

El mito de la Kāhina: entre la romanidad y la conquista islámica del Norte de África (siglos VII-VIII)

Carlos Martínez Carrasco
Universidad de Granada– C.E.B.N.Ch.

Resumen

Este estudio pretende abordar la desmitificación de determinados hechos y personajes en torno al fin de la romanidad y la conquista islámica del Norte de África encarnados en la figura de la Kāhina, tomada como la heroína de una supuesta resistencia bereber. Para ello, abordamos la situación política, social y económica norteafricana en vísperas de la conquista en su contexto geográfico. A continuación, evaluamos la cuestión étnica con el fin de establecer los diferentes grupos existentes y su peso político. Finalmente, estudiamos el carácter de la autoridad ejercida por la Kāhina, por lo que es determinante establecer su filiación religiosa.

Palabras clave

Norte de África, Bizancio, cristianismo, islam, bereberes.

Abstract

This study expects present the demystification of certain facts and persons around the end of romanitas and the Islamic Conquest of North Africa played on the figure of Kāhina, taken as the heroine of an alleged Berber resistance. To this effect, we address the North-African political, social and economical situation on eve of the conquest in their geographical context. Below, we assessed the ethnic question with the final purpose of establish the different groups existings and their political weight. Finally, we study the character of the authority played by Kāhina, whereby is determining to establish her religious filiation.

Keywords

North Africa, Byzantium, Christianity, Islam, Berbers.

Introducción

Determinadas figuras y acontecimientos como la Kāhina y el fin de la romanidad en el Norte de África, se prestan a la creación de lo que podemos denominar «mitologías historiográficas». El colonialismo arabo-islámico primero y el francés después, forjaron sus particulares representaciones del pasado sobre la base de la necesidad de justificar la dominación que ejercieron sobre el Magreb. En el caso de la mitología francesa, ha llegado hasta hoy con un cierto éxito a través del concepto de «decadencia» de lo que ellos llamaron «Imperio bizantino». Se presentaron como los herederos del Imperio Romano clásico; continuadores de una cultura que había ido degenerando en Oriente,

trasunto del Imperio Otomano que en el siglo XIX era conocido como el «hombre enfermo de Europa». Igualmente, la historiografía post-colonial de países como Túnez o Argelia ha recuperado la memoria bereber para legitimar sus aspiraciones nacionalistas, maquillando en buena medida la Historia pre-islámica y de la conquista.

Por desgracia, para la historia de la expansión islámica por esta región no contamos con la «voz de los vencidos». Carecemos de un Juan de Nikiu *afāriqa* o de una *Crónica de 640* que nos permitan conocer la personalidad de la Kāhina vista por sus semejantes o cómo éstos vivieron la invasión/conquista árabe. Ello nos obliga a hacer un ejercicio que no se ha hecho con frecuencia, a pesar de lo cual puede parecer una reiteración: leer con atención y de manera crítica las fuentes de las que disponemos sobre ella o para otros aspectos relacionados con la Historia común con la Romania. Tenemos que ser conscientes de que en buena medida dependemos de una *interpretatio arabica*, lo que conlleva un modo particular de interpretar la realidad de acuerdo con el origen y las circunstancias del cronista, y obligan al historiador contemporáneo a hacer un esfuerzo de comprensión de otros contextos.

Inevitablemente, el centro alrededor del cual giran muchos de los estudios sobre la conquista islámica de las antiguas provincias del Imperio romano es la cuestión de la continuidad o la ruptura con respecto a lo anterior. Siempre tomando como punto de partida la imagen de decadencia económica y política de la Romania en general y del Norte de África en particular.¹ Un debate que se mueve entre el romanismo de algunas posturas frente al berberismo de otras; dialéctica ésta «heredada» de la historiografía francesa. Han sido estos historiadores quienes se han dedicado a este campo, dado el papel de potencia colonizadora que Francia desempeñó en esta región desde 1830. Quizá el mejor ejemplo de estas corrientes enfrentadas son dos artículos titulados: *Les romains ont-ils conquis l'Afrique?* y *La situation coloniale de l'Afrique romaine*, publicados ambos en el año 1978.

Si bien son dos trabajos acerca de la Antigüedad norteafricana, sus ideas pueden ser aplicables al período que nos ocupa, los siglos VII-VIII. De ambos se pueden extraer sendas citas que podrían servir para ilustrar cuáles son las pautas ideológicas y metodológicas que han marcado el estudio del África romana:

[...] l'histoire ancienne de l'Afrique su Nord semble en effet être devenue, à la faveur d'identifications hasardeuses, la champ clos où s'affrontent les partis pris, parfois contradictoires, des nationalismes modernes et les postulants péremptoires de telle ou telle forme de dogmatisme politique.²

La otra cita no es menos significativa al respecto:

¹ Corisande Fenwick, 'From Africa to Ifrīqiya: Settlement and Society in Early Medieval North Africa (650-800)', *al-Masāq* 25.1 (2013), pp. 9-33, espec. 10.

² Marcel Bénabou, 'Les romains ont-ils conquis l'Afrique?', *Annales ESC* 33 (1978), pp. 83-88, espec. 83.

Tout cela, il le sait mais ne le dit pas assez fortement, risque de faire oublier que l'histoire coloniale, c'est celle qui évacuait comme stériles les couches archéologiques correspondant aux époques arabes et répugnait à soulever le beau dallage d'un forum pour y chercher des traces du passé.³

La historia de la conquista islámica de la antigua África romana no puede —no debe— limitarse a una mera puntualización cronológica, ni tampoco a una simple sucesión de batallas con su despliegue de datos sobre efectivos y localizaciones geográficas todo lo precisas que se quiera. El presente trabajo busca otro fin. Carecemos de fuentes a través de las cuales conocer de manera más o menos directa cuál fue la actitud de las poblaciones africanas ante la llegada de los árabes, pero a través de la arqueología y los testimonios escritos de que disponemos, se puede describir el contexto social y económico de la segunda mitad del siglo VII y comienzos del VIII. El estudio de un personaje concreto, como en este caso es la Kāhina, permite trazar una serie de hipótesis sobre un marco también muy concreto, tanto espacial como temporal, sobre las cuestiones antes mencionadas.

El Norte de África en vísperas de la conquista islámica: espacio, economía y política

Las fuentes ligán a la Kāhina con dos espacios geográficos concretos: el Monte Aurés y la ciudad de El Ġem —la antigua Thysdrus— y aunque no sean las únicas localizaciones de su vida, sí son las más destacadas. A partir de las noticias aportadas en exclusiva por fuentes islámicas posteriores —no antes del siglo IX—, más las referencias en las fuentes romanas anteriores a la conquista islámica, concretamente las obras de Procopio de Cesarea y Fl. Cresconio Coripo, se intentará (re)construir la situación vivida entre finales del siglo VII y comienzos del VIII. Junto a las fuentes literarias, el registro arqueológico es asimismo fundamental para confirmar o desmentir la imagen transmitida por los textos.

La región del monte Aurés, ubicada al sur de la Numidia —al oriente de la actual Argelia— aparece ligada a revueltas contra el poder central. Fue esta zona la primera que se alzó contra los vándalos ca. 484⁴ y el lugar en el que se hizo fuerte la resistencia *mora* a Salomón ca. 535-548, acaudillada por Yaudas⁵. Sobre estas referencias, la imagen que se transmite del Aurés es la de una región poblada por bárbaros levantiscos, refractarios a cualquier tipo de

³ Philippe Leveau, 'La situation coloniale de l'Afrique romaine', *Annales ESC* 33 (1978), pp. 89-91, espec. 89.

⁴ Yves Modéran, *Les Maures et l'Afrique romaine (iv^e-vii^e siècle)*, col. «Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et Rome» 1 (Roma: Publications de l'École française de Rome, 2003), pp. 546-550; Esther Sánchez Medina, *La reinvencción de la barbarie africana durante la Antigüedad Tardía: africanos y romanos en conflicto con el poder bizantino*, col. «Serie de Estudios Bizantinos» 4 (Granada: Centro de Estudios Bizantinos, Neogriegos y Chipriotas, 2013), p. 63.

⁵ PLRE, IIIA, 'Iaudas', pp. 610-611.

poder organizado. Sin embargo, estas mismas fuentes reflejan a su vez una realidad bien distinta.

En el contexto del levantamiento de Yaudas, Procopio narra la destrucción por parte de los rebeldes de la ciudad de Tamugadis —actual Timgad (Argelia)—. Con esta acción pretendían que ningún enemigo se acercara al Aurés ni hallara refugio desde el que poder atacarlos⁶. De este apunte se desprende que la zona en torno al macizo montañoso contaba con un cinturón de ciudades rodeándolo y que por tanto se trataba de una región en la que se hallaban asentadas poblaciones sedentarias. Dada la deliberada destrucción de dicha red urbana, sería posible pensar en una tribalización del Aurés como consecuencia directa de su devastación. No obstante es el mismo Procopio, en su *Περὶ κτισμάτων* [=De *Ædificis*, *Sobre los edificios*], quien alude a su reconstrucción tras sofocar la revuelta⁷, por lo que la ciudad siguió siendo el núcleo en torno al cual se estructuraba el territorio.

Hay indicios que permiten afirmar la existencia de una economía y una sociedad complejas y estructuradas en el Aurés, muy alejadas de la imagen de grupos nómadas. De nuevo es el relato de Procopio el que sirve de guía al respecto. Son dos las citas que llevan a plantear y sostener esta hipótesis.

En la primera de ellas, se refiere a cómo los nativos desviaron el río Abigas a su paso por el Aurés para llevar el agua a los cultivos por medio de canales, algunos en superficie y otros subterráneos⁸. La otra es la extensa descripción que el historiador de Belisario hizo de esta región, de la que destaca, además de lo inhóspito e inaccesible del monte, la fertilidad del terreno:

Brotan también manantiales de las rocas del lugar, y las aguas son tranquilas y los arroyos fluyen ondulantes con abundante estrépito, y lo más sorprendente de todo, las mieses y los árboles en este monte producen frutos de doble de tamaño de lo que normalmente suele darse en el resto de Libia.⁹

La mención a este tipo de infraestructuras y una agricultura intensiva permiten especular con la existencia en torno al Aurés de una estructura económica más o menos sólida, de la que se derivaría una administración y una sociedad jerarquizada. La construcción de canales para el riego presupone, en primer lugar, unos recursos procedentes de los excedentes de producción que son invertidos en mejorar los cultivos; y en segundo lugar, la presencia en la región de una elite terrateniente capaz de articular y dirigir

⁶ Procopio de Cesarea, *Bello Vandalico*. Trad. esp. José A. Flores Rubio, *Procopio de Cesarea. Historia de las Guerras, libros III-IV. Guerra Vándala*, col. «Biblioteca Clásica Gredos» 282 (Madrid: Gredos, 2000), IV, 13.26 [en adelante, Procopio, BV].

⁷ Procopio de Cesarea, *Περὶ κτισμάτων*. Trad. esp. M. Perriago Lorente, 'Procopio de Cesarea. Los Edificios. Traducción, introducción y notas', *Estudios Orientales*. Cuadernos monográficos de Historia del Próximo Oriente Antiguo 7 (2003), VI, VII, p. 115 [en adelante Procopio, *De Ædif.*].

⁸ Procopio, BV, IV, 19.11-14.

⁹ Procopio, *De Ædif.*, VI, VII, p. 115.

esas obras, pero sobre todo de mantener dichas infraestructuras, lo cual también supone un esfuerzo económico por parte de la comunidad. No sería por tanto una agricultura de subsistencia sino que estaría orientada a la exportación y que dejaría unos importantes ingresos. En este sentido, la principal prueba la aportan los *ostraca* hallados en las inmediaciones del Aurés, datados ca. 480-543¹⁰. Son registros administrativos de las propiedades agrícolas que muestran esa preocupación por parte de los propietarios por conocer y mejorar los rendimientos de la tierra, pero también por el control de sus rentas. A ello habría que añadir la «caja pública» para el aceite que, según Durliat, podría pertenecer a un dominio estatal en el sur del Aurés¹¹. Este dato vendría a poner en entredicho la extendida idea de la escasa presencia de las instituciones imperiales en esta zona de la Numidia.

Uno de los cultivos principales en la región del Aurés, extensible a otras zonas de la Numidia y el África Proconsular, fue el del olivo y la producción de aceite. Esta actividad mantuvo su pujanza hasta el momento mismo de la conquista árabe y posterior. No se explica de otro modo las referencias que se leen en las fuentes islámicas a que la riqueza proviene tanto del olivo como del aceite, que era comprado por los romanos¹², o su continuidad como la principal «industria» de ciudades como Sfax (Túnez) entre los siglos XI-XII¹³. Las excavaciones arqueológicas han sacado a la luz los aterrazamientos construidos para este tipo de cultivo¹⁴. Esta clase de obras han de ser interpretadas en el mismo sentido que las infraestructuras hidráulicas o los sistemas administrativos.

El Aurés, como el resto de la economía africana, depende en buena medida de los intercambios con otros puntos del Mediterráneo. El eje Cartago-Roma es fundamental para entender el desarrollo no sólo del comercio sino también de la agricultura africana. Esta situación contrastaría con la debilidad de la red interna: la mayoría de ciudades conectaban con la capital de la Proconsular, principal puerto de salida de los productos agrícolas, pero sin

¹⁰ Chris Wickham, *Una Historia nueva de la Alta Edad Media. Europa y el mundo mediterráneo, 400-800* (Barcelona: Crítica, 2008) pp. 387-388.

¹¹ Jean Durliat, 'Les grands propriétaires africains et l'Etat Byzantin (533-709)', *Cahiers de la Tunisie* 29 (1981), pp. 517-531, espec. 519.

¹² Ibn 'Abd al-Ḥakam, *Futūḥ Ifrīqiya wa-l-Andalus*. Trad. esp. Eliseo Vidal Beltrán, *Ibn 'Abd al-Ḥakam, Conquista del Norte de África y España*, col. «Textos medievales» 17 (Valencia: Anubar, 1974), p. 23 [en adelante Ibn 'Abd al-Ḥakam, *Futūḥ*]; 'Ubayd Allāh ibn Ṣāliḥ, *Faṭḥ al-'Arab lil Maghrib*. Trad. fr. Emile Lévi Provençal, 'Un nouveau récit de la conquête de l'Afrique du Nord', *Arabica* 1 (1954), pp. 17-43, espec. 35-43, § 4, p. 37 [en adelante 'Ubayd Allāh, *Faṭḥ*]; Hichem Djaït, 'L'Afrique arabe au VIII^e siècle (86-184 H./705-800)', *Annales ESC* 28 (1973), pp. 601-621, espec. 607-608; E. Sánchez Medina, *La reinvencción*, pp. 44-45.

¹³ Al-Bakrī, *Kitāb al-Masālik wa'l-Mamālik*. Trad. fr. William MacGuckin De Slane, *Description de l'Afrique Septentrionale par El-Bekri* (Argel: Typographie Adolphe Jourdan, 1913), p. 46 [en adelante al-Bakrī, *K. al-Masālik*]; Idrīsī, *Kitāb Nuzhat al-Mushtāq fī Ikhtirāq al-Āfāq*. Ed. y trad. fr. Reinhart Dozy & Michael Jan De Goeje, *Description de l'Afrique et l'Espagne par al-Idrisi* (Leiden: E. J. Brill, 1866), p. 126.

¹⁴ Pierre Morizot, 'L'Aurès et l'olivier', *Antiquités africaines* 29 (1993), pp. 177-240, espec. 185-195.

estar relacionadas entre sí¹⁵. Por esta dependencia de los mercados exteriores, los grandes cambios que tuvieron lugar en el mundo mediterráneo occidental afectaron enormemente a la economía africana en general y al Aurés en particular.

No fue sólo la irrupción de los árabes en el escenario norteafricano lo que provocó la «localización». Los restos de cerámicas africanas hallados permiten sostener que hacia finales del siglo VII las exportaciones de productos procedentes de África habían quedado reducidas a Roma y que para después del año 700 eran de carácter regional. El declive comercial, insiste Chris Wickham, había comenzado mucho antes de la conquista islámica, agravado por el carácter marginal del Norte de África con respecto a Oriente¹⁶. Lo que mantuvo la pujanza de la economía africana durante la Antigüedad Tardía fue la capacidad redistributiva del Estado, en este caso la ciudad de Roma. Cuando ésta fue decayendo como centro político en una Italia cada vez más convulsa y una Europa occidental fragmentada, las exportaciones lógicamente quedaron afectadas. Estos mercados no pudieron ser sustituidos por los orientales, ya que los productos norteafricanos entraban en competencia directa con los provenientes de Egipto.

Esta situación marginal sólo se habría visto rota cuando entre los años 618/619-629, el trigo de la *annonā* arribaba a Constantinopla cargado en barcos que zarpaban desde Cartago. Ese período de 20 años en el que África volvió a ser la principal proveedora de cereal de la Romania coincidió con la ocupación persa de Egipto¹⁷. Asimismo, durante esos años hubo un intento por parte de Heraclio (610-641) de trasladar la capitalidad del Imperio a Cartago, ca. 617 ó 618¹⁸, como ejemplo de la importancia de la región para la Romania. Aunque el más destacado ejemplo de la vitalidad del Norte de África lo tenemos en el golpe de Estado protagonizado por el exarca Heraclio el Viejo desde Cartago, ca. 608 para destronar a Focas (602-610). La *Historia* del obispo copto Juan de Nikiu († ca. 700) representa el mejor relato al respecto. Según este cronista, el exarca «llamó cerca de él a su lugarteniente, llamado Bōnākīs, con 3.000 hombres y un gran número de bárbaros (i.e. *moros*) y los hizo partir

¹⁵ Ch. Wickham, *Una Historia nueva*, pp. 1025-1026.

¹⁶ Ch. Wickham, *Una Historia nueva*, p. 1013. La producción de *terrasigillata* africana, según recientes excavaciones, se habría mantenido hasta después de la conquista islámica del Norte de África, véase: C. Fenwick, 'From Africa', p. 13.

¹⁷ En el año 618 se impuso una tasa de 3 monedas por cada hogaza de pan que se sacara de los almacenes imperiales y en agosto de ese mismo año, el reparto de pan por parte del Estado quedó suprimido, lo que evidencia por un lado la imposibilidad de seguir abasteciéndose de trigo y por otro la escasez de los pósitos públicos, ante la avalancha de refugiados que tuvo que acoger Constantinopla como consecuencia del avance persa. Véase: *Chronicon Paschale*. Trad. ingl. Michael Whitby y Mary Whitby, *Chronicon Paschale, 284-628 AD*, col. «Translated Text for Historians» 7 (Liverpool: Liverpool University Press, 2007, 2ª ed.), s. a. 618 AD, p. 164; Ch. Wickham, *Una Historia nueva*, p. 1031.

¹⁸ José Soto Chica, *Bizancio y los sasánidas. De la lucha por el Oriente a las conquistas árabes (565-642)*, col. «Serie de Estudios Bizantinos» 2 (Granada: Centro de Estudios Bizantinos, Neogriegos y Chipriotas, 2012), pp. 194-195.

para Pentápolis, donde debían esperar». ¹⁹ Esta movilización de tropas requería a su vez una movilización de recursos considerable, algo que en una región depauperada no se habría podido llevar a cabo. ²⁰

Como se puede comprobar fácilmente, la organización política, social y económica del Norte de África a lo largo de la Antigüedad Tardía, hasta la conquista islámica, gira en torno a las ciudades. Y a ellas también aparece ligado el nombre de la Kāhina, en concreto a El Ğem, la antigua ciudad de Thysdrus, al sureste de Cartago, con lo que saltamos de la Numidia al África Proconsular, uniendo las dos provincias. El caso de esta ciudad es llamativo. Su período de máximo esplendor tuvo lugar durante el reinado de las dinastías de Antoninos y Severos, es decir, entre los siglos II-III d. C., gracias al aceite de oliva. No obstante, esta situación se quebró en el año 238 cuando se proclamó emperador al procónsul Gordiano, desencadenando una crisis cuyos efectos más visibles fueron la destrucción de algunos edificios. Sin embargo, éste no fue el momento final de la ciudad. Se han conservado inscripciones, una de las cuales hace referencia a la construcción de nuevas conducciones para llevar el agua a la ciudad en la segunda mitad del siglo III. A esto hay que añadir la reparación de las termas o la organización de unos juegos a cargo de la curia municipal, dando idea de la fuerza que esta institución tenía en Thysdrus. ²¹

Sí se observa una ruptura en el registro material entre el período clásico y el vándalo y romano oriental. Estos últimos son peor conocidos. Quizás lo más sobresaliente sea la aparición en las listas de los concilios regionales de los obispos de Thysdrus hasta el año 646 ²² o el hallazgo de monedas de oro en Rougga, al sureste de El Ğem, datadas ca. 647 ²³. Las dos fechas que se tienen antes de que caiga el silencio sobre esta ciudad se mueven en torno a sendos acontecimientos fundamentales aunque sobredimensionados por la historiografía contemporánea: la rebelión del exarca Gregorio, ca. 646-647 y el ataque árabe de 647-648. Ambos hechos han servido para que desde el bizantinismo se certifique el derrumbe de las estructuras romanas, de las ciudades y de toda actividad económica, dando paso a la tribalización del Norte de África, borrando de un plumazo tanto a romanos como a *afāriqas*/libios, para dejar todo el protagonismo a bereberes y árabes. Un estudio reciente pone de manifiesto la pervivencia de la administración

¹⁹ Juan de Nikiu, *Historia*. Ed. y trad. fr. Hermann Zotenberg, *Chronique de Jean évêque de Nikiou. Texte Ethiopienne* (París:Imprimerie Nationale, 1883), § CVII, p. 421.

²⁰ J. Soto Chica, *Bizancio*, pp. 131-138.

²¹ Hédý Slim, 'El Djem', EB 16 (1995), en línea 1 junio 2011, <http://encyclopedieberbere.revues.org/2182> [última consulta 15 de junio de 2017], pp. 6-7; E. Sánchez Medina, *La reinención*, p. 45, n. 71.

²² H. Slim, 'El Djem', p. 7.

²³ Vassilios Christides, *Byzantine Libya and the March of the Arabs towards the West of North Africa*, col. «BAR International Series» 851 (Oxford: BAR, 2000), p. 24.

romana en el Exarcado de África durante la segunda mitad del siglo VII²⁴, cuestionando las teorías anteriores.

Y si bien no existió un derrumbamiento de las ciudades africanas, no es menos cierto que hubo algunas que sí se vieron afectadas por los cambios habidos en el mundo mediterráneo occidental, como es el caso de Thysdrus. Ha señalado Yves Modéran que esta ciudad se vio afectada por el pillaje de las tropas de ‘Abd Allāh ibn Sa’d²⁵ en 647, aprovechando el vacío de poder tras la derrota de Gregorio en Sufetula, haciendo el historiador francés especial hincapié en los catorce o quince meses que los árabes permanecieron en la zona²⁶. Esta explicación sirve para explicar el corte existente en el registro documental y arqueológico con respecto a El Ğem. No obstante, hay otros indicios que llevan a pensar que esta ciudad pasó a un segundo plano antes de los dos acontecimientos arriba señalados.

En primer lugar, no aparece mencionada en la obra que Procopio de Cesarea dedicó a las construcciones realizadas por Justiniano. Podría pensarse que esta omisión se debió a que no fue necesaria su reconstrucción tras el período de dominación vándala o que ésta fuera sufragada por la aristocracia de Thysdrus. Pero lo más llamativo es que tampoco aparece citada en la *Descriptio Orbis* de Jorge de Chipre²⁷ ni en la *Notitiæ græcorum episcopatum* de León el Sabio (886-912)²⁸. Ambas fuentes han sido datadas entre los años 630 y 660 respectivamente —al menos en lo que a la información que del patriarcado de Roma se refiere en la segunda obra²⁹—. De estas últimas omisiones se desprendería la pérdida de peso de la ciudad. La explicación quizás haya que buscarla en algo que ya hemos señalado previamente: la

²⁴ José Soto Chica, ‘África disputada: los últimos años del África bizantina’, en Luis A. García Moreno; Esther Sánchez Medina & Lidia Fernández Fonfría (eds.), *Historiografía y representaciones. III Estudios sobre las fuentes de la conquista islámica* (Madrid: Real Academia de la Historia, 2015), pp. 459-516, espec. 460-470.

²⁵ Sobre este personaje, véase: Carl H. Becker, ‘Abd Allāh ibn Sa’d’, *EI*² 1 (1986), pp. 51-52.

²⁶ Y. Modéran, *Les Maures*, p. 686.

²⁷ Jorge de Chipre, *Descriptio Orbis Terrarum*. Texte, introduction, commentaire et cartes par Ernest Honigmann, *Le Synekdomos d’Hiéroklos et l’opuscule géographique*, col. «Corpus Bruxellense Historiæ Byzantinæ. Forma Imperii Byzantini» 1 (Bruselas: Institut de Philologia et d’Histoire Orientales et Slaves, 1939). Para las eparquías africanas, véanse pp. 55-58.

²⁸ *Notitiæ græcorum episcopatum a Leone Sapiente ad Andronicum Palæologum*, en J. P. Migne, *PG* CVII, cols. 329-418. Para África del Norte, véanse cols. 343-346.

²⁹ Sobre la datación de la *Descriptio* y la *Notitiæ*, véase: Luis A. García Moreno, ‘Bizantinos, ceutíes y la invasión islámica del 711’, en Luis A. García Moreno; Esther Sánchez Medina (eds.) & Lidia Fernández Fonfría (coord.), *Del Nilo al Guadalquivir. II Estudios sobre las fuentes de la conquista islámica. Homenaje al profesor Yves Modéran* (Madrid: Real Academia de la Historia, 2013), pp. 27-68, espec. 31-32, n. 8; Ana M^a Berenjeno & José Soto Chica, ‘La última posesión bizantina en la Península Ibérica: Mesopotamenoí-Mesopotamini. Nuevas aportaciones para su identificación’, en Rosalía Rodríguez López; J. Ramón Robles Reyes & Jaime Vizcaíno Sánchez (eds.), *Navegando en un mar sin orillas. El legado de Roma y Bizancio en el Sureste de Hispania* (Almería: Editorial Universidad de Almería, 2015), pp. 165-194.

dependencia que la economía —y por tanto las ciudades africanas— tenían con respecto a Italia.

Fueron los años en los que Constante II (641-668) combatió en la península itálica con el objetivo de «limpiar» el área en torno a Nápoles, centrándose en el Ducado de Benevento, gobernado por Romualdo, hijo del rey longobardo Grimoaldo (662-671). No obstante, gracias a la resistencia de los longobardos y a pesar de las artimañas romanas —según relata Pablo el Diácono en la *Historia Langobardorum*, tomaron como rehén a Gisa, hermana del duque—, el emperador y su ejército tuvieron que retirarse a Nápoles sin haber logrado quebrar la resistencia longobarda³⁰.

La propia ciudad de Roma, con la que tan estrechos lazos comerciales tenían las ciudades norteafricanas fue objeto de un saqueo sistemático por parte de Constante II y su ejército:

[...] y los doce días que permaneció en Roma estuvo retirando todos los objetos de bronce que, para adorno de la ciudad, habías sido colocados desde antiguo, [...]; de allí se llevó las tejas de bronce y las hizo llevar a Constantinopla junto a todos los demás ornamentos». ³¹

La disminución del comercio con la Ciudad de los Papas no tuvo tanto que ver con la irrupción de los árabes, si tenemos en cuenta que se mantuvieron las estructuras políticas romanas, como con la situación política italiana, tal y como hemos apuntado anteriormente. La invasión longobarda y las guerras sostenidas para expulsarlos habrían sido realmente los desencadenantes primeros de la regionalización de la economía africana, obligando a una reestructuración de la red urbana en vísperas de la conquista islámica.

Al contrario de lo que sucedió en otras muchas provincias de la Romania, en el Norte de África no se produjo una ruralización de la aristocracia, sino que permanecieron en las ciudades. Al igual que en el resto del Imperio, el obispo va cobrando importancia en la administración urbana. Poco a poco, la función religiosa se convirtió en el elemento definidor de la ciudad, restando importancia a las *curiae*, cuya importancia fue disminuyendo desde la reconquista justiniana hasta su casi total desaparición tras la restauración heracliana en los años 630. En muchas ciudades medianas y pequeñas, como podría ser el caso de Thysdrus, no había más autoridad que la representada por el obispo y el funcionario que representaba al gobierno imperial, pero tanto uno como el otro provenían de las familias más importantes de la localidad³². De hecho, fue la Iglesia por medio de esos obispos elegidos entre

³⁰ Pablo el Diácono, *Historia Langobardorum*. Trad. al español: Pedro Herrera Roldán, *Pablo Diácono, Historia de los Longobardos* (Cádiz: Universidad de Cádiz, 2006), V, § 7-10, pp. 172-174 [en adelante Pablo Diácono, *HL*].

³¹ Pablo Diácono, *HL*, V, § 11, pp. 174-175.

³² J. Durliat, 'Les grands propriétaires', p. 524; Ch. Wickham, *Una Historia nueva*, p. 846 y 849-851.

las grandes familias, una de las principales poseedoras de tierras³³. Por medio de estos cargos, la elite ciudadana controló los resortes del poder, respondiendo más a los intereses de grupo que a los del Imperio o el emperador. Esta cuestión ha de ser valorada en su justa medida para tratar de explicar y entender las respuestas que dieron las diferentes ciudades a la llegada de los árabes.

Como ya puso de manifiesto Vassilios Christides, entre los siglos IV-V d.C. hay una identificación entre los terratenientes y los *navicularii* (gr. ναύκληρος)³⁴; eran los grandes terratenientes asentados en las ciudades portuarias quienes se encargaron también del transporte de sus propias mercancías a cambio de una conveniente exención tributaria. Tras la conquista justiniana, el comercio de grano para la *annona* pasó a manos de funcionarios, los *mercatores frumentarii*, estatalizando esta función³⁵. Si tenemos en cuenta lo expuesto antes, realmente no se produjo un cambio brusco en la situación, ya que el transporte siguió estando en manos de una oligarquía terrateniente que mantuvo su posición como pieza central en las ciudades norteafricanas.

Sobre la base de esta imagen, se puede lanzar una hipótesis acerca de la posición socio-económica de la Kāhina. Ligada como ya hemos afirmado a la ciudad de Thysdrus/El Ġem y a la región del Aurés, es muy probable que se tratara de una terrateniente, perteneciente a una de esas familias de la aristocracia senatorial de las provincias, con propiedades no sólo en su región de origen —¿la Proconsular?— sino en otras, como la Numidia. El nexo de unión entre ambas zonas, además del personaje que nos ocupa, es una dedicación agraria común: en Thysdrus/El Ġem también se localizan olivares y por ende, una producción oleícola³⁶. El ejemplo más conocido de esa aristocracia senatorial con posesiones en diversas provincias es el que brinda Melania la Joven († 439), aunque en el caso que nos ocupa, la extensión de las propiedades quede reducido en exclusiva al ámbito regional africano. Esta teoría inscribiría a la Kāhina en un marco urbano que la aleja de manera considerable de la imagen que tradicionalmente se ha venido dando de ella como líder tribal.

Es tal vez entre los años 695 —primera conquista de Cartago por los árabes— y 698 —segunda conquista árabe tras una efímera recuperación de la ciudad por parte del patricio Juan—, cuando se produce el colapso de las instituciones romanas en una situación que recuerda a la vivida en Britania tras la evacuación de 410. Posiblemente la inestabilidad política y militar, unida a la imposibilidad de mantener las redes comerciales, hizo que el

³³ V. Christides, *Byzantine Libya*, p. 9.

³⁴ Sobre esta figura, véase: ODB, 'Naukleros', vol. 2, p. 1441.

³⁵ V. Christides, *Byzantine Libya*, pp. 20-22.

³⁶ Al-Tiġānī, *Rihla*. Trad. fr. Alphons Rousseau, *Voyage du Scheikh et-Tidjani dans la régence de Tunis, pendant les années 706, 707 et 708 de l'Hégire (1306-1309 de J.C.)* [extrait n° 8 des années 1852 et 1853 du *Journal Asiatique*] (Paris: Imprimerie Impériale, 1853), p. 68 [en adelante Al-Tiġānī, *Rihla*].

espacio de muchas ciudades africanas, y en concreto Thysdrus, quedara reducido a su elemento más significativo: la fortificación. De ahí que al-Bakrī († 1094) sea la primera fuente que relaciona a la Kāhina con El Ĝem y se refiera a esta ciudad como su castillo³⁷. Es gracias a este autor a través del cual se conoce cómo podría ser la fortaleza en la que resistió la Kāhina. Según al-Bakrī, tenía forma circular —la propia de un anfiteatro— y en torno a una milla de circunferencia, i.e. aproximadamente 1,5 km, por lo que el espacio habitado de Thysdrus habría quedado reducido al anfiteatro convertido en fortaleza, en un caso muy similar al de Arlès en la Galia. Pero lo que destaca el geógrafo ceutí son los casi 47 metros de altura, las 25 puertas que se abren en los muros; sobre todo le llaman la atención las gradas de su interior y la perfección con la que está construido lo que él cree un alcázar³⁸.

En otras fuentes islámicas, como en la relación del viaje de al-Tiġānī, El Ĝem es considerado «el alcázar más antiguo de Ifrīqiya, sólo equiparable al acueducto de Cartago»³⁹. En medio de las razias sarracenas, muchos campesinos encontraron refugio tras las murallas de las ciudades⁴⁰. En este caso concreto, la fortificación era el anfiteatro, lo cual nos obliga a volver sobre la ausencia de Thysdrus en el *De Aedificis* de Procopio: quizás fuera la propia aristocracia urbana la que sufragó las obras del anfiteatro en lugar de Justiniano. La construcción continuó en uso como una fortaleza clave para la defensa del territorio mucho tiempo después de la conquista islámica. La mayoría de los enclaves previos a la conquista no sufrieron ninguna destrucción ni fueron abandonadas tras la incorporación del Norte de África al Califato⁴¹.

Pero lo que pesa con mayor fuerza sobre la figura de la Kāhina es la acusación que lanzan la mayoría de los autores musulmanes de ser la responsable de la destrucción de ciudades y campos de cultivo entre Trípoli y Tánger⁴². Es la prueba que esgrimen muchos autores para resaltar su

³⁷ Véase: al-Bakrī, *K. al-Masālik*, p. 48.

³⁸ Al-Bakrī, *K. al-Masālik*, p. 69. Esta misma descripción puede leerse en *Kitāb al-Istibṣar*. Trad. fr. Edmond Fagnan, 'L'Afrique Septentrionale au XII^e siècle de Notre Ère d'après le *Kitāb al-Istibṣar*', *Recueil des notices et mémoires de la Société Archéologique de Contantine* 33 (1899), pp. 1-229, espec. 15-16 [en adelante *K. al-Istibṣar*]

³⁹ Al-Tiġānī, *Rihla*, p. 61.

⁴⁰ Ibn al-Aṭīr, *al-Kāmil fī-l-Ta'rīḥ*. Trad. fr. Edmond Fagnan, *Ibn el-Athir. Annales du Maghreb et de l'Espagne* (Argel: Typographie Adolphe Jourdan, 1898), p. 70 [en adelante Ibn al-Aṭīr, *al-Kāmil*]

⁴¹ C. Fenwick, 'From Africa', p. 15.

⁴² Ibn 'Iḍārī, *Bayān al-muġrib*. Trad. fr. Edmond Fagnan, *Histoire de l'Afrique et de l'Espagne intitulée al-Bayano 'l Mogrib*, 2 vols., (Argel: Imprimerie Oriental, 1901) vol. 1 p. 27 [en adelante Ibn 'Iḍārī, *Bayān*]; al-Mālikī, *Riyāḍ al-Nufūs*. Trad. fr. Hady R. Idris, 'Le récit d'al-Mālikī sur la conquête de l'Ifrīqiya. Traduction annotée et examen critique', *Revue des Etudes Islamiques* 37 (1969), pp. 117-149, espec. 145 [en adelante al-Mālikī, *Riyāḍ*]; al-Nuwayrī, *Nihayat al-'arab fī funūn al-'adab*. Trad. fr. William MacGuckin de Slane, 'Histoire de la province de l'Afrique et du Magrib, traduite de l'Arabe d'En-Noweiri', *Journal Asiatique*, 1er partie: février 1841, pp. 97-135 et 2nd partie: mai 1841, pp. 557-583, espec. 2^a parte, p.

salvajismo y crueldad, la barbarie de los africanos frente a los árabes⁴³; una imagen resultado de tomar de manera acrítica los relatos de los autores musulmanes. Curiosamente las noticias acerca de esta destrucción sistemática no aparecen recogidas en los autores más tempranos, es decir en los *Futūḥ* de Ibn ‘Abd al-Ḥakam y al-Balāḍurī († 892). Tampoco aparece mención alguna en la descripción geográfica de al-Bakrī a la destrucción causada por la Kāhina. Todo parece indicar que se trataría de una tradición islámica creada a partir, como muy pronto, del año 1068, fecha en la que se data la finalización del *Kitāb al-Masālik wa’l-Mamālik* de al-Bakrī⁴⁴.

No obstante, sería erróneo adoptar la postura contraria, la de negar cualquier tipo de destrucción por parte de la Kāhina en su resistencia frente a los conquistadores árabes. Al igual que se señaló la destrucción de la fortaleza de Tamugadis durante la revuelta de Yaudas, en ésta también se destruyó el *hiṣn* de Baḡaya, otra de las fortalezas del Aurés, para impedir como ya sucediera en el levantamiento contra Salomón, que los invasores hallaran un punto de apoyo⁴⁵. Es más, la política de tierra quemada no es una novedad ni en el contexto norteafricano ni en el de la resistencia frente a los sarracenos. En la *Iohannide* de Coripo se puede establecer un antecedente de esta práctica, en este caso llevada a cabo por Antalas y Carcasan⁴⁶, conocedores del territorio, de su dureza y rigores. Esta política sistemática de saqueo durante la retirada frente a los árabes fue puesta en práctica por las tropas de Heraclio en Siria: «fueron, de lejos, peores que los árabes, porque se llevaron todo cuanto encontraron»⁴⁷. Y en ningún momento se habla de una depauperación de Siria-Palestina como sí se hace para el Norte de África. Por tanto, la explicación de los cambios en el paisaje agrario y urbano hay que buscarla en otra parte y en otra época.

Tomar la fecha 1068 como punto de inicio de una posible tradición acerca de la destrucción y empobrecimiento del Norte África, podría parecer *a priori* algo arbitrario si sólo la sustentamos en una omisión por parte de al-Bakrī. No obstante, los testimonios arqueológicos demuestran una continuidad en el poblamiento y la actividad económica en ciudades como Sbeitla —antigua Sufetula, en la Bizacena—. En esta ciudad, una iglesia próxima al foro quedó

559 [en adelante al-Nuwayrī, *Nihayat*]; al-Tiḡānī, *Riḥla*, p. 65; Ibn al-Aṭīr, *al-Kāmil*, p. 301; ‘Ubayd Allāh, *Fatḥ*, § 16, p. 40.

⁴³ Véase: Harry T. Norris, *The Berbers in Arabic Literature*, col. «Arab Background Series» (Londres-Nueva York: Longman, 1982), p. 50.

⁴⁴ Évariste Lévi-Provençal, ‘Abū Ubayd al-Bakrī’ *El*² 1 (1986), pp. 155-157, espec. 157.

⁴⁵ Ibn ‘Idārī, *Bayān*, vol. 1 p. 26; al-Nuwayrī, *Nihayat*, p. 558; al-Mālikī, *Riyāḍ*, p. 144; Walter E. Kaegi, *Muslim expansion and Byzantine collapse in North Africa* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), p. 250.

⁴⁶ Coripo, *Iohannide*. Trad. esp., introd. y notas A. Ramírez Tirado, *Fl. Cresconio Coripo. Juánide. Panegírico de Justino II*, col. «Biblioteca Clásica Gredos » 243 (Madrid: Gredos, 1997), VII, 300-311 [en adelante Coripo, *Iohannide*]

⁴⁷ Ernest W. Wallis Budge, *The Chronography of Gregory Abū’l Faraj, the son of Aaron, the Hebrew Physician Commonly Known as Bar Hebraeus being the first part of his Political History of the World*, 2 vols. (Piscataway: Gorgias Press, 2003), vol. 1, p. 95.

convertida, en el siglo VIII en un taller de metalistería. La explotación minera en regiones como Gerit se convirtió en manos de los árabes en otra de las principales fuentes de riqueza. Estos recursos no habían sido explotados intensamente por los romanos, en tanto que los hallaban en abundancia y de forma mucho más fácil en otras provincias del Imperio⁴⁸.

Los restos de cerámicas aḡlabíes demostrarían una pujanza económica hasta el siglo X⁴⁹, extremo éste que también confirma el geógrafo Ibn Ḥawqal († ca. 950) quien confirma el mantenimiento de las relaciones comerciales entre Constantinopla e Ifrīqiya⁵⁰. Esta continuidad bien podría estar relacionada con la pujanza minera y metalúrgica, pero lo más plausible es que el comercio no fuera tal, sino que se dedicara al tráfico de esclavos⁵¹. Estas pruebas hacen viable la hipótesis de partida: no hubo una ruptura brusca de la unidad del Mediterráneo como consecuencia de la conquista islámica y el cambio de tendencia se produjo hacia finales del siglo XI. La pervivencia de las formas de organizar el gobierno de las ciudades queda patente en el hecho de que en la ciudad de Tūzir, se eligieran entre los más capacitados —¿la antigua aristocracia terrateniente?— a unos magistrados para que se encargaran de mantener la red de canalizaciones⁵², en fechas tan tardías como los siglos XIII-XIV.

Todo apunta a que la tradición acerca de la destrucción completa del África romana durante la resistencia de la Kāhina fue incrementada como consecuencia de la invasión de los Banū Hilāl. Por ejemplo, es esta invasión la que frenó la prosperidad de ciudades del Aurés como Baḡai⁵³, fortaleza que según la tradición islámica había sido destruida durante los primeros compases de la guerra contra los árabes a finales del siglo VII. La pregunta al respecto es inevitable: ¿fueron las consecuencias de la invasión hilāliana la base del relato sobre la destrucción del Norte de África a manos de la Kāhina?

Los Banū Hilāl fue una de las tribus árabes que no participaron en la *ridda*, i.e. en las guerras de apostasía durante el califato de Abū Bakr (632-634), por lo tanto, permanecieron fieles al islam. No obstante, tampoco fue una tribu que se destacara en las conquistas y sólo abandonaron el Naḡd —región del centro de la península arábiga— donde estaban asentados a mediados del siglo VIII, cuando fueron «invitados» a emigrar a Egipto. En el país del Nilo se convirtieron en un problema para la estabilidad interna por los continuos

⁴⁸ Georges Marçais, *La Berbérie musulmane et l'Orient au Moyen Age* (Paris: Aubier, 1946), pp. 79-80; H. Djaït, 'L'Afrique arabe', p. 609.

⁴⁹ Ch. Wickham, *Una Historia nueva*, pp. 908-909.

⁵⁰ Ibn Ḥawqal, *Kitāb Ṣurāt al-Arḍ*. Ed. y trad. fr. Gaston Wiet & Johannes H. Kramers, *Ibn Hawqal. La configuration de la Terre*, col. «Collection UNESCO d'Œuvres Représentatives. Série Arabe» (Beirut-París: Commission Internationale pour la Traduction des Chefs-d'Œuvre-Éditions G.-P. Maisonneuve & Larose, 1964), p. 65.

⁵¹ H. Djaït, 'L'Afrique arabe', p. 610.

⁵² Al-Tiḡānī, *Rihla*, p. 143.

⁵³ J. Morizot, 'L'Aurès sous la domination arabe', EB 8 (1990), en línea 20 abril 2010 <http://encyclopedieberbere.revues.org/258> [última consulta: 7 de junio de 2017], p. 18.

altercados protagonizados junto con otras tribus árabes que han emigrado desde Siria y Arabia. El detonante de la invasión del Norte de África por parte de esta tribu hay que buscarlo en la ruptura ca. 1047 de los zīrīs de Ifrīqiya con los fāṭimīs de Egipto, al reconocer aquéllos al califa ‘abbāsī como soberano. Se trató por tanto de una «operación de castigo» para devolver a la obediencia a unos súbditos díscolos. El acontecimiento más destacado de la invasión fue la toma y saqueo de la ciudad santa de Qayrawān el 1 de noviembre de 1057. Los Banū Hilāl se mantuvieron en la región hasta la conquista sículo-normanda de Roger II ca. 1148 y la aparición de los almohades. El califa de estos últimos, ‘Abd al-Mu’min, quiso trasladarlos a al-Andalus ca. 1160 para que hicieran el *ḡihād* contra los reinos cristianos peninsulares⁵⁴.

El estado de ruina en el que se hallaba el Norte de África a partir de estos momentos, queda certificado en la *Riḥla* de al-Tiḡānī (ss. XIII-XIV). Cuando en el año 582 AH/ca. 1186-1187 d.C. desembarcó en las costas tunecinas ‘Alī ibn Ishaq al-Mayorqī y tomó algunas plazas cuyo esplendor distaba mucho del pasado⁵⁵. En esta misma obra se puede leer un pasaje muy esclarecedor sobre la responsabilidad en la destrucción de la agricultura y las ciudades norteafricanas: «Los árabes, después de la invasión de Ifrīqiya bajo el príncipe zīrī al-Mu’izz, devastaron estos árboles (i.e. los olivos) y alterado la simetría de los cultivos»⁵⁶. Por tanto, nada que ver con la Kāhina.

La explicación más plausible acerca del origen de esta tradición quizás haya que buscarla en la dialéctica barbarie-civilización, en la que ésta estaba representada por los árabes, de ahí que la destrucción de cultivos y ciudades no pudiera ser achacada en modo alguno a los Banū Hilāl, máxime cuando, como ya ha quedado de manifiesto, permanecieron leales al islam. La mayoría de autores musulmanes posteriores, del siglo XII en adelante, con la pérdida del poder de los árabes a manos de los turcos, debían preservar su identidad frente a los bárbaros invasores: eran éstos el origen de todos los males.

La cuestión étnica: de la resistencia bereber a la resistencia africana

Uno de los puntos más controvertidos en torno a la Kāhina gira alrededor de su adscripción étnica. El motivo de esto radica esencialmente en el carácter de mito que tiene para el nacionalismo argelino y —en menor medida— tunecino. Es muy llamativo cómo es descrita por los occidentales, reiterando lugares comunes: «She was a Maghrebi Boudicca, a combination of Cleopatra and Bilqīs the Queen of Sheba, both known to the Arabs, with the heroines of pre-Islamic Arabia whom the Arabs knew from their ancient poetry and popular romances»⁵⁷. Como es fácil discernir, la figura de la Kāhina es

⁵⁴ G. Marçais, *La Berbérie*, pp. 193-228; Hady R. Idris, ‘Hilāl’, *EF* 3 (1986), pp. 385-387.

⁵⁵ Al-Tiḡānī, *Riḥla*, pp. 25-26.

⁵⁶ Al-Tiḡānī, *Riḥla*, p. 68.

⁵⁷ H. T. Norris, *The Berbers*, p. 49.

«traducida» a un lenguaje comprensible para un europeo/norteamericano, comparándola con las grandes mujeres que se opusieron a los conquistadores de su patria, como el caso de Boudica. En torno a ella se ha tejido una «tragedia» a partir de la imagen romántica que dieron los franceses: la heroína de la resistencia bereber a los conquistadores musulmanes. El ejemplo de la barbarie noble frente a los civilizadores.

Ahora bien, ¿qué pruebas existen realmente para afirmar que era una bereber? Como se ha expuesto anteriormente, todo parece indicar que la Kāhina pertenecía al grupo de los grandes propietarios. Esto obliga a observar el modo en el que estaba dividida la sociedad norteafricana en vísperas de la conquista islámica.

Procopio de Cesarea distingue tres grandes grupos de población, tal y como reseña Yves Modéran en su última obra. En primer lugar habla de ρωμαῖοι, término con el que designa a militares y burócratas llegados/enviados desde Constantinopla tras la conquista del reino vándalo, ca. 533; λίβυες, los autóctonos romanizados y μαυρούσοι, los *moros* que viven al margen del orden romano⁵⁸. Esta división tripartita de la sociedad norteafricana es la misma que aparece en las fuentes islámicas: 1-. *rūm*; 2-. *afāriqas*; 3-. *bereberes*. Esta puntualización podrá parecer gratuita, pero se demuestra indispensable en tanto que son muchos los estudiosos del Norte de África que han seguido una identificación errónea. Siguiendo a Mattingly, se ha llegado a identificar a los *rūm* con los africanos romanizados, lo que llevaba a su vez a establecer una asimilación inmediata de los *afāriqas* con los bereberes⁵⁹, lo que condenaba a los romanos a desaparecer de cualquier historia acerca de la conquista islámica de África. Esto conduce asimismo a una idea apuntada en las páginas precedentes, la de la tribalización del Norte de África sobre la base de esa preponderancia del elemento *moro*, bereber, como consecuencia del supuesto colapso de las ciudades y la economía, extremo éste que ya ha quedado descartado.

La tenencia de la tierra habría permanecido en manos de esos λίβυες/*afāriqas*, es decir, de la población africana, mientras que los ρωμαῖοι/*rūm* se habrían establecido en los puertos⁶⁰, una división que ha de ser matizada, como se ha expuesto, ya que en muchas ocasiones estos grandes propietarios tenían intereses comerciales. Asimismo, entre los terratenientes se contaban los altos oficiales del ejército, tribunos en su mayoría, lo que lleva a sostener que las tropas destacadas en las provincias norteafricanas eran oriundas de la propia África⁶¹, precisión que conviene tener en cuenta más adelante, cuando se aborde la identificación de quiénes se enfrentaron a los conquistadores árabes.

⁵⁸ Y. Modéran, *Les Maures*, p. 37.

⁵⁹ Y. Modéran, *Les Maures*, p. 178.

⁶⁰ V. Christides, *Byzantine Lybia*, p. 11; J. Durliat, 'Les grands propriétaires', p. 520.

⁶¹ J. Durliat, 'Les grands propriétaires', p. 521 y 528.

La imagen que la historiografía contemporánea ha venido ofreciendo de esta cuestión ha estado condicionada por el relato de Ibn Ḥaldūn († 1406), quizás por la idea preconcebida de que se trataba del historiador musulmán más «occidental». Esto se ha convertido en una patente de corso para tomar de manera acrítica sus escritos, lo cual, unido a algunos fallos en la traducción de la parte dedicada a los bereberes y a los reinos islámicos del Norte de África de su *Kitāb al-'Ibar*, han conducido a no pocos errores interpretativos. No se trata por tanto de rechazar su relato por fantasioso, sino tomarlo en su contexto y teniendo en cuenta que se trata de un trabajo historiográfico y no una fuente primaria al mismo nivel que Ibn 'Abd al-Ḥakam o al-Balāḍurī.

El historiador tunecino ofrece una filiación tribal para la Kāhina, a la que llama Dihya, como miembro de los Ğerawa, tribu que a su vez se integraría en el seno de la confederación de los Botr⁶². Da asimismo Ibn Ḥaldūn una genealogía familiar: «hija de Mātiya, hijo de Tifan, hijo de Baoura, hijo de Mes-Kesri, hijo de Afred, hijo de Ousīla, hijo de Guerao»⁶³. Esta información es un buen ejemplo de la labor de los genealogistas y tradicionistas musulmanes tanto magrebíes como andalusíes que de este modo trataban de dar una mayor importancia a las dinastías bereberes gobernantes en los dos territorios del Islam occidental. Buscan en los tiempos mítico-heroicos de la conquista una justificación para su realidad, en este caso, los siglos XIV-XV, y lo hacen proyectándola hacia el pasado, construyendo una imagen distorsionada del mismo.

En primer lugar, los Ğerawa efectivamente están asentados en el Aurés en tiempos de Ibn Ḥaldūn, pero no hay evidencia de que lo estuvieran en el siglo VII-VIII, como tampoco se conocen grandes movimientos migratorios⁶⁴. Es cierto que en el *K. al-Masālik wa'l-Mamālik* de al-Bakrī se menciona un topónimo con el nombre de Ğerawa. Ubicado en las proximidades de Orán, a unos 9 km de la costa, pero sin nada que ver con ninguna tribu, este enclave estaba dentro de las vías comerciales regionales, entre el Magreb y al-Andalus⁶⁵. Por la descripción que da al-Bakrī, esta ciudad fundada en el año 259 AH/872-873 d.C. debió ser de cierta importancia: un punto de aprovisionamiento de agua en la ruta entre Fez y Qayrawān pero también una zona apta para el cultivo de cereales⁶⁶. Otro dato interesante que se halla en el relato de este geógrafo es la relación de tribus bereberes asentadas en los alrededores de Ğerawa, entre las que no se encuentra la supuesta tribu de la Kāhina⁶⁷. Este mismo relato lo tenemos en el *Bayān al-Muǧrib* de Ibn 'Idārī (ss.

⁶² Esta teoría es defendida por: M'Hamed H. Fantar, 'La Kahina, reine des berbères', *Reppal* 3 (1987), pp. 169-184, espec. 173.

⁶³ Ibn ḥaldūn, *Kitāb al-'Ibar*, trad. fr. William MacGuckin De Slane, *Ibn Khaldoun. Histoire des Berbères ed des Dynasties musulmanes de l'Afrique Septentrionale*, 5 vols. (París: P. Geuthner, 1934), t. III, p. 193

⁶⁴ Y. Modéran, *Les Maures*, pp. 753-754.

⁶⁵ Al-Bakrī, *K. al-Masālik*, p. 156, n. 2.

⁶⁶ Al-Bakrī, *K. al-Masālik*, p. 273.

⁶⁷ Al-Bakrī, *K. Al-Masālik*, p. 273.

XIII-XIV)⁶⁸. En este caso, no hay referencia a la participación de la tribu de los Ğerawa en la revuelta.

El nombre de esta tribu aparece en la obra de al-Bakrī, pero en un contexto totalmente diferente al que se ha hecho referencia. En este caso, todo gira alrededor de las doctrinas milenaristas del Ḥārīğismo, una rama del šiísmo, a la espera de la llegada de al-Mahdī⁶⁹ y las revueltas ocasionadas en torno a mediados del siglo X, como una reacción frente al gobierno fāṭimī⁷⁰, pero sin que quede establecida ninguna ubicación geográfica concreta que permita afirmar dónde se hallaba asentada esta tribu.

Pero Ibn Ḥaldūn no fue el único en dar una adscripción tribal para la Kāhina, además distinta a la dada por el historiador tunecino. Según señala al-Tiğānī en su *Riḥla*, pertenecería a los Lawātan: «[...] la Kāhina, a la que llaman Kāhina de los Lawātan [...]»⁷¹, viene a añadir algo más de confusión al relato sobre su pertenencia tribal dada por los autores musulmanes, lo que incide aún más en el desconocimiento de éstos con respecto al pasado romano de Ifrīqiya, sobre todo marcado por la distancia temporal. Quizás el que la hicieran una lawātan haya que ponerlo en relación con los primeros episodios de la resistencia romano-africana y bereber a la conquista islámica. Uno de esos generales que lucharon contra los árabes fue Juan de Barca, general romano y al mismo tiempo caudillo de los Lawātan⁷², de ahí que se busque trazar una línea de continuidad en los relatos árabes entre los dos períodos de la conquista del Norte de África. Por tanto, más que la pertenencia a una tribu, lo único seguro que tenemos es la identificación de la Kāhina con la región del Aurés, lo que de por sí es un indicio acerca de su origen.

La dudosa filiación tribal de la Kāhina, lleva a plantear la cuestión de las grandes confederaciones tribales en el seno del mundo bereber. No obstante, no es una información que sólo tengamos, como para el caso de la tribu, una única fuente tardía, sino que aparece ya mencionada por Ibn ‘Abd al-Ḥakam quien también la encuadra entre los *Botr*⁷³. Para muchos eruditos, el mundo bereber basculó entre dos grandes coaliciones tribales. A la ya señalada habría que sumarle a los *Branes*. El significado de sendos nombres ha sido —y sigue siendo— objeto de debate y posiciones enfrentadas, siempre alrededor de los mitos creados entorno a la identidad de los grupos bereberes.

La contraposición entre *Botr* y *Branes* viene a ser un estadio más en el «enfrentamiento» entre nómadas y sedentarios, respectivamente. Etimológicamente, la palabra *botr* provendría del árabe *al-abtar*, que significaría «sin descendencia» o «aquel que se ha cortado la cola»,

⁶⁸ Ibn ‘Idārī, *Bayān*, vol. 1, p. 282.

⁶⁹ Sobre este concepto, véase: Évariste Levi-Provençal, ‘al-Mahdī’, *EI*² 5 (1986), pp. 1230-1240.

⁷⁰ Para la participación de los Ğerawa junto al ejército de al-Mahdi, véase: al-Bakrī, *K. Al-Masālik*, p. 270. Sobre la revuelta: G. Marçais, *La Berbérie*, pp. 147-153.

⁷¹ Al-Tiğānī, *Riḥla*, p. 62.

⁷² J. Soto Chica, ‘África disputada’, pp. 493-496.

⁷³ Ibn ‘Abd al-Ḥakam, *Futūḥ*, p. 37.

significados que, como se ha señalado, carecen de sentido⁷⁴. El significado de la voz *branes* ha dado muchos menos problemas a filólogos y etnólogos, ya que deriva de la palabra árabe *al-burnus*—en español, albornoz—. Esta última definición es la que dio pie para que William Marçais para establecer su hipótesis para explicar esta distinción entre los dos grandes grupos tribales bereberes. Según éste, el uso de estos dos términos se remontaría al período de la conquista, es decir, a la segunda mitad del siglo VII: respondería a la principal característica de las poblaciones con las que los árabes se encontraron al entrar en Ifrīqiya. Los *Botr* serían aquellos que llevaban una túnica corta, mientras que los *Branes* vestirían con el consabido albornoz, i.e. una túnica larga con una capucha⁷⁵.

Dos términos provenientes de una sociedad que había quedado atrás en el tiempo y que tenían que adaptarse a la nueva realidad vigente a finales del siglo IX, pero sobre todo a la que nació como consecuencia de los cambios originados a partir del siglo XI y el surgimiento de los «imperios norteafricanos» que tanto impacto tuvieron sobre Ifrīqiya, el Magreb y al-Andalus, tres regiones del mundo islámico occidental interconectadas tanto económica, como socio-políticamente. Tenían que cargarse de un nuevo significado. Así pues, a los *Branes* quedaron vinculadas tribus como los Awraba o los Sanhağa⁷⁶, mientras que a los *Botr* se adscribirían los Zenetes o los Lawātan⁷⁷. Esto tuvo como causa y consecuencia una traslación a los enfrentamientos tribales árabes: los *Branes* estaban ligados a los muḍaríes mientras que los *Botr* lo estarían a las tribus yemeníes⁷⁸. Pero es también un fiel reflejo de las luchas de poder entre los Califatos occidentales: los Omeyyas andalusíes habrían apoyado a los *Botr* en tanto que los fāṭimíes sostuvieron a los *Branes*⁷⁹. La división del mundo bereber en dos grandes confederaciones no sería más que el resultado de trasladar el modelo tribal árabe para el cual sí tenemos pruebas fehacientes acerca de la existencia de grandes coaliciones tribales ya en tiempos pre-islámicos⁸⁰, al Norte de África, con el único fin de crear un relato inteligible que describiera la realidad política y social de Ifrīqiya, el Magreb y en última instancia al-Andalus.

⁷⁴ Lucien Golvin, 'Botr', EB 10 (1991), en línea 1 junio 2013 <http://encyclopedieberbere.revues.org/1789> [última consulta: 23 de mayo de 2017], p. 2.

⁷⁵ William Marçais, 'Les siècles obscurs du Maghreb d'E.-F. Gautier' en William Marçais, *Articles et Conférences*, col. «Publications de l'Institut d'Etudes Orientales d'Alger» 21 (París: Adrien-Maisonneuve), 1961, pp. 69-82, espec. 74-75 [reseña publicada en: *Revue critique d'Histoire et Littérature*, 1929, pp. 255-270]; Y. Modéran, *Les Maures*, p. 764.

⁷⁶ G. Camps, 'Branès', EB 11 (1992), en línea 1 junio 2012 <http://encyclopedieberbere.revues.org/1836> [última consulta: 14 de junio de 2017], p. 2.

⁷⁷ L. Golvin, 'Botr', p. 2.

⁷⁸ Y. Modéran, *Les Maures*, p. 730.

⁷⁹ L. Golvin, 'Botr', p. 2.

⁸⁰ Para la cuestión tribal árabe, véase: Fred McGraw Donner, *The Early Islamic conquest*, (Princeton: Princeton University Press, 1981), pp. 41-49

Como se ha podido comprobar, para los siglos VII-VIII se trata de una adscripción arbitraria a uno u otro grupo, dependiendo del papel que las tribus bereberes desempeñaran en los acontecimientos políticos posteriores a la conquista. La explicación que han dado algunos al respecto es que los *Branes* serían cristianos aliados de los romanos, asentados en el corazón del África romana, mientras que los *Botr* serían las tribus provenientes de Libia, islamizadas y enroladas en los ejércitos conquistadores⁸¹. Esta hipótesis entra en contradicción con lo que cuentan las fuentes acerca de la Kāhina. Según esta teoría, ella pertenecería a una de esas tribus nómadas, islamizadas, algo que casaría poco con la realidad del Aurés, tal y como se ha expuesto anteriormente. No obstante, entre las tribus de la confederación de los *Branes* se hallarían los Awraba. Probablemente, si tenemos en cuenta que se ha hecho derivar el etnónimo Lamzan del topónimo Lambaesis, es lícito pensar que Awraba podría derivar de Aurés⁸², por tanto lo lógico sería adscribir a la Kāhina con esta «tribu» y los *Branes*.

Quizás la cuestión de *Botr* y *Branes* ha sido sobredimensionada por ese acercamiento acrítico a las fuentes islámicas, especialmente a Ibn Ḥaldūn, por la razón expuesta anteriormente. El punto de partida para elaborar una nueva propuesta de interpretación debería ser el planteado por W. Marçais, tal vez porque es el único que realmente va a la raíz etimológica de sendos términos. Este es el único modo de deshacernos del lastre que supone toda la tradición islámica posterior y que condiciona enormemente la imagen que se ha dado acerca del África romana previa a la conquista islámica. Si se acepta que los términos *Botr* y *Branes* hacen referencia a la forma de vestir de los primeros grupos con los que se encontraron. Más que una diferenciación entre poblaciones nómadas o semi-nómadas y sedentarias, lo más posible es que se trate de sendos colectivos sociales.

Esto no deja de ser una hipótesis de trabajo, que puede ser corroborada o rebatida con el concurso de nuevos hallazgos, arqueológicos o de fuentes escritas hasta ahora desconocidas. En este caso particular, con el término *Branes* podrían estar refiriéndose a los monjes coptos con los que sin duda alguna acabaron encontrándose los distintos ejércitos árabes que pasaron de Egipto a la Tripolitania. Son muchas las referencias en las fuentes escritas a la presencia de coptos en los oasis entre Egipto e Ifrīqiya, lo que llevaría a considerar como una explicación válida. Al-Bakrī menciona que en el oasis de Behnesa, en las cercanías de Awǧila, la población copta vivía mezclada con los musulmanes y aquéllos celebraban procesiones callejeras en honor de Ibn Carma⁸³. No sería el único enclave en el cual hubiera localizada población

⁸¹ Y. Modéran, *Les Maures*, p. 766.

⁸² J. Soto Chica, 'África disputada', p. 490.

⁸³ Véase: al-Bakrī, K. *al-Masālik*, p. 36. El santo al cual rendirían culto, según el editor y traductor del texto, sería San Jorge, basándose en el testimonio de Abū Šāliḥ —un armenio que estuvo en Egipto ca. siglo XII—. De acuerdo con este relato, en la iglesia de San Jorge, ubicada en el oasis de Behnesa se conservaba el cuerpo de este mártir cristiano y que era sacado en procesión [al-Bakrī, K. *al-Masālik*, p. 36, n. 2; Basil T. Alfred Evetts (ed. y trad.) & Alfred J. Butler (notas), *The Churches and Monasteries of Egypt and Some Neighbouring Countries*.

copta, como es el caso del Aġdabiya,⁸⁴ por citar sólo un par de los ejemplos más significativos.

Por tanto, si se afirma que con el término *Branes* los primeros conquistadores árabes de África del Norte se estaban refiriendo a los monjes con los que se encontraron, ¿a quiénes estarían aludiendo con la palabra *Botr*? Muy posiblemente este nombre se lo aplicarían al resto de la población que no pertenecía al estamento monacal: campesinos, artesanos y soldados. Así pues, esta división carecería asimismo de cualquier sentido étnico, al no ser aplicado exclusivamente a los bereberes, sino también a los otros dos grupos en que, como se vio anteriormente, estaba dividida la sociedad africana.

En base a la argumentación hasta aquí desarrollada, se hace difícil seguir sosteniendo que la Kāhina fuera una bereber de pura sangre. Ya lo habíamos apuntado cuando señalamos que podría tratarse de una gran propietaria y por tanto *libia/afāriqa*. Pero tras comprobar la poca consistencia histórica de la genealogía dada por Ibn Ḥaldūn y los criterios con los que las tribus son encuadradas en una confederación u otra, la hipótesis cobra mayor consistencia. En este sentido conviene retomar la información aportada por el historiador tunecino. En el *Kitāb al-‘Ibar* da el nombre de sus dos ascendientes inmediatos, es decir, los nombres de su padre y su abuelo: Mātiya y Tifan, i.e. Mateo y Teófanos según la interpretación de Mohamed Talbi⁸⁵, lo cual la saca de la órbita bereber, para insertarla en el seno del mundo romano-africano, *afāriqa*. Estos dos nombres vendrían a demostrar la validez de la hipótesis barajada en el presente estudio acerca de un origen más *afāriqa* que bereber.

Esa pertenencia a los dos mundos, el carácter mestizo del Norte de África en general y todo lo concerniente a la Kāhina en particular, quedarían certificados por Ibn ‘Idāri cuando refiere: «[...] en efecto, ella tenía dos [hijos], el uno bereber, el otro romano»⁸⁶. Los nombres de los dos hijos los da ‘Ubayd Allāh: Ifran y Yazdiyān⁸⁷. Sobre el primero de ellos no hay duda posible, es un nombre bereber. No así sobre el segundo, que podría ser la corrupción de un nombre latino, según ponen de manifiesto tanto Lévi-Provençal como Talbi⁸⁸. El especial hincapié en remarcar que tenía dos hijos de padres distintos,

Attributed to: Abū Ṣāliḥ, the Armenian. Anecdota Oxoniensa (Oxford: Clarendon Press, 1894), pp. 258-259 (en adelante Abū Ṣāliḥ, *Iglesias*). No obstante, por el nombre que aparece en al-Bakrī, Ibn Carma y lo que añade a continuación: «[...] que pretendían que fue uno de los discípulos de Jesús», se podría pensar que se trata de San Bartolomé, que también tenía una iglesia en Behnesa: «Hay aquí una iglesia llamada después San Bartolomé, que había sido martirizado en el oasis y cuyo cuerpo está allí en la iglesia de Qarbīl» [Abū Ṣāliḥ, *Iglesias*, p. 215]. A diferencia de S. Jorge, S. Bartolomé fue uno de los Apóstoles, por lo que, junto a la similitud fonética entre Qarbīl/Carma, hace mucho más probable esta segunda identificación.

⁸⁴ Al-Bakrī, *K. al-Masālik*, p. 17; *K. al-Istibṣar*, p. 58.

⁸⁵ Mohamed Talbi, ‘Un nouveau fragment de l’Histoire de l’Occident musulman (62-196/682-812). L’épopée d’al-Kahina’, *Cahiers de Tunisie* 20 (1971), pp. 19-52, espec. 41.

⁸⁶ Ibn ‘Idāri, *Bayān* vol. 1, p. 27.

⁸⁷ ‘Ubayd Allāh, *Fath*, § 17, p. 41.

⁸⁸ M. Talbi, ‘L’épopée’, p. 39.

pertenecientes a culturas diferentes, posiblemente esté relacionado con la lucha conjunta romano-bereber frente a los árabes, así como con la pervivencia de enclaves en los que convivía población romana y bereber.

Por ejemplo, en la ciudad de Sicca Veneria (actual Al Kāf, Túnez) hay una tradición que se remonta a la dominación romana tras la conquista de Justiniano, en la que se presenta a bereberes y romanos rindiendo culto en una misma iglesia, sometidos a la ley de Constantinopla administrada por el gobernador/exarca⁸⁹. La misma convivencia que se daba en la ciudad de Niffis, en la que ambos grupos se enfrentaron a ‘Uqba ibn Nāfi’⁹⁰. Por otra parte, tanto el *Kitāb al-Istibṣar* como al-Tiğānī refieren que la población de Tūzir —al suroeste de Qayrawān— es descendiente de los romanos que se encontraban allí en el momento de la conquista, lo mismo que sucedía en el resto de la región de Ġerit y Kastīliya; poblaciones que se convirtieron al Islam para salvar sus posesiones⁹¹. En el contexto urbano que nos presentan los relatos citados, debería pensarse más que en bereberes, en los *afāriqas*, a menudo confundidos con romanos o bereberes.

En base a estos relatos, los árabes no serían más que un elemento extraño que habría venido a romper los equilibrios entre los tres grupos que componían la sociedad del África romana del siglo VII. Esta idea tuvo que primar en Ibn ‘Abd al-Ḥakam cuando incorporó a la «familia» de la Kāhina a un árabe, a Ḥālid ibn Yazīd, de los Banū ‘Abs⁹², adopción que recogen las fuentes posteriores⁹³, perpetuando la tradición por la cual los árabes se convertían en el cuarto grupo social norteafricano. Pero el hecho de que el personaje elegido para ser adoptado por la Kāhina pertenezca a la tribu de ‘Abs no es una casualidad, no al menos en un autor como Ibn ‘Abd al-Ḥakam, quien a lo largo de su *Futūḥ* se muestra profundamente preocupado por las cuestiones jurídicas surgidas en torno a los derechos de posesión de la tierra o el poder político. Muchas familias en al-Andalus, el Magreb, Libia o Egipto reclamaban ser descendientes de los Ġaṭafān —a los que pertenecían los Banū

⁸⁹ Al-Bakrī, K. *Al-Masālik*, p. 74.

⁹⁰ Al-Bakrī, K. *Al-Masālik* p. 303.

⁹¹ K. *al-Istibṣar*, p. 77; al-Tiğānī, *Riḥla*, p. 144.

⁹² Ibn ‘Abd al-Ḥakam, *Futūḥ*, p. 36.

⁹³ Ibn al-Aṭīr, *al-Kāmīl*, p. 301; al-Mālikī, *Riyād*, p. 144; al-Nuwayrī, *Nihayat*, p. 558; Ibn ‘Idārī, *Bayān*, pp. 27-28. Este último describe cómo se llevó a cabo el ritual de adopción: «Tomó [la Kāhina] harina de cebada que mezcló con aceite y lo puso sobre uno de sus pechos; después llamó a sus hijos y los hizo comer con Ḥālid sobre su pecho y les dijo “Ahora os habéis convertido en hermanos”». El ritual de adopción es muy diferente al seguido en el resto del mundo romano-cristiano. Buena prueba de ello la tenemos en la somera descripción ofrecida por Procopio de Cesarea en su *Historia Arcana*: «A éste [Teodosio] lo lavó Belisario en la pila divina cuando se disponía a zarpar para Libia, y alzándolo de ella con sus propias manos lo hizo su hijo adoptivo junto con su mujer [Antonina], tal como es ley entre los cristianos para las adopciones» [Procopio de Cesarea, *Historia Arcana*. Trad. esp. Juan Signes Codoñer, *Procopio de Cesarea. Historia Secreta*, col. «Biblioteca Clásica Gredos» 279 (Madrid: Gredos, 2000), p. 149] En el caso de la Kāhina se aprecia una fuerte carga simbólica al vincular a los tres «hermanos» a través del pecho/alimento materno. Un vínculo que se pone al mismo nivel que los lazos de sangre y los espirituales.

‘Abs—, confederación tribal árabe asentada en el norte de la península, que habían tenido un papel preponderante durante el período de la conquista y en los enfrentamientos entre muḍaríes septentrionales y kalbíes/yemeníes meridionales, apoyando obviamente a los primeros. No obstante, a pesar de su importancia, desaparecen tras la deposición de los Omeyas⁹⁴.

Este dato lleva de vuelta a la cuestión de las confederaciones tribales de *Botr* y *Branes*, validando la hipótesis expuesta hasta el momento. De haber estado configuradas estas grandes coaliciones de tribus bereberes no ya en los siglos VII-VIII, sino tan sólo en la segunda mitad del siglo IX—cuando escribe Ibn ‘Abd al-Ḥakam—, jamás se habría ligado por lazos familiares a un muḍarí con los *Botr* sino con los *Branes*, tal y como se ha señalado. Esto hace pensar que en última instancia, con la anécdota de la adopción de ḥālīd ibn Yazīd por parte de la Kāhina el historiador egipcio no pretendía legitimar el apoyo de ésta u otra confederación bereber a ésta u otra confederación árabe, sino justificar las reclamaciones de determinadas familias sobre las tierras ocupadas por los bereberes —y *afāriqas*—, en tanto que herederos legítimos de quien a la postre fue su última reina, incorporándose asimismo a la tradición romano-africana.

Pero al mismo tiempo, se da la situación inversa: los bereberes quedan insertos en el mundo islámico. No en vano, los hijos de la Kāhina son encuadrados al mando de los auxiliares *moros* que combatieron en el ejército de Ḥasān ibn al-Nū‘man⁹⁵. Los cronistas musulmanes tenían que justificar la presencia de éstos en los ejércitos del Islam y la posterior toma del poder tanto en el Norte de África como en la Península Ibérica. Convirtiéndolos en una pieza clave de la expansión por los dos territorios en los tiempos heroicos —y confusos— de la conquista, las dinastías bereberes que gobernaron en los distintos territorios del Occidente de la Dār al-Islām quedaban legitimadas.

Poder y autoridad femenina en el Norte de África: el caso de la Kāhina

Se ha utilizado el término *reina* para definir a la Kāhina en un contexto para el cual parece poco apropiado, si bien es el significado más extendido que le ha sido dado a la palabra árabe *mālik* o *mālika*. Esta cuestión, en apariencia, meramente filológica, es fundamental para determinar el tipo de autoridad ejercida por este personaje. A partir de esto, quizás se pueda responder al porqué ella encabezó durante años la resistencia africana a la conquista islámica. Muchos son los que han especulado acerca de un matriarcado —o los restos de éste— en la región del Aurés; o que la autoridad encarnada por la Kāhina emanaba de las circunstancias dramáticas por las que se estaba atravesando y que no se conoce el caso de ninguna mujer al mando de una

⁹⁴ Johann W. Fück, ‘Ghaṭafān’, *EI*² 2 (1991), pp. 1023-1024.

⁹⁵ Ibn ‘Abd al-Ḥakam, *Futūḥ*, p. 37; Ibn al-Aṭīr, *al-Kāmīl*, p. 302; al-Mālikī, *Riyāḍ*, p. 146; al-Nuwayrī, *Nihayat*, p. 560; Ibn ‘Idārī, *Bayān*, p. 29; ‘Ubayd Allāh, *Fath*, § 18, p. 41.

confederación tribal bereber en la Antigüedad Tardía⁹⁶. No obstante, como ya se ha hecho patente, la Kāhina no pertenecía a ese mundo tribal, como tampoco se puede aceptar hablar de una tribalización. Realmente, en las fuentes no se aprecia tal involución.

Quizás esa imagen provenga de lo transmitido por los relatos islámicos de la conquista, en concreto por el término *mālik* que suele dar una idea de gobierno independiente, que realmente tiene, pero no en este contexto. Procedente de la raíz *mlk*, tiene un sentido de posesión del que se deriva el significado de rey y reino para los comentaristas musulmanes⁹⁷. Sobre esta base, podría pensarse que, con el apelativo de *mālika* más que como reina, aludiría a la Kāhina como una gran propietaria, confirmando la teoría ya esbozada. Ha quedado demostrado, así lo afirma Monferrer, que la titulación griega fue adaptada, transcrita y traducida al árabe, en tanto que ambas culturas compartían un mismo espacio geográfico y en que los árabes trataron de asimilarse a los griegos. Una de las primeras veces que lo vemos empleado es en las inscripciones bilingües, griego-araméico, de Palmira y Dura Europos, donde lo hallamos para definir a la reina Zenobia (s. III d.C.) y con el significado de ἀρχόντισσα, una titulación que queda subordinada a otra superior⁹⁸. Este parece ser también el sentido que tiene en la *Historia* de Menandro el Protector, donde menciona a una ἄρχουσης en el marco de la embajada de Zemarjos a los turcos, como una líder tribal bajo la autoridad de otro señor que a su vez estaba bajo la jurisdicción del *khagan*⁹⁹. El título de *mālik/mālika*, en los inicios de la historiografía islámica era intercambiable con el de *tāgiya* (=tirano), para indicar precisamente esos tipos de gobierno que no habían sido sancionados por Dios, como el Califato, y que también les es aplicado a los omeyyas de Damasco.¹⁰⁰

Es Procopio de Cesarea quien deja patente que los *moros* no reconocían más autoridad que la del emperador de Constantinopla o en su caso, del soberano que hubiera recibido los distintivos del poder de manos imperiales:

Estos distintivos son un cetro de plata cubierto de oro y un bonete también de plata que no cubría la cabeza entera, sino que, como una corona, se sostenía en su sitio por todos lados por medio de unas bandas de plata, una especie de capa pequeña blanca que se recogía con un broche dorado sobre el hombro derecho

⁹⁶ Yves Modéran, 'De Masties à la Kāhina', *Aouras* 3 (2006), pp. 159-183, espec. 170-171.

⁹⁷ Arthur Jeffery, *The Foreign Vocabulary of the Qur'ān*. With a Foreword by Gerhard Böwering and Jane Dammen McAuliffe (Leiden-Boston: E. J. Brill, 2007), p. 270.

⁹⁸ Juan Pedro Monferrer-Sala, 'A king amongst kings. On term *mlk* in the context of the North Arabian Aramaic inscriptions', en Juan Pedro Monferrer-Sala & Wilfred G. E. Watson (eds.), *Archaism and Innovations in the Semitic Languages. Select papers*, col. «Series Semitica Antiqua» 1 (Córdoba: Oriens Academic-CNERU-DTR, 2013), pp. 93-112, espec. 95 y 99.

⁹⁹ Menandro el Protector, *Crónica*. Trad., introd. y notas R. C. Blockley, *The Chronicle of Menander de Guardsman* (Liverpool: Francis Cairns, 1985), 19.1, 26-29.

¹⁰⁰ Nadia M^a El Cheikh, *Byzantium Viewed by the Arabs*, col. «Harvard Middle Eastern Monographs» 38 (Londres-Massachusetts: Harvard University Press, 2004), pp. 87-88; Ami Ayalon, 'Malik', *EI*² 6 (1991), pp. 261-262, espec. 261.

en forma de clámide tesalia y una túnica blanca con bordados, así como una bota chapada en oro.¹⁰¹

Esta descripción lleva a trazar el paralelismo –inevitable– con la parte oriental de la Romania y las relaciones con las tribus árabes. Es imposible no pensar en la figura del φύλαρχος (= *filarca*) de los Banū Ġassān al-Mundir, a quien se le concedió el derecho a llevar corona de oro y usar el título de ῥῆξ (lat. *rex*, i.e. rey), ca. 580¹⁰². Es el mismo término que emplean las fuentes romanas para referirse a distintos caudillos eslavos, como en el caso de Musocio¹⁰³ o Perbundo¹⁰⁴. Pero dándoles el título de ἄρχων a otros como Ardagasto, quien aparece unido a un territorio determinado, siendo algo más que un jefe militar.¹⁰⁵

El binomio ἄρχων/*mālik*, en el caso de la Kāhina αρχόντισσα/*mālika*, lleva de nuevo al papel desempeñado por los grandes propietarios. Tanto el término griego como el árabe tienen el sentido de un poder circunscrito a un territorio determinado¹⁰⁶. Puntualización ésta que conviene tener en cuenta al interpretar el texto de Elías Bar Šinaya († 1049), obispo nestoriano de Nisibe. Delaporte interpreta como una alusión a la *reine des Berbères* la mención a unos *mulūk* que derrotaron a Ḥasān ibn al-Nū'man cuando éste entró en el «país de los romanos»¹⁰⁷. Es plausible que quienes encabezaran la resistencia frente a los árabes fueran los latifundistas, apoyados por sus ejércitos privados, junto a las milicias urbanas y los restos del ejército romano. Peor es cuando traduce de la misma manera *mālika al-rūm*¹⁰⁸, dejando claro que el liderazgo sobre los romanos lo ejercía una mujer, quizás de la misma extracción social: una gran propietaria. Tal vez de haber sido traducido correctamente, la imagen de la resistencia africana hubiera sido otra diferente. En el texto árabe no aparece ninguna mención a los bereberes, sino que quienes aparecen son romanos, entre los cuales deben ser incluidos los

¹⁰¹ Procopio, *BV*, III, 25.7.

¹⁰² Carlos Martínez Carrasco, 'Arabs in the face of Christianity. Creating an identity before the emergence of Islam', en Charles Burnett & Pedro Mantas (eds.), *Mapping Knowledge. Cross-Pollination in Late Antiquity and the Middle Ages*, col. «Series Arabica Veritas» 1 (Córdoba-Londres: Oriens Academic-CNERU-The Warburg Institute, 2014), pp. 39-70, espec. 64.

¹⁰³ Teofilacto Simocata, *Historia*. Ed. y trad. esp. Matilde Casas Olea & Moschos Morfakidis Filactós, *Fuentes griegas sobre los eslavos. I. Expansión y establecimiento de los eslavos en la Península Balcánica*, col. «Biblioteca de Textos Bizantinos» 5 (Granada: Centro de Estudios Bizantinos, Neogriegos y Chipriotas, 2009), pp. 85-108, espec. 95.

¹⁰⁴ *Milagros de San Demetrio*. Ed. y trad. esp. Matilde Casas Olea & Moschos Morfakidis Filactós, *Fuentes griegas sobre los eslavos*, pp. 135-181, espec. 153.

¹⁰⁵ Teofilacto, *Historia*, p. 93.

¹⁰⁶ Para el caso de la voz ἄρχων, véase: *ODB*, vol. 1 p. 160.

¹⁰⁷ Véase: Elías Bar-Šinaya, *Crónica*. Trad. fr. Louis J. Delaporte, *La Chronographie d'Élie Bar-Šinaya, métropolitain de Nisibe*, (Paris: Librairie Honoré Champion, 1910), p. 95. Edición árabe del texto: Edmund W. Brooks, *Eliae Metropolitae Nisibeni. Opus Chronologicorum*, CSCO-Scriptores Syri, Serie Tertia-Tomo VII, (París: Tipographeo Reipublicae, 1910), p. 154, l. 5-6

¹⁰⁸ Véase: Elías Bar-Šinaya, *Crónica*, trad. Delaporte, p. 97; ed. Brooks, p. 156, l. 16

afāriqas. Ya no son válidas las hipótesis que afirman que la Kāhina no comandaba tropas romano-africanas¹⁰⁹.

A partir de esto último, debemos tomar con suma cautela las hipótesis de Chris Wickham acerca de la pervivencia de las estructuras tribales tradicionales norteafricanas a pesar de la romanización. Las propiedades rústicas serían en realidad comunidades tribales, a cuyo frente estaría un individuo, un *régulo*, que no habría perdido su ascendiente sobre el resto de clanes dado el prestigio que aún conservaría¹¹⁰. Más que ponerse en marcha los resortes tribales, lo que se habría movilizó a partir de la caída de Cartago serían las redes clientelares propias del mundo romano. En esta fase de la expansión islámica por el Norte de África no es descartable que lo que se pusieran en pie fueran los ejércitos privados de los terratenientes a los que se sumaron los restos del ejército romano-africano. La fortaleza de El Ğem/Thysdrus se convirtió, según las fuentes, en el lugar de refugio de los romanos que huían del avance árabe desde la derrota del patricio Gregorio¹¹¹. Quizás la imagen más acertada al respecto sea la de Vassilios Christides, al presentar una alianza entre medianos y grandes terratenientes junto a los sectores urbanos enriquecidos por el comercio; alianza a la que luego se unirían los bereberes¹¹².

Establecido esto, una de las cuestiones que quedan en el aire es la relacionada con el origen de su autoridad. Según relata Ibn al-Aṭīr, tras la derrota de Kusayla en Mamma (ca. 689)¹¹³, la Kāhina aglutinó a todos los partidarios del general romano-africano¹¹⁴, lo cual se ve confirmado por la noticia de al-Bakrī acerca de uno de los antiguos generales de Kusayla comandando la vanguardia del ejército de la Kāhina en sus enfrentamientos con Ḥasān ibn al-Nū'man¹¹⁵, lo que conectaría a los dos personajes. Esto ha llevado a exponer la posibilidad de un parentesco entre la Kāhina y Kusayla en base al «prestigio del que gozó entre los suyos»¹¹⁶, mientras que otros la ligan con cualquier otro jefe bereber, como se ha apuntado en otros estudios¹¹⁷. No obstante, Ibn 'Abd al-Ḥakam apuntaría a tal posibilidad dado que en repetidas ocasiones se refiere a él como *ibn al-kāhina*, el hijo de la Kāhina, tal y como se ha traducido, al tiempo que se reconoce que es una «mención que no encuentra explicación en texto alguno»¹¹⁸.

¹⁰⁹ W. E. Kaegi, *Muslim expansion*, p. 240.

¹¹⁰ Ch. Wickham, *Una Historia nueva*, p. 480.

¹¹¹ Ibn al-Aṭīr, *al-Kāmīl*, p. 70; al-Tiġānī, *Riḥla*, p. 66.

¹¹² V. Christides, *Byzantine Lybia*, p. 13.

¹¹³ Sobre esta batalla, véase: V. Christides, *Byzantine Libya*, p. 46; J. Soto Chica, 'África disputada', pp. 502-503.

¹¹⁴ Ibn al-Aṭīr, *al-Kāmīl*, p. 301.

¹¹⁵ Al-Bakrī, *K. al-Masālik*, pp. 21-22.

¹¹⁶ Véase: J. Morizot, 'L'Aurès sous la domination Arabe', p. 17.

¹¹⁷ M. H. Fantar, 'La Kahina', p.174

¹¹⁸ Ibn 'Abd al-Ḥakam, *Futūḥ*, p. 34 (n. 2) y 35.

Uno de los puntos clave debe partir del análisis de su propio nombre, lo cual lleva a la cuestión de la religión. No se dice nada nuevo si apuntamos que Kāhina no es un nombre propio sino una función o cargo que esta mujer, Dihya según Ibn Ḥaldūn, desempeñó. Se cargan las tintas en el sentido peyorativo que *kāhin/kāhina* tiene para el Islam¹¹⁹. Pero el análisis del término no ha de hacerse desde el árabe sino desde otras lenguas semíticas, como el hebreo o el púnico. Según M. H. Fantar, la raíz *khn* estaría atestiguada en los dos idiomas, *kohen* en el primer caso y *kohenet* en el segundo, y en ambos con el sentido de sacerdote/sacerdotisa¹²⁰; el mismo que originariamente tuvo en árabe antes de pasar a significar adivino/adivina. No obstante, en algunas inscripciones sinaíticas del norte de Arabia, ha aparecido este término en su forma femenina, denotando su uso antes de la aparición del islam¹²¹. Por tanto, el sentido de este término no hay que buscarlo tanto en la tradición islámica como en la púnica, en tanto que se originó en el medio arameo.

Puede parecer extraño o un tanto arriesgada esta última idea. Se ha afirmado que la identificación de los púnicos con los bereberes romanos no sería más que un intento por parte de los autores por llevar el relato a un terreno conocido para los lectores oyentes de sus obras, resucitando analogías con las grandes figuras clásicas como Escipión el Africano y Aníbal¹²². Sin embargo, achacarlo al gusto por lo arcaizante no deja de ser en cierto modo parcial. Gracias a los restos epigráficos, podemos afirmar que hubo una pervivencia del púnico en el Norte de África. La región comprendida entre Cartago y el océano Atlántico es de predominio púnico, junto con el latín, que llegó de la mano de las sucesivas oleadas de emigrantes procedentes de Italia durante el período romano clásico. El griego, por su parte, no tuvo la misma implantación tras la conquista justiniana¹²³.

Ese papel religioso de esta mujer quedaría puesto de manifiesto por al-Mālikī: «Tenía con ella un enorme ídolo de madera al que adoraba; lo llevaba delante de ella sobre un camello»¹²⁴. A partir de esta cita es muy difícil establecer qué religión profesaba, por lo que se abre todo un abanico de especulaciones. Para algunos esto es una indicación de que se trataba de una sacerdotisa pagana y el ídolo no sería más que una de las divinidades protectoras de la tribu¹²⁵. Esta teoría tendría como punto de partida las informaciones aportadas al respecto por Procopio de Cesarea o Coripo, según los cual entre los *moros* son las mujeres quienes tienen la función de

¹¹⁹ Toufic Fahd, 'Kāhin', *El* 4 (1997), pp. 420-422.

¹²⁰ M. H. Fantar, 'La Kahina', p. 176.

¹²¹ A. Fefferys, *Foreign Vocabulary*, pp. 247-248.

¹²² Jonathan Connant, *Staying Roman. Conquest and Identity in Africa and the Mediterranean, 439-700*, col. «Cambridge Studies in Medieval Life and Thought. Fourth Series» 82 (Cambridge: Cambridge University Press, 2012), p. 268.

¹²³ V. Christides, *Byzantine Libya*, p. 12.

¹²⁴ Al-Mālikī, *Riyāḍ*, p. 146.

¹²⁵ M. H. Fantar, 'La Kahina', p. 177.

sacerdotisas, papel vedado a los hombres¹²⁶. No obstante, es una hipótesis esta del paganismo que serviría para explicar su poder, ya que en algunas tribus, como los Lawātan de Tripolitania, el sacerdote desempeñó un liderazgo político-religioso¹²⁷. Casaría perfectamente con la imagen trasladada por las fuentes islámicas de una mujer con poderes proféticos quedando descrita como: «[...] una de las personas más versadas de su tiempo en adivinación»¹²⁸, con esa carga negativa que ya hemos explicitado.

No obstante, aceptar su paganismo significaría negar toda la argumentación hasta aquí esbozada. Afirmar que era la sacerdotisa de alguna deidad pagana supondría adscribirla al mundo tribal, extremo éste que también ha quedado descartado. Como asimismo se descartaría cualquier vinculación con el judaísmo en tanto que las funciones de *kohen* le estaban vedadas a las mujeres. Teniendo en cuenta su ascendencia, M. Talbi afirma, como también lo hacen más recientemente Y. Modéran o W. E. Kaegi, que debía ser cristiana¹²⁹. Esta opción parece, si no la verdadera, sí la más verosímil. Llegados a este punto, hablar de una sacerdotisa cristiana parece también un poco extraño, dado que en el cristianismo no hay menciones a este tipo de figuras. Lo que más se le aproxima es la función de *diaconisa*, fundamental en las comunidades cristianas.

En base a esta hipótesis se explicaría en buena medida la autoridad ejercida por la Kāhina/Diaconisa en un contexto romanizado, cristiano y eminentemente urbano. Son unas figuras clave en sus respectivas comunidades, encargadas del bautismo de las mujeres. En base a esta función, se puede asimismo concluir que era una viuda. Por las disposiciones conciliares, sólo las mujeres solteras o las viudas podían ser ordenadas *diaconisas*. Según el canon 15 del Concilio de Calcedonia (451), se rebajaba la edad de ordenación a los 40 años, obligándolas a no contraer matrimonio después de haber sido ordenadas. En caso de casarse, tanto ellas como su marido serían anatematizados¹³⁰. Esto venía a corregir las disposiciones legales vigentes desde la recopilación del Código de Teodosio, según la cual se prohibía que las mujeres menores de 60 años fueran ordenadas *diaconisas*, siguiendo las palabras de Pablo en 1Tim 5, 9-13, equiparando este grado/función eclesiástico con la viudez, recomendando a las mayores de sesenta en tanto que las jóvenes viudas pronto abandonarían su cargo por volverse a casar o aludiendo a un carácter más voluble¹³¹. Disposición ésta que

¹²⁶ Procopio, *BV*, IV, 8.12-13; Coripo, *Iohannide*, III, 80-140.

¹²⁷ Coripo, *Iohannide*, II, 111 y V, 24-26.

¹²⁸ Al-Mālikī, *Riyāḍ*, p. 145.

¹²⁹ M. Talbi, 'L'épopée', p. 41; Y. Modéran, 'De Masties à la Kāhina', p. 177; W. E. Kaegi, *Muslim expansion*, p. 250; V. Christides, *Byzantine Libya*, p. 47.

¹³⁰ Véase: Richard Price & Michael Gaddis (trad., introd. y notas), *The Acts of the Council of Chalcedon.*, 3 vols., col. «Translated Text for Historians » 45 (Liverpool: Liverpool University Press, 2005), vol. 3, p. 99.

¹³¹ Theodor Mommsen & Jean Rougé (ed. y trad.), *Les lois religieuses des empereurs romains de Constantin à Théodose II*. Vol. I: *Code Théodosien XVI*, col. «Sources Chrétiennes» 497 (Paris: Éditions du Cerf, 2005), XVI, 2.27 [en adelante: *CTh.*].

pronto fue derogada por el propio emperador poco tiempo después¹³², evidenciando el arraigo que aún tenía la mujer en el seno de la Iglesia y la imposibilidad de hacer desaparecer las costumbres populares imperantes en un sector del cristianismo que se resistía a su monopolización por parte de la jerarquía eclesiástica y política.

Partiendo de esto, tal vez sea un poco más comprensible la fórmula *ibn al-kāhina* que aparece en el *Futūḥ* de Ibn ‘Abd al-Ḥakam para referirse a Kusayla. Una hipótesis válida podría ser que se tratara efectivamente del hijo de una diaconisa. No obstante la construcción *ibn/bint Fulano* no denotaría necesariamente un parentesco de sangre sino también la pertenencia a una misma tribu o clan. En un reciente estudio, ha quedado demostrado que Kusayla aparece vinculado con tres ciudades de la región del Aurés: Lambaesis, Tabudeus y Tobna¹³³. De ahí que otra hipótesis para explicar esta identificación sea la pertenencia de ambos a un mismo espacio geográfico. Sin olvidar por ello el interés de los cronistas musulmanes por ofrecer una línea de continuidad en los relatos de la conquista, ligando a los distintos personajes que participaron en lo que después de todo no deja de ser, a ojos de la tradición islámica, un hecho providencial, querido por Dios.

La imagen (re)construida que se ofrece de la Kāhina como una diaconisa cristiana se aleja del retrato que de ella hacen las fuentes islámicas, en las que se describen escenas de un gran impacto, en las que la Kāhina aparece con los cabellos sueltos, al viento, antes de vaticinar su propia derrota y muerte frente a Ḥasān ibn al-Nū‘man al-Ġassānī¹³⁴. Pero curiosamente no en Ibn ‘Abd al-Ḥakam, la más temprana, que se limita a decir simplemente «salió» y «exclamó»¹³⁵. El paralelismo más inmediato es el que la liga con la Débora bíblica, la jueza de Israel a la que su pueblo iba a ver a la montaña en busca de justicia y se embarca en una guerra junto a Barac bar Abinoán para expulsar a los enemigos del pueblo elegido¹³⁶. Si tenemos esto en cuenta, la figura de la Kāhina habría sido construida en base a este modelo bíblico, posiblemente a partir de algún relato judío apócrifo. Asimismo, no hay que olvidar que la imagen que los autores musulmanes dan de las mujeres cristianas como paradigma de la promiscuidad sexual, en contraposición a las castas musulmanas, obedece al miedo que los *faqītes* tenían hacia una sexualidad no controlada por ellos¹³⁷.

No obstante, en la tradición hagiográfica cristiana oriental encontramos algunos paralelismos interesantes que vendrían a darle a la Kāhina una nueva dimensión, quizás más verosímil a la luz de las hipótesis que se tratan de

¹³² *CTh*, XVI, 2.28.

¹³³ J. Soto Chica, ‘África disputada’, p. 496.

¹³⁴ Ibn al-Aṭīr, *al-Kāmil*, p. 302; al-Tiġānī, *Riḥla*, p. 65; al-Mālikī, *Riyād*, p. 146; al-Nuwayrī, *Nihayat*, p. 560; Ibn ‘Idārī, *Bayān*, vol. 1, p. 28; ‘Ubayd Allāh, *Fath*, p. 41.

¹³⁵ Ibn ‘Abd al-Ḥakam, *Futūḥ*, pp. 36-37.

¹³⁶ *Jue.*, 4, 4-10.

¹³⁷ N. M^a. El Cheikh, *Byzantium*, p. 128.

esbozar en estas páginas. En el martirio de San Aretas y sus compañeros de la ciudad árabe de Naḡrān aparece Dōmā bint Azmenī, una mujer de rango senatorial, de la que se dice que era muy hermosa y rica, además de ser una viuda que no se había vuelto a casar y madre de varias hijas. Por el discurso que pronuncia ante sus conciudadanos antes de sufrir el martirio a manos del rey ḥimyarī Dū Nuwās, es evidente que gozaba de cierta autoridad en su comunidad y que era ella quien llevaba las riendas de los negocios familiares. Pero lo realmente curioso y donde tenemos un nuevo parecido con el caso de la Kāhina, es el modo en que se enfrenta a la muerte: acude al martirio soltándose los cabellos antes de ser ajusticiada¹³⁸.

Este gesto podemos interpretarlo como un acto de rebeldía frente a quienes pretendían imponer no sólo una religión distinta sino también –y más importante– unas costumbres completamente diferentes. El hecho de que sea una mujer la que se oponga a estos nuevos poderes no es un caso privativo ni de la Kāhina ni de Dōmā bint Azmenī. Para el período concreto de la expansión islámica contamos con el ejemplo de la profetisa cristiana SaḤāḥ bint al-Ḥārīt, quien se enfrentó al califa Abū Bakr al frente de una confederación tribal no tanto por motivos religiosos sino contra una forma de explotación: se negaban a pagar el tributo a Medina. Y a pesar de que SaḤāḥ se había casado con el otro profeta cristiano, Musaylimah, éste le reconoce su particularidad como gobernante independiente sin pretender en ningún momento asimilarla¹³⁹. Otras mujeres que se opusieron a la renovación de las costumbres fueron las *qiyān* (=esclavas-cantoras), como Hind bint Yāmīn o Ṭaḡa al-Ḥadramiyya que fueron castigadas por cantar sátiras contra los musulmanes, les arrancaron los dientes y les amputaron las manos por orden de al-Muhāḡir, que había conquistado Yemen en 633, para que no pudiesen seguir tocando el *mizmār*¹⁴⁰. Es una actuación que va más allá del castigo individual, para convertirse en un aviso a todos aquellos que se atrevieran a cuestionar el nuevo orden establecido. A la conquista del territorio le sigue, invariablemente, la lucha por la conquista de las conciencias. La mujer fue la punta de lanza de todos los movimientos de oposición a los califas *rašidūn* (=bien guiados), y por extensión de la expansión islámica y la nueva moral que llevaba aparejada.

¹³⁸ Marina Detoraki (ed., introd. y notas) & Joëlle Beauchamp (trad.), *Le Martyre de Saint Aréthas et ses compagnons*(BHG 166), col. «Monographies» 27 ‘Le massacre de Najrān’ 1 (París: Association des Amis du Centre d’Histoire et Civilisation de Byzance, 2007), § 11-12, pp. 214-218.

¹³⁹ Fred McGraw Donner (trad.), *The History of al-Ṭabarī. Vol. X: The conquest of Arabia* (Nueva York: State University of New York Press, 1993), 1911-1919, pp. 87-96; F. McGraw Donner, *Early*, pp. 85 y 183.

¹⁴⁰ M^a Dolores Guardiola, ‘La figure de la Kayna dans les sources musicales’ en *Actes du VII Colloque Universitaire Tuniso-Espagnol sur le patrimoine andalous dans la culture arabe et espagnole* (Túnez: Université de Tunis, 1991), pp. 107-127, espec. 114; Manuela Cortés, ‘Estatus de la mujer en la cultura islámica: las esclavas-cantoras (ss. XI-XIX)’ en Rosa Iniesta Masmano (ed.), *Mujer versus Música. Itinerancias, incertidumbres y lunas*, col. «Música e Interacciones» 1 (Valencia: Rivera Mota, 2011), pp. 139-198, espec. 143.

En este contexto de cambio que supuso la irrupción de los árabes, no es de extrañar que surgieran este tipo de figuras. La Kāhina, la Diaconisa, posiblemente no basó sólo su autoridad en el hecho ya comentado de ser una terrateniente, sino que tuvo una dimensión carismática dada la función eclesiástica desempeñada por ella. Esa condición de mujer de Iglesia, de reconocido prestigio en su comunidad, sería lo que aglutinó en torno a ella a los restos del ejército romano y a los demás grandes propietarios. Sería depositaria de lo que en árabe llaman *baraka*, un don que Dios otorgó a los hombres elegidos¹⁴¹ y que formaba parte de las condiciones necesarias para hacerse con el poder entre los *moros*¹⁴². Así se explica por tanto la anécdota recogida por buena parte de la tradición islámica posterior según la cual, cuando Ḥasān ibn al-Nū'man fue enviado a Ifrīqiya, preguntase quién era el señor más poderoso de la zona y le respondieran que era el exarca, el *mālik*, de Cartago y que una vez vencido éste, i.e. después de la primera conquista de la capital del Exarcado africano, a la misma pregunta, recibiera por respuesta que se trataba de la Kāhina, la *mālika* del Aurés¹⁴³. Estaría indicando ese punto de inflexión en el que las estructuras romanas empezaban a debilitarse, pero que serían conservadas en el «reino» del Aurés, como lo demostraría la expedición del patricio Juan que logró recuperar el control no sólo de Cartago sino también de parte de la costa norteafricana, ca. 698¹⁴⁴.

Esa alianza de los *afāriqas* con los romanos, encabezada por la Kāhina queda explicitada por esta frase de al-Mālikī: «Todos los habitantes de Ifrīqiya la temen y los romanos la obedecen»¹⁴⁵. Una alianza que se mantuvo mientras los intereses de los grandes propietarios africanos coincidieron con los del emperador romano. Mientras la situación de inestabilidad política vivida en Constantinopla, con constantes golpes de Estado entre ca. 695-705, permitió mantener la esperanza de un nuevo contraataque por parte de la flota romana. En este sentido es más que llamativa la situación que presentan las fuentes islámicas de división en el seno de los romano-africanos. Muchos fueron quienes buscaron el apoyo de los musulmanes frente a la Kāhina, como el acto previo a su derrota y muerte¹⁴⁶, hecho que se ha puesto en relación con la oposición a la política de tierra quemada llevada a cabo por la Kāhina¹⁴⁷. A la luz de lo ya expuesto, esta hipótesis debe ser, cuando menos, puesta en tela de juicio. Posiblemente lo que sucedió, al igual que en muchos otros lugares,

¹⁴¹ Georges S. Colin, 'Baraka', *El* 1 (1986), p. 1032.

¹⁴² G. Camps, 'Rex gentium', p. 187.

¹⁴³ Al-Mālikī, *Riyād*, p. 143; al-Nuwayrī, *Nihayat*, p. 557; Ibn 'Idārī, *Bayān*, vol. 1, pp. 24-25; al-Tiğānī, *Rihla*, p. 64; 'Ubayd Allāh, *Faṭḥ*, p. 40.

¹⁴⁴ Teófanos, *Crónica*. Trad. ingl. Cyril Mango & Roger Scott, *The Chronicle of Theophanes the Confessor. Byzantine and Near East History AD 284-813*, (Nueva York: Clarendon Press, 1997), AM 6190; Patriarca Nicéforo, *Historia Breve*. Trad. y ed. esp. Encarnación Motos Guirao, (Granada: Centro de Estudios Bizantinos, Neogriegos y Chipriotas, 2015) § 41 (en prensa).

¹⁴⁵ Al-Mālikī, *Riyād*, p. 144.

¹⁴⁶ Ibn al-Aṭīr, *al-Kāmil*, p. 302; Ibn 'Idārī, *Bayān*, vol. 1, p. 28; al-Mālikī, *Riyād*, p. 145.

¹⁴⁷ W. E. Kaegi, *Muslim expansion*, p. 251.

fue la pugna entre dos facciones: una que pretendía llegar a algún acuerdo de paz con los musulmanes que les permitiera conservar sus privilegios en tanto que terratenientes, mientras que la otra, encabezada por la Kāhina, abogaría por la resistencia a ultranza, protegidos por la seguridad que les daba el Aurés, convertido ahora sí en una suerte de «reino» independiente, pero no bereber, sino romano-africano.

Conclusiones

Una región marginal pero no depauperada, en el Norte de África, las estructuras urbanas seguían vigentes en vísperas de la conquista arabo-islámica y con ellas, las instituciones de gobierno romano y una sociedad compleja. Por tanto, la imagen de una región sumida en el caos y dividida en diversos principados bereberes independientes no es una falsedad interesada. Obviamente, habían sufrido las consecuencias de la crisis del siglo VII que trajo consigo importantes transformaciones visibles en la fisonomía de las ciudades, en las que se dieron cambios en el uso de los espacios. A pesar de todo, y a diferencia de lo que sucedió en otras zonas del occidente mediterráneo, la aristocracia africana no experimentó nada parecido a la ruralización, sino que permanecieron en sus residencias urbanas, por encontrarse englobadas en el Imperio romano de Oriente, una estructura que permitió su supervivencia como grupo.

La Kāhina se convierte en un ejemplo del comportamiento de esa aristocracia. En este estudio ha quedado demostrado que se trató de una terrateniente de la región del Aurés, una de las más prósperas de la Numidia gracias al (mono)cultivo del olivo y el comercio del aceite de oliva en manos de esta oligarquía. Hemos puesto de manifiesto cómo el elemento poblacional romano y *afārica* fue mucho más decisivo durante los convulsos años de la conquista de lo que se ha venido aceptando. Esto equivale por contra a disminuir el peso que tuvieron las tribus bereberes. Una prueba más de la no tribalización norteafricana. La Kāhina sería un elemento típico de la sociedad del Norte de África, posiblemente de origen libio/*afārica* más que el tradicional bereber al que siempre se la ha adscrito. Esta nueva imagen nace al romper con la tradición islámica, que ha «traducido» esta figura a sus necesidades, moldeándola sobre la base de la visión que tenían de un Norte de África islamizado, en el que los bereberes y no los romanos ni los *afāricos* eran el grupo poblacional dominante. Los acontecimientos de los siglos VII-VIII se leen en función de la realidad de los tradicionistas de los siglos XIII-XV.

En un medio eminentemente cristiano, no era rara la pervivencia de elementos paganos, asociados a las tribus *moras* y con una fuerte tradición matriarcal, lo que se ajustaba perfectamente con la figura de la Kāhina. Pero aunque está atestiguada el uso del término en inscripciones del norte de Arabia con el sentido de sacerdotisa, en las crónicas islámicas se emplea con el carácter peyorativo de adivina. Por su origen social, descartamos que fuera pagana, de ahí que nos queden las otras dos hipótesis que se han barajado: el judaísmo y el cristianismo, decantándonos por este último. Según hemos puesto de relieve, una parte de su autoridad provendría de sus funciones en la

Iglesia como diaconisa, un personaje de enorme relevancia en las comunidades locales, lo que se une a su carácter de miembro de la aristocracia terrateniente.

Un poder local que se desprende del epíteto con el que se la nombra: *mālika*. Esta voz ha sido traducida de manera automática como reina, por lo que se volvía a la tribalización y a una autoridad fragmentada toda vez que las estructuras del gobierno romano se vinieron abajo en torno a mediados del siglo VII tras la derrota del exarca Gregorio. No obstante, el sentido primitivo del término *mālik* sólo aludía a la posesión, con lo que se refuerza la hipótesis de que se trataba de una terrateniente. Era en la posesión de la tierra donde fundaba una buena parte de su poder y capacidad para hacer frente a los conquistadores árabes. Un poder que se mantuvo mientras la alianza de intereses entre los distintos grupos estuvo vigente. El viraje protagonizado por una parte de los terratenientes africanos, unido al cada vez mayor aislamiento respecto a un centro político, Constantinopla, envuelto en intrigas, fue lo que a la postre habría determinado la suerte del África romana. Eliminado el último vestigio de la resistencia organizada encabezada por la Kāhina, se abría un nuevo período en la Historia norteafricana, que bien podríamos calificar de «presencia romana sin poder político» dada la herencia cultural que pervivió como sustrato tal y como ha quedado demostrado en las páginas precedentes.

Abreviaturas

- EB Gabriel Camps & Salem Chaker (eds.), *Encyclopédie Berbère* (Aix-en-Provence-Lovaina: Édisud-Peeters, 1984-), 36 vols.
- EI² *The Encyclopaedia of Islam*, second edition (Leiden: E. J. Brill, 1986-2004), 12 vols.
- ODB Alexander P. Kazhdan (ed.), *Oxford Dictionary of Byzantium* (Nueva York-Oxford: Oxford University Press, 1991), 3 vols.
- PG J.-P. Migne, *Patrologiae cursus completus*, series Graeca (París: Imprimerie Catholique, 1857-1887), 161 vols.
- PLRE John R. Martindale, *The Prosopography of the Later Roman Empire*, vol. III: AD 527-