with you what the Jews are doing with Gaza. This [happens] with weapons in your hands, so what [will happen] when you are disarmed, and control and humiliation imposed on you? What do you think he will do to you [then]?”⁹¹¹

De esta manera, como afirman Sarah Phillips y Rodger Shanahan, AQPA trata de autorrepresentarse como un movimiento de resistencia que conecta con las preocupaciones tribales y se opone a la vocación gubernamental de minar la autonomía política y económica de las tribus.⁹¹²

Otra de las estrategias de AQPA diseñada con gran habilidad ha sido la de recurrir al lenguaje tribal para tratar de ganar adeptos. En este sentido los líderes de la organización terrorista han hecho reiteradas referencias al honor tribal y a la autonomía de las tribus, así como a su histórica confrontación al Estado. En 2009 Ayman al-Zawahiri de al-Qaeda Central decía a las tribus yemeníes:

“Hago un llamamiento a las nobles y desafiantes tribus de Yemen y les digo: no seáis menos que vuestros hermanos en las desafiantes tribus Pastunes y Baluches que ayudaron a Allah y a Su mensajero [...] Tribus de Yemen de la fe y la sabiduría, Yemen de honor y de la rebeldía, Yemen de la Ribat y la Yihad [...] ¿Cómo, oh nobles y desafiantes tribus de Yemen podéis permitir que Yemen sea un centro de la cruzada contra los países musulmanes? ¿Cómo estáis de acuerdo en dejar que la autoridad gobernante en Yemen sea la CIA? Ali Abdallah Saleh y sus compañeros no son si no sus sirvientes y esclavos [...] no ayudéis a Ali Abdallah Saleh, el agente de los Cruzados”⁹¹³

En el video la Batalla de Ma'rib, el líder de al-Qaeda Qasim al-Raymi arremete contra los líderes tribales que apoyan a Ali Abdallah Saleh, y les denomina traidores y dice que no representan a las tribus:

“Qué vergonzoso es esto, que algunos de los líderes tribales se permitan a si mismos ser soldados y esclavos de Ali Abdallah Saleh, que no es sino un exclavo de los reales saudíes y de los dólares americanos [...] ¿Dónde está vuestra caballerosidad, vuestra dignidad y nobleza? ¿Acaso

⁹¹¹ ABDULLAH, “al-Hukm bi-Ghair Ma Anzal Allah,” *Sada al-Malahim* 10, 5 de agosto de 2009, citado en KOEHLER-DERRICK (ed.). Op. Cit. p. 122.

⁹¹² PHILLIPS-SHANAHAN, Al-Qa'ida, Tribes and Instability in Yemen, *Lowy Institute for International Policy*, 27 de noviembre de 2009, p. 7. Disponible en <http://www.lowyinstitute.org/publications/al-qaeda-tribes-and-instability-yemen> [Consulta: octubre 2012].

⁹¹³ ZAWAHIRI, A., “Min Kabul ila Muqadishu” *Nefa Foundation*, [De Kabul a Mogadisco], febrero 2009. Disponible en <http://www.nefafoundation.org/documents-aqstatements.html#zawahiri0209-2> [Consulta: octubre 2012].

murió junto con vuestros antepasados y la enterrastéis con ellos? [...] Estos traidores no representan a nadie más que a sí mismos”⁹¹⁴

Este tipo de discursos están encauzados a abrir una brecha entre los seguidores de las tribus y aquellos líderes tribales que han adoptado posturas pro-gubernamentales. La estrategia de AQPA aquí es la de tratar de reclutar a jóvenes tribales insatisfechos con sus líderes. En estos discursos la mención a los antepasados gloriosos de la tribu no son casuales sino que parecen apelar a la necesidad de que los hombres tribales recuperen el honor perdido de su tribu por medio de la yihad. Otro ejemplo lo encontramos en el siguiente fragmento:

“O zealous youths from the sons of ‘Abeeda and tribes of Marib: If some of your shaykhs have abandoned the act of your predecessors in aiding the oppressed and honoring the guest, disgrace cannot be washed [away] with water. These are instances that will not be forgotten by history. The expectation [is for] you to wash away this disgrace with blood”⁹¹⁵

La tercera estrategia de AQPA ha sido la de tratar de ganar adeptos por medio de la instrumentalización de los errores cometidos tanto por la inteligencia militar yemení como por los drones norteamericanos y su elevado número de víctimas colaterales. La alusión al asesinato civiles en Ma’rib es reiterada en el discurso de AQPA y se hace mención a ataques a casas “sólo habitadas por mujeres y niños”, un tipo de agresión que está fuertemente penalizada en el derecho tribal, ya que como vimos en el capítulo cuarto, pertenecen al *mu’awwarat* del qabili.

Según Johnson, los errores militares tanto de Estados Unidos como de Yemen en las áreas tribales y la publicidad que se da de ellos en los comunicados de AQPA favorece la incorporación de nuevos actores tribales en las filas de al-Qaeda. Estas nuevas incorporaciones, sugiere Johnson, se deben más a una reacción contra las agresiones gubernamentales que a una identificación ideológica de los hombres tribales con el ideario de al-Qaeda.⁹¹⁶ En este sentido el co-fundador del partido al-Watan y famoso activista yemení Ibrahim Mothana argumenta:

“Yemeni tribes are generally quite pragmatic and are by no means a default option for radical religious groups seeking a safe haven. However, the increasing civilian toll of drone

⁹¹⁴ AL-RIMI, Q., “Ma’araka al-Ma’ribi” [La Batalla de Ma’rib] 1 de agosto de 2009. Disponible en http://www.liveleak.com/view?i=5bb_1264444441 *Live Leak Net*, [Consulta: octubre 2012].

⁹¹⁵ AQPA “Bayan Bishan Qatl al-Nisa’ wa Tadmira al-Buyut wa al-Masayid bi-Wadi ‘Abeeda,” AQPA, 12 junio de 2010, cita extraída de KOEHLER-DERRICK, Op. Cit. p. 131.

⁹¹⁶ JOHNSON, Op. Cit. (2009). p. 4.

strikes is turning the apathy of tribal factions into anger”⁹¹⁷

Por otra parte muchos analistas occidentales afirman que una de las estrategias de AQPA es la de establecer vínculos sólidos y permanentes con las tribus empleando el matrimonio de sus líderes extranjeros con mujeres yemeníes pertenecientes a las tribus locales.⁹¹⁸ Sin embargo, la investigación anónima por razones de seguridad, de dos años de trabajo de campo *in situ* publicada bajo el título *A False Foundation* y que fue coordinada por Koehler y Derrick, afirma que no existen evidencias de este tipo de alianzas matrimoniales en regiones como Ma’rib o al-Yawf. Es más, su autor afirma que este tipo de alianza es muy poco probable si atendemos a la reticencia natural de las tribus de establecer matrimonios entre sus mujeres y hombres que no pertenezcan al mismo clan o la misma tribu.⁹¹⁹ Un argumento que consideramos muy sólido y se comparte en esta investigación.⁹²⁰

Otro de los razonamientos que los analistas occidentales suelen emplear para afirmar que las tribus están ofreciendo cobijo a al-Qaeda se fundamenta en la reconocida hospitalidad de las tribus.⁹²¹ Ahora bien, aunque la hospitalidad sea una virtud intrínseca a la cultura tribal es imposible demostrar que el terrorismo internacional esté aprovechándose de esta situación. Se ha constatado que hay casos de yihadistas yemeníes con afiliación tribal que han pedido refugio en su propia tribu a título personal,⁹²² pero esto no demuestra que las tribus cobijen a AQPA. Bien al contrario las investigaciones señalan que cuando algunos hombres tribales han dado cobijo a los terroristas lo han hecho de modo privado y personal sin que las tribus tuvieran conocimiento de su actividad. Es el caso por ejemplo de Ali Bin Ali Nasser Duha y Nadj bin Ali bin Saleh Djaradan, ambos de la tribu ‘Abida y simpatizantes de al-Qaeda que dieron cobijo a Muhammad AbdulSaad Ahmad Raheqa, el yihadista de Rayma que ejecutó el atentado contra el convoy de turistas españoles en 2007.⁹²³ Djaradan y Duha alojaron a Raheqa con el absoluto

⁹¹⁷ MOTHANA, I., “How Drones Help al-Qaeda”, *The New York Times*, 13 de junio de 2012. Disponible en <http://www.nytimes.com/2012/06/14/opinion/how-drones-help-al-qaeda.html> [Consulta: octubre 2012]

⁹¹⁸ JONHSON, G., “The Expansion Strategy of al-Qaeda in the Arabian Peninsula” CTC Sentinel, 2010 Op. Cit. p. 6

⁹¹⁹ KOEHLER-DERRICK, Op. Cit. p. 99.

⁹²⁰ Durante los años de convivencia de la investigadora con una familia tribal de Ma’rib en Saná se produjeron siete matrimonios en la familia. Ninguno de ellos se estableció con miembros que no pertenecieran al clan o a la tribu. Una costumbre muy arraigada en la sociedad tribal yemení.

⁹²¹ KAROUJ, Op. Cit. p. 686.

⁹²² Este es el caso por ejemplo de Anwar al-Awlaqi, quien se refugió en su propia tribu pidiendo protección como *qabili*.

⁹²³ KOEHLER-DERRICK, Op. Cit. p. 37-s.

desconocimiento de los líderes tribales de 'Abida.⁹²⁴

La toma de Rada en enero de 2012 por parte de milicianos yihadistas merece un breve análisis pues en este caso hay constancia de que la tribu Qaifah en Rada ayudó a Tariq al-Dahab a tomar la ciudad. Generalmente los medios de comunicación sitúan a Tariq al-Dahab como miembro de al-Qaeda. A pesar de que estas conexiones no se han demostrado⁹²⁵, al-Dahab en sus declaraciones hablaba en nombre de Ansar al-Shari'a y tras tomar Rada durante un mes aplicó la ley islámica en este territorio, que como hemos visto es uno de los objetivos principales de la organización. Entre sus demandas al-Dahab exigió la puesta en libertad de su hermano, Nabil al-Dahab,⁹²⁶ y otros 6 militantes de al-Qaeda, una reivindicación que posteriormente elevó a 15 prisioneros. La mediación tribal permitió que Tariq al-Dahab aceptara sacar su tropas de Rada a cambio de que se estableciese en la ciudad un Comité Tribal que aplicase la *shari'a*.⁹²⁷

Tariq al-Dahab afirmó en una entrevista con el periódico saudí *al-Sharq* que las fuerzas de seguridad yemeníes no lanzarían un ataque contra él porque contaba con apoyo tribal.⁹²⁸ AQPA consideraba a Tariq al-Dahab un importante baluarte ya que era un destacado miembro tribal que mantenía conexiones con el liderazgo de al-Qaeda. Esta combinación representa el ideal estratégico de la actual AQPA, sin embargo, el personaje estuvo envuelto desde el comienzo de la toma de Rada en una interminable polémica.

Muchos yemeníes le acusaron de ser una marioneta de Saleh y que la toma de Rada, orquestada desde Saná, no era sino un mensaje a Occidente que pretendía demostrar que la alternativa al régimen de Saleh en Yemen era AQPA.⁹²⁹ Este se trataba de uno de los principales argumentos exgrimidos por el ex presidente para

⁹²⁴ En entrevista personal de la investigadora con *shayj* Ali al-Arada, responsable de política antiterrorista en Ma'rib, en Saná, abril de 2010.

⁹²⁵ La conexión más fuerte de Tariq al-Dahab con al-Qaeda era su vínculo familiar con Anwar al-Awlaqi, ya que este último estaba casado con una hermana de la familia Dahab. En BATAL AL-SHISHANI, "A post-mortem Analysis of AQAP Tribal Implementer Tariq al-Dahab" *James Town Foundation*, 29 de febrero de 2012. Disponible en http://mlm.jamestown.org/single/?tx_ttnews%5Btt_news%5D=39068&tx_ttnews%5BbackPid%5D=551&cHash=e5be491152e7c910bfe541024f159caf [Consulta: febrero de 2012].

⁹²⁶ Nabil al-Dahab fue detenido en Siria en 2006 cuando intentaba entrar en Iraq para unirse a la Yihad. En 2007 fue extraditado a Yemen y desde entonces su hermano Tariq exigía su liberación.

⁹²⁷ ANSAR AL-SHARI'A "Statement o AAS's Withdrawal in Raada", *Global Terror Alert*. Disponible en http://www.globalterroralert.com/images/documents/pdf/0510/flashpoint_ansaralsharia012512.pdf [Consulta: febrero 2012].

⁹²⁸ AL-SHARQ, "Hakim Imara al-Qaida fi Darah Tariq al-Dahab" [El gobernador del Emirato de al-Qaeda en Daara Tariq al-Dahab], *al-Sharq*, 21 de enero de 2012. Disponible en <http://www.alsharq.net.sa/2012/01/21/94184> [Consulta: febrero de 2012].

⁹²⁹ BATAL AL-SHISHANI, Op. Cit. (2012).

eludir la salida del poder. Incluso uno de los hermanos de Tariq al-Dahab, Jaled al-Dahab, denunció en la cadena televisiva *al-Arabiyya* que Tariq trabajaba para Saleh.⁹³⁰ En todo caso el líder de la toma de Rada fue asesinado por su propio hermano Hizzam a finales de febrero de 2012 y 24 horas después moría éste en un atentado en su casa. Este doble fratricidio guardaba un importante componente de guerra clánica, puesto que desde hacía años existe un conflicto de liderazgo en la tribu del linaje al-Dahab.

La historia de la toma de Rada y el posterior desenlace de los hermanos al-Dahab demuestra dos aspectos muy importantes de la relación de las tribus y al-Qaeda en Yemen. Para empezar nos muestra la importancia que para la red terrorista tiene penetrar en la sociedad tribal yemení por medio de destacados líderes tribales y la voluntad de instaurar la ley islámica en sus bastiones; no obstante, también nos demuestra que las divisiones clánicas y las luchas por la hegemonía de las tribus previene de una alianza sólida de las tribus con AQPA. Si bien existen yihadistas que forman parte de la red de al-Qaeda esto no quiere decir que gocen de apoyo en toda la tribu, sino bien al contrario, estos vínculos muchas veces conducen a la fractura con la tribu originaria.⁹³¹ Este parece ser también el principal argumento para que otro líder de al-Qaeda, Abu Ali al-Harithi, quien contaba con una destacada posición en su tribu Bal Harith en Sabwa eludiese reclutar a miembros de su tribu, ya que temía poner en peligro la relación con sus líderes tribales.⁹³²

No obstante, si los yihadistas de al-Qaeda lograsen penetrar en estas áreas de manera permanente y obtuvieran contratos de protección en calidad de *rabi* o *qatir*, las perspectivas de la lucha antiterrorista en Yemen se verían enormemente dificultadas y, como afirma Gregory Johnson, las operaciones antiterroristas podrían conducir a extensas guerras con las tribus.⁹³³ Sin embargo, hasta el momento, parece que esta relación no se está dando, al menos de manera generalizada.

5.4.3 ENFRENTAMIENTO TRIBUS Y ESTADO

Uno de los mayores retos a los que tiene que hacer frente el gobierno yemení es precisamente eludir los errores en su campaña antiterrorista contra al-Qaeda puesto que la organización está empleando, como hemos visto, las bajas civiles en los

⁹³⁰ YOU TUBE, "Interview with Khaled al-Dahab", 17 de enero de 2012. Disponible en <http://www.youtube.com/watch?v=TXufyb348is> [Consulta: febrero 2012].

⁹³¹ En entrevista personal de la investigadora con el *qabili* Nasser Ali, en Saná, el 1 de marzo de 2012.

⁹³² KOEHLER-DERRICK, Op. Cit. p. 99.

⁹³³ JOHNSON, Op. Cit. (2010). p. 5

territorios tribales para tratar de reclutar nuevos adeptos. El video de la Batalla de Ma'rib es un claro ejemplo de esta táctica pues en él, el líder de al-Qaeda al-Raymi, habla de tres episodios ocurridos en el valle de 'Abida en los que se registraron muertes de civiles. Se trata del conocido como "Incidente Abara" en 1998, el asesinato en 2002 de al-Harithi con un dron estadounidense y una operación que tuvo lugar en mayo de 2009 en la que murió el gobernador de Ma'rib Djabir al-Shawbani y que generó un enfrentamiento entre las tribus y el ejército yemení a finales de julio.

Este último episodio causó una grave fisura en las ya de por sí frágiles relaciones entre el gobierno y el clan 'Abida, al que pertenecía el gobernador. Al-Shawbani estaba negociando la entrega y rendición del miembro de al-Qaeda Muhammad Said bin Yardani cuando fue atacado por las fuerzas de seguridad. El gobernador recibió la tarea de negociar la rendición de Yardani directamente desde Saná y fue asesinado durante el curso de esta mediación. En respuesta al asesinato de al-Shawbani hombres de 'Abida atacaron varias instalaciones gubernamentales en Ma'rib ya que no creyeron que el ataque se debiera a un error estatégico sino que se percibió como una agresión intolerable a un destacado líder de la tribu, irónicamente conocido por su simpatía pro gubernamental.⁹³⁴ Al-Qaeda se involucró en el combate e hizo propaganda de esta unión de tribus y la organización como demuestra el vídeo de la Batalla de Ma'rib. Para evitar un conflicto con las tribus de Ma'rib y en concreto con 'Abida, Saleh pidió el establecimiento de una comisión de mediación tribal, en la que reconoció su culpa, y sometió al Estado en un proceso de arbitraje, en condición de igualdad con 'Abida. Esta era una práctica que el ex presidente empleó frecuentemente en su relación con las tribus.

Pero la confrontación entre las tribus y el Estado no se limita a estos sucesos ligados al terrorismo internacional sino que la colisión más frecuente entre tribus y Estado se ha referido a los secuestros y los actos de sabotaje contra los intereses económicos occidentales en la región de Ma'rib y Sabwa.

Inicialmente los secuestros tribales se desarrollaron en un ámbito exclusivamente tribal, es decir, hombres tribales secuestraban a otros hombres tribales como mecanismo de presión en los conflictos inter e intratribales. Como hemos visto, también fue una práctica llevada a cabo por los Imames para forzar su autoridad en las áreas de las tribus. Sin embargo, el secuestro de oficiales gubernamentales por

⁹³⁴ En entrevista telefónica de la investigadora con el *qabili* Ali Nasser residente en Ma'rib, agosto de 2009.

parte de las tribus no se inició hasta la década de los 60 en la RAY. En estos secuestros las tribus pretendían demostrar los peligros de la penetración del Estado en las áreas tribales, pero también los ejecutaron para exigir la liberación de presos tribales de las cárceles estatales o para reclamar infraestructuras y servicios en el territorio de las tribus.

A partir de la década de los 90 estos secuestros tuvieron como objetivo principal los turistas y residentes extranjeros en Yemen, en un intento por incrementar la presión al gobierno por medio de una mayor proyección internacional. Y es que el secuestro de extranjeros demostró ser más efectivo que el secuestro de los oficiales gubernamentales ya que provocaban un gran daño a la credibilidad internacional de Yemen. En la década del 2000, los secuestros de extranjeros fueron responsables directos del descenso del flujo turístico de Yemen causando gran daño a la economía nacional.

La consultora alemana Daniela Seibeck llevó a cabo una pormenorizada investigación de los secuestros tribales desde 1992 hasta 2009. En su informe *Kidnappings of Foreigners in Yemen*, Seibeck afirma que se secuestraron en Yemen a más de 300 extranjeros en 99 incidentes, de los cuales en 68 hubo una involucración tribal directa. Según la investigadora los motivos del recurso al secuestro de extranjeros se vinculan directamente con una “comunicación incorrecta entre el gobierno y las tribus” y se fundamentan en “una desigualdad en el acceso a la justicia y a la persistencia de los conflictos asimétricos entre el gobierno y la sociedad tribal”.⁹³⁵ Es decir, más que una oposición *natural* de las tribus al Estado, estos actos delictivos de las tribus parecen llevarse a cabo como mecanismo de expresión de la oposición tribal a las clases dirigentes y su política respecto a las tribus.

El número de secuestros descendió drásticamente a partir de 2007 debido a las nuevas restricciones de movimiento de los extranjeros, al descenso del turismo y al incremento de las penas por este tipo de delito. No obstante, desde 2011 y con el deterioro en la seguridad en el país durante la “Primavera Yemení” el número de secuestrados se ha incrementado, convirtiéndose Saná por primera vez en la historia de Yemen en la ciudad en la que más secuestros se han producido.

⁹³⁵ SIEBECK, D., “Kidnapping of Foreigners in Yemen- Preliminary Analysis and Recommendations”, CPAS/GTZ, diciembre de 2009. p. 30.

En cuanto a las motivaciones manifestadas por las tribus para secuestrar a extranjeros, según Seibeck un 46% de los 61 casos que fueron reportados en prensa exigía la liberación de presos de la tribu secuestradora, un 20% se motivaba por la falta de infraestructuras en la región, un 13% por la exigencia de que se encarcelara a personas no juzgadas que cometieron un crimen contra alguien de la tribu, otro 13% tenían una reivindicación financiera y un 8% reclamaba puestos de trabajo para los hombres tribales.⁹³⁶

Es precisamente esta última motivación, la exigencia de puestos de trabajo la que las tribus emplean para justificar sus actos de sabotaje en los oleoductos de Sabwa y Ma'rib. En una entrevista del *Yemen Times* con el *shayj* Taoiman de la tribu de Yahm manifestaba que en su opinión el gobierno se equivoca en sus políticas respecto a las tribus. Según sus declaraciones, "Ma'rib se encuentra a la cola de las prioridades estatales [...] la falta de proyectos básicos de desarrollo se debe a que no existe en los puestos de toma de decisión de Estado ningún representante de la región". Según el *shayj* Taoiman, "si se gastase más dinero en proyectos de servicios en lugar del amplio despliegue militar, no habría actos de sabotaje". Y añadía que "las tribus están obligadas a llevar a cabo estos actos para extraer sus derechos".⁹³⁷ Una perspectiva que muchos hombres tribales comparten y que esta investigadora pudo constatar en las entrevistas con ellos.

El mayor enfrentamiento registrado entre las tribus y el gobierno yemení tuvo lugar en 2001 en la tribu 'Abida. A finales de la década de los 90 esta tribu llevó a cabo más de 30 ataques al oleoducto de Hunt Oil, y en 2001 después de una nueva perforación del oleoducto las fuerzas de seguridad yemeníes iniciaron una operación para detener a los responsables de los ataques. La operación fue repelida por los hombres tribales y en los enfrentamientos murieron más de 30 personas, entre civiles y soldados, y cerca de 40 militares fueron capturados. La tensión entre la tribu 'Abida y Saná se incrementó semanas después cuando el gobierno secuestró a los hijos de los líderes tribales del clan Yihm para forzar el cese de los boicots.⁹³⁸ Pero hombres de 'Abida continuaron con las perforaciones y el gobierno decidió realizar una incursión aérea a la región. En este nuevo enfrentamiento entre 'Abida y las fuerzas de seguridad murieron 23 civiles y 24 soldados y más de 30 soldados fueron capturados por los

⁹³⁶ *Ibid.*

⁹³⁷ *YEMEN TIMES*, 31 de julio-7 de agosto del 2000.

⁹³⁸ Ver nota nº 44.

hombres tribales. Un comité de mediación tuvo que arbitrar entre 'Abida y el gobierno para frenar la espiral de la violencia y liberar a los rehenes.⁹³⁹

Al igual que los secuestros de turistas y oficiales gubernamentales, los actos de sabotaje a los oleoductos, gaseoductos y centrales eléctricas en Yemen también se han intensificado durante la revolución de 2011 causando desde febrero de 2011 hasta julio de 2012 pérdidas valoradas en más de 4 billones de dólares.⁹⁴⁰ Ambos fenómenos están más conectados, insistimos, con la oposición al gobierno, que con una oposición intrínseca del modelo tribal al estatal.

5.4.4 PERTENENCIA TRIBAL VERSUS CIUDADANÍA

Como demuestra el episodio de la incursión de las tropas yemeníes en el territorio de 'Abida, la autonomía es uno de los valores tribales más preciados y por lo tanto la presencia del ejército yemení en las áreas tribales se contempla, desde la óptica tribal, como un injerencia que debe ser evitada y repelida.

Esto es así pues en el imaginario colectivo de las tribus el Estado aviva el conflicto tribal por medio del trato desigual y las captaciones e ignora las necesidades de las áreas tribales no afines. Durante el desarrollo de la guerra de Sa'da se hicieron públicas muchas quejas de locales que afirmaban que la única experiencia que tienen del Estado son los bombardeos masivos y sus tanques.⁹⁴¹ En las conversaciones que mantuve con hombres y mujeres que vivían en áreas tribales continuamente salían alusiones parecidas, afirmaciones que en todo caso denotaban no sólo la desconfianza hacia el Estado y la élite política yemení, sino también cierta inquina.⁹⁴²

El debate sobre si es compatible la afiliación tribal y el concepto de ciudadanía ha sido ampliamente discutido desde el ámbito académico. Algunos autores como Abu Bakr al-Saqqaf afirman que tribalismo no es compatible con la construcción estatal

⁹³⁹ En entrevista personal de la investigadora con el *shayj* Sultan al-Araba, 14 de mayo de 2005.

⁹⁴⁰ Declaraciones del Ministro de Petróleo Hisham Abdulla en SABA NEWS, 2 de julio de 2012.

⁹⁴¹ BURGAT, "Le Yémen après le 11 septembre 2001: entre construction de l'État et rétrécissement du champ politique", *Critique Internationale*, julio-septiembre de 2006. p. 11.

⁹⁴² A pesar de que fueron numerosas las quejas sobre el Estado que pude recoger en mis entrevistas, resulta interesante recalcar una que llamó especialmente mi atención. Se trataba de una mujer de Ma'rib que residía en Saná desde hacía más de una década. Esta mujer en alguna ocasión me había hablado de su mala experiencia personal como niña-esposa, pues fue casada a los 9 años de edad. Cuando en febrero de 2009 el Parlamento yemení debatió la posibilidad de incrementar la edad mínima de las mujeres para casarse a los 16 años la mujer expresó su rechazo absoluto a esta medida y preguntó ¿quién es el Estado para decidir cuando debo casar a mis hijas?. En entrevista personal de la investigadora con mujer de Ma'rib en Saná, marzo de 2009.

en tanto que la ideología tribal se opone a cualquier movimiento que busque crear un sistema social cohesivo y progresivo.⁹⁴³ Para al-Saqqaf, el tribalismo es igual al despotismo y es contrario al reconocimiento del concepto de nación en tanto que no acepta jerarquías fuera de su orden de equilibrio igualitario entre el *shayj* y el *qabili*.⁹⁴⁴ Según el autor, la relación de la tribu con el poder político en Yemen se basa en una relación fundamentada en el interés y en las ganancias materiales producto del “reparto del botín”.⁹⁴⁵ Es decir, para al-Saqqaf las tribus no juegan ningún rol positivo en la construcción estatal. Una visión que no se comparte en este trabajo de investigación, que bien al contrario insiste en que la mediación tribal, basada en la aceptación común de las partes implicadas en un litigio y que busca una solución que reintegre al sistema a los miembros enfrentados de la sociedad, es un modelo que busca precisamente la cohesión y la integración como valores fundamentales.

Desde la óptica de Tibi, el grupo segmentario tribal puede coexistir con un Estado en construcción pero nunca con un Estado-nación real ya que las élites políticas de Oriente Medio han sido incapaces, según el autor, de transformar la identidad y la lealtad tribal en una identidad nacional centralizada.⁹⁴⁶

Fattah argumenta que en Yemen existe una disfunción política crónica que ha invertido los roles entre tribus y Estado, de tal manera, que “las tribus se comportan como Estados y los Estados como tribus”. Este comportamiento inverso es, según Fattah, resultado de la ausencia de una autoridad central fuerte y del fracaso en la sociabilización de los yemeníes como ciudadanos.⁹⁴⁷ En cambio, esta investigación propone una nueva perspectiva. Y es que la clase dirigente ha fomentado la idea del Estado como una tribu presentándose a actos de mediación tribal en condición de igualdad con las tribus. Un hecho que ha contribuido a esta mala interpretación de las tribus, que ciertamente, tienden a tratar al Estado como una tribu más.

Lo cierto es que, como hemos visto, la lealtad primaria del hombre tribal se dirige a su comunidad por medio de la responsabilidad y la solidaridad colectiva, esto no

⁹⁴³ AL-SAQQAF, A.B., Op. Cit. (1999). p. 142.

⁹⁴⁴ “Tribalism is despotism in its barest form [...] Tribalism has no recognition of the concept of nationhood”, *Ibíd* p. 148. “Tribal relationship recognize no stable hierarchical system since the social structure of Yemeni tribes depends enterily on some sort of equilibrium between the tribesmen and their sheikhs” *Ibíd*, p. 142.

⁹⁴⁵ *Ibíd*. p. 148.

⁹⁴⁶ TIBI, “The Simultaneity of the Unsimultaneous: Old Tribes and Imposed National-States in the Modern Middle East” en Khoury-Kostiner (ed.) *Tribes and State Formation in Middle East*. University of California Press, Berkeley, 1990. p. 132.

⁹⁴⁷ FATTAH, Op. Cit.

quiere decir que los hombres tribales no puedan tener otros focos de lealtades ni que su sistema sea opuesto a la cohesión social, sino más bien todo lo contrario. La responsabilidad y la solidaridad colectiva son dos principios que fomentan la cohesión y la integración, y aunque ésta se dirija hacia el interior del grupo, su introducción en la cultura identitaria yemení puede ser, y es, de hecho, muy beneficiosa para la construcción social, al igual que el compromiso activo del sistema tribal en el mantenimiento de la paz y la estabilidad social. Además, como afirma Weir, generalmente se percibe a los hombres de las tribus como guerreros y no como ciudadanos y sin embargo los *qabili* son ambas categorías.⁹⁴⁸

A diferencia de lo que comúnmente se piensa, los hombres de tribu en particular y los yemeníes en general, raramente cuestionan su identidad nacional. La condición de yemení está fuertemente arraigada en la autopercepción del *qabili*, aunque exista una cierta desconfianza respecto al Estado, al que se identifica automáticamente con la clase dirigente. Los hombres tribales se reconocen como yemeníes pero, en líneas generales no relacionan esa identificación con la idea de Estado soberano. Al menos no con su visión del Estado actual, ya que lo identifican con la élite política a la que consideran injusta y proclive a la marginación. Y es precisamente en esta percepción en la que se originan, a nuestro entender, los procesos de confrontación de las tribus con el Estado.

El *qabili* no es un hombre ajeno a la realidad en la que vive, su conciencia social y política es elevada y tiene un interés manifiesto en la evolución de la política nacional que se demuestra en el hecho de que el debate está presente en todos los círculos de sociabilización de la sociedad tribal, especialmente en las sesiones de *qat*. Precisamente la revolución de 2011 fue una ocasión en la que muchos hombres tribales pudieron mostrar su condición de ciudadanos uniéndose tanto a los movimientos de oposición a Saleh como a los actos de apoyo al presidente. La presencia de los *qabili* en las acampadas antigubernamentales dio lugar a una interesante interacción entre la sociedad tribal y la sociedad urbana detribalizada que resultó muy enriquecedora para superar tabúes y estigmatizaciones mutuas.⁹⁴⁹ Además las tribus trataron de llenar el vacío institucional y garantizar el orden social

⁹⁴⁸ WEIR, Op. Cit. (2007). p. 5

⁹⁴⁹ En una entrevista personal de la investigadora con Jameel Subay, un joven activista de la Plaza del Cambio éste afirmaba; “se está produciendo un cambio en la mentalidad de muchos de los jóvenes universitarios congregados en la Plaza. Los jóvenes de la Plaza veían a las tribus como organizaciones ligadas a la violencia; sin embargo, la rica interacción que ha tenido lugar en la acampada ha permitido que los jóvenes urbanos y los hombres de tribu se conozcan más, y han podido constatar que todos tenemos las mismas mismas preocupaciones y reivindicaciones” en Saná el 28 de abril de 2011.

en muchos de los territorios en los que las instituciones estatales desaparecieron durante la revolución de 2011, en un claro ejemplo de cooperación con el Estado. Volveremos a este tema en el epígrafe dedicado al estudio del proceso revolucionario.

Debemos considerar que el sistema tribal, en tanto que modelo que regula las relaciones sociales intratribales y supatribales, no es por definición una categoría antagónica al Estado, pues no existe una oposición exclusivista de ambos modelos,⁹⁵⁰ bien al contrario el Estado y las tribus pueden coexistir y cooperar en la construcción social. La justicia tribal es otro buen ejemplo.

Como vimos en el capítulo anterior el derecho consuetudinario y la ley estatal han parcelado sus áreas de influencia de modo que ambos tipos de administración de justicia conviven en Yemen. Frente a la idea de Steward que afirmaba que el *'urf* pertenece al pasado y “en varias décadas desaparecerá”⁹⁵¹, el derecho consuetudinario en Yemen ha demostrado tener a día de hoy gran vigencia y no ser una cuestión relegada al pasado. El hecho de que un procedimiento legal en Yemen pueda llegar a paralizarse porque hay un proceso de mediación arbitral en curso, da buena muestra de la coexistencia de ambos sistemas legales y de la cooperación que tiene lugar en el seno de las relaciones entre las tribus y el Estado.

Es más, hemos visto que los administradores de la justicia estatal están obligados a conocer el derecho de las tribus. Y en Yemen no es raro que los oficiales de la justicia estatal remitan casos al derecho tribal ni que ellos mismos acudan a herramientas y procedimientos tribales.⁹⁵² Las diferentes leyes de arbitraje reconocen el derecho tribal y la mediación de las tribus como una alternativa procesal dentro de la ley positiva, aunque la codificación del arbitraje en 1997 limitaba el *'urf* a los casos en los que no existiera contradicción con la *shari'a*. El hecho de que la justicia ordinaria permita el dercho al *'urf* e incluso aplique algunas de sus herramientas y procedimientos de debe a que el tribalismo encierra nociones que son muy beneficiosas para la buena convivencia social.

En este sentido, insistimos, el *'urf al-qaba'il* puede favorecer la construcción y la

⁹⁵⁰ MERMIER, Op. Cit. p. 155.

⁹⁵¹ STEWARD, “Tribal Law in the Arab World: A Review of the Literature”, *International Journal of Middle East Studies* nº 19, 1987. p. 484.

⁹⁵² AL-'ALIMI, Op. Cit. p. 108-s y DUPRET, “Legal Traditions and State-centered Law: Drawing from Tribal and Customary Law Cases of Yemen and Egypt”, en Chatty (ed.) *Nomadic Societies in the Middle East and North Africa: Entering the 21 st Century*, Brill, Leiden, 2006. p. 289.

cohesión social. Los principios de autonomía, pero también de diálogo, debate y consenso generados en la mediación tribal así como la noción de perdón ligado al derecho consuetudinario, o los conceptos de equilibrio y justicia, se esgrimen como elementos positivos que pueden contribuir a un proceso no sólo democratizador sino también cohesionador dentro de la sociedad yemení. Del mismo modo el papel de la tribu como garante del orden social y como agente mediador puede ser de gran utilidad en procesos transitorios y en los que el diálogo entre diferentes facciones políticas es necesario. Unos valores, que en cierto sentido, ya se han transmitido a la sociedad yemení, que demuestra una tendencia natural a la mediación en su vida cotidiana. Dresch afirma que el tribalismo y la democracia son aliados naturales ya que la igualdad tribal y la igualdad democrática son muy próximas.⁹⁵³

Sin embargo, cuando Dresch habla del igualitarismo de las tribus, obviamente lo hace en referencia a las comunidades tribales exclusivamente, pues es igualmente cierto que las tribus imponen un modelo de sociedad exclusivista en el que hay colectivos y grupos sociales que, en tanto débiles, están descartados en la toma de decisión política. En ese sentido las tribus no pueden considerarse igualitarias y democráticas. Esta matización no invalida empero la afirmación de que las tribus poseen herramientas típicas del sistema tribal que favorecen y han favorecido a lo largo de la historia de Yemen la estabilidad y la convivencia por medio de la mediación y el arbitraje.

Como hemos visto, el tribalismo en sí no es opuesto a la cohesión social. Son precisamente las políticas de captación las que han impedido que en la sociedad yemení se generase un modelo más cohesivo a nivel nacional. El régimen de Saleh optaron por la captación de las élites tribales y no por la integración de las tribus en el sistema. Esta estrategia erosionó las prácticas y las normas tribales desvinculando a los seguidores de sus líderes, de tal manera que, como veíamos, los seguidores tribales cada vez fueron más dependientes económicamente de sus *mashajj*, y estos a su vez menos responsables frente a sus seguidores. El resultado fue, en definitiva, una tendencia hacia una cultura de la impunidad. El caso del *shayj* Muhammad Ahmed Mansur de Yashin es un claro ejemplo de este tipo de líder tribal impune gracias a sus conexiones con Saná.

La política de la impunidad aparece reiteradamente en el Yemen actual ligada, en general, al estamento del poder y está intrínsecamente relacionada con los altos

⁹⁵³ DRESCH, P., "Tribalisme et démocratie au Yémen", *Chroniques yéménites* v. 4, 1994. p. 3.

niveles de corrupción presentes en la sociedad. Pero esta política de la impunidad es en el ámbito del tribalismo un menoscabo de los principios básicos de la cultura tribal. Otro ejemplo muy gráfico lo encontramos en el caso del asesinato del judío Mohse Yaish Nahari, analizado en el capítulo de las identidades religiosas. En el juicio estatal, la presión de la tribu del asesino ejercida sobre el juez estatal permitió que el culpable fuera absuelto, una sanción que vulnera todos los principios del derecho tribal, sobre todo si tenemos en cuenta que la víctima era un judío, y por lo tanto un débil que debía ser especialmente protegido. Otro caso muy parecido fue el del Dr. Dirhim al-Qadasi que fue asesinado en enero de 2009 en el hospital Tecnológico de Saná tras morir uno de sus pacientes que tenía un origen tribal. El caso conmocionó a la opinión pública yemení que pedía responsabilidades políticas frente a la impunidad de los asesinos.⁹⁵⁴

Frente a estos abusos se está generando dentro de las propias tribus un debate sobre la decadencia de la cultura tribal. En una de mis conversaciones con un *qabili* de Ma'rib, éste afirmaba con sarcasmo que no entendía las reivindicaciones de la gente de la Plaza del Cambio de la revolución de 2011, pues su objetivo principal era provocar la caída del sistema, *al-Sha'ab yurid isqat al nizam*, y mi informante ironizaba, “¿qué sistema?”⁹⁵⁵ en Yemen ya no hay sistema, el poder corrupto ha erosionado toda la legalidad vigente y las leyes estatales e institucionales se han convertido en papel mojado. No hay respeto a la igualdad en la justicia ni hay igualdad de oportunidades”.⁹⁵⁶ En este mismo sentido, otro *qabili* manifestaba; “el problema es que actualmente no hay ley estatal y la ley tribal ya no se respeta como antes, esto nos ha llevado a la anarquía, *fawdawiyya*.”⁹⁵⁷

La crítica a los líderes corruptos en Yemen es muy frecuente en muchos círculos tribales que además se quejan de incompreensión tanto a nivel nacional como internacional. En una ocasión un *shayj* expresaba, “la gente malinterpreta el sistema tribal por culpa de algunos líderes tribales que viven en Saná [que están captados por el sistema o son cercanos al régimen], creen que todas las tribus son así y creen que todos los líderes tribales somos como los hijos de al-Ahmar”.⁹⁵⁸ Esta reflexión

⁹⁵⁴ YEMEN POST, “Doctors and Professors Urge al-Masri to step Down,” *Yemen Post*, 3 de febrero de 2009. Disponible en <http://www.yemenpost.net/66/LocalNews/200816.htm> [Consulta: octubre 2012].

⁹⁵⁵ *Nizam*, en árabe puede ser traducido como sistema o régimen. En este caso el informante quiso referirse a su acepción más amplia y lo usó como sistema.

⁹⁵⁶ En entrevista personal de la investigadora con el *qabili* Mohammad Saif en Saná, en septiembre de 2011

⁹⁵⁷ En entrevista personal de la investigadora con el *qabili* AbdelSalam Alawi, en Saná, en mayo de 2011

⁹⁵⁸ En entrevista personal de la investigadora con el *shayj* de Sabwa que prefiere mantenerse en anonimato, en Saná, de junio de 2011.

está en cierto sentido justificada pues pone en relieve el sentimiento de incompreensión compartido por muchos hombres tribales que ven en muchos de los líderes tribales más visibles comportamientos que no se ajustan a los estándares del tribalismo tradicional.

5.5 LA GUERRA DE SA'DA. ¿UN CONFLICTO POLÍTICO, RELIGIOSO O TRIBAL?

A lo largo de esta tesis se han incluido algunos elementos para poder comprender y contextualizar la guerra de Sa'da, a la que reiteradamente se ha hecho alusión en varios capítulos. Sin embargo, debido al papel vital de esta crisis en la evolución del proceso político en Yemen se hace necesario un estudio más en profundidad así como el análisis de las dimensiones políticas, confesionales, tribales y económicas del conflicto, muchas de las cuales quedan eclipsadas por la retórica de las partes beligerantes que hacen referencia casi con exclusividad a la dimensión política o confesional.

Si existen provincias en las que las tribus ha desarrollado un sentimiento de oposición al gobierno central basado ante todo en la desconfianza y el recelo por las políticas discriminatorias, en el caso de Sa'da esta marginalización cobra un nuevo sentido y tiene raíces mucho más profundas, ya que se relacionan directamente con la condición de Sa'da de *perdedora de la guerra*.

Como hemos visto, Sa'da fue durante la guerra civil de 1962-1970 la barrera monárquica que resistió a la revolución anti imamita. La provincia nunca llegó a ser conquistada por el ejército de la República y la paz sólo pudo conseguirse por medio de la mediación tribal. El hecho de que la provincia fuera el bastión más importante de la monarquía tuvo importantes consecuencias para la región.

De una parte hemos visto como el sistema republicano trató de integrar a los *perdedores de la guerra* en la construcción estatal y los principales líderes de Sa'da fueron integrados por el sistema. Son los casos de los clérigos zaydíes pero también de muchos líderes tribales y políticos zaydíes que fueron captados en las instituciones y en las formaciones políticas; tanto del partido gubernamental como partidos de la oposición e incluso por medio del establecimiento de formaciones políticas propias del zaydismo revisionista. Esta integración efectuada a varios niveles es lo que constituye el denominado *pacto fundacional del republicanismo yemení* y que como hemos visto se fundamenta en la relación de los padres

fundadores del republicanismo; Nu'man y Zubayri y en una instrumentalización de la doctrina de al-Shawkani.

Sin embargo, en la integración de Sa'da quedaron tres brechas latentes, la primera se refiere a la crítica republicana de la exaltación imamita del colectivo *sada*. Como veremos esta crítica fue más o menos aceptada en tiempos de paz ya que de alguna manera se integró al colectivo *sada* en el nuevo orden republicano, pero cuando se introdujeron nuevos focos de tensión en la relación entre Saná y Sa'da, la estigmatización de los *sada* fue percibida como una persecución y un hostigamiento al colectivo. En un primer momento limitada a los *sada*, y luego extendida a la otros miembros del zaydismo yemení.

A este foco de tensión hay que añadir uno segundo relacionado con la falta de inversión en la región de Sa'da. La falta de iniciativa inversionista en Sa'da ha generado a la postre un sentimiento de desafección al Estado y de descontento generalizado de la población que lamenta el bajo desarrollo infraestructural en la región. La marginación evidente de Sa'da favoreció la aparición de una economía transfronteriza basada en el tráfico ilegal de armas, drogas, *qat* y medicamentos a Arabia Saudí,⁹⁵⁹ fomentando la eclosión de nuevos actores e intereses económicos que han jugado un rol vital en esta guerra.

En un tercer lugar cabe destacar un nuevo foco de tensión derivado de la fuerte influencia saudí en la región de Sa'da. Hemos visto como el régimen de Saleh potenció la creación de los *ma'ahaid al-'ilmiyya* y permitió la introducción del salafismo en la región. La presencia de la corriente salafista (wahabista para los huzíes) en Sa'da, bastión tradicional del zaydismo y el hecho de que no haya existido una igualdad en la promoción de ambas confesiones religiosas ha derivado en un nuevo elemento de fricción confesional en la región, de la que los huzíes culpan al gobierno central.

Además de estos elementos, entraron a colación otros factores como la lucha por la sucesión de Saleh o la instrumentalización narrativa que ambas partes emplearon para deslegitimar al adversario y como elemento de movilización popular y financiera.

Todos estos factores han convertido la guerra de Sa'da en un conflicto cada vez más

⁹⁵⁹ DORLIAN, S., "La guerre de Saada, portée et limite du transnational" Conferencia en *WOCMES 2010*, panel Le Yemen "transnational": Réseaux, échanges et mobilités, julio 2010.

complejo y con más actores tanto nacionales como internacionales que, además, ha superado las fronteras naturales de Sa'da extendiéndose a otras provincias como Hagga, Ma'rib, Amram y al-Yawf. Un conflicto que durante la revolución de 2011 cobró una nueva dimensión tras dos hechos, la autoproclamación de el Huthi Fares Mana como gobernador de Sa'da y el enfrentamiento entre los huzíes y los *Islahies* en al-Yawf y entre los huzíes y los estudiantes de la escuela salafista *Dar al-Hadith* en Dammadj.

Desde que comenzó la guerra en 2004 hasta a la actualidad el número de víctimas del conflicto oscila entre cientos y más de 20.000 víctimas según las fuentes. Más de 200.000 personas han sido desplazadas y cerca de 3.000 personas han sido arrestadas en los últimos años acusados de apoyar a los huzíes.

5.5.1 ORIGEN DEL CONFLICTO: LAS DISTINTAS NARRATIVAS

El conflicto se inició el 18 de julio de 2004 cuando el ejército de Yemen se adentró en las tierras de Sa'da para llevar a cabo una operación cuasi-policial de detención del que en aquel momento era el líder de la organización *Juventud Creyente*, Hussein Badr al-Din al-Huthi. De esta manera se fragmentaba la alianza entre el gobierno y Hussein al-Huthi, el ex parlamentario del partido *al-Haqq* con el que el gobierno había tenido hasta el momento una relación de colaboración.⁹⁶⁰ La incursión militar en la tierra de Sa'da fue percibida por las tribus como una acción agresiva dirigida contra un destacado y carismático miembro de la comunidad de Sa'da.

El grupo "El Club de la Juventud Creyente", *Muntada Shabab al-Mu'minin*, fue creado a mediados de la década de los 80 por varias personalidades de la élite político-religiosa del zaydismo⁹⁶¹. Como hemos visto en un inicio organizaron campamentos estivales donde los niños atendían a lecciones de la doctrina zaydí. Entre el profesorado estaban personalidades como Muhammad Izzan, Muhammad, Husein y

⁹⁶⁰ Como hemos visto cuando en 1999 Hussein al-Huzi perdió su escaño de diputado, el Presidente Saleh le animó a que revitalizara la identidad zaydí por medio de la asociación *Juventud Creyente* estimulando y financiando sus actividades en la región de Sa'da.

⁹⁶¹ Erróneamente se suele atribuir la creación de la *Juventud Creyente* a Hussein al-Huzi, sin embargo éste se adhirió al grupo en el año 2000. El trabajo de la *Juventud Creyente* venía desarrollándose desde mediados de los 80. Según Mohammad Yahya Ezan, uno de los fundadores de la asociación, el trabajo del grupo se centró sobre todo expandir la doctrina zaydí y recuperar su identidad por medio de la enseñanza religiosa y los problemas con el Estado surgieron más tarde cuando al-Huzi fomentó la escisión interna del grupo politizando el carácter de la asociación. Entrevista en YEMEN POST, fecha 10 de abril de 2010. Disponible en <http://www.yemenpost.net/Detail123456789.aspx?ID=100&SubID=1546&MainCat=4> [Consulta: octubre 2012].

Yahya al-Huthi, Karim Yadban y Salih Habra.⁹⁶² Esta interacción con los jóvenes zaydíes permitió que tanto la familia al-Huthi como Yabdan o Habra ganaran prestigio frente a estos estudiantes y pudieran movilizarlos tiempo después en su lucha contra el régimen.⁹⁶³ De hecho, a partir de año 2000, el grupo se hizo famoso ya que cerca de 1.000 o 3.000 alumnos (de los 10.000 o 15.000 que atendían a los cursos de la Juventud Creyente) protagonizaron interrupciones en las oraciones en varias mezquitas a lo largo del país con cántico de "*Muerte a América, Muerte a Israel, Victoria del Islam*".⁹⁶⁴ El ex presidente Saleh acusó a la *Juventud Creyente* de dañar los intereses del país, enfrentando a Yemen con sus aliados occidentales. Tras recibir presiones por parte del embajador norteamericano Hull, quien personalmente presenció en 2001 uno de estos episodios, las críticas gubernamentales hacia el grupo y el nivel de las acusaciones fue paulatinamente en aumento.

Hussein al-Huth murió el 10 de septiembre de 2004 en la primera de las guerras de Sa'ada (junio 2004-septiembre 2004), sin embargo, lejos de acabar el conflicto éste se prolongó durante más de 6 años en diferentes conflictos armados entre las fuerzas de seguridad yemeníes y las milicias huzíes a las que progresivamente se incorporaron de nuevos actores nacionales e internacionales.

Los discursos de los beligerantes en la guerra resultan muy dispares y se centran sobre todo en las dimensiones políticas y confesionales de la guerra. Samy Dorlian afirma que la estrategia del gobierno de Saleh frente al conflicto se ha elaborado tradicionalmente en tres niveles; local, regional e internacional.⁹⁶⁵ Basándonos en esta triple estrategia resaltaremos el discurso del régimen de Saleh respecto a la guerra.

A nivel local el gobierno de Saná en un primer momento trató de minimizar el conflicto afirmando que el movimiento huzí era un grupo con orientaciones anti-norteamericanas cuyas actividades dañaban las relaciones internacionales de Yemen. También calificó al grupo como antisistema resaltando las llamadas de los huthíes al impago de impuestos, al bloqueo de carreteras y al establecimiento de institutos religiosos no autorizados. Este discurso se recrudeció posteriormente

⁹⁶² Con la excepción exclusiva de Izzan, todos los demás jugaron un rol en la oposición al régimen a partir de 2004.

⁹⁶³ En SALMONI-LOIDOLT-WELLS, Op. Cit. p. 99.

⁹⁶⁴ En el discurso grabado de Hussein al-Huzi *al-Sarja fi wadjhum al-mutakabiriin* aparece este slogan y hace un llamamiento a los zaydíes para que sean pioneros y griten el slogan tras el rezo de los viernes. AL-HUZI, H., *al-Sarja fi wadjhum al-mutakabiriin* [Un grito en la cara del arrogante], SLE, 17 de enero de 2002.

⁹⁶⁵ DORLIAN, Op. Cit. (2008). cf.12.

cuando el gobierno acusó a los líderes de movimiento Huth de ser anti-republicanos que querían restaurar el Imamato, destruir la República y la unidad nacional y que además llevaban a cabo políticas radicales que vulneraban los derechos defendidos por la Constitución.⁹⁶⁶

A nivel regional el discurso se centró en carácter más confesional del conflicto, pues el gobierno de Saleh trató de hacer hincapié en el peligro de la amenaza chií en la Península Arábiga. Por este motivo apeló a la supuesta involucración de Irán en la contienda por medio de la financiación y el suministro de armas a los rebeldes y reiteró las similitudes con el grupo libanés Hizbullah. En una entrevista con ICG el vice-ministro de Seguridad y Defensa decía:

The Believing Youth started their activities under different names in the 1980s in the context of the Iranian revolution. They were trained in Iran during the Ayatollah Khomeini's era with the objective of spreading the revolution. Between that time and 2004, the Huthis prepared themselves to launch operations against the state⁹⁶⁷

Explotando la dimensión regional del conflicto de Sa'da Saleh buscaba ayuda financiera para combatir el creciente chií en la Península y además, como afirma Dorlian, trataba de presentarse ante el Consejo de Cooperación del Golfo como un miembro digno que combatía dicha amenaza del chiísmo en la región.⁹⁶⁸

Es importante señalar que el discurso gubernamental en Yemen se apoyó en las tesis salafistas que trataban de demostrar que el zaydismo de los huthíes había dado un peligroso giro hacia la *djarudiyya* del chiísmo duodecimano en los últimos años. De esta manera trataban de silenciarse las voces que desde el inicio del conflicto han puesto en duda la involucración de Irán en la guerra de Sa'da debido a las evidentes diferencias que existen entre el chiísmo de Irán y el zaydismo yemení.⁹⁶⁹

⁹⁶⁶ Un ejemplo de estas política estrictas es la prohibición de en las escuelas femeninas de profesorado masculino. La falta de mujeres profesoras ha implicado que muchas niñas queden sin escolarizar por falta de personal. En ICG Op. Cit. (2009). p.11, n. 63. Es interesante recalcar aquí las impresiones de una trabajadora de una ONG internacional en Yemen que decía; "Desde que los huzíes tomaron Sa'da las organizaciones humanitarias tuvieron muchos problemas para desarrollar su trabajo en esa provincia. Los huzíes insistían en determinar a quienes se debían orientar los proyectos. Llegaron incluso a proponer listas de aquéllos que debían recibir ayudas. No entendían que las organizaciones humanitarias debe atender a principios de neutralidad e imparcialidad." En entrevista personal de la investigadora con Natalia Tapies, una trabajadora de una ONG Internacional, en Saná, 26 de septiembre de 2011.

⁹⁶⁷ ICG, Op. Cit. (2009). p. 11

⁹⁶⁸ DORLIAN, "The Zaydí Rebellion in Yemen", Conferencia en el *Carnegie Endowments for Middle East*, 17 de julio de 2008-B.

⁹⁶⁹ Dorlian decía en 2008: "Unlike chiism in Iran, the zaydis does not imitate any religious authority and do not embrace the idea of Velayat e-Faqih", y "There was no evidence to suggest an Iranian role in assisting the houthies in their rebellion against the regimen. On the contrary, the zaydis are keen to single

Fue en el nivel internacional donde la retórica gubernamental cobró una mayor relevancia pues trató de identificar el movimiento huzí con el terrorismo internacional.⁹⁷⁰ De hecho, muchos huthíes han sido procesados por las Cortes Criminales Especiales que desde 2001 se establecieron para la lucha contra al-Qaeda en Yemen. En los últimos años Saleh recibía una fuerte presión por parte de Estados Unidos en la lucha antiterrorista, y por medio de la identificación de los huthíes con el terrorismo internacional el ex presidente trataba de lograr un doble objetivo, combatir un foco de resistencia a su poder y demostrar de cara a Estados Unidos su eficacia en la lucha antiterrorista. En este sentido Dorlian afirma;

“The Yemeni regimen found in fighting al-Houthi a good way to appear to be fighting terrorism. The zaydis became the primary target of the “war on terror” in Yemen and they were considered as equivalent to al-Qaeda despite the fact that they differ greatly”⁹⁷¹

En cuanto al discurso huzí es importante señalar que éste se ha centrado principalmente en tres ejes; el maltrato por parte del gobierno de Saná al colectivo zaydí al que estigmatiza y persigue, la política colaboracionista del gobierno con Estados Unidos y la excesiva influencia de Arabia Saudí en el régimen de Saleh y su auto representación como defensores de la fe y de Yemen, como movimiento de oposición y resistencia y como guerrilleros de la verdad, por este motivo en los portales y publicaciones huthíes es frecuente encontrar el término, *djunud al-haqq*, soldados de la verdad o ejército de Allah, *djaish Allah*.

Una de las declaraciones que evidencian este sentimiento de persecución del zaydismo la encontramos en la siguiente cita que ha sido extraída de un informe de International Crisis Group:

As people, as a community, as a tradition, we [Zaydies sada] have been targeted in a very violent way. We have been prevented from exercising our rights. We have been deprived of jobs and education. Our schools and institutes were shut down. Such oppression has convinced many to defend themselves.⁹⁷²

themselves out from any other shia sect by taking a distance from the regime in Tehran religiously as well as politically” en DORLIAN, Op. Cit. (2008-B).

⁹⁷⁰ El régimen de Saná solicitó a la ONU que el grupo de Juventud Creyente fuera incluido en la lista de grupos terroristas.

⁹⁷¹ DORLIAN, Op. Cit. (2008-B).

⁹⁷² Entrevista a zaydí sin identificar extraída del informe de ICG, Op. Cit. (2009). p. 12

En el periódico al-Nida, AbdelMalik al-Huth expresaba en 2005 el carácter defensivo de la revuelta Huthi:

“It was not [a position] against the state, or against the republican system, or against the president personally. It was self-defense, where government forces launched attacks on our houses in this locality.”⁹⁷³

Como hemos visto, el gobierno yemení ha acusado a los huthíes de sectarismo y de dañar la unidad. En este sentido, Yahya al-Huthi en una carta abierta que escribió en 2008 negaba estas acusaciones y argumentaba que su oposición al régimen de Saleh se debe a la influencia de Arabia Saudí en sus políticas:

Regarding the writer’s claim that we consider Saleh a traitor for dealing with the Sunni majority, this is incorrect. Traditionally the Sunnis in Yemen have been Shafi’is, and Zaydis and Shafi’is have always respected each other’s schools of thought. Our problem is that the president has become a Wahhabi and has been trying to implant by force the Wahhabi school of thought in Zaydi areas, aided by finances provided by Wahhabi-based institutions.⁹⁷⁴

No obstante, la pretendida homegeneidad del movimiento Huthi no puede sino ponerse en entredicho. Los huthíes presentan un perfil más de organismo de insurgencia que de organización centralizada con una ideología coherente y con un objetivo político definido. Esta ambigüedad ha permitido que el movimiento se nutriera de diferentes grupos sociales con diversas motivaciones personales o colectivas.

5.5.2 DIMENSIONES DE LA GUERRA

A pesar de que los discursos tanto del gobierno como de los líderes de los huthíes dan protagonismo a las dimensiones confesionales y políticas del conflicto, existen otras dimensiones que han complejizado enormemente su resolución. Por una parte, el régimen de Saleh subestimó el peligro de la familia al-Huthi al no saber apreciar que la estructura sociocultural del movimiento era más rica y matizada de lo inicialmente se valoró.⁹⁷⁵ El hecho que los huthíes lograran establecerse como un movimiento de resistencia efectivo contra el régimen de Saleh supuso, en

⁹⁷³ AL-NIDA; “Abd al-Malik al-Huthi: Most mediators are only messengers, and their negotiations are futile,” *Al-Nida*, Junio de 2005. (copia disponible en el informe de HRW Op. Cit. p. anexo).

⁹⁷⁴ AL-HUZI, “Yahya al-Houthi Responds to Strategy Page”, *Armies of Liberation*, mayo de 2008.

Disponible en <http://armiesofliberation.com/archives/2008/05/25/yahya-al-houthi-responds-to-strategy-page-saleh-is-a-wahabbi/> [Consulta: septiembre 2009].

⁹⁷⁵ SALMONI-LOIDOLT-WELLS, Op. Cit. p. xvi.

determinados círculos opositores, un incremento de simpatías que se vio favorecido por el discurso anti-imperialista de la narrativa Huthi y que tiene una gran acogida en la sociedad yemení.

Por otra parte, Salmoni, Loidolt y Wells afirman que los huthíes han fundamentado su lucha por medio de una legitimidad social basada en los lazos de parentesco (tribus) y en la religión (zaydismo), beneficiándose de la tendencia cultural yemení a la acción colectiva.⁹⁷⁶ Todos estos factores sumados a otros económicos e internacionales han supuesto que la guerra de Sa'da, que inicialmente pudo resolverse acudiendo a las herramientas tradicionales de mediación de la cultura tribal se haya convertido en una guerra que amenaza no solo con eclosión de una confrontación confesional sino con también con el quebrantamiento del pacto fundacional del republicanismo. En este sentido estos tres autores insinúan si Saleh hubiera captado a Hussein como gobernador de Sa'da el conflicto se habría resuelto en 2004.⁹⁷⁷

5.5.2.1 DIMENSIÓN POLÍTICA

Como hemos visto, el gobierno yemení ha acusado a la familia al-Huthi de querer restablecer el Imamato y de promover el *jurudj*. Esta afirmación se sustenta en hecho de que la familia Badr Din al-Huthi es una familia *sada* y en consecuencia posible candidata al Imamato. Las declaraciones de la mayoría de los líderes del movimiento han negado que el objetivo de la misma sea destruir la República y restablecer el Imamato.⁹⁷⁸ Sin embargo, la buscada ambigüedad de algunas de las declaraciones de otros miembros de la familia,⁹⁷⁹ unido a este susceptible componente político-confesional de la revuelta, ha permitido a los líderes lograr movilizar a un grupo de guerrilleros nostálgicos del Antiguo Régimen.

Desde la óptica gubernamental, sobredimensionando la importancia y el peso de las

⁹⁷⁶ Ibid.

⁹⁷⁷ SALMONI-LOIDOLT-WELLS, Op. Cit. p. 123.

⁹⁷⁸ Son muy prolíferas las declaraciones que niegan el carácter de *jurudj* del movimiento huzi. Entre ellas cabe señalar la carta que el propio Hussein al-Huzi redactó al Presidente de la República en 2004 y en la que explica que el motivo de la oposición de la *Juventud Creyente* al gobierno no es otra que su política exterior excesivamente pro-norteamericana y en la que defiende que la oposición a Estados Unidos e Israel es *un solemne deber nacional contra los enemigos del Islam*. Cita del *Yemen Times*, junio de 2004 extraída de ICG Op. Cit. (2009). p. 5 n. 23.

⁹⁷⁹ En este sentido son especialmente destacables las declaraciones de Badr Din al-Huzi al periódico al-Wasat con fecha 9 de marzo de 2009, en las que abiertamente expresa su preferencia por el sistema del Imamato y dice que en ausencia de un Imam cualificado cualquier gobernante justo podría gobernar y rehúye a contestar si el Presidente Saleh es un gobernante justo. Cita de *Al-Wasat* fecha 9 de marzo de 2005 extraída de ICG Op. Cit. (2009). p. 3. n. 10.

facciones de los *huthíes* que desean un regreso al pasado Imamita, el gobierno logra generar un estado de opinión frente al grupo rebelde y por otra parte, niega el carácter contemporáneo de la reivindicación huthi que está presente en otras facciones del mismo.

Sin embargo aunque el discurso huthi tenía un componente actual de crítica al régimen de Saleh, lo cierto es que carece de coherencia ideológica interna y de un programa bien definido, lo que ha permitido que grupos de opositores se unieran a su lucha, simplemente por el hecho de haber demostrado ser un movimiento de resistencia efectivo contra el poder de Saleh. El principal argumento de los Huthies para explicar el conflicto ha sido que el movimiento fue *obligado a actuar* en defensa de las agresiones del gobierno que atacaba al colectivo zaydí por su condición confesional.

5.5.2.2 DIMENSIÓN CONFESIONAL

Al analizar la dimensión confesional en guerra de Sa'da lo primero que hay que resaltar es que el propio ex presidente Saleh es de origen zaydí y también lo son muchos de los miembros de su régimen que apoyaron la guerra de Sa'da. Por lo tanto es conveniente recalcar que si hubo una discriminación o una estigmatización de los zaydíes ésta tuvo por objetivo las personas que se optaron por una identificación primaria con la zaydiyya.

Como hemos visto, tras la guerra de 1962-1970 se generó en Yemen una política integradora que trató de eliminar los faccionalismos y convergir en un no-sectarismo. Muchos zaydíes se integraron en el nuevo sistema y abandonaron su identificación primaria con el zaydismo. Otros, alentados por el auge del salafismo en Sa'da a partir de la década de los 80, comenzaron a promover una revitalización de la doctrina, ya fuera por la publicación, el establecimiento de escuelas zaydíes o por medio de los partidos políticos.

La familia Badr Din al-Huthi es conocida por su defensa de la identidad zaydí y han gozado desde hace décadas de una gran legitimación y credibilidad en Sa'da. Como hemos visto, Badr din al-Huthi haciendo eco de la doctrina del *hidjra* estableció en Sa'da una escuela zaydí donde se impartían lecciones sobre esta confesión. Por otra parte, la presencia de Hussein en el parlamento a finales de los 90, garantizó la representación de Sa'da en la cámara baja yemení. Posteriormente los discursos

leídos y registrados en casetes de Hussein al-Huthi en los que criticaba el colaboracionismo del régimen con Estados Unidos, pero también a Israel y al wahabismo le permitieron erigirse como un líder carismático y difundir su discurso en diferentes estratos de la sociedad y más allá de las fronteras naturales de Sa'da.⁹⁸⁰ Por otra parte las actividades de la familia en la promoción del bienestar en la provincia garantizaron muchos focos de lealtades, pero más importante aún, los matrimonios de la familia al-Huthi con mujeres de varias clanes tribales y también de líderes *sada* generó una amplia red de apoyos a lo largo de toda la provincia.⁹⁸¹

La marginación real a la que se sometió a Sa'da tras la eclosión de la República y que duró décadas⁹⁸² y el hecho de que no se permitiera la apertura de los *madaris al 'ilmiyya* contribuyó al sentimiento de agravio de aquellos zaydíes que sí habían optado por reclamar su identidad zaydí. Una de las quejas más frecuentes entre los zaydíes es que se les exige demostrar sus credenciales republicanas y constitucionalistas, algo que no pasa con otras confesiones religiosas. El zaydismo revisionista hizo una lectura en terminos de agresión y de discriminación de todos estos fenómenos que tenían lugar en relación a la *zaydiyya*.

Por otra parte la condición de Sa'da como provincia periférica en un contexto de escasez condujo a la población a un mayor sentimiento de autonomía y distanciamiento frente al Estado. Una tendencia que consecutivamente alimentaba la interdependencia social dentro de la provincia y que activó la solidaridad grupal en oposición al Estado.⁹⁸³

La estigmatización contra el colectivo zaydí llevada a cabo por parte del gobierno y los medios de comunicación pro-gubernamentales ha sido aún más evidente desde el comienzo de la guerra de Sa'da. Los zaydíes se quejan de una violencia simbólica que se materializa por medio de detenciones arbitrarias,⁹⁸⁴ del cierre de escuelas y

⁹⁸⁰ Estos casetes con los discursos de Hussein al-Huzi todavía circulan por Yemen a pesar de que su difusión está prohibida. Algunos de los más conocidos son; *Jatar dujul amrika fil-Yaman* [El peligro de la entrada de América en Yemen] grabado el 3 de febrero de 2002. Disponible también en YOU TUBE, http://www.youtube.com/watch?v=-Den3O9A_54 [Consulta: septiembre 2012], *al-Sarja fi wayhum al-mutakabirun* [Un grito en la cara del arrogante], grabado el 17 de enero de 2002 y *al-Irhab wa al-salam* [Terrorismo y paz] grabado el 7 de marzo de 2002.

⁹⁸¹ Para profundizar en los matrimonios de la familia al-Huzi con destacadas familias *sada* y con el estamento tribal se recomienda la lectura de SALMONI-LOIDOLT-WELLS, Op. Cit. p. 101-107.

⁹⁸² Constata la marginación de Sa'da hechos como que en 20 años ningún presidente de la república viajó a esta región y el bajo nivel de desarrollo en cuanto a escuelas, hospitales e instituciones estatales. Además la infraestructura eléctrica es limitada y las telecomunicaciones y red de carreteras están poco desarrolladas, potenciando aún más su aislamiento.

⁹⁸³ SALMONI-LOIDOLT-WELLS, Op. Cit. p. 43.

⁹⁸⁴ Para ampliar sobre las detenciones arbitrarias en la guerra de Sa'da se recomienda la lectura de

de las publicaciones zaydíes, de la prohibición a celebrar las festividades propias de la doctrina y en general de un proceso de hostigamiento y de persecución gubernamental contra el colectivo. Estas discriminaciones han llevado a muchos zaydíes a un proceso de politización y a la recuperación de su identidad primaria zaydí en contraposición al poder central de Saná. O lo que es más peligroso, una politización confesional en oposición a un tipo de republicanismo que les etiqueta y les margina.⁹⁸⁵

5.5.2.3 DIMENSIÓN ECONÓMICA

El hecho de que en Sa'da haya existido poca inversión en las infraestructuras locales supuso también que existiera un desarrollo institucional bajo con una escasa presencia de unidades de orden público y fuerzas de seguridad. Khaled Fattah ilustra esta ausencia del Estado con esta imagen:

In the minds of the population in these provinces, the Yemeni state is no more than a “checkpoint state,” which appears along the highway in the form of few soldiers standing next to an empty oil drum, or a “garrison state,” which occasionally patrols the road that links the main districts of provinces.⁹⁸⁶

Por otra parte la frontera con Arabia Saudí permaneció durante décadas sin vigilancia. Estas dos circunstancias favorecieron la aparición de una economía ligada al tráfico ilegal de armas, drogas y *qat* con el país vecino. Un negocio que ha generado grandes beneficios económicos a algunos de los residentes de la provincia que se dedican a este tipo de actividades delictivas. La guerra de Sa'da no ha hecho sino incrementar el tráfico ilegal con Arabia Saudí y en los últimos años distintas facciones han aprovechado el conflicto para tratar de hacerse con el control de esta zona.

La partida presupuestaria destinada a la guerra se ha incrementado en los últimos años y ha dado la oportunidad a que se generasen dentro de la élite política y del

HUMAN RIGHTS WATCH, “Disappearances and Arbitrary Arrests in the Armed Conflict with Huthi Rebels in Yemen”, *HRW*, Octubre 2008. Disponible en <http://www.hrw.org/en/reports/2008/10/24/disappearances-and-arbitrary-arrests-armed-conflict-huthi-rebels-yemen-0>. [Consulta: noviembre 2012].

⁹⁸⁵ En una de las entrevistas que mantuve con un simpatizante huzi éste afirmó, “Nunca sentí simpatías por el grupo de la *Juventud Creyente*, ya que los veía como un grupo que dañaba la imagen de la zaydiyya, sin embargo, cuando mi hermano fue detenido y encarcelado durante tres meses simplemente por ser zaydí, mi posición en el conflicto se modificó sustancialmente” en entrevista personal con zaydí de Manaha en Saná, mayo de 2010.

⁹⁸⁶ FATTAH, K., “Yemen's Sectarian Spring”, Sada, *Carnegie Endowments*, 11 de mayo de 2012. Disponible en <http://carnegieendowment.org/sada/2012/05/11/yemen-s-sectarian-spring/apnv> [Consulta: Noviembre 2012].

ejército yemení nuevos casos de corrupción. En este sentido, hay informes que afirman que algunos oficiales con rango del ejército yemení venden directamente las armas a los rebeldes huthíes⁹⁸⁷ o “venden” la información de las rutas y los horarios de los reabastecimientos del ejército yemení para que los huthíes asalten estos convoys.⁹⁸⁸

A estos focos de enriquecimiento ilegal hay que sumar uno nuevo referido al pago de estipendios a los voluntarios tribales y a mercenarios que participan desde la cuarta ronda participan también en la guerra.

5.5.2.4 IMPLICACIÓN TRIBAL

Si la incursión de las fuerzas de seguridad en Sa'da para detener a Hussein al-Huthi ya entrañó en sí misma una agresión a la autonomía de las tribus, más indignación suscitaron los ataques que tanto el ejército yemení como los huthíes lanzaron en las zonas consideradas *hidjra* para el derecho consuetudinario. Más allá del juego de alineamientos debidos a la captación de Saleh o a la red de lealtades a la familia al-Huthi, la destrucción de Sa'da y de los territorios *protegidos* por las tribus también incrementó la implicación tribal en la guerra.

En Sa'da existe una importante presencia de Bakil y Jawlán así como ciertos segmentos de Hashid. Jawlán, sin ser una de las confederaciones tribales más importantes de Yemen, cobra gran significación en la guerra de Sa'da ya que se concentra en su totalidad en esta provincia, en Amran y Hagga. La confederación Bakil geográficamente está más dispersa pero tiene una alta presencia en Sa'da, sobre todo en el cuadrante oriental de la provincia. El hecho de que existan tribus de Hashid, Bakil y Jawlán en Sa'da es relevante pues las tres comparten territorio sin llegar ninguna de ellas a ser hegemónica.

Al hablar de la guerra de Sa'da y en concreto de la implicación tribal en el conflicto, muchas veces se cae en el error de aceptar divisiones simplistas de los distintos alineamientos. Existe una tendencia a identificar a las tribus hashidíes con el bando progubernamental y a Bakil y Jawlán, tradicionalmente más distanciadas del régimen de Saleh y sin un liderazgo hegemónico permanente, con las filas pro-huthíes. Si bien es cierto que Hashid tendió a alinearse con el gobierno, la afirmación de que Bakil y Jawlán hayan adoptado posiciones pro huthíes es una visión simplista que falsea la

⁹⁸⁷ ICG, Op. Cit. (2009), p 16.

⁹⁸⁸ SALMONI-LOIDOLTS-WELLS, Op. Cit. p. 199.

realidad del conflicto.

Como ya ocurrió en otros conflictos, en la guerra de Sa'ada las tribus tampoco actuaron en bloque. De hecho, nuevamente hubo clanes de una misma tribu que adoptaron diferentes alineamientos: es el caso de la tribu Wa'ila perteneciente a Bakil o de la tribu Bani Mu'adh de Jawlán. Hemos visto que una de las consecuencias del sistema de Saleh es que ha potenciado el distanciamiento entre los líderes y los hombres tribales, fomentando la activación de las lealtades y las solidaridades tribales en los niveles más nucleares de la comunidad. En una tendencia que ha venido a acentuar una característica que ya se podía observar con anterioridad. De ahí que las alineaciones en los niveles de clan y linaje difieran de los producidos en los niveles más altos de la configuración tribal.

En cuanto a las motivaciones de las tribus para implicarse en la guerra, ya hemos visto que algunas de las tribus entraron en el conflicto por motivos de afinidad político-confesional o para “defender el territorio” de la agresión estatal o de la amenaza Huthi. Otras tribus se activaron por medio del *nasab* y de la acción colectiva e incluso algunas simpatizaron con los huthíes por su condición de grupo de resistencia efectiva contra el régimen de Saleh. Pero existen al menos dos tipos más de motivaciones: la búsqueda de beneficios económicos y/o políticos y las presiones o el miedo a las represalias.

En cuanto a la búsqueda de beneficios políticos y/o económicos, algunas tribus vieron en la Guerra de Sa'ada su oportunidad para acercarse al poder central y sus canales de financiación por medio de la alineación en el bando gubernamental. Estas alineaciones podemos interpretarlas en términos de oportunismo tribal para mejorar la visibilidad y el poder de una tribu en la sociedad yemení. Relacionado con esta categoría de motivaciones, encontramos el siguiente grupo de motivación: el miedo a las represalias.⁹⁸⁹ La denuncia del salvajismo y de la brutalidad empleada por los huthíes contra las tribus pro gubernamentales es una constante que se encuentra en muchos informes que analizan el conflicto de Sa'ada.⁹⁹⁰ Pero también el régimen de Saleh

⁹⁸⁹ En una entrevista personal un *shayj* de Sa'ada al preguntarle por su posicionamiento junto al bando progubernamental contestó: “Nuestro alineamiento al lado del gobierno es un tema especialmente doloroso para nosotros. No queremos represalias, queremos vivir en paz y tememos perder nuestros derechos si nos alineamos en el bando incorrecto. Mis armas están en un bando sí, pero mi corazón está en el contrario.” En entrevista personal de la investigadora un *shayj* de Sa'ada que solicitó que su identidad se protegiera en el anonimato, Saná, octubre de 2008.

⁹⁹⁰ Para ampliar las violaciones de las leyes por parte de los huzíes relacionadas con ejecuciones, empleo de escudos humanos, niños soldados, pillaje y la negativa al acceso a la ayuda humanitaria se recomienda la lectura de HUMAN RIGHTS WATCH, “All Quiet on the Northern Front? Uninvestigated Laws

presionó a las tribus para que optaran por el bando pro gubernamental anunciando públicamente que se confiscarían con fines militares algunas tierras de la provincia. La alineación con el bando gubernamental se percibió entonces como un mecanismo para eludir una confiscación no deseada.

Aunque la participación tribal fue evidente desde la primera guerra de Sa'da (junio 2004-septiembre 2004), las tribus han ido involucrándose progresivamente en la contienda a medida que el conflicto se extendía a otros territorios. A partir de la cuarta guerra (febrero 2007-enero de 2008) las fuerzas de voluntarios, *djunud al-mustayaddin*, progubernamentales fueron cobrando un papel cada vez más visible. No hay datos confirmados del número de estos voluntarios tribales pro-gubernamentales y dependiendo de las fuentes llegan a cifrarse entre 3.000 y 5.000.

TABLA 5.3: ALINEAMIENTOS TRIBALES EN LA GUERRA DE SA'DA

TRIBUS PROGUBERNAMENTALES	TRIBUS PRO-HUTHIÍN
Bujtar (facción de Dahm al-Salim- Bakil) 'Asimat (Hashid) 'Usaymat (Hashid) Nushur (facción de Wa'ila-Bakil) Al-Tahl (facción de Wa'ila-Bakil) Hamdán (facción de sheik Abdallah al-Awyari) Al-Kabas (facción de Bani Mu'adh-Jawlan) Facciones de Baqim (Jawlan) Ghamr (Jawlan) Mayz (Jawlan) Qatabir (Jawlan) Al-Hamati Bani Uwayr (Sahar, Jawlan) shayj Shawit Munabbih (Jawlan) shayj Abullah Daris Razih (Jawlan) Qafir (Ibb) Abdín (Jawlan) shayj Faid al Mudjalli	Al-Razzam (Bakil) Nimr Al-'Al' Harf Sufyan (Bakil) Bani Hushaysh (Bakil) Al-Hamid Facciones de Wa'ila (Bakil) Razih (Jawlan) Bani Mu'adh (Jawlan)
Voluntarios tribales-salafistas (Ali Muhsen/ <i>Islah</i>) Al-'Usaymat Bani Surim	

FUENTE: INVESTIGADORA, a partir de la lectura de SALMONI-LOIDOLT-WELLS y por medio de informantes yemeníes del ámbito tribal.

Es imprescindible reconocer que aunque esta tabla trata de reflejar los alineamientos generales de la guerra de Sa'da los cambios reiterados en la composición de los bandos dificultan enormemente su elaboración. Y es que ha sido frecuente el cambio

of War Violations in Yemen's War with Huthi Rebels" *HRW*, Marzo 2010. Disponible en <http://www.hrw.org/node/89288/section/1> [Consulta: noviembre 2012].

de alineaciones de las tribus, motivados principalmente por el oportunismo, por haber sufrido ataques que modificaron su posicionamiento⁹⁹¹ así como por los efectos de una guerra prolongada.

Las tribus también trataron de jugar un rol en la guerra de Sa'da por medio del arbitraje. Al final de cada una de las diferentes fases de la guerra de Sa'da se establecieron los denominados Comités gubernamentales de Mediación Política y Tribal. En líneas generales, estos comités se han caracterizado por una coordinación deficiente y por un desconocimiento de la problemática de Sa'da.⁹⁹² Algunos organismo internacionales afirman que el fracaso de estos comités de mediación se debió a que estaban demasiado politizados y al hecho de que sus resoluciones no se implementaron.⁹⁹³

Otros actos de mediación se han tratado de establecer a raíz de iniciativas particulares. Sin embargo la negativa del gobierno a considerar a los huthíes como "iguales" en los procesos de arbitraje y la exigencia de que el grupo realizara una deposición de armas sin contrapartida estatal, ha sido uno de los principales obstáculos para lograr una resolución arbitral.⁹⁹⁴ Además, muchos de los árbitros estaban directamente involucrados en el conflicto o alguna de las partes ponía en entredicho su neutralidad, una condición indispensable en las mediaciones tribales. Un ejemplo paradigmático de esta falta de confianza en la neutralidad de los árbitros lo encontramos en el arresto de dos líderes mediadores, son los casos del *shayj* Salih Ali al-Wayman y del clérigo Abdallah al-Mu'ayyad.

5.5.2.5 ¿GUERRA DE SUCESIÓN?

Desde hace años se extendió en Yemen la creencia de que en Sa'da se libraba también una pugna por el poder central. Ali Muhsen se había convertido en un candidato popular a suceder a Saleh una vez que éste dejara el poder y el hecho de que el ex presidente encomendara a Ali Muhsen librar la guerra de Sa'da se percibió como estrategia para desgastar la imagen del General en una guerra difícil de ganar. De hecho, la analista Sarah Phillips menciona un documento; el acuerdo, *al-ahd*, que

⁹⁹¹ Es el caso por ejemplo del *shayj* al-'Awfwan que primero movilizó a sus hombres a favor del gobierno pero tras ser bombardeadas sus tierras por las fuerzas de seguridad yemeníes se ubicó en el bando huzí. En SALMONI-LOIDOLTS-WELLS, Op. Cit. p. 147

⁹⁹² ICG, Op. Cit. (2009). p. 20

⁹⁹³ *Ibid.*

⁹⁹⁴ Esta visión de la necesidad de que el estado depusiera armas puede resultar chocante para el lector occidental, sin embargo como hemos visto, la deposición de armas es una condición indispensable en el derecho tribal para que los actos de arbitraje puedan establecerse, ya que se considera una garantía de la buena fe por parte de las facciones beligerantes.

habría sido alcanzado a finales de la década de los 70 entre los líderes tribales de Sanhan, cuando Ali Muhsen apoyó a Saleh como presidente de la República tras el asesinato de al-Gashmi. Según dicho acuerdo, todos los líderes de Sanhan apoyarían el liderazgo de Saleh y Ali Muhsen sería su sucesor.⁹⁹⁵

Debido a la alta inestabilidad de Yemen en la década de los 70 se pensó, según Sarah Phillips, que la presidencia de Saleh no duraría mucho tiempo. Con los cambios constitucionales de 2001 que extendían el mandato presidencial y las elecciones de 2006 que permitían a Saleh a permanecer en el poder hasta el 2013, muchos analistas vieron que el ex presidente preparaba su sucesión sobre la figura de su hijo Ahmed, que en 2013 ya habría cumplido los 40 años necesarios para ser candidato presidencial. Ahmed Ali y Ali Muhsen se convertían pues, según Phillips, en rivales en la pugna por el poder.⁹⁹⁶ Una visión ampliamente compartida por un importante sector de la población yemení según pudo constatar en entrevistas la investigadora.

El deterioro de las relaciones entre Saleh y Ali Muhsen se hicieron evidentes en los últimos años de la presidencia del primero. Un primer episodio de tensión apareció cuando uno de los principales partidarios del General Ali Muhsen, Muhammad Ismail al-Qadhi, Comandante de la Región Este, afirmó en el seno de la tribu Sanhan que Saleh había quebrado *el acuerdo*. Semanas después el comandante murió en un accidente aéreo.⁹⁹⁷

A partir de este momento Saleh trató de llevar a cabo una serie de destituciones de la vieja guardia de Sanhan y fue ubicando en los principales puestos del ejército y de las fuerzas de seguridad a sus familiares más próximos. Sin embargo las tensiones entre el clan Afaash (Saleh) y el clan Qadhi (Ali Muhsen) no permitió que se pudieran llevar a cabo todas ellas.⁹⁹⁸ En este época se reportaron intimidaciones de los familiares directos de Saleh a otros miembros del clan Qadhi.⁹⁹⁹

Pero hay otro episodio que ilustra mejor el creciente distanciamiento entre Ali

⁹⁹⁵ PHILLIPS, S. "Who tried to kill Ali Abdullah Saleh?" *Foreign Policy*, 13 de junio de 2011. Disponible en http://www.foreignpolicy.com/articles/2011/06/13/who_tried_to_kill_ali_abdullah_saleh [Consulta: Junio 2011].

⁹⁹⁶ PHILLIPS, Op. Cit. (2011). p. 38.

⁹⁹⁷ *Ibid.*

⁹⁹⁸ En este periodo se cesa a Mahdi Muqwallah de su posición de Comandante de la región Sur al que se sustituye por Tariq Mohammad Saleh, sobrino de Saleh, pero ante las presiones internas, Muqwallah recupera su antiguo cargo.

⁹⁹⁹ PHILLIPS, Op. Cit. (2011). p. 38.

Muhsen y Saleh. Durante la sexta guerra de Sa'da (agosto de 2009- febrero 2010), en una fase de la guerra en la que Arabia Saudí intervino directamente, la inteligencia de Yemen entregó a las fuerzas aéreas saudíes las supuestas coordenadas de unas instalaciones huthíes. Tras producirse el bombardeo se pudo constatar que dichas coordenadas correspondían al cuartel general de Ali Muhsen en Sa'da. El general salió ileso del bombardeo, pero muchos yemeníes dudaron de que éste fuera, simplemente, un error estratégico.

Poco tiempo antes Ali Muhsen había abierto un centro de investigaciones; el Centro Yemení de Estudios Históricos y Estrategias Futuras” que estudiaba problemas que afectan la estabilidad y la seguridad en Yemen. Las apariciones televisivas del General en traje de chaqueta mostraban una imagen más política que militar de Ali Muhsen, y fueron percibidas con desconfianza dentro del núcleo de confianza del ex presidente Saleh.

Todos estos factores contribuyeron a que, cuando el General Ali Muhsen desertó del ejército el 21 de marzo de 2011 y dijo que su función sería la de defender a los revolucionarios de la Plaza del Cambio de Saná, nadie se sorprendió. La fisura entre Saleh y Ali Muhsen era evidente desde hacía más de 5 años. Sin embargo, como veremos en el epígrafe de la revolución, la desertión de Ali Muhsen planteaba nuevas interrogantes. El General, durante más de siete años había desplegado una crueldad extrema en sus operaciones en Sa'da contra los huthíes. Algunos analistas se referían al conflicto huzí como “La Guerra de Ali Muhsen”¹⁰⁰⁰ y al General como “Ali al-Katyusha”.¹⁰⁰¹ Su posicionamiento al lado de los jóvenes de la Plaza del Cambio, donde también había una importante representación del movimiento huzí fue acogido con sorpresa e incertidumbre.

5.5.3 CONSECUENCIAS DE LA GUERRA

La dificultad de cuantificar las bajas civiles y militares en la guerra de Sa'da se debe, entre otras razones, a la opacidad informativa de este conflicto durante años. El régimen de Saleh prohibió la entrada de periodistas y de organizaciones locales e internacionales en la región de Sa'da,¹⁰⁰² y las labores humanitarias se llevaron a

¹⁰⁰⁰ SALMONI-LOIDOLT-WELLS, Op. Cit. p. 160.

¹⁰⁰¹ ICG, Op. Cit. (2009). p. 15.

¹⁰⁰² Una trabajadora de una ONG internacional denunciaba: “Llevar a cabo proyectos de cooperación en Sa'da fue difícil desde que comenzó el conflicto. El gobierno no quería presencia internacional en la provincia, no quería que occidente viera lo que sucedía ahí y por este motivo impidió misiones y restringió el acceso del *staff* de las organizaciones humanitarias en la región.” En entrevista personal de la investigadora con Natalia Tapies, trabajadora de ONG Internacional, en Saná, diciembre de 2011.

cabo casi exclusivamente por las fundaciones caritativas del ex presidente Ali Abdallah Saleh y por la organización de Médicos sin Fronteras, la única agencia internacional *in situ* durante la guerra de Sa'da.

La detención gubernamental de algunos periodistas que escribieron sobre la guerra de Sa'da también generó una autocensura en los propios medios de comunicación. El ejemplo de Abdel Karim al-Jaywani al que el ministro de exteriores Abdel Bakr al-Qirbi acusó de cometer crímenes periodísticos y socavar la unidad yemení,¹⁰⁰³ constituyó un buen argumento disuasorio.

No existen a día de hoy datos fiables de las bajas de la guerra civil de Sa'da, aunque tras 2011 y con el pleno control de los huthíes de la provincia se permitieron misiones de observación en la zona que enseñaron la profunda destrucción a la que ha sido sometida la ciudad. Aunque dichas visitas eran guiadas por las nuevas autoridades locales y enseñaban sólo "lo que querían mostrar".¹⁰⁰⁴

Desde el punto de vista económico, la guerra de Sa'da ha consumido muchos recursos acelerando el deterioramiento de la situación financiera del país. Pero las consecuencias políticas de esta guerra son incluso mucho más relevantes. El conflicto en Sa'da ha dañado el pacto fundamental del republicano yemení y ha llevado al país al abismo de una guerra confesional en la que se funden razones políticas, económicas, tribales y religiosas. Von Bruck afirma que no debemos entender el conflicto de Sa'da como una cuestión de Imamato *versus* República sino como "la monopolización de la autoridad cultural a expensas de otras formas de conocimiento".¹⁰⁰⁵ Es decir, como la imposición gubernamental de un modelo político que excluye otros modos de pensar.

La guerra de Sa'da encierra muchas dimensiones que nos permiten identificar los conflictos que en las últimas décadas han copado la política interna yemení, la identificación gubernamental de todos los movimientos sociales de resistencia como terrorismo, la oposición de algunas tribus al sistema de captaciones del régimen de Saleh, la creciente fractura social en las identidades religiosas, pero sobre todo un incremento del fraccionalismo social y religioso en la agenda política yemení que se

¹⁰⁰³ Cita extraída de HRW, Op. Cit, (2008). p. 13.

¹⁰⁰⁴ En entrevista personal de la investigadora con el periodista español Samuel Aranda que acompañó al enviado especial de la ONU Djamel Ben Omar a su visita a Sa'da en diciembre de 2011, en Saná, diciembre de 2011.

¹⁰⁰⁵ VON BRUCK, Op. Cit. p. 221.

vio agravada, como veremos en los siguientes epígrafes, con los vacíos de poder y las luchas interconfesionales durante la revolución de 2011.

5.6 LA REVOLUCIÓN DE 2011

El 23 de noviembre de 2011, tras once meses de protestas populares que exigían la caída del régimen, Ali Abdallah Saleh firmó en Riad un acuerdo pacífico de traspaso de poder conocido con el nombre de la Iniciativa del Golfo, *al-Mubadara al-jaliydja*. El acuerdo, establecido entre el Encuentro Común (EC) y el Congreso General del Pueblo (CGP), estaba patrocinado por el Consejo de Cooperación del Golfo (CCG) y fue avalado por la ONU y Estados Unidos. Por medio de la Iniciativa del Golfo, Saleh transfirió su poder al vicepresidente Abdel Rabu Mansur Hadi, quien, hasta las elecciones presidenciales anticipadas del 21 de febrero de 2012 en las que concurre como único candidato,¹⁰⁰⁶ debía asumir el cargo de Presidente en funciones. El acuerdo condujo además a la constitución de un gobierno paritario entre el EC y el CGP establecido en diciembre de 2011.¹⁰⁰⁷ Mientras que el cargo de Presidente de la República recaía en la figura de un miembro del CGP, el cargo de Primer Ministro quedaba reservado a un miembro de la oposición independiente: Muhammad Salem Basindwa. De esta manera se pretendía poner fin a casi un año de protestas populares que exigían la caída del régimen y se trataba de eludir una guerra civil entre las fuerzas de seguridad y las facciones armadas que apoyaban la revolución: las tribus leales al *shayj* Sadeq al-Ahmar y las tropas de la Primera División Armada de Ali Muhsen. El acuerdo se rubricó sin el apoyo y sin el consentimiento de un amplio segmento de la oposición yemení, especialmente de los jóvenes revolucionarios de las Plazas del Cambio y el movimiento de los huthíes y al-Hirak. Estos tres grupos mostraron desde el principio su disconformidad con la Iniciativa del Golfo ya que, entre otras cosas, garantizaba la inmunidad a Saleh y a sus colaboradores en el poder.

Antes de entrar a analizar el proceso revolucionario acontecido en Yemen durante 2011, es pertinente realizar una breve aproximación a la teoría de las revoluciones de autores como Charles Tilly y Theda Skocpol, ya que algunas de sus nociones pueden

¹⁰⁰⁶ Uno de los artículos del Mecanismo de Implementación de la Iniciativa del Golfo (MIIG), el plan de traspaso de poder del CCG, estipulaba que en las elecciones presidenciales anticipadas “las partes se comprometen a no nominar a ningún candidato a excepción del *candidato de consenso* Abdel Rabu Mansur Hadi” (art. 18.b/MIIG). El texto íntegro del MIIG se puede encontrar en al-Bab Yemen. Disponible en http://www.al-bab.com/arab/docs/yemen/yemen_transition_agreement.htm [Consulta: diciembre de 2012].

¹⁰⁰⁷ El gobierno de transición se compuso de 30 carteras ministeriales; 15 para el CGP y 15 para el EC, éstas últimas se repartieron de la siguiente manera: *Islah* (4), candidatos independientes (3), desafectos del CGP (2), PSY (2), Partido Ba'thista (1), Unión del Frente Popular (1), Unión Naserista (1) y Partido Nasserista (1).

aportar claves interpretativas para entender el fenómeno revolucionario gestado en Yemen al albor de las denominadas “Primaveras Árabes”.

5.6.1 APORTACIONES ACADÉMICAS AL ESTUDIO DE LOS MOVIMIENTOS SOCIALES Y REVOLUCIONARIOS

Uno de los aspectos que más interesan a esta investigación es el movimiento social que condujo al proceso revolucionario. Su interés radica en que el objeto de estudio de esta tesis es precisamente la relación entre las estructuras de poder de la sociedad yemení, en la que, como venimos analizando, las identidades tribales y las religiosas juegan un papel fundamental. El análisis de los posicionamientos de la élite político-social de Yemen, en especial de las tribus y de los líderes religiosos, nos permitirá dilucidar no sólo la capacidad de movilización de estas entidades político-sociales, sino también el grado de incapacidad del régimen para reactivar los focos de lealtad que emanaban de estas comunidades sociales. Por este motivo, los procesos de crisis de legitimidad y la fragmentación de la élite política serán los puntos que más resaltaremos en este análisis, apoyándonos sobre todo en las tesis de Juan Linz y de Houchang Chehabi.

Para analizar el contexto pre revolucionario de Yemen, nociones como la *contienda política* y los *repertorios políticos* de los movimiento sociales pueden ayudarnos a hacer una primera aproximación al estudio de la “Primavera Yemení”. Por *contienda política* McAdam, Tarrow y Tilly describen la “interacción episódica pública y colectiva en la que algunos actores políticos hacen reclamaciones que afectan a los intereses del grupo dominante”.¹⁰⁰⁸ El carácter público y colectivo de la contienda política es vital, pues fuerza al gobierno a intervenir en dichas reclamaciones ya sea “como mediador, objetivo o reclamante”¹⁰⁰⁹ y al mismo tiempo permite al movimiento social una mayor cohesión y coordinación interna. Tilly denomina *repertorios políticos* a los diferentes mecanismos empleados por los actores sociales para desplegar la movilización contestataria a la autoridad, a saber: la creación de asociaciones y coaliciones, la organización de mítines y encuentros públicos, la convocatoria de manifestaciones o la proliferación de declaraciones políticas y eslóganes en medios de comunicación y en panfletos.¹⁰¹⁰

¹⁰⁰⁸ McADAM-TARROW-TILLY, *Dinámica de la contienda política*. Hacer Editorial, Barcelona, 2005. p. 6.

¹⁰⁰⁹ *Ibíd.*

¹⁰¹⁰ TILLY, C., *Social Movements 1768-2004*, Paradigm Publishers Colorado, 2004. p. 3.

Como hemos visto a lo largo de esta tesis, a partir del 2000 tuvieron lugar varios movimientos sociales contestatarios que emanaron de la sociedad tribal o la religiosa. Estos son: Comité de Solidaridad Tribal, la Autoridad del Vicio y la Virtud y en sus inicios, el movimiento de la Juventud Creyente. Todos estos movimientos podemos considerarlos expresiones de la contienda política definida por McAdam, Tarrow y Tilly, ya que, recordemos, evidenciaban el paulatino distanciamiento entre las distintas facciones de la élite política del país y al mismo tiempo hacían una reivindicación pública de sus reclamaciones y exigían una rectificación inmediata al grupo dominante. Además, tanto el Comité de Solidaridad Tribal, como la Autoridad del Vicio y la Juventud Creyente en sus inicios acudieron sistemáticamente a los diferentes repertorios políticos descritos por Tilly, en las que el carácter público, colectivo y visible jugaron un rol primordial.

La *acción colectiva* que lleva a la consolidación del proceso revolucionario se compone según Tilly de 5 elementos:

- Identificación de los *intereses*: que se definen como “las ganancias o las pérdidas de un grupo en su interrelación con otros grupos sociales”.¹⁰¹¹
- La *organización*: que describe la estructura interna del grupo y su capacidad para actuar conforme a los intereses comunes.¹⁰¹²
- La *movilización*: que es el proceso por el cual los grupos adquieren control colectivo sobre los recursos necesarios para llevar a cabo la acción.¹⁰¹³
- Las *oportunidades*: que se refiere a las relaciones entre el grupo y el mundo que lo rodea y que se concretizan en la amenaza o el surgimiento de la oportunidad para actuar.¹⁰¹⁴
- La *acción colectiva*: que describe la actuación del grupo en busca de los intereses comunes.¹⁰¹⁵

Si atendemos a los distintos componentes de la acción colectiva de Charles Tilly, pronto advertimos que el proceso revolucionario en Yemen ya estaba gestándose durante el segundo lustro de la década del 2000. Obviamente las revoluciones en Egipto, Túnez, y posteriormente en Libia, sirvieron de catalizador de las aspiraciones reformistas de la población yemení. En este sentido, las denominadas Primaveras

¹⁰¹¹ TILLY, C., *From Mobilization to Revolution*, Random House, Nueva York, 1978. p. 7.

¹⁰¹² *Ibíd.*

¹⁰¹³ *Ibíd.* p. 7-s.

¹⁰¹⁴ *Ibíd.* 8.

¹⁰¹⁵ *Ibíd.*

Árabes no fueron las detonantes de la revuelta, aunque sí ofrecieron el marco de *oportunidad* descrito por Tilly para que la revolución de Yemen adquiriera una mayor proyección internacional y una mayor capacidad de *movilización* bajo el *interés común* de los distintos grupos opositores más o menos *organizados*.

Pero si estos son los requisitos para establecer la acción colectiva, *la situación revolucionaria* sólo se logra, según Tilly, cuando convergen tres coincidencias:

- La aparición de contendientes o una coalición de contendientes con aspiraciones incompatibles entre sí que luchan entre ellos por controlar el Estado o una parte del mismo.
- El apoyo de esas aspiraciones por parte de un sector importante de los ciudadanos.
- La incapacidad o la falta de voluntad de los gobernantes para suprimir la coalición alternativa y/o el apoyo a sus aspiraciones.¹⁰¹⁶

Una revolución tiene éxito, según Tilly, cuando el grupo que desafía la autoridad desplaza, aunque sea hasta cierto punto, a los titulares del poder.¹⁰¹⁷ Durante el proceso de confrontación se generan *múltiples soberanías* y si el grupo emergente consigue el apoyo del pueblo se puede considerar que la oportunidad revolucionaria se ha alcanzado.¹⁰¹⁸

En el caso concreto de Yemen, aunque existían varios movimientos que acudían a los distintos repertorios de la contienda política como mecanismo para expresar la oposición y la creciente fisura dentro del régimen (ya que emanaban de los aliados de Saleh), fueron los movimientos estudiantiles los que inicialmente pusieron en marcha el proceso revolucionario yemení. Los movimientos antigubernamentales de los jóvenes también desarrollaron nuevos repertorios de contestación política, siendo las acampadas pro democráticas instaladas en las diferentes Plazas libertarias, la máxima expresión de la oposición contestataria al régimen.

Mientras que Tilly se fija en el componente humano y en el movimiento social del conflicto político en sí, otros autores como Skocpol centran su estudio en el componente estructural de las revoluciones y ponen énfasis en los resultados de la misma. La definición de Skocpol de revolución social, entendida como una

¹⁰¹⁶ TILLY, C., *Las revoluciones Europeas 1492-1992*, Crítica, Barcelona, 1995. p. 28.

¹⁰¹⁷ TILLY, Op. Cit. (1978). p. 193.

¹⁰¹⁸ *Ibíd.* p. 192.

“transformación rápida de las estructuras sociales y de clase”,¹⁰¹⁹ no tiene, en realidad, una aplicación válida al caso Yemen en tanto que esas transformaciones no han tenido lugar y mucho menos con la celeridad preconizada por Skocpol. Por otra parte, la autora hace hincapié en que la lucha de clases como eje promotor de toda revolución ya que, según su teoría, “las relaciones de clase son la fuente potencial de conflictos sociales y políticos” y estos, a su vez, “son elementos prominentes para generar una transformación social revolucionaria exitosa”¹⁰²⁰.

Según las definiciones de Skocpol, difícilmente el caso yemení puede enmarcarse en esta clasificación de revolución social puesto que ni la transformación política y social se ha llevado a cabo de manera radical y rápida,¹⁰²¹ ni tampoco el movimiento de oposición se centró en el principio de lucha de clase. No obstante, aunque las reivindicaciones revolucionaras fueron principalmente políticas (caída del régimen, remodelación de la institución militar, mayor libertad de expresión, separación de poderes efectiva y lucha contra la corrupción), no se puede negar la existencia de un importante componente de reclamación económica que también subyace en la revuelta.

El hecho de que no podamos aplicar el concepto de revolución aportado por Skocpol, porque éste no coincide plenamente en el contexto revolucionario yemení, no impide que podamos emplear otra de las nociones de su teoría de la revolución: la crisis de legitimidad. Según la autora, en todos los procesos revolucionarios se genera una *crisis de legitimidad*, que es la causa última de toda revolución: “inmersa en un cruce de presiones internas y exigencias internacionales, las autocracias, sus estructuras administrativas centrales y su ejército quiebran abriendo paso a la revolución”.¹⁰²² Esta situación genera una fractura en la legitimidad estatal que deviene en *crisis de Estado* cuando la élite dirigente no es capaz de movilizar los mecanismos de apoyos institucionales tradicionales (en el caso yemení, el clientelismo) para activar la

¹⁰¹⁹ SKOCPOL, E., *States and Social Revolutions. A Comparative Analysis of France, Russia and China*, Cambridge University Press, Cambridge, 1979. p. 4.

¹⁰²⁰ *Ibid.* p. 18.

¹⁰²¹ Otros autores como Goldstone han tratado de ampliar el concepto de revolución fijándose, no tanto en los resultados revolucionarios, sino en el procedimiento revolucionario en sí. Para Goldstone, la revolución es “el esfuerzo por transformar las instituciones políticas y las justificaciones de la autoridad política en una sociedad, acompañado de movilizaciones - formales o informales - de masas y de acciones no institucionales que debilitan a las autoridades existentes, o buscan el cambio en las relaciones políticas, sociales y económicas previas”. Al no ser tan restrictiva esta definición, permite analizar las revoluciones desde una perspectiva de cambio político y social a largo plazo, en STRZELECKA, E., “La revolución yemení: algunas claves desde la teoría política”, *Revista de Estudios Yemeníes*, nº 2, pendiente de publicación.

¹⁰²² SKOCPOL, Op. Cit. (1979). p. 47.

cohesión y la lealtad de las élites políticas así como de las fuerzas de seguridad estatales.¹⁰²³ En este sentido Skocpol afirma;

If state organizations cope with whatever tasks they already claim smoothly and efficiently, legitimacy - either in the sense of moral approval or in the probably much more usual sense of sheer acceptance of the status quo - will probably be accorded to the state's form and rulers by most groups in society. In any event, what matters most is always the support or acquiescence not of the popular majority of society, but of the politically powerful and mobilized groups, invariably including the regime's own cadres. Loss of legitimacy, especially among these crucial groups, tends to ensue with a vengeance if and when, for reasons that are always open to sociological and historical explanation, the state fails consistently to cope with existing tasks, or proves unable to cope with new tasks suddenly thrust upon it by crisis circumstances.¹⁰²⁴

Al igual que Skocpol, Juan Linz destaca la falta de legitimidad y de eficiencia como una importante causa que genera crisis:

La falta de eficacia de los regímenes, su incapacidad para satisfacer las expectativas de la sociedad y para resolver los apremiantes problemas internos y externos, es una fuente básica de las crisis.¹⁰²⁵

Según Linz, la falta de eficacia se juzga no tanto desde la sociedad en general, sino “en la coalición de intereses que prestó apoyo inicial [al régimen] y en los intereses de los grupos organizados dentro de la coalición gobernante.”¹⁰²⁶ Conforme a la secuencia que describe Linz, los grupos aliados al régimen toman distancia de su apoyo tradicional y al mismo tiempo el poder central, al carecer de legitimidad, es incapaz de reactivar los compromisos de apoyo al régimen.¹⁰²⁷

Como veremos en las siguientes páginas, durante la emergencia revolucionaria yemení, el ex presidente Saleh trató de movilizar la lealtad de las tribus y de las identidades religiosas y fue incapaz de reactivar su lealtad de modo global, pese a que formalmente éstas formaban parte de las estructuras del régimen. Por otra parte, la fisura del régimen se hizo más evidente aún con las deserciones militares y las desafecciones políticas de los miembros de su gobierno.

¹⁰²³ *Ibíd.*, p. 194.

¹⁰²⁴ SKOCPOL, T., “State and Revolution: Old Regimes and Revolutionary Crises in France, Russia, and China”, *Theory and Society*, v. 7, n°. 1-2, enero-marzo, 1979. p. 14-s.

¹⁰²⁵ LINZ, J., “Del Autoritarismo a la democracia” *Pensamiento político*, 1990-A. p. 17. Disponible en http://www.pensamientopolitico.50g.com/textos/linz_autoritarismo.pdf [Consulta: diciembre 2012]

¹⁰²⁶ *Ibíd.*

¹⁰²⁷ LINZ, J., “Transiciones a la democracia”, *Reis*, n° 51, 1990-B. p. 14.

Si la falta de legitimidad genera crisis en cualquier sistema político, tanto más lo hace en un sistema como el de Saleh en el que el poder se basaba en redes clientelares. Y es que, como hemos visto, el de Saleh no puede catalogarse como un régimen *sultanístico* puro,¹⁰²⁸ en tanto que la autocracia del ex presidente nunca pudo desplegar el monopolio de la coerción física de modo sistemático debido a los límites que le imponía la sociedad tribal. Saleh, en cambio, pactó y se alió con sus opositores potenciales, generando un sistema *neoclientelar*¹⁰²⁹. Por otra parte, el peso de la cultura tribal en la identidad cultural política yemení hizo imposible que Saleh fuera ajeno a la ideología impuesta por las tribus, otro de los requisitos para considerar a un régimen como *sultanístico*. Debido al importantísimo papel de los clientes en el sistema yemení, la pérdida de los apoyos clientelares generó una fisura irreparable en el régimen de Saleh y abrió paso a la situación revolucionaria descrita por Tilly.

Aunque Yemen reunía los prerequisites de crisis de legitimidad, fisura del régimen y efervescencia de los movimientos sociales propicios para el desarrollo de una situación revolucionaria, la injerencia de la comunidad internacional en la crisis política de Yemen y el pacto entre el partido gubernamental y la oposición partidista, evitaron que la revolución pudiera consolidarse y triunfar. El acuerdo de transferencia política propuesto por la Iniciativa del Golfo marginó y excluyó a los promotores de la revuelta: el movimiento estudiantil y los movimientos de oposición no partidista (huthíes y al-Hirak). Este hecho supuso que muchos autores describieran el proceso revolucionario de Yemen como una revolución frustrada.¹⁰³⁰

5.6.2 CAUSAS DE LA REVUELTA

El movimiento antigubernamental en Yemen se inició a mediados de enero de 2011 y

¹⁰²⁸ Por régimen sultanístico Linz y Chehabi describen los regímenes que se basan en el poder personal de un líder en el que la lealtad al gobernante no deriva de una ideología o de sus cualidades carismáticas, sino de una mezcla de miedo y recompensas a sus colaboradores. En estos sistemas el poder se ejerce sin límites y a discreción del gobernante que no atiende a reglas o las obligaciones de una ideología o sistema de valores. En CHEHABI-LINZ, *Sultanistics Regimes*, John Hopkins University Press, Baltimore, 1998. p. 7.

¹⁰²⁹ Chehabi y Linz denominan regímenes neoclientelares a los sistemas que mantiene tendencias sultanísticas pero que tienen círculos de clientes extensos que limitan el ejercicio del poder a discreción del gobernante autócrata. En CHEHABI-LINZ, Op. Cit. p. 10.

¹⁰³⁰ BONNEFOY, L., "Yémen: la révolution inachevée", *CERI/Alternatives Internationales Hors-Série*, n° 10, enero, 2012-B. Disponible en http://www.alternatives-internationales.fr/yemen--une-revolution-inachevee_fr_art_1131_57205.html [Consulta: diciembre de 2012], TAYLOR, L., "Yemen's Hijacked Revolution", *Foreign Affairs*, 26 de septiembre, 2011. Disponible en <http://www.foreignaffairs.com/articles/68298/letta-taylor/yemens-hijacked-revolution#> [Consulta: diciembre de 2012] y HAMAD, L., "Los movimientos antigubernamentales en Yemen: ¿La revolución frustrada?", *Relaciones Internacionales*, n° 18, octubre de 2011-D.

fue protagonizado por una serie de conocidos activistas así como por millares de estudiantes anónimos que, alentados por el triunfo de la revolución en Túnez y las movilizaciones en Egipto, salieron a la calle para expresar su descontento ante la crisis institucional, política y económica de Yemen.¹⁰³¹ A diferencia de los partidos políticos de la oposición, que en un principio mantuvieron en las concentraciones un perfil bajo y optaron por la negociación con el partido gubernamental, los jóvenes activistas reivindicaron desde el comienzo de las movilizaciones la caída del régimen, *isqat al-nizam*, y la salida inmediata de Saleh con el eslogan más característico de la revolución yemení: *Irhal*, márchate.

Los jóvenes revolucionarios decidieron asentarse en una acampada a las puertas de la universidad de Saná bautizada con el nombre de Plaza del Cambio, *Maydan al-taghyr*.¹⁰³² En Ta'izz, ciudad a la que se considera el corazón de la revuelta anti-Saleh, los activistas revolucionarios también levantaron la Plaza de la Libertad, *Maydan al-hurriyya*. Poco a poco este modelo de protesta-acampada fue reproduciéndose en otras ciudades yemeníes, en un nuevo ejemplo de expresión de la contienda política descrita por McAdam, Tarrow y Tilly.

Las diferentes Plazas se convirtieron en un hervidero de creatividad contestataria.¹⁰³³ En estos espacios se generaron nuevas interacciones entre personas de distintos orígenes regionales y de diferentes franjas generacionales, pero también de diversas clases sociales, ideología y con sustratos culturales diferentes, dando paso a un interesante intercambio político intergeneracional e intercultural. A la presencia de hombres tribales, estudiantes universitarios, parados, trabajadores, activistas e intelectuales, se sumó a partir del 20 de febrero un numeroso grupo de simpatizantes huthíes y de partidarios del movimiento sureño *al-Hirak*. Los partidos políticos de la oposición se sumaron a la protesta en marzo de 2011. Aunque más de la mitad de los revolucionarios de las Plazas eran jóvenes y activistas prodemocráticos que no

¹⁰³¹ Para ampliar sobre el inicio de las manifestaciones en Yemen se recomienda la lectura de HAMAD, L., "Yemen: Protestas políticas ¿Contagio tunecino?", en Análisis Eventual de OPEMAM, 30 de enero de 2011-C.

¹⁰³² La intención inicial de los manifestantes antigubernamentales era la de acampar en la Plaza de la Liberación, *Sahat al-tahrir*, sin embargo este espacio símbolo de la revolución egipcia fue usurpado por el régimen de Saleh que ocupó la plaza con carpas y establecieron, en un primer, lugar una feria de artesanía y posteriormente una acampada pro Saleh.

¹⁰³³ La investigadora Anahí Alviso se refiere a las Plazas del Cambio y de la Libertad como verdaderos laboratorios socioculturales instalados *ad hoc* que representan "una ciudad dentro de la ciudad". En estos espacios se exhibían nuevos mecanismos de contestación política por medio de pintadas, fotomontajes, música revolucionaria, teatro, fotografía, pintura pero también debates y discusión asamblearia. En ALVISO, A., "Contestación y Creatividad: La creación de la Plaza del Cambio en Saná" Revista de Estudios Yemeníes, nº 1, abril de 2012. p. 34.

estaban afiliados a ningún partido político,¹⁰³⁴ y que encontraron en la Coalición Civil para los Jóvenes Revolucionarios (CCJR) un paraguas donde albergar a las más de 52 asociaciones juveniles antigubernamentales.

Pero ¿cuáles eran los motivos que propiciaron la eclosión de movimientos contestatarios que exigían la salida del Saleh del poder?

Al analizar las causas de la revolución yemení es conveniente diferenciar entre las causas recientes que aceleraron el proceso de estallido de la protesta y otra serie de factores endémicos que forman parte de un proceso más lento de desgaste del modelo neoclientelar y que han sido descritos a lo largo de esta tesis.

Entre los antecedentes inmediatos a la revuelta debemos destacar al menos tres: la amenaza de EC de boicotear las elecciones parlamentarias en abril de 2011 y la insistencia del gobierno en celebrarlas,¹⁰³⁵ la presentación de una nueva iniciativa presidencial que pretendía otorgar el título de presidente vitalicio a Saleh, puesto que el presidente agotaba su mandato constitucional en 2013, y la creencia extendida entre la población general de Yemen de que Saleh preparaba su sucesión en la figura de su hijo Ahmed.

La oposición partidista condicionó la vuelta a las negociaciones a que el presidente desconvocara las elecciones del 27 de abril, retirara la iniciativa gubernamental de la presidencia vitalicia y prometiera que ni él ni su hijo concurrirían a las elecciones presidenciales de 2013. Aunque Saleh accedió a estas peticiones, la evolución de los acontecimientos en Túnez y Egipto hizo que estas concesiones ya no fueran suficientes. El EC decidió elevar el umbral de sus demandas tras tomar conciencia del poder de las movilizaciones antigubernamentales de los jóvenes revolucionarios y Saleh consiguió movilizar a sus partidarios en una demostración de los apoyos que el régimen aún mantenía en la sociedad. En este periodo Saleh trató de conservar lealtades anunciando una serie de medidas económicas que trataban de paliar la

¹⁰³⁴ NEVENS, K., "Yemen's Youth Revolution", en Docherty (ed.) *The Arab Spring: Implications for British Policy*, Conservative Middle East Council, London, 2011. p. 25.

¹⁰³⁵ Las elecciones parlamentarias de 2009 fueron aplazadas en un pacto de última hora entre el EC y el partido gubernamental. La nueva fecha de la convocatoria electoral se fijó el 27 de abril de 2011. En esos dos años debía reformarse la Ley Electoral, sin embargo el enquistamiento político en las negociaciones condujo a un nuevo enfrentamiento entre oposición partidista y gobierno yemení. Para ampliar se recomienda la lectura de HAMAD, L., "Yemen: 27 de Abril: el día de las no-elecciones" *Análisis Eventual del Observatorio Electoral del TEIM*, 26 de abril de 2011-B.

incipiente protesta popular.¹⁰³⁶

Más allá de los detonantes inmediatos en la confrontación entre la oposición partidista y el gobierno, subyace una serie de factores que propiciaron el arraigo del proceso revolucionario y que se derivan de la fisura política, de la crisis de legitimidad y el desgaste del modelo de captaciones que durante décadas habían garantizado la estabilidad de Saleh.

Por otra parte la tasa de corrupción llevó a los donantes internacionales a recortar la ayuda al desarrollo agravando la situación económica del país. La cifra de desempleo se situaba entre el 40 y el 43% de la población.¹⁰³⁷ Además, el grave deterioro de la calidad de vida en una sociedad cada vez más desigual potenció las exigencias de cambio a nivel social. Recordemos que fueron las masas populares las que dieron comienzo a la revuelta yemení, y que era precisamente el pueblo el único agente social excluido de los beneficios del sistema de captación de Saleh.

Durante el desarrollo de las primeras manifestaciones antigubernamentales, algunos analistas políticos como John Dana Stuster del *Center for American Security* pusieron en duda la posibilidad de que el proceso revolucionario en Yemen fuera a cuajar:

To begin with, Yemen is not on the cusp of a revolution. It's easy to get caught up in the heady events in Tunisia and Egypt, but Yemen just does not have the socio-economic preconditions for the types of revolts seen in the past two weeks.¹⁰³⁸

Las precondiciones socio económicas a las que se refería Stuster y que fueron esgrimidas también por otros analistas políticos son: la falta de una clase media, el escaso acceso a Internet¹⁰³⁹ y los altos índices de analfabetismo.¹⁰⁴⁰ Sin embargo en

¹⁰³⁶ Entre las medidas adoptadas por Saleh encontramos un incremento de los salarios de los trabajadores del servicio civil y los militares, la introducción de nuevos subsidios y controles de precios y la extensión de la asistencia pública a más de medio millón de familias. En BOUCEK-REVKIN, "The Unraveling of the Salih Regime in Yemen" *CTC Sentinel* n° 4, 2011. p. 2.

¹⁰³⁷ Durante la crisis política de 2011 el desempleo llegó a alcanzar la cifra del 70%, en SALISBURY, P., "Yemen's Economy: Oil, Imports and Elites" *Chatham House*, octubre de 2011. p. 4. Disponible en http://www.chathamhouse.org/sites/default/files/1011pp_yemeneconomy.pdf [Consulta: diciembre de 2012].

¹⁰³⁸ Declaraciones de John Dana Stuster se han extraído del blog de O'NEIL, B., Always Judged Guilty, post del 1 de febrero de 2011. Disponible en <http://alwaysjudgedguilty.blogspot.com.es/2011/02/cnas-on-yemen.html> [Consulta: diciembre 2012].

¹⁰³⁹ En enero de 2011 un informe de la *Dubai School of Government* señalaba que solo el 9.96% de los yemeníes tenían en diciembre de 2010 acceso a Internet y solamente el 0,74 empleaban Facebook. Estas cifras distan mucho del caso tunecino, donde el acceso a Internet en la misma fecha se cifraba en el 34% y a Facebook en el 17.55% y del caso egipcio que se establecían en el 24% y 5.49% respectivamente. DUBAI SCHOOL OF GOVERNMENT, "Facebook Usage: Factors and Analysis" *Arab Social Media Report*,

esta visión se obviaron otra serie factores igualmente relevantes que sí propiciaban su desarrollo; la adopción de un sistema democrático multipartidista en 1990 y el reconocimiento del derecho de asociación ofreció un marco de experiencia política a las formaciones partidistas y favoreció el desarrollo de una incipiente sociedad civil que fue determinante en el arraigo del proceso revolucionario.

Por otra parte, el hecho de que los partidos de la oposición contaran con medios de comunicación no censurados facilitó el acceso a la población del discurso antigubernamental, principalmente por medio de la televisión del *Islah*, *Suhail TV*, pero también por los medios de prensa del *Islah*, del PSY, de los huthíes, del Hirak y de las más de 40 publicaciones, programas de radio y emisiones por Internet de los revolucionarios de las Plazas. Por otra parte, los canales estatales, lejos de obviar el fenómeno antigubernamental que tenía lugar en el seno de la sociedad, abandonaron su programación habitual y dieron paso al debate televisivo continuo de lo que ocurría en Yemen. Aunque el uso de Internet era minoritario, éste se convirtió en una herramienta de trabajo de muchos activistas políticos que fueron especialmente activos en *Twitter*, dando lugar a una generación de *twittereros* que dieron a conocer la revolución yemení al exterior, supliendo con gran efectividad la baja presencia de periodistas internacionales en Yemen. Además, para compensar el escaso acceso de la población general a las redes sociales, se generaron nuevos cauces de comunicación del discurso revolucionario basados en herramientas tradicionales como es la poesía tribal, que sirvieron de referente para la población sin acceso a Internet.

5.6.3 DISTRIBUCIÓN DE ROLES: JÓVENES REVOLUCIONARIOS Y OPOSICIÓN PARTIDISTA

Al hablar del movimiento revolucionario se hace imprescindible una primera matización relativa a la fisura entre el movimiento antigubernamental de las Plazas y la oposición de corte partidista. Lo cierto es que a pesar de que los partidos políticos de la oposición trataron de identificarse con el movimiento antigubernamental que día a día cobraba peso en la sociedad yemení, los objetivos y las estrategias de ambos nunca fueron idénticos.

v. 1, nº 1, enero de 2011. p. 12. Disponible en <http://www.dsg.ae/portals/0/ASMR%20Final%20May%208%20high.pdf> [Consulta: noviembre 2012].

¹⁰⁴⁰ En cuanto al alfabetismo adulto las cifras del Human Development Report de 2011 son: el 77,6% en Túnez, el 66,4% en Egipto y el 62,4% en Yemen. En UNDP "Human Development Report 2011: Sustainability and Equity" *HDR-UNDP*, 2011. p.159-s. Disponible en http://hdr.undp.org/en/media/HDR_2011_EN_Complete.pdf [Consulta: noviembre 2012].

Como hemos visto, los jóvenes de las Plazas exigieron desde el comienzo la salida inmediata de Saleh del poder y la caída del régimen, en cambio la oposición partidista pidió en un principio reformas pro democráticas y posteriormente se debatió entre la negociación con el partido gubernamental y el apoyo al movimiento estudiantil de las Plazas del Cambio.¹⁰⁴¹

Debemos tener en cuenta que el *Islah* es el principal partido de la coalición del EC y que, a pesar de que desde 1997 el partido islamista había iniciado su distanciamiento formal del régimen, Saleh mantenía vínculos clientelares con sus dirigentes evitando la ruptura total con la coalición. Por otra parte, y como hemos resaltado a lo largo de esta investigación, el EC y el CGP han mostrado históricamente una inclinación a establecer pactos de última hora. Además, para el EC la efervescencia revolucionaria constituía una nueva ocasión para forzar su participación en un nuevo gobierno de coalición, como finalmente ocurrió.

Existe otro motivo que potenció que la oposición partidista incrementara sus demandas y abandonara sus peticiones de reformas pro democráticas. El 18 de marzo se produjo una matanza en la Plaza del Cambio que generó una cascada de desafecciones políticas y militares que modificó sustancialmente la correlación de fuerzas. En este momento los líderes del EC vieron la oportunidad histórica de lograr una mayor cuota de poder apoyándose en el clamor social que exigía un cambio de régimen.

El 18 de marzo de 2011, el conocido “Día de la Dignidad”, *Yawm al-karama*, un grupo de *baltaghayin*, término empleado en Yemen para designar a los matones del régimen- se apostó en las azoteas de los edificios aledaños a la Plaza y dispararon contra los manifestantes matando a 52 personas.¹⁰⁴² La matanza provocó una incesante oleada de dimisiones políticas y deserciones en el ejército. El General Ali Muhsen anunciaba el 21 de marzo su deserción del ejército y su intención de defender a los revolucionarios de la Plaza del Cambio de Saná. Para este efecto movilizó a sus tropas de la Primera División Blindada en las inmediaciones de la Plaza. Por otra parte el *shayj* Sadeq al-Ahmar, también anunció su adhesión al movimiento revolucionario y

¹⁰⁴¹ Para ampliar sobre la evolución de la participación de la oposición partidista en las primeras semanas del proceso revolucionario se recomienda la lectura de ICG, “Popular Protest in North African and Middle East (II): Yemen Between Reform and Revolution”, *ICG Middle East/North Africa Report N°102*, 10 de marzo de 2011.

¹⁰⁴² Para ampliar información sobre el Día de la Dignidad se recomienda ver la película documental de Sara Ishaq “Karama has no Walls” 2011. Esta película recoge escenas grabadas por los cámaras yemeníes Nasr al-Namir y Jaled Reyeh de los sucesos ocurridos dentro de la Plaza del Cambio durante ese día.

cientos de hombres tribales se apostaron en Hasaba para defender la residencia del *shayj*.

Aunque las deserciones de Ali Muhsen y la desafección de la familia al-Ahmar no fueron las únicas¹⁰⁴³, sí eran las más relevantes, ya que representaban una importante fisura dentro del antiguo régimen y sus colaboradores. El despliegue de tres facciones armadas en la capital de Yemen, las fuerzas de seguridad estatales, las tropas revolucionarias de Ali Muhsen cerca de la Plaza del Cambio y las milicias armadas de las tribus partidarias de la familia al-Ahmar en el barrio norteño de Hasaba y los esporádicos enfrentamientos que ocasionalmente tuvieron lugar entre dichas facciones, generaron una alarma tanto a nivel nacional como internacional y propiciaron que los países del Consejo de Cooperación del Golfo buscar una salida pactada a la crisis.

El hecho de que el EC negociara con el partido gubernamental una salida pactada del poder por medio de intermediarios internacionales y aceptara otorgar la controvertida inmunidad a Saleh a cambio de un gobierno paritario generó entre los revolucionarios de las Plazas un sentimiento de alienación y de secuestro de la revolución. En octubre de 2011 el analista Abdel Ghani al 'Iryani decía:

“La oposición partidista es débil, si fuera por la oposición [partidista] Saleh gobernaría el país 50 años más [...] Los jóvenes son los que trajeron las protestas [...] Los jóvenes son víctimas del partido gubernamental, de los militares, de la seguridad del Estado, del régimen de Saleh, de la oposición, de los militares desertores, del *Islah*, de Hamid al-Ahmar y sus hermanos. Los jóvenes son manipulados y usados como escudos humanos. Cuando los jóvenes expresan sus puntos de vista son suprimidos por las milicias de los al-Ahmar y por otras milicias que hay en las Plazas [...] Lo mejor que ha pasado a este país en los últimos 100 años ha sido la revolución de los jóvenes y ellos [Ali Muhsen, la familia al-Ahmar y el EC] la están matando.”¹⁰⁴⁴

Este sentimiento de alienación y de secuestro de la revolución estudiantil era compartido por una gran parte de los jóvenes de las Plazas, y la desconfianza hacia

¹⁰⁴³ En tan sólo veinticuatro horas tuvieron lugar más de 40 dimisiones parlamentarias, 3 ministeriales, 12 deserciones de altos cargos del ejército y cerca de una veintena de empleados en sedes diplomáticas anunciaron su dimisión. En HAMAD, Op. Cit. (2011-D). p. 127. n. 28.

¹⁰⁴⁴ En entrevista personal de la investigadora y la periodista Carla Fibla conjuntamente con el analista Abdel Ghani al-'Iryani, en Saná, octubre 2011. Disponible en <http://www.aish.es/index.php/especialrevueltas/especial-yemen/> [Consulta: diciembre de 2012]. Traducción de la investigadora.

Ali Muhsen y la familia al-Ahmar estaba presente en la mayoría de los discursos de los jóvenes revolucionarios:

“Sabemos que Ali Muhsen pertenece al régimen, no lo queremos a nuestro lado. Su único objetivo proclamándose nuestro guardián es garantizarse un cargo en el futuro Yemen, pero no se lo daremos [...] No podemos luchar contra Ali Muhsen y Ali Abdallah al mismo tiempo. Cuando acabe la revolución y el presidente se haya ido, rechazaremos a Ali Muhsen. Mientras, si quiere, puede ser nuestro guardaespaldas”¹⁰⁴⁵

“Ali Muhsen, Ali Abdallah [Saleh] y los hijos de al-Ahmar, todos se parecen... No hay diferencia entre ellos. Yo me uní a la revolución para cambiar el país, para reformarlo, no para dejarlo en las manos de la familia al-Ahmar. Cuando esto acabe, la familia al-Ahmar se irá a vivir fuera del país. Son los ciudadanos las víctimas de las luchas de poder. Lo fuimos en el pasado y ahora también lo somos.”¹⁰⁴⁶

La principal fractura entre el movimiento estudiantil y los partidos de la oposición se refirió sobre todo a la cuestión de la inmunidad de Saleh y al respaldo que los partidos dieron a la Iniciativa del Golfo. Un acuerdo que la mayoría de los revolucionarios de las Plazas percibieron como una injerencia externa en los asuntos internos de Yemen. Sin embargo, la fractura entre muchos jóvenes revolucionarios y la oposición partidista era mucho más profunda y se fundamentaba en la identificación de estos partidos como parte integral del sistema de Saleh y en la creencia de que un gobierno paritario no constituía en ningún caso una ruptura con las dinámicas políticas yemeníes, uno de los objetivos principales de la revuelta.

5.6.4 LA NEGOCIACIÓN DEL ACUERDO DE TRANSICIÓN

President Saleh should be in Guinness Book of World for his countless “Stepping down” announcements since 2004.

Ibrahim Mothana, activista revolucionario

A partir de marzo de 2011 y tras la matanza del Día de la Dignidad, el Consejo de Cooperación del Golfo llevó a cabo una serie de contactos con el partido

¹⁰⁴⁵ En entrevista personal de la investigadora con Fares un joven de Adén afincado en Saná y activista de la Plaza del Cambio, entrevista en Plaza del Cambio, Saná, marzo de 2011.

¹⁰⁴⁶ En entrevista personal de la investigadora con Mohammad Saleh, un yemení del barrio de Hasaba, noviembre de 2011.

gubernamental y con la oposición partidista tratando de buscar una salida mediada al conflicto que evitara una guerra civil. Durante los meses de marzo hasta el 3 de junio, día en el que el ex presidente fue herido en un atentado en la mezquita del complejo residencial de la presidencia, Saleh manifestó en varias ocasiones su voluntad de abandonar el poder. Sin embargo hasta en tres ocasiones frustró la firma del acuerdo de la primera versión de la Iniciativa del Golfo¹⁰⁴⁷, esgrimiendo diferentes excusas para no firmar e imponiendo en el último momento nuevas condiciones al pacto.

El discurso de Saleh durante esos meses fue muy contradictorio. Mientras que en ocasiones manifestaba su intención de abandonar el poder pacíficamente, en otras argumentaba que no sucumbiría ante “el intento de golpe de Estado del EC”.¹⁰⁴⁸ Por una parte Saleh instaba a los jóvenes de las Plazas a derrotarlo en las urnas,¹⁰⁴⁹ convencido de que podría ganar las elecciones,¹⁰⁵⁰ y por otra, frente a la comunidad internacional, expresaba su deseo de dejar el poder, siempre y cuando lo efectuara “en manos seguras”, evitando que Yemen acabara en el abismo de la desintegración. El discurso de Saleh oscilaba entre su firme voluntad de abandonar el poder tras más de 30 años de presidencia y un reiterado recurso a la defensa del constitucionalismo y la legalidad que, según él, lo legitimaba a permanecer en el poder hasta 2013.

Es interesante destacar que durante este periodo de negociación Saleh acudió a uno de los rasgos que Juan Linz describe como característicos de los líderes autocráticos, se trata de la percepción que los autócratas tienen de que solamente ellos pueden gobernar el país. En este sentido Linz afirma:

Uno de los problemas difíciles que encaran los regímenes autoritarios es el de la renovación de las cúpulas y, especialmente, el de la sucesión. Esto constituye un problema agudo en regímenes altamente personalizados, en los cuales el fundador se considera a sí mismo indispensable y no está dispuesto a renunciar

¹⁰⁴⁷ Más que una versión se trata de tres ya que Saleh impuso nuevas exigencias y el acuerdo se modificó ligeramente antes de cada convocatoria para la firma. En esencia el acuerdo se basaba en la fórmula de transferencia de poder 30+60, según la cual 30 días después de la firma debía otorgarse la inmunidad a Saleh y establecerse un gobierno paritario que preparase las condiciones necesarias para la celebración de las elecciones 60 días después de la aprobación de la inmunidad. Una de las versiones de la Iniciativa con todas sus cláusulas se puede consultar en HAMAD, Op. Cit. (2011-D). p. 132-s.

¹⁰⁴⁸ “The JMP’s illegitimate ambitions and uncivilized behavior are the reasons behind the crisis, and they want to reach power by coups. They are all allies: the al-Qaeda, Houthis, separatists, JMP, and all of them have joined forces so as to overthrow the political system. Overthrowing the political system will lead to disunity”. En SABA NEWS, “President Saleh says to opposition”, Saba News, 2 de abril de 2011. Disponible en <http://www.sabanews.net/en/news238764.htm> [Consulta: diciembre 2012].

¹⁰⁴⁹ SABA NEWS, “Change made via ballot boxes, Saleh says” Saba News, 20 de abril, 2011. Disponible en <http://www.sabanews.net/en/news239935.htm> [Consulta: diciembre 2012].

¹⁰⁵⁰ SABA NEWS, “I will step if majority of people request, Saleh says”, Saba News, 24 de abril de 2011. Disponible en <http://www.sabanews.net/en/news240127.htm> [Consulta: diciembre de 2012].

al poder durante su vida”.¹⁰⁵¹

El ex presidente Saleh solía afirmar ante los medios de comunicación que gobernar Yemen es “como bailar entre las cabezas de las serpientes”.¹⁰⁵² Con esta imagen pretendía hacer alusión a la supuesta dificultad de presidir un país como Yemen, caracterizado por el fragmentación confesional y tribal. Durante el periodo de la negociación, estos argumentos se esgrimieron desde la presidencia con la intención de recalcar que, sin Saleh, Yemen se vería sumido en el caos, en la desmembración del país y la dominación de al-Qaeda.¹⁰⁵³

El proceso de negociación se vio temporalmente interrumpido por dos hechos: el comienzo de la guerra de Hasaba y el atentado que sufrió Ali Abdallah Saleh en el palacio presidencial. El primero de ellos se inició el 21 de mayo de 2011 después de la última firma frustrada la primera versión de la Iniciativa del Golfo. Volveremos a este episodio al examinar el rol de las tribus en la revolución.

En cuanto al segundo, éste ocurrió el 3 de junio de 2011. Ese día tuvo lugar una explosión en la mezquita de la residencia presidencial en la que congregaban un gran número de representantes del gobierno yemení, altos cargos del ejército y personalidades políticas y económicas vinculadas al régimen de Saleh. El presidente resultó herido en dicho ataque y tuvo que ser evacuado a Arabia Saudí, donde recibió tratamiento médico durante tres meses. Aunque el FBI realizó investigaciones para determinar las responsabilidades del ataque en el que murieron 8 personas, entre ellas Abdelaziz Abdel Ghani, presidente del Consejo Consultivo, las investigaciones nunca fueron reveladas. Sin embargo los partidarios del régimen abiertamente culparon del ataque a Ali Muhsen y a Hamid al-Ahmar.¹⁰⁵⁴ La presencia de Saleh en Arabia Saudí se esgrimió como un factor positivo para forzar un acuerdo. Sin embargo éste no tuvo lugar hasta dos meses después de que Ali Abdallah Saleh regresara a Yemen de su estancia en Riad. Antes de analizar el acuerdo de la Iniciativa del Golfo es importante abordar los distintos roles de las identidades religiosas y tribales durante

¹⁰⁵¹ LINZ, Op. Cit. (1990-A). p. 18.

¹⁰⁵² Se trata de una frase que el ex presidente solía emplear en sus conversaciones con los periodistas internacionales y que se puede encontrar, por ejemplo, en la entrevista con el periódico *al-Hayat*, del 28 de marzo de 2009.

¹⁰⁵³ SABA NEWS, “Al-Qaeda will take over, if the regime left, Saleh says” Saba News, 21 de mayo de 2011. Disponible en <http://www.sabanews.net/en/news241763.htm> [Consulta: diciembre 2012].

¹⁰⁵⁴ En una entrevista de la periodista Carla Fibla con el viceministro de información Abdo al-Yanadi éste dijo: “las investigaciones del atentado de la mezquita presidencial ya se han acabado, los implicados fueron Hamid al-Ahmar y Ali Muhsen. Tenían la intención de dar un golpe de estado. El presidente personalmente pidió que no se buscara la venganza”. Entrevista del 6 de noviembre de 2011, en Saná. Disponible en <http://www.aish.es/index.php/especialrevueltas/especial-yemen/> [Consulta: diciembre de 2012]. Traducido por Anwar, un empleado de la Embajada de España en Saná.

el proceso revolucionario.

5.6.5 EL ROL DE LAS COMUNIDADES RELIGIOSAS EN LA REVUELTA

El 4 de febrero de 2011 varios líderes religiosos lanzaron en Hudaida una campaña para animar a los jóvenes yemeníes a que se movilizasen y organizaran manifestaciones y actos de protesta contra el régimen de Saleh, tomando el ejemplo de la revolución tunecina y egipcia.¹⁰⁵⁵ El gobierno de Saleh, consciente de la capacidad movilizadora de discurso religioso en Yemen, rápidamente cesó al director de los Asuntos Religiosos de Hudaida¹⁰⁵⁶ e hizo un llamamiento al Consejo de Ulemas¹⁰⁵⁷ presidido por al-Zindani para que se reuniera con el presidente Saleh.

En una reunión celebrada en la mezquita al-Saleh el 28 de febrero, Ali Abdallah Saleh anunció a los ulemas su intención de abandonar el poder y les pidió su opinión para efectuar la transferencia pacífica del poder. Un día después, el 1 de marzo, el Consejo de Ulemas presentó un plan de transferencia de poder basado en 8 puntos que el gobierno simplemente ignoró.¹⁰⁵⁸

Aunque el 18 de febrero Al-Zindani había realizado unas declaraciones de apoyo a Saleh,¹⁰⁵⁹ el mismo día en que se anunció el plan del Consejo de Ulemas el clérigo pronunció un discurso incendiario contra Saleh en la Plaza del Cambio y anunció que Yemen en un futuro sería un Emirato Islámico. En ese mismo discurso al-Zindani dijo:

“[He] came to power by force, and stayed in power by force, and the only way to get rid of him is through the force of the people.”¹⁰⁶⁰

¹⁰⁵⁵ ICG Op. Cit. (2011). p. 5.

¹⁰⁵⁶ Cita de AL-WATAN, 8 de febrero de 2011 extraída de ICG (2011-B). p. 5.

¹⁰⁵⁷ El Comité de Ulemas fue constituido en 2010 por medio del Decreto Presidencial nº 16/2010.

¹⁰⁵⁸ Los principales puntos de la propuesta eran: acabar con todas las manifestaciones y sentadas para crear un ambiente propicio para el Diálogo Nacional, establecer un comité de cinco jueces (dos elegidos por el EC, dos elegidos por el CGP y el quinto por la Comisión de Ulemas) que acabasen con las disputas políticas, la liberación inmediata de los detenidos, la formación de un gobierno paritario (EC-CGP), derogar la Ley electoral, retirar la propuesta de enmiendas constitucionales e investigar y penalizar los casos de corrupción. ARRABYEE, N., “Yemeni MP retracts resignation from the ruling party after President Saleh accepted solution from clerics”, 1 de marzo. Disponible en <http://narrabyeee.blogspot.com.es/2011/03/yemeni-mp-retracts-resignation-from.html> [Consulta: diciembre de 2012].

¹⁰⁵⁹ SABA NEWS, “al-Zandani warns of chaos, violence repercussion in Yemen” 18 de febrero de 2011. Disponible en <http://www.sabanews.net/en/news236003.htm> [Consulta: Febrero de 2011]

¹⁰⁶⁰ KASINOF, L., “Radical Cleric Demands Ouster of Yemen Leader”, *New York Times*, 1 de marzo de 2011. Disponible en <http://www.nytimes.com/2011/03/02/world/middleeast/02yemen.html> [Consulta: marzo de 2011].

El rol islamista más destacado durante el proceso revolucionario fue, sin lugar a dudas, el jugado por el partido *Islah*. Por medio de sus militantes y sus organizaciones y asociaciones vinculadas al partido, el *Islah* logró una gran representación en las Plazas, especialmente en Saná, en la que el partido estableció los denominados Comités de Seguridad, una institución que tenía una vocación cuasi-policial de mantenimiento del orden y cuyo objetivo primordial era tratar de evitar que se introdujeran armas para preservar el carácter pacífico de la revuelta estudiantil. Sin embargo, muchos activistas de la Plaza criticaron a los Comités de Seguridad ya que, según estos, potenciaban la segregación por sexos dentro de la Plaza y ejercían abusos contra algunos de los activistas congregados en *Maydan al-taghyyr*,¹⁰⁶¹ siendo especialmente vulnerables al hostigamiento y al acoso el colectivo de las mujeres revolucionarias, que desde entonces han denunciado presiones de Comité para que abandonen la acampada.¹⁰⁶²

Otra de las críticas que los jóvenes revolucionarios realizan contra el *Islah* tiene que ver con la producción de programas, discursos políticos y la creación poética contestataria de la Plaza que ha estado sujeta a la censura de los Comités Organizadores controlados por el *Islah*. Un ejemplo lo encontramos en un poema del activista Eyad al-Jawya, quien chocó con la censura del Comité y se organizó junto a otros jóvenes revolucionarios para levantar una nueva tribuna ajena a la censura del *Islah*. El poema, traducido por el investigador Antonio Martínez Castro, es una expresión fidedigna del sentir de algunos jóvenes revolucionarios de las Plazas¹⁰⁶³:

Nuestra revolución yemení tiene una ley
elaborada por gente con barba
que se afeita sólo si es necesario,
rostros sonrientes y mentes corroídas
que gobiernan al pueblo con opio.
Con el hechizo del famoso *Hisn*¹⁰⁶⁴
empezaron la exégesis del *tamkin*¹⁰⁶⁵,

¹⁰⁶¹ AL-KIBSI, M., "Human Rights Activist Attacked by al-Islah Security Committee in Yemen's Change Square", *Yemen Observer*, 6 de enero de 2012. Disponible en <http://www.yobserver.com/front-page/10021765.html> [Consulta: enero de 2012]

¹⁰⁶² SOLHAM E., Yemen's Many Factions Wait Impatiently for a Resolution, *New York Times*, 23 de mayo de 2012: Disponible en <http://www.nytimes.com/2012/05/24/world/middleeast/24iht-m24-yemen-change.html?pagewanted=all> [Consulta: noviembre de 2012]

¹⁰⁶³ Esta poesía, recogida y traducida por el arabista Antonio Martínez-Castro, se incluye en un artículo de la poesía revolucionaria yemení escrito por el investigador y pendiente de publicación en el segundo número de la Revista de Estudios Yemeníes.

¹⁰⁶⁴ Nota del traductor MARTÍNEZ CASTRO, en alusión al libro *El castillo del musulmán*, libro de color naranja que se repartía de forma gratuita en Yemen financiado por Arabia Saudí trufados de aleyas y citas coránicas hasta en las materias de ciencias.

¹⁰⁶⁵ Nota del traductor MARTÍNEZ CASTRO, basada en la teoría de Sayyed Qutub. La palabra *tamkin* significa empoderamiento. Se refiere a la fase de reforzamiento de un grupo para luego convertir la sociedad no-musulmana al Islam.

según se lo indicó el rey de los santos lugares,
gobernante de nuestra alegre vecina,
y se lo tomaron como si fuera el Libro sagrado (de Ibrahim)

No se harán célebres los gritos de la revolución
pues al ser la *palabra* "revolución" femenina
su voz es pecado.
Que Dios prive a la mujer de un trato injusto,
así que si se quiere manifestar que vaya acompañada por un
tutor,
aunque sea doctora.

[...]

Mientras que en los discursos libertarios
se permite expresarse en voz alta
siempre que se empiece con una invocación a Dios
y se termine con un *hadith* o una *azora*.
En cambio en lo referente al apartado de los himnos
revolucionarios
se prohíbe tocar instrumentos
y agitar los sentimientos
y cualquier melodía
pues son herejías prohibidas.

A partir de diciembre de 2011 comenzaron a registrarse enfrentamientos entre estas milicias del *Islah* y los huthíes dentro de la Plaza, pero también entre los *islahíes* y los revolucionarios contrarios a la inmunidad de Saleh.¹⁰⁶⁶

A diferencia de al-Zindani y del *Islah*, otros ulemas yemeníes se mantuvieron leales a Saleh. Es el caso de Yahya al-Hadjuri de *Dar al-Hadith*, que hizo un llamamiento a la calma para evitar el caos en el país y trató de desacreditar en términos religiosos tanto a los jóvenes revolucionarios como al partido *Islah*. Por otra parte, el yihadismo violento aprovechó los vacíos de poder de algunas regiones en el sur de Yemen para establecer "Emiratos Islámicos" por medio de *Ansar al-Shari'a*. Estos bastiones situados en Zingibar, Rada y en Saqra' han sido combatidos desde junio de 2012 por los Comités Populares de las tribus en alianza con el ejército yemení, los cuales finalmente lograron forzar la salida de la filial de AQPA de estas las ciudades ocupadas en el verano de 2012.

En cuanto a los huthíes, el 20 de febrero anunciaron por medio de su portavoz Muhammad Abdelsalem su adhesión al proceso revolucionario que se gestaba en las principales ciudades yemeníes. Un grupo elevado de simpatizantes huthíes se

¹⁰⁶⁶ MIDDLE EAST ONLINE, "al Islah Militia Attacks Yemeni Protesters with Stones, batons" *MEO*, 27 de diciembre de 2011. Disponible en <http://www.middle-east-online.com/english/?id=49689> [Consulta: diciembre de 2012]

asentaron en la Plaza del Cambio de Saná bajo la pancarta *shabab al-sumud*, la juventud firme.¹⁰⁶⁷ Con la desertión de Ali Muhsen y la reubicación de sus tropas en las inmediaciones de la Plaza se generaron temores de que se registrasen enfrentamientos entre los simpatizantes huthíes y el ejército encargado desde 2004 de conducir la guerra de Sa'da, aunque no hay constancia de que se produjeran enfrentamientos entre estos dos colectivos.

La postura del movimiento huzí ha sido de rechazo total a la Iniciativa del Golfo y al otorgamiento de la inmunidad a Saleh. Durante las elecciones anticipadas los huthíes boicotearon los comicios provocando el cierre de varios colegios electorales, aunque inicialmente habían manifestado su intención de no sabotear la jornada electoral.¹⁰⁶⁸

Durante las manifestaciones en Sa'da y los actos de protesta contra el régimen, se reanudó la confrontación entre la tribu al-Abidin, liderada por el parlamentario del CGP *shayj* 'Uthman Mudjalli, y los huthíes. A mediados de marzo el gobernador de Sa'da Taha Hadjer, huyó de la provincia dejando un vacío de poder que fue aprovechado por los huthíes para nombrar a Fares Mana'.¹⁰⁶⁹

Desde entonces los rebeldes huthíes han tratado de extender su dominio a otras provincias como al-Yawf y Hagga. En al-Yawf los huthíes tenían antes de la eclosión del proceso revolucionario una presencia muy limitada, pero la retirada de la Comandancia de la 115ª División de Infantería a finales de marzo,¹⁰⁷⁰ nuevamente dejó un vacío de poder que los huthíes trataron de ocupar por las armas. En esta provincia las milicias armadas tribales del *Islah* trataron de contener el avance huzí, dando lugar a importantes enfrentamientos que han dificultado el entendimiento entre estos dos movimientos en la arena política nacional.¹⁰⁷¹

¹⁰⁶⁷ La mayoría de los simpatizantes huzíes eran, según Madeleine Wells, jóvenes urbanos de la élite zaydí con poca o limitada experiencia de la guerra de Sa'da pero que encontraron en el movimiento huzí un mecanismo para expresar su decepción con el aparato estatal represivo. En WELLS, M., "Yemen's Houthi and the Revolution" *Foreign Policy*, 27 de febrero de 2012. Disponible en http://mideast.foreignpolicy.com/posts/2012/02/27/yemen_s_houthi_movement_and_the_revolution [Consulta: Noviembre de 2012]

¹⁰⁶⁸ Para revisar los posicionamientos de los huzíes y de otros movimiento políticos en los días previos a la celebración de las elecciones presidenciales anticipadas se recomienda la lectura de HAMAD, L., "Yemen; elecciones presidenciales sin Saleh", *Análisis pre-Electoral del OPEMAM*, 19 de febrero de 2012-A.

¹⁰⁶⁹ YEMEN POST, "Houthi Group Appoints Arms Dealer as Governor of Sa'ada province", *Yemen Post*, 27 de marzo de 2011. Disponible en <http://yemenpost.net/Detail123456789.aspx?ID=3&SubID=3336> [Consulta: marzo de 2011]

¹⁰⁷⁰ Cita de al-Masdar, extraída de WINTER, L., "Yemen's Huthi Movement in the Wake of the Arab Spring", *CNT Sentinel*, v. 5, issue 8, agosto de 2012. p. 15.

¹⁰⁷¹ Cuando en agosto de 2011 se proclamó la creación del Consejo de Oposición, una institución que pretendía aglutinar a todas las fuerzas opositoras a Saleh, tanto los miembros del al-Hirak como los

En la provincia de Hagga, cuyo interés estratégico para los huthíes es vital, pues permite el acceso al Mar Rojo a través del Puerto de Midi, los huthíes trataron de penetrar por medio del líder militar huzí Yufuf al-Madani que se trasladó a Abu Dawar e instaló varios *checkpoints* huthíes en la provincia.¹⁰⁷² Los huthíes en Hagga se enfrentaron con los hombres armados de la tribu Hadjur, aliados con milicias del *Islah*, generando graves conflictos en la zona y ocasionando cerca de 40.000 desplazados según la OCHA en un conflicto que se ha recrudecido desde enero de 2012.¹⁰⁷³

El enfrentamiento de los huthíes con el *Islah* en al-Yawf y Hagga, con los salafistas en Dammadj y con al-Qaeda en al-Yawf y en Sa'da, ha generado el temor de que esta creciente tensión entre las distintas confesiones pueda desembocar en una guerra confesional que dificulte el proceso de reconciliación nacional.

5.6.6 EL ROL DE LAS TRIBUS EN LA REVUELTA

Los occidentales tienden a mantener dos opiniones opuestas e igualmente equivocadas sobre la política tribal; una que en ausencia de un soberano eficaz el modelo consiste en una guerra hobbesiana de todos contra todos y la otra que el salvaje ignorante con su cerrada mente tribal reforzada por un miedo abyecto de lo sobrenatural se apega servilmente a las exigencias sociales y es escasamente capaz de desafiarla.

Evans-Pritchard.

Desde el inicio de las revueltas las tribus de Amran, Sa'da, al-Baida y de Saná jugaron un rol muy prominente tanto desde la oposición revolucionaria como a favor del régimen de Saleh. El 17 de febrero Hussein al-Ahmar anunciaba públicamente que si las fuerzas de seguridad de Yemen atacaban a los manifestantes, haría un llamamiento a las tribus para derrocar al régimen.¹⁰⁷⁴ Nueve días después el líder tribal dimitía del CGP y en un mitin ante miles de hombre tribales pedía la caída del régimen y la salida inmediata de Saleh:

“We are on the path of change. We are neither scared of thugs nor tanks. The armed forces belong to the people,

huzíes rechazaron formar parte de la Coalición debido, en el caso de los huzíes, a los enfrentamientos armados que tenían lugar con el *Islah* en al-Yawf y Hagga.

¹⁰⁷² WINTER, Op. Cit. p. 15.

¹⁰⁷³ OCHA, “Humanitarian Bulletin”, OCHA, issue 2, 5 de abril de 2012. Disponible en <http://reliefweb.int/sites/reliefweb.int/files/resources/OCHA%20Yemen%20Humanitarian%20Bulletin%20-%20issue%20-%20-%205%20April%202012.pdf> [Consulta: noviembre de 2012]

¹⁰⁷⁴ Cita de Mareb Press, el 18 de febrero de 2011 extraída de ICG, (2011) p. 5.

not mercenaries. We will confront this regime with our bare chests in peaceful revolution, and we will never accept any tutelage over our land".¹⁰⁷⁵

El paulatino distanciamiento entre Hussein al-Ahmar y el régimen de Saleh se evidenció, como hemos visto, en 2007 cuando el líder tribal constituyó el Consejo Nacional de Solidaridad Tribal en la provincia de Amran, esta ruptura no fue definitiva hasta febrero de 2011, fecha en la que el líder tribal dimitió definitivamente del CGP. En el discurso del 17 de febrero de 2011 Hussein al-Ahmar quien dijo hablar en nombre de Bakil y Hashid y anunció la ruptura definitiva entre las tribus y el régimen de Saleh. Sus declaraciones levantaron una oleada de críticas así como de desmentidos de líderes tribales de estas dos confederaciones negando su adhesión al movimiento revolucionario. Entre estas declaraciones cabe destacar la del *shayj al-mashajj* de Bakil Muhammad Nadji Shayef, quien dijo que Hussein al-Ahmar sólo se representa a sí mismo.¹⁰⁷⁶ Varios días después, Sadeq al-Ahmar también anunciaba su adhesión a la protesta antigubernamental, generando una nueva oleada de desafecciones en el ámbito tribal.

Como en otras ocasiones ha ocurrido en la historia yemení y según hemos visto en esta tesis, durante el proceso revolucionario las tribus no actuaron en bloque. Mientras algunos hombres tribales se asentaron en la Plaza del Cambio otros lo hacían en la acampada pro gubernamental de *Tahrir*, donde sobre todo había una representación de las seis tribus que rodean a Saná: al-Harith, Bani Matar, al-Hayamatain, Sanhan, Jawlán y Bani Hushaysh.¹⁰⁷⁷

La implicación tribal en el proceso revolucionario se definió por tres características principalmente. La primera de ellas es que los hombres tribales se unieron a la revolución pacífica de los jóvenes de las Plazas y abandonando sus armas.¹⁰⁷⁸ La segunda se refiere a la fragmentación dentro de las tribus y de los grupos clánicos. Aunque algunos líderes tribales se mantuvieron leales a Saleh, sus seguidores eligieron su posicionamiento en el conflicto político según sus convicciones

¹⁰⁷⁵ Cita de Mareb Press, el 26 de febrero de 2011 extraída de ICG, (2011-B) p. 5.

¹⁰⁷⁶ OUDAH, A., "Yemen opposition leader welcomes president's initiative", *Yemen Post*, 28 de febrero de 2011. Disponible en <http://www.yobserver.com/front-page/10020936.html> [Consulta: noviembre de 2012].

¹⁰⁷⁷ HORTON, M., "Anti-Government Protests in Yemen: An Opportunity for Unity or a Catalyst for Further Unrest?" *The Jamestown Foundation*, v. 0, issue 0, Febrero 2011. Disponible en http://www.jamestown.org/single/?tx_ttnews%5Btt_news%5D=37553%20 [Consulta: diciembre de 2012].

¹⁰⁷⁸ "Most astonishingly, the tribes accepted, initially, to leave their weapons at home and to join the peaceful protests, despite their almost historic involvement in armed conflict and possession of heavy artillery" en AL-SAKKAQ, N., "Yemen's Revolution: The Lack of Public Reasoning" *Heinrich Böll Stiftung*, 2011. p. 160. Disponible en http://www.lb.boell.org/downloads/Perspectives_02-23_Nadia_Al-Sakkaf.pdf [Consulta: diciembre de 2012].

personales, negando una vez más la idea de que los hombres tribales son soldados de un ejército étnico liderado por un *shayj*.¹⁰⁷⁹ En este sentido la tribu Murad constituye un ejemplo muy ilustrativo del grado de fragmentación en los posicionamientos tribales durante la revuelta: mientras algunos líderes de la tribu ocupaban cargos oficiales en el régimen y se mantenían leales a Saleh, otros acamparon en la Plaza del Cambio y otro nutrido grupo lo hizo en la Plaza de *Tahrir*.¹⁰⁸⁰

La tercera de las características se refiere al creciente temor por parte de la sociedad yemení de que con la implicación tribal en el proceso revolucionario se abriera paso a una espiral de venganzas y contra venganzas que “tribalizara” la revolución pacífica de los jóvenes. Sin embargo, un informe del Centro de Investigaciones Aba’ad reveló que en 2011 la violencia en las áreas tribales descendió notablemente.¹⁰⁸¹ De hecho, algunas de las tribus asentadas en la Plaza del Cambio decidieron establecer treguas con sus tribus rivales.¹⁰⁸²

Del mismo modo que el gobierno de Saleh trató de restablecer los vínculos clientelares del régimen con los líderes religiosos, desde el comienzo de la revuelta el partido gubernamental se reunió con varios líderes tribales para medir sus apoyos en la sociedad tribal tras la desafección de familias como la de al-Ahmar y la de Abu Luhum. Según el IGC, en una de estas reuniones de Saleh con líderes tribales de Bakil y Hashid, el ex presidente prometió ayudas económicas a las tribus que le fueran leales y en un último intento por movilizar a las tribus zaydíes, sugirió que podría ser “el último presidente zaydí de Yemen”.¹⁰⁸³

Pero la fisura más profunda con las tribus se produjo a raíz de la guerra de Hasaba en la última semana de mayo de 2011. Como hemos visto, el 23 de mayo de 2011, tras la

¹⁰⁷⁹ SCHMITZ, Op. Cit.

¹⁰⁸⁰ Durante la matanza del 18 de marzo ocurrió un episodio que ilustra muy bien la fragmentación de la tribu Murad en el proceso revolucionario: algunos de los matones que condujeron la matanza estaban apostados en la azotea de un líder tribal de Murad que era además gobernador de Mahwit. Justo debajo de la casa del gobernador se situaba la jaima de los hombres tribales de Murad. En el ataque murieron al menos dos *qabilis* de esta tribu. En entrevista personal de la investigadora con un *qabili* de Murad pro revolucionario, en Saná, Plaza del Cambio, agosto de 2011.

¹⁰⁸¹ Informe citado en el texto de AL-DAWSARI, N., “Tribal Governance and Stability in Yemen”, *Carnegie Endowments for International Peace*, abril de 2012. p. 6. Disponible en http://carnegieendowment.org/files/yemen_tribal_governance.pdf [Consulta: diciembre de 2012].

¹⁰⁸² En entrevista personal con un *qabili* de Jawlán en la Plaza del Cambio de Saná: “mi clan tiene una deuda de sangre con uno de los clanes de Jawlán que está en la sentada de la universidad. Han sido años de guerra entre nosotros, pero las hostilidades han cesado ahora. Tenemos un enemigo común al que hay que hacer frente. Habrá tregua hasta que Saleh se vaya”. En entrevista realizada en Saná, Plaza del Cambio, marzo de 2011 en Saná.

¹⁰⁸³ ICG (2011-B) p. 9. Nota de la investigadora: nótese en estas declaraciones de Saleh cómo el ex presidente nuevamente exacerbaba el conflicto confesional en Yemen en su beneficio. Esta vez en el sentido inverso al que en los últimos tiempo lo había hecho.

última firma frustrada de la Iniciativa del Golfo se produjeron enfrentamientos entre la Guardia Republicana y las milicias tribales apostadas en Hasaba. Los dos bandos afirmaron que el conflicto se inició porque el otro bando había introducido artillería en el barrio residencial de la capital; la familia al-Ahmar en la casa del *shayj* y la Guardia Republicana en la escuela al-Ramah situada frente a la vivienda de Sadeq al-Ahmar. Sin embargo, el día anterior el *shayj al-mashaij* de Hashid había acusado al presidente de no respetar la ley tribal y de haber perdido su legitimidad frente a las tribus, lo que supone una afrenta al honor tribal de cualquier *qabili*, y debemos recordar que Saleh lo es. Horas después de estas declaraciones comenzaron las hostilidades en Hasaba.

El conflicto se agravó cuando una comisión mediadora tribal, a instancias del presidente Saleh, se trasladó a la residencia del *shayj* al-Ahmar para lograr un acuerdo entre las partes. Un nuevo ataque tuvo lugar durante el acto de mediación causando la muerte de cinco destacados *mashaij*.¹⁰⁸⁴ Tras el ataque, el *shayj* Nadj al-Shayef expresó “atacar la casa de al-Ahmar es atacar la casa de todos los yemeníes”.¹⁰⁸⁵

¿Qué pretendía Saleh con este ataque? Algunos analistas defienden la idea de que atacando la vivienda de la familia al-Ahmar, Saleh perseguía una doble estrategia: por una parte demostrar con contundencia la autoridad central frente al desafío de los opositores¹⁰⁸⁶, y por otra medir las fuerzas y la capacidad movilizadora de la familia al-Ahmar, una capacidad de movilización que ha estado sobredimensionada tanto en el discurso de los al-Ahmar como en los medios de comunicación internacionales. En este sentido Abigail Fielding-Smith resaltaba las palabras del periodista yemení Saddam al-Ashmuri que decía;

“Saleh is testing Hashid and he is succeeding. Sadeq is weaker than his predecessors. His envoys called my tribe and others in the north to descend on Sana’a, but they have refused. Their weapons are lighter than those of the government, and they have failed to expand throughout the capital.”¹⁰⁸⁷

¹⁰⁸⁴ Los *mashaij* que murieron en el ataque fueron: *shayj* Mohammed bin Muhammad Abu Luhum, *shayj* Abdallah Mabjut Al-Darhani, *shayj* Nadj Ahmad Mahyub y *shayj* Sadeq Qaaban, tomado de *YEMEN RIGHTS MONITOR*, 25 de mayo de 2011.

¹⁰⁸⁵ El ataque a la casa de Sadeq al-Ahmar constituye una verdadera violación del derecho tribal puesto que genera una “brecha a la paz del hogar” con el agravante de que estaba teniendo lugar una comisión mediadora para resolver la crisis. Aunque el presidente manifestó que él no dio la orden de disparo, este episodio conllevó la ruptura de muchas tribus con Saleh y en especial con Nihm, la tribu de Abu Luhum.

¹⁰⁸⁶ JONES, Op. Cit. p. 907

¹⁰⁸⁷ FIELDING-SMITH, A., “Yemen’s president challenges his foes” *Financial Times*, 26 de mayo de 2001. Disponible en <http://www.ft.com/cms/s/0/a0fa23ae-87bf-11e0-a6de-00144feabdc0.html#axzz2CHbonFHS> [Consulta: noviembre de 2011].

Durante la guerra de Hasaba las milicias tribales de Sadeq al-Ahmar, compuestas por tribales de varias regiones de Yemen, lograron tomar varios ministerios ubicados en el barrio del *shayj*, entre ellos el Ministerio del Interior, el Ministerio Educación y el Ministerio de Planificación y Comercio, además del edificio de la compañía aérea Yemenia. Todos estos espacios fueron escenarios de intensas batallas.

A partir de junio de 2011 el *shayj* Saghir bin Aziz, un aliado tradicional de Saleh en la guerra de Sa'da, se unió a la Guardia Republicana para combatir a las milicias de al-Ahmar en Sufyan, el barrio fronterizo con Hasaba. Con la implicación de Saghir bin Aziz en la guerra de Hasaba se potenciaba la percepción del conflicto en términos intertribales. Durante una entrevista con los milicianos de al-Ahmar, todos ellos recalcan el carácter pacífico de su revolución,¹⁰⁸⁸ aunque se manifestaron preparados para una gran guerra contra el Estado, que además presagiaban inminente.¹⁰⁸⁹ En cuanto a la participación de *shayj* Saghir al Aziz en el bando pro-gubernamental, los milicianos de Hasaba insistían en que era un "*baltaghi*, una persona corriente sin poder, que el régimen paga para que mate en su nombre. El Estado quiere que esto parezca una guerra tribal, pero no lo es, todas las tribus apoyan la revolución".¹⁰⁹⁰ Una idea que, por otra parte, no se correspondía con la realidad.

Esta declaración saca a relucir un tema que ha resultado muy polémico durante la crisis de 2011 y que hace referencia al supuesto pago que el régimen de Saleh efectuaba a los hombres tribales leales que se asentaron en la plaza de *Tahrir*. Según los medios de comunicación de la oposición, cada *qabili* acampado en la plaza de Tahrir cobraba diariamente 3.000 RY (15 dólares) de estipendio, además de tres comidas diarias y *qat*. En las entrevistas con los hombres tribales congregados en la Plaza símbolo del apoyo a Saleh, todos ellos negaron estar recibiendo dinero e incluso dijeron que esto es *'ayb* en el derecho tribal.¹⁰⁹¹

Por otra parte, las tribus jugaron también un papel muy importante el Ta'izz. El día 29 de mayo las fuerzas de seguridad iniciaron en esta ciudad un asalto a la Plaza de la Libertad de Ta'izz que duró 3 días y en el que murieron más de 50 manifestantes.¹⁰⁹²

¹⁰⁸⁸ En entrevista personal de la investigadora con el miliciano de Hasaba Tariq, perteneciente a una tribu de Hashid, en octubre de 2012.

¹⁰⁸⁹ En entrevista personal de la investigadora con Hussein, un combatiente tribal en Hasaba, octubre de 2012.

¹⁰⁹⁰ En entrevista personal con Tariq, de una tribu de Hashid, en octubre de 2012.

¹⁰⁹¹ En conversación con Jaled Abdallah de la tribu de Bani Matar en *Tahrir*, Saná, marzo de 2012.

¹⁰⁹² GORDON, S. "Taiz the Heart of Yemen's Revolution" *Critical Threats Project*, enero de 2012, p. 6.

El líder tribal Hamud al-Mijlafi, militante del *Islah*, anunció tras esta matanza su intención de proteger a los manifestantes y movilizó a sus hombres en las inmediaciones de la acampada.¹⁰⁹³ Otros líderes tribales como el *shayj* Sultan al-Samie, un miembro del partido socialista yemení, y el *shayj* Sadeq Ali Sarhan, comandante desertor de la Brigada Aérea de la Primera División Blindada, se sumaron a las milicias tribales de Mijlafi.

Las conexiones de estos *mashajj* con algunas tribus de Ibb y de Lahig movilizaron a hombres tribales de estas regiones para defender la Plaza de la Libertad. Los combates pronto se extendieron a los barrios al-Masbah y al-Rawdha, donde el *shayj* Sarhan y *shayj* Mijlafi tenían su residencia respectivamente. Esta extensión del campo de batalla produjo una gran destrucción en varios puntos de la ciudad, una de las más dañadas durante la revolución.

La conexión entre Ali Muhsen y estos tres líderes tribales no ha sido probada, aunque el gobierno mantuvo la acusación de que el general Ali Muhsen les abastecía con los recursos militares del Estado. Durante los enfrentamientos armados, el gobernador de Ta'izz, el *shayj* Hamud al-Sufi, un reconocido leal del régimen, trató de mediar entre las partes beligerantes. El fin de las hostilidades se alcanzó una semana después de la firma de la Iniciativa del Golfo.

Más allá de las implicaciones tribales en la guerra, las tribus han jugado un importantísimo papel tratando de proveer seguridad en las regiones donde las fuerzas de seguridad abandonaron sus posiciones. En Ma'rib en marzo de 2011, ante la ausencia del gobernador y de las fuerzas de seguridad, las tribus organizaron *cheickpoints* para acabar con la oleada de asaltos y secuestros de vehículos que tenía lugar en las carreteras de acceso a la ciudad. Los líderes tribales de Ashraf y 'Abida trabajaron con los funcionarios locales para llegar a un acuerdo y compartir las responsabilidades en ausencia de la representación del gobierno.¹⁰⁹⁴ Del mismo modo, Nadwa al-Dawsari afirma que en la provincia de Sabwa la tribu Jalifa llegó a un acuerdo con las fuerzas de seguridad para formar Comisiones Locales y compartir con éstas la responsabilidad de defender las instalaciones gubernamentales de asaltos y saqueos.¹⁰⁹⁵ En enero de 2012, las tribus de Qaifah, al-Hattaimah y Sarhan enviaron

Disponible en http://www.criticalthreats.org/sites/default/files/YEM_Taiz_Report.pdf [Consulta: diciembre 2012]

¹⁰⁹³ *Ibíd.*

¹⁰⁹⁴ AL-DAWSARI, Op. Cit. (2012). p. 6.

¹⁰⁹⁵ *Ibíd.*

hombres tribales a Rada para evitar que los edificios gubernamentales cayeran en manos de *Ansar al-Shari'a*, después de que la organización liberara a varios presos de al-Qaeda de la prisión estatal de esta ciudad. Un *shayj* tribal en julio de 2011 se lamentaba:

“Mientras algunos líderes tribales han optado por luchar por el poder, otros muchos decidieron no involucrarse en la contienda política y procurar que los territorios tribales no cayeran en el caos ante el colapso del Estado. Pero la labor de estos líderes tribales tratando de mantener el orden quedó eclipsada por las luchas de poder de algunos líderes tribales.”¹⁰⁹⁶

Además de la función de proveer seguridad en zonas donde las fuerzas institucionales habían desaparecido, algunas tribus trataron de contener los conflictos de diferente signo que durante proceso revolucionario fueron surgiendo en Yemen. Para este fin acudieron a las herramientas tradicionales de arbitraje y mediación. En al-Yawf varias comisiones tribales lograron establecer treguas entre los huthíes y tribus locales asociadas al *Islah*. También la mediación tribal acabó con el asedio de *Dar al-Hadith* en enero de 2012 y con los enfrentamientos entre el *Islah* y los huthíes en Raida, en la provincia de Amran.¹⁰⁹⁷ Otras mediaciones tribales han sido responsables de treguas entre la familia al-Ahmar y las fuerzas de seguridad yemeníes tanto en junio como en octubre de 2011.¹⁰⁹⁸ La mediación tribal también se empleó para resolver casos de secuestros de civiles, militares y extranjeros, que ocurrieron a partir de junio de 2011.

Al-Dawsari afirma que las tribus no sólo trataron de mediar en los conflictos locales surgidos al albor de la revuelta, sino que también jugaron un rol determinante en la prevención de los conflictos políticos tanto durante la revolución como a lo largo de la historia yemení.¹⁰⁹⁹ En este sentido, al-Dawsari afirma que las tribus han sido más eficaces que el gobierno yemení en el mantenimiento de la paz.¹¹⁰⁰

En cambio, al-Akaw'a, un profesor de Ciencia Política de la Universidad de Saná, realizó un análisis más crítico del tribalismo yemení al afirmar que durante el proceso revolucionario de 2011 las tribus mostraron su mejor y su peor cara. Según el

¹⁰⁹⁶ En entrevista personal de la investigadora con el *shayj* Ahmed Mussaid, en Dubai, el 5 de junio de 2011.

¹⁰⁹⁷ YEMEN FOX, “Mediation ends war, drives Houthis out of Raida” *YEMEN FOX* 24 de septiembre 2012, disponible en http://www.yemenfox.net/news_details.php?sid=4311 [Consulta: diciembre de 2012].

¹⁰⁹⁸ MAREB PRESS, “Mediation Committee manages to establish a Truce in Alhasabah,” *Marebpress*, 18 de octubre de 2011, http://marebpress.taiz-press.net/news_details.php?sid=37228. [Consulta: diciembre de 2012].

¹⁰⁹⁹ AL-DAWSARI, N., Op. Cit. (2012). p. 5

¹¹⁰⁰ *Ibíd.* p. 6.

profesor, las tribus fueron muy eficaces a la hora de mantener la seguridad y la estabilidad en las áreas tribales, así como al garantizar el bienestar de la población tribal por medio de la financiación de los grupos más vulnerables. Pero al mismo tiempo demostraron ser oportunistas ya que, según Akaw'a, las tribus fueron aliadas de Saleh mientras éste era fuerte pero lo desafiaron en cuando tuvieron la más mínima ocasión.¹¹⁰¹ Esta descripción del profesor al-Akaw'a remite a la doble faceta del tribalismo yemení en relación con el Estado; una relación que como hemos visto se basa en la cooperación, pero también en la confrontación.

5.6.7 LA FIRMA DE LA INICIATIVA DEL GOLFO: UNA PROPUESTA DE LECTURA TRIBAL

La crisis de 2011 generó un grave deterioro económico con consecuencias devastadoras para la economía nacional. Los niveles de vida se degradaron considerablemente debido a los continuos cortes eléctricos, que llegaron a durar entre julio y septiembre una media de entre 20 y 21 horas ininterrumpidas. Estos cortes estaban provocados según la versión estatal por las tribus opositoras, y por el gobierno según éstas. Por otra parte, la carestía del petróleo debida al cierre de la refinería de Adén durante más de dos meses, trató de suplirse con la donación de 3 millones de barriles de petróleo por parte de Arabia Saudí. Omán y los Emiratos Árabes Unidos también proveyeron petróleo a Yemen durante la crisis de 2011 aunque el incremento gubernamental del precio de 75 RY a 175 RY¹¹⁰² lo convirtió en un producto inaccesible para muchos yemeníes. La crisis afectó también a la accesibilidad del gas y del agua que, como el petróleo, subieron de precio. En general todos los artículos de primera necesidad sufrieron un encarecimiento de precios oscilante entre el 15 y el 60%,¹¹⁰³ generando que 750.000 niños menores de 5 años estuvieran en riesgo de morir por malnutrición y hambre,¹¹⁰⁴ y elevando a 10.3 millones el número de personas viviendo bajo el umbral de la pobreza.¹¹⁰⁵ El proceso revolucionario en Yemen de 2011 trajo consigo una contracción de la economía del

¹¹⁰¹ Declaraciones del Profesor al-Akwa'a extraídas de NAYLOR, "Social Contracts: Yemen's network of tribes key in rebuilding country" *The National*, 28 de febrero de 2012. Disponible en <http://www.thenational.ae/news/world/middle-east/social-contracts-yemens-network-of-tribes-key-in-rebuilding-country#full> [Consulta: Noviembre de 2012].

¹¹⁰² SALISBURY, Op. Cit. p. 14.

¹¹⁰³ *Ibid.* p. 15.

¹¹⁰⁴ OCHA, "Yemen Humanitarian Emergency" *OCHA Situation Report* n° 14, 13 de febrero de 2012. p. 1. Disponible en <http://reliefweb.int/sites/reliefweb.int/files/resources/OCHA%20Situation%20Report%20No.%2014%20-%20Yemen%20Humanitarian%20Emergency%2013%20February%202012.pdf> [Consulta: diciembre de 2012].

¹¹⁰⁵ SALISBURY, Op. Cit. p. 17.

50%¹¹⁰⁶ produciendo una crisis económica sin precedentes cuyas consecuencias ya están siendo catastróficas para la población. En medio de esta situación comenzaron a escucharse voces de la población general que, a pesar de que se declaraban revolucionarias, pedían que Saleh regresara de Arabia Saudí para acabar con el caos en el que había caído el país.

Saleh regresó inesperadamente a Yemen desde Arabia Saudí el 23 de septiembre de 2011. Su llegada estuvo precedida por la renovación de los ataques en la Plaza del Cambio y en Hasaba. Por otra parte, su regreso alentó a sus partidarios e incrementó el temor entre sus opositores de que Saleh entrara en una espiral de violencia para vengar el ataque a la mezquita del complejo presidencial. Sin embargo, las presiones por parte de la ONU y de las potencias internacionales para forzar un acuerdo se incrementaron y comenzaron a amenazar veladamente con la aplicación de sanciones a la familia del presidente y con la retirada de la cláusula de su inmunidad¹¹⁰⁷. La resolución de la ONU 2014 del 20 de octubre de 2011 exigía el traspaso del poder pacífico y avalaba el Plan de transición de la Iniciativa del Golfo y, aunque su redacción era ambigua en relación a la cuestión de la inmunidad,¹¹⁰⁸ la aceptaba implícitamente como parte integrante de la Iniciativa del Golfo.

A cambio de una inmunidad judicial para Saleh y para su círculo de colaboradores más cercanos, el ex presidente aceptó firmar la Iniciativa del Golfo y el Mecanismo de Implementación de la Iniciativa del Golfo (MIIG), un documento que constituía la hoja de ruta de la transición política de Yemen.¹¹⁰⁹ Bajo el espíritu de *sin vencedores ni vencidos*, el MIIG establecía un plan bifásico en el que se detallaban los plazos, objetivos y calendarios de la transferencia pacífica de poder. Y, aunque inicialmente el MIIG obviaba las demandas de los jóvenes revolucionarios y de los movimientos de resistencia no partidista, estipulaba que todas las fuerzas políticas y sociales debían formar parte del Diálogo Nacional para la reconciliación de Yemen que tendría lugar tras las elecciones presidenciales anticipadas no competitivas en las que el *candidato*

¹¹⁰⁶ BANCO MUNDIAL “Yemen: Country Brief”, *World Bank*, 2012.

¹¹⁰⁷ Felipe Pouloubion, representante de la Organización de Derechos Humanos afirmó que la concesión de inmunidad a Saleh y sus colaboradores constituiría «un precedente devastador» para la ONU; el 18 de octubre Rupert Colville portavoz del alto comisionado apuntó en una declaración pública que la inmunidad podría ser retirada ya que vulneraba los principios del derecho internacional.

¹¹⁰⁸ “Se subraya la necesidad de una investigación integral, independiente e imparcial que sea coherente con los estándares internacionales con respecto a los supuestos abusos y violaciones de los Derechos Humanos”. En ONU, “Resolución 1114” *Naciones Unidas*, octubre de 2011. El texto íntegro de la Resolución está disponible en [http://www.un.org/es/comun/docs/?symbol=s/res/2014%20\(2011\)](http://www.un.org/es/comun/docs/?symbol=s/res/2014%20(2011)) [Consulta: noviembre 2011].

¹¹⁰⁹ El texto íntegro del MIIG disponible en <http://www.yemenpeaceproject.org/wordpress/?p=458> [Consulta: diciembre de 2012].

del consenso, Mansur Hadi, sería elegido presidente transitorio de Yemen.

Respecto a la Iniciativa del Golfo, pero sobre todo en relación a las condiciones impuestas por Saleh para su firma y la puesta en escena de la negociación, esta investigadora propone hacer una lectura desde la perspectiva tribal. Se ha resaltado a lo largo de la investigación que una de las características de la cultura política yemení es que, a pesar de que de cara al público se realizan declaraciones irreconciliables entre oposición y gobierno, por detrás, *entre bastidores*, se llevan a cabo negociaciones que suelen culminar en acuerdos de última hora entre oposición y partido gubernamental; los Acuerdos del 18 de Junio de 2006 y el retraso de las elecciones parlamentarias de 2009 son dos ejemplos recientes de estos pactos de última hora. Desde el punto de vista de esta investigadora, este tipo de actuación recuerda a los mecanismos por los que opera el sistema tribal y justifica la integración de la cultura tribal en la cultura política del país.

Hemos visto en el capítulo cuarto que la ideología tribal impone que las partes implicadas en un conflicto hagan ostentación de la fuerza y del poder que les caracteriza, ya que el honor tribal se define en la misma medida por su capacidad militar y por la exhibición de ésta. Sin embargo, a pesar de las manifestaciones irreconciliables entre las partes, se genera en el ámbito tribal una mediación para que el conflicto se resuelva por medio de un acuerdo que restablezca los honores de dos facciones beligerantes.

Desde la perspectiva del ex presidente, las movilizaciones para exigir el final de su régimen constituían, según esta investigadora, una afrenta a su honor tribal. Saleh durante este periodo expresó que se sentía legitimado para permanecer en el poder tras haber ganado unas elecciones en 2006 que habían contado con el beneplácito de la comunidad internacional, y por lo tanto tenía derecho a permanecer en el poder hasta 2013. Las declaraciones amenazantes, y la exhibición de sus seguidores en manifestaciones masivas (a veces incluso armados) y el fuerte despliegue militar en las ciudades, demostraban su fuerza y su capacidad para zanjar la crisis, si fuera necesario, por medio de un conflicto bélico. Pero detrás de todas estas manifestaciones beligerantes se tejían, *entre bastidores*, una serie de contactos y de negociaciones. Podía aceptar la salida del poder, pero al menos ésta debía ser medianamente honrosa.

La supuesta afrenta al honor tribal se incrementaba por el hecho de que el desafío a

su autoridad viniera también de la familia al-Ahmar y de Ali Muhsen, todos ellos aliados y colaboradores tradicionales del régimen. Esta investigadora, durante el proceso revolucionario defendió que la Iniciativa del Golfo, así como las condiciones impuestas por Saleh para abandonar el poder, eran esencialmente tribales.¹¹¹⁰ Esta idea se fundamentaba en la exigencia reiterada de Saleh de una inmunidad extendida a todos sus colaboradores y a la condición de abandonar el país si Ali Muhsen también se marchaba de Yemen.

En cuanto a la primera de ellas, la inmunidad para todos sus colaboradores, esta idea se basa en la lógica del funcionamiento tribal. Si sus adversarios políticos (la familia al-Ahmar y Ali Muhsen) no iban a ser juzgados por su implicación en la violencia, entonces ni el presidente ni sus colaboradores debían ser castigados por la represión de las fuerzas de seguridad. El hecho de que la exigencia de la inmunidad no se aplicase a Saleh solamente y se extendiera a los principales aliados del régimen, se debe al principio tribal de responsabilidad colectiva. Simplemente Saleh no podía eludir sus responsabilidades frente al “clan”. Por otra parte, la exigencia de que Ali Muhsen y la familia al-Ahmar abandonaran el país se debía a que este era el único modo en el que Saleh podía *emblanquecer su cara*, en el lenguaje tribal, reparar la afrenta a su honor por la deserción de los colaboradores y aliados del régimen.

Meses después de la firma de la Iniciativa del Golfo, en marzo de 2012, Saleh hizo público el contenido de una reunión secreta que había tenido lugar supuestamente en mayo de 2011 entre el entonces presidente Ali Abdallah Saleh, la familia al-Ahmar y Ali Muhsen en la casa de Abdel Rabu Mansur Hadi. Saleh confirmaba lo que hasta el momento era sólo una conjetura, y es que en dicha reunión se acordó que si Saleh abandonaba el poder y se establecía fuera de Yemen, la familia al-Ahmar y Ali Muhsen también tendrían que abandonar el país.¹¹¹¹ Por otra parte, el hecho de que Ali Muhsen fuera destituido de su cargo en el ejército yemení al mismo tiempo que Ahmed Ali Saleh y Yahya Muhammad Saleh, es una prueba más de este pacto secreto que tiene, bajo el punto de vista de esta investigadora, una lectura tribal, y la sanción a Ali Muhsen, una connotación de reparación de la afrenta al ex presidente Saleh.

¹¹¹⁰ AYESTARÁN, “Yemen acude a las urnas para poner fin a la era Saleh”, *La Verdad*, 21 de febrero 2012. Disponible en <http://www.laverdad.es/albacete/v/20120221/mundo/yemen-acude-urnas-para-20120221.html> [Consulta: diciembre 2012]. Así como en varias entrevistas en Radio Catalunya, RN5 y Radio Exterior de España.

¹¹¹¹ YEMEN POST, “Former President demands his foes leave Yemen”, *Yemen Post*, 16 de marzo de 2012. Disponible en <http://www.yemenpost.net/Detail123456789.aspx?ID=100&SubID=4915&MainCat=3> [Consulta: diciembre de 2012].

5.6.8 LA EMERGENCIA DE LOS NUEVOS PARTIDOS POLÍTICOS DE LA REVOLUCIÓN

En todo caso, la cuestión de la inmunidad abrió una fisura entre los jóvenes revolucionarios y partidos políticos partidarios tradicionales que estuvieron dispuestos a ofrecer la inmunidad a Saleh. Este hecho favoreció la aparición de nuevas formaciones políticas constituidas por jóvenes que nunca habían militado en los partidos políticos yemeníes del partidismo tradicional. La existencia de dos polos representados por el *Islah* y el régimen de Saleh, generó entre ambos extremos “una laguna inmensa” que, según Abdel Ghani al-'Iryani, “muchos partidarios de una tercera vía trataron de rellenar”.¹¹¹² En este sentido, la proliferación de movimientos y de partidos políticos al albor del proceso revolucionario ha sido sustancial.

El propio Abdel Ghani al-'Iryani fundó uno de estos movimientos, el Movimiento Despertar Democrático, una organización no partidista y pro democrática que tiene por objetivo principal “ejercer presión sobre los partidos políticos” y “construir un Estado civil en Yemen”.¹¹¹³

Muhammad Abu Luhum, ex militante del CGP y miembro de una de las principales familias tribales de Yemen, fundó en el 28 de mayo de 2012 un nuevo partido, Justicia y Construcción, *al-'Adala wa al-bina'*. Este partido consiguió movilizar a un gran número de ex militantes del CGP, así como a jóvenes de las Plazas y otras facciones partidarias de la revolución. Según uno de sus simpatizantes, el principal atractivo de este partido era su predisposición a “escuchar las demandas de la juventud, excluidas en otros partidos políticos yemeníes.”¹¹¹⁴

Otro partido que ha logrado aunar a un gran número de activistas de las Plazas y que nació de la Coalición Civil de Jóvenes Revolucionarios (CCJR) es el Partido *al-Watan*, del que los activistas Husam al-Sharyabi, Abdelaziz al-Saqqaf y Ibrahim Monatha son cofundadores. El partido, fundado en mayo de 2012, pretende aglutinar la voz de los jóvenes revolucionarios y crear una alternativa a la estructura partidista vigente.

En el campo salafista se abrió un nuevo espacio de contestación política con la formación de un partido político: el partido Unión al-Rashad, *hizb al-Rashad*, en el que

¹¹¹² En entrevista de la periodista Carla Fibla con Abdel Ghani al-'Iryani, a la que asistió esta investigadora en calidad de intérprete en Saná, octubre 2011.

¹¹¹³ Palabras de Abdel Ghani al-'Iryani en el discurso inaugural del movimiento, Hotel Sheba, Saná el 30 de noviembre de 2011 en Saná.

¹¹¹⁴ En entrevista personal de la investigadora con un joven activista de la Plaza del Cambio en un encuentro con twitteros patrocinado por la Embajada de España en Yemen, en Saná, octubre de 2011.

el *shayj* Muhammad al-Baidani y Abdelwahab al-Humaiqani son cofundadores. El establecimiento del partido salafista constituyó un hito dentro del salafismo yemení, pues implicó la ruptura de una parte del colectivo con el quietismo político y la *hizbiyya* preconizada por Muqbil al-Wadi'i. Se trata de una tendencia que, como hemos visto, comenzaba a gestarse desde el establecimiento de las asociaciones *al-Hikma* y *al-Ihsan* y que fue ampliamente criticada desde los ámbitos del salafismo tradicional y en concreto por el líder actual del salafismo Yahya al-Hadjuri.

La élite zaydí también formó en enero de 2012 un nuevo partido, *hibz al-Umma* fundado por Muhammad Miftah. Aunque este partido no tiene una representación oficial de los huthíes, la conexión directa entre los rebeldes y los principales líderes del partido puede servir como plataforma de expresión huzí en esta nueva etapa política inaugurada tras el proceso revolucionario.

Todos estos nuevos espacios de contestación han estado marcados por fuerte fragmentación y división social, que los jóvenes revolucionarios achacaban según Alaa Yarban a una denotada voluntad de protagonismo y a una falta de confianza en las instituciones partidistas tradicionales.¹¹¹⁵ En Mayo de 2012 la UE calculó que en Yemen existían entre 200 y 250 organizaciones juveniles revolucionarias.¹¹¹⁶ Desde la perspectiva de la ciencia política, uno de los elementos más interesantes de la transición política yemení está siendo esta proliferación de partidos y movimientos políticos, lo cual pone de manifiesto la fractura de la sociedad civil yemení con los partidos políticos históricos, y lo que es más importante todavía, la importancia que la acción colectiva y política ha cobrado en los movimientos sociales tras el proceso revolucionario.

5.7 LA RECONSTRUCCIÓN DE YEMEN

Desde que se firmó la Iniciativa del Golfo y se produjo el traspaso efectivo del poder tras la elecciones presidenciales anticipadas del 21 de febrero de 2012,¹¹¹⁷ el nuevo presidente Abdel Rabu Mansur Hadi ha dirigido sus esfuerzos a dos tareas encomendadas por el Mecanismo de Implementación de la Iniciativa del Golfo (MIIG): renovar las estructuras del ejército yemení y formar un Diálogo para la Reconciliación Nacional entre todas las fuerzas políticas y sociales de Yemen, incluidas aquellas que

¹¹¹⁵ En entrevista con Alaa Yarban, activista político y twitterero en un encuentro con twittereros, Embajada de España, octubre de 2011.

¹¹¹⁶ ICG (2011) nota 32 p. 6.

¹¹¹⁷ Para profundizar en el análisis de estas elecciones se recomienda la lectura de HAMAD, L., "Las elecciones presidenciales anticipadas de Yemen", Análisis Electoral *OPEMAN*, 17 de abril de 2012.

fueron marginadas del proceso de negociación de la Iniciativa del Golfo.

5.7.1 LA RESTRUCTURACIÓN DEL EJÉRCITO

El Comité Militar encargado de reformular el ejército yemení se constituyó el 4 de diciembre de 2011, cuando Hadi era aún presidente en funciones.¹¹¹⁸ El primer objetivo de la Comisión fue el de retirar todas las milicias armadas y unidades del ejército que durante el proceso revolucionario se ubicaron en varias ciudades yemeníes, y eliminar tanto las barricadas como el material bélico de las calles de Saná y Ta'izz. A pesar de los retrasos derivados de la desconfianza mutua entre las tres facciones armadas -el ejército regular, las tropas del General desertor Ali Muhsen y las milicias armas de al-Ahmar-, el Comité logró erradicar todos los dispositivos bélicos pocas semanas después de la investidura de Hadi.

En cuanto al segundo objetivo de la Comisión, éste se refería a la restructuración del ejército yemení y debía llevarse a cabo por medio del cese y la reubicación de los principales cargos militares y de los servicios de inteligencia yemeníes que, como hemos visto, estaban bajo el control directo de los familiares y miembros del círculo de confianza del ex presidente. Este proceso ha sido llevado con gran cautela y a un ritmo muy lento, debido al temor que suscitaba las posibles reacciones de los familiares de Saleh a sus destituciones.

No fue hasta diciembre de 2012 cuando se destituyó a dos de los principales baluartes del poder militar de Saleh, su hijo Ahmed Ali Saleh, al frente de la Guardia Republicana, y su sobrino Yahya Muhammad Saleh, Jefe de Personal de las Fuerzas Centrales de Seguridad, dos instituciones que, como hemos visto, fueron especialmente activas en la represión de los jóvenes revolucionarios y en los enfrentamientos con la milicias tribales de Hasaba y los soldados desertores de la Primera División Blindada de Ali Muhsen.

Ya en agosto de 2012, una reconfiguración del ejército supuso un recorte de poder de Ahmed Ali, puesto que un decreto presidencial transfirió tres unidades de la Guardia Republicana a una nueva institución militar denominada Fuerzas de Protección Presidencial, la cual pasó a estar bajo el control directo del presidente Hadi, y en la

¹¹¹⁸ La noticia de la creación del Consejo Militar y los nombres de sus 14 miembros (7 del EC y 7 del CGP) disponible en AL-SAHWA; "Hadi yasdir qarar rai'siyya bitashkil ladjna al-shu'un al-askaria wa tahqiq al-aman wa al-istiqrar" [Hadi expide decreto presidencial de la composición del Comité para Asuntos Militares y la seguridad y estabilidad] *Al-Sahwa*, 4 de diciembre de 2011. Disponible en <http://www.alsahwa-yemen.net/arabic/subjects/1/2011/12/4/14408.htm> [Consulta: diciembre de 2011].

que también se reubicaba una unidad de la Primera División Blindada de Ali Muhsen. Otras ocho unidades de la Guardia Republicana y de la Primera División Blindada se reagrupaban en otras brigadas regionales a lo largo del país. La reacción a este recorte del poder de Ali Ahmed fue inmediata y cerca de 200 miembros de la Guardia Republicana desafiaron el decreto presidencial asediando el Ministerio de Defensa, donde se registraron graves enfrentamientos entre las fuerzas de seguridad y los soldados rebeldes.¹¹¹⁹

Éste no era el primer episodio de violencia con motivo de la restructuración del ejército; en el mes de abril leales a Saleh tomaron el aeropuerto de Saná en protesta por el decreto presidencial del 6 de abril en el que Muhammad Saleh, hermanastro del ex presidente era cesado como Jefe de las Fuerzas Aéreas yemeníes y reubicado como asistente del Ministro de Defensa para los asuntos de Defensa Aérea.¹¹²⁰ Sólo la mediación del enviado especial de Naciones Unidas Djamel Benomar y la amenaza de aplicar sanciones económicas a los cargo militares destituidos que no acataran los decretos presidenciales, logró que finalmente el 24 de abril, Muhammad Saleh aceptara su cese como Comandante de las Fuerzas Aéreas. Por otra parte Tariq Muhammad Saleh, quien también fue destituido el 6 de abril de la Comandancia de la Tercera Brigada¹¹²¹ del ejército yemení, aceptó dos semanas después del cese su nueva ubicación al mando de la 37ª Brigada de Hadramaut, una sección de ejército con mucho menos poder.

La nueva restructuración del ejército de diciembre de 2012 supuso la disolución completa de dos instituciones que en los últimos años han gozado de gran protagonismo y que fueron especialmente relevantes durante el proceso revolucionario de 2011: la Guardia Republicana de Ahmed Ali y la Primera División Blindada de Ali Muhsen. En cuanto a Yahya Muhammad Saleh, Jefe de Personal de las Fuerzas Centrales de Seguridad, fue destituido por el General Ahmed Ali al Maqdasi. En virtud del decreto presidencial se nombraba a Abdel Rabu Ahmed al Qashibi comandante de las Fuerzas Especiales y se dividía el país en siete zonas militares.

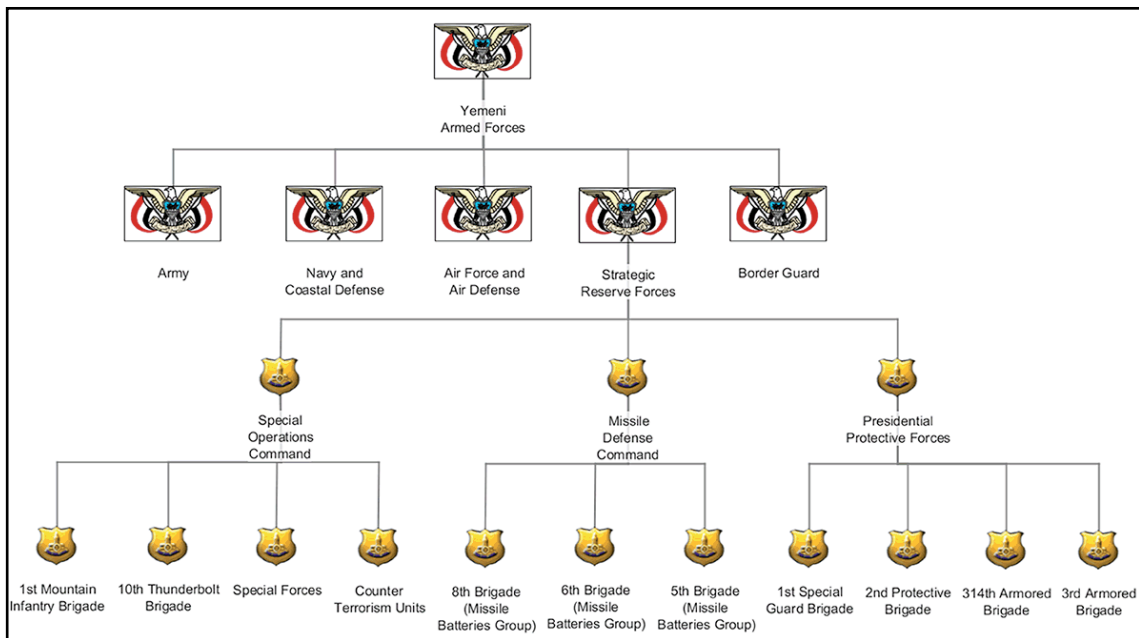
¹¹¹⁹ REUTERS “Clashes in Yemeni capital over army restructuring” 14 de agosto de 2012 disponible en <http://www.reuters.com/article/2012/08/14/us-yemen-violence-army-idUSBRE87D0HJ20120814> [Consulta: agosto 2012].

¹¹²⁰ YEMEN TIMES, “Dismissed general closes Sanaa Airport” *Yemen Times*, 7 de abril de 2012, disponible en <http://www.yementimes.com/en/1561/news/681/Dismissed-general-closes-Sana'a-airport.htm> [Consulta: abril de 2012].

¹¹²¹ Ésta no fue la primera destitución de Tariq: previamente el sobrino del presidente fue cesado de su cargo como vicedirector de la Oficina de Seguridad Nacional y se le ubicó en la Tercera Brigada yemení. Esta medida fue acogida con gran sorpresa pues la Tercera Brigada es la unidad del ejército mejor equipada y que controla el acceso a Saná y de las principales montañas que rodean la capital. La reubicación inicial de Tariq parece que fue exigida por Ahmed Ali. En ICG Op. Cit. (2012) p. 5.

Tras el decreto de diciembre de 2012, el ejército yemení se consolida en cinco secciones: las tropas terrestres, la Fuerza Aérea y Defensa Aérea, las Fuerzas Navales y la Defensa de las Costas, la Guardia Fronteriza y las Fuerzas Estratégicas. Todas ellas se ubican bajo el control del Ministerio de Defensa, logrando la deseada unidad del Ejército yemení. Con este decreto el presidente Hadi ha logrado un doble objetivo: cesar a los remanentes del régimen de Saleh en las estructuras militares, al mismo tiempo que ha limitado el poder de los Comandantes del ejército yemení, sometiéndolos al control del Ministerio de Defensa.¹¹²²

TABLA 5.5: NUEVA ESTRUCTURA MILITAR DEL EJÉRCITO YEMENÍ



FUENTE: ZIMMERMAN-GORDON. “Yemen’s Military Restructuring: Removing Saleh’s Network”, *Critical Threats*, 20 de diciembre de 2012.

La campaña de regeneración política y militar en Yemen no ha sido exclusiva del ejército. Durante los seis primeros meses del mandato de Hadi, el presidente ha promulgado más de 300 decretos en virtud de los cuales ha destituido a varios colaboradores y familiares del ex presidente Saleh. Es el caso de Abdel Jaleq al-Qadhi, yerno de Saleh y director de la compañía aérea Yemenia, del General Ali Hassan al-Shater, un tradicional aliado del ex presidente y director del periódico estatal 26 de Septiembre, del General Qairán, jefe de seguridad de Ta’izz y

¹¹²² ZIMMERMAN-GORDON, “Yemen’s Military Restructuring: Removing Saleh’s Network”, *Critical Threats*, 20 de diciembre de 2012. Disponible en <http://www.criticalthreats.org/yemen/yemens-military-restructuring-removing-salehs-network-december-20-2012> [Consulta: diciembre de 2012].

responsable de las matanzas en la Plaza de la Libertad y del General Mahdi Maqwala, responsable de la Comandancia del Sur y actualmente en proceso de investigación por su presunta colaboración con al-Qaeda.

5.7.2 LA CONFERENCIA DEL DIÁLOGO NACIONAL

En cuanto al Diálogo Nacional, el MIIG establecía que la conferencia para la Reconciliación Nacional debía abordar las principales cuestiones de la agenda política yemení: el movimiento sureño, la guerra de Sa'da, la corrupción, la reforma del servicio civil, judicial y de las administraciones locales, el respeto a los grupos vulnerables y minoritarios de la sociedad yemení, las violaciones de los derechos humanos durante el proceso revolucionario. Además, el Diálogo debía conducir al establecimiento de la Comisión Constituyente y una Comisión Electoral que elaborasen el nuevo marco legal de Yemen. Según el MIIG tanto la nueva Constitución como la nueva Ley Electoral debían ser refrendadas en plebiscito popular antes de la celebración de elecciones en libre competencia previstas inicialmente para febrero de 2014.

La importancia de las competencias atribuidas al Diálogo Nacional sin lugar a dudas convierten a la Conferencia en el elemento más importante de la transición política yemení. El Diálogo no sólo debe conducir a la reconciliación nacional, sino también a la configuración estatal del nuevo Yemen post-Saleh. De ahí la insistencia de MIIG de que “todas las fuerzas y actores políticos incluidos los jóvenes, el movimiento sureño, los huthíes, otros partidos y representantes de sociedad civil y las mujeres” participaran activamente en el Diálogo.¹¹²³

Según el MIIG el Diálogo Nacional debía iniciarse inmediatamente después de las elecciones presidenciales anticipadas del 21 de febrero. Sin embargo algunas fuerzas políticas, especialmente la de los jóvenes revolucionarios, se opusieron a participar en la Reconciliación Nacional sin que se hubiese completado la reestructuración del Ejército previamente.

La oposición a la Iniciativa del Golfo por parte de los jóvenes, los huthíes y del movimiento sureño supuso una enorme dificultad para incluir a estos tres grupos en el proceso de Diálogo. Otros problemas derivados de la composición del Comité Técnico

¹¹²³ Art 20/MIIG.

Preparatorio del Diálogo también generaron un enorme retraso en su celebración.¹¹²⁴

Durante los meses de marzo a noviembre de 2012 se llevaron innumerables actos de mediación a distintos niveles que trataban de lograr la participación activa de los movimientos más reacios a formar parte del Diálogo: el movimiento Huthi y al-Hirak. Mientras que el primero confirmó su participación en julio de 2012, el segundo se opuso a participar si no se incluía en la agenda de la Conferencia el tema de la secesión del sur, una cuestión especialmente sensible en el debate político yemení actual. La perspectiva de participación del movimiento al-Hirak mejoró sustancialmente a partir de octubre de 2012 con la aceptación de la propuesta de representación paritaria norte-sur durante el Diálogo¹¹²⁵ y con la inclusión de los denominados *veinte puntos de la Reconciliación Nacional* a finales de agosto que, aunque no eran condiciones para participar en el Diálogo, “pavimentaron el entendimiento entre las distintas partes”.¹¹²⁶ Los *veinte puntos* se refieren a la formulación de unas disculpas oficiales del Estado por la violencia ejercida contra los huthíes y contra el movimiento sureño, la liberación de los prisioneros tanto de la guerra de Sa’da como de la represión contra el sur y de los jóvenes revolucionarios de 2011 y la devolución de las tierras expropiadas en 1994 a los líderes del Sur, entre otras.

En cuanto a los jóvenes, muchos argumentaron que su oposición al Diálogo se derivaba de su rechazo frontal a la Iniciativa del Golfo, y aunque muchas asociaciones de la Plaza del Cambio a la fecha de la redacción de la tesis aún se oponían a participar en el Diálogo, otros representantes de las Plazas habían confirmado su concurrencia a nivel individual o como miembros de los nuevos partidos políticos. También se habían incluido en la Conferencia a los salafistas del partido al-Rashad, los *ajdam*, miembros de la minoría judía y más de 40 asociaciones de la sociedad civil, además de los partidos tradicionales y otros representantes de diferentes esferas de la sociedad yemení. En cuanto a la representación femenina, se confirmó en octubre de 2012 que el 30% de los 656 delegados participantes serían mujeres. En el momento de redacción de esta tesis algunos líderes destacados del sur habían confirmado su participación en el Diálogo.

La opinión pública yemení mantiene sus reservas ante las posibilidades de éxito del

¹¹²⁴ Ver HAMAD., L., “Discrepancias en la composición del Diálogo Nacional” *OPEMAM*, octubre de 2012. Disponible en <http://www.opemam.org/node/172> [Consulta: diciembre de 2012].

¹¹²⁵ FNA, “The Technical Committee of the National Dialogue has decided that 50% of the representatives will be from the South”, *Felix News Agency*, 22 de noviembre de 2012.

¹¹²⁶ Declaraciones del presidente del Comité Técnico Preparatorio para el Diálogo Nacional, Abdelkarim al-Iryani, extraídas de *FNA*, 17 de octubre de 2012.

Diálogo Nacional debido a la innegable fisura existente en la sociedad. Sin embargo es igualmente cierto que el país tiene una larga tradición en este tipo de Conferencias, que en otros tiempos han traído largos periodos de estabilidad. El Diálogo Nacional es un proyecto ambicioso que dada la fractura social que existe actualmente en el país puede conducir a un nuevo proceso de enquistamiento político cuyas consecuencias serían catastróficas para el país. Entre otros motivos, porque esta hipotética situación de bloqueo podría ser aprovechada por distintas facciones rivales para imponer su victoria; Una victoria que la Iniciativa del Golfo y su espíritu de “sin vencedores ni vencidos” en su día les negó.

PARTE III: CONCLUSIONES FINALES

CONCLUSIONES

Yemen remains a polity where relations between the centre and periphery are defined by contradiction, bargaining, concession, and where necessary, violence.

Clive Jones

A lo largo de este trabajo de investigación nos hemos propuesto reflejar la hipótesis principal de partida: que las relaciones entre las tribus y el Estado oscilan entre la *cooperación y de confrontación* pero que, a pesar de la apariencia, esta confrontación nunca ha sido total. Bien al contrario, los procesos de cooperación articulados en torno al mantenimiento del orden, la prevención de conflictos y la mediación han sido predominantes y decisivos a la hora de fomentar la cohesión nacional y evitar la fractura social y política en el país.

Como hipótesis secundaria y relacionada con la primera: que el tribalismo en Yemen constituye una parte fundamental de la idea de nación yemení y que esto se debe a que la ideología, los procedimientos y los valores tribales se han introducido en la cultura llegando a ocupar un lugar esencial en la identidad nacional. Es precisamente, desde su ubicación privilegiada dentro de la cultura, como el tribalismo se ha introducido en la *manera de hacer política* y cómo ejerce, además, una influencia beneficiosa en la prevención de conflictos por medio de la mediación tribal. Un acto cuyo objetivo principal es la reconciliación y que genera nuevos espacios de integración y cohesión evitando *in extremis* la violencia. El influjo del tribalismo en la política yemení se ha materializado en los acuerdos políticos de última hora que manifiestan una clara influencia tribal. La iniciativa del Golfo de 2011 es un buen ejemplo.

En este sentido, como se planteaba en la introducción, el tribalismo yemení no es un sistema anacrónico en oposición al Estado, sino que es un sistema muy vigente que ha contribuido con su ideología a la construcción estatal y a la prevención de conflictos y puede seguir haciéndolo en un futuro. Es más, puede ser especialmente útil en situaciones de grave fragmentación social como la que se vive en la actualidad en Yemen ya que dispone de herramientas que favorecen la integración y la cohesión.

1. LOS PROCESOS DE COOPERACIÓN DE LAS TRIBUS Y EL ESTADO: CONTRIBUCIÓN A LA CONSTRUCCIÓN ESTATAL

A lo largo de esta tesis hemos visto que las tribus han cooperado con el Estado en diferentes momentos de la historia yemení. Esta cooperación se ha articulado en torno a tres ejes principalmente: aunando esfuerzos con las instituciones estatales para defender militarmente el país de agresiones externas o de desafíos dentro de la propia sociedad, aportando el derecho consuetudinario de las tribus como sistema de administración de justicia eficaz y capaz de resolver conflictos y garantizando la estabilidad, la seguridad y proveyendo servicios a los ciudadanos en las áreas tribales más marginales.

Teniendo en cuenta que las tribus han colaborado con las instituciones estatales o incluso han actuado solas cuando un peligro cernía en la sociedad yemení y que el objetivo de las tribus al suplir al Estado en las áreas tribales no ha sido el de negar su existencia sino la de garantizar la provisión de la ley en la ausencia o debilidad de éste, no podemos hablar de unas tribus que se oponen *per se* a la construcción estatal sino que, bien al contrario, cooperan activamente en su construcción.

Es más, el hecho de que las tribus hayan cooperado con el Estado y sus instituciones invalida las tesis que afirman que este tipo de construcción social es incompatible con el Estado. Del mismo modo que la inserción de las tribus en la democracia por medio de los partidos políticos y las nuevas plataformas de expresión invalidan la idea de que las tribus son incapaces de introducirse en el juego democrático o que atentan al concepto de ciudadanía.

Recordemos brevemente algunos de los episodios en los que las tribus han cooperado con el Estado:

La relación de cooperación tribalo-estatal por antonomasia es el derecho consuetudinario de las tribus que ha sido integrado en el sistema judicial estatal y juega un papel fundamental en la resolución de conflictos, aportando agilidad, flexibilidad y eficacia a los mecanismos de administración de justicia estatales. El reconocimiento del derecho tribal como justicia de Primera Instancia contribuye significativamente a disminuir el colapso existente en los tribunales oficiales del Estado.

Las tribus cooperan con el Estado desarrollando un papel fundamental como garantes del mantenimiento del orden y la estabilidad en las áreas tribales por medio de su código de comportamiento y su sistema de mediación, pero además han colaborado con las fuerzas estatales en momentos en los que el Estado adolecía de una gran debilidad, como por ejemplo durante la revolución de 2011. En el capítulo quinto hemos visto que las tribus en Ma'rib y Sabwa cooperaron con las fuerzas de seguridad para mantener la estabilidad en sus áreas. También que las tribus, organizadas en Comités Populares, han ayudado a las fuerzas militares en la lucha contra al-Qaeda. Durante ese mismo periodo, las comisiones de mediación tribal contribuyeron a establecer treguas entre los huthíes y el *Islah* en al-Jawf, o entre los huthíes y los salafistas en Dammaj e incluso entre las fuerzas de Saleh y la familia al-Ahmar en Hasaba. Mediaciones que no solamente aparecen durante el proceso revolucionario sino que son una constantes en la historia de las relaciones tribalo-estatales.

2. LA CONFRONTACIÓN TRIBUS-ESTADO: UN ENFRENTAMIENTO TEMPORAL Y ELUDIBLE

A pesar de estos procesos de cooperación, hemos visto que las tribus también se enfrentan al Estado expresando su oposición a éste por medio de: actos de sabotaje, secuestros y reafirmando sus espacios de autonomía frente al Estado. Veamos brevemente la naturaleza de esta oposición.

Más que una oposición natural de las tribus al Estado, los enfrentamientos tribalo-estatales se explican acudiendo a la ideología tribal y más específicamente a la cultura de la lealtad que promueven las tribus. Hemos visto que la lealtad de un *qabili* hacia sus líderes no es automática y se supedita a la capacidad del *shayj* para conectar y satisfacer las necesidades de su comunidad. Del mismo modo que un *qabili* no debe lealtad a su *shayj* si éste no se ajusta a los parámetros del ideario tribal, un *qabili* no tiene necesariamente que ser leal al gobierno si percibe en él signos de autoritarismo, de injusticia, o si éste no logra conectar con las necesidades de su pueblo.

Puesto que la oposición de las tribus al Estado no es natural o intrínseca al modelo, en tanto que hemos visto que las tribus cooperan con éste y contribuyen a la construcción estatal, entonces, la confrontación de las tribus al Estado debemos entenderla como una expresión de una cultura tribal de la lealtad, y los actos dirigidos contra el Estado como una expresión de oposición a la clase dirigente que, según la percepción de los hombres tribales, no ha podido, o aún peor, no ha querido conectar con el pueblo ni

satisfacer sus necesidades. Nos referimos aquí a la ausencia de infraestructuras y políticas de desarrollo en áreas tribales marginadas.

Es más, durante mucho tiempo las tribus han percibido que el poder estatal, encarnado en la figura de Saleh, aviva el conflicto tribal y margina a las áreas tribales que no afines a su régimen. La confrontación no es, a nuestro entender, intrínseca al modelo, sino que se sustenta en un sentimiento de desconexión entre los hombres tribales y la élite dirigente. Es, por lo tanto, una confrontación temporal y eludible.

Es cierto que en esta reflexión cabría preguntarnos por qué las tribus se enfrentan contra el Estado cuando su oposición es al régimen o a la clase dirigente. Lo cierto es que las tribus identifican al Estado con el régimen, una idea que ha sido fomentada sobre todo por el ex presidente Saleh, que durante treinta años de gestión ha logrado que se le identificara con el Estado.

En cuanto a la reafirmación de la autonomía de las tribus respecto al Estado, cabe destacar que la clase dirigente ha potenciado la imagen del Estado concebido como una tribu más dentro del cosmos de la *qabila*. Esto es así porque el Estado se ha presentado en procesos de mediación con las tribus en términos de igualdad. Recordemos dos ejemplos: la mediación en la guerra de Hasaba en 2011, o la comisión de mediación con las tribus de Ma'rib tras el asesinato del gobernador al-Shawbani en 2009. Acudiendo a las herramientas y procedimientos tribales cuando le resultaba beneficioso, el Estado se ha erigido frente a las tribus como una tribu más dentro del paisaje tribal yemení. En este sentido no debe sorprendernos que las tribus traten al Estado como un igual e impongan su autonomía frente al Estado, igual que lo hacen con otras tribus. Esta mala interpretación en la relación entre tribus y Estado no responde a la idea de que las tribus no conciben una entidad superior a la de la tribu, sino que ha sido favorecido por un acercamiento errático de la clase dirigente frente al fenómeno tribal del país. Generando una automutilación de la autoridad central del Estado.

Pero más allá de estos procesos de cooperación y confrontación entre las tribus y el Estado existe una influencia más sutil que se refiere a la introducción de los valores del tribalismo en la cultura identitaria yemení y su aportación, a través de la mediación, a favorecer la resolución y prevención de conflictos y generar espacios de reintegración y cohesión en periodos de gran fragmentación social y política. Esta es precisamente la hipótesis secundaria de esta investigación.

3. SOBRE LA INCORPORACIÓN DE LOS VALORES TRIBALES EN LA CULTURA POLÍTICA YEMENÍ

Existe una tendencia de la clase dirigente yemení a incorporar nociones de la cultura tribal en la forma de hacer política. A diferencia de Khaled al-Fattah, que considera que la tribalización del Estado yemení se ha debido a la gestión de Ali Abdallah Saleh, que ha incorporado a las tribus a los órganos estatales yemeníes,¹¹²⁷ esta investigación ha tratado de demostrar que la superposición entre tribalismo y Estado en Yemen trasciende a la política de supervivencia cursada por Saleh y se inscribe en un marco más amplio y difuso. La tribalización de la política yemení responde al hecho de que la cultura tribal está inserta en la cultura identitaria de Yemen y, en este sentido, existen rasgos típicos del tribalismo que se han introducido en la política. Al fin y al cabo, hemos visto que las tribus no son entes aislados sino que comparten con el Estado, con la clase dirigente y, en general, con la sociedad yemení, una cultura política, religiosa y legal.

No solo Ali Abdallah Saleh ha incorporado nociones tribales a la política, sino que podemos encontrar a lo largo de la historia varios episodios en los que ésta ha tenido lugar. De hecho, existen rasgos característicos de la política yemení de los últimos cincuenta años que se relacionan con el tribalismo. Estos se refieren a la búsqueda de la integración de las fuerzas sociales, la tendencia al principio de liderazgo compartido, la alta tolerancia a la violencia acompañada de un discurso en el que se realiza una exhibición de la fuerza, y por supuesto, los *acuerdos de última hora* y las Conferencias de Reconciliación Nacional que representan, según la investigadora, la máxima expresión de la esencia de la mediación tribal aplicada a la política. Cinco características de la política yemení que están conectadas con los principios ideológicos y herramientas de las tribus, en especial la mediación y el arbitraje, pero que también tienen que ver con la puesta en escena y la representación simbólica del conflicto intertribal.

4. EL SISTEMA TRIBAL COMO MODELO COHESIVO, INTEGRADOR Y DE LIDERAZGO COLECTIVO

A lo largo de esta tesis hemos analizado cómo se articula la mediación tribal y cuáles son sus mecanismos y sus procedimientos. Recordemos, cuando hay un conflicto en la sociedad tribal, todos los agentes sociales se activan para lograr una salida pactada que restablezca el honor de las partes de un conflicto. Existe una obligación moral en

¹¹²⁷ FATTAH, Op. Cit. (2012).

la mediación puesto que la ideología tribal exige el esfuerzo activo de todos sus miembros en la consecución de una deseada estabilidad y paz social. La cohesión viene, precisamente, de este compromiso activo de la sociedad para detener las crisis.

Por otra parte, el laudo y la mediación tribal deben basarse en el acuerdo común, es decir, en la aceptación de las partes beligerantes. El objetivo último de la mediación tribal es restablecer el orden social y la balanza de honores, una situación que permite el regreso al estado de pureza, *naqa*. En este sentido, la mediación es un acto que busca la integración de sus miembros y que vela por la reincorporación de estos en el orden tribal cuando ha existido un quebrantamiento a las reglas.

Pero la integración y la cohesión no solamente aparecen en tiempos de conflicto. Hemos visto que las tribus se rigen por la costumbre, *'urf*, y que ésta se basa en reglas y normas aceptadas en el seno del grupo. La aceptación general vuelve a tener un rol primordial en el *ethos* tribal y se articula por medio de un código de comportamiento que es aceptado y asimilado por los hombres tribales. El énfasis que la tribu pone en la cohesión y de la integración se subraya por medio de la amenaza de exclusión. Un *qabili* que no respete las normas de las tribus, es decir, que no se integre y que amenace a su cohesión, puede y debe ser expulsado. Además, como hemos visto, el sistema tribal se fundamenta en dos valores que buscan la cohesión; la responsabilidad y la solidaridad colectiva.

Una vez argumentado que el modelo tribal hace hincapié en la construcción de la *qabila* bajo el principio integrador del consenso, veamos cómo se articula su tendencia a los liderazgos colectivos.

Hemos visto que el sistema tribal se sustenta en un *ethos* en el que las normas se asientan sobre bases comúnmente aceptadas. Éstas no afectan solamente al interior de una tribu, sino que se proyectan en las relaciones con otras tribus por medio del *qawaid* y el *mawaid*. Las decisiones tribales se apoyan en círculos amplios de aquiescencia y, en este sentido, la cultura tribal favorece la aparición de liderazgos colectivos en tanto que estos se apoyan también en bases más amplias de consenso.

En el recuento histórico de esta investigación hemos visto que los liderazgos colectivos aparecen reiteradamente en la historia política yemení, tanto en forma de gobiernos paritarios (1990, 2011) o gobiernos de coalición nacional (1994, 1997) como

en instituciones en las que el poder es compartido (Consejo Presidencial de la RAY y de la RY en 1990 y repartición tripartita del poder de la RDPY).

Los procesos de integración que propone el modelo tribal y que han sido asimilados en la cultura política del país también explican, a nuestro entender, los procesos de convergencia religiosa buscados por el republicanismo a partir de 1970. Así como la política integradora de los padres del republicanismo yemení que, como hemos visto promovieron la incorporación de los *sada* al nuevo sistema y que evitaron de manera sistemática los procesos de estigmatización confesional o social.

5. DEL DISCURSO BELIGERANTE A LA MEDIACIÓN ASIMILADA EN LA SOCIEDAD

Otro de los rasgos del tribalismo asimilados por la cultura identitaria yemení es el uso del discurso beligerante. En el capítulo cuarto se destacaba que para las tribus la disponibilidad de fuerza militar y la exhibición de la misma confiere honor. Un ejemplo muy ilustrativo lo encontramos en un refrán tribal que dice: *la taradja' al-yanbiyya ila bi d-dam* –no reenfundes la *yanbiyya* excepto si tiene sangre-.¹¹²⁸ Con esta imagen el tribalismo yemení hace ostentación de su fuerza y de su determinación a usar la violencia cuando ésta es necesaria o incluso cuando es un imperativo. Pero al mismo tiempo esta expresión ejerce precisamente por su crudeza una violencia simbólica que sirve de mecanismo de autocontrol en la propia sociedad tribal. Hemos visto a lo largo de esta investigación que pese a la retórica beligerante, no todos los conflictos tribales derivan en violencia y muchos de ellos se frenan por medio de la mediación y el arbitraje, aunque existe siempre una amenaza simbólica que pertenece al lenguaje y al imaginario de las tribus. El caso del litigio entre el clan Fiyh y el clan Dimasch de la tribu 'Abida, descrito en el capítulo cuarto, es un claro ejemplo.

Paralelamente a las declaraciones irreconciliables entre dos partes de un litigio tribal, se desarrollan una serie de contactos fomentados por terceras partes que buscan una salida mediada al conflicto. La sociedad tribal acepta la violencia simbólica pero no la hostilidad inminente: los esfuerzos deben ir dirigidos a evitar el conflicto. Si dos hombres pelean, cualquier tercero presente debe separarlos, es decir, *kan man hadar al-jusma bayna ithnayn inn kan al-thalith fara'*.¹¹²⁹

¹¹²⁸ Este refrán lo aportó a la investigación el *qabili* AbdelSalam Alawi en entrevista privada con la investigadora, en Saná, mayo de 2011.

¹¹²⁹ WEIR, Op. Cit. (2007). p. 191.

Este principio forma parte ya de la cultura identitaria yemení y cualquier observador no familiarizado con las tribus puede identificar la propensión natural de los yemeníes a la mediación en muchos actos de la vida cotidiana como, por ejemplo, en un simple accidente de tráfico. El conflicto en cualquiera de sus dimensiones no es solamente un problema entre los litigantes, sino que se convierte en un problema social y es obligación de la sociedad tratar de mediar.

6. EL ACUERDO POLÍTICO DE ÚLTIMA HORA: UN ACUERDO TRIBAL

La clase dirigente también ha adoptado este discurso beligerante de las tribus y lo despliega en los procesos de conflicto político. Incorporando el discurso belicista de las tribus la élite política potencia la imagen de un Yemen *al borde del abismo* a la que nos referíamos en la introducción.

Si atendiéramos exclusivamente a las declaraciones que tienen lugar en la arena política o en el ámbito tribal yemení durante el desarrollo de un conflicto, obtendríamos la imagen de un país al filo de una espiral de violencia incontenible. Pero frente a las declaraciones de fuerza que se generan de cara a la galería pública, se tejen *entre bastidores* (al igual que en el ámbito tribal) una serie de negociaciones que suelen consolidarse en *acuerdos de última hora* que logran contener la violencia y evitan la fractura social o política. Estos acuerdos de última hora tienen una inspiración tribal.

El Encuentro Común y el ex presidente Saleh protagonizaron a partir del año 2000 discursos irreconciliables en muchos de sus procesos conflictivos, y sin embargo, en varias ocasiones, la oposición y el partido gubernamental lograron establecer *acuerdos de última hora* que restablecían los equilibrios del poder y evitaban la fractura política. Nos referimos por ejemplo a los acuerdos del 18 de Junio, los acuerdos para el aplazamiento de las elecciones parlamentarias de 2009 e incluso la Iniciativa del Golfo que condujo a la salida del poder de Ali Abdallah Saleh. Pero estos pactos no han sido exclusivos del EC y el CGP, sino anteriormente ya se fraguaron entre otras fuerzas políticas y sociales; el Tratado de Saná durante la unificación es otro claro ejemplo de *acuerdo de última hora*.

Algunas figuras como del ex Primer Ministro Abdel Karim al-'Iriyani, o la del juez al-Hittar, han jugado un rol decisivo en las mediaciones entre la élite política y los diferentes agentes sociales en conflicto con el Estado ya fueran estos otros partidos políticos, los huthíes, el yihadismo violento o los secesionistas del sur.

Veamos muy brevemente el acuerdo de la Iniciativa del Golfo:

En la crisis abierta durante el proceso revolucionario de 2011, las clases políticas reprodujeron los patrones del discurso beligerante de la sociedad tribal pese a que simultáneamente se llevaban negociaciones en el ámbito privado y en el público para lograr una salida pactada de la crisis política. El hecho de que la Iniciativa del Golfo se basara en el espíritu de “sin vencedores ni vencidos” responde a los principios buscados por la conciliación tribal. Además, el hecho de que se cesara al General Ali Muhsen al tiempo que se destituía a Ahmed Ali Saleh y Yahya Muhammad Saleh, tiene connotaciones tribales de reparación de afrenta, tal y como destacábamos en el capítulo quinto.

Por otra parte, la Iniciativa del Golfo también promovió la noción de perdón del derecho tribal introduciendo la cláusula de la inmunidad. Ésta, además, se conectaba con otro de los principios del arbitraje tribal, el principio de aceptabilidad mutua del laudo y de equidad. Según la perspectiva de Saleh, si no se sancionaba a los líderes pro-revolucionarios implicados en la violencia, él tampoco debía ser castigado y no hubiera aceptado una solución que no recogiera este supuesto, aquí el sistema de negociación y concesión jugó un papel fundamental. Para finalizar, el acuerdo también generó un nuevo espacio de integración con la formación del gobierno paritario del EC y el CGP y potenció la cohesión por medio de la exigencia de que todas las fuerzas políticas y sociales participaran en la Conferencia de Diálogo Nacional.

De hecho, las Conferencias de Reconciliación Nacional que desde 1962 vienen celebrándose en Yemen también presentan rasgos del tribalismo. El objetivo principal de estas Conferencias es evitar la fractura político-social y fomentar la integración y la estabilidad por medio de la negociación. A lo largo de la historia yemení han existido de manera cíclica procesos de reconciliación, siendo algunos de ellos más o menos inclusivos. En todos ellos las tribus han jugado un rol fundamental, no sólo por su participación activa, sino también aportando elementos del arbitraje tribal formulados en torno a la negociación, la discusión y la concesión.

En resumen, la mediación tribal aparece reiteradamente en los procesos políticos yemeníes. Mientras que el arbitraje tribal repara el quebrantamiento del orden por medio de conciliaciones aceptadas por las partes beligerante, la clase dirigente repara las fracturas políticas por medio de acuerdos de última hora que suelen culminar con nuevas distribuciones de poder o con la adquisición de compromisos para garantizar la

estabilidad. Tanto en procedimientos como en puesta de escena, la mediación tribal y la mediación política tienen muchos puntos en común. Y eso se debe a que existen una serie de elementos tribales que han sido asimilados y adoptados por la sociedad yemení en general, y de ahí, han trascendido a la cultura política.

7. LAS POLÍTICAS DE SUPERVIVENCIA DE SALEH Y SU INCIDENCIA EN LA CRISIS DEL TRIBALISMO

A diferencia del espíritu de integración del republicanismo tras 1970, la estrategia de Saleh de la captación no se ha efectuado para lograr una integración de las fuerzas sociales, sino como una estrategia de supervivencia de un régimen que trataba de este modo evitar los desafíos a su poder. Esta política ha generado en el seno de la sociedad tribal graves desajustes puesto a que ha contribuido al distanciamiento de los líderes tribales respecto a sus comunidades. Como hemos visto en el capítulo quinto, los líderes tribales captados se preocuparon más por mantener el *statu quo* que por satisfacer las necesidades las áreas tribales y eso conllevó una decadencia del modelo tribal agravada por la cultura de la impunidad del sistema estatal corrupto. Esto ha generado y generará aún más, cambios en los sistemas de liderazgo de la sociedad tribal. Una sociedad que como hemos visto acepta la disidencia dentro del grupo, pero no la disociación entre el liderazgo y la población.

El sistema de captaciones de Saleh reprodujo el sistema clientelar estatal en las estructuras tribales. Los líderes captados, eran cada vez más dependientes del presidente y de su sistema de recompensas y castigos, y esto hacía que la población tribal también fuera cada vez más dependiente de sus líderes. Es aquí donde radica el punto principal de la crisis del tribalismo. Y es que los líderes captados dejaron de velar por los intereses de sus comunidades, y velaban por los suyos propios. Esto llevó la población tribal a una situación de sumisión y dependencia respecto a unos líderes que ya no les representaban. Aunque el ideario tribal permite cesar a los líderes que no conectan con sus comunidades, fueron incapaces de hacerlo por las dinámicas de dependencia que se crearon entre ellos y su élite. La lealtad tribal fue paulatinamente desplazándose a las agrupaciones más nucleares del sistema generando un menoscabo en su cohesión.

Los nuevos sistemas de liderazgo que tras la revolución de 2011 se están generando dentro del ámbito tribal, podrán generar una recuperación del modelo si logran que los nuevos líderes reconecten con las necesidades de las comunidades locales. Pero en la génesis de este triunfo o fracaso las nuevas élites políticas van a jugar un rol

fundamental. Si el nuevo régimen es capaz de revertir las dinámicas de empoderamiento de los líderes tribales corruptos, y no reproduce los sistemas clientelares de Saleh, el tribalismo podrá recuperarse y saldrá de la crisis actual en la que se halla.

En la actualidad, Yemen debe construir un nuevo modelo político a través de la Conferencia de Reconciliación Nacional y para que el nuevo sistema sea estable deberá subsanar la fractura social y religiosa que la gestión de Saleh por medio de la estigmatización y la captación ha producido en los últimos años. La Conferencia de Reconciliación Nacional que aún no se había iniciado al término de redacción de esta investigación, debería reconectar con las necesidades del pueblo y volver a la senda de la integración y la cohesión, en tanto que estos factores se inscriben en el ideal identitario de los yemeníes y son imprescindibles para la estabilidad del país.

8. LA TRIBU COMO ELEMENTO CONSUSTANCIAL DEL ESTADO Y LA NACIÓN YEMENÍ

A modo de resumen y colofón queremos resaltar nuestra tesis principal, a saber, que las tribus tienden a la cooperación con el Estado empleando sus herramientas tradicionales de mantenimiento del orden, cohesión y mediación y que el tribalismo constituye una parte fundamental de la identidad nacional siendo especialmente decisivo en la formación de la cultura política del país, argumento que creemos queda expuesto y articulado tanto en la conclusión como en los capítulos de esta tesis.

En ningún momento esta investigación pretende negar que el sistema tribal supone en el seno de la sociedad yemení una fuente inagotable de problemas, pero se ha considerado relevante resaltar que el tribalismo ha demostrado una enorme capacidad para absorber e incluso frenar una amplia variedad de conflictos¹¹³⁰ que trascienden incluso el ámbito tribal. El tribalismo yemení es un modelo que produce conflictividad pero que al tiempo genera equilibrios que neutralizan la violencia y garantizan el funcionamiento del sistema. Y que sorprenden su increíble capacidad de recuperación, aunque ésta sea temporal.

Es cierto que estos espacios de integración y cohesión promovidos por las tribus no siempre se han respetado ni satisfecho, lo cual no indica que no estén insertos en la cultura identitaria de los yemeníes y en sus aspiraciones. Esta investigación no niega que las tribus mantienen un sistema desigual respecto a los otros agentes sociales, y

¹¹³⁰ DRESCH, Op. Cit. (1989). p. 335.

que en este sentido no promueven la integración social, sin embargo en esta tesis lo que se ha valorado es el funcionamiento de las relaciones en el interior del estamento tribal y la influencia de su ideología en la construcción identitaria de Yemen. Y aquí sí, las tribus han contribuido enormemente a la sociedad con un sistema que potencia la reconciliación, la cohesión y que exige a sus miembros un compromiso activo en la prevención y resolución del conflicto.

A diferencia de otros países en los que el tribalismo ha permanecido en la periferia, en Yemen las tribus se ubican en el centro político. Y esto se debe, entre otros motivos, a que el ideario tribal se ha introducido como parte de la identidad cultural nacional y se ha erigido como un elemento destacado de la *especificidad yemení*. Las tribus siguen jugando un rol determinante en el país y todo indica que van a continuar en el centro del engranaje político. Laroui ya afirmó en referencia a las tribus del Magreb que la supuesta oposición entre las tribus y el Estado es un mito,¹¹³¹ una afirmación que a lo largo de esta investigación hemos tratado de demostrar que también es vigente en Yemen.

Y es que en los capítulos de este trabajo de investigación se han tratado de aportar numerosos ejemplos que demuestran que los hombres tribales yemeníes no operan para debilitar al Estado, sino que al contrario a través de la mediación, garantizando la estabilidad, la paz social y servicios en los territorios tribales son muy útiles colaborando con el Estado o incluso supliéndolo cuando las instituciones fallan. Es importante, por lo tanto, empezar a dirigir los esfuerzos para potenciar la *cooperación* entre las tribus y el Estado, en tanto que éstas contribuyen a la construcción nacional y evitar, en la medida de lo posible, los procesos que llevan a la confrontación, que a nuestro entender son temporales y eludibles. Y esto sólo se logrará reconectando con las necesidades del pueblo, ya sea éste tribal o no tribal, en lugar de optar por su marginación. Unas consideraciones que esperamos que esta tesis contribuya a que se tengan en cuenta.

¹¹³¹ LAROUÏ, Op. Cit. p. 146.

ANEXO

ANEXO: LAS REGLAS TRIBALES DEL SHAYJ MOHAMMAD ZALUK

TEXTO:

بسم الله الرحمن الرحيم

أولاً من عادات القبيلة في حق السيار اذا تسايروا شخصين من قريه الى اخرى وقتل احد الاشخاص فيلزم المسائر ان يأخذ بثأر سيره ولا فهو معيب محشوم حتى يبيض وجهه في سيره ويأخذ بثأره وان لم يقم بثأره فلا فراش له ولا ضيفه في مجالس الرجال ولا زواج له ولا منه حتى يأخذ بثأر سيره ويأخذ فيه قتيل وعلى جماعته اصحابه ان يزيدوه عند ما يقوم بالثأر ويأخذ في سيره واما صاحب الدم فيأخذ في دمه اقرب الناس له ولا يقطع على سيره .

وهذا في السلف والعرف بين القبائل

En el nombre de Dios Clemente y Misericordioso

PRIMERO: De las costumbres tribales, es derecho del viaje, si viajan dos personas acompañándose de una aldea a otra y es asesinado uno de ellos, es obligación del acompañante vengar a su compañero. No será ni respetado ni honrado hasta que blanquee su cara (lave su afrenta) vengando la muerte de su compañero. Si no venga la muerte de su compañero, no tendrá ni cama (morada) ni será recibido en las reuniones de los hombres, nadie contraerá matrimonio con él ni con ninguno de los suyos hasta que venga a su compañero. Su gente debe ayudarlo en la venganza. Sin embargo, si el dueño de la sangre del asesinado (el pariente del asesinado) mata al pariente más cercano del asesino esto no libera al compañero del viaje.

Y esto en tradición y norma entre las tribus.

ثانياً :. اما المرثة التي تقتل عمداً في غير صف الحرب فيلزم في ذلك دية رجلين حسب السلف والعرف قتيل في النسام وقتيل في العيب ، والمرثة لا تقزع في جبهة الحرب فان حاربة معا اهلها او زوجها فانه يلزم في ذلك تقطع مقطوع قتل رجل وان كانت في مهجرها فهي بقتيلين كما اسلفنا في الذكر .

وهذا في السلف والعرف بين القبائل

SEGUNDO: La mujer asesinada premeditadamente y que no esté militando en acto de guerra, su *díyya* será la correspondiente a dos hombres según la tradición y las normas. Un muerto por la vida de la difunta y otro por la vergüenza. La mujer no participa en la guerra por iniciativa propia, si lo hace conjuntamente con su familia o con su marido, entonces se aplicará como si fuese un hombre. Si muere en su vida cotidiana su correspondiente será dos hombres.

Y esto en tradición y norma entre las tribus.

ثالثاً :. عن ضرب المرأة فإنها أن ضربت واصابها فعل او اصابه فانه يلزم في ذلك ارش مدبول

وهذا في السلف والعرف بين القبائل

TERCERO: Sobre pegar a una mujer: si una mujer es pegada por un hombre es necesario pagar el doble.

Y esto en la tradición y la norma entre las tribus.

رابعاً :. عن اغتصاب المرأة فانه اذا اغتصبت المرأة وبلغت اهلها في اليوم الذي اغتصبت فيه فيلزم المغتصب نصف دية قتيل وعلية الزواج بها ويتحمل نفقتها مدى حياتها ومقصد عند اهلها يتكون من اثنين من البقر وعشره رؤوس غنم والمرأة في حين بلاغها في يوم اغتصابها فكلامها مصدق على الرجل .

وهذا في السلف والعرف بين القبائل

CUARTO: Sobre la violación: en caso de que una mujer haya sido violada y la mujer haya comunicado el hecho a su familia en el día de la violación, el violador debe pagar la mitad de una *diiya*, debe casarse con ella y sufragar sus gastos durante toda su vida. Además deberá pagar a la familia dos vacas y diez ovejas. La mujer al comunicar la violación en el mismo día tendrá prioridad su testimonio sobre el hombre.

Y esto en la tradición y la norma entre las tribus.

خامساً :. عن القاصر في السن فانه إن قتل فيلزم في ذلك قتيلين فيه .

وهذا في السلف والعرف بين القبائل

QUINTA: Sobre el menor de edad, si es asesinado su correspondiente será dos hombres.

Y esto en la tradición y la norma entre las tribus.

سادساً :. عن قتل الرجل خارج وطنه او قرينته ثم اهموه فيلزم في ذلك عند اكتشاف المقتول المهمي فالنقى فيه ثلاثه مقاتيل واحد مقابل النسم ، والثاني مقابل العيبه ، والثالث مقابل الهمی ، وان اعترف به القاتل فلا يصح في ذلك الا دية قتيل واحد .

وهذا في السلف والعرف بين القبائل

SEXTO: Sobre el asesinato del hombre fuera de su patria o aldea, si es escondido [su cuerpo], al descubrir su cadáver, se compensa con tres muertes: por la correspondencia, por la vergüenza y por la ocultación [del cadáver]. Si el asesino reconoce su culpa, la *diiya* no debe ser más que una.

Y esto en la tradición y la norma entre las tribus.

سابعاً :. عن قتل رجل من قبيلة ولجونة الى قبيله ثانية للنجى فله ان يسترفق اثنين رفقى من قبيلته وحتى لو كان من اخوة المقتول وله صلح ثمانية ايام الى ان يتم ايصاله الى مأمنه .

وهذا في السلف والعرف بين القبائل

SÉPTIMO: Sobre el asesinato de un hombre a otro en territorio del asesinado. El asesino puede protegerse en casa de alguien de la tribu (del asesinado) y deberán darle protección. Puede negociarse un camino seguro y que le proporcionen dos hombres que le protejan. Puede darse el caso inclusive de que estos dos hombres sean hermanos del asesinado. Se darán ocho días de tregua al asesino para que llegue a su sitio seguro.

Y esto en la tradición y la norma entre las tribus.

ثامناً :. عن السارق اذا سرق مأكول فله ملاً بطنه واهله من المنتوج الاتي : الحبوب بجملتها ،
والتمر والفواكه بجملتها ، بيوم واحد ومن السلف والعرف ايضاً يصنعوا عند كل بيت موطاه او
ساحة والموطاه هي / عبارة عن موقع يتجمع فيه الضيوف من خارج القرية لكي يتم توزيعهم
بالتناوب من قبل نائب القبيلة على البيوت عشاء وفطور ولا لأحد ان يرد ضيفه حسب السلف
والعرف واذا رده فيلزم ضيفته بدل الواحد اثنان ضيوف واکرام الضيف بدون مقابل .

وهذا في السلف والعرف بين القبائل

OCTAVO: Sobre el ladrón, si roba para comer, puede llenar su estómago y los de su familia de los siguientes productos: toda clase de cereales, dátiles, toda clase de frutas para un día. [Necesidades para un día]. De la tradición y las normas que se consigne un lugar (*mauti'i*) o plaza. El *mauti'i* es un lugar en el que se reúne a los huéspedes foráneos en la aldea para que el representante de la tribu les reparta en las casas de la aldea para darles cena y desayuno. Nadie puede rechazar a un huésped y si lo rechaza tendrá que recibir dos [huéspedes] por cada uno [rechazado]. Es deber ser generoso con el huésped sin recibir nada a cambio.

Y esto en la tradición y la norma entre las tribus.

تاسعاً :. عن رجل ذهب وخطب امرأة فرحب به اهلها فعليه دفع خمسة رياللات او عشرة رياللات
من الفضه ويسمى ذلك في السلف والعرف (بنوب المرحب) فاذا انقلب اهل المرأة بعد المرحب
عن كلامهم والدفع فانه يلزمهم مقصد راسين غنم وارجاع وتبديل الريال بريالين من ثوب
المرحب وان كان الانقلاب من الرجل الخاطب فليس له الحق المطالبة مما دفعة في المرحب .

وهذا في السلف والعرف بين القبائل

NOVENO: Sobre el hombre que pide la mano de una mujer, si es aceptado por la familia de la mujer debe pagar cinco o diez reales de plata y se llama esto en la tradición y normas "vestimenta de aceptación (bienvenida)", Si la familia de la mujer después de haberle aceptado y cobrado, lo rechazan deben dar al pretendiente dos cabezas oveja y devolver dos [riales] por cada rial pagado de la vestimenta de la aceptación. Si es el hombre el que retrocede no tiene derecho a recuperar lo que ha pagado.

Y esto en la tradición y la norma entre las tribus.

عاشراً :. لا يحق لاي انسان ان يقاطع في قبيلة اخرى لسبب سرقة سيارة او مال او نهب الا بعد
ما يطلبوا قبيلة النهاب والمتهم ان يرددوه للحق ويعطوا للقبيلة الذي النهاب مهله ثمانية أيام ومن
بعد للقبيلة الذي النهاب منها أو المتهم فالخيرة لهم أما ترديد النهاب للحق أو قول شيخين واذا ما
حصل ذلك من القبيلة الذي النهاب منها فمن حق القبيلة القطاع الا في حال ان تبرأ القبيلة من
النهاب فعليها ان تدعي دوشان القبيلة وتعمل ضواهر من كل سوق مضمن من القبائل ويذكر في
الضاهرة بانهم مهديرين دم النهاب ولا يلزم فيه مقيم حشمة ويصبح دمه هدر ولا يلزم القبيلة شي
بعد الضاهرة ويكون القطاع مفكوك والقطاع في الجاني .

وهذا في السلف والعرف بين القبائل

DECIMO: Ningún hombre puede atravesar otra tribu por robo de un vehículo, dinero, saqueo. Se debe exigir a la tribu del presunto ladrón que exijan a éste la devolución de lo robado. Se concede a la tribu del ladrón ocho días, en los que la tribu del ladrón

debe obligar a este último a devolver el derecho o la palabra de *Shayj*. Si no sucede esto, la otra tribu tiene derecho a romper relaciones (con la tribu del ladrón), excepto que ésta expulse al ladrón. Debe alegar el *dawshan* de la *qabila* y manifestar en cada mercado que no será vengada la sangre del ladrón y que será permitida su muerte ya que la tribu no tiene ningún compromiso con el ladrón. Entonces se anula la ruptura [entre las tribus] quedándose solo el ladrón.

Y esto en la tradición y la norma entre las tribus.

إحدى عشر :. عن الجار الجار يتكون من نوعين جار دار و جار مسمار جار الدار يعتبر اخ كما ذكر في حديث الرسول ويحمل كل ما يحمله جارة حسب رغبته اما جار المسمار فهو ينطبق على الشخص الضعيف الطعيف الاصل كالدوشان او الذمي اليهودي وحايك وجزار وبياع فهو يمشي امن حسب السلف والعرف حتى ولو حصل قتل بين القبائل يمشي امناً وله حقوق على جاره وللجار حقوق عليه فحقوق فلة عشي زنبيل امطى ذره زنبيل عنب ، وقره من ثمر الشعير والبر ، واذا وجد لجاره ولد وله رويه فُضب علوفه وهو مجال محترم عند القبيلة كامله يمشي في هيبه الله وهيبه جاره ومن اعتداء عليه او على اسرته فللجار الحق ان يدعي جاره لاختد الحق من المعتدي عليه وعليهم يحكموه ويحكموا جاره كما يلزم على الدوشان نقل الرسائل في حرب او غير حرب ويلزم عليه غسل المتوفي وحفر قبره وعليه حضور صباح يوم العيد الصغير والكبير مع الطاسة التي ترمز بالطبل وليلة العرس يحضر الرجل مع الرجال وزوجته مع النساء لتطربهم ليلة العرس وله الحضور في أي مناسبة عند جاره او قبائل جاره فهو عزيز مكرم .

وهذا في السلف والعرف بين القبائل

UNDECIMO: Sobre el vecindario. Hay dos clases de vecinos: el vecino del hogar y el vecino del clavo. El vecino del hogar es considerado como hermano, como fue dicho por el Profeta. El vecino soportará todo lo que soporte su vecino según su deseo. El vecino del clavo es aplicable a la persona débil. Débil por su origen como *dawshan* o como el cristiano, el judío, el tejedor, el carnicero y el vendedor. Vivirá seguro según la tradición y las normas. Aunque ocurrieran asesinatos entre tribus, siempre tendrán seguridad, y tendrán derechos con su vecino y recíprocamente. Los derechos son [comida: un *zambil*, maíz: un *amta*, uvas-uva pasa: un *zambil*, cereales: una *qarah*]. Es apreciado y respetado en la totalidad de la tribu, protegido por Dios y por su vecino. Si sufre una agresión él o su familia, el vecino tiene el derecho a pedir a su vecino que defienda sus derechos contra su agresor que será juzgado y sentenciado. El *dawshan* debe transmitir los mensajes en caso de guerra y no guerra, debe lavar al difunto y cavar su tumba. Debe personarse los días de la fiesta de fin de Ramadán y en la fiesta del Peregrinaje con la taza, símbolo del tambor. En las bodas debe asistir el *dawshan* con los hombres y su esposa con las mujeres para disfrutar de la noche de bodas. Puede personarse en cualquier ocasión donde su vecino o las tribus de su vecino. Siempre será querido y respetado.

Y esto en la tradición y la norma entre las tribus.

أثنى عشر :. البدو الرجل اذا شدو من بلد الى بلد ثانية فلا مانع لهم من الجزوع من قبيلة قبيلة من المحاجر المحجورة بجميع مواشيهم حتى ولو من غير طريق مشروعة من المحاجر المحجورة واذا اغدر عليه الليل فله ان يمسي في المحجر ومن صباح غداً يرحل الى ديرة اخرى ولا لأحد ان يأخذ عليه شاة المحجر فيومه وليتته له في الاراضي المحجورة .

وهذا في السلف والعرف بين القبائل

DUODÉCIMO: los beduinos nómadas, al marcharse de una región a otra, pueden hacer uso durante su paso por el territorio construido o que sea propiedad de otra tribu con todo su ganado, aunque no sea por pasos de servidumbre. Si viene la noche puede acampar, pero a la mañana siguiente debe marcharse. Nadie puede pedir arrendamiento, tienen derecho a un día y una noche en el territorio, ya esté construido o no, aunque sea propiedad de otra tribu.

Y esto en la tradición y la norma entre las tribus.

الثالث عشر: .: اذا اصبح ويوجد مقتول في قرية قبيلة من القبائل ولم يوجد قاتله فعلى القبيلة الذي وجد المقتول عندهم ايمان القتل اذا لم يوجد القاتل وهي ايمان اثنين وعشرين حالف يمين القسم وبعد ذلك عليهم دفع دية البلاد عاقله على المحل واذا ضهر القاتل بعد اليمين ودفع الدية حتى ولو بعد مده طويلة فعلى القاتل دفع الدية مدبولة واخذ الثائر منه لحيث وهو عيب المحل وهو عايب في سلف و عرف .

وهذا في السلف والعرف بين القبائل

DECIMOTERCERO: Si al comenzar el día se encuentra un asesinado en la aldea de una tribu y no se encuentra al asesino, la tribu donde se encontró el asesinado debe prestar juramento que no conoce al asesino. El juramento (*qasama*) será realizado por veintidós miembros que deberán pagar la *diyya* del territorio (*diyya al-bilad*). Si aparece el asesino tras el juramento y el pago de la *diyya*, aunque fuese después de largo tiempo, el asesino deberá pagar la *diyya* doble a la tribu dueña del territorio, y la familia del asesinado podrá vengar la muerte de su hijo, ya que hay *'ayb* de lugar y *'ayb* en la tradición.

Y esto en la tradición y la norma entre las tribus.

الرابع عشر: .: رفع البيضاء هي عبارة عن خرقة بيضاء موضوعة على عصي مثل الراية ترفعها قبيلة معينة او فخذ او عشيرة وتطوف بها في الاماكن العامة وفي مداخل الاحياء او احد ابواب المدينة في موقع بارز عرفان لقبيلة او فخذ او عشيرة معينة واعترافاً بشهامتها ومورعتها في العفو عن عالقائل الذي قتل احد افرادها عن طريق الخطأ بدون عمد ، فرقع البيضاء هو عرفان وتقدير من جملة او قبيلة الى جماعة او قبيلة أخرى على موقفها النبيل والعفو عن القاتل دون اخذ أي شي مقابل العفو .

وهذا في السلف والعرف بين القبائل

DECIMOCUARTO: La bandera blanca es un trozo de la tela blanca sujeto a un palo en forma de bandera que llevará: una tribu determinada, un *fajdh* (clan) o *'a'ilah* o *'ashira* (familia) la pasará en lugares públicos, las entradas de los barrios o en la puerta de la ciudad o en lugares destacados en señal de agradecimiento y reconocimiento por haber perdonado al asesino que mató por error y sin premeditación a un miembro de la tribu agraviada, porque levantar la bandera blanca es el reconocimiento y la estima de una comunidad o tribu hacia otra por su actitud noble al perdonar sin pedir nada a cambio.

Y esto en la tradición y la norma entre las tribus.

الخامس عشر :. الغرم حصه من المال يدفعها فرد القبيلة مع عشيرة او قبيلة لتحمل تكاليف معينة كالضيافة ولدية في القتلى وهناك غرم يدفعه الافراد داخل الاسرة الواحد حسب الاتفاق لتحمل تكاليف الاعراس والضيافة والختان وغيره وما يزال الغرم عباده قائمة من العيب تجاهلها والامتناع عن أدائها وهي ملزمة للفرد ويقول الحكيم الاول (من لا يغارم ويغرم له المنايا تشله)
وحدد الاغرام من خلال تحديد تكاليف ما تم احتماله وتكاليف وتوزيعها وتوزيعه بالسوية بين الغرامة .

وهذا في السلف والعرف بين القبائل

DECIMOQUINTA: La contribución (*gharam*) es una cantidad de dinero que abona el *qabili* con su comunidad (*ashira*) y su tribu para sufragar gastos determinados como el hospedaje o la *diyya*. Hay una contribución que se hace dentro de una misma familia por acuerdo para sufragar gastos de boda, hospedaje, circuncisiones y demás celebraciones. Y es una vergüenza ignorar o negarse a la contribución por ser obligatoria para el individuo. Dice el sabio “quien no contribuya y participe, los males le paralizarán” La contribución se hará según los gastos y costes y se repartirán por igual entre los participantes.

Y esto en la tradición y la norma entre las tribus.

ANEXO II: GALERÍA FOTOGRÁFICA



Investigadora con la familia al-Arada, casa de Mabhoud al-Arada, Mareb, 2005.



Investigadora con miembros de la familia al-Arada y Waddah Hamad, Mareb, 2005



Qabili Ali Nasser, Mareb, 2005.



Milicianos de Hasaba, octubre de 2011.



Qabili Tareq y Ahmad, en Hasaba, octubre de 2011.



Soldados pro-revolucionarios de la Primera División Blindada y la Guardia Republicana en la Plaza del Cambio, Sanaa, octubre de 2011.



Hombre pasa frente a la casa de Ahmed Ali Saleh, Sanaa, octubre de 2011.
Foto de Carla Fibla.



Ben Omar anuncia en rueda de prensa en el Hotel Sheba que Saleh había aceptado firmar la Iniciativa del Golfo, Sanaa, noviembre de 2011.



Partidarios pro-Saleh en Tahrir, Sanaa, 23 de febrero de 2012.



Revolucionarios de la Plaza del Cambio, 23 de febrero de 2012.



Guardias de la casa de sheij Sadiq al-Ahmar y transeúntes, celebrando las elecciones presidenciales anticipadas, febrero 2012.



Plaza del Cambio Marzo de 2011

BIBLIOGRAFÍA

BIBLIOGRAFÍA:

LIBROS:

- ABU GHANEM, F. A., *al-Qabila wa al dawla fi yaman* [La tribu y el Estado en Yemen], Dar al-Manar, El Cairo, 1990.
- ABU GHANEM, *al-Bunya al-qabaliyya fi al-yaman bayna al-istimrar wa al-taghiyyur* [La estructura de la tribu en Yemen entre el continuismo y el cambio], Matba'at al-Katib al-'Arabi, Damasco, 1985.
- AL-AHMADI, A., *al-zahr wa al-hadjr, al-tamarrud as-shii fi al-yaman wa mawqif al-'aqalliyyat al-shiia fi as-sinario al-djadid*, [El dado y la piedra, la revuelta chií en Yemen y la posición de las minorías chiíes en el nuevo escenario] Markaz Nashwan bin Said al-Himyari li al-dirasat wa al-nashr, Saná, 2007.
- AL-'ALIMI, R. *al-Qada' al-qabali fi al mudjtama' al-yamani* [La justicia tribal en la sociedad yemení]. Dar al-Wady, s.l.p, 2000.
- AL-ATTAR, M., *Le sous-développement économique et sociale du Yémen: perspectives de la révolution yéménite*, Editions Tiers-Monde, Argel, 1964.
- AL-GARRAWI *al-Zaydiyya bayna al-'imamiyya wa al-'ahli al-sunna* [La zaydiyya entre el imamato y comunidad de la sunna], s.l.p, Dar al-Kitab al-'Islami. 2006.
- AL-HAYERI, *Madjmua' buldan al yaman wa qaba'iluha* [Conjunto de pueblos yemeníes y sus tribus], Maktaba'at al-Irshal, Saná, 2004.
- AL-HUBAISHI, H., *Legal System and Basic Law in Yemen*, Sphinx, Londres, 1988.
- AL-MAHDI, M., *al-Zaydiyya fi al-yaman: hiwar maftuh*, [el zaydismo en Yemen: el debate abierto] Markaz al-Kalima al-Tayyiba, Saná, 2008.
- AL-SAM'ANI, A., *Kitab al-ansab* [Libro de la Genealogía], Dar al-Yanan, Beirut, 1988.
- AL-SHAFI, *Islamic Jurisprudence: Shafi'i's Risala*. (Traducción de M. Khadduri) Johns Hopkins Press, Baltimore, 1961.
- SHAWKANI, *al-Dawa' al-'adil fi dafa' al-adu as-sa'il*, [Remedio urgente para frenar el ataque del enemigo supremo], al-Matba'a al-muniriyya, El Cairo, sfe.
- AL-SHAWKANI, M., *as-Sayl al-djarrar al-mutadaffiq, 'ala hada'iq al-'Azhar*, [La corriente que enriquece a los jardines del al-Azar] Dar al Kutub al-'Ilmiyya, Beirut, 1985.
- AL-SHAWKANI, M., *Diwan al-Shawkani 'aslak al-djauhar wa-l-hayat al-fikriyya wa-s-siyasiyya* [Diwan al-Shawkani, Caminos de la esencia y las vidas del pensamiento político], Dar al-Fikr, Damasco, 1982.
- AL-SHAWKANI. M., *al-Rasa'il al-salafiyya*. [Los tratados salafistas] Maktab Ibn Taaymiyya, El Cairo, 1990.
- AL-WADI'I, M, *Mushahadati fi al-Mamlaka al-'Arabiyya al-Sa'udiyya* [Mi testimonio sobre el Reino de Arabia Saudí], Dar al-Azar, Saná, 2005.
- AL-WADI'I, *'Idjaba as-sa'il 'ala ahamm al-masa'il* [Respuesta al que pregunta las preguntas más importantes], Maktaba al-Azariyya, Saná, 2004.
- AL-WAZIR, *al-'Awasim wa-l-qawasim fi al-dabb 'an sunnat Abi l-Qasim*, [Los fundamentos y las peculiaridades en la defensa de la Sunna de Abu al-Qasim] Mu'asasat al-Risala, Beirut, 1992.
- AL-YAMHI, S., *al-Qaida fi al-Yaman* [al-Qaeda en Yemen] Maktab al-Hadara, Saná, 2008.
- BERGER-LUCKMAN, *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido*, Paidós, Barcelona, 1997.

- BEUMING, F., *The Merger of the Dagger and the Rifle: Failing Integration of Former South Yemen into the Unified Republic of Yemen*. MA Thesis, Universidad de Amsterdam, 2004.
- BLUMI, I., *Chaos in Yemen*, Routledge Press, Nueva York, 2010.
- BONNEFOY, L., *Les relations religieuses transnacionales contemporaines entre le Yémen et l'Arabia Saoudite: un salafisme importé?* PhD Institute d'Estudes Politiques de Paris, octubre de 2007.
- BONTE e IZARD, *Diccionario Akal de la Etnología y la Antropología*, Akal, Madrid, 2008.
- BURGAT, *L'islamisme à l'heure d'al-Qaida*, La Découverte, Paris, 2005.
- BUZAN, *People, States and Fear: An Agenda for International Security Studies in the Post-Cold War Era*. Harvester, Hertfordshire, 1991.
- CARAPICO, S., *Civil Society in Yemen: the Political Economy of Activism in Modern Arabia*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998.
- CHELHOD, J., *L'Arabie du Sud: Histoire et Civilization*, v. 3, Maisonnneuve et Larose, Paris, 1970.
- CHELHOD, J., *Le droit dans la société bédouine : recherches ethnologiques sur le 'orf ou droit coutumier des Bédouins*. Marcel Riviere, Paris, 1971.
- COLBURN, M., *Gender and Development in Yemen*, Friedrich Ebert Stiftung, Bonn, 2002.
- COLBURN, M., *The Dynamic of Development and Democratization in Yemen*. Friedrich-Ebert-Stiftung 2002-B.
- COLBURN, M., *The Republic of Yemen: Development Challenges in 21st Century*, CIIR Reports, Londres, 2002-A.
- COOK, M., *Commanding right and forbidding wrong in Islamic thought*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000.
- CORTÉS, J., *Corán*, Herder, Barcelona, 1986.
- DAFTAR, F., *A Short History of the Ismaelis: Traditions of a Muslim Community*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 1998.
- DIN AL-HUZI, B., *Tahrir al 'afkar 'an taqlid al-ashrar* [Libertad de pensamiento de la imitación maléfica], Mu'asassat ahl-al-Bayt li-l-Riaya al Iytumaya, Saná 1994.
- DONALSON, W., *Sharecropping in Yemen*, Brill, Leiden, 2000
- DRESCH, P., *A History of Modern Yemen*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000.
- DRESCH, P., *Tribes, Government and History in Yemen*, Oxford University Press, Oxford, 1989,
- DRESCH, *The Rules of Barat, Tribal Documents of Yemen*, la Bibliothèque yéménite, Saná, 2006
- DURKHEIM, E., *La división del trabajo social*, Akal, Madrid, 1995
- EICKELMAN, *Antropología del mundo islámico*, Bellaterra, Barcelona, 2003.
- FREITAG, U., *Indian Ocean Migrants and State Formation in Hadramawt: Reforming the Homeland*. Brill, Leiden, 2003.
- GAUSE, G., *Saudi-Yemeni Relations. Domestic Structures and Foreign Influence*, Columbia University Press, New York, 1990.
- GELLNER, *La sociedad musulmana*, Fondo de Cultura Económica, Méjico, 1986.
- GERHOLM, *Market, Mosque and Mafraj*. Ph.D. Tesis. Department of Social Anthropology, University of Stockholm, Estocolmo, 1977.
- GORDEN, R., *Interviewing: Strategy, Techiques, and Tactics*, Dorsey Press, Illinois, 1975.
- HAKIM, A., *Muhammad Ibn Idris al-Shafi'i and his role in the development of Islamic Legal Theory*. PhD thesis, Mc Grill University, Junio de 1992.

- HARDY, M.J., *Blood Feuds and the Payment of Blood Money in the Middle East*. Catholic Press, Beirut, 1963.
- HART, D. *The Aith Warryaghar of the Moroccan Rif*. Arizona University Press, Tucson, 1976.
- HAYKEL, B., *Revival and Reform in Islam: the Legacy of Muhammad al-Shawkani*, University Cambridge Press, Cambridge, 2003.
- HINCHCLIFFLE-DUCKER-HOLT, *Without Glory in Arabia: the British Retreat from Aden*, IB Tauris, Nueva York, 2006.
- HOLLANDER, I., *Jews and Muslims in Lower Yemen: a study in protection and restraint 1918-1949*, Brill Leiden, Boston, 2005
- HOURANI, A., *La historia de los árabes*, Vergara, Madrid, 2003
- IBN AL-QAYYIM, *'Ilam al-muwaqqi'in 'an rabb al-'alamin*, [Información de los signatarios que firman en nombre de Dios Todopoderoso] Dar Ibn al-Yawzi, Dammam, 2002.
- IBN JALDÚN, *Introducción a la historia universal -al-Muqaddimah-*, Fondo de cultura económica, Méjico, 1987.
- KAMIM, A., *al-Wahda al-Yamaniyya: Dirasa fi 'Awamil al-Istiqrar wal-Tahadiyyat* [La unificación yemení: estudio de los factores de estabilidad y desafíos] Sanaa University, Saná, 1996.
- LAROUI, A. *Orígenes sociales y culturales del nacionalismo marroquí*, Editorial MAPFRE, Madrid, 1996.
- LAYISH, A., *Shari'a and Custom in Libyan Tribal (an Annotated translation of Decisions from the Shari'a Court of Adjabiya and Kufraf*, Brill, Leiden-Boston 2005.
- LICHTENTHALER, G., *Political Ecology and the Role of Water: Environment, Society and Economy in Northern Yemen*, Hardback University of London, Londres, 2003.
- MAILLO SALGADO, F. *Diccionario de derecho islámico*. Ediciones Trea, Gijón, 2005.
- MATSUMOTO, *The tribes and Regional Divisions in North Yemen*, Research of Languages and Cultures of Asia and Africa, Tokio, 2003.
- McADAM-TARROW-TILLY, *Dinámica de la contienda política*. Hacer Editorial, Barcelona, 2005.
- MEISSNER, J., *Tribes at the Core: Legitimacy and Power in Zaydi Yemen*, Ph.D Thesis, Columbia University Press, 1987.
- MESSICK, B., *The Calligraphic State: Textual Domination and History in a Muslim Society*, University of California Press, California, 1993.
- MIGDAL, J., *Strong Societies and Weak States*, Prinston University Press, Prinston, 1988.
- MOADDLE, y TALATFOF (eds.) *Contemporary debates in Islam. An Anthology of Modernist and Fundamentalist Thought*, Mcmillan, Nueva York 1996.
- MUNDY, M., *Domestic Government, Kinship, Community and Polity*, IB Tauris Publisher, Londres, 1995.
- PATTON, M., *Qualitative Evaluation and Research Methods*, Sage Publications, Newbury Park, 1990.
- PETERSON, J., *Yemen: The search of the Modern State*, Croom Helm, Londres, 1982.
- PHILLIPS, S., *Yemen's Democracy Experience in a Regional Perspective: Patronage and Pluralized Authoritarianism*, Palgrave Macmillan, Londres, 2008.
- ROUAUD, A., *Les Yémen et leurs populations*, Complexe, Bruselas 1979.
- SALEH AL-KHALIFA, W., *El ala radical del Islam. El Islam político: realidad y ficción*, Siglo XXI, Madrid, 2006.
- SALMONI-LOIDOLT-WELL, *Regime and Periphery in Northern Yemen The Huthi Phenomenon*, Rand-National Defense, Research Institute, 2010.

- SCHACHT, J., *An Introduction to Islamic Law*, Oxford University Press, Oxford, 1979.
- SCHWEDLER, J., *Faith in Moderation. Islamist Parties in Jordan and Yemen*, Cambridge University Press, Cambridge, 2007.
- SEJEANT, R., *Studies in Arabian History and Civilization*, Variorum Reprints, Londres, 1981.
- CHEHABI-LINZ, *Sultanistics Regimes*, John Hopkins University Press, Baltimore, 1998.
- SKOCPOL, E., *States and Social Revolutions. A Comparative Analysis of France, Russia and China*, Cambridge University Press, Cambridge, 1979.
- SHAMAHI, A., *al-Insan wa l-hadara*. [El ser humano y la civilización], Dar al-hadizan lil tiba qa al-nashr, slp. 1972.
- STOOKEY, R., *Yemen: the politics of the Yemen Arab Republic*. Boulder-Westview Press, Colorado, 1978.
- TAPPER, R., *The Conflict of Tribes and State in Iran and Afghanistan*, Croom Helm, Londres, 1983.
- TILLY, C., *Social Movements 1768-2004*, Paradigm Publishers Colorado, 2004.
- TILLY, C., *From Mobilization to Revolution*, Random House, Nueva York, 1978
- VALLES, M., *Técnicas cualitativas de investigación social. Reflexión metodológica y práctica profesional*, Síntesis, Madrid, 1997.
- VEGA FÉRNANDEZ (ed.), *Yemen situación actual y perspectivas de futuro*, Instituto Universitario General Gutiérrez Mellado-Uned, Madrid, 2010.
- VON BRUCK, G., *Islam, Memory and Morality in Yemen. Ruling Families in Transition*. Palgrave Macmillan. Nueva York, 2005.
- WATTERBURY, J. *The Commander of Faithful*. Columbia University Press. Nueva York, 1970.
- WEBER, M., *Economía y Sociedad*, Fondo Contemporáneo Económico, Méjico, 1997.
- WEDEEN, L., *Peripheral Visions: Publics, Power, and Performance in Yemen*, Chicago University Press, Chicago, 2008.
- WEIR, S., *A Tribal Order: Politics and Law in the Mountains of Yemen*, University of Texas Press, Austin, 2007.
- TILLY, C., *Las revoluciones Europeas 1492-1992*, Crítica, Barcelona, 1995.

ARTÍCULOS EN LIBROS COLECTIVOS, REVISTAS E INFORMES:

- ABDO MOGHRAM, M. "Political Culture of Corruption and State of Corruption in Yemen", s.f.p. Disponible en <http://youthdo.org/en/images/yemen/10.pdf> [Consulta: agosto 2011].
- ABU GHANEM, A., AL-SHARYIBI, A., MUYALI, H., "Qabila fil-Yaman" en *al-Mausu'a al Yemenia* (Enciclopedia de Yemen) v. 3, al-'Afif al-Thaqafiyya, Sanaa, 2003, pp- 2368-2376.
- ADR, "Yemen Corruption Assessment -2006-", *USAID*, septiembre de 2006. pp. 1-92.
- AL-AHNAF, M. "al-Fudhayl al-Wartilani, un Algérien au Yémen: le rôle des Frères musulmanes dans la Révolution de 1948" *Chroniques Yéménites*, nº 7 2000. pp. 49-60.
- AL-AMRI, H., "Ayubiyyun" en *Al- Mausu'a al-yemenia*, v. 1, al-'Afif al-Thaqafiyya, 2003-A, pp. 430-433.
- AL-AMRI, H., "Nayahiyun" en *Al- Mausu'a al-yemenia*, v. 4, al-'Afif al-Thaqafiyya, 2003-B, pp. 2946-2948.

- AL-AMRI, H., "Shafiyya" en *Mausu'a al-yemenia*, v. 3, al-'Afif al-Zaqafiyya, 2003-D, pp. 1674-1167.
- AL-AMRI, H., "Ziyadiun" en *Al- Mausu'a al-yemenia*, v. 2, al-'Afif al-Zaqafiyya, 2003-C, pp. 1512-1514.
- AL-DAWSARI, N., "Tribal Governance and Stability in Yemen", *Carnegie Endowments for International Peace*, abril de 2012. pp. 1-26. Disponible en http://carnegieendowment.org/files/yemen_tribal_governance.pdf [Consulta: diciembre de 2012].
- AL-HUBEISHI, A., *Legal System and Basis Law in Yemen*, Sphink Publishing, Londres, 1998.
- AL-HUZI, "Yahya al-Houthi Responds to Strategy Page", *Armies of Liberation*, mayo de 2008. Disponible en <http://armiesofliberation.com/archives/2008/05/25/yahya-al-houthi-responds-to-strategy-page-saleh-is-a-wahabbi/> [Consulta: septiembre 2009]
- AL-KAMIM, A., "The Constitutional and Legal Bases of the Party Pluralism in Yemen and the Impact of their Implementation" en Majed (ed) *Building Democracy in Yemen*, International Institute for Democracy and Electoral Assistance, Estocolmo, 2005. pp- 49-87.
- AL-OMARI, "The History of Dammaj", *al-Alloom Net*, sin datar, disponible en <http://alloomenglish.net/vb/showthread.php?100-The-History-of-Damaaj> [Consulta: agosto de 2012].
- AL-QARAWI, H., "The Yemeni Revolution: Replacing Ali Abdullah Saleh or Replacing Obsolete Institutions?", *Arab Center for Research and Policy Studies*, mayo de 2011.
- AL-SAKKAQ, N., "Yemen's Revolution: The Lack of Public Reasoning" *Heinrich Böhl Stiftung*, 2011. pp. 159-162.
- AL-SAKKAQ, N., "Yemen's Revolution: The Lack of Public Reasoning" *Heinrich Böhl Stiftung*, 2011. pp. 159-162. Disponible en http://www.lb.boell.org/downloads/Perspectives_02-23_Nadia_Al-Sakkaf.pdf [Consulta: diciembre de 2012].
- AL-SAMARRAI, Q., "Was Ibn Saba the Founder of the Imami Shiism?" en ROBIN-JAZIM (eds) *Le pelerin des forteresses du savoir, hommage au qadi Isma'il bin Ali al-Akwa*, CEFAS, Saná, 2006. p. 136-148.
- AL-SAQQAF, A. B., "The Yemeni Unity: Crisis in Integration" en Leveau-Mermier (eds.) *Le Yémen contemporain*, Karthala, Paris, 1999, pp. 141-160
- AL-SAQQAF, M. A., "La Constitution du Yémen réunifié" en Leveau-Mermier (eds), *Le Yémen contemporain*, Karthala, Paris, 1999, pp. 161-167.
- AL-SAQQAF, M., "Les Projets de Revision de la Constitution du Yemen Reunifie", *Cahiers du Gremano* n° 11, 1993.
- AL-ZWAINI, L., "The Rule of Law in Yemen: Prospects and Challenges", *Hill Innovating Justice*, septiembre de 2012.
- ALBERGONI, G., "Droit coutumier; ethos tribal et économie moderne, un urf bédouin de 1970", *Annales Islamologiques* V. 27, 2000, pp- 109-135.
- ALVISO-MARINO, A., "Islamic Social and Political Activism: Porosities and Demarcations between the Islah Charity and the Islah Party in Yemen", *Société civile, associations et pouvoir local au Yémen*, vol. 2, CEFAS/Friedrich Ebert Stiftung, pendiente de publicación.
- ALVISO, A. "Contentious dynamics for sociopolitical change? The case of the Islah Party in the Republic of Yemen" en *Chroniques Yéménites* n° 16, 2010. pp- 55-90.
- ALVISO, A., "Contestación y Creatividad: La creación de la Plaza del Cambio en Sanaa" *Revista de Estudios Yemeníes*, n° 1, abril de 2012, pp. 29-38.
- ANSAR AL-SHARI'A "Statement o AAS's Withdrawal in Raada", *Global Terror Alert*. Disponible en

- http://www.globalterroralert.com/images/documents/pdf/0510/flashpoint_ansaral_sharia012512.pdf [Consulta: febrero 2012].
- ARNAUD, T.J., VAYSSIERE, A., "Les Akhdam de l'Yemen, leur origine probable, leurs mœurs". *Journal asiatique* 4, vol 15, 1850, pp- 376-387.
 - BANCO MUNDIAL, "Yemen Quarterly Economic Review: Spring 2010". Disponible en http://siteresources.worldbank.org/INTYEMEN/Resources/2010_YEU.pdf [Consulta: noviembre 2011].
 - BARFI, B., "Yemen on the Brink? The Resurgence of al-Qaeda in Yemen, *New America Foundation, Counterterrorism Strategy Initiative Policy Paper*, enero de 2010.
 - BARFIELD, T. J., "Tribes and State Relations" en Khoury-Kostiner (ed.) *Tribes and State Formation in Middle East*. University of California Press, Berkeley, 1990. pp. 153-184.
 - BASHEAR, S., "Yemen in Early Islam: and Examination of non-Tribal Traditions", *Arabica*, T. 36, F. 3, noviembre de 1989, p. 327-361.
 - BATAL AL-SHISHANI, "A post-mortem Analysis of AQAP Tribal Implementer Tariq al-Dahab" *James Town Foundation*, 29 de febrero de 2012. Disponible en http://mlm.jamestown.org/single/?tx_ttnews%5Btt_news%5D=39068&tx_ttnews%5BbackPid%5D=551&cHash=e5be491152e7c910bfe541024f159caf [Consulta: febrero de 2012].
 - BATAL AL-SHISHANI, "Is al-Qaeda Establishing a Small Shari'a Emirates in Yemen?", *Open Democracy Net*, 19 de mayo de 2011. Disponible en <http://www.opendemocracy.net/murad-batal-al-shishani/is-al-qaeda-establishing-small-shari-emirates-in-yemen> [Consulta: octubre de 2012].
 - BECK, L., "Tribes and State in Nineteenth and Twentieth Century in Iran" en Khoury-Kostiner (ed.) *Tribes and State Formation in Middle East*. University of California Press, Berkeley, 1990. pp. 185-224.
 - BONNEFOY, "Deconstructing salafism in Yemen" *Combating Terrorism Center*, 2010. Disponible en <http://www.ctc.usma.edu/posts/deconstructing-salafism-in-yemen-2> [Consulta: septiembre 2012].
 - BONNEFOY, "How Transnational is Salafism in Yemen?" en Meijer (ed), *Global Salafism: Islam's New Religious Movement*, Columbia University Press, Nueva York, 2009-B, p. 333 pp. 321-341.
 - BONNEFOY, "L'illusion apolitique: adaptations, évolutions et instrumentalisations du salafisme yéménite" en Rougier, *Qu'est ce que le salafisme?*, Presses Universitaires de France, Paris, 2008 pp-137-159.
 - BONNEFOY, "Varieties of Islamism in Yemen: the Logic of the Integration Under Pressure", *Middle East Review or International Affairs*, n°13, 2009.
 - BONNEFOY, L., "Yémen: la révolution inachevée", *CERI/Alternatives Internationales Hors-Série*, n° 10, enero, 2012-B. Disponible en http://www.alternatives-internationales.fr/yemen--une-revolution-inachevee_fr_art_1131_57205.html [Consulta: diciembre de 2012].
 - BONNEFOY, L., "Yémen: la révolution inachevée", *CERI/Alternatives Internationales*, mayo 2011, disponible en <http://www.ceri-sciences-po.org3>,
 - BONNEFOY, L., "Yemen's Islamist and the Revolution" *Foreign Policy*, 9 de febrero de 2012-A, Disponible en http://mideast.foreignpolicy.com/posts/2012/02/09/yemens_islamists_and_the_revolution [Consulta: febrero 2012].
 - BOUCEK-REVKIN, "The Unraveling of the Salih Regime in Yemen" *CTC Sentinel* n° 4, 2011. pp. 1-30.
 - BOUCEK, C., "Yemen: Avoiding a Downward Spiral" *Carnegie Endowment*, septiembre de 2009. Disponible en

- http://carnegieendowment.org/files/yemen_downward_spiral.pdf [Consulta: noviembre 2012].
- BOUCEK, “War in Saada: From Local Insurrection to National Challenge”, *Carnegie Endowment for International Peace*, n° 110, abril de 2010.
 - BURGAT- SBITLI, “Les salafis au Yémen... ou la modernisation malgré tout”, *Chroniques Yéménites*, n°10, 2003. Disponible en <http://cy.revues.org/137#tocto2n10> [Consulta: diciembre 2012]
 - BURGAT-BONNEFOY, “El Yemen, entre la integración política y la espiral de la (contra) violencia”, Documentos de trabajo de Casa Árabe n° 7, julio de 2009,
 - BURGAT, “Le Yémen après le 11 septembre 2001: entre construction de l'État et rétrécissement du champ politique”, *Critique Internationale*, julio-septiembre de 2006. pp 9-21.
 - BURGAT, F., “Le Yémen islamiste entre universalisme et insularité” en Leveau-Mermier-Steinbach (eds.) *Le Yémen contemporain*, Karthala, Paris, 1999. pp. 221-246.
 - BURGAT, F., “Les élections présidentielles de 1999 au Yémen : du “pluralisme armé” au retour à la norme arabe», *Maghreb Machrek*, n° 174, 2000. pp. 67-75.
 - BURKE, E., “One Blood and one destiny? Yemen's relations with the Gulf Cooperation Council” *London School of Economics and Political Science* n° 23, Junio 2012. pp. 1-32.
 - CARAPICO, S., “The Death and Life of Jarallah Omar”, *Middle East Report*, Diciembre 2002.
 - CARNEGIE ENDOWMENT-FRIDE, “Arab Political Systems: Baseline Information and Reforms Yemen, 2007”. Carnegie Endowment, 2009. p. 23. Disponible en http://www.carnegieendowment.org/files/Yemen_APS.doc [Consulta: junio 2012].
 - CATON, S., “Antropological Theories of Tribes and State Formation in the Middle East” en Khoury-Kostiner (ed.), *Tribes and State Formation in the Middle East* University of California Press, Berkeley, 1990. pp. 74-108.
 - CENTER FOR CIVILIANS IN CONFLICT, “The Civilian Impact of Drones: Unexamined Costs, Unanswered Questions”, Columbia Law School, 2012. Disponible en http://www.law.columbia.edu/ipimages/Human_Rights_Institute/The%20Civilian%20Impact%20of%20Drones.pdf [Consulta: octubre 2012].
 - CHAVES HERNANDEZ, E, “Las reinas de Yemen Bilqis, reina de Saba y Arwa: pasado de gloria, presente de lucha”, *Revista de Estudios Yemeníes*, n° 2, pendiente de publicación.
 - CHAVES HERNÁNDEZ, E., “Una relación de joyas reales de Yemen: El testamento de la Reina Libre şulayḥī al-Sayyida Arwà bint Aḥmad (440-532/1048-9-1138)”. *MEAH*, 55 (2006), pp. 49-70.
 - CHRONIQUES YÉMÉNITES, “Le règlement des conflits tribaux au Yémen” *Cahiers du Cefas* n° 4, 2007. Disponible en <http://cy.revues.org/> [Consulta: octubre de 2011].
 - CIGAR, N., “Islam and the State in South Yemen: The Uneasy Coexistence” *Middle Eastern Studies* vol. 26, n° 2, Abril 1990 pp. 185-203.
 - COMITÉ ANSAR AL-SHARIA FATWA N° 18, en enero de 2012 disponible en http://azelin.files.wordpress.com/2012/01/al-qc481_idah-in-the-arabian-peninsula-22on-fighting-the-shc4abah-e1b8a5c5abthc4abs-in-the-southern-arabian-peninsula22-en.pdf [Consulta: marzo 2012].
 - CORSTANGE, D., “Tribes and the Rule of the Law in Yemen”, Ponencia en *Annual Conference of the Middle East Studies Association*, Washington, 22–25 Noviembre de 2008.
 - CRONE, P., “The Tribe and the State” en Hall. J., *States in History*. Basil Blackwell, Oxford, 1986.

- DAAIR, O., "Authoritarian Rule in a Plural Society: the Republic of Yemen" Msc Dissertation, School of Oriental and African Studies, Londres, septiembre de 2001. Disponible en <http://www.al-bab.com/yemen/pol/daair1.htm> [Consulta: marzo de 2012].
- DAY, S., "The Political Challenge of Yemen's Southern Movement" en Boucek-Ottoway (eds), *Yemen on the Brink*. Carnegie Endowment for International Peace, Washington, 2010.
- DETALLE, R., "Les partis politiques au Yémen. Paysage après la bataille" *Revue des Mondes Musulmans et de la Méditerranée*, n° 81-82, 1996, pp. 331-348.
- DORLIAN S., "Zaydisme et Modernisation; Émergence d'un nouvel universel politique?" *Chroniques Yéménites* n° 13 2006. Disponible en <http://cy.revues.org/1365> [Consulta: noviembre 2012].
- DORLIAN, "The Zaydí Rebellion in Yemen", Conferencia en el *Carnegie Endowments for Middle East*, 17 de julio de 2008-B.
- DORLIAN, S., "La guerre de Saada au Yemen: les coulisses de la "professionnalisation" du politique", *Le mensuel l'université*, n° 25, Abril 2008.
- DORLIAN, S., "La guerre de Saada, portée et limite du transnational" Conferencia en *WOCMES 2010*, panel Le Yemen "transnational": Réseaux, échanges et mobilités, julio 2010.
- DORLIAN, S., "Les reformulations identitaires du zaydisme dans leur contexte socio-politique contemporain", *Chroniques yéménites* n° 15, 2008. Disponible en <http://cy.revues.org/1691> [Consulta: agosto 2012],
- DRESCH-HAYKEL, "Stereotypes and Political Styles: Islamists and Tribesfolk in Yemen" *International Journal of Middle East Studies*, v. 27, issue 4, noviembre 1995, pp. 404-431.
- DRESCH, "Keeping the Imam's Peace: A response to tribal disorder in the late 1950s –Yemen-Sanaa". *Peuples méditerranéens* n° 46. Enero-Marzo, 1989-B, pp-77-95.
- DRESCH, P. "Guaranty of the market in Huth" *Arabian Studies*, V/8, 1990-B, pp- 63-91
- DRESCH, P. "The significance of the Course Events Take in Segmentary Systems" *American Ethnologist*, n° 2, mayo 1986. pp- 309-324.
- DRESCH, P. "The Tribal Factor in the Yemeni Crisis War" en al-Suwaidi (ed.) *The Yemeni War of 1994*. Saqi Books. Abu Dhabi. 1995. pp- 33-55.
- DRESCH, P., "Guaranty of the market in Huth" *Arabian Studies*, V/8, 1990 (a), pp- 63-91.
- DRESCH, P., "Tribalismo et démocratie au Yémen", *Chroniques yéménites* v. 4, 1994. pp. 1-27.
- DUBAI SCHOOL OF GOVERNMENT, "Facebook Usage: Factors and Analysis" *Arab Social Media Report*, v. 1, n° 1, enero de 2011. pp. 1-21. Disponible en <http://www.dsg.ae/portals/0/ASMR%20Final%20May%2008%20high.pdf> [Consulta: noviembre 2012].
- DUPRET, "Legal Traditions and State-centered Law: Drawing from Tribal and Customary Law Cases of Yemen and Egypt", en Chatty (ed.) *Nomadic Societies in the Middle East and North Africa: Entering the 21 st Century*, Brill, Leiden, 2006. pp. 280-301.
- EGEL, D., "Diversity, Political Patronage and the Yemeni Decentralization Experiment", *University of California*, Berkeley, 19 de Noviembre de 2009. pp. 1-48.
- EIA "World Oil Transit Chokepoints" *US Energy Information Administration*, 22 de agosto de 2012. Disponible en [http://www.eia.gov/countries/analysisbriefs/World Oil Transit Chokepoints/wotc.pdf](http://www.eia.gov/countries/analysisbriefs/World%20Oil%20Transit%20Chokepoints/wotc.pdf) [Consulta: noviembre de 2012].

- ERAQI-KLORMAN, Z., "The Forced Conversion of Jewish Orphans in Yemen," *International Journal of Middle East Studies*, v. 33 n° 1, febrero 2001, pp. 23-47
- EU-EOM "Yemen Final Report. Presidential and Local Council Elections, 20 September 2006" *European Union Election Observation Mission*, Yemen 2006. Disponible en http://eeas.europa.eu/eucom/pdf/missions/yemen-final-report_2006_en.pdf [Consulta: marzo 2012]
- FADHLI ALI, R., "The Jihadis and the Cause of South Yemen: A Profile of Tariq al-Fadli", *The Jamestown Foundation*, noviembre 2009, disponible http://www.jamestown.org/single/?no_cache=1&tx_ttnews%5Btt_news%5D=35757 [Consulta mayo 2010].
- FATTAH, K., "A Political History of Civil-Military Relations in Yemen" *Alternative Politics*, Special Issue n° 1, Noviembre de 2010. pp. 25-47.
- FATTAH, K., "Yemen: A Social Intifada in a Republic of Sheikhs", Middle East Policy Council, 2012. Disponible en <http://www.mepc.org/journal/middle-east-policy-archives/yemen-social-intifada-republic-sheikhs> [Consulta: septiembre 2012].
- FATTAH, K., "Yemen's Sectarian Spring", Sada, *Carnegie Endowments*, 11 de mayo de 2012. Disponible en <http://carnegieendowment.org/sada/2012/05/11/yemen-s-sectarian-spring/apnv> [Consulta: Noviembre 2012].
- FOREIGN POLICY "Failed State Index 2012" disponible en http://www.foreignpolicy.com/failed_states_index_2012_interactive [Consulta: octubre de 2012].
- GLOSEMEYER, "The Development of the State Institutions" en Leveau-Mermier (eds), *Le Yémen contemporain*, Karthala, Paris, 1999, pp.79-100.
- GORDON, S. "Taiz the Heart of Yemen's Revolution" *Critical Threats Project*, enero de 2012, pp. 1-21. Disponible en http://www.criticalthreats.org/sites/default/files/YEM_Taiz_Report.pdf [Consulta: diciembre 2012].
- GRAFF, "Poverty, Development, and Violent Extremism in Weak States", en VVAA *Confronting Poverty: Weak States and US National Security*, The Brookings Institution Press, Washington 2010 pp. 42-82.
- GROHMAN, concepto de "al-Yaman," *Encyclopaedia de l' Islam*, Brill, Leiden, v. IX 1983, pp. 269-270.
- GUTIÉRREZ DE TERÁN, I., "Yemen, la política estadounidense en Oriente Medio y el equilibrio imposible", en Vega Fernández, (coord.) *Yemen. Situación actual y perspectivas de futuro*. Instituto Universitario General Gutiérrez Mellado, Madrid, 2010. pp. 191-232.
- GUTIÉRREZ DE TERÁN, "La somalización del Islam político. El punto de inflexión del choque de islamismos en África" *Revista CIDOB d'afers internacionals*, abril de 2011. pp. 129-146.
- GUTIÉRREZ DE TERÁN, I., "Yemen: en sintonía con Washington", *Nación Árabe* n° 44, primavera de 2001. Disponible en <http://www.nodo50.org/csca/na44/na44-yemen.html> [Consulta: febrero de 2012].
- GUTIÉRREZ DE TERÁN-SERRANO RUANO (eds.) "Pluralismo legal en el Mundo islámico Contemporáneo", *Awraq*, v. XXIV, 2007.
- HALLIDAY, "Catastrophe in South Yemen: A Preliminary Assessment", *MERIP Middle East Report* vol. 16, n° 2, marzo-abril de 1986, pp. 37-39.
- HAMAD, "Los movimientos antigubernamentales en Yemen. ¿La revolución frustrada?" *Relaciones Internacionales* v.18, 2011-D. pp. 113-135.
- HAMAD, L, "Sistema Electoral en Yemen: la reforma inconclusa", Papper en *Elecciones, reformas políticas y democratización en el mundo árabe-islámico*,

- III Congreso Internacional de Estudios Electorales, Salamanca, 28-30 de octubre de 2009-C. p. 15.
- HAMAD, L. "Yemen como estado receptor: refugiados e inmigrantes en el Golfo de Adén", *Revista Pueblos* nº 44, octubre 2010. Disponible en <http://www.revistapueblos.org/spip.php?article1982> pp. 31-33.
 - HAMAD, L., "Dinámicas de democratización y regresión política en Yemen" en Álvarez-Ossorio-Zacara (eds) *Elecciones sin elección: procesos electorales en Oriente Medio y el Magreb*, Ediciones del Oriente y del Mediterráneo, Madrid. 2009-A. pp. 262-300.
 - HAMAD, L., "El fenómeno tribal en Yemen: sustrato histórico del poder de las tribus" *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos* nº 2, mayo-agosto de 2007-A. pp- 229-238.
 - HAMAD, L., "La estructura social en el Yemen tribal: el derecho consuetudinario y los roles sociales", *Hesperia Culturas del Mediterráneo*, nº 7, 2007-B. pp. 229-238.
 - HAMAD, L., "La identidad zaydí hoy. ¿Superación del antiguo régimen?", *Hesperia Cultura del Mediterráneo* nº 12, 2009-C. pp. 97-112.
 - HAMAD, L., "La simbología en la sociedad tribal yemení", *Revista de Estudios Yemeníes*, nº 1, 2012-A, pp. 67- 76.
 - HAMAD, L., "Sobre la relación entre la Ley Islámica y el derecho consuetudinario en el Yemen tribal" *Awraq* nº 24, 2007-C. pp-215-240.
 - HAMAD, L., "Yemen, de la revolución pacífica a las luchas por el poder" en Gutiérrez de Terán-Álvarez-Ossorio (eds) *Informe sobre las revueltas árabes*, Ediciones del Oriente y del Mediterráneo, Madrid, 2011-A. p. 87-116.
 - HAMAD, L., "Yemen: 27 de Abril: el día de las no-elecciones" *Análisis Eventual del Observatorio Electoral del TEIM*, 26 de abril de 2011-B.
 - HAMAD, L., "Yemen: Presidenciales y Consejos Locales; 20 de septiembre de 2006" *Ficha electoral del OPEMAN*, febrero de 2009-B.
 - HAMAD, L., "Yemen: Protestas políticas ¿Contagio tunecino?", en *Análisis Eventual de OPEMAM*, 30 de enero de 2011-C.
 - HAMAD, L., Yemen; elecciones presidenciales sin Saleh, *Análisis pre-Electoral del OPEMAM*, 19 de febrero de 2012-A.
 - HAMAD, L., "Discrepancias en la composición del Diálogo Nacional" *OPEMAM*, octubre de 2012-B. Disponible en <http://www.opemam.org/node/172> [Consulta: diciembre de 2012].
 - HASAN YAHYA, A., "Toward a Constitution to Establish a Modern State and Take Yemen into the 21st Century", en Joffré-Hachemi-Watkins (eds), *Yemen Today: Crisis and Solutions*. Paperback Caravel Press. Londres, 1997. pp. 146-155.
 - HAYKEL, B., "On the Nature of Salafi Thought and Action" en Meijer (ed), *Global Salafism: Islam's New Religious Movement*, Columbia University Press, Nueva York, 2009. pp. 33-57.
 - HAYKEL, B., "Hizb al-Haqq and the doctrine of the Imamate" *Annual Middle East Studies Association Conference (MESA)* 1996.
 - HAYKEL, B., "al-Shawkani and the Jurisprudential Unity of Yemen", en Tuchscherer, (ed), *Le Yémen: Passé et Présent de L'Unité- Revue du Monde Musulman et de la Méditerranée* nº 67, 1993 pp. 53-65.
 - HAYKEL, B., "Rebellion, Migration or Consultative Democracy? The Zaydis and their Detractors in Yemen" en Leveau- Mermier-Steinbach (eds.) *Le Yémen contemporain*, Karthala, Paris, 1999. pp. 193-202.
 - HILL, G., "Yemen: Fear of Failure" Chatham House, noviembre de 2008,
 - HORTON, M., "Anti-Government Protests in Yemen: An Opportunity for Unity or a Catalyst for Further Unrest?" *The Jamestown Foundation*, v. 0, issue 0, Febrero 2011. Disponible en

- http://www.jamestown.org/single/?tx_ttnews%5Btt_news%5D=37553%20
[Consulta: diciembre de 2012].
- HOURANI, A., "Conclusion: Tribes and States in Islamic History" en Khoury-Kostiner (ed.) *Tribes and State Formation in Middle East*. University of California Press, Berkeley, 1990. pp- 303-312.
 - HRC, UN, *Report of the High Commissioner on OHCHR's Visit to Yemen*, A/HRC/18/21, 13 de septiembre de 2011, pp. 1-18. Disponible en <http://www.ohchr.org/Documents/Countries/YE/YemenAssessmentMissionReport.pdf> [Consulta: octubre de 2012].
 - HRW, "No Safe Places: Yemen's Crackdown on Protests in Taiz" *Human Rights Watch*, 2012.
 - HUDSON, Michael. "Bipolarity, Rational Calculation and War in Yemen". en AL-SUWAIDI (ed.) *The Yemeni War of 1994; Causes and Consequences*. Saqi Books, Abu Dhabi, 1995. pp. 19-32.
 - HUMAN RIGHTS WATCH, "All Quiet on the Northern Front? Uninvestigated Laws of War Violations in Yemen's War with Huthi Rebels" *HRW*, Marzo 2010, disponible en <http://www.hrw.org/node/89288/section/1> [Consulta: noviembre 2012].
 - HUMAN RIGHTS WATCH, "Disappearances and Arbitrary Arrests in the Armed Conflict with Huthi Rebels in Yemen", *HRW*, Octubre 2008, Disponible en <http://www.hrw.org/en/reports/2008/10/24/disappearances-and-arbitrary-arrests-armed-conflict-huthi-rebels-yemen-0>. [Consulta: noviembre 2012]
 - ICG, "Breaking Point? Yemen's Southern Question" *Crisis Group Middle East Report* N°114, 20 October 2011-A.
 - ICG, "Popular Protest in North African and Middle East (II): Yemen Between Reform and Revolution", *ICG Middle East/North Africa Report* N°102, 10 de marzo de 2011-B.
 - ICG, "Yemen Coping with Terrorism and Violence in a Fragile State". *Middle East Report*, n° 8, 2003.
 - ICG, "Yemen: Defusing The Saada Time Bomb", *Middle East Report*, n° 86 27 de mayo de 2009.
 - IRIN, "Yemen: Warning of Somalization", *Humanitarian News and Analysis*, 4 de agosto de 2011, disponible en <http://www.irinnews.org/Report/93416/YEMEN-Warnings-of-Somalization> [Consulta: noviembre de 2012].
 - JOHNSON, G., "Al Qaeda's generational split", *Boston Globe*, 9 de noviembre 2007. Disponible en http://www.boston.com/bostonglobe/editorial_opinion/oped/articles/2007/11/09/al_qaedas_generational_split/ [Consulta: Octubre 2012].
 - JOHNSON, G., "AQPA in Yemen and the Christmas Day Terrorist Attack" *CTC Sentinel*, enero 2010. pp. 1-4.
 - JOHNSON, G., "Salih's Road to Reelection", *Merip*, enero de 2006-B. Disponible en <http://www.merip.org/mero/mero011306> [Consulta: diciembre de 2012].
 - JOHNSON, G., "The Election Yemen Was Supposed to Have", *Merip Online*, 3 de octubre de 2006-B. Disponible en <http://www.merip.org/mero/mero100306> [Consulta marzo 2011].
 - KAROUI, H., "Yemen: The Law of the Tribesmen... Is there a "Pilot" in the Cabin?", *Journal of Alternative Perspectives in the Social Sciences*, Vol 2, No 2, 2010, pp. 673-690.
 - KATZ, M., "Five External Powers and the Yemeni Civil War" en al-Suwaidi (ed.) *The Yemeni War of 1994*. Saqi Books. Abu Dhabi. 1995. pp- 81-94.
 - KHOURY, P., "Introduction" en Khoury-Kostiner (ed.) *Tribes and State Formation in Middle East*. University of California Press, Berkeley, 1990.

- KLEIN-FRANKE, A., "The Jews of Yemen", en DAUM, W., *Yemen: 3000 Years of Art and Civilization in Arabia Felix*, Pinguin-Verlag, Innsbruck, 1987, pp. 265-99.
- KOEHLER-DERRICK (eds), "A False Foundation? AQAP, Tribes and Ungoverned Spaces in Yemen", *Combating Counterterrorism Center at West Point*, septiembre de 2011.
- KOSTINER, J., "Yemen: The Tortuous Quest for Unity, 1990-94", *Royal Institute for International Affairs*. 1996.
- LAPIDUS, I., "Tribes and State Formation in Islamic History" en Khoury-Kostiner (ed.) *Tribes and State Formation in Middle East*. University of California Press, Berkeley, 1990. pp- 25-47.
- LINZ, J., "Transiciones a la democracia", *Reis*, nº 51, 1990-B. pp. 7-33.
- LINZ, J., "Del Autoritarismo a la democracia" *Pensamiento político*, 1990-A. pp. 5-58. Disponible en http://www.pensamientopolitico.50g.com/textos/linz_autoritarismo.pdf [Consulta: diciembre 2012].
- LOWRY, J., The Legal Hermeneutics of al-Shafi'i and Ibn Qutayba: A Reconsideration, *Islamic Law and Society*, Vol. 11, No. 1 (2004), pp. 1-41 disponible en <http://www.jstor.org/stable/3399379> [Consulta: Diciembre 2012]
- MACDONALD-KHALIL, "Report of the assessment towards a 'whole of EU' approach to state building in Yemen: addressing fragility to prevent state failure", Julio de 2009.
- MADELUNG, W, Concepto de Ismaeliyya, en *Encyclopaedia de l'Islam*, Brill, Leiden, V 1983-B, pp. 198-206.
- MADELUNG, W., "Apocalyptic Prophecies in Hims in the Umayyad Age" *Religiuos and Ethnic Movements in Medieval Islam*. Variorum Reprints, Hampsshire 1992.
- MADELUNG, W., Concepto de *Imama*, *Encyclopaedia of Islam. New Edition*, Brill, Leiden, v. 3, 1971, pp. 1163-9.
- MADELUNG, W., concepto de *Zaydiyya*, *Encyclopaedia de l'Islam*, Brill, Leiden, IX 1983, pp. 477-481.
- MANEA, E., "The Tribe and the State", International Colloquium on Islam and Social Change, Universidad de Lausanne, 10-11 Octubre de 1996. Disponible en www.al-bab.com. [Consulta: Julio 2011].
- MARTOS QUESADA, J., "El Corán como fuente de derecho en el Islam", *Cuadernos de Historia del Derecho*. V/11, 2004, pp.- 327-338
- MARTOS QUESADA, J., "EL Islam en el Yemen" en Vega Fernández, (coord.) *Yemen. Situación actual y perspectivas de futuro*. Instituto Universitario General Gutiérrez Mellado, Madrid, 2010. pp. 121- 157.
- MEIJER, "Introduction" en *Global Salafism: Islam's New Religious Movement*, Columbia University Press, Nueva York, 2009, pp-1-32.
- MERMIER, F., "L'islam politique au Yémen ou la « Tradition » contre les traditions?", *Monde arabe Maghreb-Machrek* nº 155, enero-marzo 1997. pp. 6-19.
- MESSICK, B., "Media Muftis Radio Fatwas in Yemen", en Massud-Messick-Powers, *Islamic Legal Interpretation: Muftis and their Fatwas*, Harvard University Press, Cambridge-London, 1996. pp- 310-320.
- MESSICK, B., "Provincial Judges: the Sharia Judiciary of the mid Twentieth-Century in Yemen" en Ron, *Law, Custom and Statute in the Muslim World*, Brill, Leiden, 2007. pp. 149-171.
- MIDDLE EAST ONLINE, "al Islah Militia Attacks Yemeni Protesters with Stones, batons" *MEO*, 27 de diciembre de 2011. Disponible en <http://www.middle-east-online.com/english/?id=49689> [Consulta: diciembre de 2012].

- MILLER, D., "Demand, Stockpiles and Social Controls: Small Arms in Yemen", *Small Arms Survey*, Occasional Paper No. 9, Mayo, 2010.
- MOGHRAM, A. *Political Culture of Corruption and State of Corruption in Yemen*, Facultad de Ley y Sharia, Universidad de Saná, Yemen. Disponible en <http://www.u4.no/training/in-country-open/yemen-docs/political-culture-corruption-yemen-abdomoghram.pdf> [Consulta: diciembre 2012]
- MONCELON, J., "La Da'wa fatimide au Yemen", *Chroniques Yéménites* n° 5, 1995. Disponible en <http://cy.revues.org/79#tocto1n3> [Consulta: diciembre 2012].
- NANJI, A., "Isma'ilism" en Nasr-Seyyed-Hosseini, *Islamic Spirituality: Foundations*, Routledge and Keegan Paul, Londres, 1987. pp. 179-198.
- NDI, "Report on the 2006 Presidential and Local Council Elections in the Republic of Yemen" *National Democratic Institute for International Affairs*, abril de 2007, disponible en <http://www.ndi.org/node/13719> [Consulta: noviembre de 2012]
- NDI, "Yemen 2006 Voter Registration Update", *National Democratic Institute for International Affairs*, julio de 2006, disponible en <http://www.ndi.org/node/14816> [Consulta: noviembre 2012].
- NEVENS, K., "Yemen's Youth Revolution", en Docherty (ed.) *The Arab Spring: Implications for British Policy*, Conservative Middle East Council, London, 2011. pp. 24-28.
- NEW AMERICA FOUNDATION, "About this Project", *New America Foundation*, sin datar, disponible en <http://yemendrones.newamerica.net/about> [Consulta: octubre 2012].
- NOVAK, "American al Qaeda attended the extremist Dammaj Institute in Yemen", en *Jane Novak's Yemen Articles*, 10 de marzo de 2010. Disponible en <http://janenovak.wordpress.com/author/janenovak/> [Consulta: agosto 2012].
- NOVAK, J., "al-Hajooree on the Sa'ada War", *Armies of Liberation*, octubre 2009. Disponible en <http://armiesofliberation.com/archives/2009/10/24/al-hajooree-on-the-saada-war/> [Consulta: septiembre 2012].
- NOVAK, J., "The Saada War in Yemen," *Jane's Intelligence Digest*, 27 de Abril de 2007. Disponible en <http://www.janes.com/articles/Janes-Intelligence-Digest-2007/The-Saada-war-in-Yemen.html> [Consulta: marzo 2011].
- NOVAK, J., "Yemen Strikes Multi-Faceted Deals with al-Qaeda," *The Long War Journal*, 11 de Febrero de 2009. Disponible en http://www.longwarjournal.org/archives/2009/02/yemens_multifaceted.php [Consulta: marzo 2011].
- NU'MAN, Y., "al-Yaman bayn djilayn min tazim al-Qa'ida", [El Yemen entre dos generaciones de al-Qaeda], *al-Shari'*, 2 de agosto de 2008
- OBERMAYER, Concepto de *Taghut* en *Encyclopaedia de l'islam*, Brill, Leiden, 1983, X, pp-101-102. p. 101.
- OCHA, "Humanitarian Bulletin", *OCHA*, issue 2, 5 de abril de 2012. pp. 1-7 Disponible en <http://reliefweb.int/sites/reliefweb.int/files/resources/OCHA%20Yemen%20Humanitarian%20Bulletin%20-%20issue%202%20-%205%20April%202012.pdf> [Consulta: noviembre de 2012].
- OCHA, "Yemen Humanitarian Emergency" *OCHA Situation Report* n° 14, 13 de febrero de 2012. pp. 1-14. Disponible en <http://reliefweb.int/sites/reliefweb.int/files/resources/OCHA%20Situation%20Report%20No.%2014%20-%20Yemen%20Humanitarian%20Emergency%2013%20February%202012.pdf> [Consulta: diciembre de 2012].

- PHILLIPS, “Yemen on the Brink: What Comes Next in Yemen? Al-Qaeda, The Tribes and State-Building”, *Carnegie for Endowments, Middle East Program* nº 107, marzo de 2010. pp. 1-26.
- PHILLIPS-SHANAHAN, “Al-Qa’ida, Tribes and Instability in Yemen”, *Lowy Institute for International Policy*, 27 de noviembre de 2009, p. 7, disponible en <http://www.lowyinstitute.org/publications/al-qaeda-tribes-and-instability-yemen> [Consulta: octubre 2012] pp- 1-14.
- PHILLIPS-SHANAHAN, Al-Qa’ida, Tribes and Instability in Yemen, Lowy Institute for International Policy, 27 de noviembre de 2009, p. 7, disponible en <http://www.lowyinstitute.org/publications/al-qaeda-tribes-and-instability-yemen> [Consulta: octubre 2012].
- PHILLIPS, S. “Evaluating Political Reform in Yemen” *Carnegie Endowment Pappers*, nº 8, Febrero 2007.
- PHILLIPS, S. “Who tried to kill Ali Abdullah Saleh?” *Foreign Policy*, 13 de junio de 2011. Disponible en http://www.foreignpolicy.com/articles/2011/06/13/who_tried_to_kill_ali_abdullah_saleh [Consulta: Junio 2011].
- PHILLIPS, S., “Yemen, Developmental Dysfunction and Division in a Crisis State”, *Developmental Leadership Program*, Research Paper 14, febrero de 2011.
- PLANET CONTRERAS, A., “Sistemas de valores en el Islam”, *Cuadernos de Derecho Judicial* nº 20, 2006. pp. 31-56.
- PLANET CONTRERAS-RAMÍREZ FERNÁNDEZ, “Antropólogos en la frontera, dos estudios sobre la identidad”, *Awraq* v. 14, 1993. p. 256. pp. 251-257.
- PRIPSTEIN, M., “The Middle East’s Democracy Deficit in Comparative Perspective” en Pripstein- Penner (eds), *Authoritarianism in the Middle East: Regimes and Resistance*, Boulder, Lynne Rienner, 2005.
- RETSÖ, J., “Where and what was Arabia Felix?”, *Proceedings of the Seminar for Arabian Studies* Vol. 30, 2000, pp. 189-192.
- REUTERS “Clashes in Yemeni capital over army restructuring” *Reuters*, 14 de agosto de 2012 disponible en <http://www.reuters.com/article/2012/08/14/us-yemen-violence-army-idUSBRE87D0HJ20120814> [Consulta: agosto 2012]
- ROBBINS, R. “The Legal Status of Aden Colony and the Aden Protectorate” *The American Journal of International Law*, v. 33, n. 4, 1939. pp, 700-715.
- ROSSi, E., “Il Diritto Consuetudinario delle Tribu Arabe del Yemen” *Rivista degli Studi Orientali* nº XXIII, 1948, pp. 1-35.
- RUIZ DE ALMODÓVAR, C., “El código yemení de Estatuto Personal”, *Miscelánea de estudios árabes y hebraicos*, v. 54, 2005. pp. 203-265.
- SAIF, A. A., “The Politics of Survival and the Structure of Control in the Unified Yemen 1990-1997” MA Dissertation, Departamento de Políticas, Universidad de Exeter, septiembre de 1997, disponible en <http://www.al-bab.com/yemen/unity/saif1.htm> [Consulta: marzo de 2012]
- SALAMÉ, G., “Les dilemmes d’un pays (trop) bien situé” en Leveau-Mermier-Steinbach (eds.) *Le Yémen contemporain*, Karthala, Paris, 1999, pp. 37-60.
- SALISBURY, P., “Yemen’s Economy: Oil, Imports and Elites” *Chatham House*, octubre de 2011. pp. 1-19. Disponible en http://www.chathamhouse.org/sites/default/files/1011pp_yemeneconomy.pdf [Consulta: diciembre de 2012].
- SAMUELS, D., “The New Mastermind of Yihad” *The Wall Street Journal*, 6 de abril de 2012, disponible en <http://online.wsj.com/article/SB10001424052702303299604577323750859163544.html> [Consulta: diciembre 2012].
- SAMY DORLIAN: “The zaydí rebellion in Sa’ada” Conferencia ofrecida en el Carnegie Middle East Centre el 17 de julio de 2008. Disponible en

- <http://www.carnegiamec.org/NewsDetails.aspx?ID=522&MID=332&PID=321>
[Consulta: agosto 2012].
- SCHMITZ, C., "Understanding the Role of the Tribes in Yemen", *Combating Terrorism Center*, octubre 2011. Disponible en <http://www.ctc.usma.edu/posts/understanding-the-role-of-tribes-in-yemen> [Consulta febrero 2012].
 - SCHOLFIELD, Richard. "The Last Missing Fence in the Desert: The Saudi-Yemeni Boundary". En Joffé (ed.) *Yemen Today: Crisis and Solutions*. London: Caravel Press, 1997. pp. 213-268.
 - SCHWEDLER, J., "Islam Democracy, and the Yemeni State" GeorgeTown University Conference Center, *Islam, Democracy and the Secularist State in the Post-Modern Era*, 7 abril 2001, Washington.
 - SERJANT, "The Interplay between tribal affinities and religious (Zaydi) authority in the Yemen. *al-Abhath XXX*, 1982.
 - SERJEANT "A judeo-Arab House-Deeb from Habban (with notes on the former Jewish communities of the Wahidi Sultanate)", *Journal of the Royal Asiatic Society*, octubre 1953. pp. 117-131.
 - SERJEANT "The Da'if and the Mustadaf and the status accorded them in the Qur'an" *Journal for Islamic Studies VII*, 1987. pp. 32-47.
 - SERJEANT, "Société el Gouvernement en Arabie du Sud contemporaine", *Arabica* n° XIV, fascículo 3, 1967 . pp. 284-297.
 - SERRANO RUANO, D. "Introducción", en Gutiérrez de Terán-Serrano Ruano (eds.) *Pluralismo legal en el Mundo islámico Contemporáneo, Awraq*, v. XXIV, 2007. pp. 195-213.
 - SIEBECK, D., "Kidnapping of Foreigners in Yemen- Preliminary Analysis and Recommendations", *CPAS/GTZ*, diciembre de 2009.
 - SKOCPOL, T., "State and Revolution: Old Regimes and Revolutionary Crises in France, Russia, and China", *Theory and Society*, v. 7, n°. 1-2, enero-marzo, 1979. pp. 7-95.
 - SMALL ARMS SURVEY, "Yemen Armed Violence Assessment", *Issue Brief Small Arms Survey*, n° 1, mayo de 2010.
 - SMITH, G., "Studies in the Medieval History of the Yemen and South Arabia", en Widaum (ed.) *The Political History of the Islamic Yemen down the Turkish Invasion*, Pinguin, Frankfurt . pp. 128-139.
 - STEINBERG, "Jihadist-salafism and the Shi'ites: remarks about the Intellectual Root of anti-Shi'ism" en Meijer, *Global Salafism: Islam's New Religious Movement*, Columbia University Press, Nueva York, 2009, pp 107-125.
 - STEWARD, "Tribal Law in the Arab World: A Review of the Literature", *International Journal of Middle East Studies* n° 19, 1987. 473-490.
 - STEWART Concepto de *Taghut* en *Encyclopaedia de l'Islam*, v. X, Brill, Leiden, 1983-A, X, pp-101-102.
 - STEWART, concepto de 'Urf, en *Encyclopaedia de l'Islam*, v. X, Brill, Leiden, 1983-B, pp-957-962.
 - STIFTL, L., "The Yemeni Islamist in the Process of Democratization" en Leveau-Mermier-Steinbach (eds.) *Le Yémen contemporain*, Karthala, Paris, 1999, pp. 247-266.
 - STROTHMAN, concepto de *al-Zaydiyya*, *Encyclopaedia of Islam*, IV, Brill, Leiden, 1934, p.1198.
 - STRZELECKA, E., "La revolución yemení: algunas claves desde la teoría política", *Revista de Estudios Yemeníes*, n° 2, pendiente de publicación.
 - TAPPER "Anthropologists, Historians and Tribespeople on Tribe and State Formation in the Middle East" en Khoury-Kostiner (ed.) *Tribes and State Formation in the Middle East* University of California Press, Berkeley, 1990. pp. 48-73.

- TAYLOR, L., "Yemen's Hijacked Revolution", *Foreign Affairs*, 26 de septiembre, 2011. Disponible en <http://www.foreignaffairs.com/articles/68298/letta-taylor/yemens-hijacked-revolution#> [Consulta: diciembre de 2012].
- THESIGER, "The Badu of Southern Arabia", *Journal of Royal Central Asia Society*, 1950. pp- 53-61.
- TIBI, "The Simultaneity of the Unsimultaneous: Old Tribes and Imposed National-States in the Modern Middle East" en Khoury-Kostiner (ed.) *Tribes and State Formation in Middle East*. University of California Press, Berkeley, 1990. pp. 127-152.
- TRABOULSI, F. "Les Transformations des Structures Tribales depuis l'Independance du Yemen du Sud", *Cahiers du Grecomano* n° 10, 1991.
- TRANSPARENCY INTERNATIONAL "2010 Corruption Perception Index", *TI*, 2010. Disponible en http://www.transparency.org/policy_research/surveys_indices/cpi/2010/results [Consulta: junio 2011].
- TYAN, E. Concepto de *Diyya*, en *Encyclopaedia de l'Islam*, Brill, Leiden 1983, pp-350-352.
- UNDP "Human Development Report 2011: Sustainability and Equity" *HDR-UNDP* 2011. pp. 1-185. Disponible en http://hdr.undp.org/en/media/HDR_2011_EN_Complete.pdf [Consulta: noviembre 2012].
- VEIGA, F., "La guerra de Yemen (2)", *Eurasian Hub*, 12 de septiembre de 2012. Disponible en <http://eurasianhub.com/2012/09/12/la-guerra-de-yemen-2/> [Consulta: septiembre 2012].
- VEIGA, F., "La guerra de Yemen (3)" *Eurasian Hub*, 13 de septiembre de 2012. Disponible en <http://eurasianhub.com/2012/09/13/la-guerra-de-yemen-y-3/> [Consulta: septiembre de 2012].
- VEIGA, F., "Yemen en Eurasia. Por un cambio de perspectiva", *Eurasian Hub-Isfahan 2*, noviembre 2012.
- VOM BRUCK, "Zaydi Sadah of the Yemen: the Temporalities of a Religious Tradition" *Oriente Moderno*, vol. 2, XVIII (LXXIX), 1999-B, pp. 393-411
- VON BRUCK, G., "Being a Zaydi in Absence of an Imam" en Leveau- Mermier-Steinbach (eds.) *Le Yémen contemporain*, Karthala, Paris, 1999-A, pp. 169-192.
- WEDEEN, L., "Yemen: State fragility, piety, and the problems with intervention" Norwegian Peacebuilding Centre, n° 6, marzo de 2010.
- WELL, M., "Yemen's Houthi and the Revolution" *Foreign Policy*, 27 de febrero de 2012. Disponible en http://mideast.foreignpolicy.com/posts/2012/02/27/yemen_s_houthi_movement_and_the_revolution [Consulta: Noviembre de 2012].
- WELTON, M., "The Establishment of Northern Hegemony in the Process of Yemeni Unification", MA. Disertación, School of Oriental and African Studies, Londres, 1997. También disponible en www.al-bab.com. [Consulta: Abril de 2012].
- WHITAKER, B. "Commentary on 1990 Constitution" en al-Bab, junio 2002. Disponible <http://www.al-bab.com/yemen/gov/bwcon.htm> [Consulta: octubre de 2011].
- WHITAKER, B., "National Unity and Democracy in Yemen. A Marriage of Inconvenience", en Joffré-Hachemi-Watkins (eds), *Yemen Today: Crisis and Solutions*. Paperback Caravel Press. Londres, 1997. pp. 21-27.
- WINTER, L., "Yemen's Huthi Movement in the Wake of the Arab Spring", *CNT Sentinel*, v. 5, issue 8, agosto de 2012, pp. 13-17.
- ZAYD, A. M., "Mutarrifiyya", *Al-Mausu'a al-yemenia*, [la Enciclopedia Yemení], v. 4, al-'Afif al-Thakafiyya, Saná, 2003, p. 2719-2723.

- ZIMMERMAN-GORDON, "Yemen's Military Restructuring: Removing Saleh's Network", *Critical Threats*, 20 de diciembre de 2012. Disponible en <http://www.criticalthreats.org/yemen/yemens-military-restructuring-removing-salehs-network-december-20-2012> [Consulta: diciembre de 2012].

GRABACIONES EN CASETE:

- AL-BURRIA, *Tahdhir min al-fitan* [Advertencia contra el caos por la disensión], grabación en cassette, SLE, 1998.
- AL-HUZI, H, *Jatar dujul amrika fil-Yaman* [El peligro de la entrada de América en Yemen] SLE, Conferencia grabada el 3 de febrero de 2002
- AL-HUZI, H., *al-Sarja fi wadjhu al-mutakabiriin* [Un grito en la cara de los arrogantes], SLE, 17 de enero de 2002.
- AL-IMAM, *al-Dimukrattiyya* [La democracia], grabación en casete, SLE, sin datar.
- AL-IMAM, M., *Tanwir al-dulumat bi kashf mafasid wa shubuhat al-intijabat* [Alumbrando las tinieblas a través de la revelación de la corrupción y las incertidumbres de las elecciones], Grabación en casete, SLE, 1996.
- AL-WADI'I, *Al-madhab al-Zaydiyya* [La escuela zaydí], conferencia grabada en casete, sin datar.
- AL-WADI'I, *Hadhihi al sururiyya fa ihdharuha* [Este es el sururismo, así que precaución] Conferencia grabada en casete, 1995.
- AL-WADI'I, *Hurmat al-intijabat* [Lo ilícito de las elecciones] grabación en casete, SLE, 1996.
- AL-WADI'I, *Nasihati lil-shabab al saudi* [Mi consejo a la juventud saudí] Grabación en casete, sin datar.

ARTICULOS EN PRENSA:

- AL-AKHBAR, "Naming Names: Senior Yemenis in Saudi's Pocket", *al-Akhbar Net*, 11 de junio de 2012, disponible en <http://english.al-akhbar.com/node/8337> [Consulta: junio 2012]
- AL-KHALEEG, "Amir tandhim qaida al-djihad fi djazira al-arab ya'mir biarsal katiba ila dammay" [El secretario de organización AQPA ordena el envío de una unidad a Dammay] *al-Khaleeg online*, 4 diciembre de 2011. Disponible en <http://www.al-khaleeg.com/article-aid-1800.html> [Consulta: diciembre de 2012].
- AL-KIBSI, M., "Human Rights Activist Attacked by al-Islah Security Committee in Yemen's Change Square", *Yemen Observer*, 6 de enero de 2012. Disponible en <http://www.yobserver.com/front-page/10021765.html> [Consulta: enero de 2012].
- AL-SAHWA "British, French Killed and Algerian Wounded in Saada," *Al-Sahwa*, 26 marzo 2007. Disponible en http://www.alsahwanet.net/view_news.asp?sub_no=401_2007_03_26_55407 [Consulta: septiembre 2012].
- AL-SAHWA; "Hadi yasdir qarar rai'siyya bitashkil ladjna al-shu'un al-askaria wa tahqiq al-aman wa al-istiqrar" [Hadi expide decreto presidencial de la composición del Comité para Asuntos Militares y la seguridad y estabilidad] *Al-Sahwa*, 4 de diciembre de 2011. Disponible en <http://www.alsahwa-yemen.net/arabic/subjects/1/2011/12/4/14408.htm> [Consulta: diciembre de 2011].

- AL-SHARQ, "Hakim Imara al-Qaida fi Darah Tariq al Dahab" [El gobernador del Emirato de al-Qaeda en Daara Tariq al-Dahab], *al-Sharq*, 21 de enero de 2012, disponible en <http://www.alsharq.net.sa/2012/01/21/94184> [Consulta: febrero de 2012]
- AL-THAHERY, "Political Role of Yemeni Tribes" *Yemen Times*, septiembre 2006.
- ARRABYEE, N, "Religious police in Yemen are illegitimate-scholar" *Gulf News*, 18 de Agosto de 2008. Disponible en <http://gulfnews.com/news/gulf/yemen/religious-police-in-yemen-are-illegitimate-scholar-1.125541> [Consulta: octubre de 2012]
- AYESTARÁN, "Yemen acude a las urnas para poner fin a la era Saleh", *La Verdad*, 21 de febrero 2012. Disponible en <http://www.laverdad.es/albacete/v/20120221/mundo/yemen-acude-urnas-para-20120221.html> [Consulta: diciembre 2012].
- BURGAT, "La normalización de Yemen" *Le Monde Diplomatique*, edición española, febrero de 2003. Disponible en <http://mondediplomatique.es/2003/02/burgat.html>, [Consulta: Septiembre de 2011].
- DAWOOD, A., "Hadi's Pro-drone Comments Garner Negative Responses from Yemeni Citizens", *Yemen Times*, 1 octubre 2012. Disponible en <http://www.yementimes.com/en/1612/news/1460/Hadi's-pro-drone-comments-garner-negative-response-from-Yemeni-citizens.htm> [Consulta: octubre 2012]
- FATTAH, K., "Tribes and tribalism in the Arab Spring", *Yemen Times*, 26 de abril de 2012. Disponible en <http://www.yementimes.com/en/1567/variety/760/Tribes-and-tribalism-in-the-Arab-Spring.htm> [Consulta: diciembre de 2012]
- FIELDING-SMITH, A., "Yemen's president challenges his foes" *Financial Times*, 26 de mayo de 2001. Disponible en <http://www.ft.com/cms/s/0/a0fa23ae-87bf-11e0-a6de-00144feabdc0.html#axzz2CHbonFHS> [Consulta: noviembre de 2011]
- GRENIER, R., "Yemen and the US: Down a familiar path", *Al-Jazeera*, 10 de mayo 2012. Disponible en http://www.aljazeera.com/indepth/opinion/2012/05/201251071458557719.html?utm_source=Press+mailing+list&utm_campaign=f6f7c603ab-2012_05_11_drones_Munter_CIA&utm_medium=email [Consulta: octubre 2012].
- IRIN NEWS, "Yemen: Growing Calls for Closure of Private Prisons" *Irin News*, 2 de mayo de 2007. Disponible en <http://www.irinnews.org/Report/71905/YEMEN-Growing-calls-for-closure-of-private-prisons> [Consulta: Septiembre 2010]
- KASINOF, L., "Radical Cleric Demands Ouster of Yemen Leader", *New York Times*, 1 de marzo de 2011. Disponible en <http://www.nytimes.com/2011/03/02/world/middleeast/02yemen.html> [Consulta: marzo de 2011].
- MIDDLE EAST ONLINE, "al Islah Militia Attacks Yemeni Protesters with Stones, batons" *MEO*, 27 de diciembre de 2011, disponible en <http://www.middle-east-online.com/english/?id=49689> [Consulta: diciembre de 2011]
- NAYLOR, "Social Contracts: Yemen's network of tribes key in rebuilding country" *The National*, 28 de febrero de 2012. Disponible en <http://www.thenational.ae/news/world/middle-east/social-contracts-yemens-network-of-tribes-key-in-rebuilding-country#full> [Consulta: Noviembre de 2012].
- OUDAH, A., "Yemen opposition leader welcomes president's initiative", *Yemen Post*, 28 de febrero de 2011. Disponible en <http://www.yobserver.com/front-page/10020936.html> [Consulta: noviembre de 2012].

- REUTERS "Clashes in Yemeni capital over army restructuring" 14 de agosto de 2012. Disponible en <http://www.reuters.com/article/2012/08/14/us-yemen-violence-army-idUSBRE87D0HJ20120814> [Consulta: agosto 2012]
- RUEB "Extradited Muslim Cleric and 4 Other Terrorism Suspects Appear in American Courts" *New York Times*, 6 de octubre 2012. Disponible en http://www.nytimes.com/2012/10/07/nyregion/menextradited-from-britain-appear-in-court-on-terrorism-charges.html?_r=1&ref=abuhamzaalmasri [Consulta: Octubre 2012].
- SABA NEWS, "Al-Qaeda will take over, if the regime left, Saleh says" *Saba News*, 21 de mayo de 2011. Disponible en <http://www.sabanews.net/en/news241763.htm> [Consulta: diciembre 2012].
- SABA NEWS, "al-Zandani warns of chaos, violence repercussion in Yemen" 18 de febrero de 2011. Disponible en <http://www.sabanews.net/en/news236003.htm> [Consulta: Febrero de 2011]
- SABA NEWS, "al-Zandani warns of chaos, violence repercussion in Yemen" 18 de febrero de 2011. Disponible en <http://www.sabanews.net/en/news236003.htm> [Consulta: Febrero de 2011].
- SABA NEWS, "Change made via ballot boxes, Saleh says" *Saba News*, 20 de abril, 2011. Disponible en <http://www.sabanews.net/en/news239935.htm> [Consulta: diciembre 2012].
- SABA NEWS, "I will step if majority of people request, Saleh says", *Saba News*, 24 de abril de 2011. Disponible en <http://www.sabanews.net/en/news240127.htm> [Consulta: diciembre de 2012].
- SABA NEWS, "President Saleh says to opposition", *Saba News*, 2 de abril de 2011. Disponible en <http://www.sabanews.net/en/news238764.htm> [Consulta: diciembre 2012].
- SCHMITT-SANGER, "Some in Qaeda Leave Pakistan for Somalia and Yemen" *The New York Times*, 11 de junio de 2009, disponible en <http://www.nytimes.com/2009/06/12/world/12terror.html> [Consulta: octubre 2012].
- SCHMITT, E., "12 Americans Detained in Yemen," *New York Times*, 8 de Junio 2010. Disponible en http://www.nytimes.com/2010/06/08/world/middleeast/08yemen.html?_r=0 [Consulta: octubre 2012]
- SOLHAM E., Yemen's Many Factions Wait Impatiently for a Resolution, *New York Times*, 23 de mayo de 2012. Disponible en <http://www.nytimes.com/2012/05/24/world/middleeast/24iht-m24-yemen-change.html?pagewanted=all> [Consulta: noviembre de 2012].
- THE GUARDIAN, "Tourists Kidnapper executed in Yemen" *The Guardian*, 18 de octubre 1999. Disponible en <http://www.guardian.co.uk/world/1999/oct/18/yemen> [Consulta: octubre 2012]
- WEISER, "Muslim Cleric Pleads Not Guilty in Terror Case", *New York Times*, 9 de Octubre 2012. Disponible en <http://www.nytimes.com/2012/10/10/nyregion/muslim-cleric-abu-hamza-al-masri-pleads-not-guilty-to-terrorism-charges.html> [Consulta: octubre 2012]
- YEMEN POST, "Doctors and Professors Urge al-Masri to step Down," *Yemen Post*, 3 de febrero de 2009. Disponible en <http://www.yemenpost.net/66/LocalNews/200816.htm> [Consulta: octubre 2012].
- YEMEN POST, "Former President demands his foes leave Yemen", *Yemen Post*, 16 de marzo de 2012. Disponible en <http://www.yemenpost.net/Detail123456789.aspx?ID=100&SubID=4915&MainCat=3> [Consulta: diciembre de 2012].
- YEMEN POST, "Houthi Group Appoints Arms Dealer as Governor of Sa'ada province" *Yemen Post*, 27 de marzo de 2011. Disponible en

- <http://yemenpost.net/Detail123456789.aspx?ID=3&SubID=3336> [Consulta: marzo de 2011].
- YEMEN POST, "Militia of Tribal Sheikh Throws Child from House Roof" *Yemen Post*, 26 de septiembre de 2012. Disponible en <http://www.yemenpost.net/Detail123456789.aspx?ID=100&SubID=6022&MainCat=3> [Consulta: septiembre 2012]
 - YEMEN RIGHTS MONITOR "Yemeni Human Rights Organization Hood - Launched popular Media Campaign" YRM, 26 de octubre de 2011, disponible en <http://yemenrightsmonitor.blogspot.com.es/2011/10/yemeni-human-rights-organization-hood.html> [Consulta: octubre de 2011].
 - YEMEN TIMES, "Conflict Looms in Saada", *Yemen Times* 31 de noviembre de 2011. Disponible en <http://reliefweb.int/report/yemen/sectarian-conflict-looms-sa'ada> [Consulta: septiembre 2012].
 - YEMEN TIMES, "Dismissed general closes Sanaa Airport" *Yemen Times*, 7 de abril de 2012. Disponible en <http://www.yementimes.com/en/1561/news/681/Dismissed-general-closes-Sana'a-airport.htm> [Consulta: abril de 2012].
 - YEMEN TIMES, "Dismissed general closes Sanaa Airport" *Yemen Times*, 7 de abril de 2012. Disponible en <http://www.yementimes.com/en/1561/news/681/Dismissed-general-closes-Sana'a-airport.htm> [Consulta: abril de 2012]
 - ZAWAHIRI, A., "Min Kabul ila Muqadishu" [De Kabul a Mogadisco], *Nefa Foundation*, febrero 2009. Disponible en <http://www.nefafoundation.org/documents-aqstatements.html#zawahiri0209-2> [Consulta: octubre 2012].
 - AL-IRYANI, A., "Yemen: Chaos by design", *al-Jazeera*, 17 de marzo 2011.
 - MOTHANA, I., "How Drones Help al-Qaeda", *The New York Times*, 13 de junio de 2012, disponible en <http://www.nytimes.com/2012/06/14/opinion/how-drones-help-al-qaeda.html> [Consulta: octubre 2012].

VÍDEOS:

- AL-MALAHIM MEDIA "From Here we Begin...and in al-Aqsa We Meet", *You tube*, disponible en <http://www.youtube.com/watch?v=7Vf7hcME0RI> [Consulta: octubre 2012].
- AL-RIMI, Q., "Ma'araka al-Ma'ribi" [La Batalla de Marib] 1 de agosto de 2009. Disponible en http://www.liveleak.com/view?i=5bb_1264444441 *Live Leak Net*, [Consulta: octubre 2012]
- AL-WADII, "Muqbil Speech" YOU TUBE. Disponible en <http://www.youtube.com/watch?v=BO7BcXTc4zw> [Consulta: agosto 2012]
- Combates en Dammay, en You Tube. Disponible en <http://www.youtube.com/watch?v=uVynCTr2u3s&feature=relmfu> [Consulta: diciembre 2011].
- YOU TUBE "Shaykh Yahya al-Hajoore: Jihad against the Houthis in Dammaaj", disponible en <http://www.youtube.com/watch?v=bpXS7m9vA> [Consulta: septiembre 2012] La traducción del árabe de la investigadora.
- YOU TUBE, "Interview with Khaled al-Dahab", 17 de enero de 2012, vídeo disponible en <http://www.youtube.com/watch?v=TXufyb348is> [Consulta: febrero 2012]
- YOU TUBE, "Private Prisons In Yemen", 2009, <http://www.youtube.com/watch?v=wEyTTZzPSxw> [Consulta: Septiembre 2010]

ENTREVISTAS DE LA INVESTIGADORA CON INFORMANTES

- Activista de la Plaza del Cambio, Jameel Subay, abril de 2011.
- Activista sureño Fayad al-Ezy, Saná, abril de 2009.
- Activista sureño residente en Saná, Fares, Saná, marzo de 2011.
- Analista político Abdelghani al-'Iriyani, Saná, octubre de 2011.
- Asesor militar egipcio, Anwar Zayd, noviembre de 2009.
- Awra Ali, hija de dawshan de Ma'rib, Sai'un, diciembre de 2005.
- Dr. Rashad Rassas, ex ministro de Asuntos Legales y actual ministro de Relaciones del Parlamento, Saná, mayo de 2011.
- Fotógrafo Samuel Aranda, Saná, diciembre de 2011.
- Judío de Amrán, residente en Saná, mayo de 2010.
- Miliciano de Hasaba, Tareq, de Hashid, Hasaba, Saná, octubre de 2011.
- Mujer de Ma'rib, Saná, marzo de 2009.
- Qabili anónimo de Murab, pro-revolucionario, Plaza del Cambio, Saná, agosto de 2011.
- Qabili de al-Baida, AbdelSalam Alawi, Saná, junio de 2010 y mayo de 2011.
- Qabili de Harib, Muhammad Saif, Saná, junio 2010.
- Qabili de Hasaba, Saná, noviembre de 2010.
- Qabili de Hussein, combatiente tribal en Hasaba, Hasaba, Saná, octubre de 2011.
- Qabili de Jawlán, Plaza del Cambio, Saná, marzo de 2011.
- Qabili de Sawba Ali Nasser, Ma'rib, diciembre y abril de 2005 y abril de 2011.
- Qabili del clan Dimasch, de 'Abida, Ma'rib, diciembre de 2005.
- Qabili Jaled Abdallah de Bani Matar, Tahrir, Saná, marzo de 2010.
- Qabili Nasser Abdallah al-Jarraz, noviembre 2010.
- Residente del barrio de Hasaba Mohammad Saleh, Hasaba, Saná, noviembre de 2011
- Shayj Abdallah Nasser al-Jarraz, Saná, octubre de 2005, marzo de 2010, mayo 2011.
- Shayj Ahmed Mussaid de Sabwa, ministro en varios gobiernos, Dubai, junio de 2011.
- Shayj Alawi al-Awade de al-Baida, Saná, octubre de 2010, mayo de 2011.
- Shayj Ali Arada, jefe de seguridad antiterrorista de Ma'rib, Ma'rib, diciembre de 2005.
- Shayj Mohammad al-Zaluk, octubre de 2005, abril de 2010.
- Shayj Sultán al-Arada, actual gobernador de Ma'rib, Ma'rib, abril de 2004, diciembre 2005.
- Natalia Tapies, trabajadora de ONG internacional, Saná, septiembre de 2011 y marzo 2012.
- Twitero pro-revolucionario, , Embajada de España en Yemen, Saná, octubre de 2011.
- Zaydí Ammar Maana, Manaha, mayo de 2010.
- Zaydí que mantiene anonimato, Saná, mayo 2010.