

Boletín 105 Editorial

SEPTIEMBRE-OCTUBRE DE 2003



APROXIMACIONES A MEDIO ORIENTE

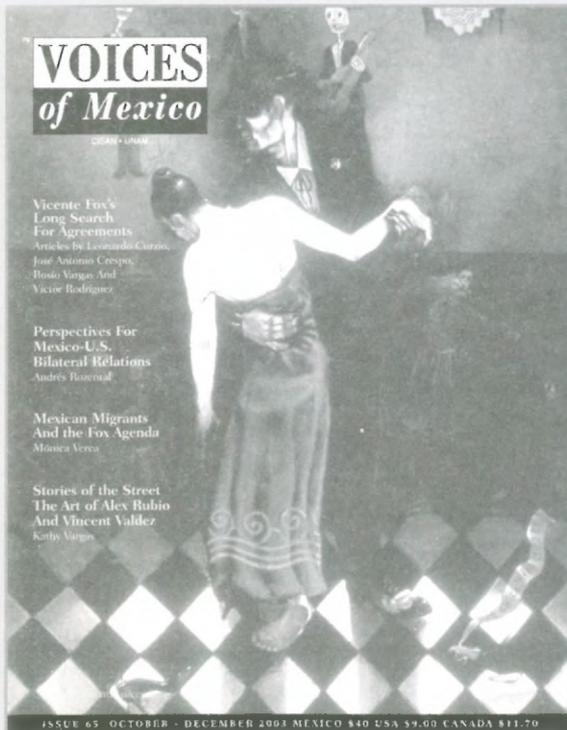
PUBLICACIONES DE EL COLEGIO DE MÉXICO

NOVEDAD



EL COLEGIO DE MÉXICO

El Colegio de México, A. C., Dirección de Publicaciones, Camino al Ajusco 20, Pedregal de Santa Teresa, 10740 México, D. F.
Para mayores informes: 5449 3000, exts. 3090, 3138 y 3295, Fax: 5449 3083 o Correo electrónico: publi@colmex.mx



Descubra México en un recorrido por lo más sobresaliente de sus manifestaciones artísticas y culturales. La revista *Voices of Mexico* editada totalmente en inglés, incluye ensayos, crónicas, reportajes y entrevistas sobre economía, política, ecología y relaciones internacionales.

VOICES
of Mexico

SUSCRIPCIONES

Canadá 203, Col. San Lucas, 04030 México, D.F.
Teléfonos y fax: 5336-3601, 5336-3558, 5336-3595,
5336-3596 and 5336-3449

e-mail: voicesmx@servidor.unam.mx

ÍNDICE

Gilgamesh: Enkidú, el salvaje

■ Traducción de Jorge Silva Castillo ■ 3

El libro del viaje nocturno y la ascensión del profeta

■ Traducción de Fernando Cisneros ■ 7

La religión islámica: el islam semioficial

■ Manuel Ruiz Figueroa ■ 11

El libro de los avaros: religión y tradiciones islámicas

■ Roberto Marín Guzmán ■ 15

Identidades religiosas: ser shíi en Iraq

■ Gilberto Conde Zambada ■ 19

La mutilación femenina: sus orígenes

■ José Carlos Castañeda Reyes ■ 23

El rruiseñor cantarín

■ Monserrat Rabadán Carrascosa ■ 26

Afganistán: el entorno geográfico e histórico

■ Roberto J. Blancarte ■ 30

Ilustraciones interiores: tomadas del libro *Cultura y arte islámicos hasta el siglo XIII*

EL COLEGIO DE MÉXICO, A. C., Camino al Ajusco 20, Pedregal de Santa Teresa, 10740 México, D. F., Teléfono 5449 3000, ext. 3077, fax 5645 0464

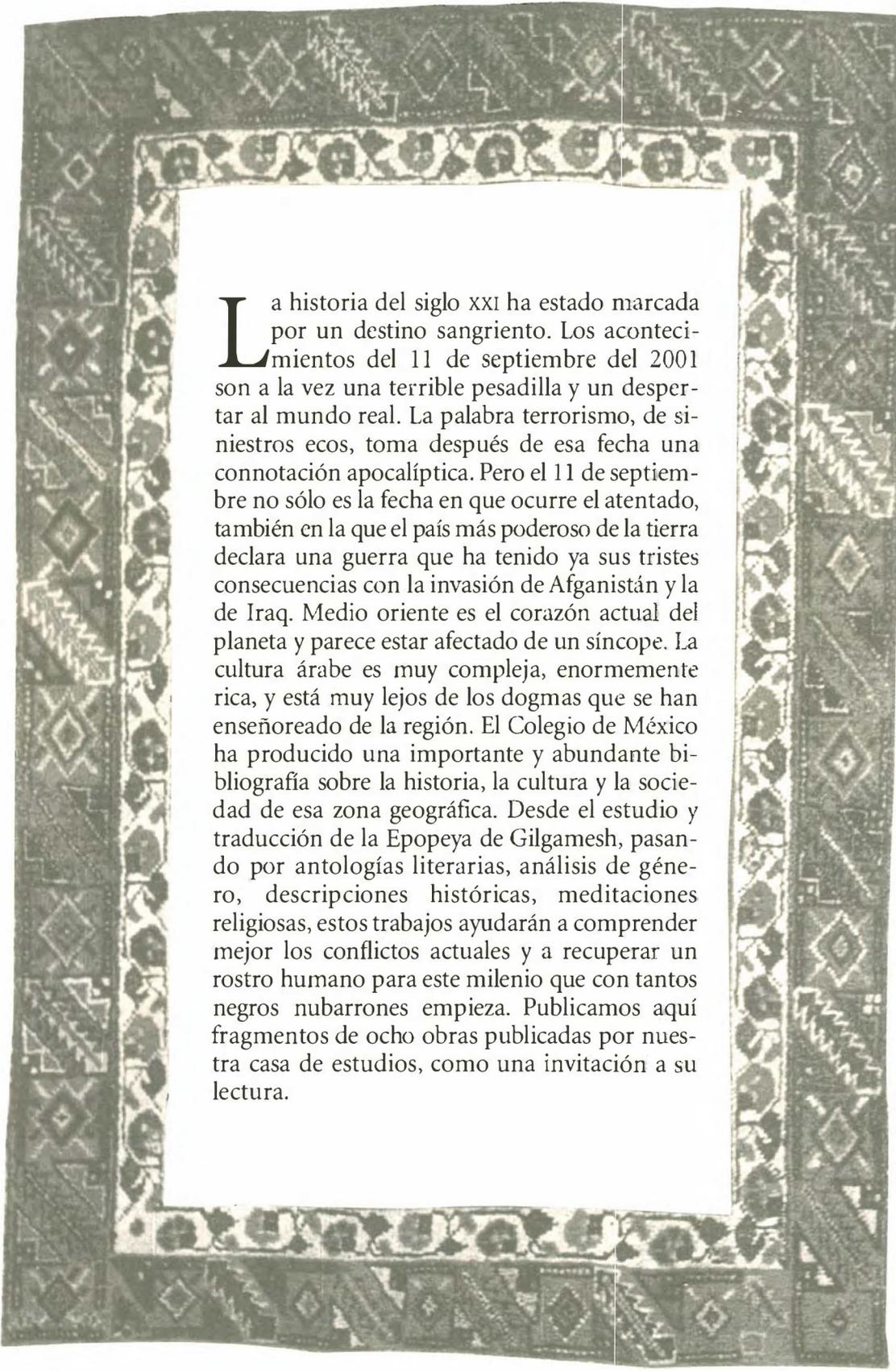
Presidente ANDRÉS LIRA GONZÁLEZ ■ Secretario general DAVID PANTOJA MORÁN ■ Coordinador general académico JEAN-FRANÇOIS PRUD'HOMME ■
Secretario académico ALBERTO PALMA ■ Secretario administrativo HUMBERTO DARDÓN ■ Director de Publicaciones FRANCISCO GÓMEZ RUIZ ■
Coordinador de Producción JOSÉ MARÍA ESPINASA ■ Coordinadora de Promoción y ventas MARÍA CRUZ MORA ARJONA

BOLETÍN EDITORIAL, NÚM. 105, SEPTIEMBRE-OCTUBRE DE 2003

■ Diseño IRMA EUGENIA ALVA VALENCIA ■ Diagramación y formación IRMA EUGENIA ALVA VALENCIA ■ Corrección GRACIA FRANCÉS SÁNCHEZ ■
Impresión Reproducciones y Materiales, S. A. de C. V.

ISSN 0186-3924

Certificados de licitud, núm. 11152 y de contenido, núm. 7781, expedidos por la Comisión Calificadora de Publicaciones y Revistas Ilustradas el 15 de mayo de 2000; núm. de reserva 04-1999-112513491900-102.



La historia del siglo XXI ha estado marcada por un destino sangriento. Los acontecimientos del 11 de septiembre del 2001 son a la vez una terrible pesadilla y un despertar al mundo real. La palabra terrorismo, de siniestros ecos, toma después de esa fecha una connotación apocalíptica. Pero el 11 de septiembre no sólo es la fecha en que ocurre el atentado, también en la que el país más poderoso de la tierra declara una guerra que ha tenido ya sus tristes consecuencias con la invasión de Afganistán y la de Iraq. Medio oriente es el corazón actual del planeta y parece estar afectado de un síncope. La cultura árabe es muy compleja, enormemente rica, y está muy lejos de los dogmas que se han enseñoreado de la región. El Colegio de México ha producido una importante y abundante bibliografía sobre la historia, la cultura y la sociedad de esa zona geográfica. Desde el estudio y traducción de la Epopeya de Gilgamesh, pasando por antologías literarias, análisis de género, descripciones históricas, meditaciones religiosas, estos trabajos ayudarán a comprender mejor los conflictos actuales y a recuperar un rostro humano para este milenio que con tantos negros nubarrones empieza. Publicamos aquí fragmentos de ocho obras publicadas por nuestra casa de estudios, como una invitación a su lectura.

Gilgamesh: Enkidú, el salvaje

Tras tanto oír
sus quejas *Anu*,
convocaron los dioses a la Gran Aruru:
“Aruru, creaste tú a [ese] *hombre*.
Haz ahora otra criatura
—tormenta sea su corazón—
que se le oponga,
y recobre así la paz Uruk.”

Al oír esto, Aruru
concibió en su corazón
la criatura de Anu.
Se lavó las manos Aruru.
Tomó un poco de barro
y lo arrojó a la estepa.

En la estepa fue creado
Enkidú el Héroe,
engendro de la soledad,
concreción de Ninurta.
Cubierto de pelo su cuerpo todo.
Como de mujer el cabello,
hirsuto *como* [haces de cebada,]
de Nisaba.
No sabe de gente, ni de países.
No lleva por vestido
[sino su piel,] cual Sumuqan.
Con las gacelas
tasca la hierba.
Con la manada se echa a beber
en el estanque,
y con las bestias, en el agua,
alegra su corazón.

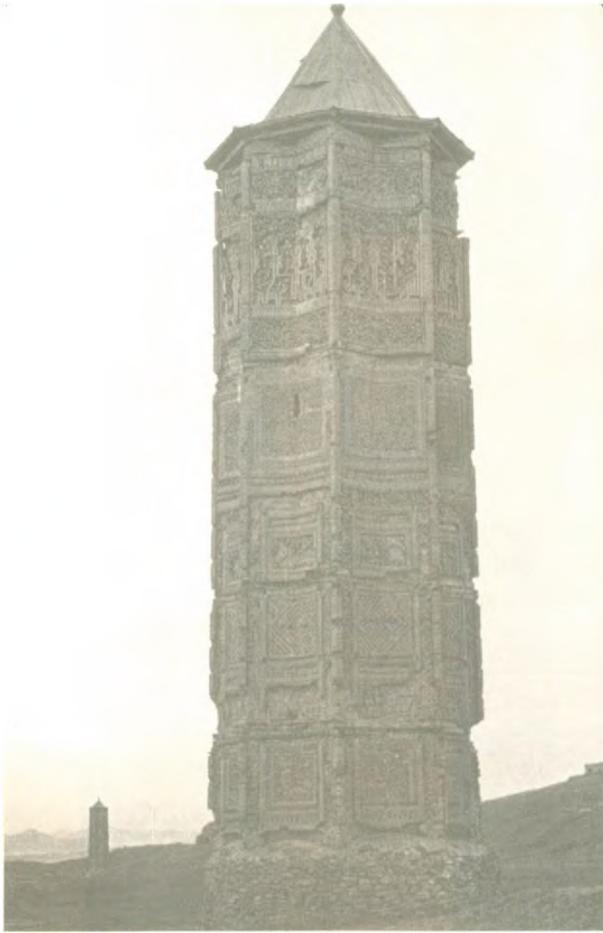


Un cazador,
un trampero,
se encontró con él
a la orilla del estanque.
Otro día, uno más, y un tercero,
lo encontró el cazador
a la orilla del estanque.

Al verlo, el cazador
quedó pasmado.
Él se fue con su manada
a su guarida.
El cazador quedó turbado,
inmóvil, silencioso.
Angustiado el corazón,
sombrió el semblante,

poseído el cuerpo
de ansiedad.
Con cara de quien *vuelve*
de un viaje lejano.

Columna iii
El cazador tomó la *palabra* y dijo,
dirigiéndose *a su padre*:
“Padre, *cierto hombre*
ha venido de la montaña.
Es poderoso *en la región*.
¡*Tiene fuerza!*
¡Como de un trozo *de cielo*
es grande su vigor!
Merodea por la estepa
constantemente.
Siempre, con la manada,



tasca la hierba,
 [bebe] *siempre*, metidos
 los pies en el agua.
 Me da miedo
 acercarme a él.
Llena las trampas
 que yo he cavado,
arranca las redes
 que yo he tendido,
hace escapar de mis manos
 bestias y rebaños.
No me deja hacer
 mi oficio de la estepa.”

El padre tomó la palabra y dijo,
 dirigiéndose al cazador:
 “Hijo mío, *en Uruk*
 habita *Gilgamesh*.
Nadie hay tan poderoso
 como él;
como de un trozo de cielo

es su vigor.
Dirigete hacia él, hijo mío,
 ponte en su presencia.
 [Que se entere Gilgamesh]
 del poder de ese hombre.
 Que él te dé
a Shámhat, la hieródula,
 y ella vaya
contigo a la caza.
Cuando vaya a beber
la manada al estanque,
que ella se quite sus vestidos
y le muestre sus formas.
 Él la verá
 y se arrojará sobre ella.
 Lo rehuirá [entonces] la manada,
que con él creció en la estepa.”

Al consejo de su padre
tendió su oído.
 Se fue el cazador
a ver a Gilgamesh.
 Se puso en camino, llegó
 y entró en el corazón de Uruk:
 “*Escucha, Gilgamesh,*

.....
 Hay cierto hombre
venido de la montaña.
 Es él poderoso en la región.
¡Tiene fuerza!
 ¡Como de un trozo de cielo
es grande su vigor!
 Merodea por la estepa
constantemente
 Siempre, con la manada,
tasca la hierba,
 [bebe] *siempre*, metidos
 los pies en el agua.
 Me da miedo
 acercarme a él.
 Llena las trampas
que yo he cavado,
 arranca las redes
que yo he tendido,
 hace escapar de mis manos
 bestias y rebaños...
 No me deja hacer
 mi oficio de la estepa.”

Gilgamesh al cazador
se dirigió:
“Ve, cazador, lleva contigo
a la hieródula Shámhat.
Cuando él vaya a beber
con la manada al estanque,
que se quite ella sus vestidos
y le muestre sus formas.
Al verla, él
se arrojará sobre ella.
Lo rehuirá entonces la manada
que con él creció en la estepa.”



Se fue el cazador y se llevó consigo
a la hieródula Shámhat.
Tomaron el camino,
emprendieron el viaje.
En tres días, el tiempo justo,
llegaron al lugar.
Cazador y hieródula
se sentaron a esperar.
Un día y dos estuvieron
al borde del estanque.
Llegó la manada
a beber en el estanque. €





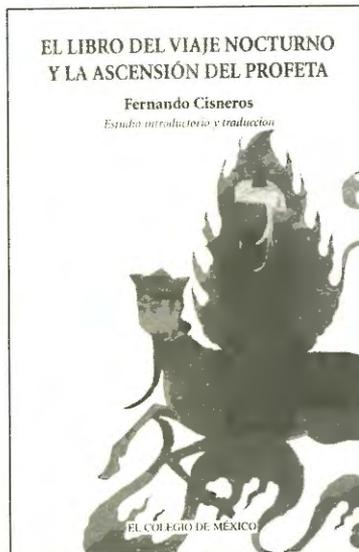
El libro del viaje nocturno y la ascensión del profeta

POLÉMICA Y HETERODOXIA RELIGIOSA EN EL RELATO

LA ENCRUCIJADA APOLOGÉTICA

El texto se presenta, en conclusión, como un texto religioso popular, que trata de conformarse a los cánones de la religión oficial, con la cual presenta divergencias, a pesar de que trate de apoyarse en los fundamentos de la ortodoxia: el Corán y la tradición. Sin embargo, algunos puntos se manifiestan en contradicción con la *sunna*. Es notorio el tratamiento de la figura del Profeta, que a la vez se ve influido por la polémica religiosa: por ejemplo, la tendencia a atribuir a Muhammad hechos milagrosos que no aparecen en ningún registro histórico ni soportarían ningún examen crítico pertenece a la piedad popular, que en cierta forma se vuelve “mahometana”, término aplicado incorrectamente a la religión musulmana por los cristianos. Estos relatos, que han influido en algunos puntos la presente versión, pertenecen a una literatura condenada por los ‘ulamâ’—aunque es necesario decir que la repulsa de éstos nunca desembocó en una prohibición demasiado enérgica al respecto. Por otra parte, tal exceso puede delatar un medio en el que se encuentra la presencia física de cristianos y judíos, como es el caso de la mayor parte de los países del Medio Oriente.

La intención de demostrar la superioridad del Islam sobre las otras dos religiones monoteístas acusa una importante diferencia en cuanto al tratamiento: frente al



judáismo la actitud es abiertamente polémica, tratando de rebatir puntos determinados del dogma y la doctrina, o haciendo énfasis en la situación desventajosa del judío en determinadas épocas como una muestra de la irritación divina, todo ello en términos aceptables para la *sunna*, e incluso compatibles con el Texto Sagrado; mientras que la controversia contra los cristianos—los que apenas son aludidos dentro del texto como grupo o comunidad unida por la fe—se ubica en un nivel distinto y utiliza como recurso la apropiación de símbolos, especialmente algunos relativos a la personalidad de Jesús. Dentro de una sociedad religiosa-

mente variada y abigarrada en sus manifestaciones no es de extrañar que se desarrollen interrogantes y respuestas de una manera del todo diferente a la que los expertos oficiales de la religión se han preocupado por aportar; el papel de Jesucristo como intercesor e incluso juez para el cristianismo puede resultar atractivo, y estimular entre los musulmanes el deseo de poseer una figura equivalente. De ahí un exceso en el tratamiento de la figura de Muhammad con respecto a la *sunna*, para la cual no posee en absoluto el mismo papel mesiánico de salvador que Jesús entre los cristianos. La tradición musulmana suele otorgar al Profeta los títulos de *mundhîr*, o bien *nadhîr* (“advertidor” o “admonitor”), *rasûl* (“enviado”, “nuncio”, “apóstol”), o *nabî* (“profeta”), considerándolo además el sello de la profecía y los apóstoles—*khâtam al-anbiyâ*, *khatam al-rusûl*—, superior a los profetas bíblicos, entre los que se incluye a Jesucristo, pero sin que por ello le correspondan

apelaciones ni rasgos de redentor a Muhammad. La actitud contrastante del texto, respecto al manejo de la *sunna* de las diferencias de trato para las otras dos comunidades monoteístas puede, por lo tanto, exponerse como sigue:

Polémica contra los judíos	Afinidades no explícitas con el cristianismo
Conformidad a la <i>sunna</i>	Desviación respecto de la <i>sunna</i>

Respecto del shi'ismo, tradicionalmente de importancia numérica en Siria en los medios campesinos, el cual rinde adoración no tanto al Profeta como a todo Imâm del linaje de 'Alî, a pesar de que el relato haga ciertas concesiones a su persona, éstas son limitadas y la figura central es sin lugar a dudas Muhammad, lo que trasluce una actitud



identificable con la *sunna*. Es posible, sin embargo, que se haya pensado en limar asperezas ante una posible audiencia compuesta, lo que aunado a la posición social inferior de los shi'íes harían aceptable la versión para ellos.

LA DIMENSIÓN TEOLÓGICO-FILOSÓFICA

Las descripciones de los mundos superiores corren el grave riesgo de encontrar puntos de fricción con la concepción religiosa oficial, tanto dentro de la *sunna* como de la *shî'a*. Particularmente espinoso para su manejo por la religiosidad popular resulta el tratamiento otorgado a la figura divina, a causa del pesado bagaje del término "antropomorfismo" dentro de la teología musulmana: atribuir a Dios rasgos, e incluso actitudes o sentimientos comunes a los humanos (antropopatía), ha sido condenado e incluso llegó a ser motivo de persecución, de tal manera que el narrador se encuentra más presionado al respecto, tratándose de un tema que en algún momento podría enfrentarlo a los 'ulamâ' o a ciertos creyentes que hubieran adoptado una posición extrema. La presente actitud es respetuosa del modelo de la teología sunni: al llegar a la entrevista con el Altísimo se hacen inevitables elementos de una descripción. Ésta será, empero, en términos tales que su representación plástica sea imposible: el Verbo Creador aparece en ella como una *orden*, un *imperativo* con el que se ha vuelto identificable el principio de existencia *-amr-*, el cual viene a ligarse semánticamente en su desarrollo en la lengua árabe con "*asunto*", "*cosa*", o "*realidad*", relación asimismo sustentable en el Texto Sagrado.

La concepción de divinidad trascendente y creadora tal como aparece en el texto se identifica con los conceptos de la filosofía neoplatónica, la que dentro del Islam tuvo su primer gran exponente en al-Fârâhî (m. 950), si bien fue retomada, por Avicena (Ibn Sînâ) y los heterodoxos "hermanos de la pureza" *-Ikhwân al-safâ'* (finales del siglo IX)-, entre los más célebres, al interior de su sistema místico y filosófico. En ella se encuentra la identificación de Dios con el *Uno* -en contraposición a la pluralidad-, ajeno a la forma y superior a su propia inteligencia. Siendo anterior a todos los seres, el *Uno* contiene la potencia *-qadr-* de todo lo existente, es lo *Único* subsistente en su misma esencia. Generada por él, la inteligencia misma del *Uno* engendra diversas inteligencias: los *eones* -'uqûl, singular 'aql-, por medio del proceso de "*emanación*" *-fayd-*, con el cual produce los intelectos rectores de las esferas, desde la más elevada

hasta la inferior -*al dunyâ*-. En la filosofía de Ibn Sînâ, los intelectos -*'uqûl*-, las almas y los cuerpos de los orbes celestiales corresponden a lo que el dogma islámico denomina las potencias angélicas -*malâ'ika*-. El número de estos intelectos varía de 10 a 12, según los textos y sus autores, y entre ellos están comprendidas las esferas planetarias (siguiendo el orden descendente, desde Saturno hasta la Luna), la inteligencia inferior que rige la vida vegetativa, la multiplicidad de las almas de nuestro bajo mundo, el “mundo sublunar”, en contraste con la unicidad de los demás intelectos. Al respecto, Ibn 'Arabî -*al-Futuhât al-makkiya*- y Dante en la *Commedia* se ajustan más de cerca que la presente versión al esquema de Ibn Sînâ, al seguir un orden decimal.

El movimiento contrario al descenso de las emanaciones, la ascensión hacia el *Uno* se efectúa por medio del amor -*'ishq*- “pasión”, “eros”. Los místicos son, en la terminología sūfî, los apasionados -*al-'âshiqîn*- de Dios, quienes remontan el esquema de la emanación -*fayd*- a contracorriente, para lo cual deben recorrer los diversos grados del amor, correspondientes a otras tantas etapas del retorno al *Uno*. Así, la sola presencia de este sistema nos revela en qué medida la concepción neoplatónica del universo ha llegado a tener la mentalidad popular musulmana hasta el advenimiento del apogeo forzado de las ideologías modernizantes impuestas en nuestro siglo.

Tomando en cuenta las implicaciones del sistema anterior, la descripción de los ángeles del Señor, en la que legítimamente se podría suponer mayor libertad que en el tratamiento de la figura divina misma, es donde encontramos implícita o explícita la aseveración de que al Profeta: “no le es lícito referir lo que vio, ni describir aquellos ángeles”. Sin embargo, reprobar la presunción de algún conocimiento sobre lo que existe en los cielos parece aunado aquí a la condena de las representaciones anímicas. De tal manera, las especies angélicas son menos abundantes que en *Liber* y algunas otras fuentes, lo que puede implicar una restricción para conformarse a la *sunna*, poco inclinada a aceptar lo figurativo. Empero, en todas las versiones encontramos limitaciones al afán descriptivo, las cuales se recrudecen en cuanto a los moradores de los cielos superiores. Es así como ocurre con los cuatro arcángeles -*al-malâ'ika al-mukarrabîn*- y los que sostienen el trono y no son descritos -*al-qarûbiyûn*, a pesar de que se trate de dos categorías asaz imprecisas para la teología sunní, que las acepta sin poner demasiado empeño en las especulaciones de los



místicos mientras desdeña el interés de la fe popular al respecto.

EL MISTICISMO Y LAS PRÁCTICAS POPULARES HETERODOXAS

La adaptación de la mística sūfî a la ortodoxia dentro de la búsqueda de conformidad hacia la *sunna*, consagrada a partir de la conciliación operada por Algacel -al-Ghazzâlî (m. 1111)-, ciertamente exigió un esfuerzo de contemporización por ambas partes. El texto, cuya identificación con el sufismo es paralela a la adherencia a la *sunna*, tiende a contener ambas visiones de la religión, que vuelven a manifestar sus divergencias a pesar de las múltiples concesiones mutuas.

Así, la mención explícita de las prácticas de *dhikr* y la importancia que revisten en el desarrollo mismo de la ascensión los nombres hermosos, mencionados en determinados momentos, revela aún más que una influencia, la cual sería innegable, sino que además muestra la vinculación del texto con el misticismo del Islam y su confor-

mación filosófica. Los sùfis conceden una importancia particular al ascenso de Muhammad por las siete esferas, al que consideran un patrón o modelo acorde a su doctrina: al entrevistarse con el Altísimo, Éste le habría revelado la mención *-dhikr-* de Su nombre oculto. El Profeta habría alcanzado las cualidades divinas y, partícipe de ellas, abarcado la creación entera en Su amor infinito: “El cielo y la tierra no bastan para comprender a *Allâh*, pero el corazón de Muhammad lo comprende”. Pero, de manera contradictoria, el texto se muestra restrictivo sobre la posibilidad de tratar el ascenso como una experiencia espiritual accesible para los místicos, lo cual renueva la condena ya emitida por la ortodoxia en el cristianismo. Desafiando lo anterior, algunos Sùfis han osado tratar de emular el *mi'râj* como experiencia extática desde una época temprana: se tienen noticias de la figuración del ascenso nocturno por un místico a partir de al-Bistâmî (-875); es decir, del mismo siglo IX en que Asín Palacios ubica el origen de los dos últimos ciclos de su clasificación. Por ello la engorrosa insistencia con la que preguntan los guardianes de cada cielo la identidad del visitante y exigen saber si ha sido invitado constituye no sólo una advertencia para disuadir a aquellos que tengan la pretensión de recrear el viaje nocturno, sino también un medio para estigmatizarlo socialmente.

Al sufismo se encuentran asimismo ligados ciertos elementos heterogéneos pertenecientes a la herencia cultural: dentro del plan del cosmos implícito en el *mi'râj* destacan algunos símbolos perdurables en el imaginario de la cultura árabo-musulmana, como lo revela, por ejemplo, la inclusión en la obra de al-Nâbulûsî (-1731) de un artículo dedicado a las mansiones planetarias, además de otros consagrados a los personajes emblemáticos correspondientes a las esferas, en que se manifiesta claramente la forma en que el simbolismo de la ascensión ha permeado la cultura del Islam. Por otra parte, no son de extrañar las alusiones a la astrología, cuya presencia no era exclusiva de los sistemas filosó-

ficos, y la magia adivinatoria, ambas relacionadas en gran medida con el misticismo, todo ello a pesar de que cualquier magia fuera prohibida por Muhammad y condenada en varias ocasiones por algunos ilustres *'ulamâ*, mientras otros se limitaban a aconsejar que se conocieran las artes prohibidas, si bien exclusivamente “para protegerse de ellas y defender el Islam”, y que además se introdujera desde temprano una serie de prácticas de ese tipo, revestidas con los ropajes de la piedad, llegando incluso a utilizar pasajes del Corán en la búsqueda de sus fines.

Desarrollado a partir de la experiencia trascendente del Profeta, descrita por la tradición del *hadîth*; entroncándose en las fuentes de la tradición talmúdica y cristiana, abrevado en la gnosis y filosofía helenística; representando la supervivencia en el medio popular musulmán, hasta la época contemporánea, de motivos místicos —e incluso de posibles prácticas—, presentes desde hace dos milenios en la zona mediterránea e incorporados a la imaginería musulmana; coexistiendo en la difícil connivencia del Islam de los doctores y mantenido por la religiosidad popular, el *mi'râj* se convierte en el relato no canónico cuyo empeño es aportar *pruebas* al Texto Sagrado, en un juego donde se alimentan y reproducen recíprocamente lo sacro y lo profano. Aun si se le tratase como falso sueño o ilusión, tal como han pretendido incrédulos de todas las épocas —con lo que se equipararía *mi'râj* a *mirage*—, o bien se tratase de visión o sueño, de ascenso chamánico, o la circunstancia misma en que Muhammad recibe la misión profética, *al-mi'râj* seguirá siendo la obra de la noche, de una “noche oscura” —*layla dhât dujâ*—, en cuyo núcleo de sombras inicia la figura del Profeta en sus émulo del amor místico el periplo desde el corazón de las tinieblas hacia la luz, en una travesía pletórica de las aportaciones de la vivencia espiritual guardada por la tradición. Aun si se le considera como un sueño solamente, *al-isrâ' wa-l-mi'râj* representa la espiritualidad de la cultura islámica y el sueño de una civilización. €

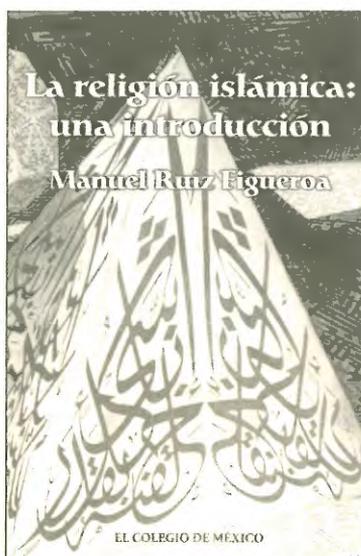


La religión islámica: el islam semioficial

LA LEYENDA DEL PROFETA

Suele suceder que las vidas de grandes hombres, santos, héroes o profetas con el correr del tiempo se van embelleciendo y adornando con hazañas y prodigios extraordinarios, de modo que al lado de la biografía históricamente comprobable, aparece el relato popular que termina por imponerse como verdad indiscutible. Muhammad no fue la excepción a esta regla. En parte para suplir la escasa información sobre su vida, en especial por su nacimiento y niñez, en parte porque siendo el más grande y el último de los profetas, se exigía y esperaba de él que hechos y cualidades extraordinarias correspondieran a su estatus privilegiado. Esto independientemente de que sus seguidores tuvieran presentes los milagros realizados por profetas anteriores como Moisés o Jesús. Y también en parte se debe a textos del Corán o incluso a la actitud del profeta, que han servido como base a la creencia de que su vida fue escenario de sucesos sobrenaturales, históricamente difíciles de probar, pero que la fe acepta como fenómenos reales y ciertos.

El Corán nos dice que Muhammad fue un hombre como cualquiera: "Dí, cierto yo sólo soy un simple mortal como vosotros [...]" (Cor. 18, 110) y el profeta así lo reconoció siempre. Cuando se le pedía que hiciera un milagro para probar que él era un enviado de Dios, afirmó que a él no se le había dado el poder de hacer milagros como a Jesús y que bastaba el milagro mismo de la revelación, el Corán, y retaba a sus enemigos para que aun con la ayuda de

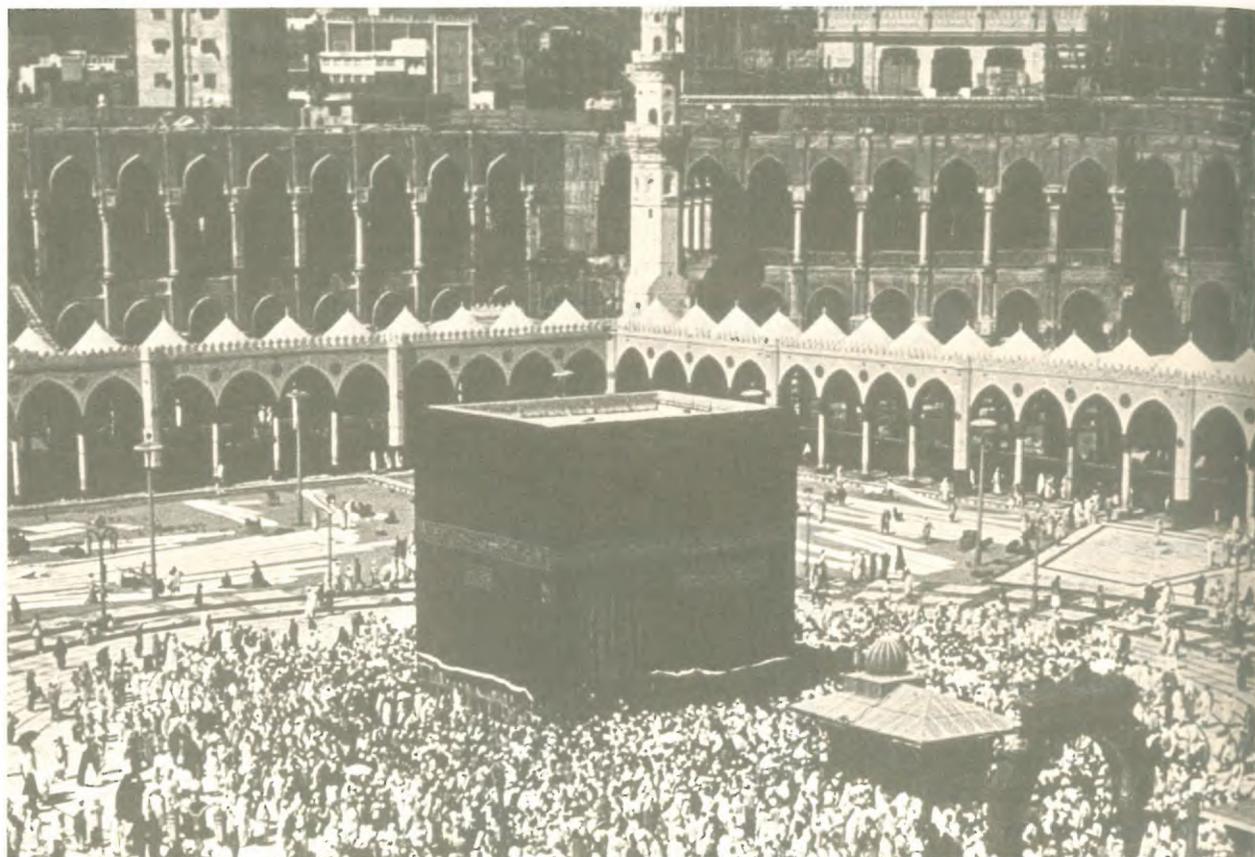


los genios trataran de hacer algo igual. Paralelamente, el Corán confiere a Muhammad un estatus especial en su calidad de profeta. Así, el Corán afirma que sólo él podía tener más de cuatro esposas, número máximo permitido a los creyentes. "profeta, te declaramos lícitas a tus esposas [...] es un privilegio para ti, no para los creyentes" (Cor. 33.49-50). Y el profeta reconoció ser un hombre con prerrogativas especiales. Sabemos, que mucha gente estando aún vivo el profeta, empezó a coleccionar reliquias suyas y que él lo permitió. Equivale a decir que se le veía como el poseedor de una *baraka*, un poder o energía sobrehumana que sólo los

hombres superiores tienen, y él lo aceptó. Hacia el final de su vida había un sitio especial en la mezquita reservado sólo para él; nadie ponía en duda que estaban tratando con un hombre excepcional.

El Corán va más lejos aún y alude a dos experiencias sobrenaturales que tuvo este hombre. La sura 17 dice: "Gloria a quien hizo viajar a su siervo durante la noche, desde la mezquita sagrada (La Meca) a la mezquita lejana (Jerusalén), cuyos alrededores hemos bendecido, para hacerle ver parte de vuestros signos" (Cor. 17.1). Éste es el dato del Corán. Los teólogos musulmanes discuten sobre si se trató de un viaje real o si fue sólo una visión durante el sueño. La tradición nos ha proporcionado los detalles poniendo en boca de Muhammad el relato de su viaje:

Mientras estaba acostado alguien se me acercó y me abrió el cuerpo desde el pecho al área púbica. Me sacó el corazón, lo



lavó y se me llenó (de fe); después lo volvió a colocar en su lugar. En seguida me trajeron un animal blanco más chico que una mula y más grande que un burro (llamado *buraq*). Otras tradiciones describen a *buraq* con cara humana, crin de caballo, patas de camello, cuerpo y cola de vaca, pecho de rubíes y con alas. El animal era tan rápido que de un paso cubría la distancia que alcanzaba su vista. Me subieron en él y Gabriel se sentó conmigo hasta que llegamos al cielo más próximo.

El profeta fue visitando uno por uno los siete cielos donde se encontró con varios profetas en cada uno: Adán, Juan (Bautista) y Jesús, José, Idris, Aarón, Moisés y Abraham. Después el profeta fue llevado ante la presencia misma de Dios, donde se le ordenó que los creyentes debían hacer la oración cincuenta veces al día, lo que por iniciativa de Moisés, Dios finalmente redujo a cinco oraciones al día. De ahí el profeta fue devuelto a La Meca antes del alba.

Esta ascensión del profeta será interpretada más tarde por los sufis como el prototipo de la experiencia mística que une al hombre con Dios. Al mismo tiempo este relato pone de manifiesto la superioridad de Muhammad sobre el resto de los demás profetas, ya que él fue aceptado para

que compareciera ante la presencia de Dios. Así, las bases están sentadas para hacer de Muhammad no sólo un hombre excepcional, sino casi una figura divina, como se hará más adelante en algunos círculos místicos, donde se le considerará como una especie de *logos* eterno, preexistente con Dios y creador del mundo.

El Corán también alude a la purificación del corazón del profeta. La sura 94,1 dice: “¿No te hemos abierto el pecho?” Si bien por el contexto esta sura parece referirse a que Dios ha facilitado la misión del profeta, este texto bien puede ser la base de la tradición que nos cuenta que siendo aún niño el profeta, dos ángeles le abrieron el pecho, extrajeron un grumo negro del corazón y se lo purificaron lavándolo con nieve. En esta tradición se sitúa en la infancia este hecho milagroso, mientras que en la anterior, Muhammad es purificado antes del viaje nocturno en que será llevado ante la presencia de Dios.

Este tema de la purificación del profeta, viene a constituir una garantía de la verdad y autenticidad de la revelación. Sólo a un hombre perfecto, incapaz de pecar o cometer errores se le puede confiar un mensaje divino que no va a ser alterado o mal interpretado. De esta forma la

vida de Muhammad es como una extensión de la revelación; lo que él dijo o hizo viene a ser no sólo una interpretación sino la encarnación viva del mensaje divino. Por tanto la *sunnah* del profeta, sus acciones, palabras, silencios, su comportamiento en general, será un precedente obligatorio a futuras generaciones y una de las fuentes de la legislación, la *sharia*.

De acuerdo con la doctrina anterior, las menciones que el Corán hace a faltas o pecados del profeta, por ejemplo: "Que Dios te perdone, ¿por qué los has dispensado?" (Cor. 9,43); "Pide perdón por tu pecado" (Cor. 40,55), etc., se interpretan como faltas debidas a inadvertencia, pero nunca como faltas de orden moral.

En correspondencia a esta imagen del profeta, su vida desde antes de su nacimiento hasta su muerte está llena de sucesos milagrosos y sobrenaturales. Su padre llevando un halo de luz, su madre advertida por los ángeles que dará a luz un profeta al que debe llamar Muhammad y quien nacerá ya circuncidado (purificado), los tronos de Persia y Bizancio temblaron cuando él nació. El profeta multiplicó los panes como Jesús, o sacó agua de las rocas con su bastón, como Moisés. Se le dio a escoger entre vivir para siempre en la Tierra o morir y unirse con Dios en el paraíso. Nada extraño que el aniversario del nacimiento del profeta sea hoy en día una de las fiestas populares más solemnes o que el profeta sea considerado como intercesor ante Dios, ambas cosas a las que se ha opuesto el islam ortodoxo.

ESCATOLOGÍA Y VIDA DESPUÉS DE LA MUERTE

Las doctrinas del islam y el cristianismo coinciden en lo fundamental al referirse a temas escatológicos. Hay que advertir, sin embargo, que al lado de los datos básicos que ofrece el Corán, la tradición o la imaginación, han desempeñado un papel significativo en la religión popular para presentar estos acontecimientos, por lo demás definitivos en la vida del hombre, dentro de un cuadro que responda a su trascendencia.

El Corán enseña que la muerte no es el término de la vida. El hombre resucitará para ser juzgado: "Cada uno comparecerá solitario ante Él, el día de la resurrección" (19,95). Después del juicio, el hombre recibirá un premio o un castigo de acuerdo con sus obras, el paraíso o el infierno: "He aquí la descripción del Paraíso prometido a los que temen a Dios: un vergel bajo el cual corren los ríos, sus frutos son inagotables así como sus sombras [...] en cambio el fin de los incrédulos será el fuego" (13,35).

El Corán no hace clara mención del purgatorio. Al referirse a los que mueren combatiendo "por la causa de Dios" dice que "viven sustentados por Dios y alegres porque no tienen nada que temer" (3,169) lo que podría implicar que al no tener nada que temer el día del juicio final, están en espera del Paraíso, y por otra parte, al estar alegres y recibir su sustento de Dios, han recibido ya un premio.

La tradición nos habla de dos juicios, el menor que se realiza a la muerte de cada uno y de esta forma el sepulcro se convierte ya en infierno o paraíso, según el caso. El segundo juicio es el final, que será también individual, pero cuya cercanía será precedida por varios signos escatológicos que deben preparar al hombre para el gran juicio. Antes de que inicie la eternidad y la "salvación" y eterna felicidad o castigo, la Kaba, el santuario más apreciado en el islam y su gran centro de peregrinaciones, el primer santuario que existió sobre la Tierra, desaparecerá. Todos los ejemplares del Corán que existen sobre la Tierra se quedarán con las páginas en blanco, y todos los que se saben el Corán de memoria, lo olvidarán. Esto quiere decir que el fin está próximo.

En seguida aparecerá el *Dayyál* ("Anticristo") que conducirá por el camino del error y del pecado a muchos hombres. Vendrá después el descenso de Isa (Jesús, hijo de María) o del *Mahdi* (el divinamente guiado), quien matará a Dayyál, por lo que seguirá un periodo de fe y calma. A un primer sonido de la trompeta, todos los seres vivientes morirán. Al sonar por segunda vez, todos volverán a la vida, se congregarán delante de Dios y empezará el gran juicio. Todos deberán cruzar un puente, el *sirat*, que pasa por encima del infierno hacia el paraíso, que es más fino que un pelo y más agudo que la punta de una espada. Los justos lo cruzarán sin dificultad, pero los pecadores resbalarán o serán arrojados al infierno.

Hay, sin embargo, discrepancias entre los teólogos musulmanes sobre la eternidad del infierno. Mientras nadie pone en duda que la felicidad del paraíso durará siempre, sin fin, algunos piensan que ése no es el caso del infierno, que un día terminará. Sería por tanto, tan sólo un castigo temporal, aunque durará mucho tiempo.

La manera ordinaria como se refiere el Corán al infierno indicaría más bien que es un castigo eterno: "A quien desobedezca a Dios y a su enviado y viole sus leyes, Dios le introducirá en el fuego, eternamente" (4,14); "Que-

rrán salir del fuego, pero no podrán. Tendrán un castigo permanente” (5,37); “Siempre que quieran salir del fuego serán devueltos a él y se les dirá: gustad el castigo del fuego, que llamasteis mentira” (32,20), etc. Pero hay dos textos que pueden dejar abierta la posibilidad de que el infierno no sea eterno: “Tendréis el fuego por morada, estaréis eternamente, a menos que Dios no disponga otra cosa. Tu señor es sabio, omnisciente” (6,128) y “Los desgraciados estarán en el fuego [...] eternamente [...], a menos que tu Señor no disponga otra cosa. Tu Señor hace siempre lo que quiere” (11,107). En estos textos y en algunas tradiciones semejantes, se apoyan algunos autores para afirmar que la infinita bondad de Dios, podríamos decir, supera a su justicia. El infierno sería entonces no un lugar de tortura sino un lugar de remedio.

El catecismo de al-Nasafi al que nos referimos antes y del que reprodujimos algunos pasajes, hace las siguientes referencias a los temas escatológicos:

El castigo en la tumba es para los incrédulos y para algunos de los creyentes que son rebeldes. En



cambio para los creyentes el sepulcro es una bendición, de acuerdo con la decisión y sabiduría del Altísimo. El interrogatorio por parte de Munkar y Nakir, queda establecido por pruebas de autoridad, y la resurrección es real, y el pesar (el bien y el mal) es real, y el libro (de las buenas y malas acciones) es real, y el tanque es real y el puente es real. El cielo es real y el infierno es real. Ambos son creados, existen y así continuarán, no pasarán y los que les pertenecen tampoco pasarán [...]

“Aquellos de entre los fieles que cometen pecados graves, no permanecerán eternamente en el Fuego (aunque hubieran muerto sin arrepentirse).”

Contrariamente al cristianismo, el islam ofrece una razón más para mantener el optimismo ante los grandes acontecimientos que marcarán el destino eterno del ser humano. No sólo no existe en el islam la noción de un pecado original, que en cierta forma entorpece el desarrollo espiritual del hombre, sino que al final de su camino le da una tranquilidad para afrontar serenamente la muerte. €

El libro de los avaros: religión y tradiciones islámicas

En el *Kitab al-Bukhala'* se puede observar con facilidad la preparación religiosa y el profundo conocimiento que el autor tuvo de su propia religión y de las tradiciones islámicas. Esto queda claro por sus múltiples descripciones de los diversos grupos religiosos, sectas y de los dichos y hechos (*hadith*, pl. *ahadith*) del Profeta. Las descripciones de estos elementos en su obra son datos importantes para su biografía. ¿Qué intención pudo haber tenido al-Jahiz al describir diferentes movimientos, sectas y escuelas teológicas que manifestaron asimismo relevancia política? ¿Qué importancia tienen estas descripciones en el *Kitab al-Bukhala'* y cuál es su significación para el estudio de la realidad histórica?

Al responder a estas interrogantes es factible inferir algunas de las intenciones del autor basrí, sistematizador de la prosa árabe. Por un lado se observa su crítica y su oposición a distintas escuelas teológicas y sectas con las que no compartía ni planteamientos ni aspiraciones. Para al-Jahiz la crítica sarcástica reforzaba su mensaje de rechazo, como por ejemplo sus juicios irónicos contra los partidarios de la *Shu'ubiyya* y también contra los Kharijitas, así como contra la Nabita que intentaba restablecer a los Omeyyas en el poder político del califato.

También se opuso a la exaltación de Mu'awiya y de los Omeyyas. Los seguidores de éstos los glorificaban e insistían en hacer creer a todos que los Banu Umayya habían sido ejemplares y buenos musulmanes. En opinión de Ig-



naz Goldziher quienes ensalzaban a los Omeyyas seguían la tradición de Khalid al-Qasrí, casi como si fuera *hadith*, que alababa a este clan y a sus ayudantes. Elogiaban a los Omeyyas como soportes de la *Din* (religión) y como protectores de la causa del Islam. Por ello rechazaban las opiniones que los consideraban impíos y enemigos de la religión. Algunos poetas alababan, por ejemplo, a al-Hajjaj, el gobernador Omeya de Iraq y gran artífice de la administración política de la primera dinastía del Islam, a pesar de que en muchas ocasiones actuó como tirano. Aquellos que lo ensalzaban ignoraban esto, o pretendían ocultarlo,

para enfatizar en el hecho de que al-Hajjaj Ibn Yusuf al-Thaqafi era piadoso, había dado la gloria al Islam y desenvainaba su espada solamente por la verdad (*li'l-haqq*).

Otros poetas exaltaban a distintos califas de la dinastía Omeya, como Jarir Ibn 'Atiya (m. 728/729) que alabó la figura del califa 'Abd al-Malik (685-705) en Damasco. Este poeta inclusive señaló que por medio del califa 'Abd al-Malik, es decir, por medio de su veneración, se podía obtener la lluvia. Al-Jahiz rechazó todo lo anterior y muchas otras exageraciones hacia los Omeyyas. Su sarcasmo y crítica mordaz tuvieron gran efecto sobre la población. Al traer todo esto al contexto histórico podemos notar la funcionalidad del *Kitab al-Bukhala'*, así como de otras obras de al-Jahiz, que reflejan el sentir de la época, las discusiones y las controversias teológicas que tuvieron también su repercusión a nivel popular. Al-Jahiz mantuvo sus ideas muy claras y criticó las opiniones religiosas y teológicas que eran con-

trarias a sus planteamientos. Con la ironía reforzó sus mensajes y logró tener mayor poder de convencimiento de la equivocación de ciertas escuelas y sectas.

Relacionado con estos asuntos, en el *Kitab al-Bukhala'* se muestra la enorme reputación que tuvo al-Hasan al-Basri. Su prestigio tuvo dimensiones populares pues, como aparece en esta obra de al-Jahiz, la gente tenía conciencia de su preparación intelectual y autoridad religiosa. Con frecuencia se le citaba en estos campos. Es en este sentido que el *Kitab al-Bukhala'* contiene información original y de gran relevancia.

El análisis de la biografía y obra de al-Hasan al-Basri nos lleva a reflexionar sobre un asunto que tiene dos importantes aspectos. Por un lado, al-Hasan al-Basri fue un connotado intelectual que alcanzó un gran renombre, teólogo insigne y autoridad en materia jurídica y religiosa. Por otro lado, su situación particular muestra también las posibilidades de movilidad social para un *mawla* que logró escalar hasta las posiciones sociales más altas, no obstante la frecuente discriminación contra los musulmanes no árabes en la época Omeya. Aun cuando su situación puede notarse como fuera de lo común, estas excepciones son siempre valiosas para el estudio de una sociedad que no es inmutable, sino abierta, pluralista, cambiante. Es oportuno recordar que al-Hasan al-Basri fue un sólido pilar de la religión cuyos sermones han llegado hasta nosotros. También dio valiosos consejos a los dirigentes Omeyas, como al califa 'Umar II, a quien consideró como *khamis al-khulafa' al-rashidin*. [El quinto de los califas Rashidun, se refiere a uno más después de Abu Bakr (632-634), 'Umar (634-644), 'Uthman (644-656) y 'Ali (656-661)].

A pesar de que se puede discutir si fue o no partidario de los Omeyas, no aceptó ni participó de las rebeliones de Ibn al-Ash'ath ni de Yazid Ibn al-Muhallab, para lo cual mostró una gran prudencia y se opuso a estos movimientos. Como suele ocurrir con las fuentes árabes medievales, algunas llegan a tener opiniones contrarias a lo mayormente establecido y a lo aceptado como lo verdadero. Tal ocurre con los planteamientos de al-Nadim, quien en su *Kitab al-Fihrist* aseguró que al-Hasan al-Basri manifestó alguna lealtad a Ibn al-Ash'ath durante su revuelta en Transoxiana. Sin embargo, una vez que los Omeyas aplastaron este levantamiento y tras perseguir como una verdadera cacería a los seguidores de Ibn al-Ash'ath, al-Hasan al-Basri se dirigió hacia el gobernador de Iraq, al-Hajjaj Ibn Yusuf al-Thaqafi, quien, luego de disciplinarlo le otorgó la amnistía. Al-Nadim luego comentó que al-Hasan al-Basri no se sentía seguro junto a al-Hajjaj, por lo que se

regocijó de la muerte del gobernador de Iraq acaecida en el año 714.

¿Por qué tanta importancia y tanto realce a la figura de al-Hasan al-Basri en el *Kitab al-Bukhala'* y en otras obras de al-Jahiz? No hay duda de la importancia religiosa y del prestigio de este gran teólogo y jurista, como ya se ha señalado, pero quizá al-Jahiz enfatiza en esta figura porque las raíces de la Mn'tazila en Basra se pueden remontar por lo menos hasta al-Hasan al-Basri y al-Jahiz era de Basra y partidario de la escuela de la Mu'tazila. Esto nos lleva a hacer varias reflexiones sobre al-Hasan al-Basri y sobre la Mu'tazila.

Algunas de las enseñanzas de al-Hasan al-Basri las continuaron 'Amr Ibn 'Ubayd (699-761) y sus seguidores. Entre los intelectuales de Basra cobraron fuerza las ideas griegas y los métodos racionales de análisis de los griegos, en especial con Dirar Ibn 'Amr, otro pensador de la Mu'tazila, que llegó a alcanzar un lugar preponderante. A Dirar se le llamaba con frecuencia Mu'tazilita y se le daba el título de "profesor de kalam (teología)", aunque en opinión de Watt, el Mu'tazilismo propiamente dicho, como más tarde se llegó a entender, empezó con su sucesor, Muhammad Ibn al-Hudhayl Abu al-Hudhayl al-'Allaf (m. *circa* del 226 H.). Por otro lado, según al-Baghdadi, Dirar Ibn 'Amr inclusive fundó la escuela, considerada herética, de la Dirariyya, o de la Darariya, nombre con el que se la conoce en otras fuentes árabes. Al-Nadim, por otra parte, también hace un listado de las obras de Dirar entre las que se pueden destacar: *Al-Manzila Bayna al-Manzilatayn* y *Ta'wil al-Qur'an* entre muchas otras.

La escuela de la Mu'tazila de Basra tuvo también seguidores en Bagdad, y aunque los principios fundamentales son básicamente los mismos, se dieron algunas diferencias en el tratamiento y análisis de ciertos temas. Por ello se puede hablar de dos ramas de la Mu'tazila, la de Basra y la de Bagdad.

La Mu'tazila postula cinco principios fundamentales (al-Usul al-Khams):

1. *Tawhid*, es la doctrina de profesar la total unidad o unicidad de Allah. Los Mu'tazilitas niegan una gran cantidad de creencias que consideran contrarias al *tawhid*: a) niegan los atributos de Dios y rechazan la idea de la eternidad del Corán; b) niegan la condición de no creado del texto sagrado; c) niegan también cualquier semejanza entre Dios y su creación, lo que significa no aceptar las condiciones o atributos antropomórficos (*tashbih*) de Dios; d) niegan la visión beatífica, quizá apeándose al

principio coránico de que nadie puede ver a Allah (Corán VI, 103, *La Tudrikuhu al-Absaru wa Hwa Yudriku al-Ab-sara wa Hwa al-Latifu al-Khabiru*). Lo anterior se entiende que “el hombre no puede ver a Dios ni siquiera después de su muerte”.

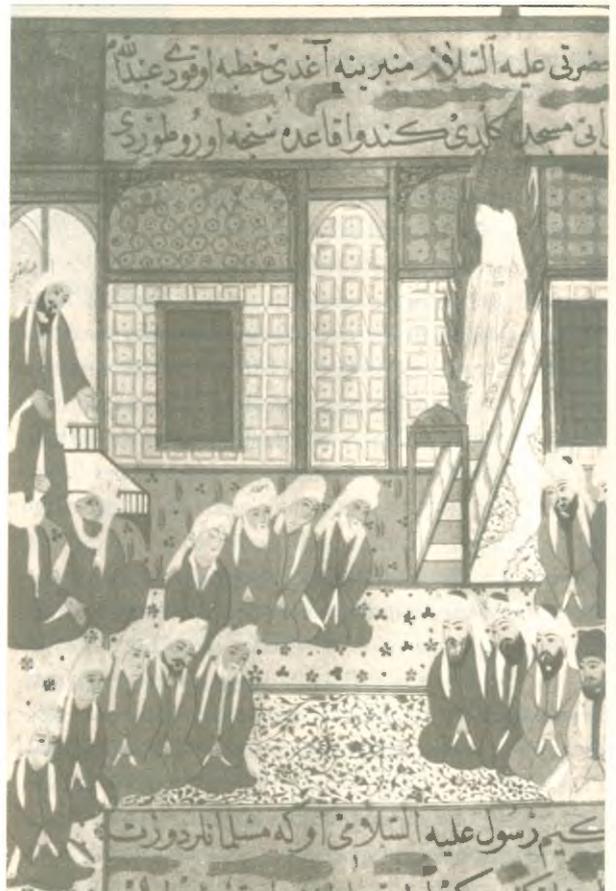
Por todas estas razones que buscan, en opinión de los Mu'tazilitas, el *tawhid* de Allah, cuando la escuela de la Mu'tazila fue la oficial en el Imperio islámico en la época del califa 'Abbásida al-Ma'mun (813-833), se declaraba y todo funcionario público debía manifestar que el Corán había sido creado por Allah, lo que quería decir que no era coeterno ni coexistente con Él. Esta escuela como doctrina oficial la continuó el califa al-Wathiq (842-847) y la abolió finalmente en el año 848 el califa al-Mutawakkil (847-861). A estos planteamientos los ortodoxos del Islam respondieron aseverando que era falso el creer que el Corán había sido creado por Allah, para lo que empleaban el argumento de que de acuerdo con el Qur'an todo lo que Dios necesita para que algo exista es dar la orden de “sea” y la cosa “es”: “Su orden, cuando quiere algo, dice solamente”: “sea”, y “es” (Corán XXXVI, 82). Los 'ulama' señalaron que cómo iba a necesitar Allah un “sea” para crear su palabra. Si así hubiera sido, hubiera necesitado entonces un “sea” para el primer “sea”, y un “sea” para el próximo “sea”, y así sucesivamente hasta el infinito. Por ello aseguran que es una doctrina falsa el creer que Allah creó el Corán que es Su palabra. Con este argumento que resulta simple y de poca profundidad, los ortodoxos intentaban callar a los Mu'tazilitas y rechazar sus planteamientos que consideraban herejes. Otros teólogos que participaron de estos debates pregonaron la doctrina de que el Corán era un atributo (*sifa*) de Allah, por tanto no era creado ni no creado.

Los Mu'tazilitas también discutieron que sólo los atributos del conocimiento y del poder de Allah podían existir, con lo cual ampliaron el debate teológico. Al-Hudhayl al-'Alaf, por ejemplo, llegó a concluir que: “Allah conoce con un conocimiento que es Él y es poderoso por un poder que es Él y vive con una vida que es Él”. La Mu'tazila rechaza el antropomorfismo de Allah, tal como lo explica Abu al-Hasan 'Ali Ibn Isma'il Ibn Abi Bisr al-Ash'ari (873/874-935?), que fue partidario de la Mu'tazilita y luego sistematizador de la teología sunní. La Mu'tazila niega que Dios tenga un cuerpo, una forma, carne y hueso, o una sustancia individual, no tiene color, ni sabor, ni olor, ni calor, ni frío, ni separación, ni división, ni movimiento, ni partes, ni miembros, no ha engendrado, ni ha sido engendrado.

El problema del *tashbih* de Dios radica en el hecho de que el Corán hace referencia a algunos de esos elementos antro-

pomórficos de Dios: Allah tiene manos (Corán XXXVI, 83), cara (Corán VI, 52; XVIII, 28; LV, 27), ojos con los que ve todo (Corán III, 163) un trono donde se sienta (Corán IX, 129; XXIII, 86; XL, 15; LXXXV, 15) lo que supone aspectos humanos de sentarse, o posiblemente de tener un cuerpo. Los teólogos (*mutakallim*) sunnitas interpretaron estas descripciones del Qur'an y las aceptaron en una forma más apegada al texto sagrado, por lo que rechazaron las opiniones de la Mu'tazila. Por otra parte, los Mu'tazilitas interpretaron los elementos coránicos del *tashbih* en términos de *ta'wil* o interpretación metafórica. Así por ejemplo el pasaje coránico de Dios “creando con sus manos” para los Mu'tazilitas las manos significaban la *ni'ma* (la gracia) y de igual forma consideraron que la cara (*wajh*) de Allah significaba la esencia de Dios.

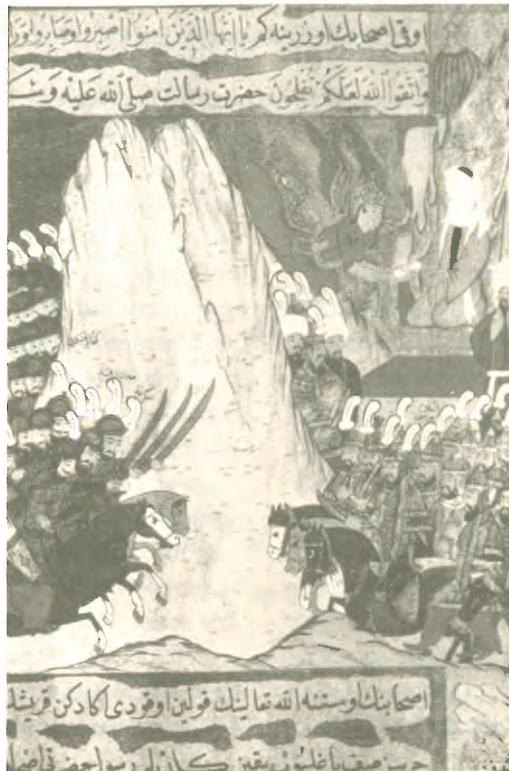
2. *'Adl*, el principio de la justicia. Este pilar de la Mu'tazila se refiere principalmente a la doctrina del Qadar, o el Libre Albedrío. Para los partidarios de la Mu'tazila Dios sería injusto si castigara a alguien que no es responsable de sus actos. Por esto aparece el término *Ahl al-'Adl* o *'Adliyya* para referirse a aquellos seguidores del princi-



pio del Qadar o Libre Albedrío. Todo esto originó profundos debates teológicos, como por ejemplo las discusiones respecto de los conceptos de predestinación y los difíciles pasajes que contiene el Qur'an en los versículos que mencionan que Dios ha sellado (*khatama 'ala*) los corazones, los oídos y los ojos de algunos, para quienes habrá un gran castigo (Corán II, 7). La Mu'tazila discutió minuciosamente todos estos principios y también llegó a las más profundas polémicas al debatir sobre si el hecho de un asesinato significaba que la víctima estaba predestinada a morir ese día. Al-Hudhayl, por ejemplo, debido a lo impresionado que estaba con lo inevitable de los designios de Dios, aseguró, que si esa

víctima no hubiera muerto asesinada, habría muerto inevitablemente ese mismo día en cualquier otra forma.

Al lado de todas estas detalladas discusiones teológicas, los Mu'tazilitas también dedicaron mucha energía a las definiciones de los conceptos de *ajal* (el término predeterminado de la vida de un hombre), de *rizq* (sostenimiento), *huda* (guía), *idlal* (desviar), *khidhlan* (abandono), *tawfiq* (auxilio, ayuda). Estos asuntos reflejan los principios de la omnipotencia de Allah y la responsabilidad del hombre. Los teólogos Mu'tazilitas, sin embargo, obviaban el principio de la omnipotencia de Dios y enfatizaban en la responsabilidad del hombre, "el hombre, por lo tanto, es libre y tiene la capacidad o el poder de *crear* sus actos". También debatieron las ideas de poder (*qudra* y *quwwa*) y la imposición de deberes (*yukallifa*). Por todo ello y dado que otros *mutakallimun* desarrollaron los conceptos de *quwwat al-iman* (poder de la fe) y *quwwat al-kufr* (poder de la infidelidad), debieron de concentrarse en estos términos para finalmente desarrollar tres conceptos de poder: *qudra*, *quwwa*, *istita'a*, con lo cual lograron establecer las diferencias filosóficas, aplicadas a la teología, de que el poder es anterior al acto, tiene poder sobre el acto y no hace al acto necesario.



3. *Al-wa'd wa al-wa'id*, la promesa y la amenaza. Dios mantiene su promesa de dar el paraíso a quien lo merezca y lo gane siguiendo con exactitud todos sus mandatos. Dios amenaza con el infierno a aquellos que no cumplan sus órdenes, pues Allah no perdona al pecador a menos que se arrepienta. Este fundamento de *al-wa'd wa al-wa'id* manifiesta el beneficio moral, cuyas ideas difundió al-Hasan al-Basri. Con este principio es factible observar la crítica y cierta oposición a la moral que difundían los Murji'itas.

4. *Al-Asma' wa al-Ahkam*, o el *Manzila bayna al-Manzilatayn*. Este principio es el de la posición intermedia entre los dos extremos, el de los Kharijitas y el de los Murji'itas. Los Kharijitas pregonaban expulsar de la comuni-

dad islámica y ejecutar a todos los que hubieran pecado gravemente, lo que en términos reales era impracticable. El otro extremo lo constituía la Murji'a que aceptaba como creyentes a todos, aun los que hubieran pecado gravemente. Los Murji'itas afirmaban que hay que posponer los juicios y dejarlos en manos de Dios, que es el único que puede juzgar quién es "la gente del paraíso" y quién es "la gente del infierno". Esto significaba una mayor laxitud moral frente a la posición Kharijita y la que pregonaban los Mu'tazilitas. Estos últimos con su frase *al-Manzila bayna al-Manzilatayn* señalaban que el que pecaba gravemente no era ni musulmán ni no musulmán, sino que se encontraba en una situación intermedia, con lo cual se buscaba una posición intermedia entre esos dos extremos y no querer comprometerse. Todo lo anterior tuvo implicaciones políticas de apoyo o rechazo a 'Uthman, posteriormente de apoyo o rechazo a los Omeyas y por último la posición política de los shi'itas.

5. *Al-Amr bi al-Ma'ruf wa al-Nahy 'an al-Munkar*, ordenar el bien y prohibir el mal. Éste fue otro de los cinco principios fundamentales de la Mu'tazila. Los partidarios de esta escuela aseveraban que el mal en el mundo era responsabilidad del hombre y no de Dios. Afirmaban que a Allah nada se le puede adjudicar de mal. Concluían que el hombre debe ordenar el bien y prohibir el mal. €

Identidades religiosas: ser shií en Iraq

DIVERSIDAD ÉTNICA Y RELIGIOSA

Los shiíes no constituyen una etnia y, por tanto, no se puede considerar que estén excluidos del poder desde el punto de vista étnico por la minoría árabe sunní. Los shiíes también son árabes, aunque forman parte de una comunidad religiosa, igualmente islámica, con particularidades históricas y religiosas.

El Iraq que hoy conocemos se constituyó después de la primera guerra mundial cuando los ocupantes británicos unieron tres provincias del recientemente desaparecido imperio otomano. Las poblaciones de la nueva entidad tenían algunas características comunes, pero estaban lejos de constituir un todo homogéneo. La mayoría hablaba árabe, aunque con variaciones dialectales por región que indican relaciones culturales específicas. Mosul tradicionalmente se relacionaba con Siria y Turquía, mientras las ciudades santas shiíes, en el sur, con Persia y los desiertos de lo que ahora es Arabia Saudí. Aparte del árabe, en Iraq también se habla sirio-araméo, turco, armenio, caldeo, persa y kurdo.

En términos religiosos, en el país hay musulmanes en sus variantes sunní y shií (o imamí), cristianos ortodoxos, nestorianos, gregorianos, jacobitas, caldeos, católicos romanos, católicos sirios y protestantes, judíos, yazidíes, chabakíes, mandeos y bahai. Se calcula que los árabes shiíes representan entre 55 y 60% de la población; los sunníes, entre 15 y 20%, y los kurdos, alrededor de 17%, de un total de poco más de 20 000 000 de habitantes en 1996. Se



calcula que aproximadamente 10% de los iraquíes no es musulmán.

Para los gobiernos islámicos, las otras religiones monoteístas nunca han sido extrañas, por lo que el imperio otomano les extendió un reconocimiento oficial por medio de lo que se ha dado a conocer como *millet-s*. La *shía*, por ser parte del Islam, no gozaba de este reconocimiento oficial, aunque en los sitios de más difícil acceso para el imperio y donde las comunidades shiíes eran lo suficientemente fuertes, como en el sur de Mesopotamia, la Puerta les permitía mantener su propia organización civil y religiosa.

A principios de siglo, sin embargo, los elementos étnicos y religiosos de identidad no eran los únicos que predominaban. También pesaban los de clase y los del lugar de origen. Dentro de las ciudades a menudo se desarrollaban solidaridades por barrio, habitados muchas veces por gente originaria de una misma región, con un mismo culto o que realizaban el mismo tipo de oficio. En algunas épocas críticas, los habitantes de los barrios llegaron incluso a jurarse apoyo mutuo por escrito. Los sentimientos de unidad e identidad colectiva muy a menudo también obedecían a otras formas de organización social como la familia extensa.

En este siglo, en la década de los veinte, las divisiones confesionales solían corresponderse de manera muy marcada con diferencias de clase. La mayoría de los terratenientes del sur era árabe sunní, mientras que la mayoría de los campesinos era árabe shií. Algo análogo ocurría en las ciudades de esa región, donde los que tendían a concentrar

el comercio en sus manos eran árabes sunníes. No obstante, la posición social y económica de los religiosos shíies también era privilegiada. Esta situación se había heredado de la división del trabajo existente en el imperio otomano.

La historia confesional y social de algunas zonas rurales, como el Muntáfiq, es reveladora. Esta región se pobló con beduinos de los desiertos del sur, originalmente sunníes. La mayoría de los jeques conservó su fe, mientras que el resto se fue convirtiendo a la *shía*. Estas conversiones, según algunos autores, se debieron a que esto les permitía resistir el peso de las familias dirigentes.

Durante la segunda mitad del siglo XIX, el imperio otomano reformó el régimen de propiedad rural en Iraq. Antes, el Estado era el único propietario de la tierra y con frecuencia la cedía a particulares para que la explotaran y le pasaran parte del excedente a manera de impuestos. El mercado internacional se había ido transformando durante este siglo debido a la penetración del capitalismo europeo, lo cual trastocó los mecanismos tradicionales de sustento de las poblaciones de la zona y, por ende, su relación con la tierra.

La gente con autoridad en las comunidades empezó a reclamar derechos sobre grandes extensiones y el imperio terminó por legitimar la propiedad de grandes latifundios en manos de los jefes de grandes comunidades rurales (*sheij-s al-mashaiyy*). Este proceso contribuyó a sedentarizar poblaciones nómadas y seminómadas, y a aumentar la producción del campo, la recaudación de impuestos y la conscripción al ejército. Así, apareció una clase terrateniente muy rica, mientras los miembros de las comunidades se convertían en aparceros más o menos atados a la tierra. Por lo general, éstos eran shíies, y aquéllos, sunníes. Durante la primera década del nuevo siglo, empezaron a multiplicarse las rebeliones.

La correlación existente entre confesión y clase social a principios del siglo XX fue cambiando durante el reino hashemí. Para 1958, ya había muchos shíies ricos, aunque la gran mayoría de los más pobres también era de confesión shíi. Aun así, la pobreza siempre ha incluido a árabes sunníes.

MANDATO BRITÁNICO, RESISTENCIA, IRAQUIDAD

Por otro lado, desde al menos la segunda mitad del siglo XIX, un sector de la jerarquía religiosa shíi había ido incrementando su participación en la política. Algunas opiniones (*fatwas*) de autoridades imamíes habían sido muy eficaces en movilizar a la población contra los crecientes

intereses económicos y políticos británicos en Iraq e Irán, incluso contra la opinión de los gobernantes.

Con la primera guerra mundial, las tropas británicas ocuparon Mesopotamia, y los dirigentes religiosos shíies, los *mudytahidún*, llamaron a luchar contra el invasor y defender el Estado otomano por ser islámico, aun si era sunní. La respuesta al llamado fue masiva, e incluyó a familias y grupos sunníes.

Asimismo, durante la guerra los británicos habían decidido desmembrar el imperio otomano y prometido formar un gran Estado árabe si vencían. Pero desde antes de la victoria, se repartieron con Francia el territorio en zonas de influencia. Las tres provincias otomanas que hoy conforman Iraq quedaron bajo mandato británico, nombrando rey a Faysal, de la casa de Hashem de La Meca. Éste aceptó el pequeño reino árabe y el mandato, aunque siguió profesando la idea de un Estado árabe único. Los dirigentes religiosos shíies se habían pronunciado en favor de la soberanía hashemí, por ser islámica, pero se opusieron al mandato británico.

Hacia mediados de 1920 se difundió la noticia de que un gran *mudytahid* había emitido una *fatwa* llamando a luchar contra las fuerzas de ocupación. Se desencadenó una revolución que duró cinco meses. Los shíies no eran la única fuerza social opuesta a la presencia británica, de modo que la rebelión unió a gente del campo y de la ciudad, así fueran sunníes o shíies. Después de controlar la rebelión, los británicos decidieron apuntalar la posición de los jeques latifundistas, ya que éstos se opusieron al levantamiento, les otorgaron ventajas legales y les garantizaron posiciones en el futuro parlamento, argumentando que debían garantizar el respeto a lo que ellos llamaban "particularidades tribales". De tal manera erigían un contrapeso importante al rey, a la vez que permitían reforzar una estructura de clase que supeditaba a los campesinos shíies a las antiguas familias dirigentes, que resultaban ser de confesión sunní.

En 1922, Faysal convocó a una asamblea constituyente. Los *mudytahidún* seguían a la vanguardia de la oposición a los británicos y, mediante una nueva *fatwa*, declaraban ilegal toda elección bajo régimen de mandato. El primer ministro, un terrateniente sunní del Muntáfiq, inició una campaña contra los religiosos shíies. Como eran de origen persa, los acusó de ser extranjeros y hostiles al Iraq árabe. El gobierno exilió a cinco religiosos, realizó múltiples arrestos y bombardeó las zonas donde gozaban de apoyo, lo cual representó un golpe a la identidad iraquí que se empezó a esbozar durante la revolución de 1920 y que no dependía de confesión religiosa u origen étnico. Al desca-

bezar la dirección religiosa imamí se debilitaba la oposición a los británicos y, finalmente, a los propios terratenientes. Desde entonces el país está dirigido principalmente por árabes sunníes.

Durante las décadas siguientes, la monarquía desarrolló la educación, intentó integrar a shiíes y kurdos en la administración y la clase dirigente, y, tras el final del mandato en 1932, formó un ejército con el propósito de convertirlo en la columna vertebral de la nación. En el terreno de las ideas, mientras se promovía una identidad iraquí se intentaba cultivar la lealtad a la nación árabe más allá de las fronteras de Iraq.

Durante el siglo xx, las ciudades crecieron y, con ellas, los problemas sociales, lo cual condujo a nuevas rebeliones. Con todo, los movimientos de oposición que surgieron durante la monarquía contribuyeron a unificar a la sociedad. En las fuerzas armadas se desarrollaron dos corrientes políticas principales que correspondían a la lealtad panarabista y a la nacionalista iraquí, conocida como "iraquista". Los primeros tendían a predominar, su ideología ganaba adeptos en todos los países árabes y los oficiales del ejército solían provenir de la región ubicada al norte de Bagdad históricamente ligada a Siria, donde el ideal de unidad árabe había tenido fuerza desde principios de siglo.

Aunque formalmente el mandato había concluido, los británicos seguían dominando. Iniciada la segunda guerra mundial, en 1941, los nacionalistas iraquíes se pronunciaron y depusieron al regente del rey. A su rescate vino una segunda ocupación británica con la colaboración de la Legión Árabe de Transjordania. Los combates se prolongaron varias semanas, y la población de Bagdad y otras ciudades unificaron sus sentimientos contra la ocupación por encima de divisiones confesionales y étnicas. A pesar de la derrota de los acuartelados, la tendencia iraquista mantuvo su presencia, aunque entremezclada con otras ideologías. Por esa época hubo una eclosión de la actividad política y se desarrollaron los partidos nacionalistas, liberales y comunista.

Existe una discusión acerca de si el panarabismo es aceptable o no para los árabes shiíes. Según Hanna Batatu y otros autores, el panarabismo en la época de los Estados modernos era inaceptable para los kurdos, ya que implicaba basar el Estado en una nación definida por la lengua árabe y, por tanto, en quienes nacen hablándola. Por otro lado, la consideran poco asimilable para los shiíes, ya que la mayoría de los árabes es sunní, y un Estado panárabe centralista implicaría reducir a los shiíes a una pequeña minoría (cuando en realidad son la mayoría dentro de las fronteras de Iraq). Fouad Ajami afirma que el "nacionalis-

mo árabe [...es] la dominación sunní en un ropaje laico". Sin embargo, otros académicos y los propios datos de Batatu demuestran que muchos shiíes optaron por el panarabismo, al punto de constituir, hasta los años sesenta, una gran proporción de los militantes del entonces pequeño partido Baaz (del renacimiento árabe). Nótese que en un país vecino, Siria, el Baaz está integrado por druzos, ismailíes, alawíes y cristianos y con sunníes. A finales de los años cincuenta, incluso el Partido Comunista, con gran influencia en la comunidad shií, especialmente entre sus jóvenes, también se pronunciaba por la unidad árabe, aunque en la modalidad de federación.

Históricamente, los shiíes no han participado en partidos iraquistas o exclusivamente shiíes ni los sunníes en partidos sunníes o arabistas. No se puede decir que una de estas ideologías corresponda exclusivamente a una comunidad o a la otra.

TORMENTA EN LA REVOLUCIÓN

En 1958 un grupo de oficiales, encabezados por Abd al-Karim Qasim tomó el poder, desatando una revolución repu-



blicana. Los panarabistas esperaban que el nuevo gobierno se integrara a la República Árabe Unida de Egipto y Siria; pero Qasim, aliado de los comunistas, prefería una federación y se opuso a la unificación. La república aplicó una serie de reformas sociales, incluyendo una agraria que, aunque moderada, golpeó a la clase de los latifundistas y mejoró las condiciones de muchos campesinos y, por tanto, de muchos shiíes.

En los años siguientes, aumentaron las fuerzas centrifugas y, en 1963, el partido Baaz y los seguidores del presidente egipcio Gamal Abd An-Nasir se pronunciaron y derrocaron al gobierno. Se trataba de una lucha política entre el gobierno y las fuerzas que se habían declarado anteriormente favorables a la unificación total con la República Árabe Unida, pero en ambos bandos había una proporción importante de shiíes. Entonces, en el Baaz, 53.8% de los militantes era shií. Pocos meses después, cuando los naseristas excluyeron al Baaz del gobierno y éste pasó a la clandestinidad, se operó una mutación radical en su composición. La policía, comandada por individuos originarios de Ramadí, una ciudad sobre el Éufrates al este de Bagdad donde casi toda la población es sunní, había sido especialmente severa con los baazistas que no provenían de esa región, y por ende con aquellos de origen shií. En 1968, cuando el Baaz regresó *manu militari* al poder, los sunníes representaban 85% de su membresía. Las lealtades regionales de los encargados de la represión habían contribuido decisivamente a trastocar la composición comunitaria del partido.

La dirección del Baaz quedó en manos de Ahmad Hasan al-Bakr y Saddam Husein, oriundos de Takrit, ubicado en la zona central, principalmente sunní, de Iraq. A partir de entonces la dirección se concentró en sus manos, y específicamente en las de Husein desde 1975; dirigentes que se han apoyado en quienes les son leales, especialmente en gente proveniente de Takrit, en un proceso que se ha dado a llamar "de takritización". Cabe mencionar que el gobierno del Baaz nacionalizó la industria petrolera a principios de los años setenta, justo antes de que se operara un aumento vertiginoso en los precios del petróleo internacionales, a partir de 1973. Los ingresos por concepto del petróleo le ofrecieron al Estado grandes recursos y un grado muy amplio de autonomía respecto de la sociedad. Tras la serie de golpes militares, se acabó con el multipartidismo y se inició la formación de un régimen autoritario, con lo que se cerraron las vías para la participación política. Hasta entonces, los shiíes habían expresado sus aspiraciones

políticas por medio de las diversas organizaciones existentes. Ahora sólo les quedaba, en el mejor de los casos, la posibilidad de asumir un lugar marginal dentro del partido del Estado, aunque las puertas de la participación política también habían quedado cerradas para la mayoría de los árabes sunníes.

Por otro lado, las fuerzas de las organizaciones de oposición se habían visto menguadas por los golpes de la represión, y sectores religiosos shiíes volvieron a participar en política. Al sur de Bagdad las organizaciones de oposición que se desarrollaban tenían tintes religiosos, y se oponían al autoritarismo del Estado en nombre del Islam. Aún ahora no pugnan por un Estado shií ni pretenden dividir a Iraq ni excluir del poder a los de otros credos, sino que proponen un Estado islámico que aplique el marco jurídico tradicional del Islam, la *shari'a*.

Desde finales de los años cincuenta, durante el gobierno de Qasim, ya se había formado una de las primeras organizaciones políticas religiosas shiíes, el Partido del Llamamiento Islámico (*Dawa*), con el propósito expreso de combatir la influencia comunista en la comunidad. Desde muy pronto, el *Dawa* amplió sus actividades político-religiosas y buscó apoyo ideológico y organizativo entre líderes religiosos de Irán. Durante los años setenta aparecieron otras organizaciones similares que participaron en las protestas populares de 1974 y 1977, a las que el Estado respondió con represión, arrestos y ejecuciones. A pesar de estas muestras de autoritarismo, el Estado buscaba ampliar su legitimidad, y la basaba en la extensión de servicios, gracias a los recursos producto de las exportaciones de petróleo, y con un discurso socialista. Durante estos años, no obstante la nacionalización del petróleo y el discurso socialista, el Estado se dedicó a favorecer al sector privado. Empero, un acontecimiento político de suma importancia transformaría el contexto político de toda la región: la revolución islámica en Irán de 1979. El Ayatola Jomeini llamaba a todo el mundo islámico a la revolución. Aunque 95% de la población iraní es shií, y los religiosos cabeza del nuevo Estado también lo son, su llamado se extendía a todos los musulmanes. En Iraq empezaron a realizarse manifestaciones, con frecuencia alrededor de las peregrinaciones religiosas, exigiendo reformas sociales y la islamización del Estado. El régimen iraquí respondió con mano dura, arrestó al *mudytahid* Baqir as-Sadir y luego reprimió las manifestaciones por su libertad. Poco después, mandó ejecutar al *mudytahid*, así como a numerosos funcionarios gubernamentales (por lo general, sunníes). €

La mutilación femenina: sus orígenes

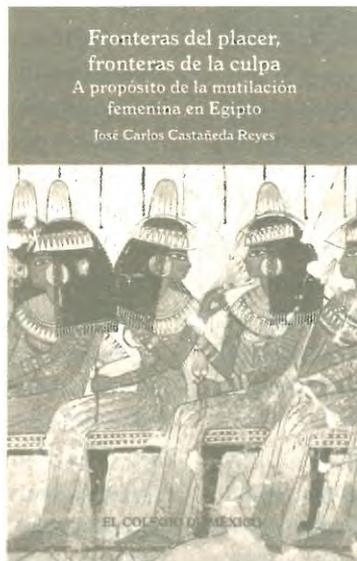
A pesar de que el tema es de difícil estudio, pueden plantearse algunas ideas respecto de su probable origen. Desde luego, sabido es que la circuncisión se practicaba sin duda en épocas antiguas en Egipto, y probablemente como un rito de paso. Por ejemplo, en un texto de la Dinastía XVIII, en el rollo de cuero de Berlín (Berlín 3029), se lee:

[...] [Harakhty] me ha elevado hasta el rango de Maestro de las Dos Partes cuando yo era un niño todavía no circuncidado y me ha promovido maestro de sujetos, símbolo frente al pueblo. Él me ha hecho residente del palacio cuando yo era adolescente, porque yo no había todavía salido de los cuidados [de mi madre] [...]

Otro texto más temprano del Primer Periodo Intermedio, la estela de Naga ed-Der, del Egipto medio, dice:

Yo fui un amado de su padre, favorecido por su madre, a quien sus hermanos y hermanas amaron. Cuando yo fui circuncidado, junto con 120 hombres, no hubo ninguno por ello rozado; no hubo ninguno por ello golpeado, no hubo ninguno por eso rasguñado, no hubo ninguno que por eso hubiese sido arañado [...]

Además, el hallazgo de ofrendas fállicas, hechas en madera o en cerámica, como la localizada en Deir al-Bahri, templo de la diosa Hathor de la Dinastía XI, con falos circuncidados, entre otros testimonios procedentes de diver-



sas épocas, prueban sin duda tal práctica. Es interesante observar que los egipcios parecen relacionar la circuncisión masculina con la idea de pureza: en una estela de la Dinastía XXV, de la época del faraón Piankhy, se menciona que cuatro gobernadores locales del Delta no fueron recibidos por el rey porque no habían sido circuncidados, luego no eran puros. De hecho, en la época romana en Egipto, los sacerdotes eran los únicos que tenían el derecho a la circuncisión, además de los judíos.

En cuanto a la mutilación femenina, se ha señalado que desde el siglo V a.C. se practicaba entre egipcios, fenicios, hititas

y etíopes, y que de Egipto fue llevada la costumbre a Sudán y al cuerno de África. Pero en Egipto las referencias a este uso son muy tardías: la primera mención es del papiro 15 griego del Museo Británico, del siglo II a.C. En él se habla de una niña que “está en edad de sufrir la ablación, a la manera egipcia”. A partir de ahí se presentan testimonios en diversos autores, que aparentemente relacionan tal práctica con los grupos africanos que tenían contacto con los egipcios. Parece que se realizaba una fiesta para la jovencita al ser mutilada. Se le llamaba *therapeuteria*, y era común en el periodo romano, como se sabe por documentos procedentes de Oxirrinco (siglo III d.C.). Aparentemente se celebra con un banquete organizado por los padres de la muchacha.

Las noticias de Asia son mínimas. En Mesopotamia no se practicó; tal vez se le conociera en Lidia, donde se habla de “mujeres eunucos”, denominación interesante que hay



que recordar para lo que veremos luego, y en Bactria, en India del noroeste. Por su parte, Heródoto menciona tal práctica entre egipcios y nubios, pero no le atribuye un origen seguro. Estrabón también señala su existencia, y parece que también entre ciertas tribus de la península arábiga se le conocía en épocas preislámicas. Dice que “Una de las costumbres más celosamente observadas entre los egipcios es ésta, que ellos crían a cada niño que tienen, y circuncidan a los hombres y extirpan [remueven parte de la *nymphae* y a veces el clítoris] a las mujeres [...]”

¿Puede plantearse un origen egipcio de tal práctica? Parece que no. De hecho, la mutilación se relaciona con el grupo camito-semita en general. La excisión pudo practicarse inicialmente entre los masai de Kenya, a partir de los cushitas que entraron a Kenia de Etiopía. Pero los kikuyu, influidos por los cushitas, pudieron adoptarla como resultado de la influencia bautú. Como veíamos, en Egipto aparece aparentemente en el periodo Ptolemaico (siglo IV a.C.). El papiro Harris habla de que las diosas Anat y Astarté debían ser “cerradas” de su vulva, Horus las sellaba y Set las abría. El pasaje es bastante oscuro: las diosas, así, “conciben pero no dan a luz”. Como tales divinidades son asiáticas, tal vez de esas áreas llegó la costumbre a Egipto. Según Xanthus de Lidia, las lidias fueron las primeras mujeres que desarrollaron esta práctica, llamada εὐνυχίζω. Tal vez se asociaba con un ritual para adolescentes en el templo, efectuado durante la menarquía o antes del matrimonio. Quizá de ahí habría de llegar a Egipto.

En nuestro concepto, es más factible pensar que el contacto de los egipcios con el interior africano en la época en que una marcada influencia nubia se presentó en Egip-

to durante las últimas dinastías, sobre todo a lo largo de la Dinastía XXIV, y específicamente en la Dinastía XXV, con la conquista de Peye, pudo favorecer la paulatina adopción de tal costumbre. Por lo demás, D. Redford ha señalado que los antiguos *md3w*, *medyau*, mercenarios nubios al servicio de los faraones egipcios como fuerza de policía interior al menos desde la Dinastía XVII, son los antiguos progenitores de los más recientes beja, entre quienes han prevalecido el matriarcado y el liderazgo femenino. Ello pudo haber influido en el Egipto antiguo, de lo que puede ser una prueba el fuerte carácter de las mujeres reales a fines de la Dinastía XVII e inicios de la XVIII, lo cual puede deberse a esta influencia de los *medyau* en la vida del Alto Egipto. Otras costumbres de probable origen nubio son las del tatuaje corporal que presentan algunas momias y representaciones plásticas de bailarinas y músicas, similares a los diseños que las danzarinas nubias acostumbraban adoptar también. Así, algo similar podría suponerse respecto al origen de esta práctica, que parece proceder fundamentalmente del África subsahariana, como decíamos, y haber sido importada a Egipto de manera tardía, durante el Tercer Periodo Intermedio (siglos XI a VI a.C.).

Se ha dicho, por otra parte, que el motivo básico para realizar esta operación es la creencia de que el “alma femenina” del hombre se encuentra en el prepucio, y el “alma masculina” de la mujer, en el clítoris. De ahí que con la circuncisión y con la mutilación, ambos se convierten en verdaderos hombres y mujeres, liberados de la parte del otro sexo. Esta convicción se mantiene hasta nuestros días, y es una de las razones que explican la supervivencia de este uso. Tal tradición no puede explicarse, para alegar un origen egipcio antiguo, a partir del concepto de la androginia original de los dioses egipcios. En efecto, Lana Troy ha demostrado que la concepción egipcia dualista del universo, que caracteriza la relación de los opuestos como el equilibrio estático del cosmos, se explica por un simbolismo fálico y uterino. La autora estudia cómo estos componentes aparentemente divergentes se reencuentran para formar la “unidad” representada por la realeza. En efecto, derivado de los “Textos de las pirámides”, en el *Libro de los muertos* (cap. XVII), Atum, el dios creador, se define a sí mismo como “El gran dios que vino a ser por sí mismo”. Y en los “Textos de los sarcófagos” (cap. II, pp. 160-161) el dios declara que es “Él-Ella” (*pn tn*, “penten”). Al respecto, L. Troy advierte que “El dualismo ha sido visto uo solamente como un aspecto importante del pensamiento egipcio, sino también como una estructura

conceptual que rige la formulación de los patrones subyacentes en el mito egipcio”.

Pero realmente, tal oposición es ilusoria: ya que todo elemento refleja la unicidad del creador, los miembros del par dualista son complementarios y equivalentes, de ahí el paralelismo entre los temas de nacimiento y resurrección como elementos totalmente similares. El proceso de renovación no se restringe al principio masculino, sino que también se extiende al elemento femenino, que mítica-mente tiene la importancia fundamental de proteger cotidianamente con su cuerpo al dios Re durante su recorrido nocturno, a través del cuerpo de la diosa Nut para renacer cada mañana. Este principio ligado a la mujer funciona en sus papeles múltiples de hija, hermana-esposa y madre reales. Así, el elemento femenino se renueva para poder participar en la dinámica perpetua del cosmos: el proceso de renovación consiste en la mutua revitalización y transformación de ambos principios, el femenino y el masculino.

Creemos que no es factible tampoco asociar esta práctica con el Islam, como se hace comúnmente, si bien se le conocía (y aún se le conoce en el sur de la península arábiga) desde épocas preislámicas. En árabe, mutilar a la mujer implicaba purificarla, *puHûr* en árabe. El Islam clásico llama *jafâD* a la excisión. También se le llama *jitân*, y en Egipto y Sudán, *tahura* o *tahara*. De hecho, en los países musulmanes donde se da esta tradición se han hecho esfuerzos por prohibirla, con pocos resultados positivos: en Sudán, por ejemplo, al menos se ha propuesto su sustitución por la forma egipcia, la cliterectomía y no la infibulación completa (*pahâra sâr'iyya*). Poco se ha logrado. De hecho, el S. Corán en las suras 3, 191; 13, 8; 25, 2; 30, 30; 32, 7; 38, 27; 40, 64; 54, 49; 64, 3; 95, 4, parece condenarla explícitamente. Según la *šarî'ca*, su práctica debía implicar “tan sólo” cortar parte del clitoris, de acuerdo con la recomendación hecha por el Profeta a 'Umm al-Attiyya: “Redúcela pero no la destruyas. La circuncisión no debe ir demasiado lejos, porque así es mejor para la apariencia y da más placer al esposo”.

Es completamente diferente el caso de la infibulación, y por lo tanto, queda rigurosamente prohibida en el Islam. Recuérdese que tan sólo la escuela *šâfi'i* la considera obligatoria (*wâyib*) para el Islam; las otras dicen que es tan sólo recomendable (*mustahabb*) o meritoria, piadosa (*makrûma*) para la mujer.

Pero ello no impide que la piedad popular en ciertos países la considere como una de las obligaciones de la “buena musulmana”: en Somalia, ser mutilada es sínó-

nimo de hacerse musulmana. Un *mufti* sudanés la condenó explícitamente diciendo (el 25 de julio de 1939) que era injuriosa y patológica para las mujeres, y reprimaba a los diversos sectores sociales, aun los educados, por seguir practicándola. En Sudán se justifica diciendo que es una *‘âda*, costumbre. Otras tribus, como los baqqâra, dicen que sirve para evitar los embarazos no deseados, ya que las mujeres de esta tribu tienen gran libertad personal, y ello hace a las mujeres más atractivas para el hombre. En Guinea-Bissau algunas musulmanas declaran: “Como buenas musulmanas debemos ser circuncidadas. De esta forma nos aseguramos de tener un apropiado funeral musulmán. Como esposas debemos de estar limpias por la circuncisión ritual para que podamos preparar la comida de nuestros maridos”.

En Egipto la practican tanto musulmanes como coptos, y prevalece la infibulación en el sur del país. Dos *fatwa* la condenaron y finalmente prohibieron en Egipto, en 1949 y 1951. En 1958 se proscribió nuevamente, amenazando con cárcel al que la practicara. Pero en 1981 y 1994 se dieron otras *fatwa* favorables a ella. Empero, en julio de 1996 el ministro de Salud, Ismail Sallam, condenó legalmente a todo médico que la efectuase. En 1997 otra vez se intentó prohibirla, pero en junio de ese año la corte egipcia echó atrás tal decisión, arguyendo que era una forma legal de medicina que todo médico tenía derecho a realizar. A pesar de la condena de tal práctica por parte del *šaij* del Azhar, la oposición a la interferencia en la vida tradicional continúa. €



El ruiseñor cantarín

Había tres muchachas hilanderas que hilaban toda la noche y vivían de vender el hilado. Un día entre los días el sultán, el visir y el jefe del ejército salieron a divertirse por la noche y vieron la luz de la casa de las muchachas. Y se pararon bajo la ventana para escuchar.

Y la primera dijo:

—Si el sultán se casara conmigo le daría un hijo y una hija que tendrían mechones de pelo de oro y de plata.

Y la segunda dijo:

—Si el visir se casara conmigo le haría una hogaza de pan con la que se hartarían él y su ejército.

Y la tercera dijo:

—Si el jefe del ejército se casara conmigo, vestiría a todos sus soldados con la tela de un solo vestido.

Por la mañana, les enviaron a la guardia y les dijeron:

—Os tenéis que presentar en el palacio del sultán.

Las muchachas tuvieron miedo y preguntaron:

—¿Por qué? ¿qué es lo que hemos hecho?

Y sin saber por qué, se fueron con la guardia muertas de miedo.

Una vez en el palacio les preguntaron:

—¿Cuál de vosotras dijo: si el sultán se casara conmigo?

—Yo —dijo la primera.



—¿Quién dijo: si el visir se casara conmigo?

—Yo —dijo la segunda.

—¿Y quién dijo: si el jefe del ejército se casara conmigo?

—Yo— dijo la tercera.

Y el sultán, el visir y el jefe del ejército se casaron con las tres hilanderas, según la ley de Dios y su Profeta. Entonces la primera mujer del sultán se volvió loca y esperó a que llegara el momento en que la nueva mujer diera a luz. Y cuando llegó la noche del parto le dijo a la partera:

—Te daré muchas riquezas si le

quitas los hijos y pones en su lugar una piedra y un cachorro.

A la partera le pareció bien el trato e hizo como le había dicho la primera mujer del sultán. Se llevó a los críos al campo y en su lugar dejó un cachorro y una piedra.

Por la mañana las mujeres decían:

—¡Qué desilusión, la mujer del sultán ha parido un cachorro y una piedra!

El sultán se enfadó muchísimo y llevó a su nueva mujer a la casa de los abandonados.

Y los críos crecieron en el campo —pues el chico de la *jrefiyye* crece en una hora—. El chico era muy bueno y bondadoso, hizo una casa y vivían él y su hermana solos.

Cuando la primera mujer del sultán se enteró de que los chicos estaban sanos y salvos, de la rabia que le dio, mandó otra

vez a la partera para que acabara con el chico.

Entonces la partera fue hasta donde estaba la chica y le dijo:

—¡Ay querida, qué bonita es tu casa!, aunque le faltan albaricoques que bailen y manzanas que canten.

Cuando volvió el hermano se la encontró llorando y al preguntarle qué era lo que le pasaba, y ella le contó que la vieja le había dicho que a la casa le faltaban albaricoques que bailaran y manzanas que cantaran. Entonces él le dijo:

—Prepárame víveres y provisiones.

Por la mañana, se puso en manos de Dios y caminó hasta llegar a un cruce de caminos y encontró una piedra en la que decía lo siguiente: “Camino inundado, camino incendiado, camino que va y no vuelve”. Y se fue por el camino incendiado y encontró una lumbre, pero no pudo acercarse a ella. Y se fue por el camino inundado y encontró un mar y no pudo cruzarlo. Se volvió para ir por el tercer camino y estuvo andando y andando hasta que encontró a un *gūl* sentado en medio del camino, con un pie en occidente y otro en oriente, con el pelo que le tapaba la cara y unas cejas que le tapaban los ojos.

Y le dijo al *gūl*:

—¡La paz sea contigo, padre *gūl*!

Y el *gūl* le contestó:

—Si tu saludo a tus palabras no hubiera adelantado,

la mosca azul, el masticar de tus huesos habría escuchado.

El chico se acercó a él, le cortó el pelo, las cejas y las uñas al *gūl*. Entonces el mundo se iluminó ante la cara del *gūl* y dijo:

—¡Que Dios ilumine el mundo ante tu cara como tú lo has iluminado ante la mía! ¿Por qué has llegado hasta aquí? ¿Y qué quieres?

Y el muchacho le dijo:

—Por Dios, estoy buscando albaricoques que bailan y manzanas que cantan.

Y le dijo el *gūl*:

—¡Uf, tu camino va a estar lleno de ogros, pues lo que pides se encuentra en el jardín del sultán de los ogros! Allí hay un árbol que tiene manzanas y albaricoques, y cada una de las hojas envuelve a dos críos y el pelo de su mujer cubre a las dos criaturas. El palacio sólo tiene una escalera, y el camino está

vigilado por cuarenta ogros. Anda donde mi hermano, él es mayor que yo por un mes, pero por un siglo más sabio que yo es. ¡Toma llévale estos pelos como señal!

El muchacho se puso a caminar hasta que se encontró con el segundo ogro que estaba sentado en medio del camino con las piernas abiertas. Lo saludó y le dijo lo que le había dicho a su hermano y el *gūl* le dijo:

—¿Qué te trae del país de los humanos al país de los *gūl*?

Y el muchacho le contestó:

—He venido por la voluntad de Dios.

Luego le entregó los pelos de su hermano y le cortó el pelo, y el *gūl* se puso muy contento y le dijo:

—Sigue el camino hasta que te encuentres a mi madre. Si te la encuentras moliendo azúcar, acércate a ella y ponte a mamar de sus pechos. Pero si te la encuentras moliendo sal y con los ojos encendidos, entonces no se te ocurra acercarte.

El muchacho fue y, por suerte, encontró a la madre *gūla* moliendo azúcar, se acercó a ella y se puso a mamar de sus pechos, luego le cortó el pelo.

Y la *gūla* le dijo:

—De mi teta derecha te has amamantado, como mi hijo *Ismā'īl* serás tratado.

De mi teta izquierda te has amamantado, como mi hijo *Yasār* serás tratado.

¿Por qué has venido y adónde vas?

El muchacho le contó a la *gūla* su historia y ella le dijo:

—Está bien, dentro de poco van a llegar mis hijos y tengo miedo de que te vayan a hacer algo.

Entonces, la *gūla* lo convirtió en una aguja y se la puso en el pecho. En cuanto llegaron los hijos empezaron a decir:

—¡Aquí huele a humano, aquí huele a humano!

Y la madre *gūla* les contestó:

—¿Cómo va a oler a humano? El olor a humano está en vuestra imaginación y en vuestros rabos.

Pero ellos no se quedaron muy convencidos y siguieron buscando hasta que la madre les pidió su protección y ellos dijeron:

—¡Dios y la protección de Dios están con él! Y el traidor es castigado por Dios.

Entonces la *gūla* lo volvió humano como antes, se sentó entre ellos y empezó a cortarles el pelo a todos. Y el mundo se iluminó ante sus caras y la madre les preguntó:

—¿Quién de vosotros lo va a llevar?

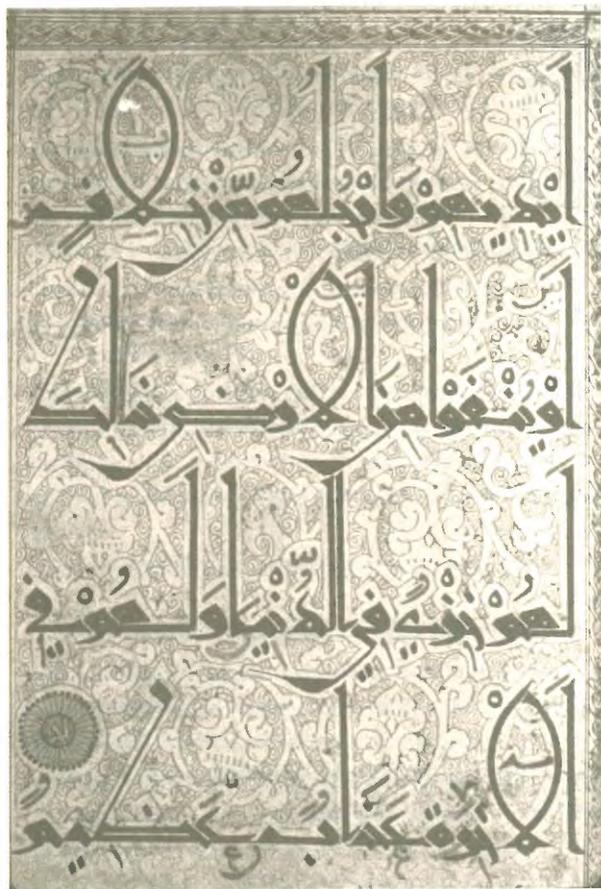
Y Naṣṣār contestó:

—Yo lo llevaré.

El *gūl* se cargó al muchacho en la espalda y lo llevó al lejano palacio donde se encontraban los albaricoques que bailaban y las manzanas que cantaban. Y le dijo:

—Éste es el jardín y ése el palacio. Cuando te acerques te vas a encontrar a un vigilante que tiene puesto un gorro que hace invisible al que se lo ponga, quítaselo y pónitelo tú.

Y el ogro le señaló el lugar donde estaba el vigilante. El muchacho se acercó al lugar del vigilante y le buscó la cabeza hasta que encontró el gorro, luego se lo quitó y se lo puso él. Entonces se volvió invisible y el vigilante se hizo visible, así que le dio un palo en la cabeza y entró al palacio,



arrancó el árbol de los albaricoques y el de las manzanas y volvió adonde estaba el ogro. Naṣṣār se cargó al muchacho a la espalda hasta que llegó a las fronteras del país de los humanos y allí lo bajó. El muchacho fue adonde estaba su hermana y le plantó los dos árboles. Y el árbol de los albaricoques empezó a bailar y el árbol de las manzanas a cantar. Cuando la primera mujer del sultán se enteró de lo que había pasado, mandó otra vez a la vieja partera a la casa de la chica. Y le dijo la partera:

—¡Qué bonitos son los albaricoques y las manzanas!, pero a tu casa le falta el pequeño ruiseñor cantarín.

La chica se puso a llorar y cuando llegó su hermano le contó lo que le había dicho la vieja y él le dijo:

—Te lo traeré para honrarte.

La hermana le preparó víveres y provisiones. Y él volvió adonde la *gūla* y le contó lo que pasaba. Y ella le dijo:

—El que te manda a estos lugares no te desea nada bueno, pero si eres hermano de tu hermana, entonces trae lo que te piden o muere.

Y dijo:

—¡Que Dios la proteja!

La ogresa lo mandó con su hijo Naṣṣār. Y como el muchacho tenía todavía el gorro de hacerse invisible, cuando llegó al palacio en el que estaba el pequeño ruiseñor cantarín, se volvió invisible y le pegó un palo al vigilante y empezó a buscar por todas partes del palacio. Entonces se encontró delante de una muchacha que tenía la cara como la luna llena de tan guapa como era. Y se quitó el gorro, la señaló y le preguntó:

—¿Quién eres?

—¡Soy humana!

—¿Y quién te ha traído hasta aquí?

—¡Mi destino! Soy hija de un rey y el *gūl* fue el que me trajo aquí. Mira estos alminares, todos ellos son hijos e hijas de reyes. El que desobedece al ogro, se convierte en un alminar.

—¿Y dónde está el *gūl*?

—Vendrá dentro de poco, cantando y cargando un árbol en un hombro y una vaca a la espalda, luego tirará el árbol y hará una lumbre con él para asar la vaca, después se dormirá y empezará a roncar.

—Escóndeme y cuando se duerma lo degüello con mi espada.

—Tu espada no sirve. ¡Toma esta espada de madera y mátaalo con ella!

Y el muchacho esperó escondido hasta que llegó el ogro, comió y se durmió. Entonces se abalanzó sobre él y le pegó con la espada de madera. Y el ogro le dijo:

—¡Dame otra vez, hijo de mala madre!

—Mi madre no me ha enseñado.

Y el ogro se murió.

El muchacho y la chica empezaron a recoger las cosas pequeñas y valiosas que había en el palacio. Luego, él le preguntó por el pequeño ruiñeñor cantarín y ella le dijo donde estaba, lo cogieron y se fueron adonde estaba el *gūl*. Naṣṣār se los cargó en la espalda y los llevó hasta las fronteras del país de los humanos.

Y llegaron a la casa y las manzanas empezaron a cantar, los albaricoques a bailar y el pequeño ruiñeñor cantarín a decir:

—Yo soy el pequeño ruiñeñor cantarín y no soy tonto. La mujer del sultán no parió ni una piedra ni

un cachorro sino una hija y un hijo con mechones de pelo de plata y oro.

La noticia llegó hasta el sultán y vino a ver, y toda la gente del país vino a ver a los albaricoques que bailaban, a las manzanas que cantaban y al pequeño ruiñeñor que contestaba con un *mawāl*.

Y el sultán preguntó:

—¿Quiénes sois vosotros dos?

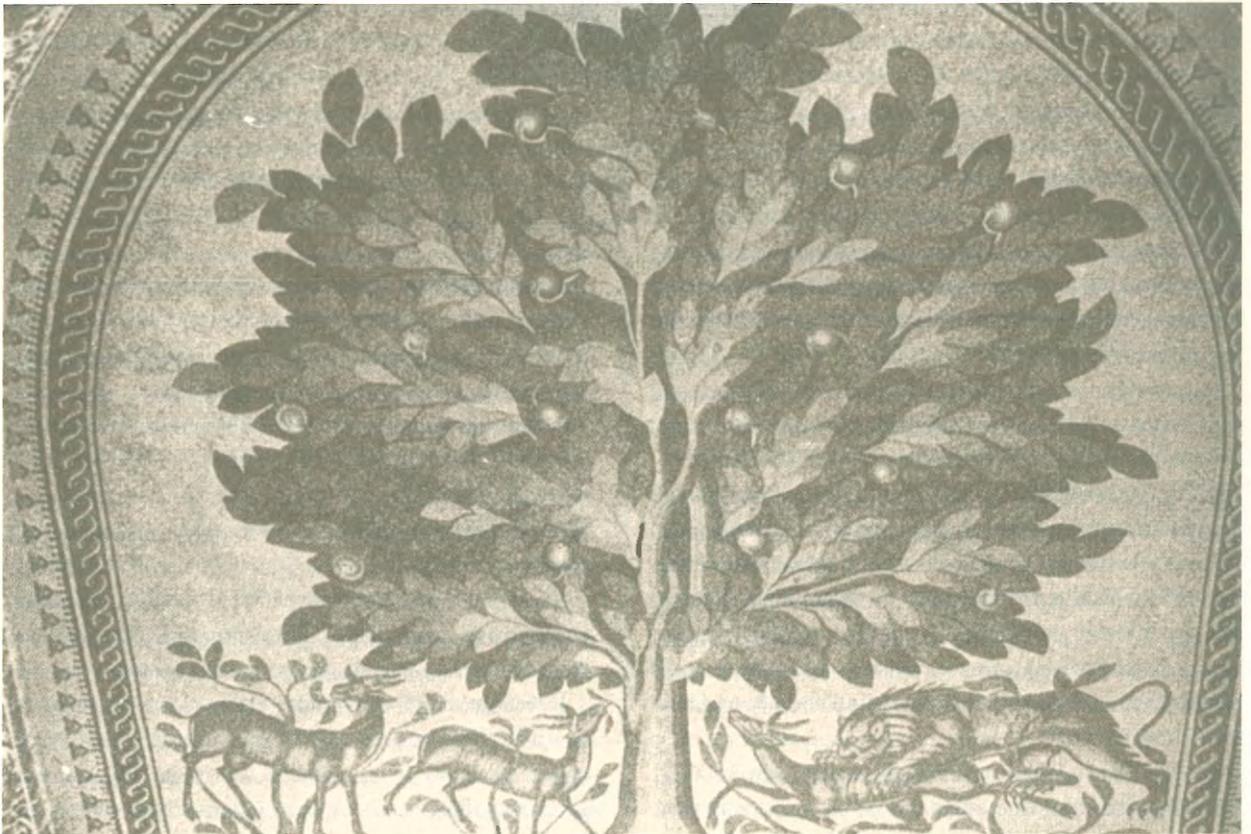
Entonces le contaron toda la historia y el sultán se enteró de que eran sus hijos y se alegraron todos. El sultán sacó a la madre de la casa de los abandonados y se reunieron. Luego mandó al pregonero que pregonara:

—¡Quien quiera al sultán y al hijo del sultán, que traiga unas ascuas y un haz de leña para quemar!

Y tiraron a la partera maldita y a la primera mujer del sultán al fuego.

Y yo los dejé a todos contentos y me vine a contar el cuento.

¡Y el pájaro voló, que los presentes amanezcan bien, quiera Dios! €

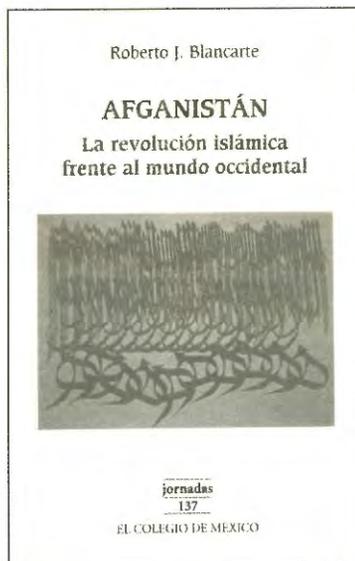


Afganistán: el entorno geográfico e histórico

Pocas veces la relación entre el hombre y su medio geográfico se hace tan evidente como en Afganistán. La historia de los pueblos que habitan dicha región está marcada e incluso muchas veces determinada por condicionamientos de tipo geográfico. Desde los tiempos de Alejandro Magno de Macedonia, la posición estratégica del territorio afgano ha sido un elemento constante en su desarrollo histórico. Los desiertos, llanuras y grandes montañas de Afganistán han colaborado en la formación de un habitante duro, resistente y acostumbrado a luchar contra la adversidad. Todas estas consideraciones adquieren relevancia en el momento actual, tanto para entender las posibles razones geopolíticas del problema afgano, como para comprender la estrategia y posibilidades de la guerrilla musulmana, sea ésta gobierno u oposición.

Afganistán es un país sin litorales, prácticamente encerrado entre grandes potencias. Al norte tiene una extensa frontera con las repúblicas de Tayikistán, Uzbekistán y Turkmenistán generalmente conocidas como el Turkeistán; en el noreste, en una zona con montañas que alcanzan los 7 000 metros de altura, Afganistán tiene una pequeñísima frontera con la República Popular China; Pakistán se sitúa en la región oriental y el sur, compartiendo una gran extensión fronteriza; por último, Irán limita con Afganistán en toda la frontera occidental.

Si se quisiera simplificar la visión geográfica de Afganistán, se podría decir que está dividido en tres grandes re-



giones: las montañas centrales, las llanuras del norte y noroeste y el desierto del sur.

El país está prácticamente dividido por el llamado Hindu Kush, que no es sino la extensión occidental de las montañas Himalayas, extendiéndose desde las fronteras con China hasta unos 150 kilómetros antes del límite de Irán. Esta cadena montañosa tiene altitudes promedio en el Hindu Kush central de 4 000 metros, pero a medida que avanza al oriente, al llamado Nudo Pamir, las altitudes aumentan con promedios de 6 000 metros. El pico más alto es el Naochak con 7 470

metros.

El área situada al norte de estas montañas ha sido siempre parte —geográfica e históricamente— del Asia Central. Hasta fines del siglo pasado sus habitantes tenían mayor relación con la antiguas hordas de Gengis Jan o con los janatos de Bujara y Jiva. Ahí se encuentran las praderas del Turkeistán con altitudes entre 270 y 370 metros. Entre estos valles y el Hindu Kush existe una zona montañosa intermedia con suelos delgados y rocosos.

Al este de la pradera se encuentra la zona de Badajshan, cubierta por una serie de lagos y montañas de considerable altitud que la hacen relativamente inhóspita.

La región del Nudo Pamir y el Corredor Wajan situada en la parte nororiental del país es una muestra palpable de la estrecha relación entre la historia y la geografía afganas. Los emires afganos nunca reclama-

ron para sí dichos territorios. Sin embargo, en 1895 la Comisión Fronteriza Anglo-Rusa otorgó al entonces emir Abdur Rahman Jan una delgada franja de territorio que se extendía desde la zona de Badajshan hasta el Sinkiang chino. El objetivo anglo-ruso era evitar todo contacto físico entre las potencias, que en ese entonces casi se efectuaba por las posesiones coloniales de ambos imperios. Los británicos tuvieron incluso que ofrecer una apreciable cantidad de dinero como pago para costo de mantenimiento, para que el emir aceptara finalmente, aunque con reticencias, el control de esta región inhóspita. Como ya se ha mencionado, ésta es la zona con mayor altitud de Afganistán, y ha retomado importancia en la actualidad por su frontera con la República Popular China.

Otra región que hoy día ha adquirido importancia inusitada por la constante actividad de la guerrilla musulmana es el Nuristán, situado al sur de Badajshan y relativamente cerca de la capital, Kabul. El Nuristán es la zona más boscosa de Afganistán, pero además tiene la particularidad de que permanece prácticamente aislada en invierno, cuando la nieve bloquea los pocos pasajes existentes.

Al este de las montañas centrales se encuentran los valles de Kabul, Panjsher, Ghorband y Jalalabad, ya muy cerca de la frontera con Pakistán. Algunas zonas de esta región son clasificadas como monzónicas por la influencia climática que reciben del océano Índico.

A medida que nos desplazamos hacia el sur la altitud decrece y el paisaje se torna semidesértico hasta convertirse en un desierto en el sureste del país, cerca del hábitat de los baluches en Irán y Pakistán.

El oeste de Afganistán está dominado por dos grandes regiones, además del desierto: las tierras bajas de Herat-Farah y el valle de Hilmand. Las primeras son prácticamente una extensión del Jurasán iraní y se caracterizan por colinas y valles que permiten el cultivo cuando el agua no escasea. El valle Hilmand se encuentra en una gran cuenca llamada Sistán, ocupada por algunos lagos y oasis en medio de un desierto rocoso. El río Hilmand fue objeto de un costoso proyecto hidráulico a principios de la década de los cincuenta y desde entonces grandes áreas son cultivables.

Esto nos remite al problema del agua, elemento vital dentro de las economías asiáticas. A diferencia de algunos de sus vecinos, el problema de Afganistán no es la escasez de agua, sino la distribución y el control para su mejor aprovechamiento. Las montañas centrales abastecen del líquido a prácticamente todas las regiones del

país, pero la casi inexistencia de sistemas de irrigación en gran escala provoca el desperdicio de este recurso.

Existen cuatro sistemas fluviales: el Amu Darya (Oxus) que domina el norte; el Hari-Rud que abastece al noroeste; el Hilmand-Arghandab que alimenta todo el sur, y el Kabul que está orientado hacia la zona del mismo nombre en el este. El río Kabul es el único que tiene salida al mar pues se une al Indo en Pakistán. El Amu Darya, llamado también Oxus, durante parte de su recorrido es frontera con Uzbekistán y Turkmenistán en el mar Aral. El Hari-Rud constituye la frontera afgana-irani a lo largo de más de 160 kilómetros. El sistema fluvial del Hilmand y la distribución de sus aguas es una de las causas de fricción entre Afganistán e Irán. Los proyectos de irrigación más ambiciosos están localizados en el sur y sureste del país. El norte, en cambio, se caracterizó por el incremento de la ganadería, sobre todo del *karakul* o borrego afgano, uno de los principales productos de exportación.

LOS HABITANTES

De los 16.5 millones de habitantes que tiene Afganistán, la etnia de los pashtunes forma la mayoría con 40% del total, aproximadamente 6.5 millones. Cabe aclarar que se calcula que un número similar habita en Pakistán. Alrededor de 90% de la población del país vive en el campo. Los pashtunes se dividen territorialmente en tres grupos principales: 1) los que viven en la zona montañosa de la frontera entre Pakistán y Afganistán, que son trashumanes y por lo mismo no reconocen la imposición de las fronteras artificiales: se trata de las tribus afridi khatak, orakzai, gangash, wazir, mashud y turri; 2) los que viven en las mesetas y planicies de Afganistán dedicados principalmente a la agricultura; las tribus principales son la durrani o abdali y la ghilzai; 3) los que habitan en las planicies de Peshawar (principalmente de la tribu yusufai) en territorio de Pakistán.

La mención de las diversas tribus tiene su razón de ser, ya que muchas veces las luchas intertribales han dado origen a conflictos que luego adquieren otro carácter. Por ejemplo, en ese sentido vale la pena mencionar que Babrak Karmal (quien fuera secretario general del Partido Democrático Popular de Afganistán y presidente del Consejo Revolucionario) pertenecía a la tribu durrani, mientras que Hafizullah Amín y Mohammed Taraki (que ocuparon esos puestos entre abril de 1978 y diciembre de 1979) eran de origen ghilzai. Por otro lado, la distinción entre pashtunes de las planicies y de las montañas tam-

bién es importante, ya que estos últimos jamás se han sometido al poder central, ya sea afgano o pakistaní, y han garantizado la permeabilidad de la frontera, lo que actualmente (como antes) hace más fácil el tránsito de refugiados y de rebeldes.

Aparte de su predominio numérico, los pashtunes lograron durante mucho tiempo establecer su supremacía política sobre las otras etnias que habitan el país. Este fenómeno tiene sus orígenes en la conquista de las regiones que hoy día constituyen el actual territorio de Afganistán, que realizó y consolidó Ahmad Sha Durrani a lo largo de su reinado (1747-1773). Este líder tribal logró unificar a la mayoría de las tribus pashtunes y las dirigió hacia la conquista de la zona este del imperio persa (Jurasán) y en el oeste a la dominación del decadente imperio mogol. De las conquistas de esta época proceden las reclamaciones que actualmente realiza el gobierno afgano sobre territorio pakistaní, ya que muchos autores reconocen en el imperio de Ahmad Sha Durrani el antecedente directo de la formación del país que hoy llamamos Afganistán. Estas conquistas paradójicamente contribuyeron a la consolidación del colonialismo británico en India, cuando la casi destrucción del imperio mogol y el debilitamiento del imperio Maharata facilitaron la entrada y afianzamiento en el subcontinente de los enclaves ingleses establecidos por la compañía de las Indias Orientales fundada en 1699, y que adquirió dimensiones coloniales hacia 1756.

Desde esa época, la supremacía pashtún ha sido tal, que incluso observadores europeos se referían a los pashtunes como "verdaderos afganos", reforzando así la dominación de este pueblo sobre los otros. Como algunos autores acertadamente señalan, esta supremacía ha sido la causa de más de una rebelión, lo que también significa que el proceso de penetración y dominación ideológica mediante la imposición de patrones culturales ha sido implementado en forma difícil y poco eficaz en la sociedad afgana. Así por ejemplo, Leon B. Poullada afirma:

Desde que Ahmad Sha Durrani se posesionó del reino afgano, los no pashtunes han resentido la dominación pashtún. Ellos han resentido la hegemonía pashtún... Revueltas armadas e insurrecciones entre los hazaras, uzbekos e incluso los tayikos han tenido lugar. Para muchas tribus no pashtunas, el mero término denotando ciudadanía nacional "afgana" ha sido sinónimo de "pashtún". Este sentido de alienación tribal ha gol-

peado a las mismas raíces de todos los esfuerzos para construir un Estado-nación unido.

El proyecto "nacional", como después se verá, ha sido perseguido por la elite pashtuna a lo largo del siglo XX.

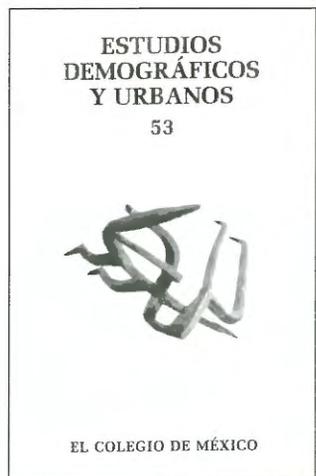
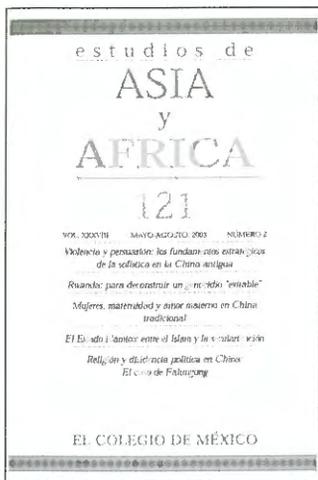
El segundo grupo étnico más numeroso del país es el tayik, con 3.5 millones de habitantes. Su lengua es el dari o persa antiguo. Aunque muchos viven en la zona noreste de Afganistán, en realidad no conocen la organización tribal, ya que casi siempre han habitado en las ciudades constituyendo de hecho el componente principal de la población urbana del país, por lo menos hasta fines del siglo pasado.

Otro grupo étnico importante es el de los uzbekos, que habitan en el norte del país y que junto con los turkomanos (también de características mongólicas) suman alrededor de 1.5 millones de habitantes. Sus actividades principales son la agricultura y la ganadería, principalmente de borrego afgano.

Existe además otro importante grupo étnico con rasgos mongólicos, pero que además posee características especiales que lo hacen particularmente interesante: los hazaras. Éstos forman el único grupo considerable (un millón) de afganos que profesan el shiísmo. Además de esto, hay que mencionar que los hazaras fueron sometidos sólo hasta fines del siglo XIX por el emir Abdur Rabman (1880-1901). Investigaciones realizadas en la década de los años sesenta hacían referencia a un debilitamiento de la estructura tribal de este pueblo. Sin embargo, los recientes acontecimientos bien podrían reforzar el sentimiento de pertenencia a una comunidad distinta.

Algunas otras etnias importantes son los baluchis, los brahuis y los nuristanis. Cada uno de estos grupos suman unos 100 000 habitantes. Los baluchis son importantes no tanto por su número en Afganistán, sino por la importancia estratégica de su lucha por lograr la unificación de su territorio, dividido entre Irán, Afganistán y Pakistán, así como porque éste representa la salida al mar, tan ansiada por los afganos. Hay que recordar al respecto, que ya una vez existió (aunque efímeramente) el Estado de Baluchistán entre 1947 y 1948, hasta que fue suprimido violentamente por el recién formado Pakistán. Por su parte, el gobierno afgano siempre ha apoyado la causa de Baluchistán, haciendo constante mención a la gran similitud entre baluchis y pashtunes. Evidentemente, el apoyo afgano a los baluchis tiene tras de sí un proyecto de reconquista de las minorías afganas en Pakistán, así como de encontrar una posible salida al mar. €

PUBLICACIONES PERIÓDICICAS



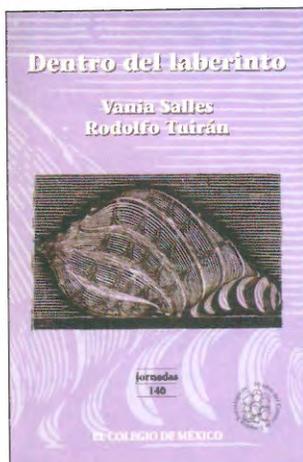
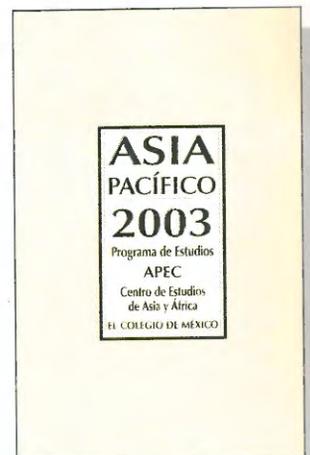
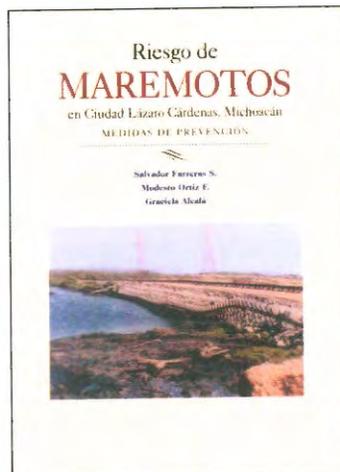
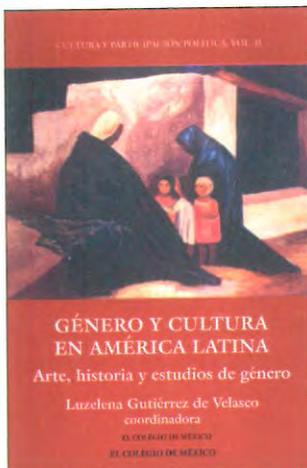
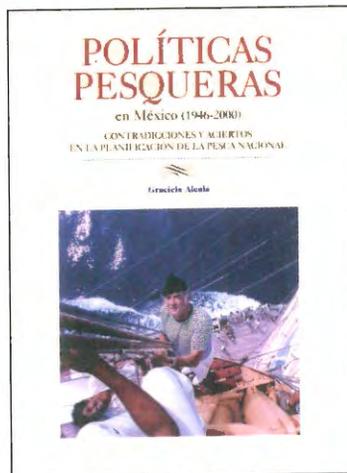
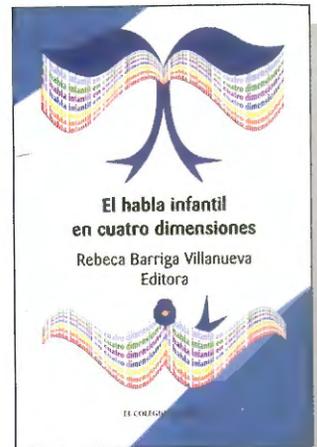
EL COLEGIO DE MÉXICO

El Colegio de México, A. C.,
Dirección de Publicaciones,
Camino al Ajusco 20,
Pedregal de Santa Teresa,
10740 México, D. F.

Para mayores informes:
5449 3000, exts. 3090, 3138 y 3295,
Fax: 5449 3083 o Correo electrónico:
publi@colmex.mx



NOVEDADES



EL COLEGIO DE MÉXICO

El Colegio de México, A. C.,
 Dirección de Publicaciones,
 Camino al Ajusco 20,
 Pedregal de Santa Teresa,
 10740 México, D. F.
 Para mayores informes:
 5449 3000, exts. 3090, 3138 y 3295,
 Fax: 5449 3083 o Correo electrónico:
 publi@colmex.mx

