



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES

**RELIGIÓN Y POLÍTICA EN EL ISLAM.
ORÍGENES Y CONSECUENCIAS DE LA *FITNA*.**

TESIS

**QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE
LICENCIADA EN RELACIONES INTERNACIONALES**

**PRESENTA:
ELSA MONTSERRAT LINARES AGUIRRE**

**ASESOR:
JULIO AMADOR BECH**

**TESIS REALIZADA CON EL APOYO DE LA DIRECCIÓN
GENERAL DE ASUNTOS DEL PERSONAL ACADÉMICO
(DGAPA) DE LA UNAM, MEDIANTE EL PROYECTO
PAPIIT (IN305411-3) "LA HERMENÉUTICA COMO
HERRAMIENTA METODOLÓGICA PARA LA
INVESTIGACIÓN EN CIENCIAS SOCIALES
Y HUMANIDADES"
COORDINADO POR LA DRA. ROSA MA. LINCE CAMPILLO.**

**CIUDAD UNIVERSITARIA
2013**





Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

الى امل

الى امري

ا جسم يقوى نفسه

porque toda acción humana
y todo sacrificio
se efectúan por ella;

éste trabajo no es la excepción...

اَجْسَدِيْقِيَّة

اَجْسَدِيْقِيَّة نِسْء

Ma. Esperanza Aguirre Gutiérrez

porque toda acción humana
y todo sacrificio
se efectúan por ella;

éste trabajo no es la excepción...

MIS MAS SINCEROS
AGRADECIMIENTOS

a:

Héctor Eduardo Bezares Buenrostro

Jorge Federico Márquez Muñoz

Moisés Garduño García

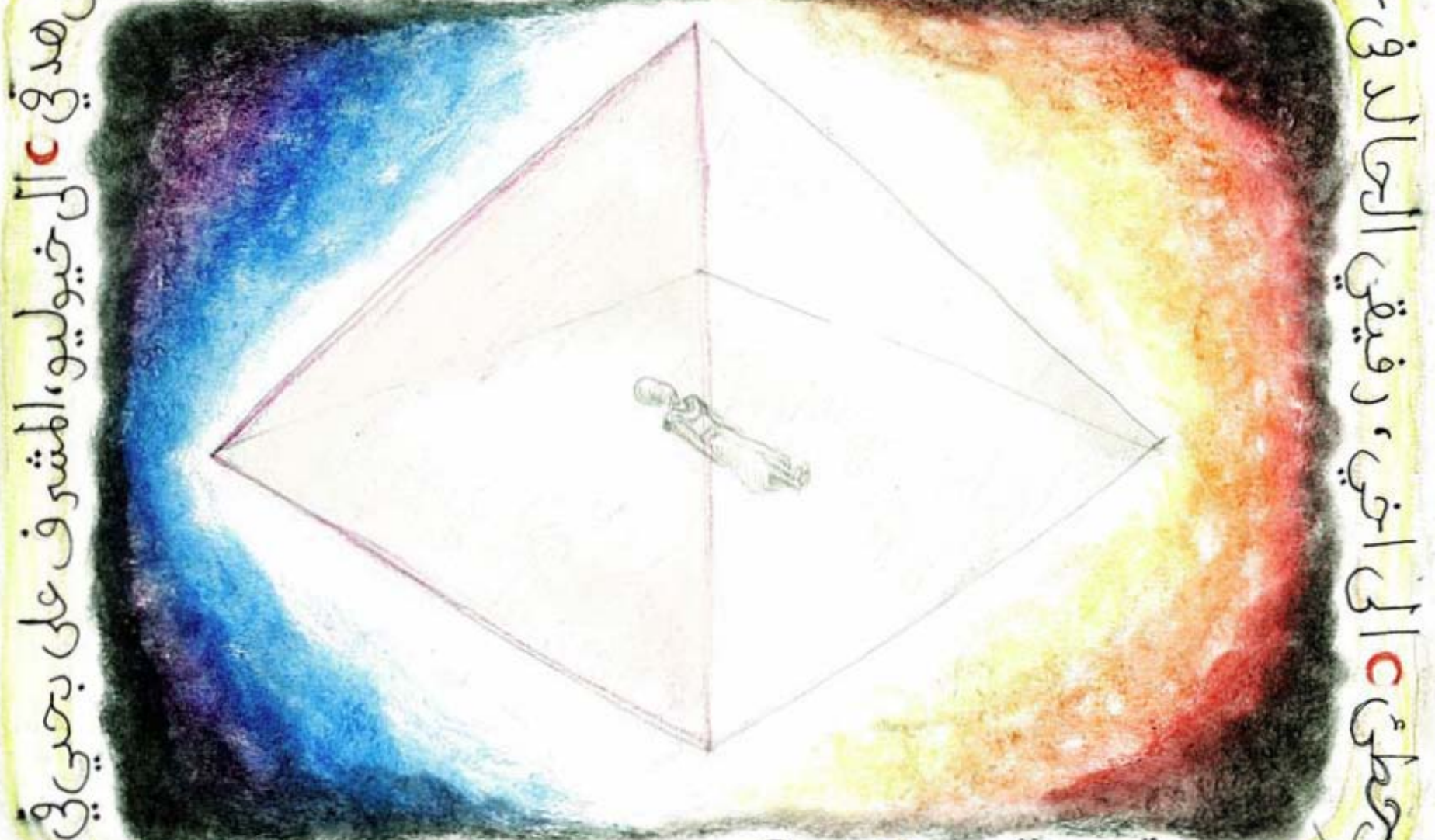
Rosa María Lince Campillo

quienes propiciaron a través de su constante orientación su y sabiduría la culminación exitosa de este proceso. Sin su incesante apoyo éste logro no habría sido posible

. . . . Asaf Agüero Flores por acompañarme durante mis recientes experiencias en el ámbito profesional.

... Francisco Casado (المعماري) por comprenderme y colaborar conmigo en nuestras perpetuas ansias por dotar de orden al *caos*...

لا فاتنا الجيدة والسئنة الى قدوتي ابي الذي ووجهي



الهدى الى خيوليو، المشرق على بحبي في

رحماتي الى اخي، رفيقي الحال في

حالتنا لا كما كان هذا المشرق الى التي قطرة

La presente publicación va dedicada:

...al frágil y sutil equilibrio de la materia que permite que se desarrolle el cotidiano y milagroso misterio de la existencia, el cual, me obliga a creer y disfrutar todo cuanto mis sentidos perciben.

A ti, sabio creador dual del Todo, que en tu infinita gracia decidiste rodearme de bendiciones, agradezco que entre ellas situaras a estos cuatro seres quienes han desempeñado un papel privilegiado en los ciclos de mi vida y en la orientación futura de mis aspiraciones.

En el Norte, mi padre; cuyas decisiones me condujeron a tomar la determinación de las mías.

En el Sur, a mi madre, que nunca ha incurrido en error...

Al Este, mi hermano, con quien saboreo los deliciosos contrastes de la vida material.

Al Oeste, a mi asesor, por la travesía.

الحمد لله على كل شيء

انا استسلم للقدر

CONSIDERACIONES ESPECIALES

Desde el mundo árabe ha llegado un amuleto que ha cobrado fama en Occidente. Se le conoce como la Mano de Fátima o خمسة, (que significa cinco).

Este talismán posee la función de otorgar al portador protección efectiva contra el mal. A la vez se tiene la creencia de que previene enfermedades y atrae la buena suerte.

La forma de la palma simboliza un gesto de detención, mismo que a la vez establece una distancia entre lo lesivo y el resguardado, simbolizando, de esta manera, la completa bienaventuranza del portador en cuanto siga manteniendo cerca el objeto.

Debido a su función reconocible y sin cuya ayuda no hubiera podido culminar con éxito el presente esfuerzo, enuncio a las personas que afortunadamente han fungido este papel en mi trayectoria como estudiante y por consecuencia natural han impactado decisivamente mi experiencia de vida.

١ JAVIER ZARCO LEDESMA. Por ser un excelente Maestro.

٢ JUAN CARLOS SÁNCHEZ FLORES. Por conducirme al sendero de la realidad posible.

٣ HATEM ABDULWAHID SALEH. Mi maestro de filosofía de la lengua árabe y cultura en Asia Occidental, sin el cual; muchos elementos hubieran permanecido lejanos a mi comprensión.

٤ CARMEN SIERRA SANCHEZ. Mi maestra de ballet, cuyas palabras y ejemplo permanecerán en mi conciencia eternamente.

٥ MELANIA JIMÉNEZ REYES. Mi adorada tía. Gracias por tu ejemplo, tu apoyo, pero aún más importante por permanecer a mi lado.

Y si a iconografía simbólica nos remitimos, continuando con los aspectos de la mano; el número ٦ corresponde a MOISÉS GARDUÑO, quien me ha enriquecido con sus perspectivas regionales al tiempo que no cesaba de recordarme que...

الصبر جميل والله مع الصابرين ...

√ Este esfuerzo también va dedicado a todos y cada uno de los que me han acompañado a lo largo de los momentos de mi existencia. Aquéllos que han participado activamente en la creación de mis instantes y por ende de mi presente. A todos los que me han influido, considerado y admitido dentro de sus propias Historias... esto va por todo lo que hemos logrado juntos y lo que aún nos falta por conseguir

...quien al darme la mano (حياتي) en su conjunto ha logrado que ∞ الى امي ..
todo cuanto conozco haya sido posible

• • •



Introducción

CAPÍTULO I

<u>Orígenes de la religión y necesidad humana de la creencia</u>	1
I.I Definición de religión.	2
I.II El ser humano y la religiosidad.	5
I.III El hombre como animal simbólico.	7
i.iii.i Lo sagrado.	15
i.iii.ii El mito.	22
i.iii.iii El ritual.	39

CAPÍTULO II

Religión y política en los orígenes del Islam

II.I Aproximación necesaria a la vida en la Arabia pre-islámica.	48
II.II La vida de Mahoma.	58
II.III El modelo del Profeta.	67
II.IV Los pilares del Islam (أركان الإسلام)	77

CAPÍTULO III

Religión y política después de la muerte del Profeta

III.I Los cambios después de la muerte del Profeta.	86
III.II Los califas الخلفاء الراشدون	89

iii.ii.i Abu Bakr.	93
iii.ii.ii Umar.	94
iii.ii.iii Uthman.	97
iii.ii.iv La figura de Alí y los cambios dentro de la <i>umma</i> .	99
III.III Diferencias fundamentales entre shiismo y sunnismo.	103
III.IV La fitna y las consecuencias político-religiosas que ésta genera entre los grupos y países islámicos.	111
iii.iv.i Principales diferencias prácticas entre shiismo y sunnismo	112
iii.iv.i.i Particularidades de las posturas de las facciones religiosas	113
iii.iv.i.ii El sentido de pertenencia comunitaria e identidad	118
iii.iv.i.iii Instrumentos /usos/ políticos	121
SUNNA سنة	124
SHIA شيعة	125
iii.iv.i.iii.i Las divisiones confesionales entre la población iraquí y el peso de las mismas en el aspecto político.	
PREÁMBULO. El peso de las denominaciones.	127
iii.iv.i.iii.i.i Breve historia de Hussein.	128
iii.iv.i.iii.i.ii Contextualización Histórica necesaria.	129
o Situación social tras la guerra del Golfo pérsico.	
.Factores de peso.	137
Conclusiones.	142
Bibliografía.	156

Introducción

El hecho de que una imagen tenga gran impacto en nuestra memoria responde a una compleja red de pensamientos que demuestran que al igual que otras creaciones que el ser humano ha interpuesto entre el mundo material y sus sentidos, existe una imbricada cadena de recuerdos, experiencias y reacciones que a su vez motivarán una forma única de actuar a lo largo de la existencia de cada ser vivo sobre la faz de la tierra. Es así como en palabras de Campbell el humano hace frente al *enigma de la imagen heredada*, refiriéndose por medio de este apelativo al fenómeno de reconocer una serie de representaciones claramente vívidas de lo todavía no visto; este estímulo es una conducta acuñada a través de siglos de evolución que permitirá a determinada especie asimilar información que le proporcionará la facultad de reaccionar frente a una situación única.¹

Después de hacer una breve mención de esta estructura, rescato la particularidad de prevalecer en la memoria y retomo una cuestión que sin duda genera gran impacto en nuestra mente: la religiosidad y los efectos que de ella se derivan.

La intención de adentrarme en el presente estudio surgió al aproximarme al denominado “Mundo árabe” a través de la influencia de mi maestra Ismene Ithaí Bras quien impartía la materia de Medio Oriente, la cual, con su grata forma de transmitir el conocimiento me guió en aras de lograr establecer las naturales distinciones² a las que conduce el estudio, ésas que permiten que nos sintamos parte de un sistema, de *una forma de vida* y de un entorno determinado.

¹ El autor mencionado se refiere directamente al mecanismo innato de liberación I.R.M. cuya función se desglosa en la página 8 del presente estudio. Joseph Campbell, *Las máscaras de Dios. Mitología primitiva*, Alianza Editorial, Madrid, 1992, p. 51

² necesariamente inherentes a los conceptos y la lengua ambos presentes en la apropiación y difusión de la cultura del humano así como de su desenvolvimiento social [pues todo existe a partir de las diferencias conceptuales].

Como acertadamente establece Manuel Ruíz Figueroa, desde Occidente a nosotros nos podría parecer que los países islámicos van a contracorriente, y en efecto, ¿cómo podríamos evitar que nos pareciera distinto todo “*lo árabe*” si desde el momento que sus elementos se muestran ante nuestros ojos, la mezcla de fascinación e incompreensión no puede hacer más que causarnos un gran asombro?

Si nos fuera posible ir disgregando pausadamente los elementos con los que los identificamos, empezando por la enigmática escritura que desafía nuestra lógica, hasta el hecho de ser testigos de los actos de devoción que vemos efectuar a esas comunidades, cuyos rasgos autóctonos nos parecen a veces inconcebibles, preguntamos desde una educación *occidental*: ¿qué mantiene a los musulmanes efectuando ritos tan



notorios y prolongados?, ¿qué poder tan fuerte subyace en el aspecto religioso de las comunidades islámicas?



³ Alī Reza ibn Mūsā

https://encrypted-tbn0.gstatic.com/images?q=tbn:ANd9GcS7Yn74aLkpQtFBubNrk3GDILZCq5eh2BGzXgZ3aijXyrQRfr_F

⁴ <http://nescencianecat.wordpress.com/2011/03/05/mahoma-y-el-nacimiento-del-islam/>

³ <http://www.revistacriterio.com.ar/bloginst/wp-content/uploads/2012/12/abu-2.jpg>

Es claro que al llevarse a cabo semejantes cuestionamientos solemos olvidar que a nuestra vez poseemos nuestros propios íconos de identidad, ante los cuales nos inclinamos y nos permitimos reconocer la grandeza de Dios, sin embargo, subsiste en nosotros la persistente *mirada ajena* que es inherente al ser humano desde la existencia de los conceptos, los cuales nos conducen a la exacerbación de las diferencias y nos obligan a admitir que si bien, a pesar de que como grupos humanos conservamos en común ciertas características, ha habido otras cuantas particulares que motivaron la formación y consolidación de fenómenos específicos en el desarrollo sociopolítico. Éstas, repercutirán en la diferenciación de la elaboración y codificación de normas, así como en la relación que se desarrollará entre la religión y el Estado en las distintas sociedades del planeta.

El hecho de que como Ruíz sugiere, a nosotros haya llegado la secularización, mientras en Asia Occidental parece prevalecer “el mutuo sostén e intrínseca relación entre religión y Estado”⁵, ha motivado que los medios y nuestra carencia de conocimientos al respecto, aunados a una serie de ideas de las cuales somos receptores, generen que admitamos quizá sin desearlo, ver al Islam como adversario o enemigo y hasta desde una perspectiva hostil. De tal manera perpetuamos a través de nuestro desconocimiento del tema, una opinión sesgada y deficiente al interior de nuestros círculos cercanos de desenvolvimiento cotidiano. Servimos así, tristemente, de manera directa a los propósitos difamatorios de quienes poseen algún interés de manejar esta óptica respecto de los países islámicos, presentándolos como fanáticos.⁶

Frente a esta situación la única respuesta viable desde mi perspectiva, es propiciar que se difunda el conocimiento causal que permita comprender el comportamiento de esos grupos humanos. Es por esto que el primer capítulo del presente estudio se encarga de destacar las cualidades del ser humano y su relación con la religiosidad, además de profundizar en tres aspectos significativos dentro de la unión entre éstas.

La investigación comienza con una aproximación al valor de las consideraciones antropológicas de lo sagrado, el peso del mito dentro de las comunidades humanas, así como la importancia e influencia existentes en los rituales que ellas efectúan.

⁵ Manuel Ruiz Figueroa, *Islam: Religión y Estado*, El Colegio de México, Centro de Estudios de Asia y África, México, 1996, p. 12.

⁶ *Vid.* Hans Küng, *El Islam. Historia, presente y futuro*. Editorial Trotta, 2ª edición, Madrid, 2006 pp.19-20.

El segundo capítulo aborda la vida en la Arabia preislámica, el panorama que vio surgir al Profeta Mahoma, destacando las características de su temperamento, su historia y no menos importante las implicaciones que hubieron en su trayectoria, las que motivaron a que él fuera capaz de generar un impacto significativo sobre las sociedades de aquella época. Para continuar con las repercusiones que su ejemplo generó, en el tercer capítulo abordó la sucesión califal (gobiernos que continuaron con el legado del Profeta) aunado a las consecuencias político-religiosas que la adscripción y pertenencia sociales generaron en las colectividades, posteriores al momento que se da la ruptura de la *umma* o comunidad musulmana.

La pretensión del presente estudio radica en dar a conocer el valor que posee la religión dentro de la institución de un orden en un espacio, así como rescatar los amplios aspectos que dejamos fuera al elaborar un juicio reduccionista del porque del comportamiento de grupos humanos que pensamos difieren considerablemente de nuestra propia conducta, esmerándome por generar una aproximación tal a su forma de vida y propios motivos de constitución, de tal suerte que el devenir de la historia y las decisiones de los actores sociales sean reconocidos como un escaño dentro de la generación progresiva del presente, de éste presente del cual participamos y el que, a pesar de ser consecuencia de amplios años de distancia, sigue siendo repercusión directa de lo decidido en aquellos instantes coyunturales que dan origen al “ahora”.

Tomando como antecedente lo anteriormente expuesto, mi propuesta consiste en proporcionar al lector un horizonte mucho más amplio de vicisitudes que se dan cita para generar cualquier tipo de evento en el acontecer de la vida internacional, pues como afirma Alfredo Romero en su artículo titulado: “Apuntes sobre el debate contemporáneo en Relaciones Internacionales”⁷ (parafraseo) se debe buscar la manera de incluir a todas las ciencias que intervienen en el proceso de creación de la realidad internacional, con la intención de lograr enfoques y teorías de análisis mucho más completos que coadyuven a

⁷Cfr. Alfredo Romero Castilla , “Apuntes sobre el debate contemporáneo en Relaciones Internacionales” en *Compilación de lecturas para la discusión de las Relaciones Internacionales Contemporáneas*, primera Edición, UNAM, FCPyS, Coordinación de Relaciones Internacionales, México, 1998, pp. 19-28.

un mejor posicionamiento dentro de la descripción detallada de circunstancias que se dan cita alrededor del mundo.

Si bien es cierto que el desarrollo histórico responde a las necesidades imperantes, es pertinente reconocer que cada vez más requerimos de enfoques complementarios que nos conduzcan a una mejor interpretación de los sucesos humanos y las repercusiones que estos pueden generar. La pertinencia de la comprensión de ámbitos que exceden nuestro pensamiento o nuestra costumbre repercuten favorablemente en el conocimiento que se logra en entornos socio-culturales muy diversos y lo que ellos, al ser comprendidos, sugieren a la totalidad de nuestros sentidos.

Mi principal interés al llevar a cabo el desarrollo de la presente Tesis consistió en efectuar un análisis interdisciplinario que permitiera comprender de manera simple la justificación cultural que sustenta la acción política dentro de Asia Occidental.

Al hallarnos constreñidos por un panorama determinado, una lengua y una forma de vivir totalmente diferentes, cada ser humano se aproxima a la Realidad desde innumerables significados personales y colectivos, y a partir de éstos; constituye sus decisiones, su vida y en lo sucesivo; (y quizá sin desearlo del todo,) produce resultados visibles, tanto en su propia esfera de desenvolvimiento cotidiano como en aristas más grandes dependiendo de su papel dentro del panorama Internacional.

El hecho de permitirnos comprender desde la historia del *Otro*, sucesos históricos que en algún momento pudieron parecernos irrelevantes demuestran ante mi perspectiva, una nueva oportunidad de centrar la atención en lo que ahora puede permanecer como puntos de relevancia que suelen ignorarse continuamente, sobre todo ante las perspectivas incentivadas por los países Occidentales

El objetivo principal de mi trabajo es ampliar las perspectivas de los internacionalistas.

Esto a través de la minuciosa observación de los detalles que saltan a simple vista a los sentidos. Mi intención estriba sobre todo en modificar un juicio reduccionista por una observación minuciosa más allá de la intención a la que los medios u otras potencias desean dirigir nuestra atención.

A través del enriquecimiento que podemos otorgar a nuestra disciplina de estudio mediante las continuas intervenciones de otras ciencias, apelamos a la creación de un conocimiento

más desarrollado y amplio eliminando la parcialidad y la conveniencia y lo dotamos de un hilo conductor que se erige claro y sucinto: la causalidad misma, que es incuestionable.

Si bien el ser humano ha formulado las más extensas cualidades interpretativas de todo cuanto existe y se ha dedicado a separar, clasificar y conocer respecto a cada una de estas aristas rigurosamente, me parece que en el afán de lograr nuevos conocimientos es nuestra labor, como científicos sociales, incidir cada vez más en aspirar a considerar la totalidad de circunstancias tanto sociales como naturales que han dado origen a los sucesos políticos que nos conciernen tomando como punto de partida al propio ser; pues las acciones que estudiamos, provienen únicamente de él y repercuten en otros de su especie.

¿Cómo podríamos abstraernos de tal manera sin indagar primero en este aspecto fundamental origen de todo cuanto conocemos?, es en un principio el ser humano del que emana cualquier clase de decisión y mediante su voluntad se efectúa. Es entonces, por lo anteriormente mencionado que convoco la atención general de mis colegas a un examen minucioso de estratos diferenciados a los que se les suele poner atención en primera instancia: el político y el económico y opto, para variar, por un enfoque que tiende a una evaluación cultural, antropológica y social; aspectos que sin duda determinan los dos primeros que han adquirido tanta importancia dentro de las evaluaciones críticas en el ámbito de las RRII.

La practicidad y la rapidez con las que se desenvuelve nuestra vida en la actualidad han promovido que el ser humano se pierda entre cifras y resultados físicos que regularmente estriban en dinero. Sin embargo, mi intención de retomar la esencia de donde todo provino se aproxima a recordarnos que si bien, los resultados eminentes se forman a través de números, todo se ha generado desde las ideas: conceptos abstractos cuya relevancia se observa tan nítidamente que en la actualidad inclusive se han perdido entre las palabras que los ciudadanos repiten casi convertidos en autómatas. Cosas tan sencillas como las expresiones cotidianas “¡Por amor de Dios!, ¡Jesús, María y José!, (al estornudar), entre muchas otras expresiones coloquiales denotan cuán presente persiste el reconocimiento de las deidades en la cultura, y si es que esto ocurre en sociedades laicas, como la mexicana, entonces: ¿qué no podríamos observar en las comunidades musulmanas, las cuales se encuentran impregnadas de un apego a la figura del Dios Único?

La formación de un internacionalista dentro de un mundo tan competitivo como lo es hoy en día demanda, ante mi perspectiva, la capacidad crítica y de análisis que permita dos situaciones: 1.separar los objetos de estudio y analizarlos desde el campo que mejor convenga (dependiendo de que se trate) y 2.regresar al origen, logrando así aproximarse a reunir todo cuanto parezca útil para comprender qué situaciones y/o elementos colaboraron para generar una situación determinada, propiciando así aproximarse lo más posible al objeto de estudio obteniendo como resultado, un conocimiento causal irrevocable fruto de cuestiones inmanentes a las situaciones imperantes y las continuas señales que se detecten a lo largo de una investigación minuciosa.

Es por esto que definiendo ésta nueva forma de crear conocimiento que propongo, intentando servir de ejemplo ante mis colegas recordándoles que, como alguna vez los primeros humanos detectaron: todo está dado, el punto es detenernos a observar y explicar.

Es por esto que considero que entender la vida y la cultura de los sitios que pretendemos reconocer es un eje fundamental dentro de nuestra disciplina, pues facilita nuestra aproximación a eventos que jamás comprenderemos, no se interprete lo anterior en el sentido de que me refiriera a nuestras deficiencias intelectuales, sino más bien me remito a una realidad innegable: nuestra imposibilidad de permanecer y participar en este mundo y de sus peculiaridades desde otra piel.

De esta manera el viaje a través de mis palabras comienza admitiendo de antemano que no ha sido fácil llevar a cabo la travesía, pero espero sobe todo que el contenido sea agradable e inteligible.

Primavera del 2013.

من اللغة العربية

Aclaración necesaria.

A lo largo del trabajo, más particularmente a partir del capítulo II, se realizarán las transliteraciones de la siguiente manera:

- ∞ Los términos en las citas textuales se rescatarán como el autor determinado haya dispuesto en el texto original.
- ∞ En mis redacciones se hará uso de los términos trasladados al español desde la palabra en árabe.

Es preciso establecer que por obvias razones, habrá ligeras divergencias atribuibles a la falta de equivalencias lingüísticas, sin embargo, ante esta necesidad de saber la derivación etimológica o para disminuir las dudas que a veces se presentan ante la imposibilidad de comprender si las palabras se han modificado debido a los “movimientos” o vocales cortas de la lengua (حركة), se habla aún de un sólo aspecto, por lo general, expongo los términos de la lengua original en las notas al pie, cuestión que he encontrado útil y parece una adecuada aportación para mis colegas que en lo sucesivo tengan contacto ya sea con la lengua <<del paraíso>> o con la presente publicación.

CAPÍTULO I

Orígenes de la Religión y necesidad humana de la creencia

Ya sea que responde a una necesidad de equilibrio o más bien sea una costumbre tanto en la postura como al andar, el movimiento de las extremidades superiores persiste en el hombre desde un aspecto biológico y conductual como tantos otros arraigos culturales imperceptibles que poseemos, remanentes sociales que volvemos propios y practicamos sin cuestionarlos y sin evitarlos. La religión se presenta ante mis ojos más que como una ceguera, como una costumbre implantada. Es el movimiento de los brazos al andar, que nos acompaña toda nuestra vida y ya sea para el equilibrio o por costumbre, prevalece cumpliendo "la función" específica a la que cada uno le acomode preferentemente.

Dentro de la realidad en la que el hombre se encuentra inmerso subsisten varias reminiscencias propias de la especie, las cuales, debido a su calidad de antiguas y asimiladas se hallan tan integradas y tan intangibles que simplemente se tornan en actitudes que nadie cuestiona; por esta razón las personas se dedican simplemente a repetirlas y volverlas suyas. Estos fenómenos tanto biológicos como sociales que han pasado generaciones enteras sin ser cuestionados o limitados por los practicantes, son parte fundamental del desarrollo del ser humano y se insertan en la vida en sociedad como integradores y modificadores de las experiencias de los individuos alrededor del planeta.

Un aspecto biológico concreto que es un perfecto ejemplo para clarificar mi punto se vuelve observable cada vez que decidimos permitirnos caminar.

Si prestamos atención al suceso, en primera instancia no caeremos en cuenta de nada ajeno; esto lo atribuyo a que la costumbre y el movimiento por sí mismos nos han apartado de la consciencia inquisitiva del acontecimiento, por lo anterior me refiero a que, el desplazamiento se lleva a cabo sin atribuir a alguna causa en particular la rítmica alternación de postura de nuestras extremidades superiores. El hecho sólo se desarrolla.

Recuerdo aquella ocasión en que tuve la oportunidad de conversar respecto a este hecho con un selecto grupo de amigos de varias carreras, después de amplias reflexiones, por fin, a uno de nosotros le fue posible inferir el porqué de este movimiento. Mi maestro de lengua

árabe, Hatem Abdulwahid Saleh, comentó después de la extensa discusión estableciendo una analogía simple con el movimiento motriz que efectúan los simios al andar, instituyendo una clara causalidad a través de este simple hecho. Permanecimos en silencio. Ninguno de nosotros pudo negar que la cuestión referida respondía a nuestra anterioridad como simios y que esta evidencia persiste de nuestra capacidad evolutiva a través de los siglos. Cabe hacer mención de que en primera instancia, la reacción fue de sorpresa, pues por mucho tiempo el hombre ha efectuado los más amplios descubrimientos y proezas que le permiten distinguirse de aquellas actitudes que nos podrían seguir vinculando con nuestro origen animal del cual nuestra especie ha intentado desligarse, considerándose “algo aparte” de lo dado por la naturaleza, atribuyéndonos una calidad de distintos frente a otros organismos vivientes que comparten el mismo mundo que nosotros. Sirva lo anterior como una burda ejemplificación de una conducta biológica cotidiana y tangible.

Ahora, como un ejemplo de los acontecimientos sociales que se practican sin remontarse al origen ni por mínima curiosidad, sitúo a la religión. Indagando en definiciones al respecto me fue posible encontrar las siguientes que considero útiles para el estudio de la misma que se llevará a cabo a lo largo del presente escrito:

I.I Definición de religión.

“*The Brill Dictionary of religion*” se refiere de la siguiente manera al fenómeno religioso por la misma complejidad que el término implica en su interior:

*la religión es fe: una *Weltanschauung* (“worldview”) o un “sistema de creencias” que a través de signos y acciones, moviliza los sentimientos y deseos del esfuerzo humano.

*religión es “iglesia”: una organización

*religión es “acción ritual”: interacción con postulados culturales

*religión es “ética”: una serie de máximas y axiomas éticos

*religión es un “sistema simbólico” un “texto” cultural (C. Geertz), o un sistema de comunicación (N. Luhmann, F. Stolz, B. Gladigow).¹

De una manera más concreta Pedro R. Santidrián comenta:

La idea de *religión* se ha impuesto en todas las lenguas. El vocablo –bien se tome de *religere* o de *religare*- parece apuntar a la actitud del que está atado, anudado a alguien. La religión en este sentido ata al hombre con algo o con alguien en torno al cual gira, medita y está polarizado. De la misma Roma nos viene la descripción distinta y contraria de la Religión hecha por Cicerón y Lucrecio. Para el primero, la religión sería el respeto que el individuo siente en lo más profundo de su ser hacia lo divino, respeto que se manifiesta en la participación de los ritos sociales. Por el contrario, para Lucrecio, la religión sería “un sistema de amenazas y de promesas que no hace sino fomentar el fondo tenebroso de la naturaleza humana”.

Otra que Santidrián toma en cuenta es la definición de Durkheim quien sostiene que la religión es un: “Sistema solidario de creencias y de prácticas relativas a las cosas sagradas”.

Para efectos más concretos que considero necesario estipular, Santidrián establece dentro de sus definiciones los siguientes elementos como constituyentes de la religión:

A) El sujeto. La religión empieza en el encuentro del hombre con lo santo, lo numinoso, la divinidad: Dios y el hombre son, por tanto, el sujeto de esta relación.

B) El *objeto*. Sería el acercamiento del hombre a Dios para tenerle propicio, para adorarlo, aplacarle, conseguir su favor, etc.

C) Este acercamiento con Dios se hace por medio de un *sistema de creencias y de prácticas*. A través de este sistema de creencias y de prácticas –individuales y sociales- el hombre se hace *homo religiosus*, implica en esta relación con Dios el gesto, la palabra, el signo, el símbolo, el mito, el rito y el sacrificio. Este mismo sistema de creencias y de prácticas le llevará a institucionalizar la religión:

¹Kocku von Stuckrad (ed.), *The Brill Dictionary of Religion*, Edit.BRILL, Vol. III (M-R), Leiden- Boston, 2006, p. 1612.

sacerdocio, lugares sagrados, textos, calendarios, etc. A través de ellos el hombre adquiere una consciencia religiosa.²

Lo anteriormente referido nos remite al hecho de que la religión es un conjunto de creencias. Estas comprenden dentro de sí una reiteración y conciencia de una verdad previamente asumida por el practicante, de esta forma, aseveramos de nueva cuenta que, el comportamiento religioso primero que nada es considerado real, en segunda instancia es una costumbre implantada en una sociedad y en tercer lugar es una conducta adecuada tanto a un sitio como a un grupo de personas determinadas que la practican.

Ahora que sabemos las cuestiones básicas vale la pena indagar como los actos de culto que observamos cotidianamente siguen vigentes y han podido conservar sus propiedades además de que, las creencias se han flexibilizado, permitiendo libremente la expansión y difusión de las mismas, propiciando, de igual manera, múltiples variantes tanto como accesibilidades le sean posibles.

La cuestión es: ¿por qué el hombre sigue refugiado bajo el velo protector de Dios o de los dioses en todas las comunidades del mundo?, o bien, ¿por qué a pesar de la ola de irreligiosidad que caracteriza nuestra época el hombre sigue sumergido en la distinción de espacios y finalmente en la fe?

En la vida del hombre todo es esperanza, y por la fe se vive... ¿qué sería de nosotros si no tuviéramos la mínima intención de considerar que algo ha de llevarnos inesperadamente por el camino de la fortuna, uno que sea quizá más bondadoso, más interesante, o que algo mejor nos aguarda, ya sea en esta vida, o en la otra?

La concatenación de la religión y el poder es el punto principal de este estudio. La importancia de ésta es su versatilidad y su injerencia, pues ella a través de los sujetos sociales, continúa creando panoramas; configurando realidades y trastocando pensamientos. Para manifestar plenamente lo que deseo exponer, primeramente habremos de remitirnos a aspectos básicos de nuestra calidad de humanos para que así nos sea posible establecer causalidades directas de lo que observamos hoy en día.

² Pedro R. Santidrián, *Diccionario básico de las religiones*, Edit. Verbo Divino, España, 1993.

I.II El ser humano y la religiosidad.

Desde el momento en que nuestros sentidos nos permiten reconocernos y nos muestran de todas las maneras posibles los beneficios de los que gozamos como seres vivos, implícitamente nos apropiamos de la posibilidad de disfrutar todo cuanto nos rodea, estableciendo las particularidades de cada elemento y lo que su diversidad ofrece.

A través de la observación se logran avances particularmente relevantes para nuestra especie, pues, es por medio de la mirada que comenzamos a establecer diferencias entre las cosas.

“Todos los hombres desean por naturaleza conocer”³ pero es por este mismo motivo, que es particularmente difícil aproximarse a una reflexión pertinente si no admitimos desde el inicio que para comprender el secreto de la naturaleza en primer lugar debemos aproximarnos al hecho de la existencia del hombre, esto con la intención de aprehender la realidad, como él la integra y a través de la comprensión de la estructura, entender su sentido”.⁴

Pero entonces, ¿qué es el hombre? ... “Se dice que es una criatura constantemente en busca de sí misma, que en todo momento de su existencia tiene que examinar y hacer el escrutinio de las condiciones de la misma”.⁵

Sócrates define al hombre como aquel ser que, “si se le hace una pregunta racional, puede dar una respuesta racional. Tanto su conocimiento como su moralidad están incluidos en este círculo. Mediante esta facultad fundamental de dar una “respuesta” a sí mismo y a los demás el hombre resulta un ser “responsable”, un sujeto moral”.⁶ A pesar de lo anteriormente referido, ninguno de los traslados conceptuales es muy acertado mientras únicamente se substraiga lo práctico-conceptual, puesto que en ese afán de manifestar lo que se *es* se deja fuera la vida misma y dentro de ella, el conjunto más amplio de las prácticas, que al tiempo forjan al sujeto en cuestión.⁷

³ Ernst Cassirer, *Antropología Filosófica*, México, Fondo de Cultura Económica, 2007, p. 16.

⁴ Cassirer, *op.cit. Antropología...*, p. 19.

⁵ *Ibíd.* p. 21.

⁶ *Ibídem.*

⁷ Me refiero a seguir un patrón de utilidad, buscar un provecho por parte del sujeto de quién se habla.

Una de las particularidades que me parece debe ser tomada en cuenta, a propósito de la naturaleza no homogénea del ser humano es que, a éste le es imposible sustraerse a la naturaleza básica de su espíritu eternamente tendiente a contradicción. A propósito de esto Cassirer sostiene que: “el hombre no es ni simple ni homogéneo, existe tanto dentro como fuera de él una serie de acontecimientos opuestos”.⁸

Reconozcamos pues, lectores, que este espíritu ha embargado las épocas históricas de la vida del hombre anteponiendo sucedáneamente cada etapa a otro sentimiento opuesto al que se había desenvuelto previamente. Un notorio ejemplo de esto lo es el Renacimiento como respuesta a la prolongada espera que suscita dentro del alma del ser humano la obscuridad latente de la Edad Media.

Tanto la historia como las coyunturas abren así paso al pensamiento diferenciado del hombre ante las épocas por venir.

Si en algún momento al hombre le surge la voluntad de pretender constituir el centro del universo y a poder explicarlo, con el tiempo se dará cuenta de que tan sólo le corresponde un pequeño sitio entre el espacio infinito del universo.⁹ Como reacción obvia a este terrible sentimiento de soledad y pánico, embargándolo la falta de calma y el abandono de la efímera certeza que por un tiempo creyó poseer de considerarse el centro de la creación, el ser humano queda desprotegido. Cassirer alude las palabras de Pascal como un ejemplo de esta vacuidad: “me espanta el silencio eterno de estos espacios infinitos”.¹⁰

Situémonos en su posición y ahora preguntémosnos, ¿cómo no hemos de comprender ese sentimiento?, sabiéndonos suspendidos en medio de la nada y conociendo cada vez más de la vida sin saber qué es lo que nos espera después de la muerte...

De repente todas las certezas del ser humano se vuelcan al vacío, se tornan una incompreensión y desdicha totales al asimilar que ni los movimientos de las grandes bóvedas celestes, ni la luz eterna de los astros ni el soberbio movimiento de los océanos responden al servicio del hombre. De esta manera, le corresponde descender del pedestal de la soberbia y se encuentra frente a su incipiente realidad. No es a él a quien corresponde ser el

⁸Cfr. Cassirer, *op.cit.Antropología...*, pp. 29- 30.

⁹Cfr. *Ibíd.*, p. 30.

¹⁰*Ibíd.*, p. 33.

centro de estas bondades y no es él quien gobierna el todo pues, ni siquiera le es posible comprender un ápice de lo que observa.¹¹ No nos detendremos más en este proceso con tal de no abundar sobre cuestiones que no forman parte de la primera línea de interés de este estudio, sin embargo, será necesario recordar lo anterior con tal de hacer el ensamblaje de todas las piezas al final de este escrito.

I.III El hombre como animal simbólico.

Volvamos al tiempo de los orígenes, al cual, para fines prácticos, le denominaré *el comienzo*. Esta es la denominación que se tendrá para la etapa en la que al hombre le es posible observar el entorno circundante y cuestionar las posibilidades y repercusiones de su existencia y la derivación de sus actos en él, no sin antes mencionar que en ningún momento ha sido mi intención juzgar al hombre ni su perspectiva, pues me queda claro que cada etapa de la vida de nuestra especie es el resultado de un complejo período de adaptación y renovación, por lo cual, las situaciones históricas y las experiencias de las personas resultan un conjunto de realidades que forjan un único instante, cuyo resultado es el Ser en el tiempo.¹² Partiendo de esto, hay que mencionar que cada ser viviente posee esquemas, patrones, percepciones únicas; “cada organismo es por tanto, como expresa Cassirer, un ser monádico, pues cada uno posee un mundo propio y una experiencia peculiar”.¹³

Una vez que el hombre tuvo certeza de que existía y a su vez distinguió su cuerpo como un agente separado de otros organismos sobre la tierra, pretende explicar la diferenciación que encontraba a partir de su propio ser y la presencia de otros seres vivos que a la vez admiraba y respetaba.

Un perfecto ejemplo de lo anterior puede corroborarse a través de las categorías artísticas del Paleolítico Superior; desde este periodo se distinguen: una que es lo rupestre o parietal (se encuentra en la cueva o sobre la roca al exterior) y la otra que es lo portátil, o mueble

¹¹ Cfr. *Ibíd.*, p. 33.

¹² En el momento en el que se le analice contando con un pasado y múltiples experiencias que lo forjaron tanto a él en particular como a los sucesivos cambios que el hombre ha presentado a través de las Eras.

¹³ *Ibíd.*, p. 45.

(de menor tamaño y sobre utensilios o exento).¹⁴ Cabe hacer mención de que, en esa época se hacían escasas representaciones de figuras humanas, y numerosas de animales y signos; dentro de las cuales, la apariencia de los primeros es deforme y la de los segundos era más fiel.¹⁵

Lo anterior refleja una voluntad del ser humano de emular las posibilidades de los animales que muestran a través de su existencia, sus capacidades biológicas inherentes a sus cuerpos, la adaptabilidad de sus miembros y cuán eficaces eran sus actos. Al representarlos gráficamente, el hombre comienza a establecer mediante una serie de bosquejos lineales lo observable; abstrayendo las particularidades visuales de los primeros y a la vez tornándolos un objeto de conocimiento general para quien pudiera distinguirlos en lo expuesto. Estas representaciones comienzan a dar paso al proceso de identificación simbólica, una de las vertientes principales que han de considerarse dentro de este estudio.

Con la intención de direccionar la atención a este aspecto en particular cabe destacar que:

Desde un punto de vista sistémico, la vida es un proceso de interpretación. Cada forma de vida es un sistema hermenéutico que delimita una franja de mensajes y desencadena un rango de reacciones. El mecanismo innato de liberación de respuestas (Innate Releasing Mechanism: I.R.M.) heredado genéticamente en cada especie, filtra determinados estímulos y activa las respuestas adecuadas.¹⁶

Esto significa que estos filtros innatos establecen una correlación entre los objetos que habrán de ser significativos para el organismo y la constancia interna del individuo; a la vez fijan los límites comunicativos y ecológicos de la especie, estableciéndole en un mundo vital. Naturalmente el I.R.M. es instintivo, sin embargo, dependiendo del progresivo desarrollo de la complejidad evolutiva del sistema nervioso –y la correlativa modificación adaptativa del sistema motor-, el I.R.M. se flexibiliza y permite una creciente variabilidad

¹⁴ Esto acontece en la segunda mitad de la última glaciación, en el Auriñaciense y el Gravetiense y concluye al acabar con el Magdaleniense. Víd. Ignacio Baradiarán, "El arte prehistórico", en Juan Antonio Ramírez (ed.), *Historia del arte. El mundo antiguo*, Madrid, Alianza Editorial, 1999, p.5.

¹⁵ Cfr. *Ibidem*.

¹⁶ "Hominización", Andrés Ortiz-Osés y Patxi Lanceros (eds.), *Diccionario interdisciplinar de Hermenéutica*, cuarta edición revisada y ampliada, Universidad de Deusto, Bilbao 2004, España.

comportamental. Debido a lo anterior deducimos que corresponde tanto al conjunto de I.R.M. y de engramas los aspectos que constituyen el ciclo operatorio de cada especie.¹⁷

Ya que hemos expuesto los motivos innatos que funcionan como motores del actuar biológico-instintivo del hombre, es importante explicar de dónde proviene el complejo proceso de “hominización” que implica la evolución constante, partiendo desde los primeros homínidos hasta llegar al ser humano como lo conocemos hoy en día.

Entre las cuestiones consideradas como hechos decisivos que implicaron el cambio de consciencia dentro de nuestra especie el *Diccionario interdisciplinar de Hermenéutica* previamente citado considera los siguientes aspectos:

Primero tuvo que “desaprender” en cuanto a lo que dictaba la demanda meramente orgánica comenzando a dar origen al proceso simbólico. Esto ocurre cuando sale de un ciclo operatorio arborícola para hacer posible un mundo sabánico.¹⁸

Cabe mencionar que esa nueva direccionalidad solo puede ser eficaz llevando una nueva forma de vida y esto sólo funcionará a través de la creación continua. Esta nueva necesidad da como resultado “estrategias interpretativas in-orgánicas que conforman una memoria exterior a la que queda atada la supervivencia del grupo. El *mundo* empieza a ser posible porque las estructuras interpretativas también son sólo posibles”. Dentro de este proceso emergente que involucra en gran medida una “creatividad forzada y una amenaza masiva del error” se requiere enfocar la atención en disminuir la dispersión y el desorden.

Por lo tanto, en este entorno resulta imprescindible crear categorías ordinales que limiten la desestabilización potencial que puede generar el grupo desde su interior. De ahí, el surgimiento de elementos culturales que se establezcan por encima de las categorías naturales. Se busca, entonces, que lo representado a través de varias formas como lo son el habla y el deseo se expresen por medio de símbolos.

Retomando lo anterior, la hominización se desencadena con un aprendizaje postural, pero también contribuyen a ella en gran medida la utensiliación, el lenguaje, la sexualidad, el

¹⁷Cfr. *Ibíd.*, Andrés Ortiz-Osés, *Diccionario interdisciplinar...*, p. 222.

¹⁸*Vid. Ibídem.*

simbolismo, la religión, la ciencia... cuestiones que serán posibles y reales a través del aprendizaje y la práctica.

El símbolo es por tanto, un proceso de producción de sentido: un consenso creado de significación y su función es constituir un “imperativo integrante”.¹⁹

Por esa razón, todo símbolo que contenga en sí mismo un saber concreto de realidad a nivel del significante y una difusión (la luna, el árbol, la cruz...) constituye un sentido y una direccionalidad unívoca en el significado, desde el significante.²⁰

Quizá, después de lo anterior, sea más evidente que el hombre descubrió dentro de sí otra característica que desarrolló y comenzó a explotar, esto es lo que Cassirer denomina sistema “simbólico”.²¹

Las posibilidades que otorga esta distinción en nuestra especie se explican mediante el siguiente proceso: a nosotros nos es posible establecer diferencias entre las reacciones meramente orgánicas y las respuestas humanas; es gracias a esta distinción que habitamos en una dimensión distinta, en la cual, podemos demorar la respuesta, relacionándola directamente con un razonamiento previo, mientras, el animal, por su parte, tiene una respuesta inmediata al estímulo externo.²² Podríamos resumir el planteamiento básicamente en lo siguiente: “el animal posee una imaginación y una inteligencia prácticas, mientras que sólo el hombre ha desarrollado una nueva fórmula: una inteligencia y una imaginación simbólicas”.²³

Debemos reconocer que esta adecuación se ha integrado de tal forma al ser humano que ahora no puede vivir en un mundo físico sin actuar en él de manera simbólica. Dentro de este “nuevo mundo” en el que se desenvuelve, se desarrollan progresivamente: el lenguaje, el mito, el arte, la ciencia y la religión; ejemplos fehacientes del pensamiento y la compleja experiencia humana.²⁴ Son esta serie de elementos que el hombre se ha encargado de generar y fue interponiendo entre él y la realidad, los que provocaron que en cierto

¹⁹ *Ibíd.*, 224

²⁰ *Ibidem.*

²¹ Cassirer, *Op. cit.*, p. 47.

²² *Cfr. Ibíd.*, p. 47.

²³ *Ibíd.*, p. 59.

²⁴ *Cfr. Ibíd.*, p. 47.

momento éste ya no pudiera dar marcha atrás y de pronto viviera, más bien; “en medio de emociones, esperanzas y temores, ilusiones y desilusiones imaginarias, en medio de sus fantasías y de sus sueños”.²⁵ Habiendo escrito lo anterior, Cassirer establece que, el hombre se ha vuelto un animal simbólico, hecho que lo condujo indiscutiblemente al “camino de la civilización”.²⁶

La experiencia anterior nos remite acertadamente ante la explicación del mundo material y observable. En cuanto al universo inmaterial, el hombre tiene otra actitud. Rudolf Otto maneja esta experiencia ante lo “intocable” como una aproximación “con lo numinoso”.

Este neologismo implica para él, la unión de: *omen* de la palabra *ominoso* y *lumin* de luminoso.²⁷

La complejidad de este término genera que el autor nos conduzca a través de su texto a una serie de explicaciones que nos integren dentro de una comprensión de lo que este embarga.

El numen, comenta, es por sí mismo inconmensurable. Dentro de sí mantiene diversa cantidad de opuestos, implicando de esta manera tanto el misterio como la verdad, la conciliación y la cólera, lo tangible y lo inabarcable infunde a la vez el amor y la ira, el temor y el respeto.

Quizá por un momento nos resulte difícil conciliar opuestos tan distantes, sin embargo, el autor sustenta más adecuadamente su postura mediante el siguiente ejemplo: “el temor de Dios es semejante al respeto del niño al padre; pero a la vez es algo más que esto, [...] [es una] mutua penetración de elementos racionales e irracionales en nuestra vida sentimental”.²⁸

Es así que nos percatamos cómo cada situación va integrándose a la vida y descubrimos que los opuestos, en realidad pueden desarrollarse simultáneamente.

²⁵*Ibid.*, p. 8.

²⁶*Ibid.*, p. 49.

²⁷Rudolf Otto, *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Alianza Editorial, tercera reimpresión, España, 2009, p.15.

²⁸*Op. cit.*, Otto, p. 71.

De esta forma Otto establece a través de la siguiente analogía un contacto con la conmoción que nos produce lo intangible:

La letra de la canción expresa sentimientos naturales, como nostalgia del hogar, seguridad en el peligro, esperanza de un bien, alegría de una posesión; es decir, elementos concretos del destino natural al hombre, elementos que se pueden describir por conceptos. Pero la música en sí misma canta otra cosa totalmente distinta. Como tal música, suscita alegría y beatitud, turbación y sobrecogimiento, una borrasca y un oleaje en el alma, sin que a nadie le sea dado decir ni explicar por conceptos qué es lo que propiamente en ella nos conmueve.²⁹

Si seguimos este razonamiento y admitimos a través de nuestro consentimiento y experiencias que, lo “supracósmico” está naturalmente dotado de este *numen* y contiene en su esencia un vigor especial que provoca en quien es capaz de observarlo una mezcla de veneración, alabanza, respeto, admiración y terror; que contiene una fuerza que doblega y humilla de tan grande, incomprensible y admirable que es... Es como la música... se siente; se integra y se vive, ¡pero no se puede explicar!

Entonces, la Naturaleza se presenta, ante los ojos de los hombres, no únicamente con una connotación atribuida a lo terrenal, sino que se encuentra cargada de un valor religioso. Lo anterior, está íntimamente ligado con el Cosmos, como es una creación divina: ha salido de las manos de Dios y es por esto que el Mundo queda impregnado de sacralidad, como este se presenta de tal suerte que cuando el observador lo contempla, distingue varias manifestaciones de la presencia divina, muestra su estructura al hacerla tangible: “se impone como creación, como obra de los dioses”³⁰ y desvela con espontaneidad los múltiples aspectos de lo sagrado:

[...] para el hombre religioso, el Cosmos “vive” y “habla”. La propia vida del Cosmos es una prueba de su santidad, ya que ha sido creado por los dioses y los dioses se muestran a los hombres a través de la vida cósmica.

Por esta razón a partir de un cierto estadio de cultura, el hombre se concibe como un microcosmos. Forma parte de la Creación de los dioses; dicho de otro modo: reencuentra en sí mismo la “santidad” que reconoce en el Cosmos. Dedúcese de ello que su vida se

²⁹*Ibidem.*

³⁰Mircea Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, Guadarrama/Punto Omega, Barcelona, 1979, p. 101.

equipara a la vida cósmica: en cuanto que obra divina, pasa a ser la imagen de la existencia humana. Algunos ejemplos: Hemos visto que el matrimonio se valorizó como una hierogamia entre el Cielo y la Tierra.³¹

En otras palabras, como los dioses se han manifestado a través de las modalidades de lo sagrado en lo que es perceptible, todo lo que existe es una señal de la grandeza y la voluntad de las deidades que se comunican por medio de los cambios cósmicos y las representaciones materiales de la naturaleza. Por ejemplo el cielo. Que por inaccesible y elevado adquiere la calidad de trascendente, se torna la morada de los dioses y el lugar donde llegan las almas, lo inaccesible corresponde a los seres sobrehumanos, la eternidad.³²

Tomando como referencia lo anteriormente expuesto, es de esta manera que se muestra claramente como el ser humano a través de la progresiva observación de los fenómenos naturales y celestes establece razonamientos concretos de cómo influían ciertas características a las condiciones y cambios en la tierra.

Con el paso del tiempo, estas prolongadas observaciones generaron complejos sistemas de conocimiento que les permitían aproximarse cada vez más a los procesos de cambio en la naturaleza y las repercusiones que sus eternos ciclos generaban tanto en el Cosmos como en el propio ser humano. De pronto, tanto la salida como la puesta del sol, las ubicaciones y los cambios de la luna y las estrellas, los ciclos de vida representándose en las estaciones del año, eran tanto manifestaciones de las deidades que exponían claramente tanto los procesos de la vida como de la muerte, cuestiones que posteriormente serían explicadas por medio de los mitos que fungen como categorías explicativas de la realidad.

Dicho lo anterior, es necesario establecer que si en algún momento fue posible que el hecho de mirar el cielo comenzara como simple “atibamiento” del mismo, devino una vinculación directa con los invisibles lazos que unían al hombre con el universo; y cuando se consideran ambas cuestiones al mismo tiempo, los planteamientos estaban, naturalmente, dotados de vínculos religiosos, donde las causas de la situación de la tierra estaban por

³¹*Ibíd.*, p. 139.

³²*Cfr. Ibíd.*, pp. 101-103.

consecuencia deificadas,³³ y los observadores capaces de descifrar esos contenidos místicos eran considerados “como dueños y regentes del mundo y como gobernantes de la vida humana”. Fue así que llegó el momento en el que parecía necesario volver la vista al cielo con el afán de “organizar la vida política, social y moral del hombre. Ningún fenómeno humano se explicaba a sí mismo y era menester referirlo al fenómeno celeste correspondiente, del que dependía”.³⁴

De acuerdo con las concepciones anteriormente referidas me parece que es indispensable considerar como un eje conductor, que cuando se habla de *los comienzos*, necesariamente hablamos del hombre, del flujo energético y su permanencia *en El Sitio* en donde observo el desarrollo de dos particularidades específicas sin que necesariamente se les conceda una cualidad jerárquica ni ordinal.³⁵

1. El hombre *organiza* a partir de lo que observa.

Para que un establecimiento exista, es necesaria una delimitación espacial y territorial en la cual se encuentra y en la que se desarrollará la cosmogonía.

2. El hombre genera a partir de todas las estructuras discursivas, como los mitos, una situación bajo la cual, posteriormente se establecerá un contacto social, político y estructural que regirá a un grupo humano determinado.

Para dar seguimiento a las cuestiones relevantes dentro de una colectividad hay que referirnos a tres aspectos en concreto:

³³Cfr. *Op. cit.*, Cassirer, pp. 78-80.

³⁴*Ibid.*, p. 80.

³⁵El término se refiere a ordenar.

i.iii.i Lo sagrado.

¡Tú eres!
Ni el escuchar del oído ni la luz de los ojos
Puede llegar a Ti.
Ningún *cómo*, ningún *por qué*, ningún *dónde*
Te conviene como signo.
¡Tú eres!
Tu misterio es recóndito,
¡quién podrá sondearlo!
Tan profundo, tan profundo,
¡quién lo encontrará!³⁶

La idea de “lo Sagrado” suele transmitir una *numinosidad* característica. Algo de *inefable e incomprensible* rodea a aquella experiencia.

Más de una vez nos hemos visto turbados por la experiencia sensorial de tal suerte que nos impide el habla, nos imposibilita de actuar. Nos encontramos simplemente rodeados por el estupor del contacto con lo *divino*, con aquello que sólo se siente.

Esta diferencia frente a los sentidos se manifiesta a cada instante que se tiene contacto con aquello que trasciende lo meramente físico.

Esta sensación inunda los lugares que Otto refiere como esos “habitados por númenes que en otro tiempo fueron señalados por la emoción profética como “terroríficos y santos”.

Lo que en inglés se expresa mediante la expresión “this place is haunted”, contiene dentro de sí la tendencia al numen; Otto establece que en alemán se haría referencia a esta situación diferenciada mediante la expresión: *es geistethier* (“aquí alienta espíritu”). Esto lo explica a través de la emoción que se refiere, verbigracia, en el texto bíblico:

“El lugar en el que tú estás, tierra santa es”,³⁷ o bien “¡cuán terrible es este lugar!”,³⁸ los sitios antes citados, enfatiza Otto, se distinguen precisamente por su *rareza*, son en realidad “sitios embrujados”, sin embargo, refiere que “sólo que este sentimiento no tenía entonces

³⁶*Op.cit.*, Otto, *Lo santo...*, p. 48. Él lo retoma de: M. Sachs, *Festgebete dei Israeliten* (Oraciones de las fiestas de los Israelitas), tercera parte, 15ª ed., Breslau, 1898.

³⁷*La Santa Biblia*, (Éx: 3), Barcelona, Editorial Planeta, undécima edición, 1989, p.165.

³⁸*Ibíd.*, (Gén:28), p.165.

el sentido empobrecido y desvaído que tiene hoy, sino que encerraba toda la riqueza potencial y posible evolución del verdadero sentimiento original de lo numinoso.³⁹

Mircea Eliade, por su parte, a la vez se remite al término religión como la única posibilidad lingüística que el hombre tiene de aproximarse a la experiencia de lo sagrado.

A pesar de que Eliade considera que es un hecho desafortunado el reducir esa vasta experiencia únicamente a ese término, aunado, por consecuencia, a las limitaciones culturales que este trae consigo; intenta ampliar la definición, argumentando que la religión no solamente implica la creencia en Dios, dioses, o espíritus, sino que se refiere sólo a la experiencia de lo sagrado y, por tanto, se halla relacionada con los conceptos de ser, sentido y verdad.⁴⁰ Para aclarar el punto de lo que se considera *sagrado* comenzaré por establecer la distinción entre los espacios que él expone.

Desde la perspectiva del hombre religioso, el espacio en el que se desenvuelve no es un lugar homogéneo: “presenta roturas, escisiones: hay proporciones de espacio cualitativamente diferentes de las otras”.⁴¹ Sorprendentemente, es esta ruptura lo que permite la constitución del mundo, es a partir de ella que se descubre el *punto fijo* que fungirá como el eje central de toda orientación futura. En otras palabras, el motivo por el cual es tan relevante generar una diferenciación cualitativa del espacio entre un lugar y otro radica simplemente en que al dotar de dirección un establecimiento social, a través de una delimitación espacial, equivale a encontrarse en el *Centro del Mundo*.⁴²

En el momento en que el hombre se apropia de un espacio determinado que torna suyo, se sustrae de la homogeneidad de la relatividad del espacio y por ende; del caos.⁴³

El caos, el cual comprende dentro de sí propiedades desconocidas, lesivas, extrañas. Ante este hecho el hombre sostuvo una reacción específica de apropiación que le permitió generar una particularidad en el sitio que de a poco convertía en propio. Lo adecúa y transforma conforme a los cambios que el mismo vislumbra identificándose paulatinamente

³⁹ *Op. cit.*, Otto, p. 165.

⁴⁰ Cfr. Mircea Eliade, *La Búsqueda. Historia y sentido de las religiones*, España, Kaidós, 2008, p. 7.

⁴¹ *Op. cit.*, Eliade, *Lo sagrado...*, p. 25.

⁴² Cfr. *Ibidem*.

⁴³ Cfr. *Ibid.*, p. 27.

con el territorio y los beneficios que su trabajo ha traído a la tierra, reconociendo de esta manera su labor creadora sobre el espacio antes homogéneo.

Como este evento es repetitivo constituye una reactualización constante de la creación de los dioses. El ser humano se proyecta a la vez como creador en su propio entorno, como franco repetidor de la cosmogonía, como observador abnegado y espectador de las maravillas que el universo ofrece.

Recibe la orden implícita del deber inminente de la continua necesidad de su esfuerzo para la prosperidad de un territorio delimitado y asume claramente esta responsabilidad.

A pesar de que parecería que la descripción responde únicamente a la apreciación del hombre religioso en el espacio, Eliade propone que incluso la persona más a-religiosa es propensa a efectuar tales distinciones en cuanto al espacio circundante, un buen ejemplo de esta actitud en la actualidad podría ser la que generamos en ciertos lugares a partir de las vivencias o emociones que han acontecido en ellos, estos acontecimientos crean por ende, una *ruptura cualitativa* respecto a otros que carecen de algún sentimiento referenciado. De esta manera es que, tanto el lugar como el significado propio prevalecen, generando esta unicidad, él propone:

(...) subsisten lugares privilegiados, cualitativamente diferentes de los otros: el paisaje natal, el paraje de los primeros amores, una calle o un rincón de la primera ciudad extranjera visitada en la juventud. Todos estos lugares conservan, incluso para el hombre más declaradamente no-religioso, una cualidad excepcional “única”: son los “lugares santos” de su Universo privado, tal como si este ser no-religioso hubiera tenido la revelación de otra realidad distinta de la que participa en su existencia cotidiana.⁴⁴

El hecho de que se considere un espacio como lugar sagrado encuentra justificación tanto en las sociedades tradicionales como en las actuales. Un adecuado ejemplo de esta conducta generalizada en el mundo se muestra en las Iglesias, que fungen como espacios sagrados. Sus umbrales establecen un simbolismo estructural, los cuales permiten a los cuerpos que

⁴⁴*Ibíd.*, p. 28.

los atraviesan, llevar a cabo un tránsito del sujeto de un espacio ordinario, o profano, a uno sagrado.⁴⁵

Lo anterior se presenta para mí como una posibilidad de demostrar de manera tangible las distinciones que efectuamos a partir de las propias denominaciones sobre un lugar concreto. Es una clara forma de mostrar las interpretaciones espaciales personales y colectivas de las cuales se dota a un lugar. Este comportamiento resulta tan común entre nosotros que lo llevamos a cabo ya sin pensarlo o sin planearlo, cualquiera de ellas, sin embargo, ¿qué es lo que sucedía cuando no existía la manifestación de algún acontecimiento en particular?

Eliade refiere que:

Cuando no se manifiesta ningún signo en los alrededores se *provoca* su aparición. Se practica, por ejemplo, una especie de *evocatio* sirviéndose de animales: son ellos los que *muestran* qué lugar es susceptible de acoger al santuario o al pueblo. Se trata en suma, de una evocación de fuerzas o figuras sagradas, que tiene como fin inmediato la orientación en la homogeneidad del espacio. Se pide un signo para poner fin a la tensión provocada por la relatividad y a la ansiedad que alimenta la desorientación; en una palabra: para encontrar un punto de *apoyo* absoluto.⁴⁶

Esto demuestra que, por un lado existe la voluntad de situarse dentro de lo *real*, lo que significa impregnar su vida de sus implicaciones de lo sagrado de la existencia y desarrollar su vida dentro de esta noción particular.⁴⁷

Esta distinción cualitativa, comienza como una diferenciación conceptual. Por un lado tendremos al Mundo que sería una porción territorial reconocida y adaptada por la comunidad integrada la que, con cada acto se encargará de resignificar el espacio a través de la apropiación de él, estableciendo a partir de esta distinción una connotación de lo conocido, por ende, lo exterior sigue sugiriendo esa calidad de extraño, caótico, no-nuestro y desconocido.

El lenguaje por sí mismo es una atribución conceptual que funciona para designar las realidades que se presentan a los sentidos, responden por tanto, a las situaciones tangibles.

⁴⁵Cfr. *Ibidem.* p.28.

⁴⁶*Ibid.*, p.31.

⁴⁷Cfr. *Ibidem.*

¿Cómo podríamos ignorar la diferenciación de espacios y lo considerado como propio en pugna con lo ajeno si las mismas costumbres de la vida se encargaron de establecer tales límites? Una forma adecuada de establecer un ejemplo podría ser el que expone Sergio Guerrero en su libro *Derecho internacional privado*:

En la antigua Roma, únicamente existía un derecho (*ius civile*), este se encargaba de regular la conducta de los ciudadanos romanos, pues sólo estos eran sujetos de derecho. Los demás eran considerados objetos, (inclusive susceptibles de aprobación, de ahí la aparición de la esclavitud), Sergio Guerrero refiere que “en la segunda época del derecho romano, debido al incremento del comercio y las relaciones entre los ciudadanos romanos y los sujetos que no eran ciudadanos romanos, que se les llamaba bárbaros y después peregrinos, surgió toda una institución” a la cual se le confería el deber de abarcar la novedosa relación que se desempeñaba cotidianamente entre los ciudadanos romanos y los extranjeros. A esta se le denominó *ius gentium*.⁴⁸

Dentro del ejemplo antes referido, queda claramente enunciada la categorización de lo externo a través de la atribución lingüística de “bárbaro” así como la distinción entre lo designado como propio respecto a lo ajeno. Ambas distinciones servirán como base para premisas posteriores.

A partir de esta diferenciación se encuentra por un lado lo denominado como “Cosmos”, y del otro lado, se encuentra un “Caos”. De alguna manera es la ocupación del espacio y la comunicación que hay con el mundo de los dioses o por ser considerado como obra de ellos lo que convierte a un espacio determinado en un Cosmos. Finalmente al apropiarse del Mundo es que se manifiesta lo sagrado y por lo tanto, se ha hecho posible y repetible la ruptura de niveles.⁴⁹

⁴⁸ Cfr. Sergio Guerrero, *Derecho internacional privado*, Miguel Ángel Porrúa, Primera edición, México 2006, p.27.

⁴⁹ Cfr. Mircea Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, Guadarrama/Punto Omega, Barcelona, 1979, p.32.

Eliade expone claramente a través del siguiente ejemplo:

Todo esto se desprende con mediana claridad del ritual védico de toma de posesión de un territorio: la posesión adquiere validez legal por la erección de un altar de fuego consagrado a Agni: “Se dice que está instalado cuando ha constituido un altar de fuego (*garha-patya*), y todos los que construyen el altar de fuego quedan legalmente establecidos”.

Por la erección del altar de fuego, Agni se hace presente y la comunicación con el mundo de los dioses queda asegurada: el espacio del altar se convierte en un espacio sagrado. Con todo, la significación del ritual es mucho más compleja, y si se tienen en cuenta todas sus articulaciones, se comprende porque la consagración de un territorio equivale a su cosmización. En efecto, la erección de un altar a Agni no es sino la reproducción, a escala microscópica, de la Creación. El agua en la que se amasa la arcilla se asimila al Agua primordial; la arcilla que sirve de base al altar simboliza la tierra; y las paredes laterales representan la Atmósfera, etc. Y la construcción se acompaña de cánticos que proclaman explícitamente qué región cósmica se acaba de crear. En una palabra: la erección de un altar de fuego, lo único que da validez a la toma de posesión de un territorio, equivale a una cosmogonía.⁵⁰

Me parece que después del ejemplo anterior prevalece mucho más clara la noción de ocupación. Ahora pensemos que, si cada población es capaz de erigir sus propios altares y simbolizar de alguna manera la permanencia en el sitio y la ruptura del espacio profano, se podría comprender así que, lo que no está ocupado por “los nuestros” sigue siendo considerado como el caos (como en el Derecho Internacional Privado; qué mejor connotación conceptual que bárbaros para asumirlo). Sin embargo, al permanecer en el sitio y realizar el ritual simbólico de la repetición de la cosmogonía, el territorio adquiere la calidad de “cosmos”, que es, un traslado humano de lo que se percibe como el modelo ejemplar de los dioses: la Creación del Universo que alguna vez ellos llevaron a cabo. Las implicaciones fácticas de este acontecimiento estriban en dotar tanto de estructura, formas y normas.⁵¹

Más allá de que el espacio sirva para establecer una distinción territorial, una orientación espiritual y una identidad respecto a otros grupos, existe también la identificación

⁵⁰*Ibíd.*, pp. 33-34.

⁵¹*Ibidem.*

acendrada en el sentido de cómo éstos criterios inciden sobre la población de un espacio determinado, las creencias y las decisiones colectivas que rodean tanto a la vida como a la muerte.

El siguiente ejemplo nos traslada a una situación que ocurre entre los nómadas australianos, cuya economía sigue en el estadio de la colección y de la caza menor. Según las tradiciones de una tribu arunta, los achilpa, el ser divino Numbakula “cosmizó” en los tiempos míticos, su futuro territorio, creó a su Antepasado y estableció sus instituciones. Con el tronco de un árbol gomífero Numbakula hizo el poste sagrado (Kauwa- *auwa*) y, después de haberlo untado de sangre, trepó por él y desapareció en el Cielo. Este poste representa un eje cósmico, pues es en torno suyo donde el territorio se hace habitable, se transforma en “mundo”. De ahí el considerable papel ritual del poste sagrado: durante sus peregrinaciones, los achilpa lo transportaron con ellos y eligen la dirección a seguir según su inclinación. Esto les permite desplazarse continuamente sin dejar de “estar” en su “mundo” y, al propio tiempo, en comunicación con el Cielo donde desapareció Numbakula. Si se rompe el poste sobreviene la catástrofe; se asiste en cierto modo al “fin del mundo”, a la regresión, al Caos. [...] Este ejemplo ilustra admirablemente tanto la función cosmológica del poste ritual como su papel soteriológico. Por una parte, el Kauwa- *auwa* reproduce el poste utilizado por Numbakula para cosmizar el mundo, y por otra, gracias a él creen los achilpa poder comunicar con el dominio celeste. Ahora bien, la existencia humana sólo es posible gracias a esa comunicación permanente con el Cielo. El “mundo” de los achilpa no se convierte realmente en su mundo sino en la medida que reproduce el Cosmos organizado y santificado por Numbakula. No se puede vivir sin una “abertura” hacia lo trascendente, la existencia del mundo ya no es posible y los achilpa se dejan morir.⁵²

La historia anterior trae consigo diversas realidades que hay que considerar. Cuando una población decide ocupar un lugar y apropiarse de él, tienen como responsabilidad organizarlo, habitarlo y por ende participar a cada momento en su *creación*. Al ser éste del que se apropian “una réplica del universo ejemplar, creado y habitado por los dioses: comparte, según eso, la santidad de la obra de los dioses”.⁵³

⁵²*Ibíd.*, pp. 35-36.

⁵³*Ibíd.*, p. 36.

Por tanto debemos de recordar continuamente que “lo sagrado celeste permanece activo a través del simbolismo. Un símbolo religioso transmite su mensaje aún cuando no se le capte conscientemente en su totalidad, pues el símbolo se dirige al ser humano integral, y no exclusivamente a su inteligencia”.⁵⁴

De esta forma, el hombre de las sociedades tradicionales recibe al mundo y a la vida en su interior desde “un doble plano; se desarrolla en cuanto existencia humana y, al mismo tiempo, participa de una vida trans-humana, la del cosmos o la de los dioses”.⁵⁵

Así, nos es posible recordar que la naturaleza nunca es exclusivamente “natural”, está siempre impregnada de un valor religioso, ya que el cosmos es una creación divina: que ha salido de las manos de Dios, hecho que convierte al Mundo en el que habitamos un sitio de abundante y reconocible sacralidad.

La tierra proporciona a través de sus vastos parajes lo indispensable para el desarrollo de los seres vivos sobre el planeta, el cielo se presenta como “la distancia infinita, la trascendencia del Dios.

Los ritmos cósmicos ponen de manifiesto el orden, la armonía, la permanencia, la fecundidad. El Cosmos es a la vez un organismo real, vivo y sagrado”.⁵⁶

i.iii.ii El mito.

“No existe fenómeno natural ni de la vida humana que no sea capaz de una interpretación mítica y que no reclame semejante interpretación”.⁵⁷

Quizá como sostiene Eliade en su libro: *Mito y Realidad*, la concepción que poseemos respecto a la palabra mito responde a la anterioridad histórica del término en la sociedad griega.

⁵⁴ *Ibíd.*, p. 112.

⁵⁵ *Ibíd.*, p. 141.

⁵⁶ *Ibíd.*, pp. 101-102.

⁵⁷ Cassirer, *op. cit.*, p. 114.

Tan sólo en Grecia el mito inspiró y guió tanto a la poesía épica, la tragedia y la comedia como las artes plásticas; pero asimismo es la cultura griega la única en la que se sometió al mito a un largo y penetrante análisis, del cual salió radicalmente "desmitificado". El nacimiento del racionalismo jónico coincide con una crítica cada vez más corrosiva de la mitología "clásica", tal como se encontraba expresada en las obras de Homero y de Hesiodo. Si en todas las lenguas indoeuropeas el vocablo "mito" denota una "ficción", es porque los griegos lo proclamaron así hace ya veinticinco siglos.

Se quiera o no, cualquier ensayo de interpretación del mito griego, al menos en el seno de una cultura de tipo occidental, está en mayor o menor grado condicionado por la crítica de los racionalistas griegos.⁵⁸

En la actualidad el pensamiento científico ha llegado a adueñarse de las esferas de acción del hombre, a tal grado que, todo cuanto se cree que es meritorio y válido es resultado de una previa indagación empírica, por este motivo, Ernst Cassirer comienza por hacer énfasis en la interpretación científica de este relato anteponiendo que “una teoría del mito se presenta, desde un principio, cargada de grandes dificultades. El mito desde su verdadero sentido y esencia, no es teórico; desafía nuestras categorías fundamentales del pensamiento. Su lógica, si tiene alguna, es inconmensurable con todas nuestras concepciones de la verdad empírica o científica; [...]”,⁵⁹ por lo cual es natural, -continúa- que el mito, visto tanto desde una perspectiva actual nos provoque sonrisas, pues “[...] las interpretaciones alegóricas [...] parecen, en la mayoría de los casos, extremadamente ingenuas”.⁶⁰

Y continúa afirmando que:

Aunque el mito es ficticio se trata de una ficción inconsciente. La mente primitiva no se daba cuenta del sentido de sus propias creaciones. A nosotros, al análisis científico corresponde revelar este sentido, desvelar el rostro verdadero tras de las máscaras innumerables. El análisis puede proceder en una dirección doble, aplicar un método objetivo o

⁵⁸Mircea Eliade, *Mito y realidad*, Barcelona, Kairós, 2010, pp. 143-144.

⁵⁹*Op. cit.*, Cassirer, p.115.

⁶⁰*Ibidem.*

subjetivo. En el primer caso, tratará de clasificar los objetos del pensamiento mítico; en segundo intentara lo mismo con sus motivos.⁶¹

Todo lo previo conduce al autor mencionado a centrarse en que los esfuerzos científicos más allá de intentar aniquilar todo vestigio de irracionalidad que se encuentre, debe enfocarse en llevar a cabo un rescate del “valor antropológico” que ellos contienen pues finalmente son “rasgo[s] de la experiencia humana reclama[n] su realidad”.⁶²

Comparto la perspectiva de Cassirer en el sentido de que si deseamos explicar el modo de percepción y de la imaginación míticas no es válido comenzar generando una crítica elaborada a partir del punto de vista de nuestros ideales de conocimiento humano de *verdad*; más bien, valdría la pena acoger las cualidades de la experiencia mítica en su "inmediato carácter cualitativo".⁶³

Las interpretaciones más importantes sobre el mito que él refiere en su texto *Antropología filosófica* son los siguientes puntos:

- 1) Reconoce que el mito ofrece, por una parte una estructura "conceptual" y, por otra, una estructura "perceptual" y deja claro que el relato no es una mera masa de ideas confusas y sin organización; sino que más bien depende de un modo definido de percepción.
- 2) Establece la "naturaleza" dramática del mito. La describe de esta manera porque en ella existen una serie de acciones, de fuerzas y de poderes en pugna. En todo fenómeno de la naturaleza no ve más que la colisión de estos poderes. La percepción mítica se halla impregnada siempre de estas cualidades emotivas; lo que se ve o se siente se halla rodeado de una atmósfera especial, de alegría o de pena, de angustia, de excitación, de exaltación o de postración. No es posible hablar de las cosas como de una materia muerta o indiferente. Él establece que dentro de la estructura los objetos involucrados

⁶¹*Ibíd.*, p 116.

⁶²*Ibíd.*, p. 120.

⁶³*Ibíd.*, p 123.

siempre son benéficos o maléficos, amigables u hostiles, familiares o extraños, fascinadores y atrayentes o amenazadores y repelentes.⁶⁴

A pesar de que el ser humano de la actualidad continuamente se sustrae del pensamiento de que aún la magia y las fuerzas externas dominan su sentir; Cassirer sostiene que el hombre aún se encuentra dominado por ese desborde emotivo que caracteriza al pensamiento mítico. Él lo explica mediante una referencia racional dirigida a las emociones. ¿Acaso no nos damos cuenta de las reacciones a las que nos llevan tanto los desbordes de las pasión, el amor o el odio, el temor o la esperanza?⁶⁵

De cierta manera, comenta que el cambio de enfoque es al mismo tiempo una respuesta que ha generado el peso que posee el razonamiento científico, el cual a pesar del intento de desproveerse de aquello que ahora se juzga innecesario y supersticioso después de este ejemplo parece mucho más claro como en nuestra naturaleza persisten todavía ciertas experiencias que aún se manifiestan en nuestra vida cotidiana y las prácticas sociales.⁶⁶

Dentro de este doble aspecto que se desarrolla simultáneamente en la existencia humana se encuentran dos aspectos el cosmológico y el antropológico.

Si tomamos en cuenta que la religión es una expresión de ideales éticos debemos contemplar que ella tiene que responder adecuadamente tanto a las funciones teóricas como a las prácticas de la sociedad, por lo cual ella debe responder a la primera de estas explicando la cuestión del origen del mundo y en cuanto a la segunda, asume su función de instaurar los deberes y obligaciones del ser humano dentro de cada colectividad.

En cuanto a la definición que Eliade hace al respecto, el mito: “designa [...] una “historia verdadera”, [...], una historia de inapreciable valor, porque es sagrada, ejemplar y significativa”,⁶⁷-y continúa- “[...] el mito tiene [...] “vida”, en el sentido de proporcionar

⁶⁴*Ibid.*, p. 119-120.

⁶⁵*Cfr. Ibid.*, p. 120.

⁶⁶*Cfr. Ibidem.*

⁶⁷*Op. cit.*, Eliade, *Mito ...*, p9.

modelos a la conducta humana y conferir por eso mismo significación y valor a la existencia”.⁶⁸

A pesar de que a su vez asume como veraz el hecho de que los estudiosos occidentales con frecuencia hacen uso consuetudinario del término para denotar tanto una “ilusión” como una “ficción”; él insiste en atribuirle mejor la calidad de: “tradición sagrada, revelación primordial, modelo ejemplar”,⁶⁹ además de esto, Eliade se enfoca primordialmente en hacer notar la importancia que este relato posee en cuanto a los efectos de este sobre el hombre. Él resalta que, a través de estos relatos el hombre transmite a sus homólogos las explicaciones fundamentales que permitan la comprensión tanto de la vida y las actividades que ella implica, así como de las relaciones existentes entre ellos y el entorno.

El mito conserva dentro de sí, entonces, tanto ejemplos como significados y corresponde a él proporcionar modelos a la conducta humana y dar valor y significación a la existencia.⁷⁰ Al mismo tiempo, corresponde al mito auto- proclamarse como una “*historia verdadera*”, que siempre se refiere a *realidades*.⁷¹

Cuando transcribo el término *realidad* se debe considerar lo que las sociedades tradicionales conocen como un hecho verificable a través de “pruebas” estipuladas en los mitos; *un buen ejemplo* puede ser el del mito cosmogónico, el cual habla de los orígenes del *universo*. Cuando la población seleccionada hace alusión a él, confirma en cada detalle su veracidad. Esto se explica por sí mismo a través de los hechos mismos de la existencia.

Como el mito se refiere a realidades sagradas, lo que él envuelva permitirá integrarse como un hecho confirmable a través de la misma repetición de los acontecimientos. De esta manera; la existencia del mundo comprueba que tuvo que haber sido y aún es acorde a lo narrado, puesto que se observa al objeto aludido conforme el primero señaló. De la misma manera ocurre con la muerte, donde el suceso por sí mismo permite constatar la veracidad del relato originario.⁷²

⁶⁸*Ibíd.*, p. 10.

⁶⁹*Ibíd.*, p. 9.

⁷⁰*Cfr. Ibíd.*, pp. 9-10.

⁷¹*Cfr. Ibídem.*

⁷²*Cfr. Ibíd.*, Eliade, *Mito* ...p. 14.

Una buena manera de ejemplificar la descripción anterior y después de la cual quizá se integre más acertadamente a nuestro pensamiento se puede encontrar en el siguiente mito de los paleocultivadores de tubérculos de la zona tropical de Nueva Guinea. Este relato se concentra alrededor de las divinidades de tipo *dema* de los marind-anim quienes designan bajo este apelativo a las divinidades por ser los creadores divinos y los seres primordiales que existían en los tiempos míticos:

El mito central narra la muerte de la divinidad-dema a manos de los dema. Célebre entre todos es el mito de la joven Hainuwele, recogido por Jensen en Ceram, una de las islas de Nueva Guinea. Veamos su asunto: en los tiempos míticos, un hombre, Ameta, encontró un cerdo salvaje cuando iba de caza. Al tratar de escapar, el cerdo se ahogó en un lago. Sobre sus defensas encontró una nuez de coco. Aquella noche soñó con la nuez y recibió la orden de plantarla, lo que hizo al día siguiente. A los tres días nació un cocotero y después de tres días floreció. Ameta trepó para cortar las flores y prepararse una bebida. Pero se cortó un dedo y la sangre cayó bajo la flor. A los nueve días descubrió que había un recién nacido, una niña, sobre la flor. Ameta la tomó y la envolvió en flores de cocotero. A los tres días la niña se convirtió en una joven casadera y la llamó Hainuwele (“rama de cocotero”). Durante el gran festival Maro, Hainuwele se instaló en el centro del lugar de la danza y, durante nueve noches, distribuyó dones a los danzarines. Pero el noveno día los hombres cavaron una fosa en medio de la plaza y durante la danza arrojaron en ella a Hainuwele. Se tapó la fosa y los hombres bailaron por encima. Al día siguiente, al ver que Hainuwele no volvía a la casa Ameta adivinó que había sido asesinada. Descubrió el cuerpo, lo desenterró y lo cortó en pedazos, que enterró en diversos lugares, a excepción de sus brazos. Los trozos así enterrados dieron nacimiento a plantas desconocidas hasta entonces, sobre todo a tubérculos, que a partir de entonces constituyen el principal alimento de los humanos. Ameta llevó los brazos de Hainuwele a otra divinidad *dema*, Satene. Sobre la pista de baile, Satene dibujó una espiral, de nueve vueltas, y se colocó en el medio. Con los brazos de Hainuwele construyó una puerta y reunió a los danzarines. “Como habéis matado -les dijo- no quiero vivir aquí. Partiré hoy mismo. Ahora tenéis que venir hasta mí a través de esta puerta”. Los que lograron pasar continuaron siendo humanos. Los otros se transformaron en animales (cerdos, pájaros, peces) o en espíritus. Satene anunció que después de su marcha

los hombres tan solo la volverían a encontrar después de muertos y desapareció de la superficie de la tierra.⁷³

Eliade rescata en su libro las siguientes cuestiones respecto al mito anteriormente escrito:

1. El asesinato de una divinidad-*dema* por los *dema*, antepasados de la humanidad actual, pone fin a una época (que no puede considerarse “paradisiaca”) e inaugura la época en la que vivimos hoy día. Los *dema* se convirtieron en hombres, es decir, en seres sexuados y mortales.
2. La divinidad *dema* “enmascara” su existencia en las diferentes modalidades de existir que inauguró con su muerte violenta: el reino subterráneo de los muertos, las plantas y los animales surgidos de su cuerpo despedazado, la sexualidad, el nuevo modo de existir sobre la tierra (es decir, de ser mortal).
3. La muerte violenta de la divinidad *dema* no es sólo una muerte “creadora”, sino también un medio de estar continuamente presente en la vida de los humanos, e incluso en su muerte. Pues al nutrirse de plantas y animales surgidos de su propio cuerpo, se nutren en realidad de la propia sustancia de la divinidad *dema*. Hainuwele, por ejemplo, sobrevive en la nuez de coco, en los tubérculos y en los cerdos que comen los hombres.⁷⁴

Naturalmente, mi intención después de otorgar al lector la posibilidad de una aproximación teórica con los mitos es lograr conducirlo más allá de nuestras concepciones positivistas.

Quizá es esta faceta científicista del pensamiento humano la que nos imposibilita comprender de manera más cabal lo que alguna vez fue una parte tan esencial de nosotros por lo cual hemos tendido a denominarle simplemente superstición e intentamos a toda costa alejarnos de ello, (como en cuartillas anteriores referí respecto al criterio de Cassirer). Es mi intención que a partir de este estudio se rompa con aquella visión reduccionista que envuelve al mito en categorías de superstición, ilusión o una representación colectiva del caos.

⁷³*Ibíd.*, pp. 103-104.

⁷⁴*Ibíd.*, pp. 105-106.

En este sentido más bien, propugno por establecer que entre la identificación de la verdad y la admisión como Verdad de la misma (en un proceso de conocimiento más universalista se debe contemplar que cada mito responde entonces a una especificidad cultural).

Por cultura entenderemos el término que Clifford Geertz quien a su vez retoma de Clyde Kluckhohn que la palabra se remite a:

1) “El modo total de vida de un pueblo”, 2) “el legado social que el individuo adquiere de su grupo”, 3) “una manera de pensar, sentir y creer”, 4) “una abstracción de la conducta”, 5) “una teoría del antropólogo sobre la manera en que se conduce realmente un grupo de personas”, 6) “un depósito de saber almacenado”; 7) “una serie de orientaciones estandarizadas frente a problemas reiterados”; 8) “conducta aprendida”; 9) “un mecanismo de regulación normativo de la conducta”; 10) “una serie de técnicas para adaptarse, tanto al ambiente exterior como a los otros hombres”.⁷⁵

A partir de ahí, desarrolla la suya:

Geertz considera que “el hombre es un animal inserto en tramas de significación que el mismo ha tejido” y que “la cultura es esa urdimbre “, por lo cual, “el análisis de la cultura ha de ser [...] no una ciencia experimental en busca de leyes, sino una ciencia interpretativa en busca de significaciones”. La cultura “denota un esquema históricamente transmitido de significaciones representadas en símbolos, un sistema de concepciones heredadas y expresadas en formas simbólicas por medio de los cuales los hombres comunican, perpetúan y desarrollan su conocimiento y sus actitudes frente a la vida”.⁷⁶

Basándonos en lo anterior, resulta mucho más concebible que el involucramiento de los elementos previos, aunados tanto al carácter evolutivo de nuestra especie como a los factores sociales que hicieron posible el desenvolvimiento de las sociedades para que lográsemos el grado de “evolución” del que somos testigos hoy en día,⁷⁷ demuestran que somos parte de un proceso colateral involucrando el aspecto biológico y social.

⁷⁵Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas*, Editorial Gedisa, quinta reimpression, Barcelona, 1992, p. 24.

⁷⁶*Ibid.*, pp. 20, 88.

⁷⁷ Cuestiono el término evolución dado que, en la continua lucha por generar conocimiento y tecnología nos hemos olvidado las cuestiones fundamentales que nos forjaron a tal grado que las formas en que los procedimientos para aproximarse a dichos logros nos han distanciado de la existencia misma llevándonos

Tanto el entorno y las necesidades más básicas como las propias costumbres y maneras de pensar son el resultado de estas dos líneas de acción que se concretizan materialmente en el individuo y lo forjan constitutivamente en un proceso continuo, la cultura no es un proceso único ni inamovible, cada día es susceptible a nuevos descubrimientos y a un incremento de la misma.

Me parece que para fines prácticos la cultura “está compuesta de estructuras psicológicas mediante las cuales los individuos o grupos de individuos guían su conducta”.⁷⁸

Entonces, tanto a partir de la concreción social y territorial determinada debemos de contemplar que una de las labores del mito es la función de explicar el mundo y mostrar de forma más simple el conocimiento mediante el comportamiento arquetípico que expone, sin embargo, no debe contemplarse por esto que el mito está obligado a esbozar parámetros de bondad.

Para que quede más claro, Carl Jung enuncia que: “[...] los arquetipos son las imágenes inconscientes de los propios impulsos”,⁷⁹ “el modelo paradigmático del comportamiento instintivo”. El arquetipo presenta en lo esencial un contenido inconsciente que, al hacerse consciente y ser percibido, experimenta una transformación adaptada a la consciencia individual en la que aparece”.⁸⁰

Tal como se establece en el mito de Hainuwele dentro de él se involucran dos vertientes en las cuales se encuentran los opuestos, ellos integran y admiten diversos comportamientos, sin establecer distinción categórica sobre lo que es bueno y justo o malo e innecesario.

Las prácticas sociales desde los mitos, pueden, por tanto responder volitivamente a ambos lados de la realidad: tanto a la intención creadora como a la destrucción. En contraste con el mito dentro de las sociedades tradicionales; dentro de la creencia cristiana, la Biblia refiere respecto al origen del mundo de la siguiente manera: “En un principio creó Elhoim los cielos y la tierra. La tierra era yermo y vacío y las tinieblas cubrían la superficie del

hasta el punto de ignorar las advertencias que el propio ecosistema nos manda, demostrando que el caótico comportamiento del hombre no tarda en generar repercusiones atroces para la especie y el planeta.

⁷⁸ *Op. cit.*, Geertz, p. 25.

⁷⁹ Carl Gustav Jung, *Los arquetipos y el inconsciente colectivo*, Editorial Trotta, primera edición, Madrid, 2002, p. 43.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 5.

Océano, mientras el espíritu de Elohim se cernía sobre la haz de las aguas. Y dijo Elohim: “¡Haya luz”, y hubo luz. Vio Elohim que la luz era buena y Elohim separó la luz de las tinieblas”. [...], así prosiguen narrando *el comienzo* de los tiempos a partir de su perspectiva integrando al final de cada día la constatación de la adecuada decisión de Dios respecto a lo efectuado. Termina la primera parte del Génesis de la siguiente manera: “Elohim vio todo cuanto había hecho y he aquí que estaba muy bien. Atardeció, luego amaneció: día sexto”.⁸¹

Me parece sumamente interesante el establecimiento que se lleva a cabo a partir de esta visión, en la que los eventos que se integran son una serie de pasos llevados a cabo por parte de la divinidad en la que se resalta su cualidad de Buena; para nosotros los criados bajo una tradición religiosa judeocristiana, al compartir una óptica desde el inicio de nuestra enseñanza cultural de lo que es adecuado, separándolo de lo que no, hemos sido circunscritos a una cierta forma de pensar; por lo cual, no resulta extraño que al someternos a una aproximación llena de altibajos de carácter y contrastes narrativos tan dramáticos como los mitos ofrecen, nos surgen múltiples cuestionamientos; pues, desde nuestro origen cultural, la tradicionalidad y la reiteración constitutiva que se lleva a cabo a través de *nuestros* ritos nos hemos encasillado en una concepción de Dios: el bueno, el supremo, el justo, etc. Es esto lo que simplemente no nos permite ponernos en la postura de las otras comunidades, impidiéndonos por tanto, encontrar algo de “racional” en sus versiones del origen del mundo.

Más allá de las peculiaridades funcionales antes descritas, vale la pena referir que el mito al haber sido creado a través de signos, los cuales son referentes al igual que los conceptos contiene por sí mismo la capacidad de articular tanto la materia como de la dimensión”⁸² logrando así abordar tanto el aspecto psicológico como la moral del ser humano constituyendo de a poco, guías prácticas de la acción individual respecto a un deseo colectivo sin dejar de atender a un comportamiento conductual de una sociedad.⁸³

⁸¹ *Op. cit., La Santa Biblia...*, pp. 3-4.

⁸² *Op. cit., Eliade, Mito...*, p. 23.

⁸³ *Cfr. Julio Amador Bech, Las raíces mitológicas del imaginario político, México, Miguel Ángel Porrúa, 2004, p.20.*

El mito articula y justifica el complejo sociorreligioso a través del relato logrando que el hombre asuma su condición de ser mortal y sexuado, condenado a matar y trabajar para poderse alimentar⁸⁴, de igual manera funge como un aspecto importante para que el ser humano se comprenda como ente vivo, *referenciado* y elegido para llevar a cabo la reiteración del mito principal revelado por los dioses.⁸⁵ ¿Aún cuestionan la importancia de este relato fundamental? Es “por medio del mito se nos permite acceder al Ser, participar de lo cósmico”, acota Amador.⁸⁶

Después de haber enunciado algunas de las características del mito esbozadas por algunos de los autores principales que sustentan la presente investigación cabe hacer mención de la aportación que este último autor establece.

Él distingue la existencia de tres categorías de mitos las cuales son:

- Mitos cosmogónicos.
- Mitos teogónicos.
- Mitos escatológicos.

- Mitos cosmogónicos.

Explican el origen del universo, el cómo y el por qué de la creación de los seres y las cosas. Narran el paso del Caos original al Cosmos que habitamos.

El mito cosmogónico constituye el centro de toda mitología y, jerárquicamente es el más importante. Es el modelo ejemplar de toda creación, de toda actividad. Por ser una obra divina, por ser sagrado en su propia estructura, el Cosmos es el arquetipo de todo origen, de toda forma creadora. Todo lo que es perfecto, pleno, armonioso, fértil; todo lo que parece un cosmos es sagrado.

La idea mítica del origen está implicada en el misterio de la creación. Una cosa tiene un origen porque ha sido creada, es decir, porque una potencia se ha manifestado claramente en el mundo, un acontecimiento ha tenido lugar. El mito de la perfección de los comienzos ha desempeñado un papel decisivo en los diversos conceptos acerca del tiempo: la idea de

⁸⁴Cfr. *Op. cit.*, Eliade, *Mito...* p. 140.

⁸⁵Cfr. *Op. cit.*, Amador, p. 23.

⁸⁶*Ibidem.*

los ciclos cósmicos o la idea del tiempo como desarrollo. El mito siempre ha estado presente en la formulación del concepto del Tiempo.⁸⁷

Un claro ejemplo de este mito es el previamente citado de Hainuwele donde se hace referencia al acto constitutivo de la sociedad actual. A través de esta historia el paleocultivadores receptor de un mensaje que le transmite tanto el mundo vegetal como el animal. Él al entenderlo, “descubre una significación religiosa en todo lo que rodea y en lo que hace [...]” esto le obliga a aceptarla crueldad y el asesinato como parte integrante de su modo de ser”.⁸⁸ Al tiempo explica el origen de la sociedad específica y del desarrollo de los tiempos.

- Mitos teogónicos.

Narran hechos fundamentales de los dioses y de los héroes. Contienen casi siempre, las historias locales convertidas en mitos, la realización de los primeros hechos sociales y culturales por los antepasados míticos, las hazañas épicas que fundaron la nación, el pacto sagrado entre los hombres y los dioses. Los fundamentos míticos de los rituales, los modelos éticos a seguir por los seres humanos. La creación de los utensilios humanos, de las instituciones sociales y de las costumbres colectivas por los dioses y los héroes

Dentro de esta definición de los mitos se podría hacer referencia a una situación que refrenda Amador desde su libro *Las raíces mitológicas del imaginario político* que es la siguiente:

La idea de que el azteca era un colaborador de los dioses; la concepción de que cumplían con un deber trascendental y que en su acción radicaba la posibilidad de que el mundo continuara viviendo [...] le permitió al pueblo azteca radicarse en un sitio [...], e imponerse a sus vecinos [...] hasta que [...] llevaron el poder de Tenochtitlán hasta el Atlántico y el Pacífico.⁸⁹

⁸⁸ Cfr. Eliade, *op. cit.*, *Mito...* p. 140.

⁸⁹ *Op. cit.*, Amador, p. 38.

Amador explica a partir de lo anterior que:

[si]“la tarea esencial de los mexicas era la de proveer el alimento mágico de sangre humana (chalchíhuatl) para propiciar y prolongar la vida del Sol. Prolongar el ciclo vital que corresponde a su Era Cósmica. Aquí estaba la fuente de su inspiración mística y lo que dotaba de sentido a su existencia. Todo el orden universal y, en consecuencia, el social estaban fundados en el antiquísimo mito nahua del Sol. En este mito se hallaba la explicación del acaecer cósmico. Los ciclos cósmicos habían sido sucesivos y eran simbolizados por un Sol distinto cada vez, hasta llegar al Quinto Sol, al que pertenece la existencia de los nahuas. La misión de los nahuas era de tal importancia que justificaba cualquier acto que se encaminase a cumplir dicho fin. Fundó, de hecho, todo un *orden militar* orientado a obtener prisioneros destinados a la piedra de los sacrificios que proporcionaba el alimento vital para el Sol”.

En el ejemplo anterior podemos distinguir como la forma de conducirse del grupo humana está justificada en el mito, pues a este le ha correspondido establecer cómo ha de llevarse a cabo la interpretación del relato así como los actos del pueblo en consecuencia de él. Amador sostiene que “todo el orden social se funda en los sucesos originales relatados en los mitos”,⁹⁰ es de ahí de donde procede su importancia; esto es el sustento ideológico del hecho mundialmente reconocido de que el ser humano desde el momento en que acepta el pacto social y sus reglamentos, la relación de los miembros de la comunidad con sus instituciones, reconoce la relación de los dioses que las fundaron y la mediación de estos en el proceso constitutivo determinado.⁹¹ Debido a lo anterior, es claro que le corresponda al mito sancionar todos los acontecimientos sociales, que se convierta en fundamento de las instituciones comunitarias, “las reglas que rigen las relaciones políticas, sus jerarquías, el origen mismo del Estado y de la autoridad de los gobernantes encuentran su explicación y sentido en los mitos”.⁹²

Recordemos que para el pensamiento religioso ninguna esfera de la vida permanece aislada, cada uno de los estratos de ésta son interdependientes y existen a partir de su lugar dentro de la cosmogonía. El gobierno no es la excepción pues responde a la necesidad de otorgar

⁹⁰*Ibíd.*, p.36.

⁹¹*Cfr. Ibíd.*, p. 35.

⁹²*Ibídem.*

la debida regularización y organización armónica de todas las cosas y seres bajo el cielo. Eso sólo puede hacerse si los actos que deciden el destino de los seres humanos están en consonancia con las fuerzas cósmicas, con los designios divinos. Recordemos que “el destino humano radica en ser el principal colaborador de los dioses”.⁹³

Quizá lo antes escrito sirva de sustento para demostrar la importancia de la figura de los gobernantes. La figura de “el *tlatoani*-verbigracia-no hacía sino personificar a los dioses, en sus acciones fundamentales. Su relación con ellos tenía que ser íntima. La divinidad hablaba por medio de la palabra del soberano y actuaba, también, por mediación de él”:

“[...] se dice que el *tlahtoani* “hace andar al sol y a la tierra”; [...] es en ocasiones el sol naciente, o bien se equipara a la vida, el gobierno y la muerte del *tlahtoani* con el curso solar. “Estas imágenes parecen indicar que se consideraba al *tlahtoani* como parte fundamental del universo, tal como era el sol, la tierra o el inframundo y se pensaba que para la armonía del universo era imprescindible la presencia del gobernante supremo” [...]“a Huitzilopochtli no le representaba nadie si no era el rey” y al *tlahtoani* muerto se le vestía “con los atavíos de Huitzilopochtli y quemaban su cuerpo en el patio del templo de este dios”.⁹⁴

- Mitos escatológicos.

Explican el sentido de la existencia. Definen la relación de sentido entre el principio y el fin del Tiempo. De dónde venimos y hacia dónde vamos. Hablan de un mundo originario e ideal que fue corrompido por la llegada del mal, de la lucha eterna entre el bien y el mal y el triunfo definitivo del bien en el *fin de los tiempos*. La escatología designa la doctrina de los fines últimos, el cuerpo de creencias relativas al destino último del hombre y del universo: “las últimas cosas”, “acontecimiento final”, “los últimos días”, “el tiempo último”. Al de la colectividad, la humanidad y el universo; pero este concepto ha sido usado, tradicionalmente, para hablar de los “fines últimos”, colectivos, pensando que el destino final del individuo depende del destino universal.⁹⁵

⁹³*Ibid.*, p. 38.

⁹⁴*Ibid.*, p. 39.

⁹⁵*Ibid.*, pp. 43-44.

Siguiendo la lógica de lo previamente citado Amador continúa en el texto estableciendo la idea de que a esta difundida degradación progresiva del Cosmos le sucede una necesaria recreación periódica, por lo cual, el mito de una catástrofe final será al mismo tiempo el signo anunciador de la inminente recreación del Mundo. Esto originaría una serie de movimientos proféticos y Milenaristas.

Las ideas milenaristas son las que conciben el Milenio como un retorno del paraíso original, la definición de una sociedad “nueva” en el sentido escatológico, situada en un futuro también nuevo. La idea del milenarismo procede precisamente de que este lapso que implica la reestructuración surge alrededor de cada Mil Años. Estos movimientos tienden a concentrar su atención en la venida del Anticristo, la cual, naturalmente debe preceder al Milenio y generan una caracterización política particular distinguiendo mediante las necesarias oposiciones categóricas al rey justo del rey tirano, cuestión que simbólicamente permite identificar al adversario con el Anticristo.⁹⁶

Como otro punto importante Amador refiere que “en los mitos escatológicos, el conocimiento de lo que ha sucedido en los orígenes contiene el saber de lo que sucederá en el futuro”⁹⁷ ya que a través de la presente investigación hemos podido observar que a menudo las respuestas de todo se encuentran en los opuestos complementarios, naturalmente contrario al fin de los tiempos hay que considerar lo que existía en *el comienzo*.

La idea principal que define el contraste con el presente en decadencia es la que se denomina “Edad de Oro”. Esta, como su nombre lo indica, poseía una pureza original la cual era característica de un pasado perfecto de la humanidad. Tristemente, este estado inmaculado se vio trastocado por la desgracia, el pecado y la esclavitud. Desde que esto sucedió, la degradación continúa sucediendo sin fin. Existe la creencia de que en algún

⁹⁶Cfr. *Ibíd.*, pp. 48,49; Jacques Le Goff, *El Orden de la Memoria. El tiempo como imaginario*, Buenos Aires, Paidós, 1991, p. 81.

⁹⁷*Op. cit.*, Amador, *Las raíces...* p. 49.

momento, esta decadencia cambiará a raíz de la llegada de un dios, un ancestro o un mesías que terminará con la desventura y restablecerá la pureza original de la existencia.⁹⁸

La pregunta es: ¿es entonces la decadencia un comportamiento constante de la materia viva en este planeta?, ¿las deficiencias siguen siendo una degradación progresiva e irrefrenable de lo perfecto de esa inalcanzable e idílica “edad de oro”?

Para explicar el proceso de degradación Jacques Le Goff se remite a lo que la *decadencia* implica.

El término decadencia surge con un acento religioso propiamente cristiano o cristianizado. La palabra proviene de toda una serie de términos más o menos vecinos que ocupan el campo semántico de la idea de decadencia, en obras a menudo escritas en latín en el que se mezclan elementos antiguos, medievales y humanísticos: *declinatio* e *inclinatio*, conectadas con la idea de curvarse o envejecer; *decadentia*, *lapsus*(caída-lapsi) y *vacillatio*, que evocan la inestabilidad o la caída; *eversio* o *conversio*, con el sentido de un giro, que asumía un matiz peyorativo con *perversio* o *subversio*, aproximándose, en una perspectiva de condena moral, a *corruptio* (esto en el siglo XV y XVIII).⁹⁹

A propósito de ella Amador explica que “la decadencia es causada por el transcurso del tiempo que debilita la gran energía creadora. Para que algo verdaderamente nuevo pueda comenzar, es preciso que los restos y las ruinas del viejo ciclo sean completamente destruidos”.¹⁰⁰

Pero entonces: ¿si algo no termina es imposible que se regenere? ¿Es imposible que sin la destrucción previa de *algo* surja otra posibilidad?

Para poder explicar lo que implica el *fin de los tiempos* es necesario hacer referencia a dos visiones del mismo que han sido perceptibles alrededor del mundo. Una de ellas es la repetición cíclica de la existencia y la segunda es el desarrollo lineal de la vida. A propósito de la primera categoría Eliade expone el caso de la India.

⁹⁸ Cfr. *Ibíd.*, p. 49.

⁹⁹ *Op. cit.*, Le Goff, *El Orden...*, p. 88-89.

¹⁰⁰ *Op. cit.*, Amador, *Las raíces...*, p. 49.

Los hindúes elaboraron tempranamente una concepción de causalidad universal, el *karma*, que explica los acontecimientos y padecimientos actuales del individuo, y a un mismo tiempo explica la necesidad de las transmigraciones. A la luz de la ley del *karma*, los sufrimientos no sólo hallan un sentido, sino que adquieren también un valor positivo.¹⁰¹

Según la concepción hindú, los sufrimientos de la existencia actual no *sólo son merecidos* (por ser resultado de las faltas cometidas durante vidas previas) sino que también son *bienvenidos*, pues sólo de esa manera es posible liberarse de la deuda kármica.¹⁰²

“El *karma* garantiza que todo cuanto se produce en el mundo ocurre de conformidad con la ley inmutable de la causa y del efecto”.¹⁰³

Dentro de la concepción hindú la vida son una serie de ciclos que continúan perpetuamente. Para la India no hay, propiamente hablando, un fin radical del mundo; no hay más que intervalos más o menos largos entre el aniquilamiento de un universo y la aparición de otro.

La concepción India es el ejemplo de la percepción cíclica de la historia que poseían algunos pueblos entre los cuales Eliade menciona a Grecia cuya teoría hace su aparición con Heráclito, la cual tendría una gran influencia sobre la doctrina estoica del eterno retorno- menciona en de su libro *Mito y Realidad*.¹⁰⁴

En contraste con esta postura se encuentre la otra concepción del mundo y sus vicisitudes que es la visión lineal del tiempo principalmente constituida por los pueblos judeocristianos.

Esta visión estiba en que el tiempo es lineal e irreversible. “la llegada del Mesías anunciará el fin del mundo y la restauración del Paraíso”¹⁰⁵ “los Profetas proclaman que el cosmos será renovado: habrá un cielo nuevo y una Tierra nueva”. También sustentan que “el cosmos que reaparecerá después de la catástrofe será el mismo cosmos creado por Dios al

¹⁰¹Cfr. Mircea Eliade, *El mito del eterno retorno. Arquetipos y repetición*, Emecé editores, Buenos Aires, 1952 p.111.

¹⁰²Cfr. *Ibidem*. p. 111.

¹⁰³*Ibid.*, p. 112.

¹⁰⁴Cfr. *Op. cit.*, Eliade, *Mito...*, p. 67.

¹⁰⁵*Ibid.*, p. 68.

principio del tiempo, pero purificado, regenerado y restaurado en su gloria primordial. Este Paraíso terrestre ya no se destruirá, ya no tendrá fin”.¹⁰⁶

De esta manera, nos es posible identificar dos formas de ver el tiempo, esta actitud refleja una nueva visión frente a las dimensiones “míticas de las cosmogonías y teogonías”, “el mito del fin de los tiempos responde a una armonización de los elementos dispersos y opuestos, discontinuos y propios de un mundo de dualidades y oposiciones, originado por una transgresión o por la *aparición repentina del mal*. La historia es vista como el despliegue de la lucha de oposiciones y diferencias que, finalmente, conducirá al triunfo de la verdad unificadora del bien. Al fin de los tiempos se *restablecerá la unidad perdida*.”¹⁰⁷

i.iii.iii El ritual.

Si de alguna manera el mito repercute sobre la consciencia humana ayudando a establecer las particularidades tanto de la temporalidad de los acontecimientos como del certero inicio y fin de los periodos estacionales que la naturaleza ofrece, al mismo tiempo otorga la significación lingüística de las prácticas consuetudinarias que equivalen a *purificaciones periódicas* o *regeneraciones periódicas de la vida*.

Amador refiere que:

El ritual es el suceso de la vida colectiva por medio del cual el mito se vuelve algo presente, actual, vivo. El ritual es el principal medio de socialización del mito. El ritual enriquece al mito, lo significa de nuevo, lo dota con nuevos sentidos y lo adapta a las situaciones siempre cambiantes de la vida. El ritual es el cíclico recuerdo de los sucesos fundamentales del cosmos y del mundo. Por medio de él, los mitos establecen su actualidad en la vida cotidiana de la comunidad. Gracias al ritual, lo sagrado y lo cotidiano pueden pertenecer a un mismo cosmos. [Pues es] en el ritual [en el que] se reviven ceremonialmente, el tiempo y los sucesos míticos originarios.¹⁰⁸

A la regeneración periódica del tiempo es a lo que se le denomina ritual.

¹⁰⁶ *Ibíd.*, p. 67.

¹⁰⁷ *Cfr. Amador, op. cit.* pp. 50-51.

¹⁰⁸ *Ibíd.*, pp. 37-38.

A pesar de que la claridad de este uso terminológico permita no redundar más sobre las concepciones que rodean este aspecto, es pertinente desarrollar las características principales de este y sus repercusiones sobre la vida en sociedad.

La importancia del ritual desde las palabras de Eliade radica en que este permite la regeneración cíclica del tiempo, promoviendo la abolición de la “historia”.¹⁰⁹ Como los rituales, según este autor se dedican a llevar a cabo “la imitación más o menos explícita del acto cosmogónico” estriban básicamente en generar una *renovatio* o restauración del instante inicial propiciando a “la plenitud de un presente que no contiene traza alguna de historia” permitiendo a los seres humanos participar del *no-tiempo*, el lugar de la única verdad, de los hechos elementales que componen la existencia humana.¹¹⁰

A propósito de esto Jiménez establece que “[...] los objetos y manifestaciones del ritual es situarnos en un marco espacio-temporal distinto al cotidiano. Los tiempos y espacios del ritual no son meramente materiales ni lineales”.

Comenta que los rituales suelen estar ligados con mitos que proporcionan estructuras en los distintos planos de la vida. Fundamenta a la vez que los rituales: “desempeñan el papel de una rememoración del inicio de la cultura de la adquisición del estatus humano frente al meramente “natural” conduciendo al ser humano al “tiempo ancestral del espacio originario”.¹¹¹

Destaca dentro de la experiencia humana que se plantea alrededor del ritual las siguientes características fundamentales:

1. El ritual pretende ejercer una transformación en el espíritu a través de la transición catártica

¹⁰⁹Cfr. Eliade, *op. cit.*, *El mito del...* p.67.

¹¹⁰*Ibíd.*, p. 89.

¹¹¹Víd. José Jiménez, “ “Antes” del arte: el ritual y sus manifestaciones”, en Juan Antonio Ramírez (ed.), *Historia del arte. El mundo antiguo*, Madrid, Alianza Editorial, 1999, pp. 60-61.

2. Muchos rituales suponen el paso de un estado a otro (individual o social, espiritual o material), por lo cual reactualizan la historia volviendo al punto de partida y a la vez sitúan al hombre de vuelta en su núcleo social de adscripción.¹¹²

Siguiendo esta misma línea de pensamiento, Amador sostiene en su *Génesis del Concepto Occidental Moderno de Arte. De la Techné mimetiké de la Grecia clásica a la defensa de la pintura de Leonardo Da Vinci*, que: en el caso de Grecia del siglo V a.C., la tragedia se manifestaba como: “arte total del rito, inmerso en la sustancia mítica (...pues) conjugaba todas las artes: poesía, música, canto, espacio arquitectónico ceremonial, escenografía y vestuario para lograr su finalidad catártica”, de esta manera, la manifestación ritual de la tragedia entre los griegos más allá de enfocarse únicamente en fomentar a través de las representaciones teatrales la ubicación de los mitos teogónicos y formarlos un pilar fundamental de la cultura sino que también conservaban la intención de generar a través de la épica y la tragedia “instituciones sociales con valor educativo”, las cuales, por su mismo contenido son: “trascendentes en términos de la experiencia humana y, por eso, mueven las emociones, cuya catarsis deben provocar.”¹¹³

Ahora que tenemos en cuenta la relación intrínseca que existe tanto a partir del mito en relación con el ritual como la funcionalidad de ambos dentro de la estructura del pensamiento humano, quizá valga destacar que:

Como el mito es una garantía de que todo lo efectuado será una repetición de lo que ya *ha sido hecho*, la actitud de llevar a cabo lo que en él se establece (reiteración ritual) resulta una carga menos difícil de aceptar; esta misma razón es la que otorga el peso que se da a ambas instituciones sociales. Dentro de las comunidades tradicionales, el valor que tienen los actos radica en la importancia que se le da, no al hecho en sí, sino a la repetición de un “ejemplar mítico”.¹¹⁴

Debemos comprender entonces que:

¹¹² *Ibid.*, p. 57.

¹¹³ Texto inédito: Julio Amador Bech, *Génesis del Concepto Occidental Moderno de Arte. De la Techné mimetiké de la Grecia clásica a la defensa de la pintura de Leonardo Da Vinci*, p. 3.

¹¹⁴ Cfr. Eliade, *op. cit.*, *El mito del...* pp. 17-18.

En el detalle de su comportamiento consciente, el hombre arcaico, no conoce ningún acto que no haya sido planteado y vivido anteriormente por otro, otro que no era un hombre. Lo que él hace *ya se hizo*. Su vida es la repetición ininterrumpida de gestas inauguradas por otros. Esa repetición consciente de hazañas paradigmáticas determinadas denuncia una ontología original. El producto bruto de la Naturaleza, el objeto hecho por la industria del hombre, no hallan su realidad, su *identidad*, sino en la medida en que participan en una realidad trascendente. El acto no obtiene sentido, *realidad*, sino en la medida en que renueva una acción primordial.¹¹⁵

En cuanto a los aspectos relevantes del ritual ya inserto en el proceso de vida de una colectividad hay dos asuntos destacables a considerar:

1. Todo espacio consagrado coincide con el Centro del Mundo, así como el tiempo de un ritual cualquiera coincide con el tiempo mítico del “principio”.
2. Mediante la repetición del acto cosmogónico, el tiempo concreto, en el cual se efectúa la construcción, se proyecta en el tiempo mítico, *in illo tempore* en que se produjo la fundación del mundo.¹¹⁶

La funcionalidad del ritual es tanto cumplir con el modelo mítico y a la vez volver *al comienzo* de los tiempos y repetir las acciones que fueron llevadas a cabo ya sea por un dios, un héroe o un antepasado.¹¹⁷

Quizá esto se pueda atribuir a que ya se ha constatado la utilidad del hecho tanto para la persona como para la sociedad y ha sido notable el efecto benéfico y eficaz se busca la repetición sin fin de la buena ventura.

Sea un hecho meramente práctico o una reactualización constante del “eterno presente mítico que se reintegra periódicamente a través del artificio de los ritos, este comportamiento se repite cada vez que sea necesario”.¹¹⁸

¹¹⁵*Ibíd.*, p. 18.

¹¹⁶*In illo tempore, ab origine* quieren decir, cuando el ritual fue llevado a cabo por vez primera por un dios, un antepasado o un héroe. *Vid.* Eliade, *El mito del...* pp. 32-33.

¹¹⁷*Ibíd.*, p.34.

El hombre religioso reactualiza la cosmogonía todas las veces que “crea” el mundo, una ciudad, una casa; también cuando quiere asegurar las cosechas comprometidas, o llevar con éxito una guerra, una expedición marítima, etc.¹¹⁹

Lo anterior se efectúa con tres intenciones particulares que enuncio a continuación:

1. La rememoración y la reactualización del acontecimiento primordial los cuales ayudan al ser humano a distinguir y a retener lo *real* por medio de la continua repetición de *el gesto* paradigmático, algo se revela como *fijo y duradero* en el flujo universal.
2. Recordemos que otro objetivo de la reiteración periódica de lo que se hizo *in illo tempore* se impone la certidumbre de que *algo existe de una manera absoluta*. Este “algo” es “sagrado”, es decir, transhumano y transmudano, pero accesible a la experiencia humana”.
3. De esta manera, cuando “la realidad” se desvela y se deja construir a partir de un nivel “trascendente”, pero de un “trascendente” susceptible de ser vivido ritualmente y que acaba por formar parte integrante de la vida humana.

Después de lo previamente escrito puede deducirse que, “el ritual consigue abolir el tiempo profano, cronológico, y recuperar el tiempo sagrado del mito”. Y a través de esto “el hombre se hace contemporáneo de las hazañas de los dioses llevaron a cabo *in illo tempore*”. La rebelión contra la irreversibilidad del tiempo ayuda al hombre a “construir la realidad” y, por otra parte, le libera del peso del tiempo muerto, le da la seguridad de que es capaz de abolir el pasado, de recomenzar su vida y de recrear su mundo”.¹²⁰

Quizá ante nuestra óptica, el hecho de que el hombre de las sociedades tradicionales estuviera interesado únicamente en esos instantes arquetípicos propicia que él mismo se olvide de generar su propia historia, refiriéndonos por esta construcción sintáctica a la historia individual; las vivencias particulares de cada uno de los miembros de la comunidad.

¹¹⁸Eliade, *op. cit.*, *Lo sagrado...*p.64.

¹¹⁹*Ibíd.*, p.74.

¹²⁰*Op. cit.*, Eliade, *Mito...*, p. 136.

Michel Maffesoli explica este comportamiento estableciendo que las sociedades tradicionales:

“... privilegian el pasado, [mientras que]la modernidad, como todas las épocas progresistas, privilegia el futuro. Otras civilizaciones, como la decadencia romana o el Renacimiento, acentuaron más el presente. Estas atenuaciones temporales se complican en función de las especificidad es culturales. Más precisamente en referencia a la concepción de la acción que tendrá tal o cual Civilización”.¹²¹

Sin embargo, la explicación que Eliade expone al respecto es que este gesto responde más bien a una necesidad de reiterar el “modelo ejemplar revelado por el mito cosmogónico” a través del cual, el hombre se torna a la vez creador de su Cosmos.

Recordemos que la observación fue por mucho tiempo la guía y revelación de nuestros antepasados.

“En realidad la vida del hombre arcaico [...] no registra la irreversibilidad; en otros términos, no tiene en cuenta lo que es precisamente característico y decisivo en la conciencia del tiempo. Como el místico, el hombre religioso en general, vive en un continuo presente [...] el hombre religioso [...]; repite las acciones de cualquier otro, y por esa repetición vive sin cesar en el presente”.¹²²

Pero, ¿De dónde proviene esta idea de la repetición cíclica de eventos? Deviene, de igual manera, de la observación; una medida bastante efectiva para los primeros seres humanos cuya inspiración fue la luna.

La Luna sirve de hecho para "medir" el tiempo (en las lenguas indoeuropeas la mayor parte de los términos que designan los meses y la Luna derivan de la raíz me-, que ha dado en latín tanto mensis como metior, "medir"), si sus fases revelan -mucho antes que el año solar y de manera mucho más concreta- una unidad de tiempo, a la par revela el "eterno retorno. Las fases de la Luna-aparición, crecimiento, mengua, desaparición seguida de reaparición al cabo de tres noches de tinieblas- han desempeñado un papel importantísimo en la elaboración de las concepciones cíclicas.

¹²¹Michel Maffesoli, *El instante eterno, el retorno de lo trágico en las sociedades posmodernas*, Paidós SAICF, Argentina 2001, p. 19.

¹²²Cfr. Eliade, *op. cit.*, *El mito del...* pp.95-96.

La desaparición de la Luna nunca es definitiva, puesto que necesariamente va seguida de una luna nueva, la desaparición, incluso de toda una humanidad (diluvio, inundación, sumersión de un continente, etc.) nunca es total, pues una humanidad renace desde una pareja de sobrevivientes.¹²³

El simbolismo existente dentro de lo recién expuesto responde a ese mismo comportamiento sucesivo que se presenta en los ciclos de vida de la tierra y el hombre mismo. Los tres días de tinieblas que preceden el "renacimiento" de la luna demuestran, por tanto, que la muerte del ser humano y en su conjunto son indispensables para lograr en ellos la regeneración.¹²⁴

A esta analogía le seguirán otros procesos que a su vez ameriten una sucesión de situaciones parecidas. Por esta razón muchas veces se concibe que hace falta un periodo de "ocultamiento simbólico o muerte que necesariamente significará en momento dado el origen de la vida misma".¹²⁵

Una forma de ejemplificar esta comprensión de los *nuevos comienzos* podría presentarse más claramente haciendo alusión a los rituales iniciáticos que implican un *regressus ad uterum*. Eliade argumenta que ya sea que "el retorno a la matriz se significa por la reclusión del neófito en una choza, ya por su devoración simbólica por el monstruo, ya por la penetración en un terreno sagrado identificado con el útero de la Tierra Madre"¹²⁶ "el *regressus ad uterum* se opera con el fin de hacer nacer al recipiendario a un nuevo modo de ser o de regenerarle. Desde el punto de vista de la estructura, el retorno a la matriz corresponde a la regresión del universo al estado "caótico" o embrionario. Las tinieblas prenatales corresponden a la noche anterior a la creación [...]".

En el sentido del significado lo importante es que las tinieblas prenatales que simbolizan la noche anterior a la creación, al mismo tiempo son una réplica del surgimiento cotidiano del sol, que a su vez es una representación de la cosmogonía pues es la luz de este astro la que oculta las tinieblas de nuestra vista. Pero este simbolismo cósmico enriquece tanto a los

¹²³*Ibid.*, pp. 96-97.

¹²⁴*Cfr. Ibid.*, p. 98.

¹²⁵*Cfr. Ibid.*, p. 112.

¹²⁶Eliade *op. cit.*, *Mito...*, p. 81.

valores que rodean el relato del antepasado mítico como al nacimiento físico de cada individuo y el renacimiento iniciático.¹²⁷

Es claro ahora que la función de la abolición del tiempo transcurrido, de esa vuelta hacia atrás es la voluntad del ser humano de “recomenzar la existencia con la suma intacta de sus virtualidades”.¹²⁸

Ahora que comprendemos el afán del retorno hacia atrás dentro del pensamiento humano y a propósito del *nuevo comienzo*, cuyo simbolismo deviene de la observación de la luna y las facetas que ella *enfrenta* ¿cómo es que el hombre asume el sufrimiento?

Eliade establece que en la antigüedad el padecimiento y el dolor eran aceptados como situaciones inevitables a las que tenía que afrontar. Este se soportaba como a los rigores del clima y en todo caso se les atribuía un sentido y un valor no discutido. De alguna manera admite la convergencia de influencias demoníacas o mágicas contra las que el brujo o el sacerdote poseían armas. Sin embargo, como el mito acertadamente nos ha demostrado existen, armas de conocimiento general que nos permiten enfrentar dichas circunstancias.

En efecto, al admitir al sufrimiento como una forma de sentir dentro de la especie humana no se puede transmitir mediante simples explicaciones reduccionistas, sin embargo por practicidad y el interés fundamental de este estudio únicamente postularé tres versiones de esta manera de sentir, dos de las cuales, fueron previamente desarrolladas en el apartado anterior de este capítulo.

Una de ellas es la visión cíclica en la cual se encuentra la creencia hindú. En ella, el hombre asume el resultado de las causas y efectos de acontecimientos que se ha encargado de propiciar durante vidas anteriores.¹²⁹

La segunda de ellas es la visión lineal del tiempo, sustentada principalmente por los pueblos judeocristianos los cuales se encuentran dispuestos a admitir el dolor porque saben que después de haber presenciado la destrucción y purificación del territorio actual, los

¹²⁷Cfr. *Ibíd.*, p. 83.

¹²⁸*Ibíd.*, p. 85.

¹²⁹Cfr. Eliade, *op. cit.*, *El mito del...* pp. 112-113.

elegidos podrán habitar en el paraíso creado por Dios el cual gozará de la pureza y paz que no tendrán fin.¹³⁰

Si el sufrimiento encuentra entonces causas y justificaciones para hacerlo propio y vivir *a pesar de él*, debemos de considerar que esto a su vez debe de contar con un eje conductual previamente otorgado.

En efecto, el valor de la exaltación del sufrimiento y hasta el martirio son también cualidades notorias que se enaltecen y se exageran. Esto puede notarse claramente en el “mito del sufrimiento, muerte y resurrección de Tammuz”.

La importancia de este antiquísimo mito subsiste en el hecho de que posee paralelos e imitaciones en así todo el mundo paleooriental. Se han conservado huellas de él hasta en la gnosis postcristiana. Eliade menciona que el modelo de los sufrimientos y la resurrección de Tammuz suministraron el modelo de sufrimiento a otras divinidades y sin duda fueron imitados y repetidos cada año por el rey.¹³¹ Con el tiempo esta conmemoración dejó de ser un relato de lo acontecido y devino, más bien, una virtud consoladora para cada hombre, pues cualquier sufrimiento podía soportarse con tal de recordar el drama de Tammuz.

Cabe hacer mención de que este drama mítico repercutía de otra manera sobre el pensamiento colectivo, pues le recordaba al hombre que “el sufrimiento nunca es definitivo, que la muerte es siempre seguida por la resurrección, que toda derrota es anulada y superada por la victoria final”.¹³²

¹³⁰Cfr. Eliade, *op. cit.*, *Mito...*, pp.67- 68.

¹³¹Convoco la atención del lector a dos puntos fundamentales: a) la misma historia de Jesucristo contiene estos tres mismos peldaños que el mito de Tammuz, b) la imitación de estos ciclos por parte del rey vuelven a unir los dos estratos que el hombre de las sociedades tradicionales no separa: el poder y la religión. Ambos aspectos persisten concatenados en la figura del dirigente, el cual se encarga de generar el orden interno en una población así como la mediación entre el plano cósmico y la voluntad de los dioses.

¹³²Cfr. *op. cit.*, Eliade, *El mito del...* p. 113-114.

Lo que me interesa resaltar en este momento es que Tammuz u otra variante del mismo arquetipo justifica o, en otros términos, hace llevaderos, los sufrimientos, pues en él se observan características humanas que lo exaltan como del "justo", "el inocente"-sufría sin ser culpable-, *Ibid.*, 114.

CAPÍTULO II

Religión y política en los orígenes del Islam

II.I Aproximación necesaria a la vida en la Arabia pre-islámica.

-¿Con qué propósito se arrodillan?-le preguntó al sacerdote mayor.
-¿No sabes que este ídolo contesta a nuestras oraciones?¹³³

Para poder explicar un fenómeno tan complejo como es el Islam y sus repercusiones a nivel mundial, en primera instancia considero fundamental establecer un panorama general de la vida de las comunidades árabes que vieron surgir este fenómeno religioso de tal manera que nos parezca mucho más comprensible y clara la evolución de la complejidad y misterio que ante nuestros ojos esta religión embarga.

Cumpliremos este propósito haciendo un recorrido a través de la historia de la región que vería nacer al Islam:

“A principios del siglo VII, Arabia central fue la única región del próximo Oriente que escapó a la dominación de los dos gigantes de la época, el Imperio bizantino y el Imperio sasánida. El primero la rodeaba de sur a norte, pasando por el oeste (Yemen, Egipto, Palestina)”.¹³⁴

Al este del imperio bizantino, al otro lado del río Éufrates se extendía el imperio sasánida cuyo territorio abarcaba lo que hoy constituye Iraq e Irán y llegaba hasta Asia central.

Las tierras que hoy denominamos Irán o Persia incluían varias regiones de cultura avanzada y antiguas ciudades habitadas por diferentes grupos étnicos separados por estepas o desiertos sin grandes ríos que les facilitaran las comunicaciones. De vez en cuando habían estado unidas por la acción de dinastías fuertes y duraderas, la última fue la de los sasánidas cuyo poder se extendía en un principio entre los

¹³³Sirdar Ikbal Ali Shah, *Mahoma el Profeta*, Editorial SUFI, primera edición, España, 1932, p. 41.

¹³⁴ Henri-Charles Puech, *Historia de las religiones, Siglo XXI, Las religiones en el mundo mediterráneo y en el oriente próximo-II. Formación de las religiones universales y de salvación*, Siglo XXI editores, séptima edición, México, 2006, p. 340.

pueblos de habla persa del sur de Irán. Era un Estado gobernado por una familia con la ayuda de una jerarquía de funcionarios, y trataban de establecer una sólida base de unidad y fidelidad retomando la antigua religión de Irán, asociada con el maestro Zoroastro.¹³⁵

Desde el punto de vista de Hourani, entre los grandes imperios del norte y los reinos del mar Rojo se extendían regiones de diferente naturaleza. La mayor parte de la península arábiga era estepa y desierto, con oasis aislados que suministraban el agua suficiente para los cultivos regulares. Los habitantes hablaban distintos dialectos del árabe y tenían diferentes modos de vida. Algunos eran nómadas dedicados al pastoreo de camellos, ovejas o cabras, aprovechando para ello los escasos recursos hídricos del desierto; tradicionalmente han recibido el nombre de “beduinos”. Algunos eran agricultores sedentarios que dependían de los cereales y de los oasis.¹³⁶

En cuanto a la población que habitaba el amplio territorio arábigo, ella estaba compuesta por dos tipos principales de comunidades: las sedentarias y las nómadas; a propósito de esto, Claude Cahen establece en el libro: *El Islam. Desde los orígenes hasta el comienzo del imperio otomano*, cómo repercutió el tipo de población nómada y sus formas de vivir en lo que fue la Arabia pre-islámica.

Él afirma que debemos tomar en cuenta que “el beduino” fue un elemento esencial de vida de ese entonces, a lo que debemos agregar el hecho de que sus usos y costumbres contemplaban sobre todas las cosas una serie de parámetros tanto de libertad como de solidaridad tribal; las cuales únicamente se encontraban sometidas bajo la figura de un *sayi* (jeque).

El jeque era el encargado de llevar a cabo los arbitrajes morales que fuesen necesarios dentro de las organizaciones tribales. En esos tiempos, las querellas eran múltiples, pues ellas surgían acorde a las realidades imperantes en el entono. Ante estas urgencias colectivas surgían oportunamente las prácticas culturales que respondían con el afán de

¹³⁵Con los Sasánidas, la enseñanza relacionada con Zoroastro revivió en una forma filosófica, llamada mazdeísmo o zoroastrismo, que concedía más importancia al dualismo del bien y el mal, y contaba con un clero y un culto formal. Albert Hourani, *La historia de los árabes*, Vergara, España, 2007, p. 31-32.

¹³⁶Víd. Albert Hourani, *La historia de los árabes*, Vergara, España, 2007, p. 33.

disminuir los agravios y los infortunios que se experimentaban en las colectividades de aquel entonces.

Para contextualizar y comprender este estilo de vida es pertinente situarnos en un entorno específico. El desierto y la vida que en él se desenvuelve, ha estado dotada en todo momento de una característica particular: ésta se abre paso entre eternas luchas por la supervivencia. Con frecuencia las poblaciones nómadas se enfrentan a condiciones muy complicadas, refiriéndonos tanto a las naturales como a las sociales, por lo cual, hay una gran necesidad de contar con un guía adecuado.

Habitando en un entorno geográfico tan hostil e impredecible, los hombres que en él coexistían debían estar preparados en todo momento para afrontar cualquier tipo de situación. Debemos de contemplar que las tribus nómadas requerían tanto de protección para sus posesiones, como de la destreza del pensamiento y capacidad estratégica y de acción del líder para brindar certeza a las comunidades de que podrían llevar a cabo sus vidas satisfactoriamente, dicho lo anterior resulta mucho más evidente pensar que, las tribus al ser comunidades que aumentaban progresivamente, poseían una serie de estatutos a nivel interno que pretendían generar cierta seguridad y prepararan a los miembros para cualquier eventualidad. Debido a esto es que entre ellos existe la demanda fundamental de comportamientos viriles que garantizaran la estabilidad y supervivencia de los grupos sociales, particularmente se relacionan con la guerra.¹³⁷

El Líder no podía ser cualquier persona, debía contar con ciertas características apreciables que permitieran el desarrollo integral de la población, propiciando así la existencia y equilibrio social interna a través de la indemnidad de los miembros de un clan.

Además de lo expuesto anteriormente es preciso destacar que la solidaridad tribal en ese tiempo resolvía conflictos que pusieran en predicamento dos principios básicos: la libertad o cualquier clase de afrenta y quien osara transgredirlos se enfrentaba a la comunidad y sus designios. Estos desbordes de pasión hacia lo que se consideraba correcto llegaban a tal grado, que cuando los intereses se hallaban afectados se generaban una serie de luchas

¹³⁷ Ver: Julio Amador Bech, “territorio y cultura desde la perspectiva del mito. La génesis del Islam, vida del desierto y cultura en la arabia preislámica, Hernán Salas Quintanal y Rafael Pérez Taylor (coords.), *Desierto y fronteras, El norte de México y otros contextos culturales, V Coloquio Paul Kirchoff*, UNAM/Plaza y Valdés Editores, México, 2004.p.6.

inter-tribales donde la institución de la venganza poseía un papel fundamental.¹³⁸ A tal grado convenía ejercerla, que la estrategia no importaba demasiado con tal de tener el control sobre la última palabra que pusiera fin a las afrentas. Así lo refiere Sirdar Ikbal remitiéndose a las *tácticas cobardes mostradas en Hamasa*:

Humilla al que te humilla, aunque sea de tu familia.
Si no puedes hacerlo, espera a que esté
en tus manos
Sé amistoso con él mientras debas y golpéale
cuando esté a tu lado.¹³⁹

Es necesario tomar en cuenta que estas medidas regulatorias del comportamiento intertribal constituyen ejes relevantes de acción a considerar dentro de las formas de conducirse de estos grupos humanos. Tanto el cobro de las ofensas como el resarcimiento de las cuentas pendientes eran instituciones conocidas en la Arabia preislámica, y éstas eran de suma importancia para las comunidades, al grado de que, estos preceptos hablaban de una responsabilidad colectiva de venganza.

Ante este clima de insatisfacción y revancha instintiva que Sirdar Ikbal considera como una falta de legislación de la conducta, el autor referido atribuye la manera de ser de la población simplemente al resultado de “el grado de hedonismo que había alcanzado la sociedad antes y durante la primera etapa en la que se desarrolló el drama musulmán en el escenario de la humanidad”.¹⁴⁰

Continúa estableciendo como eje causal que, en aquellos tiempos, el interés principal de las sociedades árabes se basaba primordialmente en el deleite: “hasta los mejores dirigentes árabes [...] se inclinaban ante las más sórdidas clases de placer superstición y barbarie”,¹⁴¹ “[Las tribus] no debían lealtad a ningún dios que les prohibiera explayar todos sus apetitos animales. No tenían más ansia que satisfacer su lujuria”.¹⁴²

¹³⁸Cfr. Claude Cahen, *Historia Universal Siglo XXI, El Islam. Desde los orígenes hasta el comienzo del Imperio otomano*, Siglo XXI editores, tercera edición, España, 1975, p. 4.

¹³⁹Sirdar, *op. cit.* p. 36.

¹⁴⁰*Ibíd.*, p.15.

¹⁴¹*Ibíd.*, p.20.

¹⁴²*Ibíd.*, p.22.

Hasta cierto punto, resulta comprensible la entrega que dichos sujetos efectuaban a la vida y a sus placeres, pues, ¿cómo no habríamos de reconocer que así lo hicieran si no existía una creencia que los incitara a pensar en el más allá? Este motivo los envolvía en una atmosfera de pesadumbre y además ligereza, la cual les recordaba que después de lo sensorial y lo tangible a los sentidos no había otra realidad, por lo cual, las personas únicamente se dedicaban a preocuparse por el instante en el que se encontraban: “los clanes se reunían [...] en las tabernas, bebiendo, cantando, bailando y en general, comportándose como bestias; pues ya fueran hombres del desierto o de la ciudad, lo único que les importaba era el juego y el placer de las canciones de amor; más allá estaba la tumba [...]”

[...]

Tales deleites poco duran;

El tiempo es Cambio, el Hombre su bufón

Riqueza o pobreza, abundancia o penuria,

Todas son una, pues de la Muerte son.¹⁴³

A propósito de este mismo punto, Abumalham sostiene que entre los árabes de aquél entonces no había un desarrollo ni espiritual ni moral que precisara reglas estrictas de la conducta humana. Sin embargo relata que existía algo que ella denomina como código de honor o *murūwa*.¹⁴⁴ Este concepto remite a una serie de preceptos de selección natural bajo los cuales se distinguían las cualidades que debía tener un líder. Entre las más relevantes Watt enuncia: la calidad de aventurero, el amor por la libertad, altos niveles de solidaridad y respeto por el valor humano aunado a una alta moralidad y calidad humana.

A pesar de que después de leer la descripción anteriormente realizada por Ikbal nos resulte mucho más difícil imaginar cómo se desarrollaba la vida en ese entonces, las características anteriormente enumeradas demuestran la voluntad que subyacía en el espíritu de los árabes de mantener una organización inter-tribal a través de ciertos principios característicos en su actuar basado en el uso de la fuerza o el honor, los cuales demuestran a su modo que al interior de las poblaciones subyace un contraste. Por un lado se encuentra el deseo de sumergirse de lleno en el momento presente y exacerbar el sentido de la vida únicamente

¹⁴³*Ibíd.*, p.23 (poesía de Hamasa).

¹⁴⁴Montserrat Abumalham, *El Islam. De religión de los árabes a religión universal*, editorial Trotta, España, 2007 p. 19.

como un instante fugaz y una sola oportunidad de disfrutar de los placeres mundanos sin medida; y, por otra parte, principios éticos muy enraizados en el comportamiento tribal, muchos de los cuales son hasta nuestros días conceptos complejos que aún tienen gran peso dentro de las poblaciones islámicas entre los que destacan: el valor, la hospitalidad, la fidelidad a la familia y el orgullo de los ancestros.

Lo anterior pretende recordarnos que, por complejo que nos parezca, a pesar de todos los elementos destacados, en ese tiempo existía un equilibrio intertribal, aunque se le llegue a considerar muy precario. Estas deficiencias por claros motivos llegaban a afectar tanto a los pueblos nómadas como a los sedentarios. Lo interesante aquí es que, a pesar de que los primeros constituían una minoría de la población, este grupo móvil y armado junto con los grupos de mercaderes de los pueblos, dominaban a los cultivadores y a los artesanos.¹⁴⁵

Otra fuerza cuya importancia quizá se minimizaría debido a su carácter poco llamativo dentro de los parámetros ya fuesen políticos sociales es la lengua árabe. Lo relevante es que como menciona Ikbal ésta se poseía dentro de estos mismos grupos y la lengua que se hablaba en el desierto tenía el valor de ser reconocida como una de las formas más apreciables y puras que podían tenerse en ese entonces¹⁴⁶ es un medio bastante importante que cumplió una labor cohesionadora de relevancia y alrededor del cual consiguieron unirse los núcleos tribales: el uso de un lenguaje común.

Si bien es cierto que este punto puede parecer superficial, es de suma importancia, pues en ella se encontraban varios sentimientos fuertes de identidad cultural. Esta aparición de un lenguaje común entre lo que Hourani denomina los dialectos árabes que se establece como una manera cada vez más formal, permitiendo tanto refinamientos gramaticales como de vocabulario que comienzan a ser utilizados para la invención poética frente a diversos grupos tribales de diversos oasis. Él mismo contempla que quizá éste se “desarrolló a partir de un lenguaje rítmico, elevado y rimado en las invocaciones o las fórmulas mágicas” continua refiriéndose a ellas como “[...] el producto de una larga tradición acumulativa, en la cual participaron no sólo los grupos tribales y los pueblos dedicados al comercio, sino también las cortes de las dinastías árabes establecidas en los límites de los grandes Imperios [...]”.

¹⁴⁵Hourani, *op.cit.*, p. 33.

¹⁴⁶Víd. Sirdar, *op.cit.*, p. 87.

Esta adscripción progresiva de los miembros era tangible tanto en los vínculos que se establecían entre los jefes tribales y los mercaderes que organizaban el comercio como en el territorio que un grupo social determinado controlaba.¹⁴⁷

De esta manera, lo que comenzó como transmisión oral y poética fue tomando fuerza y convirtiéndose en un medio eficiente del traslado de ideas y conceptos útiles dentro de las tribus árabes, a tal grado que, como afirma Abumalham: “quien era capaz de expresarse en ella era tenido por alguien importante y, de hecho, los poetas gozaban de cierto prestigio en las tribus, así como aquellos que eran capaces de aprender los relatos o los poemas de memoria y recitarlos sin cometer errores”.¹⁴⁸

Cabe hacer mención que a pesar de que en ese entonces la poesía no tenía forma escrita, Hourani menciona que hubiera sido posible que existiera, sin embargo, en ese entonces se le daba mayor peso a la recitación de los poemas en reuniones comunitarias ya fuera por medio de la voz del propio creador o bien a través de la de un recitador. Lo que no podemos dejar de lado es que este será un paso decisivo en la transmisión de ideas y costumbres a través de los siglos posteriores.

En cuanto a la localización geográfica y los desplazamientos poblacionales en aquellos tiempos, vale la pena remitirnos a los acontecimientos históricos. Si tomamos en cuenta que tanto el Imperio bizantino como el sasánida se enzarzaron en prolongadas guerras que, con intervalos, se desarrollaron del año 540 al 629, tenemos que contemplar que con ellos hubieron una serie de migraciones que por contacto, como es natural se permearon tanto de ideología como de costumbres.

Fue así que durante muchos siglos los pastores árabes nómadas del norte y el centro de la península habían estado desplazándose hacia las zonas rurales que ahora se denominan el Creciente Fértil, zona que contempla el interior de Siria, el territorio que se extendía al oeste del Éufrates en el bajo Iraq, y la zona comprendida entre el Éufrates y el Tigris en el alto Iraq (la Yazira) tenían una población sobre todo árabe.

Los cambios previamente mencionados fueron responsables, en gran medida, de que tanto dentro de Yemen como de Arabia se apropiaran de cierto conocimiento que llegaba a estos sitios a través de las rutas comerciales las cuales estaban impactadas por contactos de otras culturas cuyos transmisores eran tanto comerciantes y agricultores, como judíos, cristianos

¹⁴⁷Cfr., Hourani, *op.cit.*, p. 33.

¹⁴⁸Abumalham, *op.cit.*, p 22.

y conversos, todos ellos traían consigo particular conocimiento del mundo exterior y de su cultura.¹⁴⁹

Tal como hemos visto, no podemos dejar de lado que dentro de las actividades fundamentales de los árabes se encontraban el comercio caravanero, el pastoreo o conflictos bélicos. En un sentido tanto social como hasta religioso y político, Abumalham destaca que con la intención de mantener un cierto orden, entre los árabes se: “establecían lugares en los que no se podían portar armas y épocas en las que forzosamente se debía respetar una tregua. En estos periodos y en esos lugares se celebraban mercados, reuniones de intercambio social y cultural, así como fiestas religiosas en torno a un santuario”.

Un territorio paradigmático que debía cumplir con estas disposiciones era precisamente, la Meca.¹⁵⁰ Por lo tanto el deber de este centro urbano destacaba, en cuanto a las disposiciones regionales de paz y orden entre clanes, al mismo tiempo, servía como una zona de desplazamiento comercial de largas caravanas, lo que la favoreció y la llevó a convertirse en un centro incomparable en aspectos del poder económico y financiero regional.

Otra situación que le benefició fue que La Meca llegó a ser el mayor centro religioso de la península arábiga, situación que le generó mayor prosperidad. Sin embargo, como puede suponerse, debía haber un contraste. Aunado a esta fuente de inigualable riqueza llegó también una profunda iniquidad social que se manifestaba continuamente frente a los ojos de los que no gozaban de una acostumbrada cohorte de lujos, placeres, diversiones, prodigalidades y derroches, por lo cual dentro de ellos subsistía el deseo nómada de regresar a los principios de libertad y de igualdad.

Destaquemos que debido a la imposibilidad de que el crecimiento fuera generalizado, habían dos grupos entre los cuales existía una gran brecha. Uno de ellos, la oligarquía reinante, estaba formado por los jefes de las familias más ricas los cuales, se encargaban de tomar decisiones dentro de un senado en materia de política y de economía de la ciudad, los cuales no estarían dispuestos a seguir a Mahoma estando en riesgo de perder las ventajas adquiridas tras varios siglos de esfuerzos y rivalidades. Por otro lado, estaba la masa del

¹⁴⁹Cfr. Hourani, *op.cit.*, p. 34.

¹⁵⁰Abumalham, *op.cit.*, p.21.

pueblo, integrada por las víctimas de un sistema centralizado, por nómadas atraídos por la seducción de la ciudad, por esclavos y libertos de todas las procedencias.¹⁵¹

Después de haber abordado el sentido pecuniario y social, vale la pena destacar el aspecto religioso, el cual desempeña un papel fundamental dentro de esta situación.

De acuerdo con lo anteriormente expuesto la identidad y cohesión entre las tribus de los árabes no mantenían muchos aspectos en común; la religión no es la diferencia.

Entre las creencias de los pueblos de Arabia existían como habrá de imaginarse una serie de formas de vida distintas que daban origen a diversos sistemas de creencias. Entre las que más llamaron mi atención mencionaré las siguientes:

Unos pensaban que todo el panorama de la vida no era otra cosa que la naturaleza, la madre naturaleza, un fenómeno biológico. Ningún poder controlador gobernaba dentro de sus criterios el crecimiento y la decadencia. Dentro de esta creencia el hombre únicamente crecía, florecía y se marchitaba. Moría como un árbol y cuando se tornaba polvo así permanecía. Aquí no había ninguna idea sobre Dios.

Otros adoraban a los astros (tanto al sol y a la luna) y la gran mayoría (en palabras de SirdarIkbal eran idólatras. Prueba de esto eran los 360 ídolos que se resguardaban en la Kaaba(estas eran representaciones de piedra a las cuales se les ofrecían sacrificios y alrededor de ellas se giraba y se arrodillaban los súbditos.¹⁵²

Entre los ídolos más importantes a los que se les veneraba tanto en Tayaf, Meca y Yatrib se encuentran por mencionar algunos Lat, Uza, Minat, Dadd y el más grande de ellos al que se le tenía en el tejado del templo de la Kaaba: Hobal, el dios de la guerra.¹⁵³

Si bien no existía una práctica religiosa que homologara las creencias de estos pueblos, Claude Cahen aclara que quizá dentro de las particularidades comunes que podían conservar se encuentran los siguientes elementos notables: se conservaban relaciones con

¹⁵¹Cfr. Puech, *op. cit.*, pp.340, 341, 350.

¹⁵²Cfr. Sirdar, *op. cit.*, pp. 39-41.

¹⁵³Cfr. *Ibíd.* p.40. Por su parte, Abumalham escribe que las atribuciones de este dios en realidad eran el trueno y la lluvia, para más detalles *op. cit.*, p.21.

viejas creencias semíticas. Entre las particularidades más importantes que conservaban estaban: el terror a toda clase de demonios, el culto, [...] que incluía reuniones en torno a piedras sagradas, peregrinaciones que podían combinarse con ferias, como en el caso de las que se hacían en torno a la Kaaba, en la Meca.¹⁵⁴

Respecto a la permanencia de la Meca como un respetado centro ceremonial, Braudel lo justifica de la siguiente manera: “El Profeta se mantuvo fiel a la tradición árabe y mequense. Mantuvo [...] las costumbres de las antiguas peregrinaciones [...] a la Kaaba de la Meca y al Monte Arafat, en las cercanías [...] que probablemente, [...] fueron una fiesta de primavera y una fiesta de otoño”.¹⁵⁵

El aspecto notable dentro de la tradición del Profeta fue que éste retomó el sitio como una *leyenda cultural* continúa Braudel: “pretendía que Abraham con su hijo Ismael, el antepasado de los árabes, había instituido en su tiempo el culto a la Santa Kaaba y la ceremonia de la peregrinación. De este modo, quedaba afirmada la prioridad del Islam sobre el judaísmo, fundado por Moisés, y sobre el cristianismo, vinculado a Jesús”.¹⁵⁶

Reconoce así el papel de las otras religiones monoteístas pero instituye al Islam como el verdadero camino a la salvación.

¹⁵⁴Cahen, *op. cit.*, p.4.

¹⁵⁵Fernand Braudel, *Las civilizaciones actuales. Estudio de historia económica y social*, México, REI, primera reimpresión, 1994, p. 54.

¹⁵⁶*Ibidem.*

II.II La vida de Mahoma

El signo nace de la experiencia de lo sagrado o solamente de la experiencia, la palabra es el fruto de un esfuerzo ejercido sobre el lenguaje humano con el fin de hacerlo apto para la expresión de lo divino¹⁵⁷

Tomando lo anterior como antecedente expondré a continuación anécdotas que disgregan efectivamente las vicisitudes que encausan la vida del Profeta.

En el tiempo en que el cuerpo de Mahoma habitó este mundo existía una costumbre dentro de las familias aristocráticas que consistía en que dichas familias enviaran a sus hijos a vivir sus primeros años con amas de cría beduinas que hubieran visitado la Meca. La intención de este pacto se cifraba en un intercambio justo para ambas partes. Por un lado, las beduinas recibían un pago y esperaban que si un chico de la clase gobernante se criaba entre su tribu, tuvieran trato preferencial sobre los otros pueblos del desierto; por su parte, la familia aristócrata lograba que su hijo se permeara de la lengua árabe más pura, que solo era hablada por los habitantes del desierto; además de que se acostumbraban a la vida dura que solo se experimentaba en la inmensidad de aquel paraje. Se constataba que las vivencias en el desierto ayudaban a forjar un carácter notablemente distinto que el que se percibía en los árabes de las ciudades, que eran más blandos.

Halima fue el nombre de la ama de cría de Mahoma, quien cuidó de él durante los primeros seis años de su vida.

Pasado el tiempo, cuando Halima devolvió a Mahoma con su madre, ésta organizó un viaje a Medina para que el niño y ella pudieran visitar la tumba de Abdullah, el padre del niño. Después de un mes, cuando los que habían hecho el viaje, al fin volvían a la Meca, Amina enfermó y murió. El suceso provocó que correspondiera a uno de los acompañantes escoltar al huérfano a la Meca y a casa de su abuelo Abdul Muttalib.

¹⁵⁷Puech, *op.cit.*, p. 353.

El abuelo de Mahoma lo recibió con gran afecto, y a pesar de que él tenía ya 18 hijos que debía de cuidar, además de otras cuantas personas a su cargo que reclamaban su atención, siempre se hizo cargo de Mahoma como el hijo al que no pudo criar.¹⁵⁸

Su abuelo falleció dos años más tarde, por lo cual correspondió a su tío, Abu Talib, hacerse cargo de él. El tío a su vez sentía gran afecto por Mahoma y sabiendo que debía continuar con sus deberes comerciales, tomó la decisión de que el chico debía acompañarlo al mercado de Siria.

Un suceso que marca claramente el destino del Profeta quizá sea el momento en el cual la caravana cruzaba, ya lejos del desierto, unas montañas en las cuales yacía un monasterio. Bahira, un famoso monje cristiano que vivía ahí reconoció señales sobre las cabezas de la procesión y enviando a un mensajero con ellos, invitó a los que participaban en la caravana a cenar con él. Sorprendidos por la súbita hospitalidad que mostraba, los recién llegados preguntaron el motivo de su nuevo comportamiento, (pues, con antelación no había propiciado un acercamiento con ellos); sin embargo, Bahira respondió brevemente sin ahondar en eso, preguntando si todos los de la caravana estaban presentes. Los que estaban frente a él le indicaron que uno de ellos a causa de su corta edad permanecía descansando. Bahira insistió en que lo trajeran para que participase de la fiesta.

Cuando llegó, quedó claramente impresionado desde que le observó caminar. Cuando hubo terminado la cena se le acercó, lo llevó aparte y le dijo:

“-¡Oh joven!, he de hacerte una pregunta. Por Lat y Uzza, los grandes dioses de piedra, ¿Consientes en responder?

-No te dirijas a mí en nombre de Lat y Uzza, pues no les debo lealtad. Pregúntame en el nombre de Allah, el Dios que es uno, y por Allah te contestaré”.¹⁵⁹

Bahira conversó un momento con Mahoma enterándose, de esta manera de su vida, el desierto, las manifestaciones que el chico había presenciado y finalmente cuando estaba a

¹⁵⁸ Abdul Muttalib cambió a su hijo por cien camellos. Siendo mercader debemos de considerar cuan valiosos le resultaban estos animales. Quizá en los brillantes ojos de su nieto le fuera posible notar el recuerdo de su bienamado hijo Abdullah. *Cfr. Sirdar, op.cit.*, p.90.

¹⁵⁹ *Ibíd.* 95.

punto de separarse, su ropa se movió de tal manera que el monje notó en el hombro del chico una mancha oscura que relucía en el sitio exacto que mencionaban los manuscritos que él estudiaba, signo de la profecía revelado en forma de un lunar o mancha en la piel de Mahoma, Puech establece que en el mundo bizantino esta era una práctica adivinatoria frecuente que se anunciaba como el "signo de la llegada del Profeta". El monje se aproximó entonces a Abu Talib y le comentó que debía cuidar bien de él pues su sobrino se convertiría en un Profeta.¹⁶⁰

El tiempo transcurrió desde que el joven Mahoma regresó de Siria, pero ahora le era posible notar el vicio árabe presente en la vida de su gente. Entre el alcohol, las mesas de juego y el comportamiento popular, Mahoma se hacía de sus convicciones; por momentos se apartaba y se dirigía al desierto, donde meditaba sobre la desgracia que había caído sobre los quraish, de esta manera se sumergía en profunda contemplación y algo parecía indicar que de esto surgiría el alba de la rectitud.

Así conservaba el joven la esperanza, pero siempre que le correspondía observar el comportamiento de la gente, quien tendía perpetuamente hacia el desenfreno; él retornaba rápidamente hacia sus cavilaciones y cuestionamientos. El joven conservaba el anhelo de que en algún momento la bondad habría de ocupar el lugar de la maldad, entonces imperante.

Cabe hacer mención de que en ese entonces Mahoma no conocía las artes de leer y escribir, pero destacaba entre la multitud por su habilidad en el comercio. Llamaban la atención su sinceridad, su firmeza y su actitud correcta, de pronto se le conoció como el *Más Honrado*, tomando en cuenta dentro de este apelativo su integridad y honor.

Pasaron los años y Mahoma siguió dedicándose exitosamente al comercio. Por sus amplias virtudes y su capacidad en el oficio que desempeñaba, cuando contaba con 25 años una viuda rica se enteró de su existencia y le contrató para que condujera su mercancía a los distantes mercados de Siria. Su nombre era Jadiya.¹⁶¹ Las cualidades en su oficio

¹⁶⁰Puech,*op.cit.*, p. 351.

¹⁶¹ A pesar de que en algunas traducciones el nombre que otorgan a la esposa del Profeta es "Khadija", sugiero y a lo largo de este trabajo se hará referencia a la esposa del Profeta (con la intención de homologar

propiciaron que Mahoma regresara habiendo vendido las mercancías de Jadiya en el mejor precio que los que le habían antecedido y ella a pesar de ser mayor que él le envió una propuesta de matrimonio. Tres meses después se casaron.

Como era de esperarse, después de la boda, Mahoma tuvo más responsabilidades respecto al comercio de la Meca y asistía con más frecuencia a los círculos de negocios. A pesar de seguir atendiendo efectivamente estos asuntos, su capacidad reflexiva o sus aspiraciones por penetrar cada vez más en el conocimiento de la vida y de la muerte se intensificaban, pues por obvias razones, dentro de sus pensamientos hallaban cabida los caóticos desenvolvimientos de sus congéneres. Solía visitar el monte Hira, cercano a la Meca para meditar. Continuó su contemplación y costumbre de acudir a aquel sitio y permanecía días enteros en la cueva de Hira.

Permanecía completamente solo inmerso en sus pensamientos deseando resolver el acertijo de la existencia. Tiempo después “la contemplación profunda comenzó a dar frutos, pues durante las noches solitarias empezó a tener sensaciones indescriptibles. Incluso de los objetos inanimados que le rodeaban surgían voces que morían en distantes susurros. Su mente se armonizó con el infinito. Algo estaba tomando forma, se aproximaba una época”.¹⁶²

En la quietud de la cueva de Hira se encontraba Mahoma esa otra noche como centenares de noches anteriores, únicamente en contemplación, se encontraba totalmente solo. Aún no salía el sol cuando Mahoma escuchó una voz, era un susurro que le decía:

-Tú eres el hombre-dijo-, tú eres el Profeta de Allah.¹⁶³

En medio de una noche aún en la cueva de Hira volvió a susurrar la voz. Era una noche del mes de Ramadán, o del ayuno (en el año 609 de la era cristiana), la visión le habló tres veces.

el texto de la forma citada, que es la más aproximada que se puede lograr de su original en la lengua árabe: خديجة.

¹⁶²Sirdar *op.cit.*, p.106.

¹⁶³*Ibíd.*, p 107.

Mahoma replicó:

-¿Cómo puedo leer? ¡No sé leer!

Y aquí aconteció la primera revelación:

Lee en nombre de tu Señor...

dijo el ángel, y el Quran dice:

*Lee en nombre de tu Señor creador,
Que creó al hombre de arcilla,
Lee, y tu Señor, el más honorable,
Que enseñó (a escribir) con pluma,
Enseñó al hombre que no sabía...¹⁶⁴*

Cuando Mahoma recibió “la Palabra increada” fue que ocurrió el cambio interior en el mensajero de Dios, pues fue cuando comenzó a darse “el descenso del Libro al corazón del Profeta”.¹⁶⁵ Mahoma temblaba de miedo, gozaba de una emoción desconocida de saberse un simple hombre que había escuchado al mensajero de Dios. Regresó entonces a su casa y comentó a su esposa Jadiya lo que había experimentado, ella a su vez lo condujo con Waraqah Ben Noful, un árabe convertido al cristianismo quien escuchó con atención lo que ella relataba. Al haber terminado de escuchar, le indicó que se regocijara pues su esposo era el Profeta surgido del clan de los quraishitas.¹⁶⁶

Waraqah que ya estaba doblado por la edad y ciego por tantos años de estudio llegó al templo de la Meca para estar con el Profeta sobre el cual había leído y el que al igual que el monje cristiano había estado esperando. Constató a través de breves preguntas que los acontecimientos del monte Hira y sus conocimientos de la antigua sabiduría eran verdaderos.

¹⁶⁴*Ibid.*, p. 110; otra redacción del mismo acontecimiento es relatado por Joseph Campbell, *Las máscaras de Dios. Mitología occidental*, Alianza Editorial, Madrid, 1992: “Cuando tenía cuarenta años Mahoma comenzó a recibir revelaciones. La primera fue la de la sura 96 , ver pág. 453.

¹⁶⁵Braudel, *op. cit.*, p. 54.

¹⁶⁶Los Quraish eran custodios de la Kaaba y una familia principal de la región. Campbell, *op. cit.*, p. 457.

-Me gustaría contarme aún entre los vivos cuando tus parientes te envíen al exilio-, le decía al Profeta. Y así será -continuó-, pues nadie ha tratado lo que tú traes sin que se le sometiera a la más vil persecución. Waraqah murió poco después.¹⁶⁷

Tres años pasaron entre lo anterior y el momento en que la voz le pidiera a Mahoma que se manifestase. Los primeros conversos eran delicados y cuidadosos, ellos fueron las personas del círculo más cercano al Profeta, dentro de este se hallaban sus amigos y parientes. A pesar de que la cantidad de partidarios crecía, el intento de popularizar la creencia se mantenía dentro de estrictos límites.

Después de estos tres años, se le hizo llegar al Profeta la orden de dar a conocer el mandato que se le había dado. Entonces Mahoma, llamó a los hombres de Quraish desde los altos de Safa:

-¡Oh hombres de mi clan!, si os dijera que un ejército avanza contra nosotros tras este monte, ¿Me creeríais?

Los hombres no sabían qué responder ni qué significarían aquellas palabras pero, como a Mahoma se le conocía como *El Honrado* respondieron sin reservas que le creerían.

Cuando la gente hubo respondido Mahoma les indicó que si no creían en el Dios único y en él como su mensajero habrían de experimentar la furia de Allah que descendería sobre ellos. Como ha de suponerse, las personas que se encontraban ahí no quisieron ver atacadas sus costumbres antiguas así que se enfadaron y en señal de desaprobación se dispersaron.

Pocos días después de lo acontecido hubo una gran fiesta donde se reunieron tanto jóvenes como viejos quraishitas. Cuando hubo terminado el Profeta se levantó y dijo: -"Os he traído, hombres de Quraish, de hecho a todo el mundo -dijo-, aquello que es un recurso tanto en este mundo como en el próximo. ¿Quién me ayudará a llevar a cabo tan onerosa tarea?"¹⁶⁸.

¹⁶⁷Sirdarop. cit. p. 111-112.

¹⁶⁸*Ibíd.* 115.

Ninguna persona se atrevió a hablar, pues no creían posible que un hombre humilde como todos ellos se levantara y dijese esas palabras. Cuando Mahoma volvió a preguntar se levantó el hijo de Abu Talib. (Ali Ibn Abu Talib). Los presentes estallaron en carcajadas.

Poco a poco los seguidores de Mahoma llegaron a cuarenta. El Profeta sentía que debía comunicar la verdad sin miedo, se dirigió a los adoradores en el propio templo de la Kaaba, los presentes estallaron en cólera y tumulto pues lo sentían como un enorme agravio contra la religión establecida.

Los párrafos anteriores que relatan la vida de Mahoma hasta el momento en que se le hace llegar la revelación divina tienen una direccionalidad deliberada hacia los asuntos que trataré. En primera instancia, tanto los continuos viajes, las pérdidas de sus seres cercanos y queridos, la posibilidad de notar en los cambios sociales otra realidad fueron las situaciones que propiciaron poco a poco que Mahoma forjara dentro de sí la noción de lo que quería refrendar mediante el Islam y la comunidad a la cual esta religión daría origen.

Como hemos leído con anterioridad, un rasgo bastante importante y omnipresente en la idiosincrasia árabe es precisamente la sobrevivencia en el desierto. La importancia de permanecer unidos ante la hostilidad del entorno es para ellos una característica real y omnipresente. Es por tanto, la organización, una de sus armas más valiosas.¹⁶⁹

A pesar de que se conservan características propias del desierto, sería bastante inadecuado ignorar el lugar donde finalmente se hubo desarrollado el Islam, pues fue efectivamente en las ciudades donde habrá de surgir esta religión. A propósito de esto Amador destaca en su estudio que: el Islam no surge en el ámbito de la vida nómada del desierto, sino en el medio de los comerciantes urbanos de la Meca, Incluso se hallan reservas morales dentro de la ética musulmana contra ciertos hábitos de la vida nómada.

Amador menciona que era evidente que esta religión requería que se cumpliera en la ciudad que supone la concentración de la población necesaria además de la utilización de un

¹⁶⁹Cfr. *Op. cit.* Watt, p.10.

espacio común, en un lugar donde se pueda llevar a cabo la vigilancia del comportamiento moral de los individuos, lo cual supone una cohesión y control.¹⁷⁰

Respecto a esto, entiendo que la integración religiosa por medio de la práctica del Islam supone necesariamente de un conjunto de preceptos religiosos que delinearán las prácticas sociales y permitirán la unificación colectiva teniendo como principal aspiración alcanzar la salvación.

Lo que observo hasta ahora en el comportamiento de Mahoma es una oportuna integración de lo aprehendido en dos formas de vida que toda la comunidad conoce ya sea tanto en la vida que se desarrolla en las ciudades como en la del desierto, por lo cual ante mi perspectiva esta forma de conducirse responde ante una manera acomodaticia de fijar el comportamiento popular de las comunidades árabes a través de un planteamiento que armoniza las formas de responder ante las necesidades que la existencia de los árabes demanda.

De esta manera, Mahoma postula en su estrategia política de cohesión, las necesidades inminentes que el espíritu colectivo debe entrañar para ser un organismo capaz de responder ante las diversas situaciones que la adversidad les supusiera. De la misma manera, las prácticas y postulados que el Profeta establece, devienen de una serie de prácticas del desierto y necesidades de las ciudades para prosperar económicamente y lograr una calidad de vida en este mundo a través de la mejora de la economía y la moderación de los preceptos morales que fundamentaba la religión. En este sentido, podemos constatar que tanto los principios espirituales y materiales que rodean a Dios, en aras de la salvación del espíritu, sirven a una concordancia aun mayor que dará origen a la estabilidad y la unión por la bondad y la ética consideradas como necesarias por el Profeta para poder enfrentarse a la diversidad y al enemigo externo, propiciando de esta manera la fuerza al interior y la unidad árabe frente a lo “distinto”.

A través de lo que considero una armonización sincrética de la vida de las dispersas comunidades de los árabes incluyendo tanto los humanos que vivían en el desierto como en la ciudad uniéndolos por medio de una identificación como hijos de Allah, se logra una

¹⁷⁰ Ver Julio Amador, Ensayo de una historia política del Islam Chiita, Génesis de la República Islámica, Tesis de licenciatura Ciencia Política, UNAM, FCPyS, 1983, pág. 14.

unidad bajo el estandarte del Islam bajo una ética común como hermanos indiferenciados en el interés de la pureza del mundo y de la prolijidad de la vida eterna, los merecedores de la revelación divina y los escogidos para hacer llegar a los no creyentes la verdad de Dios.

En contraste con lo previamente escrito que parece estar dotado de una perspectiva totalmente mística una visión más terrenal es proporcionada por Campbell quien expresa que seguramente Mahoma era únicamente un niño “interesado en la tradición oral y en la vida religiosa de los alrededores: un niño atento y curioso, un joven de gran inteligencia, una ardiente sensibilidad religiosa y una extraordinaria capacidad para largos periodos de trance auditivo: además un joven con gran fuerza física y una presencia persuasiva”.¹⁷¹

En cuanto a las posibilidades del conocimiento de lo relativo al contenido del Quran explica que a pesar de que el texto escrito le era inasequible, seguramente tenía un extenso conocimiento de las creencias religiosas, dado que las zonas geográficas que frecuentaba por su labor como comerciante se hallaban en continuo contacto con estas formas de pensar y de vida, explica entonces las influencias de esta manera: [se encontraban presentes] "los cultos tribales y regionales de los árabes, el cristianismo, judaísmo y quizá del zoroastrismo. Unas doscientas millas al norte, en Medina, había una gran comunidad judía. Al otro lado del Mar Rojo, en Etiopía, había un reino cristiano copto”.

Además de esto, Campbell considera como otro de los factores decisivos en su forma de comprender el mundo las grandes rutas comerciales que recorrían desde el norte hasta el sur, por el mar rojo y a través de la India durante siglos. Naturalmente esta ruta de tránsito era un sitio por el que cruzaban de un extremo a otro a filósofos, misioneros, mercaderes y otros hombres de saber.¹⁷²

Por su parte para hacer hincapié en esta versión laica después de haber leído la aportación minuciosa de Iqbal, encuentro también la postura de Braudel, quien concreta que: la civilización musulmana incorporó, por cuenta propia, antiguos imperativos de geopolítica,

¹⁷¹ Campbell, *op.cit.*, p. 455.

¹⁷² Para más información remitirse a *ibídem*.

de las formas urbanas, de las instituciones, de las costumbres, de los rituales, de las maneras de creer y de vivir.

En cuanto al primer aspecto -creer-, refiere que el Islam se aproxima al judaísmo y al cristianismo, a la filiación de Abraham y del Antiguo Testamento, a su riguroso monoteísmo. Jerusalén es para él una ciudad santa, a su vez reconoce a Jesús como un gran Profeta anterior a Mahoma.¹⁷³ Otros aspectos políticos de importancia serán abordados a continuación.

II.III El modelo del Profeta

“vuestra sangre es mía y es mía vuestra integridad.
Vosotros sois yo, y yo soy vosotros.
Haré la guerra a cualquiera que os la haga
y haré la paz con quienquiera que la hagáis”.¹⁷⁴

Hacia principios del s. VII tuvo lugar la combinación de un mundo estable que había perdido parte de su fuerza y su seguridad, y de otro mundo limítrofe que estaba en contacto más estrecho con los vecinos septentrionales, y que se abría a la cultura de estos últimos. El encuentro decisivo entre los dos sobrevino hacia mediados de ese siglo. Se creó un nuevo orden político que incluyó la totalidad de la península arábiga, la totalidad de los territorios sasánidas y las provincias de Siria y Egipto del Imperio bizantino; desaparecieron las viejas fronteras y se crearon otras. En este nuevo orden el grupo gobernante estuvo formado no por los pueblos de los imperios sino por árabes de Arabia occidental y, en gran medida, de la Meca.¹⁷⁵

Casualmente, antes de fines del s. VII, este grupo gobernante árabe estaba identificando su nuevo orden con una revelación realizada por Allah a Mahoma, un ciudadano de la Meca.

Tal como pronosticó Waraqah en páginas anteriores, dentro de la Meca existieron opiniones divergentes respecto a la revelación que se le hizo a Mahoma. Por un lado se le recibió tanto con indiferencia como con burla. Sus adversarios llegaron a presentarlo como

¹⁷³Braudel, *op. cit.*, p. 48.

¹⁷⁴Puech, *op. cit.*, p. 370.

¹⁷⁵Hourani, *op. cit.*, pp. 37-38.

un poeta poseído y comparaban sus divagaciones con las de los adivinos, inclusive llegaron a proponerle hacerse cargo de los gastos de su curación.¹⁷⁶

Sin embargo Allah, en su absoluta magnificencia supo remediar la inequidad numérica de sus seguidores de una sabia manera, o así lo propugnarán lingüísticamente tiempo después, demostrando de esta manera su firme credibilidad respecto a los designios del todopoderoso.

Gracias a la cualidad dinámica de las concentraciones populares, las alianzas comenzaron a gestarse de manera distinta a lo previsto:

Poco a poco se formó alrededor de Mahoma un pequeño grupo de creyentes: algunos miembros jóvenes de las familias influyentes de los Quraish, algunos miembros de las familias menos importantes, clientes de otras tribus que se habían puesto bajo la protección de los Quraish, y artesanos y esclavos. A medida que creció el apoyo a Mahoma, sus relaciones con los principales miembros de los Quraish se deterioraron, pues no aceptaban sus pretensiones como mensajero de Dios, lo veían como una persona que atacaba su modo de vida.¹⁷⁷

Con el tiempo, Mahoma comenzó a transmitir sus enseñanzas, que eran producto de una revelación divina por intercesión del Arcángel Gabriel, adoptó nuevas formas de culto, entre ellas la plegaria comunal y nuevas formas de caridad. Continuó unos años más en la Meca hasta que la vida se hacía insostenible para sus fieles en ese lugar. Mahoma temió el desfallecimiento innecesario por parte de los más atemorizados de éstos y aconsejó a los que podían ser a refugiarse a Abisinia. Esta emigración se llevó a cabo en el año de 617 (5 años después del apostolado de Mahoma).¹⁷⁸

Otro evento desafortunado que ocurriría tan solo dos años después de lo relatado serían las muertes de su tío Abu Talib y su esposa Jadiya, las cuales, lo motivaron a cambiar de entorno.¹⁷⁹ El panorama nada agradable del lugar en el que permanecían, aunado a estas

¹⁷⁶Puech, *op. cit.*, p. 362.

¹⁷⁷Hourani, *op. cit.*, p. 40.

¹⁷⁸Cfr. Puech, *op.cit.*, pp. 363 y 364.

¹⁷⁹Ver otra version del mismo acontecimiento en: Francis E. Peters, *Muhammad and the origins of Islam*, State University of New York Press, New York, 1994, p.178.

grandes pérdidas le hicieron ver que no restaba nada por lo que valiese la pena aguardar en la Meca. Estos eventos propiciaron que decidiera probar suerte en otro lugar.

La hégira, a la cual en algunos libros se le denomina como "la huida", posee una aproximación más adecuada a la equivalencia en el español de "migración", la cual denota un simple cambio de permanencia geográfica en un sitio para permitir el desarrollo de una nueva forma de vida en un nuevo lugar, Hourani apoya desde sus palabras lo anterior de la siguiente manera: "[el término cumple la función de] aludir al abandono de una comunidad pagana o malvada en favor de otra que vive en concordancia con la enseñanza moral del Islam".¹⁸⁰

A propósito de ella, Puech destaca que en los tres años previos a la denominada Hégira,¹⁸¹ el Profeta dedicó su tiempo a "la búsqueda de simpatizantes en las tribus nómadas y entre los habitantes de otras grandes ciudades".¹⁸²

La situación previamente expuesta llegó a ser tan insostenible, que en el año 622 Mahoma abandonó la Meca y se dirigió a un asentamiento establecido junto a un oasis, más de 300 km al norte, Yatrib, que en el futuro sería denominado Medina (ciudad –la del Profeta-).¹⁸³

El Profeta fue recibido el 24 de septiembre del 622. Puech comenta que a la angustia de la espera le siguió la alegría, pues de alguna manera: "el Profeta y fundador de una nueva religión se convirtió a la vez en jefe de un pueblo, a semejanza de Moisés. Acababa de atravesar el Mar Rojo".¹⁸⁴

Puede ser que fuera en este momento cuando Mahoma por fin suspirase aliviado pues desde que se encontró frente a la desesperada situación de acudir a los jazrayíes de Yatrib, parecieron no estar interesados en llevar a cabo una alianza con Allah. Sin embargo, después de haberlo considerado con más detenimiento y al saberse divididos y continuamente enemistados con los judíos, tomaron en cuenta la ventaja que podía tener esa

¹⁸⁰Hourani, *op. cit.*, p. 41.

¹⁸¹Del árabe: *hiyira.*: (هجرة)

¹⁸²Puech, *op. cit.*, p. 366.

¹⁸³Albert Hourani, *La historia de los árabes*, Vergara, España, 2007, pp. 40-41.

¹⁸⁴Puech, *op. cit.*, p. 371.

alianza, de cara a su situación. Al tener a Mahoma de su lado, podían contar con la imagen de un Profeta que sirviese de mediador entre las tribus árabes en perpetua pugna, además de que podrían contar con el sustento de un libro sagrado que contrarrestase aquel en el que se apoyaban los judíos.¹⁸⁵

Aunque quizá cómo lo menciona Peters, la voluntad de tener de su lado a Mahoma era mejor que el no tenerlo,¹⁸⁶ finalmente, sin más controversia, Puech reconoce que una de las mejores estrategias de Mahoma fue unir a las tribus enemigas bajo la bandera de Allah.¹⁸⁷

La primera preocupación del Profeta fue la de establecer nuevas relaciones entre los elementos heterogéneos que componían su grupo. Trató de sustituir las leyes tribales, que resultaban cada vez más inadecuadas a la vida de la ciudad, por una ley nueva basada, no en el lazo de parentesco de sangre, ni en el de alianzas tribales, sino en la comunidad de fe en un solo Dios único, creador de todos los hombres y señor de todo el universo. Hizo así su aparición el principio de la *umma* que sería el remedio más eficaz contra las rivalidades tradicionales entre las tribus y contra el individualismo separatista de los árabes.

Como respuesta a esta necesidad surge también el denominado Acuerdo de Medina en el cual se establecen bases generales del comportamiento tanto de los migrantes como de la población local. Este dictamen esbozaba los principios de paz entre los grupos (sobre todo involucrando a los judíos), así como numerando las obligaciones y derechos de ambos grupos.

Según Peters, Ibn Ishaq en su libro: *Life of the Apostle of God*, afirma que, se establecía un récord de acuerdos políticos entre Mahoma y los judíos de Medina sin dejar fuera a otros grupos humanos existentes dentro de Yatrib.

Dentro de los elementos más destacables de este documento se encuentran lineamientos políticos centrales mediante los cuales Mahoma constituye una unidad política bajo el entendido de ser reconocido como un hombre santo (*nabi*). Lo que constituye un argumento suficiente para destacar porque Mahoma fue invitado a Medina, en primera instancia: para

¹⁸⁵ Cfr. Puech, *op. cit.*, p. 367.

¹⁸⁶ Peters, *op. cit.*, p. 180.

¹⁸⁷ Cfr. Puech, *op. cit.*, pp. 367-368.

reconciliar las diferencias entre las facciones árabes, los judíos y otros grupos existentes en la región. Fue así que se instituye una nueva comunidad unida por el deseo de aceptar la autoridad que Mahoma ostentaba a partir de un reconocimiento derivado de su carácter sagrado. Para describir esta nueva congregación, Mahoma hizo uso de la palabra *umma*, y ésta quedó fijada en el documento.

Peters define este concepto a partir de lo escrito en Quran el cual destaca como elementos centrales a una comunidad unida por su creencia en el único Dios Verdadero (e.g., Quran 10:47), uno que ha enviado a un mensajero (23:44) y quizá más particularmente la comunidad musulmana descrita en el mismo texto (3:10): “la mejor de las comunidades que ha surgido para la humanidad, disfrutando lo que es bueno, prohibiendo lo que está mal, y teniendo fe en Dios”.¹⁸⁸

Finalmente lo importante de este acuerdo es que el hombre que funge un papel de líder espiritual al mismo tiempo legisla políticamente e instituye los aspectos de la vida de los hombres en Yatrib.

De lo anteriormente relatado podemos concluir que a partir de ese momento se puede contar con la existencia de un documento que sirvió de base a la formación del Estado islámico durante los primeros años a partir de la hégira.¹⁸⁹ Ibn Ishaq establece que el papel de este escrito es básicamente abrir un preámbulo que precisa que esta legislación concierne a los creyentes.¹⁹⁰ Lo más notable es que, como anteriormente se destaca, ahora la figura del Profeta, que a la vez es el líder político de una comunidad, se convirtió por la fuerza de los acontecimientos en legislador, pues a él correspondió reglamentar las relaciones entre los diversos grupos que habitaban en el territorio de Medina, suceso mediante el que no se consideraba únicamente como jefe de los emigrados y los aliados, sino también de los árabes no convertidos y de los judíos, pues a él correspondía conciliar los intereses de los diversos grupos y hacer duraderos los lazos surgidos de la nueva religión.¹⁹¹ Mediante este hecho, Mahoma se erigió entonces como legislador y líder militar, diestro en las batallas que libraba, demostrando así dos virtudes: tanto su

¹⁸⁸Peters, *op.cit.*, p. 199. La traducción es mía. Otra versión de lo mismo en Puech, *op. cit.*, p: 372.

¹⁸⁹*Ibid.*, p.374.

¹⁹⁰*Cfr.Ibid.*, p.375.

¹⁹¹*Ibid.*, p. 374.

potencialidad como hombre virtuoso mostrando que la fuerza y voluntad de Allah permanecían de su lado.¹⁹² De esta manera toda la benevolencia de Dios se manifestaba a través del Profeta y todos cuantos permanecieran a su lado serían de igual manera, bendecidos.

Saunders establece que este reconocimiento fue decisivo en la historia del Islam, pues fue a través de él que la fidelidad que se podía haber llegado a tener por parte de la comunidad ya fuera a una lealtad tribal o política, fue reemplazada por una lealtad hacia la comunidad religiosa: los creyentes. La unidad que se dio en la *umma* significó grandes cambios en lo sucesivo. Cuando por fin los intereses tanto de los anfitriones de Mahoma como de los emigrados se hallaron fundidos en una misma causa bajo la figura del Profeta en el año de 624. La comunidad se fortaleció considerablemente.¹⁹³

Fernando Cisneros acota que el término *umma* integra a un conglomerado unido política y económicamente bajo los conceptos de igualdad, solidaridad fraterna y lo que M. Rodinson denomina “un ideal de justicia social” necesario para toda formación socio-política.¹⁹⁴

Mediante este pacto de unión e intereses comunes se llevará a cabo la distinción lingüística entre la denominada *Dar al Islam*, y la *Dar al Harb*, la casa del Islam y la de la guerra, dentro de la cual, se encontraba la idea de que las personas que rechazaran a Allah y al Profeta estarían condenados a permanecer en enemistad con aquellos que seguían a la verdadera fe.¹⁹⁵ La importancia que se da a este término es que esta alusión muestra la fortaleza que posee al aspecto misionero del Islam que consiste en “ser testimonio de comunión fraterna y universal”.¹⁹⁶

Como puede esperarse, debemos tomar en cuenta que no todos los habitantes de Medina se habían unido por una convicción propia a la causa del Profeta. Por ejemplo, hubieron

¹⁹²Cfr. *Ibíd.*, p. 380.

¹⁹³Víd. J.J Saunders, *A history of medieval Islam*, Routledge and Kegan Paul London, Londres 1965 p. 26, 28.

¹⁹⁴Cfr. Fernando Cisneros Pineda, *Un enfoque histórico del shi'ismo decimano como ideología revolucionaria*, El Colegio de México, Centro de Estudios de Asia y Africa, Trabajo para optar por el grado de Maestría en Estudios de Asia y África del Norte especialidad en Medio Oriente, México, 1986, p. 3.

¹⁹⁵Cfr. Saunders, *op. cit.*, p. 26.

¹⁹⁶Ary Roest-Crolius, Horts Bürkle, Antonio Molina, *Iglesia e Islam*, colección: Lo eterno y el tiempo, 1ª edición, España, 2002, p. 43.

continuos problemas con la comunidad judía, que entre otras cosas se negaba a aceptar el texto del Quran como la nueva escritura y reconocerlo a él como el mensajero de Dios, cuestión por la cual tiempo después la *quibla* u orientación a la que se dirigían al rezar cambiará de haber sido Jerusalén a la Meca.¹⁹⁷

Dentro de las medidas establecidas por Mahoma frente a estas actitudes, el Profeta se encargó de organizar la comunidad, empezando por su propia familia. Entre las medidas principales que adoptó destacan las siguientes: se casa con Aisa, hija de Abu Bakr y arregla el compromiso entre su hija Fátima y su primo Ali. Al mismo tiempo se encargó de convertir a los paganos vacilantes expandiendo silenciosamente su autoridad religiosa y civil.¹⁹⁸

Al tiempo una revelación coránica incitó a los musulmanes a enfrentarse a sus adversarios paganos a través del término “*yihad*”, que Saunders describe como lucha o esfuerzo adquiriendo el significado de “guerra santa”. Sin embargo, Amador establece desde las palabras de Bataille que: la gran *guerra santa* no es la del musulmán contra el infiel, sino la de renuncia que sin cesar hay que librar contra sí mismo”.¹⁹⁹ Ante estas palabras contrastan las de Abumalham que si bien reconoce que la interpretación más extendida de este concepto ha sido utilizarlo como una excusa política entre gobernantes musulmanes para combatirse entre sí denominándose continuamente *kafir* o infiel; el Quran como muchas otras recomendaciones, se refiere al término *yihad*(Qur. 2,109) como una responsabilidad moral y hasta como una obligación ineludible del musulmán de actuar según la voluntad divina controlando su tendencia a obrar mal y dejarse llevar por las pasiones. Al mismo tiempo se entiende como la obligación de defender la fe y propagarla. Ella establece que es por esto que los místicos le han denominado *al-yihad al akbar* (el supremo esfuerzo).²⁰⁰

A pesar de que la situación en Medina era cada vez más favorable, las relaciones con la Meca permanecían en constante conflicto. Un ejemplo de un enfrentamiento que se llevaría a cabo entre los musulmanes y los habitantes de la Meca fue la batalla de Badr, en la cual a pesar de la disparidad numérica de los contendientes, el ejército de Mahoma libró los

¹⁹⁷Saunders, *op. cit.*, p. 118.

¹⁹⁸*Víd. Ibíd.*, p. 27.

¹⁹⁹Julio Amador Bech, *op. cit.*, “territorio y cultura...”, p. 14.

²⁰⁰*Cfr. Abumalham, op. cit.*, p. 95.

obstáculos trayendo consigo la certeza interna de que Dios y su voluntad habían logrado que la lucha pusiera a los infieles en su sitio. En palabras de Saunders, la clara repercusión de este evento fue la unión tanto de los emigrantes como de los anfitriones a tal grado que se empoderó la figura del Profeta.²⁰¹

En el año de 625 se llevó a cabo la batalla de Uhud en la que mueren 74 mártires y Mahoma es herido. Saunders explica que este hubiera sido el momento apropiado para que los quraish explotaran su victoria y aplastaran desde su origen al Islam, sin embargo, éstos se conformaron únicamente con su victoria momentánea y volvieron a la Meca. El resultado de esta batalla en términos religiosos fue considerado tanto una advertencia como un castigo divino por los pecados y las fallas en la prueba de su lealtad ante la adversidad. Frente esta eventualidad, el Profeta se encargó de desviar la atención de la *umma* a otros aspectos como a la relación que se mantenía con los judíos de Medina, o bien con una expedición que se realizó en el año de 626 rumbo a la frontera de Siria.

En cuanto a los esfuerzos de negociación que se llevaban a cabo entre los quraish y los musulmanes, no se lograban ni unidad ni energía y mucho menos se podía llegar a un acuerdo. Cuando los quraish asediaron Medina en el año de 627 Mahoma, conciente de que no podría llevar a cabo otro enfrentamiento militar, optó por llevar a cabo otro tipo de técnicas militares defendiendo Medina por medio de trincheras y murallas.

Cuando los quraish, quedaron sin provisiones de alimento tuvieron que optar por retirarse. Con el tiempo, la situación comercial en la Meca empeoraba y cada vez más reconocían que era inminente establecer un acuerdo con Mahoma. Otro grupo que llegó a ver sus intereses afectados fue el último conjunto de judíos que habitaban en Medina, pues en aquél tiempo se llegó a tener la sospecha de que conservaban relación con los paganos de la Meca, ante esto, se pensó que se llevarían a cabo medidas como las anteriormente tomadas y que se decidiera que éstos debían ser expulsados de la ciudad, sin embargo, el Profeta decidió que le correspondería a Sa'd b. Mu'adh decidir su destino. Él estableció que los hombres padecerían la pena de muerte y las mujeres y los niños permanecerían como esclavos. Este acontecimiento sirvió como un parteaguas para establecer la figura del Profeta como el líder indiscutible de Medina.

²⁰¹Cfr. Saunders, *op. cit.*, pp. 27- 28.

Después de la ruptura definitiva con los judíos, fue mucho más fácil rescatar el vínculo que se establecía con la antigua fe revelada a Abraham a quien según Saunders se le considera el primer musulmán verdadero. Fue así que a los seguidores del Profeta se les convocó a dirigir la cara orientada hacia la Meca mientras llevaban a cabo la oración, porque la Kaaba había sido construida por Abraham y a ella se le vio como un lugar sagrado y por lo tanto el sitio al que se le otorgaba una reverenciación particular y como el centro receptor del culto musulmán. Ante esta realidad parecía necesario al profeta deshacerse de sus oponentes: los quraish.

Cuando éstos finalmente reconocieron tanto la figura del Profeta como el peso político que había adquirido recientemente, los quraish se mostraron dispuestos a firmar un tratado que tendría el nombre de Hudaibiya el cual establecía un cese de hostilidades durante diez años y permitía la admisión de los medinenses a la Meca bajo la calidad de peregrinos desarmados durante tres días, el tratado entraría en vigencia un año después de haber sido firmado, o sea, en el año de 628. Uno de los aspectos más notables de este acuerdo fue que se otorgaba un reconocimiento general del Profeta y su injerencia en las relaciones políticas de aquellos tiempos. A pesar de la existencia del tratado, Peters refiere que debido a un altercado entre dos de sus aliados beduinos y sin tomar en cuenta los amplios deseos de los quraish por llevar a cabo una negociación, en enero de 630 Mahoma juzgó que era el momento de ajustar las cuentas con los politeístas de la Meca: «Oh God, take their eyes and ears from the Quraish that we may take them by surprise in their land».²⁰²

Cuando Mahoma y los musulmanes llegaron a la Meca, se encontraron con la sorpresa de que Abu Sufyan, el líder de los Quraysh, había sido capturado, por lo cual no encontraron gran resistencia, siguiendo las estrictas indicaciones del Profeta, los musulmanes tenían órdenes de pelear únicamente en contra de los que se resistieran.

En cuanto a las acciones del Profeta, después de haber llegado a la Meca y haber esperado que la población se estableciera, Ibn Ishaq narra que el Mensajero acudió al santuario y rodeándolo siete veces en su camello continuó llevando a cabo el ritual mientras tocaba la Piedra Negra con un palo que tenía en la mano. Convocó entonces a Uthman Ibn Talha y le retiró las llaves de la Kaaba, al entrar encontró una paloma de madera, la cual rompió entre

²⁰²Víd. Ibn Ishaq en: Peters, *op.cit.*, p. 235.

sus manos y cuyos pedazos arrojó descuidadamente. Otro relato establece que el Mensajero entró a la Meca el día de la conquista y en ella se encontraban 360 ídolos que *Iblis* (satán) había empoderado. El Profeta permanecía frente a ellos con una vara en sus manos diciendo: «la verdad ha llegado y la falsedad ha quedado atrás» (Qur, 17:81) después los apuntó con la vara y cada uno de ellos colapsó uno tras otro.²⁰³

Fuera de las distintas versiones de lo que se cuente sobre este evento, la cuestión digna de admirar respecto a la toma de la Meca y las sucesivas relaciones que el Profeta llevó a cabo a partir de ese momento, fue que ya en el año de 631, Mahoma se había convertido en el poder dominante de Arabia y había establecido acuerdos con las principales tribus. Estos consistían básicamente en que, aquellos que aceptaran el Islam recibirían el trato más favorable mientras que los Cristianos y Judíos que quisieran permanecer bajo sus religiones serían considerados como territorios protegidos bajo el poder musulmán o *dhimma*, de tal suerte que se les garantizaba la seguridad de bienes y propiedades además del libre ejercicio de culto bajo la condición de que se pagara una *jizya*, que era un impuesto o tributo.

En el año 632 Mahoma realizó su última visita a la Meca, y su discurso quedó registrado como el enunciado final de su mensaje: “Sabed que cada musulmán es hermano de otro musulmán, y que los musulmanes son hermanos”; debía evitarse la lucha entre ellos, y la sangre derramada en los tiempos paganos no tenía que vengarse; los musulmanes debían combatir contra todas las personas hasta que dijese: “no hay más dios que Dios”.²⁰⁴

Mahoma murió (al parecer) sin tener conciencia de que el acontecimiento se daría lugar pronto, puesto que no dejó a cargo a algún sucesor en particular.

Según el relato de épocas ulteriores, la comunidad reverenciaba al Profeta y recordaba con amor su memoria, trataba de seguir sus pasos y persistía en el camino del Islam al servicio de Dios. Se mantenía unida a través de los ritos básicos de la devoción todos los cuales tenían un aspecto comunitario: los musulmanes peregrinaban al mismo tiempo, ayunaban al

²⁰³*Ibid.*, p. 236. La traducción es mía.

²⁰⁴*Vid. Hourani, op. cit.*, p. 43.

mismo tiempo y se unían en la plegaria regular, atendiendo así a una serie de actividades que con claridad los distinguía del resto del mundo.²⁰⁵

II.IV Los pilares del Islam

أركان الإسلام

Aquellos que creen, y actúan correctamente, realizan plegaria regularmente acompañada de caridad, tendrán su recompensa con su Señor: en ellos no debe existir ni miedo ni sufrimiento. (2:277)²⁰⁶

Además de los valores morales y éticos que los musulmanes asumen para llevar a cabo su comportamiento, Colin Turner establece que existen otra serie de «acciones correctas» que ellos toman en cuenta, estas acciones son percibidas por él, como una expresión de la creencia y entrega total de los fieles ante los designios de Allah. Este autor se basa firmemente en el argumento de que la llave de la salvación no se encuentra únicamente en la creencia, sino que ésta debe estar necesariamente complementada con acciones adecuadas. Por lo cual establece que dentro del Quran se toman en cuenta dos vertientes fundamentales: por un lado la fe y por otro el trabajo:

Las denominadas acciones adecuadas encierran dentro de sí una serie de rituales de culto que Turner admite serían consideradas por muchos como «actos religiosos», sin embargo, él establece que el Quran no hace mención específica de estos actos sino que más bien se enfoca mucho más en que, en lugar de llevar a cabo actos que sean considerados Islámicos, se trata de llevar a cabo un cambio al interior del individuo, propiciando que, en su lugar, cada uno de los actos que una persona lleve a cabo sean islámicos, lo cual implica abrazar a la religión como un modo de vida a través de una decisión constante de sumisión consciente y deseada bajo los preceptos del Quran.²⁰⁷

²⁰⁵Víd. *Ibíd.*, p. 44.

²⁰⁶ Colin Turner, *Islam. The basics*, Routledge, primera ed. Publicado simultáneamente en Estados Unidos y Canadá, 2006, p. 98. La traducción es mía.

²⁰⁷*Cfr. Ibíd.*, 98-99.

Según Abumalham este concepto que se nos muestra como un claro legado del comportamiento diferenciado de los musulmanes del mundo entero es parte de uno de los dos tipos de relaciones que se contemplan dentro del Islam. Una de ellas considera aquellas que se establecen entre el fiel y Dios a las que se les denomina *'ibadat*, el otro tipo es la que contempla las relaciones entre los hombres o *mu'amalat*.²⁰⁸

Al primer campo de ellas se le define como los Cinco Pilares (*arkan al Islam*) dentro de los cuales están:

1. La profesión de fé. *Shahada* لشهادة
2. La oración. *Salat* صلاة
3. El ayuno. *Sawm* صوم
4. La caridad (limosna) *Zakat* زكاة
5. La peregrinación. *Hayy* حج

1. La profesión de fé. *Shahada*

La *shahada* que literalmente significa testimonio o evidencia, comúnmente responde a la necesidad de reconocer y testificar la existencia de Dios y el papel de Mahoma como su mensajero. Ésta se expresa mediante las siguientes palabras: «No existe otro dios además de Dios y Muhammad es su enviado» (*la ilah illa Allahwa-Muhammad rasulAllah*), la profesión supone, por ende, la aceptación por parte de quien la pronuncia la absoluta unicidad (*tawhid*) de Dios y de que Él ha enviado al Profeta para transmitir la revelación. Mediante la repetición de estas palabras se ingresa a la comunidad de creyentes.²⁰⁹

Más allá de la simple aceptación que conlleva el acto, Turner refiere que, en realidad, lo relevante de la mención de la *shahada* subyace en el mecanismo psicológico de la señal, de la transición de un estado a otro: el hecho de constituirse como musulmán; una persona que se somete y orienta todo lo que uno es bajo una totalidad de nuevos principios al tiempo

²⁰⁸ Cfr. Abumalham, *op. cit.*, p.79.

²⁰⁹ *Ibidem*.

que establece como eje principal la dirección de Allah en vez de atribuírselo a la naturaleza o a uno mismo, lo cual cambia totalmente la perspectiva y la vida del devoto.²¹⁰

2. La oración. *Salat*

En palabras de Turner considera que este es dentro de los pilares el que sea probablemente el más importante o el más notable aspecto dentro de las muestras de devoción islámica.

La oración no es una acción piadosa recomendada a los creyentes, sino una obligación ineludible. Debe ir precedida de un ritual de purificación (*tahara*) que, en su versión más simple, obliga a hacer un lavatorio (*uduww*) de manos, de cara, boca y pies. Caso de no existir una fuente de agua, se permite la ablución con tierra en polvo o con arena.

La oración debe realizarse cinco veces al día; al amanecer, al mediodía, a media tarde, al ocaso y por la noche, en cualquier lugar donde se encuentre el creyente. La oración es un mandato individual, no comunitario.²¹¹

A pesar de ser un mandato de cumplimiento individual, la tradición otorga un carácter especial a la oración comunitaria, y siguiendo la recomendación coránica: “Creyentes, cuando se llame el viernes a la oración, corred a recordar a Dios y dejad el comercio. Es mejor para vosotros, quizá así sabríais. Terminada la oración, marchad a vuestros menesteres, buscad el favor de Dios. Recordad mucho a Dios, de ese modo prosperaréis”. (Qur. 62,9-10).²¹²

Turner comenta que aunque la *salat* no es la única forma de oración, los gestos, inclinaciones y la recitación componen un acto de comunicación entre el creyente y su creador. Es por esto que, los fieles deben atender este deber desde que han alcanzado la pubertad. El mismo Mahoma dijo: «La oración es el pilar de la religión, desatenderla es propiciar su caída. Si un hombre lleva a cabo las cinco oraciones, en un adecuado estado de pureza en el tiempo prescrito, ellas serán una luz y una prueba para él en el Día de la Resurrección».²¹³

²¹⁰Cfr. Turner *op. cit.*, p. 100-101.

²¹¹Víd. Abumalham, *op. cit.*, p. 81.

²¹²*Ibíd.* p. 82.

²¹³Cfr. Turner, *op. cit.*, p. 101.

3. El ayuno. *Sawm*

Creyentes, se os ha prescrito el ayuno, al igual que se prescribió a los que os precedieron. Quizás así temáis a Dios [...] (Qur.2,183-187)

Se lleva a cabo durante el mes del Ramadán, el cual es el noveno mes del calendario lunar *hijri*. Turner sostiene que este es un periodo de 30 días en los cuales los musulmanes de todo el mundo suspenden sus rutinas y se insertan en una transformación cualitativa de su vida diaria, introduciendo en un nivel diferente tanto a su mente, su cuerpo y su espíritu durante lo que reste del año.²¹⁴

Debemos considerar que este mes es movable a lo largo del año porque el calendario musulmán es un calendario lunar. El Profeta Mahoma adoptó un calendario enteramente lunar sin correcciones entre otras razones para evitar coincidencias tanto con los judíos como con los paganos. También intentó que esto los alejara de los calendarios de los adoradores del sol quienes usualmente se guiaban por cambios de estaciones o actividades agrícolas y ganaderas.²¹⁵

Durante el mes del ayuno se llevan a cabo oraciones especiales en las mezquitas. El ayuno es una forma de expiación de las culpas, pero en ese mes se recomienda también dejar tiempo para la meditación y la reflexión y a ser más generosos y atentos con los demás, como modo de refuerzo espiritual. En la celebración del fin del ayuno, se recomienda también que se tenga presente a aquellos que pasan necesidad y se les haga partícipes de las comidas extraordinarias que se disfrutan y que reúnen a las familias o que se entreguen donativos.²¹⁶

Más allá de que pueda considerarse a la práctica como benéfica para el cuerpo, el propósito principal de esta práctica es, al igual que otros designios divinos, responde a la necesidad

²¹⁴Turner, *op.cit.*,p. 111.

²¹⁵Víd.Abumalham, *op.cit.*,pp. 90-91.

²¹⁶Víd.Ibíd.,p. 92.

de aceptar la voluntad de Allah admitiéndose como creyentes que desean mejorar en el conocimiento de su yo interno así como en la conciencia de Dios, el culto y el amor.²¹⁷

4.La caridad (limosna). *Zakat*

A pesar de que en algunos libros se le define como limosna, caridad o en las palabras de Turner «gastar por el amor de Dios», respecto a la propia palabra, que también incluye dentro de sí la posibilidad de considerar como una traducción viable, lo más apropiado sería considerarlo como un acto de pureza o bien, purificación. Continúo así con el argumento que maneja Turner en el cual establece que el término no responde únicamente a la donación de dinero a los pobres, sino al hecho de «darse uno mismo». Este acto según él puede considerarse desde donar el propio tiempo, los talentos, las habilidades físicas o los poderes intelectuales que cada quien posea, él afirma que hay muchas maneras de gastar por el amor que se le tiene a Dios, se puede participar en la dedicación de la vida personal a lograr una determinada causa, como por ejemplo las vidas de los Profetas.²¹⁸ A pesar de lo antes mencionado, suele ser más común para nosotros remitirnos a esfuerzos relacionados con dinero además de que nos obligamos a pensar que las contribuciones deben de realizarse considerando tanto la riqueza personal como la propiedad privada. Por lo cual volveremos a tratar esta contribución como un bien meramente pecuniario.²¹⁹

Por su parte Abumalham destaca que la limosna es considerada un deber obligatorio del musulmán y no un acto voluntario de caridad. La finalidad de la limosna es, por una parte, expiar las faltas cometidas y, por otra, atender al sostenimiento de la comunidad. Son muy numerosos los textos de la tradición que denigran a los tacaños y alaban a los generosos, y muchos los que arremeten contra los ricos que se olvidan de compartir sus bienes. La generosidad y la atención a las viudas y huérfanos, así como a los viajeros o a los desposeídos, era una antigua virtud del código de honor de los árabes preislámicos, como también lo era para sus antepasados los otros pueblos semitas de la zona.²²⁰

²¹⁷Turner, *op. cit.*, p. 117.

²¹⁸*Ibíd.*, pp. 117, 118.

²¹⁹*Cfr. Ibíd.* pp 118-120.

²²⁰*Cfr. Abumalham, op. cit.*, p. 88.

Siguiendo detalladamente el argumento previamente enunciado cabe cuestionarse hasta qué punto este pilar responde a una costumbre como sostiene Abumalham o más bien fue un bosquejo biográfico que el Profeta plasmó en el Quran, pues como sabemos Mahoma atravesó por circunstancias muy difíciles a lo largo de su vida. Peters cita el Quran:

Did he not find you an orphan and give you shelter?

Did he not find you erring and give you the Guidance?

Did he not find you in need and make you rich? (Qur. 93:6-8).²²¹

Ya sea que se considere cualquiera de las perspectivas anteriores, debemos resaltar que la contribución que llegara a hacerse, debe de ser tal como menciona Turner que el Quran lo establece: debe ser principalmente pura y que la riqueza y las posesiones deben ser usadas en el nombre de Allah y por el amor que se le profesa, y generar el bien.

De acuerdo con el Quran todas las posesiones mundanas del hombre (incluyéndolo a sí mismo), son un préstamo por lo cual deben de ser usadas sabiamente y orientadas a la voluntad de Allah pues una manera de retribuir estos dones radica en devolver todo cuanto Allah ha decidido otorgar mediante su confianza divina a la existencia terrenal.

Esta práctica más allá de funcionar como un ejercicio de caridad, funge también como uno de remembranza y quizá hasta humildad, pues pretende recordar al hombre que no es dueño de nada, ni de sí mismo; y que todo ha sido prestado por el único Verdadero Dueño de la creación. Cabe mencionar que los musulmanes conservan la creencia de que a todo sacrificio que se lleva a cabo, corresponde un beneficio que le será otorgado en el paraíso.

5. La peregrinación. *Hayy*

Mientras *hayy* responde únicamente ante el significado de «peregrinación», ésta envuelve una serie de rituales complejos que se llevan a cabo en la Meca y sus alrededores. Esta práctica corresponde ser efectuada a partir de la pubertad siempre y cuando se tengan los medios pecuniarios necesarios y la fuerza física para realizar el viaje. El peregrinaje y sus

²²¹ Peters, *op. cit.*, p. 131.

ritos toman lugar durante las dos primeras semanas del doceavo mes del calendario musulmán (*Dhu al Hijja*).²²²

El origen de la peregrinación es claramente preislámico, pues antes de que Mahoma revelara el mensaje de Allah los antiguos árabes ya peregrinaban al sitio donde realizaban un ritual de circumbulación (*tawf*) y paradas (*wuquf*) en torno a la piedra negra (como en páginas anteriores remite Peters en cuanto a la posible llegada de Mahoma a la Meca, como se ha mencionado previamente).²²³

Turner establece que la Kaaba o «el cubo» es una estructura cuya orientación corresponde a los cuatro puntos cardinales y cuya estructura alberga tanto a la mencionada piedra negra (hayar al-aswad) como a la historia de Abraham quien recibió la orden de purificar la casa de Dios (*al beitAllah*), y cuyas huellas permanecen a través del tiempo en este sagrado lugar de oración y postración.²²⁴

Turner sostiene que más allá de responder a una idea de «un viaje sagrado», la peregrinación es un símbolo de un movimiento intra-mundano realizando un desplazamiento del propio mundo o universo cercano a otro mundo dentro de la misma tierra. Este desplazamiento destaca, es común dentro de las religiones más importantes del mundo. (Quizá en este punto valga la pena recordar la historia de los Achilpa que se desplazan junto con lo que ellos consideran su propio eje del mundo) como cada tradición posee su propia noción de aquello que constituye un lugar sagrado y cómo se le debe de aproximar (tanto metafórica como literalmente) debe efectuarse un esfuerzo por comprender las implicaciones culturales que posee este viaje sagrado así como los rituales, creencias y deseos que se encuentran como base de este esfuerzo.²²⁵

Después de haber abordado los aspectos espirituales que subyacen al *hayy*, debemos contemplar otros propósitos que se cumplen al llevar a cabo la peregrinación.

²²²Turner, *op. cit.*, p. 122.

²²³*Cfr.* Abumalham *op. cit.*, p. 92.

²²⁴Turner, *op. cit.*, p. 123.

²²⁵*Cfr. Ibid.*, pp. 121-122.

Debemos recordar que ella debe realizarse en un estado de pureza y los implicados en el ritual deben estar ataviados con vestiduras blancas muy simples que proclamarán mediante el color este estado de pureza además de la absoluta igualdad de los creyentes.²²⁶

Vale la pena resaltar que en cuanto a los fines prácticos que se cumplen, además del propósito religioso ya explicado, la peregrinación permite a los musulmanes de los lugares más lejanos del mundo, recobrar el sentido de pertenencia a la *umma*, les invita a borrar las diferencias sociales y a reconocer que todos son iguales ante Dios. Así mismo es un tiempo de expiación, penitencia y reflexión.

Debemos de considerar que en el pasado, la obligación de la peregrinación constituía una gran prueba de fe, pues para llevarla a cabo se podía estar poniendo en peligro la vida. Sin embargo, este esfuerzo implicaba para los musulmanes también un sistema de intercambio de conocimientos, así como un aumento de relaciones, cuestiones muy importantes para mantener la comunicación entre amplios horizontes entre los extremos del imperio musulmán.²²⁷

En conclusión, ¿cómo comprenderemos la estructura de los cinco pilares?

Primero que nada admito que dentro de su estructura convergen dos aspectos fundamentales que hemos visto que se repiten a lo largo de las historias sobresalientes que se han abordado a lo largo de este escrito.

El hombre es el que ha necesitado constituir la expresión del culto con la intención de conseguir, más allá de bienes materiales, satisfacciones espirituales. Si bien los pilares responden a un modo de conducción de la *umma* bajo principios político-religiosos similares, estos principios han de reconocerse de igual manera como bases morales cuya reiteración ritual constituye al tiempo una remembranza necesaria al ser humano de cuál es la verdadera condición a la que debe aspirar perpetuamente: un estado de paz, basado en el conocimiento, el amor, el culto a Allah y la sumisión ante la voluntad divina de éste, frente a cada evento y en todos los tiempos.²²⁸

²²⁶Abumalham, *op. cit.*, p. 93.

²²⁷*Ibíd.*, 94.

²²⁸*Cfr.* Turner, *op. cit.*, p. 131.

De esta manera, pretendo destacar la cualidad política y religiosa del Islam dentro del cual los pilares tienen una significación dual: la real y la simbólica.

Más allá de la simple utilidad práctica o reconocimiento sensorial de los principios que se encuentran detrás de la existencia lingüístico-práctica de los pilares, éstos contienen una voluntad de persistir de una manera racional, dentro de la totalidad de la existencia del practicante. Ejemplos de esto parecerán más claros a través de este desglose: el momento de oración, *verbigracia*, emplea un ejercicio memorístico que implica la aceptación de Allah como el único y el creador al tiempo que se le instituye como el merecedor de reconocimiento por las amplias bondades y virtudes, de las cuales nos ha hecho receptores, ante esto el ser humano se rinde humildemente ante su voluntad.

En cuanto a los otros tres pilares pasa exactamente lo mismo. Son a su vez prácticos y simbólicos conduciendo a asumir realidades más profundas de lo que es evidente. En el caso del ayuno, sugiere Turner, se puede presentar como una muestra de que el hombre es dependiente de su Señor en todo momento y bajo cualquier circunstancia, mientras la limosna le servirá al hombre para recordar que no puede disponer de lo que aparenta poseer en el modo que él desea y que él es responsable no sólo ante Allah sino también ante aquellos que son menos afortunados que él.

CAPÍTULO III

Religión y política después de la muerte del Profeta

III.I Los cambios después de la muerte del Profeta.

La enunciación lingüística no es más que una aproximación deseada de la comunicación.²²⁹

Amador sostiene referente al discurso que éste:

[...] puede ser eficaz en la medida que es reforzado por un sistema social determinado que crea las condiciones de posibilidad para que el discurso cobre sentido en el marco de determinadas relaciones sociales y sea actual al interior de esas prácticas sociales. A la vez, el discurso propone sentidos y justifica las relaciones sociales existentes dentro del sistema social del que proviene.²³⁰

De esta manera, el discurso deviene una forma de vida, una adaptación social a los argumentos referidos y constituye una realidad "de peso" dentro de las propias comunidades y sitios en el mundo, adquiriendo relevancia total dentro de la propia vida de la gente, a partir de la costumbre y la repetición del acto a través de la reiteración ritual.

A partir de la muerte de Mahoma se genera un cambio importante en la comunidad islámica, puesto que ya no es posible escuchar la palabra de Allah. Se resiente la pérdida del emisor, del conducto mediante el cual se transmitían a ellos los designios de Dios. Desde este momento llegan nuevas circunstancias a las que se debe hacer frente como la situación del liderazgo dentro del Islam y otras tantas como "conservar la comunidad, extender la fuerza expansiva y unitaria del Islam".²³¹

En el momento en el que la comunidad se encuentra frente al hecho innegable de la desaparición física del Profeta, se pierde la tangibilidad del líder, cuya palabra revelada,

²²⁹Expreso como tal a dicho proceso, ya que la comunicación se encuentra necesariamente, mediada por una compleja red de desviaciones conceptuales y hermenéuticas propias de los individuos involucrados en el proceso, por lo cual, muchas veces el mensaje es sumamente difícil de transmitir y difícilmente llega a conferírsele la calidad de inteligible que el propio hablante había deseado expresar en primera instancia.

²³⁰Amador, *op. cit.*, *Las raíces...*, pp. 227-228.

²³¹Amador, *op. cit.*, *Ensayo...*, pág.70.

expresada en el texto sagrado, fungía como directriz de la vida diaria de la comunidad así como en el culto.²³²

Para entender la unión de la vida colectiva (a través de la ley) y la direccionalidad personal en un solo círculo de acción, debemos recordar el papel que ejerció Mahoma como Profeta y como dirigente político. Esta particularidad se torna incomprensible si dejamos de lado las distinciones que existen entre la ley clásica y la ley árabe, Campbell refiere a propósito de esto que:

En este sentido uno de las principales divergencias que se encuentran entre la ley clásica y la ley árabe se basa en que, la primera fue hecha por ciudadanos que se basaban en la experiencia práctica mientras la segunda provenía de Dios y se manifestaba a través del intelecto de hombres ilustrados. En la primera el hombre cede por medio del consentimiento que corrobora la calidad de acertada de la ley mientras que en el Islam el hombre únicamente admite devotamente. "el oriental no pregunta por el objeto practico de la ley que se le aplica ni por las razones lógicas de sus juicios. Por lo tanto, la relación del cadí con el pueblo no tiene nada en común con la del pretor con los ciudadanos. Este último basa sus decisiones en un conocimiento ejercitado y probado en altos cargos, el anterior en un espíritu inmanente con él y que habla por su boca."²³³

A su vez sostiene a propósito de ellas que las leyes del Islam son el fruto de una experiencia espiritual, mística, y de su encuentro con una realidad social. Es por esto que llega a ser capaz de cambiar a los hombres y a la sociedad, o bien, ponerlos en vías de cambio.²³⁴

Debemos recordar que el sentido de la misión de los árabes frente al mundo es el deber de orientar a los que no se encontraban bajo la instrucción de Dios y la religión de Mahoma, en el Quran se les enunciaba: "A Dios pertenece el Levante y el Poniente: El guía a quien le place con el camino recto. "Y así es como a vosotros, ¡oh árabes!, os ha colocado de manera que fueseis una nación intermedia, a fin de que fueseis testigos como el resto de la

⁴*Ibidem.*

²³³Campbell, *op. cit.*, *Las máscaras ... Mitología occidental*, p. 465.

²³⁴Samad Behrang, Irán, *Un eslabón débil del equilibrio mundial*, siglo veintiuno editores, primera edición, México, 1979 pág. 276.

humanidad, y de que los apóstoles fuesen testigos en contra vuestra. Lo que implica que debían vigilar y ser vigilados a la vez.²³⁵

Recordemos que la *umma* o comunidad se erige como una unidad cerrada y unificada que responde ante la emergencia de aceptar tanto al Profeta como a la religión y que este interés de mantener una solidez y cohesión social de los musulmanes se remonta al tiempo posterior a la hégira se avocó a la función política específica de distinguirse como un grupo diferenciado frente a los no creyentes.

Sin embargo, Cuando ya no hay manera de que los fieles se remitan a una figura física disponible como líder de la comunidad ¿qué habría de acontecer?

Por supuesto la primera respuesta que emerge es el deseo de saber cuál sería, por un lado la forma de comportarse de un musulmán y por otro el de interpretar qué era lo que el texto Coránico sugería; qué era lo que en realidad estipulaba.

En junio del año 632 Mahoma cayó enfermo y tuvo que dejar de lado sus actividades como guía. Seguramente el propio Profeta no suponía como habría de culminar su vida dado que murió pocos días después sin haber definido política alguna respecto a su sucesión. Lo único cierto hasta entonces era que la ley había sido dada.

Dentro de los textos que consulté los juicios acerca de los sucesos difieren en cuanto a lo que cada autor quiere proponer. Un ejemplo de esto es el libro citado con anterioridad publicado bajo la dirección de Puech en el cual se proporciona una visión de Mahoma mucho más humano y centrado en los aspectos concernientes a la política y cuestiones sociales, atendiendo por su puesto el aspecto espiritual y moral pero más interesado en lo primero. Por otro lado, otro autor en el cual me remití para llevar a cabo la mayor parte del relato de la vida del Profeta, Sirdar Ikbar desde el comienzo hace referencia a momentos de la historia que él contempla como más místicos, dotados de esa numinosidad que naturalmente profieren los enviados, los mensajeros de Dios. No pretendo que estas palabras desacrediten el trabajo del aludido, más bien, espero que se distinga que ese tinte de santidad que alguna vez utilicé en páginas anteriores responde a mi necesidad de

²³⁵ Amador, *op.cit.*, *Ensayo...*, p. 71.

mostrarle al lector dos vertientes de la realidad que están en continuo contacto en el mundo islámico en el cual el aspecto religioso es mucho más marcado, aunque como indiqué en el primer capítulo, ningún grupo humano está exento de cumplir con estas características.

A pesar de que en amplios textos que consulté se habla de las posibles tergiversaciones tanto desde el núcleo interno de los impulsores del Islam como de la fidelidad de las fuentes escritas, a mí vez sesgo mi interpretación con el propósito de rescatar los primeros cambios estructurales que se generaron dentro del Islam y las implicaciones que estas generaron a través de las decisiones tomadas por los primeros gobernantes denominados los "califas bien guiados".

A continuación enlistaré las características fundamentales de las decisiones y medidas que estos guías transmitieron en su momento para poder lograr objetivos concretos dentro de su posición política y estratégica de tal suerte que sus decisiones pudieran influir a los seres humanos tanto en la antigüedad como para distinguir las que repercutirían en los periodos gubernamentales consecutivos y definirían las reglas principales dentro de la sunna.

III.II Los Califas

الخلفاء الراشدون

*Hay una lengua en cada hoja
Una voz en cada arrollo,
Una voz que habla por doquier
Con la lluvia y con el sol, por la tierra y el aire,
Una voz que nunca calla
(de los divinos atributos de Allah)²³⁶*

La súbita falta física del Profeta y la ausencia de una estipulación concreta de cómo habría de regirse la comunidad tras la ausencia del enviado de Allah significaron una propuesta nula para el consternado conglomerado que componía a la *umma*.²³⁷

A pesar de esta carencia, las transformaciones que se dieron en su organización repercutieron notablemente en los años consecutivos bajo el orden que establecerán los

²³⁶Sirdarop.cit., p. 246.

²³⁷Cfr. Abumalham, op.cit., p. 43.

denominados "califas ortodoxos", que en otros textos son llamados los *bien guiados* (*al julafa' al-rashidun*) término que será utilizado a lo largo de este trabajo.

Manuel Ruíz establece que mediante el calificativo de *rashidun* o rectamente guiados se presenta claramente la intención interpretativa que deseaban difundir los musulmanes sobre el periodo inicial de su historia. Esta época llegó a ser idealizada a tal grado que el autor comenta que también se le denominó "*Khilafat al nubuwah*" o califato de la profecía, esto es así debido a que se considera el tiempo en el que la comunidad vivía de acuerdo con el Corán y la Sunna, además de que los califas fueron el modelo perfecto de autoridad.²³⁸

Si tenemos presente que la vida del Profeta y su manera de organizar a la comunidad fueron establecidos como cimientos básicos de acción que debían existir en el comportamiento musulmán a través de una debida organización política, económica y social no podemos permitirnos dejar fuera que Mahoma se encargó de manifestar explícitamente que él era "el sello de los Profetas", (lo cual significa que él sería el último de los enviados de Allah impidiendo de esta manera que se pudiera dar una sucesión religiosa. Sin embargo, como era pertinente mantener la unidad interna del grupo y conservar el poder de protección ante las agresiones exteriores surge la designación de califa.²³⁹

El término califa (en árabe Khalifa) es la abreviación de "representante de Dios" (en árabe Khalifat Allah). Esta palabra se tornó la designación habitual del gobernante en la comunidad musulmana después de la muerte del Profeta en el año 632.²⁴⁰ Por su parte, Allameh Seyed explica que a pesar de que nosotros le denominamos califa, y en los libros lo transliteran²⁴¹ de esa manera, en el árabe, la palabra خليفة que en un inicio era خليفة الرسول implica literalmente "el sucesor del mensajero o enviado". Este autor se esmera por transmitir que la verdadera implicación conceptual del término dista de un título religioso, resaltando que los versos coránicos exponen que la función a la que responden los califas es básicamente la de suceder a su enviado *e impartir la sunnah y hadith* entre la comunidad.²⁴²

²³⁸ Cfr. Manuel Ruíz, *Imamah o autoridad en los primeros tiempos del Islam*, [revista de] Estudios Orientales, El Colegio de México Vol. IX, núms. 1 y 2, México, 1974, p. 62.

²³⁹ Cfr. Abumalhamop.cit., p. 43.

²⁴⁰ Cfr. Hugh Kennedy, *La corte de los califas*, Crítica, Barcelona, 2008, p.1.

²⁴¹ transliterar. (De *trans-* y el lat. *littēra*, letra).tr. Representar los signos de un sistema de escritura mediante los signos de otro.

²⁴² Cfr. Allameh Seyed Morteza Asgari, *The role of Holy Imams in the revival of Religion*, Naba Publication, Irán, 2003, pp. 290-291.

Abumalham destaca que al responder a través de este término a una comprensión del papel que asume el que sigue al enviado de Dios, a la vez solventa el problema de regresión absoluta al sistema anterior, el tribal, en el cual, esta función era asumida por el jeque.

Ella sostiene que la elección del dirigente competía a toda la comunidad. Más bien, el ejercicio se limitaba a quienes pudieran tomar la responsabilidad sobre sí; para esto, requerían poseer un grado de conocimiento de las virtudes que avalaban a los miembros.

Un aspecto muy importante en cuanto a esta decisión y que debe considerarse, es que, como en páginas previas hebe escrito, existían parámetros de sucesión más estrictamente limitados a la observación del mérito y reconocimiento personal del individuo que el sentido consanguíneo de la misma para ser susceptibles de elección. Otro aspecto real es que Mahoma no tuvo descendencia masculina. Por lo cual, era imposible que se diera una sucesión de esta índole.

Abumalham establece que entre las características necesarias que debía poseer un candidato se encontraban:

“éste ha de ser de la tribu del Profeta, varón, musulmán de fe probada, sano de mente y de cuerpo, culto y prudente. La designación de ofrecer al candidato como una forma de contrato que ha de aceptarse y cumplirse. De ahí la denominación de bay’a (contrato de compra) que se da al acto de aceptación del designado y de juramento de fidelidad de los representantes en la designación”.²⁴³

Siguiendo la misma línea que Seyed, Abumalham afirma que la figura del califa, como se entendió en un principio era la de un dirigente que no posee bienes materiales propios, que no tiene voz propia en asuntos religiosos y que no tiene autoridad para tomar decisiones de carácter legal de manera independiente. Esta perspectiva notoriamente trajo con ella una serie de discrepancias que habrían de manifestarse explícitamente después de un lapso y causaría subsecuentes disidencias dentro de la *umma*.²⁴⁴

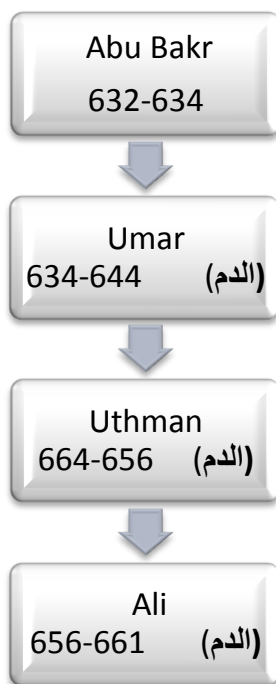
Para comprender de mejor manera la sucesión califal a continuación muestro un cuadro que expone las fechas de toma de posesión de cargo y el deceso de cada seguidor del Profeta. Es necesario identificar cronológicamente su aparición en la escena política dado que sus funciones impactaron decisivamente la historia y por ende la realidad actual e ideología que subyace al pensamiento de la sociedad islámica.

²⁴³Abumalham, *op. cit.*, p. 44.

²⁴⁴*Cfr. Ibid.*, pp 44-45.

- Mahoma 622(Ilegada a Medina)-Junio 632 (No establece sucesor).

الخلفاء الراشدون



Es indispensable mencionar que como Abumalham destacó anteriormente, los cuatro califas pertenecían a la tribu de los Quraysh, y formaban parte de los que emigraron de la Meca a Medina en compañía del Profeta. A estos se les denominaba los *Muhayirun*, quienes conservaban en común no una nobleza que emergiera de la riqueza o el poder, sino de una nueva forma de valor que se cimentaba en la fe y la piedad como la comunidad misma. De esta manera los primeros conversos gozaban de una posición social más elevada que los conversos posteriores, desechando sin más los criterios de la antigua aristocracia pagana.²⁴⁵

²⁴⁵Cfr. Manuel Ruiz, *Imamah o autoridad en los primeros tiempos del Islam*, dentro de: (revista de) Estudios Orientales, El Colegio de México Vol. IX, núms. 1 y 2, México, 1974, p. 62. Ver las palabras de Mahoma en: Cisneros, *op.cit.*, pp. 5-6.

iii.ii.i Abu Bakr

Contrastando con la opinión que Abumalham establece en párrafos anteriores acerca de la manera en la que se designaba a un califa, Manuel Ruiz establece a propósito de la elección del primero de los califas correctamente guiados que:

En el caso de Abu Bakr, dada la ausencia de instituciones precisas del Profeta, se tiene la impresión bien fundada de que siguió el uso preislámico establecido para la sucesión de los jefes tribales. Tanto los Ansar²⁴⁶ como los Muhayirun²⁴⁷ consideraban la *umma*, integrada en realidad por varias tribus, como si fuera una sola tribu y a ellos mismos como el clan que detentaba el derecho de sucesión; los Ansar se veían a sí mismos como el núcleo de la comunidad y a los Muhayirun como un clan afiliado a sus tribus actuaron con rapidez para designar un sucesor esperando que al ser un “fait accompli”, la aceptación de su candidato Sa’d ben ‘Ubadah se seguiría fácilmente. Los Muhayirun por su parte, reaccionando no con menor rapidez a la iniciativa de Abu Bakr y Umar se presentaron como el clan gobernante: “los árabes no reconocerán otra autoridad que la de este clan de Quraysh (i.e. Muhayirun), siendo ellos los mejores, (o más nobles) de entre los árabes”. En esta forma, el principio dinástico se hizo extensivo a todo Quraysh o al menos a los Muhayirun, como fue el caso de los primeros cuatro califas.²⁴⁸

Abu Bakr rigió a la comunidad de 632 a 634 d.C., dentro de las acciones principales de este Califa se encuentran la defensa de la comunidad de los falsos Profetas que pretendían separarla. Las llamadas guerras de *ridda* (rechazo o apostasía) ocuparon gran parte de su gestión, pero el lado positivo de esto fue que se generó la necesidad entre los árabes de pertenecer a un único núcleo integrado bajo una única jefatura con el objetivo de mantener la existencia de la religión. A través de estas guerras se consiguió la unidad territorial dentro de la península arábiga bajo un solo dirigente.

En cuanto a territorio concierne se realizaron expansiones hacia el norte y la incorporación de Palestina al territorio islámico. Esta incorporación tenía razones de peso en el aspecto religioso pues a este sitio se le atribuye el significado de ser el lugar en el que se sitúa el

²⁴⁶Los Ansar eran los grupos originarios de Yatrib convertidos al Islam.

²⁴⁷Los que emigraron de la Meca a Medina.

²⁴⁸Ruiz, *op.cit.*, *Imamah...*, p. 63.

“hadiz de la ascensión del Profeta a los cielos en su viaje nocturno”²⁴⁹ es pertinente recordar, de igual manera que para los musulmanes Jerusalén poseía un carácter simbólico en el sentido de que era la ciudad capital de los herederos de la tradición abrahámica.

En el caso de Abu Bakr, quizá por experiencia propia al saber lo que sucedía bajo la carencia de estipulaciones concretas de quién habría de suceder en el cargo, se encargó de designar en vida a Umar Ibn Al-Jattab.

iii.ii.ii Umar.

Dentro de las acciones más importantes que llevó a cabo este califa se encuentran el establecimiento de una serie de instituciones de carácter jurídico y consultivo así como un sistema de gestión de los asuntos de la comunidad (burocracia). Organizó un verdadero embrión de Estado, propone Abumalham, llevando a cabo grandes campañas de conquista que incluyeron Siria, Palestina, Mesopotamia y Egipto, durante el periodo que gobernó sentó las bases de un verdadero Estado islámico. Organizó al ejército así como el sistema de reparto de botines y dictó el estatuto para las “gentes del libro” *dimmíes*.

Halló su muerte al ser apuñalado por un esclavo cristiano, y su historia marcada por un cruel derramamiento de sangre habrá de continuar en los siguientes califas, este símbolo se encuentra de forma gráfica en el cuadro previamente dispuesto a través de esta palabra: (الدم).

La importancia de la sangre es un hecho fundamental que se traduce más que en un evento, en un simbolismo, que si recordamos bien, acompañó a los árabes desde tempranas épocas, desde que la venganza era una institución valiosa, reconocida y acreditada por los miembros de las tribus.

²⁴⁹Víd. Abumalham, *op.cit.*, p. 45. Los hádiz, hadices o también hadith son los dichos o partes del discurso del Profeta que subsisten en la tradición islámica dado a que constituyen una base “jurisprudencial” que sostiene cómo se debe comportar la sociedad islámica.

(الدم) En el cuadro anterior refiere “la sangre”, implicando de esta manera a los Califas que vieron culminada su vida con un fin violento de por medio.

A través de esta alusión a la sangre y el precio de la misma Amador hace referencia a ella y su importancia de la siguiente manera:

“Durante mucho tiempo la sangre continuó siendo un elemento importante en el mecanismo del poder, (...) el soberano no ejerce su derecho sobre la vida sino poniendo en acción su derecho de matar, o reteniéndolo...”, de esta manera la sangre constituye una importancia fundamental en función de los siguientes aspectos preponderantes de una institución política y sistemas de alianza: 1.Cumple un papel instrumental: poder de derramar la sangre, 2. El valor que tiene en el orden de los signos: poseer determinada sangre, ser de la misma sangre, a captar, arriesgar la sangre, 3.En función de su precariedad: fácil de difundir, sujeta a agotarse, demasiado pronta para mezclarse, rápidamente susceptible de corromperse.²⁵⁰

Finalmente; cómo no ha de considerarse valiosa si ella es el medio, el conducto de la vida, de ella surgimos según el Quran²⁵¹ y mientras ella fluya continuamos vivos.

Otra de las decisiones importantes durante el gobierno de Umar fue que creó un consejo consultivo de ancianos, el cual sería el encargado de decidir quién habría de dar seguimiento al califato. Ellos eligieron a Uthman.

Dentro de otras versiones de lo acontecido referente a la elección de Uthman está lo expuesto por Ruíz, quien sostiene que Umar moribundo se rehusó a nombrar sucesor: "alguien mejor que yo (Mahoma) así lo hizo. Dios no destruirá su fe".

Otra versión del mismo evento la sustenta Caetani quien menciona que duda que Umar haya designado un consejo colectivo. Opina que seguramente tal consejo se compuso por posibles candidatos o los más reputados compañeros del Profeta residentes en Medina.

²⁵⁰Víd. Amador, *op.cit.*, *Ensayo...*, pp.113-114.

²⁵¹Basándome en las palabras de Hatem Abdulwahid Saleh, mi maestro de lengua árabe. Él afirma que el texto coránico hace referencia a que surgimos de “*un coágulo de sangre*”.

Desde el principio quedo claro que dos candidatos estaban posibilitados para figurar en la elección: Ali y Uthman, el segundo de los Banu Umayya, éstos eran un clan del cual Mahoma formaba parte.²⁵²

Ruiz estipula en su artículo que los procedimientos de elección del próximo califa fueron hábilmente maniobrados por los Omeya con la intención de dejar de lado a Ali. Él acota que Abd al Rahman, quien era pariente cercano de Uthman logró que éste fuera nombrado jefe de la *Shura*, propiciando que se fuera preparando el camino para obtener el resultado deseado.

Afirma que se utilizó a tal grado la apariencia de legalidad del procedimiento, de tal suerte que, los oponentes quedaran totalmente desarmados.

Ante esto, Ruiz muestra un comentario que se le atribuye a Umar en el que acota el motivo por el cual se decidió que la elección sería propiciada de la manera en que aconteció: "Ali es sin duda el más digno pero si es elegido, los de Quraysh no lo soportarán; él los tratará de acuerdo con la justicia sin consideración alguna y ellos quebrantarán la bay'ah (reconocimiento) y tomarán las armas"; por su parte Ali refirió después de la elección de Uthman : "el pueblo tiene los ojos puestos en Quraysh, pero los de Quraysh solo miran a sí mismos y dicen: "si los Banu Hashim²⁵³ toman el poder, nunca saldrá de ellos, pero si otros lo obtienen todos podremos tener un poco uno a uno".

Con estos antecedentes el autor refiere que es notorio que en esos tiempos el mayor enemigo del califato era la antigua aristocracia de la cual Ali era el rival más fuerte. Es cierto que la elección de Uthman satisfizo a la antigua nobleza de la Meca y por un tiempo preservó la armonía de la comunidad. Empero el descontento surgió de otras facciones que fueron imposibles de controlar. A tal grado llegó el descontento que el antagonismo culminó con la muerte de éste así como con una abierta rebelión.²⁵⁴

²⁵²Ruiz, *op.cit.*, *Imamah...* p. 64.

²⁵³Se refiere a la raíz de descendencia que se contempla desde el tatarabuelo de Mahoma cuyo nombre era Hashim por lo cual se les denomina "hashemitas" هاشميين , lo cual significa hijos de Hashim.

²⁵⁴Cfr. Ruiz, *op.cit.*, *Imamah...*, p.65.

iii.ii.iiiUthman

Uthman pertenecía a la rama de los Omeyas, fue uno de los primeros conversos de la nueva fe. Bajo su dominio se continuó la expansión territorial del Islam contemplando Asia Menor, Armenia y Libia. Abumalham atribuye esta decisión principalmente a que al pertenecer el dirigente a un clan importante de la Meca cuya principal fuente de ingresos era el comercio, sus necesidades eran buscar seguridad en las rutas de Siria y Mesopotamia lugares que eran disputados por el imperio Bizantino. El punto importante aquí es la mezcla que se establece en una estrategia política que se basa en un interés por sobre todo material.

Continuando con una de las características inherentes a este aspecto, dentro de las decisiones que cambiarían por completo la subsecuente historia del Islam debemos contemplar que este califa conservaba un interés claramente nepotista, pues en los espacios adquiridos asentaba a miembros de su clan como gobernantes. Un ejemplo de esto es Mu'awiyya, quién se instalaría en Damasco como gobernador de Siria.²⁵⁵

En cuanto a los impactos causados por las campañas militares es necesario que contemplemos que ellas dieron origen a asentamientos populares en los lugares conquistados, los cuales eran asimilados por la población autóctona, convirtiendo a los nativos tanto en clientes como en adeptos a la nueva fe: cabe recordar que (como en págs. previas se escribió) a pesar de que el Islam profesaba la igualdad, las categorías de los conversos no se equiparaban a los que se habían encargado de llevar a cabo el proceso de conquista, por lo cual seguían siendo considerados de segunda clase.²⁵⁶

Dentro de los logros más significativos de su gobierno se encuentra la compilación y redacción concreta del texto coránico, logrando así dotar a los territorios conquistados de una base doctrinal unitaria empeñándose por evitar las diversas versiones de la palabra revelada y las múltiples interpretaciones que ella pudiera suscitar.

²⁵⁵ Cfr. Abumalham *op.cit.*, p.46

²⁵⁶ Cfr. *Ibidem.*

Esta adopción de un texto íntegro logró avances en el aspecto doctrinal, en el teológico y por supuesto implicó grandes avances en cuanto a la cohesión religiosa. Quizá las repercusiones más interesantes se lograron en el aspecto cultural, pues se favoreció el desarrollo de la escritura árabe y comenzó la fuerte pasión filológica que potenció el desarrollo del pensamiento y las humanidades.

Como Uthman quería conservar la unidad de la revelación, permitió que se conservara de igual manera la literatura profana de la época preislámica. Tomando como referencia tanto dicha literatura como los textos de la tradición musulmana se elaboraron posteriormente la gramática del árabe clásico, los rudimentos de la retórica, el arte poético y muchas otras cuestiones destinadas a fijar las normas de la lengua árabe, todo ello son la pretensión de fondo de dotar a la exégesis de las fuentes de la fe de instrumentos fiables que evitaran desviaciones heréticas. Esto será el comienzo de un extenso proceso cultural de sistematización del conocimiento.

Recordemos que en hojas anteriores hemos hecho referencia a la importancia de la lengua árabe y el dominio de la misma, sin embargo, todo ese avance era únicamente oral. La importancia de las decisiones de Uthman en este sentido radican en que la cultura comienza a devenir algo gráfico, susceptible de prevalecer, esto mismo será muy notorio a partir de las creaciones artísticas a través de las letras que aún ahora contemplamos.²⁵⁷

De esta manera Abumalham atribuye gran relevancia a este evento refiriendo que:

La codificación iniciada por Uthman tuvo además la virtud de contribuir a la unificación lingüística de los dialectos árabes antiguos y consagró lo que llamamos Lengua Clásica como la lengua normativa y supra-dialectal que aún continúa siendo el modelo literario, inspirado en la estructura de la lengua coránica. Sin embargo, la eliminación de las variantes textuales del Corán y su consagración en un único texto canónico, no sólo privó a la Filología de materiales desde los que llevar a cabo estudios de análisis y comprensión de gestación de mismo, sino que fue llevada a cabo con una verdadera intención política a la par que doctrinal. Se trataba de impedir la heterodoxia y, consecuentemente, la contestación a la autoridad califal,

²⁵⁷ Cfr. *Ibíd.*, pp. 46-47.

evitando la disidencia que ya se había manifestado y que sería inevitable a partir del siguiente califato.²⁵⁸

En cuanto a la muerte de Uthman, Cisneros afirma que éste se puede atribuir, según las palabras de Duncan Mc Donald, a la presencia de predicadores extremistas en Egipto durante el califato de éste. Es posible que el hecho se encarnara en la persona de Abd. Allah b. Saba quien fue un judío nativo del Yemen convertido al Islam que llevó sus ideas por Iraq, Siria y Egipto “tratando de guiar a los musulmanes al error”. La revuelta estalló en el año de 656. Cisneros sostiene que la manera en que sucedió el asesinato del penúltimo de los *rashidun* se dio cuando el ejército de Egipto lo sitia en su casa y lo asesina.²⁵⁹

Este evento será el antecedente del ascenso de Ali al califato el cual, de origen se hallará inmerso en condiciones mucho más oscuras y no claras que las de sus antecesores.

iii.ii.iv La figura de Ali y los cambios dentro de la *umma*.

Ali Ibn Abu-Talib era un hombre cercano al Profeta. Como en páginas anteriores referí, él era primo y yerno del Profeta pues se casó con su hija Fátima. A diferencia de Mahoma quién no contó con sucesión biológica de varones, Ali y Fátima tuvieron dos hijos: Hasan y Hussein.

Como todo dentro de la vida y la política, la figura del último de los *rashidun* ha sido sometida a una incesante manipulación. Por un lado existe la vertiente que lo ensalza e idealiza al grado de llevarlo casi a la divinización, pero como puede imaginarse, sus enemigos abundan en críticas y repudios.

La *sunna* (tradición) ha reivindicado a Ali como uno de los *rashidun* el último de ellos, naturalmente virtuoso y cercano, admitiendo que en él se unen la piedad religiosa y la hombría tradicional exaltada por el *muruwa*: aunque no podemos dejar fuera que la figura de Ali fue continuamente manipulada dependiendo del propósito en el que se le nombre.²⁶⁰

²⁵⁸ *Ibíd.*, p. 47.

²⁵⁹ Cisneros, *op.cit.*, *Un enfoque...*, p.10.

²⁶⁰ *Cfr. Ibíd.*, p.12-13.

Dentro de las cualidades que a algunas personas dentro de la *umma* apreciaban sobre el que sería el cuarto califa, suelen destacar que era un hombre de fe, que era intachable y que poseía tanto cultura como un probado valor militar.²⁶¹ Muchos creyentes lo veían como la segura sucesión del Profeta. Sin embargo, no aparejadas con sus virtudes le acompañaba de igual manera una falta de simpatía frente a amplios grupos poblacionales, este halo de desgracia y ejemplo paradigmático del sufrimiento son características que han seguido tanto a Ali como a sus descendientes, dotándolos de una incomparable figura arquetípica del martirio que habría de impregnar sucesivamente a las orientaciones de sus posteriores partidarios como una seña de identidad.

Para empezar a abordar lo que fue el califato de Ali y las consecuencias que éste generaría en lo sucesivo es necesario destacar que al tiempo que se llevaba a cabo su designación, sucedieron una serie de eventos que dificultaron el proceso o bien, tendían a ponerlo en tela de juicio, pues desde el hecho de cómo se eligió a Ali para ocupar el califato existen una serie de versiones contrapuestas, entre las cuales haré referencia a las que me parecieron más dignas de dar a conocer.

En su artículo *Imamah o autoridad en los primeros tiempos del Islam*, Manuel Ruiz destaca que en algunos reportes se le muestra como un obstinado que se rehusaba a ostentar el título de califa y fue obligado a aceptarlo casi por la fuerza. Otras anécdotas nos lo “muestran” abriendo la *Bayt al-Mal* [caja del tesoro fisco] y distribuyendo el dinero entre el pueblo para asegurarse adeptos.

Después, el mismo autor se remite a una cadena de transmisores que se remonta a a b. Al Hanafiyah (hijo de Ali) en donde se remiten a los acontecimientos de la siguiente manera: "el mismo día de la muerte de Uthman (18 de Dhu al Hiyah) los compañeros del Profeta le ofrecieron a Ali el califato, y él les preguntó: "habrá una *Shura*?" Ellos le dijeron: estamos satisfechos contigo". Ante lo cual Ali respondió: “vayamos entonces a la mezquita” y ahí recibió la *bay' ah* del pueblo. En esta última parte, pareciera que la elección de Ali fuera una suerte de imposición por parte de los rebeldes que le reconocían como líder moral.

²⁶¹ Ver estas cualidades y sus implicaciones en: Gustave E von Grunebaum , *El Islam desde la caída de Constantinopla hasta nuestros días*, Siglo XXI, Primera edición en español, Volumen 15, México 1975, pp. 22-23.

A final de cuentas debemos contemplar que la *Shura* que lo designó no fue la misma que eligió a Uthman nombrada por un predecesor y con pocas personas. Más bien pareciera que se prestó a que las reuniones fueran públicas y abiertas donde cada uno podía expresar libremente sus ideas. Ruiz cita un evento fácil de imaginar: “los rebeldes congregaron a los habitantes de Medina y les dijeron: “ustedes son Ahl al-Shura, al hombre que ustedes elijan seguiremos”²⁶².

Continuando con esta misma línea de la elección, en otro de sus textos, el mismo Ruiz se remite a las palabras de Ph. Hitti quien sugiere que, después del asesinato de Uthman, “Ali fue proclamado el cuarto califa en la Mezquita del Profeta en Medina el 24 de junio de 656”,²⁶³ ante esta posibilidad, el autor pone en duda la existencia de un consejo electivo o *Shura*. Ruiz establece que si Ali recibió la *bay'ah* públicamente en la mezquita el mismo día o el siguiente a la muerte de Uthman es muy difícil pensar que se pudo formar la *Shura*.²⁶⁴ Ante estos eventos podemos imaginar que hubo “quienes disputaron la validez de esta elección” es por esto que podemos caer en cuenta que es obvio que la precipitada elección de Ali no trajo los resultados buenos que eran esperados.²⁶⁵

Entre las cosas acontecidas y de mayor relevancia se encuentran: el levantamiento armado que realizó Aisha una de las esposas de Mahoma (hija de Abu Bakr) sobre lo que no ahondaremos y por otra parte, la exhortación de Mu'awiya que Ali se deslindara de la atribución del asesinato de Uthman a través de un arbitraje, el cual, desde la simple aceptación del líder a llevar a cabo el juicio, conllevó a que una facción lo abandonara, (los jariyies o salientes) quienes se oponían a que éste tuviera que dar explicaciones de los designios divinos ante los mundanos, por lo cual lo abandonan, lo anterior tuvo como resultado que se socavara la autoridad de Ali ante lo cual, Mu'awiya aprovechó para tomar el lugar de quien ostentaba el poder sobre la comunidad de creyentes.

No siendo capaz de mantenerlos unidos Ali se convierte en el origen de los cismas del Islam de su época. Esta división subsiste hasta nuestros días. Derrotado por la escisión de

²⁶²Víd. *Op. cit.*, Ruíz, *Imamah ...*p.67.

²⁶³ Para más información remitirse a: Manuel Ruíz Figueroa, *La elección de Ali al califato*, (revista de) estudios de Asia y África 123, El Colegio de México, enero-abril 2004, vol. XXXIX, núm. 1, México,p.15.

²⁶⁴Víd. Ruíz, *op. cit.*, *Imamah...*, p.67.

²⁶⁵Víd.: Ruíz, *op.cit.*, *La elección...*, p. 15.

su partido, Ali se retira a Kufa, en Iraq en donde se concentran gran cantidad de sus más fieles partidarios, los que "juraron ser amigos de aquellos con quien él entablase amistad, y enemigos de aquellos con quien él fuera hostil". Ellos pasaron a ser conocidos como la Shi'at Ali (partido de Ali).²⁶⁶ Esto explica que por una parte se encuentren los shi'íes o partidarios de Ali y por otra parte permanecerán los *sunniés*, de la dinastía hereditaria de los Omeyas.

Al morir el último de los *rashidun* el triunfo de la vieja aristocracia mequí es total,²⁶⁷ los Omeyas transformaron la jefatura electiva de la *umma* en un sistema monárquico que reunía la unión del poder político y la reacción religiosa bajo su dinastía hereditaria. Un ejemplo de esta constitución lo es el mencionado Mu'awiya, sobrino de Uthman en Siria quien como ya leímos, a través del arbitraje que llevaría a cabo bajo la vieja usanza de los beduinos, convocó a Ali a presentarse con la intención de que se le exonerara públicamente de la culpa de haber asesinado a Uthman. Recordemos que el papel del arbitraje en la historia funcionó como un instrumento de disminución de la autoridad de Ali, cuestión que Mu'awiya aprovechó para tomar el lugar de quien ostentaba el poder sobre la comunidad de creyentes. Este acontecimiento que tenía de por medio cuestiones tanto políticas como religiosas condujo a Mu'awiya no hacer uso del título de califa y más bien reservarlo para su utilización de este en la figura de su hijo Yazid, quién lo obtuvo a la muerte del padre. Este hecho significó una escisión política final entre las formas de ver tanto al gobierno como a la comunidad, tras esta determinación, los shi'ítas se convierten en enemigos de los Omeyas y éstos les persiguieron con rencor.

Contrapuestos al triunfo de la antigua aristocracia mequí y el establecimiento de la dinastía omeya en el califato, se constituyen los jariyies y los shi'ítas en oposición al régimen. Esta oposición tenía un marcado carácter pietista de tal suerte que comenta Cisneros que si un hombre era visto absorto devotamente en la mezquita, era una suposición certera que no se trataba de un seguidor de la dinastía omeya, sino un certero ejemplo de los alidas.²⁶⁸

²⁶⁶Cisneros, *op.cit.*, p.12

²⁶⁷*Ibidem.*

²⁶⁸*Ibid.*, 15.

Cisneros acota que aunado a la falta de popularidad de la dinastía de los medios religiosos se vinieron a agregar los cargos de haber destruido el carácter del califato primitivo para convertirlo en una monarquía *mulk* y de perseguir a los buenos musulmanes. Los enemigos políticos de la dinastía utilizaron en contra de los Omeya una caracterización como impíos y transgresores de la ley, versión que fue adoptada por los musulmanes posteriores.²⁶⁹

Después de la proclamación que obtuvo Mu'awiya y de haber obtenido el reconocimiento general de la comunidad musulmana con la muerte de Ali y la renuncia de su hijo mayor, Hasan, a sucederlo en el mando de la *umma*, a su muerte surgen las complicaciones. Mu'awiya designa a su hijo Yazid para sucederle y entre los que se niegan a reconocerlo se encuentra el nuevo jefe de la familia alida Husein hermano menor de Hasan, quien toma refugio en el santuario de la Meca. Los partidarios alidas de Kufa se rebelan en contra de los Omeya e invitan a Husein a ponerse frente de la insurrección. Husein asiente, pero antes de que logre ponerse al frente de la revolución, se encuentra con el hecho de que ésta ya ha sido aplastada, únicamente encuentra una reducida comitiva que incluye mujeres y niños. Esta se enfrenta a una expedición mandada en su contra por mandato del gobernador de Iraq. Husein se niega a rendirse sin condiciones y esto desencadena una masacre en la llanura de Kerbala.

III.III Diferencias fundamentales entre shiísmo y sunnismo.

Una de las distinciones que existe entre ambos “movimientos” fue la divergencia en el pensamiento en cuanto a los criterios que se habrían de cumplir para decidir quién sería el sucesor legítimo de Mahoma.

La palabra *sunna* responde a lo que en español equivale a la tradición,²⁷⁰ refiriéndose mediante a esto al origen y desarrollo del derecho islámico que se funda en ella misma, en el ejemplo de Mahoma y en sus dichos o *hadith* los cuales fueron compilados para asegurar

²⁶⁹ *Ibidem.*

²⁷⁰ Miguel Cruz Hernández, *Historia del pensamiento en el mundo islámico. I. Desde los orígenes hasta el siglo XII en Oriente*, Filosofía y Pensamiento Alianza Editorial, primera edición, Madrid, p. 48.

que se siguiera la enseñanza del Profeta minuciosamente al tiempo que se cohesionaba a la comunidad de hermanos en la fe iguales ante Allah.²⁷¹

Mientras que los sunnitas pensaban que la sucesión debía recaer en el más apto, el más piadoso, al que la comunidad de creyentes designaría por consenso; por su parte, los chiítas decían que la sucesión correspondía exclusivamente a los descendientes sanguíneos del Profeta.

Los chiítas se definieron, entonces, como los partidarios de Ali.

Lo que en español conocemos como “chiita” tiene su origen en la palabra *shiat*.²⁷²

"La palabra chia, etimológicamente, connota la idea de: seguir, acompañar; y designa comúnmente a los adeptos de una escuela", pero, empleado de forma absoluta, es el termino por el cual se designan a sí mismos, en Islam, los que tienen consciencia de profesar el Islam auténtico e integral porque ellos son los adherentes y los adeptos de los doce imanes".

Dentro de la filosofía shiita subsiste la idea central que los une: la identificación del Imanato con la "familia de la casa del Profeta", a la cual queda indisolublemente ligado el motivo de la pasión.²⁷³

Ésta facción, considera, en primera instancia que, Ali, como primo y yerno del Profeta, casado con su hija Fátima, tenía el *derecho divino* de suceder a Mahoma como guía como Imam de la comunidad musulmana.²⁷⁴

Para establecer una aproximación más directa con la ideología shiíta enuncio a continuación sus cinco principios fundamentales:

²⁷¹ Enrique Maza, Irán. La religión en la evolución, “El Islam, en pos de la revuelta de los pobres”, CISA (revista Proceso), primera ed., México, 1981, p. 23.

²⁷² شيعية ; por lo tanto a lo largo de este trabajo, en lo sucesivo, haré referencia a la fuente de manera textual, pero cuando sea un comentario mío se leerá el término con “sh”.

²⁷³ Behrang, *op.cit.*, p. 276.

²⁷⁴ Cfr. León Rodríguez Zahar, *la Revolución Islámica-clerical de Irán, 1978-1989*, El Colegio de México, Centro de Estudios de Asia y África, primera edición, México, 1991, pág. 17.

1. *Towhid*: unicidad de Dios, base de la filosofía profética y de su visión del mundo, como existencia única y autentica que origina la creación.
2. *Nabowwat*: profecía, revelación de la verdad a la conciencia humana.
3. *Imamat*: iniciación del hombre en la reconducción de la revelación profética a su sentido, a fin de que no cese de cumplirse, y orientación de la comunidad en este sentido.
4. *Adl*: justicia (de Dios) reflejándose a través del imanato en el mundo para crear una sociedad igualitaria, libre, que permita la manifestación del imanato a grados cada vez más elevados.
5. *Modd*: retorno (etimológicamente), resurrección, cumplimiento último.²⁷⁵

Un elemento central y al que en lo sucesivo se hará alusión repetitivamente es precisamente la institución de “El Imanato”, que es un concepto central sin el cual la cohesión de estos cinco principios se debilita. En cuanto al cuarto principio parece ser la consecuencia lógica y practica del precedente, siendo la condición indispensable de su realización. Es a través de estos dos principios que el hombre aparece como libre y responsable, reconocido como capaz de tomar conciencia de su destino. Para el Islam sunnita, el número de principios fundamentales son tres. Contemplan los números: 1, 2 y 5 de la enunciación previa.

El Imanato como proceso de la transmisión de ideas y de su realización en el plano social, tal como acabamos de explicar, no es reconocido por los sunnitas (en general), y lo que según ellos debe ser preservado es la *sharia*, las leyes religiosas enseñadas por el Corán y aplicadas por el Profeta (*sunnat*) -el comportamiento del Profeta tal como lo revela. Sus palabras y actos.²⁷⁶

Quizá las características del Islam chiita cuyo asiento se encuentra mayoritariamente en Irán se remitan al pasado persa de este territorio, pues, hay que reconocer que sus orígenes étnicos son diferentes a los de los árabes.

²⁷⁵Behrang, *op. cit.*, p. 279.

²⁷⁶*Ibidem.*

A propósito de lo anterior debemos de tomar en cuenta que la fuerza del clero como intermediario se hace evidente en el pilar 3 del shiísmo mencionado arriba, la figura del Imam.²⁷⁷

El concepto de Imam o *wali* se desempeña como una suerte de guía, amigo e iniciador, pues es él el que desempeña una labor fundamental como “conductor” del combate espiritual del shiita. A él corresponde integrar las particularidades de la filosofía profética del shiísmo y su concepción del hombre de manera activa, propiciando de esta manera dar a conocer del sentido oculto y la transfiguración de las revelaciones dadas a la humanidad que de él emanan: “El imanato es la vía que lleva del ser hacia el devenir y que permite que la profecía se renueve en cada uno. Partir también de sí para conocer y reconocer a los otros, llegar a ser alguno entre ellos, vivir con ellos, cambiar el mundo con ellos, para ellos”.²⁷⁸

A la vez que el Profeta y su hija, los imanes shiítas, han proporcionado una imagen ejemplar a través de su persona. “Lo han reflejado en esta área intermediaria, este tiempo, lugar existencial donde se refleja la virtualidad del hombre perfecto y donde se actualiza el devenir del hombre en un movimiento dialéctico entre la verdad y la realidad, el interior y el exterior”.²⁷⁹

De esta manera, la función del Imán adquiere pleno sentido tanto como iniciador, guía y ejemplo viviente para permitir a su adepto alcanzar este conocimiento de sí que es reconocimiento de lo que él desea y de lo que la humanidad puede llegar a ser.

Behrang sostiene que:

La religión chiita es una religión de walayat, de amor espiritual, pero también de imanato, una religión de movimiento hacia adelante, en el sentido más de una revolución más que de una evolución. Y el imán esperado (activamente) es el imán insurrector (*qaem*), revolucionario inmortal de todos los tiempos, "oculto a los sentidos

²⁷⁷ Es necesario mencionar que en amplios trabajos la transliteración se efectúa de la palabra original “Imam” por “Imán”. La palabra original: إمام, la cual, según las explicaciones de mi profesor, Hatem Saleh se refiere etimológicamente a la siguiente implicación: “[aquél] que está en frente, [aquél] que preside [el culto]”. Para fines prácticos de homologación del texto la designación que se utilizará en lo sucesivo será: Imán.

²⁷⁸ Behrang, *op. cit.*, p. 278.

²⁷⁹ *Ibidem*.

y presente al corazón", eterno, cuya parusía se realiza en y por el esfuerzo del hombre temporal.²⁸⁰

El Imán es un "iniciado" en el secreto, en la metafísica divina, es aquel que participa del incógnito divino. Y el sentimiento de ese "incógnito" se "perpetúa como un desafío y se tipifica por excelencia en la persona del doceavo Imán, el 'imán oculto'.²⁸¹ Para entender la figura del 'Imán oculto' o *Mahdi*,²⁸² debemos recordar que en la filiación de los Imanes vive la sangre del Profeta, el primero de ellos fue Ali, su yerno, y luego siguieron Hasan y Hussein, hijos de éste. Esta descendencia continúa hasta el "doceavo Imán", Mohamed Al Ghaim, al *Mahdi*, el Mesías, el Esperado, el Imán oculto quien nació en Samarra en 869 y desapareció el mismo día en que murió su padre. Esta es la ocultación del Mesías, quien volverá al fin de los tiempos.

Desde el momento en que comienza la historia secreta del doceavo Imán, (la que le da todo su sentido a la tradición shiíta, permeada tanto de esoterismo y misticismo, el Islam sunnita, da por terminada la profecía, (recordemos que Mahoma es el "sello de los Profetas").

Los shiítas, por su parte, comienzan un nuevo ciclo: el de los Imanes. El Islam que se ha convertido en instrumento de la resistencia cultural, fue moldeado según una antigua tradición persa.²⁸³

Con este antecedente, vale la pena resaltar que la doctrina del ocultamiento que fue formulada hacia el siglo X responde a la idea irania milenarista de que los tiempos no son adecuados para hacer válidas las reivindicaciones políticas de los imanes. Pero aún más relevante establece una dicotomía entre lo adecuado y lo inadecuado sustentando a través de sí misma una distinción entre la posesión del poder temporal –que se encontraba en manos de los injustos y que, por lo tanto, es ilegítimo- y el poder divino de los imanes o sus lugartenientes.²⁸⁴

²⁸⁰Ibíd. , p. 279.

²⁸¹Claire Bière y Pierre Blanchet, *Irán, la revolución en nombre de Dios*, terra nova, primera edición, México, 1980, p. 174.

²⁸²en árabe: مهدي

²⁸³Cfr. Behrang, *op. cit.*, p. 172. para más información remitirse a: Bière, *op.cit.*, p.174: [...] fundamentos del zoroastrismo o mazdeísmo donde menciona que [...]el mazdeísmo zoroastriano, una de las religiones más antiguas de la tierra iraní, inspiró muchos aspectos culturales y religiosos del Islam shiíta.

²⁸⁴Cfr. Rodríguez, *op. cit.*, p. 17.

Es necesario reconocer que en cuanto al asunto del poder, éste estaba sustentado por califas sunnitas, quienes concentrados en ser dueños del poder temporal, lo probaban a través del establecimiento de un gobierno dinástico. De esta manera, contrapuestos por sus ideologías y sus concepciones del mundo, los descendientes sanguíneos de Mahoma, los imanes, fueron, entonces, una amenaza para su poder.

El perfecto ejemplo de esta perspectiva se encuentra disgregado en el texto de la “tragedia de Kerbala”.

En su tesis de licenciatura, Julio Amador destaca la versión de Elías Canetti en la que básicamente postula a Hussein como un hombre reservado y serio que vivía retirado en Medina. A pesar de que se había convertido en cabeza de los shiítas no se metió en asuntos de política durante mucho tiempo.

Cuando el califa regente murió en Damasco y su hijo quiso emprender su sucesión, Hussein se lo negó. Los habitantes de Kufa en Irak le invitaron a venir con ellos pues lo querían de califa, cuando emprendió el viaje rodeado de su familia y un pequeño grupo de partidarios. Ellos habían de recorrer un gran camino en el desierto y cuando estaban próximos a llegar se encontraron con un gran número de jinetes que el gobernador había enviado a su encuentro pidiendo su rendición. Cuando se negó se le cortó el acceso al agua. Se encontraba rodeado junto con su pequeño grupo en la llanura de Kerbala el día décimo del mes de muharrám del año 680. Hussein y los suyos se defendieron valerosamente; sin embargo, juro con él cayeron ochenta y siete hombres entre los que se encontraba casi toda su familia y la de su hermano.

El cadáver presentaba las marcas de 33 lanzazos y 34 mandobles. El comandante de la tropa enemiga ordenó a su gente cabalgar sobre el cadáver (nieto del Profeta). En esta versión de la historia Hussein, pudiendo recurrir al auxilio divino se abstiene de hacerlo sólo para regalar su vida a los creyentes que tienen fe. Resalta la actitud de Hussein de negarse a recibir órdenes de los soldados de un califa cuya autoridad no reconoce. Recibe el ultimátum sin dar respuesta haciendo evidente la insignificancia de sus enemigos. Comportamiento paradójico que a la vez abandona su cuerpo al

poder de sus adversarios sabiendo que va a ser derrotado y muerto. Solo, herido y mutilado, su cuerpo tiene un auténtico valor simbólico, se transforma en el objeto y en la prueba del sacrilegio: derramar la sangre del Profeta, herir y golpear a su familia, hacer que su cuerpo caiga al suelo, sea vejado y pisoteado por los cascos de los caballos.²⁸⁵

Tras su muerte, los shiítas denominaron a Hussein "Príncipe de los Mártires".

Posterior a este terrible acontecimiento, las analogías entre lo correcto y lo deseado no se alejaban demasiado del criterio de que: "la muerte pacífica estaba exenta de cualquier tragedia que hubiese podido ser fructífera (en aras de la religión)". A través de la historia y por mucho tiempo, los seguidores de Ali fueron perseguidos, engañados, martirizados y utilizados por los abasidas a manos de tropas gubernamentales, por lo cual, el pensamiento shiíta se vio impregnado de una visión característica: el sufrimiento era un estrato necesario por el cual había que pasar para lograr una consecuencia deseada.²⁸⁶

Después de haber integrado esta comprensión de la vida y las repercusiones del martirio sobre las causas y la consecución de efectos deseados se vuelve a establecer una premisa que parte de una pregunta generalizada a la sociedad shiíta:

¿Con qué castigo será posible pagar este sacrilegio? Ninguno es suficiente. Por este motivo, los fieles chiítas deberán lamentarse toda su vida. Ninguna pena infringida a los hombres podrá lavar la afrenta. En el rito del muharrám los chiítas se golpean hasta sangrarse, pidiendo, de esta manera subsanar el agravio; sabiendo que esto es imposible, lo hacen una y otra vez, solo para acercarse a Hussein, para comunicarse en su martirio uniéndose a la pasión de "El intermediario de Dios". Una lágrima por Hussein redime todas las culpas.²⁸⁷

Sirva la redacción de la tragedia de Kerbala como una muestra de los contrastes entre la perspectiva del sunnismo y el shiísmo: Mientras el sunnismo se convirtió en la doctrina del poder y la conquista en manos de los califas, el shiísmo pasó a ser la doctrina de oposición, de los desheredados. El punto de partida del shiísmo es la derrota de Ali y sus

²⁸⁵ Amador, *op. cit.*, *Ensayo...*, p. 128.

²⁸⁶ *Cfr. Ibid.*, pp. 123-124.

²⁸⁷ *Ibid.*, p. 129.

descendientes; su principal preocupación son los vencidos y los oprimidos a la vez que apelan a los sentimientos de martirio y de sufrimiento de sus seguidores [...].²⁸⁸

La figura de Hussein es, entonces, la encarnación de la desesperación y el sufrimiento. La violencia de la cual está impregnada su muerte se volverá un ejemplo a través del cual se convocará a hacer frente a las circunstancias oprobiosas de la vida.

Rodríguez establece que: la muerte de Hussein “desde el punto de vista histórico este hecho no significó sino el triunfo de una facción política sobre otra. Desde un punto de vista religioso, simbolizó la lucha entre el Bien y el Mal; entre la tiranía o el gobierno de los hombres, y el imamato o el gobierno legítimo de Dios”.²⁸⁹

Del Islam dice Canetti, se generó por escisión una religión de lamentación: la fe de los shiítas es la de un hombre o dios que pereció injustamente. En torno de su fin se constituye una muta de lamentación, pero su lamento tiene una nota especial: “un muerto ha fallecido por amor a los hombres que lo lloran. Él era su salvador [...], su valor queda destacado de todas las maneras; precisamente él es quien no debería estar muerto. Su muerte no es reconocida por los dolientes. Quieren volverlo a tener en vida”.²⁹⁰

Es por este motivo que al contemplar lo acontecido en la tragedia de Kerbala debemos poner atención en los siguientes aspectos:

Por un lado, se exalta el papel de Hussein, quien es tomado como el guía de la comunidad, el héroe que conduce a hacia lo correcto. En segunda instancia prevalece la unión de la gente a través del juicio de lo incorrecto, designando claramente al perpetrador de la ofensa y estableciendo distinciones respecto a él agrupando y distinguiendo al tiempo que se recibe al que participa del sentimiento, de la comprensión del evento y de la lamentación del mismo. A partir de esta actitud surge un nuevo paradigma, uno de oposición ante lo establecido, al mal y a lo dado, generando un espíritu belicoso e irrefrenable desafiando las fronteras del dolor, el sacrificio, pues el ejemplo es claro y la meta lo más valioso y digno, por lo cual; el esfuerzo debe llevarse a cabo, pues se tiene conocimiento de que llegará el

²⁸⁸Rodríguez, *op.cit.*, p. 19.

²⁸⁹*Ibíd.*, 18.

²⁹⁰Amador, *Ensayo...*, *op.cit.*, pp.129-130.

momento en que se restablecerá el orden de esta sociedad corrompida dentro de la cual la figura del *Mahdi* ("el rectamente guiado") logrará recuperar la pureza, el orden y la armonía.

III.IV La *fitna* y las consecuencias político-religiosas que ésta genera entre los grupos y países islámicos.²⁹¹

Quizá lo más impresionante de la política es que nunca sabremos hasta qué punto todo cuanto llega a nuestros sentidos es resultado de un amplio ejercicio de manipulación y cuanto de ello se aproxima o aspira a la "verdad".

Pero ¿qué es en realidad la *verdad* si no un concepto que responde a la voluntad exclusiva de quien cuenta la historia y la postura que este mantenga frente a determinado hecho?

Para definir qué postura habremos de elegir en primera instancia deberemos tomar en cuenta ambos relatos y de ahí, optar por el más convincente. Es ingenuo establecer que la tendencia en cualquier redacción es nula, pues el propio ser que se dedica a narrar los eventos a su vez designa dentro de su propia conciencia que es o que habrá de considerar como veraz o cual únicamente juzgará. Intentaré ser lo más sistemática en la descripción de los datos, procurando, de esta manera que, se "impregnen de mi visión" únicamente al leer las conclusiones.

Para contextualizarnos de nuevo dentro del panorama del universo del reconocimiento interno de los adeptos a continuación estableceré la definición que Clifford Geertz propone para el concepto de *cultura*: "[ella es] un esquema históricamente transmitido de significaciones representadas en símbolos, un sistema de concepciones heredadas y expresadas en formas simbólicas por medios con los cuales los hombres comunican, perpetúan y desarrollan su conocimiento y sus actitudes frente a la vida".²⁹²

Debido a lo anterior, sugiero que como el mismo Geertz establece en su texto: "la interpretación de las culturas"; al ser los símbolos sagrados vehículos de sintetización del

²⁹¹ El significado más aproximado de la palabra *fitna* en español sería: división (ár.: *فتنة*).

²⁹² Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas*, Editorial Gedisa, quinta reimpression, Barcelona, 1992, p. 88.

ethos de un pueblo, involucrando dentro de éstos su cosmovisión, el carácter, la calidad de vida, el tono moral, estético y, por ende, un orden dentro de la forma de vivir de una comunidad determinada, las prácticas religiosas y sus símbolos tienen la función de establecer una congruencia básica entre un estilo de vida y una metafísica específica.²⁹³

Como nos fue posible leer en el primer capítulo y como el mismo Geertz refiere, la religión “armoniza las acciones humanas con un orden cósmico y proyecta imágenes de orden cósmico al plano de la experiencia humana”, por lo cual la define como: “Un sistema de símbolos que obra para establecer vigorosos, penetrantes y duraderos estados anímicos y motivacionales en los hombres, formulando concepciones de un orden general de existencia y revistiendo estas concepciones con una aureola de efectividad, tal que los estados anímicos y motivacionales parezcan de un realismo único”.²⁹⁴

En pocas palabras, se refiere a la posibilidad de conferir un significado a una serie de elementos destacables culturalmente con la intención de trasladar valores y prácticas a una serie de individuos, bajo un orden social establecido, con la intención de fusionar simbólicamente el *ethos* y la cosmovisión determinadas en la idiosincrasia popular para lograr que el aparato social funcione eficazmente y logre perpetuarse en el tiempo.

Ya situados dentro de esta perspectiva, regresaremos a las particularidades que distinguen a ambas vertientes religiosas: la shia y la sunna.

iii.iv.i Principales diferencias prácticas entre shiísmo y sunnismo.

Si tomamos en cuenta que ser miembro del Islam y pertenecer a la *umma* significa estar sometido a la voluntad de Dios, se comprendería perfectamente que los creyentes están sujetos a la recepción implícita de este acuerdo, mediante la aceptación libre y total de la palabra del Creador. A través de esta admisión de la verdad total de la revelación, los creyentes toman la religión como una vía de acceso a Allah y sus designios, en aras de alcanzar las más altas cimas de la espiritualidad. De esta manera, el creyente decide por

²⁹³ *Ibíd.*, p.89.

²⁹⁴ *Ibídem.*

tanto servir, reverenciar, amar a Allah, conseguir la santidad a través de todo cuanto efectúa y a través de esto hacerse merecedor de la vida eterna.²⁹⁵

Hasta este momento no existe divergencia alguna en cuanto a las aspiraciones de los fieles. Sin embargo, como las páginas previas nos han permitido atisbar, estas funciones se han de cumplir haciendo un énfasis natural y culturalmente encausado, debido a diferentes interpretaciones de los seguidores, así como de sus propias concepciones particulares del rito y la cultura de la cual han participado, a través del tiempo.

A propósito de esto mismo, Ruíz Figueroa afirma que en realidad los movimientos místicos u otras versiones del Islam son el resultado de las diversas reacciones emocionales ante la contemplación de los diferentes ejemplos que con su propia vida mostró el Profeta. Ésta afirmación nos conduce a recordar que como él reconoce, el misticismo es la aspiración más profunda del ser humano, mediante la cual busca trascender su condición de criatura, su finitud y su muerte, buscando identificarse, unirse, o ser asimilado por el ser ilimitado, infinito y eterno. Aunada a esta incesante aspiración viene, naturalmente, la interpretación propia de los sucesos históricos de las doctrinas religiosas, las cuales, dependiendo de la voluntad de los grupos humanos tomarán un rumbo determinado.

iii.iv.i.i Particularidades de las posturas de las facciones religiosas.

Origen de la fragmentación de la *umma*:

*divergencia en cuanto a la legitimidad de la sucesión de Mahoma

*falta de claridad en el asesinato de Uthman

Estas cuestiones originaron un cisma entre las vertientes religiosas, cuyas diferencias principales se mostrarán a continuación:

En primera instancia, en cuanto al significado etimológico *sunna* significa "la tradición/ el camino" (del Profeta), mientras *shia* significa "facción, partido, seguidor [de Ali]"; los primeros eran partidarios de Mu'awiya I Damasco y los segundos de Ali Ibn Abu Talib.

²⁹⁵Cfr. Cruz, *op.cit.*, p. 60.

Los sunnitas pertenecen al clan de los Omeyas, por su parte, los segundos, pertenecen al de los Banu Hashim, lo cual implica que son los pertenecientes a la casa del Profeta.

Debemos recordar que el motivo de separación entre ambas vertientes del Islam se da a partir del incidente de Kerbala, el cual, aunado a la designación de Yazid I (hijo de Mu'awiya) es tomado como un nuevo agravio por parte de los alidas.

Otra de las distinciones entre la sunna y la shia es que los primeros introducen una sucesión dinástica al estilo persa y bizantino y su organización política se propicia a partir de un mejor uso de la fuerza, es decir, sus dirigentes poseen gran habilidad política, enormes riquezas y una mejor organización: por lo cual, podían mantener con facilidad la paz y el orden. Por su parte, los integrantes de la shia al carecer de recursos económicos, alta capacidad política o de estrategias militares enfatizan mucho más el aspecto moral y buena conducta de sus dirigentes y súbditos dentro de los términos islámicos, de igual manera, concentran sus energías en el campo intelectual elaborando una doctrina política teosófico-filosófica con elementos neoplatónicos y gnósticos. En cuanto a su legitimidad, la logran a partir de una cercanía especial con el Enviado, pues se consideran los únicos verdaderos herederos de su pensamiento.

Mientras para los sunnitas su dirigente será el Califa, para los shiítas será el Imán, el cual es una persona inspirada por Dios, actúa según la voluntad divina y carece de pecado o error, además dicen, que el ostentador del título posee ciencia y conocimiento sobrehumanos. Los sunnitas difieren totalmente de esta postura pues advierten que estas atribuciones son poseídas únicamente por Allah y consideran que el único y último de los enviados de Dios fue Mahoma, considerado el sello de la revelación.

El Imán shiíta, por su parte, posee el reconocimiento de ser el único guía y salvador; admiten que a partir de la desaparición física de los descendientes de Ali permite desarrollar la idea del Imam oculto quien no está muerto y es el encargado de regir a la comunidad aunque permanezca sin ser visto (*gayba*), esta característica es la expresión de la esperanza colectiva de una figura que termine con la usurpación del poder, en cuanto a la sucesión del cargo, le corresponde al Imán viviente proclamar quien entre sus hijos continuará el oficio de Imán. En esta designación testamentaria llamada *nass*, no hay la

menor intervención de los notables o de los creyentes, quienes pasivamente deben acatar esta designación.

La doctrina del *nass* como explica Ruíz fue expuesta por el sexto imam, Yafar al-Sadiq (m.765). En ella se expone que la designación del sucesor debe hacerla el Imán viviente, en razón de que hay una sabiduría secreta que se transmite de padre a hijo, y que sólo el padre sabe cuál de sus hijos es el que la hereda. Es por esto que esta sabiduría sitúa al Imán sobre el resto de los creyentes, y le permite exponer cuál es el verdadero sentido de la revelación; él es el único intérprete autorizado, con lo que, -refiere-, el papel de los juristas se vuelve obsoleto. Y es de esta manera que en la figura del Imán se instituyen el poder político y el religioso.

El Imán es el único intérprete autorizado de la revelación, no queda sino concluir que éste debe ser infalible. Esta doctrina se enseña abiertamente a partir del siglo IX. Ruíz establece que el término empleado *masum*, contiene la idea tanto de la infalibilidad como de la impecabilidad del Imán. La razón se torna mucho más comprensible cuando pensamos que si el Imán se equivocara arrastraría junto con él a la comunidad entera. El dogma anteriormente expuesto se completa con la doctrina del sentido exotérico y esotérico de la revelación. Ruíz expone que el Quran posee un sentido literal (*zahir*) obvio, que cualquiera puede comprender; pero además posee también un sentido secreto u oculto esotérico que sólo el Imán conoce (*batin*), es por esto que el sustento de la figura del imam es incuestionable pues sin él nadie más podría conocer el verdadero sentido de la revelación.²⁹⁶

Otro aspecto relevante es que además de que el Imán posee una sabiduría secreta hay que considerar que a ésta la posee sobre la base de saberse poseedor de un elemento divino que se transmite de padre a hijo, y esta transmisión sólo se da dentro de la familia del profeta o de la *ahl al bayt*. El mismo autor sostiene que en algunos círculos shiítas que estuvieron en contacto con corrientes gnósticas el papel del imam adquirió incluso funciones en el ámbito cósmico, pues al ser el imam “una epifanía o manifestación de la divinidad es evidente que no sólo sea el maestro y ejemplo para toda la humanidad de la unión mística con Dios, sino

²⁹⁶ Manuel Ruiz Figueroa, *Islam: Religión y Estado*, El Colegio de México, Centro de Estudios de Asia y África, México, 1996, pp.70-71.

que se le atribuya un papel central dentro de la jerarquía cósmica como uno de los pilares que sostiene el universo”.²⁹⁷

Es importante destacar que los duodecimanos a partir de la ocultación del Imán no volvieron a hacer intentos por tomar el poder político, ni elaboraron alguna doctrina política; en la práctica han reconocido a los gobernantes de facto, aunque a veces hayan cuestionado su legitimidad.²⁹⁸

En cuanto a la elección del dirigente sunnita se elige a través de la designación del califa reinante o por un consejo electivo (*shura*); ambas formas deben ser ratificadas por la *bay'a* o voto de lealtad por parte del pueblo presente en la mezquita principal de la capital.

En el sentido de la revelación coránica cabe hacer mención de las divergencias existentes entre las interpretaciones de uno y otro grupo: para comenzar, los shiítas ponen en duda la veracidad de la revelación expuesta pues la creen manipulada por Uthman y sus intenciones políticas de exclusión de Ali. Además de esto consideran que su texto sólo conocido por los Imanes será definitivamente promulgado por el *imam Mahdi*, quién restaurará el tiempo de la paz, aunque cabe resaltar que a pesar de las divergencias iniciales entre los grupos para el uso ritual se usa el texto establecido.

En cuanto a la figura del *Mahdi*, es la primera idea ajena al Quran, y es el equivalente a la figura del mesías judeocristiano quien deberá aparecer en algún momento antes del fin de la historia para restaurar un reino de justicia y prosperidad en la tierra y aniquilará la injusticia y la tiranía. Ruíz establece que esto puede interpretarse como una sublimación de los fracasos políticos, posponiendo la victoria del bien hasta una era escatológica, o incluso más allá del tiempo.

Otra particularidad de la shia es que contemplan como fuentes de la fe a los "*ajbar*"-noticias y consideran a la *ijma* o consenso es casi inoperante para la elaboración jurídica. En cuanto a las distinciones entre ambos grupos del Islam es necesario hacer mención de algunas de las diferencias que se presentan en las prácticas que realizan.

²⁹⁷*Ibíd.*, p.71.

²⁹⁸*Cfr. Ibíd.*, p.74.

Es importante mencionar que en el rito comparten dos grandes festividades anuales: la del fin del ayuno tras el mes del *ramadan* o la del sacrificio, al final de la peregrinación. Sin embargo, los shiítas tienen algunas diferencias en la oración y abluciones.

En cuanto a las festividades los shiítas consideran la del 18 del mes de *du-l-hiyya*, conmemora la proclamación de Ali como *amir al-mini*. El 10 del mes de *muharram* se conmemora el martirio de Hussein.

Otra cuestión realmente interesante es la denominada práctica del *kitman* o *taqiyya* (*ocultación* o secreto), autoriza a los fieles a ocultar expresiones de la creencia que puedan hacer notoria su profesión siempre y cuando se preserve la pureza de la fe en el corazón. Esta práctica se permitía, por obvias razones, a raíz de lo que ya he escrito las amplias persecuciones y la marginalidad a la que estaban sometidos.

Quizá es por lo anteriormente mencionado que, como bien sostiene Enrique Maza, lo que en un inicio comenzó como una efímera divergencia en cuanto a quien debía suceder políticamente a Mahoma continuó sucesivamente por generar “más que escollos de las controversias teológicas, en los litigios de las ambiciones humanas”,²⁹⁹ esto generó que las distinciones de cada grupo se hicieran mucho más perceptibles y culminaron con la escisión de la *umma*. Para llevarlo a un punto mucho más claro él acota:

Los harigíes querían resolver el problema por la vía democrática y la elección del califa. Los suníes ortodoxos limitaban la candidatura a la tribu de Mahoma. Los partidarios de Alí, yerno de Mahoma, rechazaban la democracia y defendían la sucesión hereditaria del califato en la familia de Alí [...]”, “Hubo otra profunda diferencia entre suníes y chiítas, que acabó por dividirlos. Para los suníes, el califa no es más que un soberano temporal encargado de proteger la religión, pero sin magisterio religioso. Para los chiítas es al contrario, el imam, jefe supremo, goza de ciencia sobrehumana, es infalible y su magisterio es definitivo.”³⁰⁰

Por lo mismo Maza sostiene que: “lo que Mahoma aportó a las tribus nómadas árabes, [...] fue una religión, una organización política, una sociedad, un género de vida. Hizo nacer el

²⁹⁹Maza, *op.cit.*, p. 24.

³⁰⁰*Ibidem*.

Islam y la nación árabe al mismo tiempo. Lo religioso y lo político quedaron inextricablemente mezclados”,³⁰¹ al tiempo, vale la pena destacar que esto viene siendo determinante en nuestra visión acerca de los pueblos musulmanes, sobre todo al seguir viendo a la religión como un instrumento político tan firmemente arraigado en el pensamiento popular que nos resulta bastante difícil distinguir a un aspecto del otro, sin saber hasta qué punto incide uno sobre el otro.

La pregunta es: ¿qué tanto repercute esta división en el pensamiento de las comunidades musulmanas para generar cambios dentro de las estructuras políticas y con qué fines?, en las próximas cuartillas se desarrollará el presente punto.

iii.iv.i.ii El sentido de pertenencia comunitaria e identidad

Después de haber escrito lo anterior no me parece tan fuera de lugar pensar en la religión islámica en términos de nacionalidad, pues si tomamos en cuenta las definiciones que retomo del libro titulado *Arab Nationalism. A history, Nation and State in the Arab World*, el autor retoma las palabras de Anthony D. Smith para aseverar que: “la nación está integrada verticalmente, comprende un grupo móvil el cual comparte una ciudadanía en común además de una serie de sentimientos colectivos con características comunes las cuales distinguen a sus miembros de otros grupos con los cuales pueden mantener relaciones ya sea de alianza o de conflicto”.³⁰²

Refiriéndose al mismo asunto, establece posteriormente que: “el nacionalismo asegura la supervivencia de un grupo étnico particular a través de embarcarlo en un viaje histórico de redescubrimiento ya sea real o imaginario.”³⁰³

Debido a lo anteriormente escrito sostengo que el hecho de que los musulmanes de la época del profeta se esmeraran por mantenerse unidos tal como él lo propugnó, respondía tanto a una necesidad estratégica, como a un sentido de pertenencia que impidiera la división territorial de la sumisión por parte de la *umma* ante el único dueño del universo, quien no

³⁰¹ *Ibid.*, p. 25.

³⁰² Youssef M. Choueiri, *Arab Nationalism. A history, Nation and State in the Arab World*, Blackwell Publishers, Massachusetts, 2000, p. 12, la traducción es mía.

³⁰³ *Ibid.*, p. 14.

deseaba otra cosa más que la armonía entre sus adeptos, el reconocimiento de su figura y el orden político a través de lo que le encomendó a su Enviado.³⁰⁴

Para sustentar esta hipótesis haré referencia de nueva cuenta a las palabras de Geertz, quien se refiere de manera más directa de la vinculación interna de los grupos sociales y los sentimientos que las mantienen unidas a:

la contigüidad inmediata y las conexiones de parentesco principalmente, pero además los hechos dados que suponen el haber nacido en una particular comunidad religiosa, el hablar una determinada lengua [...] [propician que] estas igualdades [...] se experiment[en] como vínculos inefables, vigorosos y obligatorios en sí mismos. Uno está ligado a su pariente, a su vecino, a su correligionario *ipso facto*, como resultado no ya tan sólo del afecto personal, de la necesidad práctica o de los comunes intereses, sino en gran parte por el hecho de que se asigna una importancia absoluta e inexplicable al vínculo mismo.³⁰⁵

¿Pero entonces qué es este estado al que él denomina la *mancomunidad*?, lo refiere como un sentimiento solidario de unidad que hace experimentar a los que participan de él de una conciencia superior que elimina cualquier clase de diferencia. Lo primordial en esta categoría es simplemente no participar en ningún otro grupo, esta situación se basa en el sentimiento de confraternidad, el cual confiere estabilidad y seguridad.³⁰⁶

Habiendo escrito lo anterior, deseo poner de manifiesto por fin la sujeción causal y directa que existe entre todos los símbolos que, llevados a la práctica consuetudinaria mediante un común reconocimiento, permiten que los detentadores del poder se aproximen a las conciencias colectivas y participen de las decisiones del conglomerado, a partir de un dominio del símbolo, elaborando una estrategia coherente que les permita influenciar directamente las mentes y los corazones de los adeptos, a través de un constante encausamiento racionalizado de sus motivos y sus actos.

Lo más sorprendente de esto es que el fenómeno ha rebasado la cabal comprensión humana, al manifestarse éste como un símbolo, lo recibimos y automatizamos nuestro

³⁰⁴ *Rasulu* (ár. رسول) significa literalmente enviado, aquí suele interpretarse también como mensajero.

³⁰⁵ Geertz, *op. cit.*, p. 222.

³⁰⁶ *Cfr. Ibid.*, p.223.

actuar respecto a lo que conocemos, para ejemplificarlo mejor, recordemos el ritual. La práctica religiosa anula el pensamiento, radica en la entrega desinteresada y hasta desracionalizada del practicante, admitiendo así su cualidad de creación, de humilde observador de los portentos del cosmos; por lo cual, el creyente no cuestiona, vive, no piensa; ejecuta...

Al tiempo se unen bajo esta visión dos cuestiones fundamentales en el proceso de creación del hombre: el símbolo y la religión, los cuales, operan sobre la mente de las personas como una comprensión totalizadora de la realidad en la que se vive, donde el signo es asimilado por el cerebro humano como una indicación, como una convocatoria y a la vez ganas de reaccionar ante él.

Behrang establece congruentemente con mi punto de vista un excelente ejemplo para dejar más clara esta perspectiva:

Ideología, postura y forma de lucha, la religión da también facilidades en la organización y en la acción. En efecto, la cultura toma toda su importancia como foco de resistencia y como fuerza movilizadora [...] El lenguaje de comunicación se transforma en lenguaje de signos [...] los signos religiosos se comunican en efecto mucho mejor [...] no hay necesidad de hablar [...] [pues todo] está cargado de significación [...].³⁰⁷

Lo fundamental en este punto es lograr establecer la vinculación entre el significado del símbolo y las formas prácticas en las que se desenvuelve su uso.

Cuando el símbolo adquiere un significado determinado deviene una formulación tangible “[...] de ideas, abstracciones de la experiencia fijadas en formas perceptibles, representaciones concretas de ideas, de actitudes, de juicios, de anhelos o de creencias”.

De esta manera, Geertz reconoce que: “los actos culturales (la construcción, aprehensión y utilización de las formas simbólicas) son hechos sociales como cualquier otro; son tan públicos como el matrimonio y tan observables como la agricultura”.³⁰⁸ Define por tanto que los esquemas culturales son “series de símbolos cuyas relaciones entre sí moldean las

³⁰⁷Behrang, *op. cit.*, pp. 292-293.

³⁰⁸Cfr. Geertz, *op.cit.*, p.90.

relaciones entre entidades, procesos o cualquier sistema físico, orgánico, social o psicológico [...]”.³⁰⁹

Como consecuencia de lo anteriormente mencionado, estos hechos generan consecuencias en el ámbito práctico, el cual denominaremos como el ámbito ritual, éste, está impregnado de toda la serie de funciones que se llevan a cabo cotidianamente, por más básicas que puedan parecer, pues como Geertz menciona al citar a Langer:

“[...] una sociedad [...] se incorpora un rito diario en las actividades comunes, como en comer, el lavarse, el encender fuego, etc., así como en el ceremonial estricto porque constantemente se siente la necesidad de reafirmar la moral tribal y de reconocer sus condiciones cósmicas”.³¹⁰

iii.iv.i.iii Instrumentos /usos/ políticos

“aferraos al pacto de Dios, todos juntos sin dividiros.
Recordad [...] que de enemigos os transformasteis
en hermanos” (3,103).³¹¹

Si tomamos en cuenta que los auténticos y verdaderos miembros de la *umma* siempre fueron los creyentes, podrá ser mucho más fácil para nosotros comprender que esta calidad y reconocimiento como ciudadanos fuera lo que los instituyera alrededor de dos cuestiones principales: el Quran y la sunna del profeta,³¹² los cuales serán dos principales fuentes de la legislación religiosa.

Quizá, más allá de la idealización que se le daba al califato de los *rashidun*, correctamente guiados, los cambios comenzaron desde el interior de la comunidad desde mucho antes de lo que aquellas visiones nos refieren. Manuel Ruíz Figueroa destaca que la lucha por el poder supremo de la comunidad empezó durante la vida misma del Profeta y esto se debió a

³⁰⁹*Ibíd.*, p.91.

³¹⁰*Ibíd.*, p.96.

³¹¹Ruiz *op.cit.*, *Islam: Religión...*, p.58.

³¹²la influencia del profeta sobre la comunidad y el ejemplo que este instituyó será de suma importancia y constituirá un ejemplo de peso como algo que siempre se imitó y se tratará de imitar en lo sucesivo pues como expone Ruíz éstos serían considerados como el modelo del hombre perfecto o (*al-insán al-kámil*) como dirían los místicos. *Cfr. Ibíd.*, pp.47, 53.

que las luchas se encaminaban a asegurar la supremacía política de un grupo o clan sobre los demás y la ventaja que este podría traerles sobre los otros. (Sirviendo así tanto a propósitos prácticos como personales).³¹³ A pesar de lo anterior, no debemos perder de vista que las sociedades son organismos vivos y, por ende, en perpetuo movimiento, por lo cual, son susceptibles al cambio permanentemente y deben ser constantemente adaptables. No ajena a este principio, la comunidad islámica fue encontrando, poco a poco, su camino y viviendo su formación a cada paso a partir de la interpretación que cada grupo humano le atribuyó. Lo anterior sólo demuestra que los hechos se fueron interponiendo y hubo que vivir respecto a ellos.³¹⁴

Derivada de estas múltiples interpretaciones y deseos vienen las rupturas de la homogeneidad aparente que sugería la *umma*.

Como en capítulos anteriores ya me he encargado de desglosar detenidamente, las características que definen tanto el comportamiento en la práctica que define las distinciones entre shiítas y sunnitas, es tiempo de advertir la manera en que estas funciones definieron sus formas de vivir en el aspecto político.

Como bien explica Cruz, el Islam no estaba totalmente construido para el momento en que ocurre la muerte de Mahoma, por lo cual, fue hasta el siglo III después de la hégira que “debieron definirse, Islamizarse o rechazarse prácticas y normas administrativas, políticas, sociales o religiosas para resolver situaciones insuficientemente expresadas en el Corán o simplemente no contempladas por él.”³¹⁵

¿Pero qué tanto están vinculadas la religión y la política y a qué principios obedecen?

A propósito de esto en libro titulado: *Islam: Religión y Estado*, Ruíz hace referencia a la siguiente frase:

“*Dinwa Dawlajwán*” la cual quiere decir: “la religión y el Estado son hermanos (gemelos)”, así, se entiende que ambos se necesitan para subsistir, uno no puede prescindir

³¹³*Ibíd.*, p.56.

³¹⁴*Cfr. Ibíd.*, p.76.

³¹⁵Cruz *op.cit.*, p. 102.

del otro. Admite, por tanto, que uno se encarga de legitimar y el otro de actuar, por lo cual, ninguna de estas dos podría estar completa sin la otra.³¹⁶

Dentro de esta expresión y significado subsiste la idea de que inevitablemente este vínculo retoma la doctrina política que legitima el poder como un derecho divino de gobernar que Dios otorga gratuitamente a quien quiere sin intervención humana, por lo cual el designio era incuestionable. A pesar de que el autor mencionado reconoce que esta premisa fue adoptada por “todos los sultanes y príncipes a lo largo y ancho del territorio musulmán”³¹⁷ deberán conocerse las particularidades del desempeño de la figura política en ambas vertientes:

Si bien es cierto que tanto la sunna como la shia reconocen que toda soberanía poder y autoridad pertenece a Dios, recordemos que la soberanía en la tierra para los sunnitas se encarna en la palabra de la revelación y en su extensión, la *sharia*, siendo por esto el tipo de autoridad impersonal, por lo cual a ella se sujetan gobernantes y gobernados, mientras en la shia es de tipo personal y reside en la figura del Imam como anteriormente he expuesto.

La sunna reconoce entonces que la religión no puede ceder soberanía a ningún ser humano y que el Estado está sujeto a obediencia y servicio de esta ley admitiendo que, carece de un fin por y para sí mismo, existe para otro la intención de estos preceptos se reduce al hecho de que se pretende proteger a la religión y la implementación de sus mandatos.

Otra de las distinciones notables es que dentro de la sunna, el poder político se independizó de la religión, y en lo sucesivo ningún califa, príncipe o sultán tuvo la voluntad de arrogarse a la autoridad espiritual suprema de alguna comunidad. En cuanto a la figura del Imán shiita, Ruíz destaca que es más próxima a la figura del Profeta que a la del Califa.³¹⁸

Para ejemplificar adecuada y precisamente el punto anterior es necesario que recordemos la lógica básica: nadie puede dar lo que no posee, y tampoco se puede ser lo que, no ha practicado desde su interior. Con esto me refiero a que, por obvios motivos, cada persona habrá de manifestar cuánto cree y ha vivido, en cuánto espera y lo que en sí mismo

³¹⁶Ruiz, *op.cit.*, *Islam: ...*, p. 90.

³¹⁷*Ibíd.*, p.91.

³¹⁸*Cfr. Ibíd.*, p.86.

encuentra, es por esto que, me parece sumamente comprensible que los proyectos políticos que estoy por mencionar decidieran establecerse sobre principios totalmente diferentes.

SUNNA سنة

Para comenzar debemos tomar en cuenta que este lapso corresponde a un gobierno de la dinastía Omeya. Es un periodo donde se organiza el Imperio que surge de las conquistas musulmanas previamente mencionadas.

El personaje que detenta el poder político es Mu'awiya en Damasco, lo que de alguna manera aleja de Arabia de ser el centro de amplias significaciones simbólicas y religiosas que previamente desglosé.

En cuanto a las conquistas territoriales, a pesar de ser consideradas importante aún por lo menos hacia el lado bizantino, carecen del ritmo y facilidad de las que gozaron las primeras. Dentro de las acciones destacables, en cuanto a la progresiva ganancia de territorios, Mu'awiya organizó una flota de guerra que intervino en Chipre y en costas de Asia Menor. Desde el año de 673 a 677 se organiza una ofensiva combinada (mar y tierra) contra Constantinopla, sin embargo no hubo resultado alguno.

En cuanto al orden público, Claude Cahen explica en su libro: *El Islam: I. Desde los orígenes hasta el comienzo del imperio otomano* que éste no significaba ningún problema real. Mu'awiya se encargó de establecer autoridades competentes para volver sostenibles las situaciones políticas y sociales de cada región.³¹⁹

En cuanto a la situación respecto a los descendientes de Ali, Mu'awiya mantuvo en calma a su hijo mayor, Hasan. Algunas fuentes declaran que el primero se había encargado de otorgarle dinero y otras cuantas refieren que simplemente no le interesaba hacer frente a la situación del Califato ostentado por Mu'awiya. En algunos otros textos simplemente ignoran el evento como si careciera de importancia únicamente destacando la figura de Hussein y su papel en la batalla de Kerbala.

³¹⁹ Para más información ver: Cahen, *op. cit.*, pp. 24-31.

SHIA شِيعَة

Como desde sus inicios la shia se opone a aceptar al sucesor del profeta que ha sido conducido por un camino falso, este grupo orienta su poder político sobre una base que ellos consideraran una administración social que estuviera derivada de una ideología islámica auténtica.³²⁰

Es debido a lo anterior que Jalil Dorrani sostiene en el texto “*The Role of HolyImams in the revival of religion*” que la ideología que poseían los shiítas respondía a sus principios de religión, de fe, de creencia, incluso antes de que ésta tomara un tinte político, pero en efecto; lo anterior era tan fuerte que proveyó de este espectro al ámbito político.³²¹

Este mismo elemento místico y espiritual permea amplias vertientes de la praxis shiíta y como en páginas anteriores referí, los fieles siguen atribuyendo como causal directa de todo cuanto ocurra la voluntad de Allah, por lo cual “lo bueno y lo malo son de Dios”,³²² es así que Allah proporciona retribución ante el martirio del que han sido víctimas los Imanes, todo es por tanto voluntad divina por lo cual pregonan: “God knows as how and where to house His Mission”.³²³

Si seguimos esta misma línea de pensamiento con delicadeza notaremos que por lo tanto es obvio ante sus perspectivas que el shiísmo desde su raíz puede ser solamente derivado del Profeta, por lo cual es lógico que el liderazgo deba mantenerse en un sucesor quien desde cada ángulo y aspecto sea un hombre perfecto, mejor y superior que otros en cuanto a conocimiento, habilidad, capacidad, conocimiento, conciencia y, por supuesto, cercano al Profeta, por lo cual, era claro que estas capacidades se encontrarían únicamente en la figura de Ali quien era el más calificado para llevar a cabo esta función; es importante destacar que estas cualidades no únicamente se atribuyen a un linaje, sino que se refiere a una herencia de cualidades también.

³²⁰Allameh *op. cit.*, p. 27 las traducciones son mías.

³²¹*Ibidem.*

³²²Expresión que usan los árabes, lo he oído de mi maestro Hatem frecuentemente.

³²³Allameh *op. cit.*, p. 50.

Es por esto que la obediencia al Imam es obligatoria y ella debe ser la misma que se le otorgó al Profeta, pues los Imanes son guardianes y líderes y deben ser obedecidos. De esta manera se admite el sendero que ha sido mostrado y se admite la guía que ha sido expuesta a través de la voluntad de Allah, es necesario resaltar que esto no fue ni un deseo ni una ambición ni imaginación y mucho menos un ejemplo inaplicable, sino que emerge de una guía que permaneció a través de lo que los apóstoles han proclamado: la Verdad; el único sendero que conduce a la resurrección.³²⁴

De esta manera volvemos un poco a la función natural del pensamiento humano: conocer a través de la distinción. Si alguna forma estaba ya establecida, por supuesto debe haber otra que parezca inadecuada o subversiva, no por nada Ali era considerado como el líder moral de los rebeldes,³²⁵ si es inevitable para el ser humano establecer estas distinciones, ¿qué pasa con la gente que considera que esta conducción es el camino inapropiado?

Allameh Seyed reconoce que lo único que habrá de ocurrir es que simplemente habrá gente que rechace el sendero, viendo en ello el resultado de una ficción y que esto únicamente habrá de conducirlos a la desventura.

El argumento con el que sostiene esta hipótesis que finalmente es al tiempo base del pensamiento de los shiítas es básicamente que, los propios Imanes Hasan y Hussein no podían ser líderes de una idea ficticia. El propio Hussein entregó su vida en búsqueda de la justicia y en la necesidad de rechazar abiertamente la autoridad de Yazid sobre la comunidad islámica. “Only truth is worth the sacrifice”, ¿pues cómo se explicaría que se buscara el sufrimiento sin razón, por qué habría que sacrificarse si no hay nada que valiera la pena de por medio?³²⁶

Otra de las cuestiones que los shiítas no podían tolerar era que el lugar del Profeta hubiera sido usurpado por un Califa, bajo cuya figura todo lo indeseable era permitido, veían en él

³²⁴Allameh Seyed Morteza Asgari, *The role of Holy Imams in the revival of Religion*, Naba Publication, Irán, 2003, pp. 59- 60.

³²⁵Ruiz, *op. cit.*, *Islam: ...*p. 59.

³²⁶Allameh *op. cit.*, p. 61-62.

la personificación del vicio, la mentira y el libertinaje. La única solución era buscar el camino de la piedad, la simplicidad, la honestidad, la verdad, la apertura que sólo el camino de los Imanes podía proporcionar.³²⁷

iii.iv.i.iii.i Las divisiones confesionales entre la población iraquí y el peso de las mismas en el aspecto político.

PREÁMBULO. El peso de las denominaciones.

Como todo surge siempre de una denominación lingüística, seguramente es por nosotros conocida la expresión del “eje del mal” enunciada por el ex presidente estadounidense George W. Bush en enero de 2002.

El concepto antes mencionado tenía la intención principal de designar a Estados que según el mandatario se encontraban fuera del apego al orden internacional o en contra de él, los cuales, propiciaban un desequilibrio en el mundo y, por ende, debían ser mantenidos bajo estricto control, pues, de no ser así tanto los intereses estadounidenses como los de sus aliados podrían verse severamente afectados. Dentro de los Estados que alude y a los que pondremos especial atención son Irán e Iraq, a los cuales acusa de: “exportar terror, represión interna de la población, atentando contra su libertad” imputándole, así mismo, (más propiamente, al segundo de ellos) la responsabilidad de desarrollar el ántrax y armas de destrucción masiva, destacando que a pesar de haber recibido a los inspectores los sacó de ahí y enfatiza que éste régimen “le esconde algo al mundo civilizado”.

A través de estas premisas, Bush establece que, tanto Estados como este así como sus aliados terroristas constituyen un “eje del mal que amenaza la paz del mundo”, [los cuales] son un grave y creciente peligro, [y] pueden incluso proporcionar estas armas a terroristas, dándoles la oportunidad de atacar tanto a aliados como al propio Estados Unidos.

Previniendo estas posibilidades, el ex mandatario destaca que el precio de la indiferencia sería catastrófico, por lo cual EEUU se hará cargo de proteger tanto a sus aliados como a su

³²⁷Cfr. *Ibíd.*, pp. 62-63.

propio territorio de lo que podría ser un ataque inesperado pues Él no permitirá que estos regímenes tan peligrosos pongan en peligro la integridad de los aludidos.³²⁸

Habiendo establecido el antecedente, para comprender la situación que nos concierne acerca de las repercusiones humanas que tuvo la invasión estadounidense en Iraq, manifiestas en el año de 2003 es decir, el genocidio, debemos prestar especial atención a unos cuantos eventos anteriores, por lo cual abordaremos en primera instancia el siguiente punto:

iii.iv.i Breve historia de Hussein.

Saddam Hussein nació el 28 de abril de 1937 cerca de Tikrit, localizado en el noroeste de Iraq, sobre el río Tigris, en el seno de una pauperizada pero influyente familia sunita. A los 10 años fue enviado a vivir con su tío en Bagdad y en su adolescencia se involucró en el movimiento nacionalista árabe, uniéndose al Partido Bass a los 20 años. En 1958, siendo estudiante, Hussein estuvo involucrado en el asesinato de un prominente líder comunista de Tikrit y fue condenado a prisión por seis meses. Un año después, Hussein fue reclutado por el líder del Partido Bass, Ahmed Hasan al Bakr para asesinar al general Kassim. El atentado tuvo lugar en octubre y Kassim aunque resultó herido no murió. Hussein resultó herido en una pierna y fue enviado a Siria y Egipto para completar sus estudios secundarios. El 25 de febrero de 1960 se le condenó a muerte en ausencia.

Para 1962 el joven Hussein estudiaba en la escuela de Derecho de el Cairo. Un año más tarde, el Partido Bass logra hacerse del poder brevemente en el golpe de Estado contra Kassim en febrero, pero hacia noviembre los bassistas también son derrocados. Hussein que para ese tiempo había regresado a Iraq para estudiar en el Colegio de Derecho de Bagdad, fue arrestado el 14 de octubre de 1964 y enviado a

³²⁸ A pesar de que la acción se realizó en el pasado, juego con la redacción llevando al lector a una “reactualización del tiempo” pues como el video mostrará, las palabras permanecen iguales a pesar de que la historia ya haya cambiado de rumbo y el presente sirva para evidenciarlo. *Vid.* YouTube, ABC News, [en línea], Dirección URL: <http://www.youtube.com/watch?v=3DqHyIcsO8E>

prisión. Aún en prisión, Saddam fue elegido como uno de los líderes del Partido Bass, el cual resurgió con gran fuerza hacia 1965, con al-Bakr como Secretario General. En septiembre de 1966, Hussein se convirtió en el brazo derecho de al-Bakr y un año después escapó de prisión.³²⁹

iii.iv.ii Contextualización histórica necesaria.

A propósito de lo anterior María Cristina Rosas refiere en su libro: “” que hay que considerar los contactos que mantuvo Hussein con la Agencia Central de Inteligencia (CIA) probablemente quizá desde finales de los años 50. Ella menciona que en aquéllos tiempos se veía a Iraq como un país que podía frenar el expansionismo soviético en la región, ella establece que Hussein recibió apoyo material de la CIA para asesinar a Kassim, sin embargo, Hussein quien contaba sólo con 22 años únicamente logró asesinar al chofer de Kassim y herir a éste último.

Un suceso que generaría grandes cambios en el aspecto político fue un golpe de Estado que Saddam Hussein ayudó a organizar entre el 17 y 30 de julio de 1968, su resultado más evidente fue que el Partido Bass quedara en el poder. El Consejo de Mando de la Revolución “nombró Presidente de la República y del mismo Consejo al hombre fuerte del golpe, el general Ahmed Hasan al-Bakr. La vicepresidencia del consejo fue ocupada por Saddam Hussein y el cargo del Primer Ministro y Ministro de Defensa recayó en Hardam al Tikriti. Como la mayoría de la nueva cúpula dirigente provenía de Tikrit, lugar donde este grupo representaba el núcleo duro de oficiales sunnitas del ejército, el hecho de que el partido de Bass permaneciera en el poder inauguró una época de relativa estabilidad que duró aproximadamente 10 años.

El ascenso político de Hussein continuó entre 1973 y 1976. Éste fungió como Teniente General en el ejército iraquí, para luego convertirse en General. Quizá sea pertinente mencionar que en 1974 hubo un momento muy tenso en las relaciones con los kurdos, ya que intentaron asesinar a un miembro de la dirigencia kurda; como represalia, éstos

³²⁹María Cristina Rosas, Irak: cinco años después. Universidad Nacional Autónoma de México, Coordinación de Humanidades, 2008, p.73.

interrumpieron negociaciones con la dirigencia iraquí además de que recibieron apoyo de Irán, Siria, Israel y Estados Unidos. Esto repercutió causando importantes bajas a las fuerzas armadas iraquíes.³³⁰

En cuanto a la política exterior, el gobierno de al-Bakr -Hussein impulsó relaciones intensas con países socialistas y occidentales. Es por eso que a la par que Iraq se encargaba de consolidar sus vínculos con la URSS, también lo hacía en el rubro comercial con países como Francia, Japón, Gran Bretaña, Alemania y Estados Unidos. También participó en la guerra del Yom Kippur, apoyando a grupos radicales del mundo árabe y del movimiento palestino, fue el alma del "frente de rechazo" al lado de Libia, Argelia, Yemen del Sur, Siria y la Organización para la Liberación de Palestina OLP), cuando el gobierno de Anwar el Sadat comenzó acercamientos con Israel y le reconoció como Estado, Hussein ganó fama por su rechazo público a las negociaciones de Campo David, además de por convocar el panarabismo contra la intervención extranjera en asuntos de la región. Iraq también suscribió mecanismos de cooperación en el sentido de la seguridad del Golfo Pérsico con Arabia Saudita y firmó acuerdos para dirimir los conflictos con Irán, respecto a la desembocadura del Shatt al Arab, mediante el acuerdo de Argel en 1975 y con Kuwait en 1979 por las islas Boubyan y Warba.

La situación antes mencionada responde a la estabilidad interna existente en esos momentos en Iraq. Esto se vio favorecido en gran medida por el alza a los precios de los hidrocarburos en 1973, además de lo ya mencionado anteriormente sobre la IPC. Los impactos directos de la situación recién mencionada se notaban sobre todo en los rubros de la educación, servicios médicos, así como la redistribución de tierras.

En el año 1979 se llevó a cabo la Revolución Iraní en la que fue depuesto el shah Mohamed Reza Phalevi ascendiendo al poder el clérigo shiíta Ayatollah Sayyid Ruhollah Musavi

³³⁰Víd. *Op.cit.*, Rosas, p.75.

Jomeini a quien Saddam Hussein había expulsado de Iraq un año antes. En este contexto el presidente Ahmed Hasan al-Bakr presentó su dimisión el día 16 de julio apelando a motivos de salud aunque las circunstancias nunca fueron aclaradas.

Desde el momento que Hussein se convierte en el hombre fuerte de la República de Iraq, Rosas afirma que comienza un proceso de concentración del poder que continuó hasta principios de 2003.

Dentro de sus primeras acciones como presidente Saddam Hussein ordenó la purga del Partido Bass, la administración pública y las fuerzas armadas pese a que su ascenso al poder se había dado de manera pacífica. A partir de ese momento, la oposición quedó marginada y únicamente podía aspirar a frágiles alianzas que generalmente desembocaban en exilio.

Regresando un poco a la situación de Irán, debemos tomar en cuenta que en ese entonces, la Revolución Iraní desembocó en la instauración de la República Islámica de Irán y con esto, llegó a su fin la presencia occidental en el país.

Estados Unidos perdió mucho con el colapso del régimen de Reza Phalevi. Perdió tanto a través de las nacionalizaciones, como de las facilidades de espiar a la URSS, además del poder de controlar una importante zona petrolera.

Las monarquías del Golfo Pérsico veían con miedo la determinación shiíta de exportar su revolución, que en su gestación criticaba enérgicamente tanto el lujo, el bienestar la opulencia y el nepotismo de estas. A fin de contrarrestar el poder de Teherán, en 1981, las monarquías de Bahrein, Emiratos Árabes Unidos, Qatar, Omán, Kuwait, Saudí Arabia crearon el consejo de cooperación del golfo (CCG) cuyo objetivo más importante era, sobre todo fortalecer militarmente a sus miembros con el aprovisionamiento de tecnología bélica de Estados Unidos.

En concordancia con los dramáticos acontecimientos en irán los shiítas de Iraq organizaron un movimiento de oposición en la primavera de 1980 y trataron de asesinar a miembros del gabinete de Saddam. Como respuesta, el presidente iraquí ordenó la deportación a Irán de

miles de shiítas de origen iraní y el arresto y ejecución del principal líder shiíta, el Ayatollah Mohamed Bagher Sadr.³³¹

Estos sucesos allanaron el camino para que Saddam consolidara su poder e influencia dentro del golfo pérsico, de ahí que el conflicto en torno al Shatt al Arab resurgiera en septiembre de 1980 en el momento que Hussein desconoció el acuerdo de 1975, reclamando la totalidad de la zona en disputa. El 21 de septiembre de 1980 las tropas iraquíes avanzaron sobre territorio iraní y fue así que comenzó una gran y sangrienta guerra entre ambos países.

En cuanto a la ayuda que recibió Iraq, fue básicamente apoyo económico de las monarquías del Golfo Pérsico, Estados Unidos y Europa Occidental lo proveyeron de información de inteligencia y sistemas bélicos además de armas químicas; la URSS, a su vez, apoyó con más armas. Cristina Rosas asegura que a pesar de que el origen de la contienda fue atribuido a la cuestión de la desembocadura del Shatt al Arab, en el fondo, el verdadero deseo de los vecinos de Irán era debilitarlo.

A pesar de lo anterior, Rosas confirma que, a la vez se debe considerar que el aspecto tanto de la carestía de una salida al mar por parte de Iraq (esto desde el momento en que los británicos dividieron al imperio otomano) además de considerar una porción de territorio que se encuentra siendo parte de la frontera entre ambos países donde podrían encontrarse importantes reservas petroleras de Iraq.³³²

Tras la segunda guerra mundial EEUU tomó ventaja del debilitamiento de las potencias europeas y concretó su presencia en Asia Occidental con el fin de mantener el control sobre la producción e importantes reservas de hidrocarburos en la región. Cabe hacer mención de que en la región del Golfo Pérsico se encuentra el 65% de las reservas probadas de hidrocarburos a nivel mundial, además, se considera que pueden haber importantes reservas en la región que aún no se han descubierto.

³³¹Cfr. *Ibíd.*, p.78.

³³²Cfr. *Ibíd.*

Es necesario añadir que el proceso de industrialización de Iraq estuvo claramente relacionado con su base mineral por lo cual amplios de sus proyectos de industrialización estuvieron basados en la disponibilidad tanto de petróleo como gas, principalmente tomando en cuenta al exterior, consideremos que ya hacia 1952 Iraq se convertía en uno de los grandes exportadores de crudo en el mundo.³³³ A principios de los 80 el gobierno iraquí prácticamente monopolizaba a las grandes empresas consideradas como estratégicas y el comercio exterior, así como una parte muy importante del comercio interior, la banca, servicios financieros y las aseguradoras.³³⁴

A final de los años 80 y principios de los 90 el Estado mantuvo la política de llevar a cabo inversiones militares e industriales de gran escala en tiempos en los que el precio del petróleo era relativamente bajo, quizá no habiendo contemplado el gasto social Iraq se vio víctima de una recepción escasa de divisas y un deterioro progresivo de la economía, por lo cual Rosas sostiene que esta situación ayuda a explicar por lo menos en parte el por qué se tomó la decisión de iniciar hostilidades con Kuwait en 1990.³³⁵

Después de que concluyó la contienda contra Irán, Iraq enfrentaba una difícil situación en cuanto a tres aspectos fundamentales el social, el político y el económico. Tanto los costos humanos como materiales de la guerra se sumaron a la dramática disminución de los ingresos que se recibían de la venta del petróleo. Para evitar el descontento de la población, el Presidente Hussein desarrolló una liberalización política que contemplaba los siguientes aspectos: concedería amnistía política a los que hubieran colaborado con Irán durante la guerra además de que formuló consignas a favor de los derechos humanos y la autorización para la formación de nuevos partidos políticos. Fue en este contexto que se llevaron a cabo las elecciones de 1989 en las cuales sólo se podrían elegir candidatos independientes, por lo cual no hubo grandes cambios en la dirigencia política. En cuanto a los kurdos, ocuparon un 40% de los escaños del Parlamento autónomo, mientras el resto quedaron en posesión de Bass. En 1990 una nueva amnistía legalizó a la Unión Patriótica de Kurdistán (UPK). Con todo, los problemas continuaron tanto en el norte con los kurdos como en el sur con los chiítas. Los primeros fueron castigados sobre la base de su ayuda a Irán durante la guerra.

³³³*Ibíd.*, p 83.

³³⁴*Víd.*, p.86.

³³⁵*Ibíd.*, p. 87.

Se tiene conocimiento y destaca Rosas que esto se sabe debido a “documentos desclasificados de los servicios de inteligencia de EEUU y de los testimonios de algunos kurdos que escaparon de los ataques que Hussein perpetró en Halabja, que EEUU estuvo al tanto y que el departamento de Estado de la Unión Americana instruyó a sus diplomáticos para que divulgaran la culpabilidad de Irán”, fue así que se atacó a miles de kurdos con armas químicas, se calcula que alrededor de 4000 aldeas fueron destruidas, que se efectuaron amplias deportaciones tanto a Irán como a Turquía y se reportaron a 100 000 kurdos desaparecidos.³³⁶

El hecho de que Saddam se sintiera de alguna manera respaldado por EEUU (como el párrafo anterior sugiere) y otras naciones occidentales tanto en la situación de los kurdos como en la guerra contra Irán le dio una suerte de certidumbre a Hussein de que podría ejercer un liderazgo en la región y quizá incluso sobre las monarquías del Golfo Pérsico por lo cual en 1990 intentó adjudicarles a los países recién mencionados ciertas responsabilidades que debían cumplir respecto a los beneficios que estos habían obtenido después de haberse llevado a cabo la guerra contra Irán. Entre las peticiones de Hussein se encuentran:

1. Pidió a los países productores de la región una reducción en la producción de petróleo para lograr que el precio por barril aumentara de 15 a 25 USD lo cual permitiría al país aumentar sus ingresos y mitigar los tristes efectos de su devastada economía.
2. Pidió a las monarquías la condonación de la deuda de la guerra la cual equivalía a 60 mil millones de dólares.
3. Iraq amenazó que si no se cumplían las peticiones anteriores reclamaría su soberanía sobre el territorio de Kuwait y anexaría su territorio.

Cabe hacer mención de que la frontera que Iraq conserva con Kuwait pasa por encima de un gran yacimiento de petróleo, además seguramente dentro de la anexión, Hussein tomaba en cuenta, que como Rosas establece, le sería posible tener una salida directa al mar lo que le permitiría exportar su petróleo sin tener que pagar por la utilización de los oleoductos de los países vecinos al tiempo que al tener dentro de sus manos el petróleo de Kuwait le sería

³³⁶*Ibíd.*, p. 88.

posible tener una mayor influencia en el concepto de ventas en el exterior y así mismo contar con mayor influencia en materia de fijación de precios y volúmenes respecto a otras monarquías del Golfo Pérsico.

Las monarquías del Golfo Pérsico se negaron a admitir las medidas de Hussein y todos ellos aumentaron su producción de crudo, especialmente Kuwait. A pesar de que el 1° de agosto se llevó a cabo una reunión en Jidda, Arabia Saudí de las autoridades de Iraq y Kuwait, la imposibilidad de solucionar la situación propició que el 2 de agosto en la madrugada el ejército iraquí desplegara sus tropas sobre Kuwait.

Contraria a la tardanza en la reacción por parte de la comunidad internacional ante el ataque a Irán, en esta ocasión hubo una respuesta inmediata la cual forzaba a Iraq a importar el 80% de los alimentos y la mayor parte de los productos industriales que consumía. Rosas relata que se sumaron a estas medidas los primeros despliegues de tropas de Estados Unidos, sobre todo en Arabia Saudita para garantizar su protección. Sin darle mayor importancia a este hecho Iraq respondió con la anexión formal de Kuwait el 8 de agosto.

El contexto internacional al tiempo era cada vez más desfavorable para Iraq. Como Iraq no valoró que la URSS pasaba por un proceso de distensión, Moscú no podía continuar ayudando a países como éste pues pondría en peligro la nueva relación que tenía con Occidente; lo anterior favoreció a la toma de decisión del Consejo de Seguridad y su rápida respuesta frente a lo que acontecía en el Golfo Pérsico: Iraq se quedó sólo. Fue así que Iraq hizo el intento de romper el aislamiento en el que estaba, respecto a la comunidad internacional. Estableció, por ende, relaciones diplomáticas con Irán y reconoció el acuerdo de 1975 sin implicar que Irán dejara de lado a Occidente.

Después de lo anterior, Iraq intentó plantear una nueva posibilidad en la cual prometía retirarse de Kuwait si Israel hacía lo mismo de la Franja de Gaza y Cisjordania, sin embargo, esto fue demasiado tarde puesto que el 29 de noviembre de 1990 el Consejo de Seguridad aprobó la resolución 678 la cual autorizaba a los países miembros de Naciones Unidas a emplear todos los medios necesarios para que Iraq cumpliera las resoluciones anteriores que planteaban su retiro de Kuwait. La importancia del suceso anterior era que además postulaba una fecha límite tras la cual, de no hacer lo estipulado, Iraq se haría

receptor de cualquier medida que la comunidad internacional juzgara conveniente contra él incluida el uso de la fuerza.

El ultimátum fue respecto al 15 de enero, como Iraq no retiró a sus fuerzas para esa fecha, la coalición internacional de 36 países encabezada por Estados Unidos atacó a Iraq el 17 de enero. (la *Operación Tormenta del Desierto*) duró seis semanas.

Hacia el 2 de marzo, el Consejo de Seguridad planteó mediante la resolución 686, una serie de condiciones para suspender las acciones militares sobre éste. Entre ellas se encontraban: la devolución a Kuwait de todas las propiedades confiscadas bajo la invasión, el retorno y liberación de las personas detenidas durante la guerra, se le obligaba (a Iraq) a proporcionar toda la información sobre sus arsenales ya fuesen nucleares, químicos y/o biológicos, también se le pedía que especificara cuáles eran territorios minados tanto en Kuwait como en Iraq. Fue en el mes de abril cuando Iraq aceptó los términos planteados por Naciones Unidas, las cuales planteaban fuertes restricciones a Iraq con tal de evitar nuevas tentativas de invasión y/o expansión. Todas estas medidas quedaron reflejadas en la resolución 687 del 3 de abril de 1991. Entre ellas Rosas destaca el establecimiento de una zona de seguridad desmilitarizada con el despliegue de 1,187 observadores militares internacionales de 36 países, esta misión sería denominada la UNIKOM o Misión de Observación de las Naciones Unidas en Iraq-Kuwait. Esta zona constaba de 10 km dentro del territorio iraquí y con 5 dentro del kuwaití. Otra de las obligaciones que tenía el primero, consistía en ratificar todas las convenciones y protocolos relativos a la prohibición de desarrollar, producir y almacenar armas nucleares, químicas, bacteriológicas y de destrucción masiva en general, de igual manera tuvo que aceptar la supervisión internacional y la destrucción de estas armas. Para supervisar este proceso se creó la Comisión Especial de Naciones Unidas UNSCOM. Si Iraq cumplía todas estas condiciones, las sanciones que afectaban a Iraq desde el 6 de agosto de 1990, llegarían a su fin.

- Situación social tras la guerra del Golfo pérsico.

.Factores de peso.

Las Consecuencias directas de la *Operación Tormenta del Desierto* fueron las rebeliones kurdas y shiítas en el norte y en el sur del país respectivamente. Es importante mencionar en este sentido que la derrota de Iraq fue vista como una buena oportunidad para derrocar a Saddam Hussein.

Saddam impuso un bloqueo a los kurdos y éste se exacerbó debido a las medidas que aplicaba contra Iraq la comunidad internacional. Unos dos millones de kurdos huyeron a Turquía y a Irán. Fue entonces que se crearon zonas de exclusión en el norte del país. EEUU y Gran Bretaña presumían que querían salvaguardar la seguridad de Turquía, sin embargo, subyacente a una voluntad meramente humanitaria los dos primeros tenían intención de frenar las posibles acciones iraquíes, manteniéndolo al margen de las zonas de exclusión las cuales cubrían, según Rosas, dos tercios del territorio Iraquí. Naturalmente estas zonas debilitaron el control que Bagdad poseía sobre sus propios pozos y reservas de petróleo y su acceso a las aguas del Golfo Pérsico.³³⁷

En el sur del país Hussein lanzó una campaña contra los shiítas. Destruyó aldeas, deportó a sus ocupantes, ejecutó a numerosos civiles. También en el sur fueron impuestas zonas de exclusión, pensadas por Washington y Gran Bretaña para protegerá Kuwait y Saudí Arabia.

La crisis social antes descrita es de fundamental importancia para permitirnos comprender la situación que nos concierne, por lo cual debemos poner especial atención a esta cuestión. Rosas detalla que la dicotomía entre sunnitas y shiítas que en un principio fue básicamente geográfica, pues los sunnitas se asentaban en el centro y norte, y los shiítas en el sur, quizá estuvo de igual manera permeada de características de otra índole pues ella sostiene que los sunnitas eran quienes tradicionalmente ocupaban cargos civiles y militares.

Sin embargo, es en el periodo entre guerras ((se vuelve perceptible)) cuando esta dicotomía empezó a afectar a las divisiones de clase, los terratenientes más influyentes de Basora eran sunnitas, mientras que los shiítas eran los que cultivaban sus tierras. Los primeros gozaban

³³⁷*Ibíd.*, p. 92.

con una numerosa representación entre los terratenientes de todas las áreas del sur restantes, exceptuando las ciudades sagradas shiítas de Najab y Kerbala. También en Bagdad, donde numéricamente se asentaban en proporciones iguales las familias dominantes eran sunnitas.³³⁸

En las tropas armadas iraquíes, hacia el 1930 los oficiales eran sunnitas pero las tropas eran mayoritariamente chiitas. Tradicionalmente, el sur chiita había estado vinculado cultural y económicamente a Irán, mientras que el norte sunnita lo había estado a Turquía y Siria. La supremacía de los sunnitas sobre los chiitas continuó en el Irak independiente, tanto en el monárquico como en el republicano. La falta de derechos políticos hizo que los chiitas se identificaran frecuentemente con la oposición, mientras que los sunnitas en el poder lo hicieron con el nacionalismo árabe. Es por ello que los chiitas adoptaron ideologías políticas más modernas y simpatizaron con la izquierda particularmente con el partido comunista.³³⁹

A pesar de que en particular en este último párrafo se haga alusión a las situaciones del país dividiendo a su población ya sea en shiítas o sunnitas y sus preferencias o formas de actuar políticamente, atribuyéndolo a categorías meramente religiosas, destaco que en realidad, los movimientos responden a otro tipo de intereses que meramente se refieren a la consecución del poder y lo que él brinda a sus detentadores.

Como en los tiempos de los Califas rectamente guiados, un aspecto que el tiempo y las circunstancias no han podido modificar, es la incesante búsqueda de la posesión de la Verdad, de la guía certera, del correcto ejemplo y por ende quién habrá de gobernar.

Es por esto que sostengo que, más que atribuir la desestabilización interna de un Estado, viéndolo en términos confesionales o conflictos inter-religiosos, apelo más bien al papel que se le ha dado a las facciones previamente mencionadas a las cuales se les dota de un peso de identidad, reconociendo así que la importancia de la adscripción a cierto grupo

³³⁸Cfr. *Ibíd.*, pp. 92-93.

³³⁹*Ibíd.*, p. 93.

responde más bien a una característica gregaria detentada por un símbolo y no una respuesta motivada por un conflicto religioso.

Es así que admito que como he expuesto con antelación, es la interpretación del grupo social y religioso: una mancomunidad como expuso en su momento Geertz, lo que tiene gran peso dentro de estas situaciones. La religión es tomada como un estandarte, como una bandera ideológica de cohesión en aras de la consecución de un fin político, pues recordemos que, ambos aspectos se encuentran unidos dentro del Islam por la innegable función del Profeta como líder político y religioso de la comunidad, pero no olvidemos lo que en hojas previas he demostrado que, si bien es cierto, esta figura posee gran valor, el factor determinante de todo cuanto ocurre es principalmente como todo en la vida, resultado de la interpretación en función de la obtención del poder.

Otra cuestión que no puede quedar fuera de este análisis es el grado de influencia que posee la intervención de agentes externos en las situaciones locales, sobre todo en el sentido del poder.

El desglose de la situación política y social de Iraq en las páginas previas responde a mi voluntad de exaltar que, ante los escenarios eternamente cambiantes de la historia mundial, las alianzas y desencuentros entre países son resultado (en gran medida), de las intervenciones de los actores internacionales.

Es por esto que, sostengo que, las desestabilizaciones que se manejan en páginas anteriores que eran atribuidas a la rivalidad entre grupos shiítas y sunnitas más que una batalla abierta en el seno de la religión, responden a la intervención de otras potencias en conflictos internos y la visión que ellos desean proyectar de estos grupos humanos claramente desconocidos para amplias capas poblacionales en Occidente y estos enfoques claramente provenientes de los medios de comunicación poseen el único interés de dirigir nuestras miradas hacia una verdad tergiversada, a una reducción del vasto panorama de la realidad.

A propósito de esto, viene bien recordar una expresión que hallé en un artículo de Domingo del Pino titulado: “Chiitas contra sunnitas, una estrategia en Medio Oriente”.

El autor mencionado alude las palabras de Ignacio Rupérez quien fue un ex embajador español en Iraq:

«A Irak se le quitó el Estado... El poder se ha fragmentado y envilecido...Cuesta imaginar cómo y cuándo podrá reconstruirse Irak espiritual, física y socialmente... Las maldades de Saddam Hussein han pasado a un segundo plano, no tanto por lo que hicieron el sátrapa y sus amigos, sino por lo que han hecho quienes vinieron después... El mundo se ha vuelto más inseguro desde la invasión y ocupación de Irak».³⁴⁰

A su vez Zidane Zeraoui afirma que aún reconociendo que quizá el más duro de todos los regímenes fue el de Saddam Hussein, la misma historia se encargó de demostrar que la agudización de las rivalidades inter-étnicas e interreligiosas se dio precisamente con la intervención norteamericana,³⁴¹y acota: “Cuando había violencia, era el acto del Estado y con raras excepciones algunos programas anti-turkmenos de parte de los kurdos, en 1959, pero no había ninguna animosidad entre las comunidades. ...Los norteamericanos están allá en una situación que ellos mismos volvieron inextricable [...]».³⁴²

Debido a lo anterior sostengo que como menciona Hans Küng en su texto titulado: *El Islam: Historia, presente, futuro*, que, si el Islam es percibido en Occidente como una verdadera amenaza es porque esta imagen del enemigo y el adversario “son pretensiones que resultan útiles para ideólogos que necesitan a toda costa tener un antagonista para justificar su política militar y sus ambiciones hegemónicas”.³⁴³

Y continúa: “la imagen hostil exonera: ¿no somos <<nosotros>> [...] sino el enemigo, el Islam, quien tiene toda la culpa”,³⁴⁴ establece de manera irónica haciendo aún más evidente su perspectiva.

A través de esta imagen perjudicial se justifican, como al inicio mencioné en lo rescatado del discurso de George W. Bush. Pero aún más allá de la legitimación verbal, el impacto

³⁴⁰ *Daños Colaterales. Un español en el infierno iraquí* en el artículo de Domingo del Pino, “*Chiitas contra sunnitas, una estrategia en Medio Oriente*”, [en línea], Revista Española de Defensa, Noviembre de 2008, 14 de noviembre de 2008, Dirección URL: <http://www.domingodelpino.com/index.php?id=1012>

³⁴¹ *Ibidem.*

³⁴² *Ibidem.*

³⁴³ Hans Küng, *El Islam. Historia, presente y futuro*. Editorial Trotta, 2ª edición, Madrid, 2006, p.19.

³⁴⁴ *Ibid.*, p. 20.

visual de la influencia mediática y el hecho de atisbar efectivamente las imágenes de masacre y dolor en torno a la religión y lo que esto genera en nuestro pensamiento, subsiste esa lealtad a la causa de la cual nos hacen pasivos admiradores mientras participamos en el teatro global, el engaño y la manipulación, sin admitir, que es el mismo motor el que los conduce a generar tanta confusión: el poder y el deseo de mantenerlo y perpetuarlo como alguna vez ocurriría en los primeros tiempos de la divergencia interpretativa del Islam lo que cada vez los separa pero emparenta más en esa dialéctica eterna de la que el hombre participa casi por naturaleza; en ese juego injusto en el que se convierte en participante y juez, congruente y falso; esa misma naturaleza que lo arrastra y lo condena a generar los altibajos de lo que conocemos como la política mundial.

CONCLUSIONES

I

Para fines prácticos y una adecuada conducción a lo largo de este trabajo, la religión fue asumida como un sistema de creencias que son resultado natural de la interacción social con postulados culturales. Se le consideró como un sistema simbólico que mantiene al ser humano ligado a una serie de axiomas éticos y prácticas cuyos principios se encuentran ligados a lo Sagrado y sus manifestaciones, reconociendo así su influencia tangible en los procesos naturales y sociales que se observan en el mundo.

Contemplo, de igual manera, que la religión tiene un carácter numinoso pues dentro de sí alberga tanto el misterio como la verdad, la conciliación y la cólera, lo tangible y lo inabarcable. Su esencia permite, simultáneamente, la unión más contraria de concepciones lingüísticas, albergando tanto lo atrayente como lo repelente: el amor y la ira, el temor y el respeto. Esta experiencia espiritual despierta en el hombre una mezcla de veneración, alabanza, respeto, admiración y terror; contiene una fuerza que doblega y humilla, tan grande, incomprensible y admirable que es como la música; -refirió Otto-, se siente, se integra y se vive, ¡pero no se puede explicar!

No podremos negar que experimentamos este sentimiento cuando nos percibimos parte de la totalidad, cuando contemplamos las bellezas infinitas del universo y sus portentos. Lo mismo ocurría a nuestros antepasados, quienes afirmaban que el cosmos estaba indiscutiblemente ligado a los dioses y éstos se mostraban ante los primeros a través de los fenómenos celestes y naturales, en general.

Es por esto que en la parte final del presente trabajo destaco los puntos más importantes que habrán de considerarse para la integración final de las conclusiones:

El hecho de que las constantes observaciones del firmamento y los cambios naturales se tradujeran en una vinculación simbólica con la voluntad de las deidades, tuvo como consecuencia que el ser humano comprendiera que la naturaleza y sus ciclos eternos estaban deificados; de pronto, los observadores capaces de descifrar esos contenidos

místicos eran considerados dueños y regentes del mundo, gobernantes de la vida humana y rectores de los asuntos políticos, sociales y morales de la vida del hombre. Fue así que todo fenómeno humano se explicaba a través de los indisolubles lazos que lo unían al universo como un colaborador de los dioses.

Dentro de otras consideraciones relevantes consideré la apropiación de un territorio, pues fue a partir de la distinción del espacio conocido(*cosmos*), que se generaron otras cuantas distinciones meritorias de exaltar.

El hecho de establecer el espacio como una particularidad concreta y considerarlo como una delimitación favoreció los desarrollos y distintivos sociales. Poder distinguir en la práctica “lo nuestro” de “lo ajeno”, así como dotando de una orientación espiritual y una identidad particular motivó a mantener ciertas homologaciones sociales sobre las creencias y decisiones colectivas que habrían de tener peso sobre aspectos fundamentales como lo eran la vida y la muerte.

Este adoctrinamiento natural recae sobre dos cuestiones sobresalientes:

El mito es una explicación que permite a un grupo social determinado la comprensión de la vida y las actividades que ella implica, así como de las relaciones existentes en una colectividad y un entorno determinados. La función principal de su cuerpo es confirmar los hechos de la existencia a través de la evidencia material de los eventos narrados comprobando que el mundo es y tuvo que haber sido como se relata.

El ritual y su valor residen en integrar al ser humano al tiempo ancestral del espacio originario. Simultáneamente cumple la función de forjar el carácter y enraizar la cultura por medio de la reiteración. Sirve de igual manera como un útil móvil de las emociones humanas; puede ser contemplado como un vehículo que nos conduce a la catarsis.

II

El hecho de que Arabia central escapara a la dominación de dos gigantes de la época, el Imperio bizantino y el Imperio sasánida y de que la población ahí existente respondiera a

dos tipos de vida como lo eran el sedentario y el nómada, definen en gran medida la forma de comportarse de los árabes, quienes teniendo como un importante denominador dentro de las capas poblacionales la figura del beduino, estaban acostumbrados a responder ante dos principios fundamentales: la libertad y la solidaridad tribal.

La vida en el desierto se ha desarrollado entre condiciones muy adversas y eternas luchas por la supervivencia. Ante estas circunstancias, debemos tomar en cuenta que los hombres que en él coexistían debían estar preparados en todo momento para afrontar cualquier tipo de situación y que las tribus nómadas requerían tanto de protección para sus vidas y posesiones, como de la destreza del pensamiento y capacidad estratégica y de acción del líder para brindar certeza a las comunidades de que podrían llevar a cabo sus vidas satisfactoriamente, por lo cual, demandaban comportamientos viriles que garantizaran la estabilidad y supervivencia de los grupos sociales, dado que la guerra y el conflicto estaban siempre presentes y, por obvias razones, dentro de éstos, el papel de la venganza era fundamental.

En este panorama en el que parece primar una carencia de legislación de la conducta humana, los grupos poblacionales se entregaban con soltura a toda clase de placeres sin medida pues, conscientes de que en cualquier momento su vida culminaría y, sin miedo a lo que habría de acontecer después de la existencia material, se entregaban a toda clase de deleites, desmesuradamente.

A pesar de que todo lo anteriormente descrito contribuya a que generemos una serie de ideas alrededor de que existía un equilibrio muy precario de las comunidades árabes preislámicas, había principios enraizados que proporcionaban estabilidad a estos grupos sociales tal como lo eran el valor, la hospitalidad, la fidelidad a la familia y el orgullo de los ancestros. Otro de los elementos que fungía como cohesionador, fue el uso de la lengua, que lograba dotarlos de sentimientos fuertes de identidad cultural y cierto prestigio, además de la posibilidad de interactuar con otros clanes a través de vastos territorios.

Después de haber considerado el elemento humano es importante destacar que tanto el contexto histórico (540 al 629 d.C.), como las actividades que desarrollaban las poblaciones árabes de esa época (el comercio caravanero, el pastoreo y los conflictos

bélicos)favorecieron tanto el establecimiento de rutas comerciales como el de territorios neutrales como lo fue La Meca, espacio que permitió el desarrollo de reuniones de intercambio social y cultural. Ella también dio lugar al establecimiento de mercados, así como de fiestas religiosas en torno a un santuario.

Desde que Mahoma fue recibido en Yatrib (24 de septiembre del 622 d.C.) hasta el día de su muerte, el Profeta se encargó de generar nuevas relaciones entre los elementos heterogéneos que componían su grupo. Se esmeró por sustituir las leyes tribales basándose en una nueva ley constituida sobre la creencia en un solo Dios, Señor de todo el Universo, y en una comunidad de fe.

Pronto la figura de Mahoma se convirtió en un líder religioso que era a la vez político, legislador y juez; demostró también Mahoma sus virtudes como líder militar, pues era un hábil estratega, diestro en las batallas, demostraba así, tanto su potencialidad como el hecho de ser un hombre virtuoso, tras el cual permanecían la fuerza y voluntad de Allah.

Posteriormente se llevó a cabo la distinción entre la Dar al Islam, y la Dar al Harb, la casa del Islam y la de la guerra, detrás de éstos conceptos yacía la idea de que las personas que rechazaran a Allah y al Profeta estarían condenados a permanecer en enemistad con aquellos que seguían a la verdadera fe.

Fue así que a través de los años el Profeta estableció los lineamientos políticos y religiosos que habrían de dar forma y regir a la comunidad musulmana

Dentro de estos estatutos se definieron ritos básicos de la devoción a través de los cuales la *ummase* mantendría unida. Los musulmanes peregrinaban al mismo tiempo, ayunaban al mismo tiempo y se unían en la plegaria regular, atendiendo así a una serie de actividades que con claridad los distinguía del resto del mundo.

De igual importancia será traer de vuelta a la memoria el concepto *yihad* que bien puede traducirse como esfuerzo personal del creyente, o bien, bajo otra interpretación que se le ha dado con el tiempo, se le contempla como “guerra santa”.

Convoco la atención a que puede ser utilizado indistintamente, dependiendo del propósito que resguarde. Es cierto que el término ha respondido a diversos intereses políticos. En

ocasiones, incluso, ha sido contemplada como una excusa política entre gobernantes musulmanes para combatirse entre sí, denominándose, continuamente, *kafir* o infiel, denotando de esta manera que sólo sus interpretaciones tanto de la religión como de la política son las correctas.

Será útil recordar que fue, precisamente, en aquél entorno que el Profeta Mahoma consiguió llevar a cabo una sincronía entre los elementos antiguos de la tradición de los árabes así como la generación de una nueva red sincrética de elementos culturales, perpetuando así valores religiosos, culturales, simbólicos y prácticos que habrán de vincularse en lo sucesivo en un todo bien estructurado.

III

La importancia de las palabras expresadas y sus consecuencias prácticas se vislumbran en el cotidiano actuar de los seres humanos que coexisten en un panorama determinado, pues el peso que ellas generan en las conciencias colectivas es lo que determina sus actos.

Es por esto que a la muerte de Mahoma, la comunidad originaria del Islam se queda sin el guía que la orienta tanto en aspectos de la religión como en todas las situaciones de la vida diaria.

Debido a la falta de la figura del primer líder surge la necesidad de difundir las características más notables de los denominados “Califas rectamente guiados” cuyas decisiones han tenido repercusiones fundamentales para forjar al Islam, tal como lo conocemos hoy en día.

Los llamados califas bien guiados (*al julafa' al-rashidun*) son denominados de esta manera debido a que el tiempo en el que ellos gobernaron se considera que era la época en la cual la comunidad vivía de acuerdo con el Quran y la Sunna; se dice que ellos fueron el modelo perfecto de autoridad.

El término “Califa” es la abreviación de “representante de Dios”. Esta palabra se tornó la designación habitual del gobernante en la comunidad musulmana, después de la muerte del

Profeta en el año 632. Para fines prácticos debemos tomar en consideración en primera instancia que, el Califa era “el sucesor del mensajero o enviado”, y en segundo lugar debemos reconocer que, al ser Mahoma “el sello de los Profetas”, la función de los califas era la de gobernar bajo los principios revelados a éste, por lo cual se reconoce a esta figura como un dirigente que no posee bienes materiales propios, que no tiene voz propia en asuntos religiosos y tampoco posee autoridad para tomar decisiones de carácter legal de manera independiente.

Los califas rectamente guiados fueron cuatro y todos pertenecieron a la tribu de los Quraysh, además, formaban parte de los que emigraron de la Meca a Medina, en compañía del Profeta, ellos por ser parte de los primeros conversos gozaban de una posición social más elevada.

El primero de los Califas fue Abu Bakr. Rigió a la comunidad de 632 a 634 d.C. El sucesor de éste fue Umar, quien ocuparía el cargo de 634-644. El tercer gobernante fue Uthman en el período que abarca de 644-656, y el cuarto de ellos fue Ali del 656-661 d.C.

Desde la perspectiva de los problemas sustantivos que trata esta tesis. sobre todo, abarcando el presente periodo, lo que debemos destacar es que pareciera que durante los gobiernos de los primeros dos califas existe una cierta continuidad político-religiosa y que no será hasta el gobierno del tercer califa, (Uthman) cuando la crisis que culminará en la *fitna*, estalle.

Desde el periodo del gobierno de Uthman, su forma de conducir el poder y sus decisiones fueron objeto de crítica pues, al pertenecer éste Califa a la familia de los Omeyas y obtener grandes beneficios del comercio, se esmeró por ampliar las rutas que beneficiaran sustancialmente este aspecto, al tiempo de que se encargaba de situar a sus familiares en cargos de importancia. Estos eventos modificarían la percepción que tendrían los *alidas*, partidarios de Ali, quienes permanecían convencidos de que éste último era quien merecía ejercer el control sobre la comunidad musulmana y su futuro.

Fueron, por lo tanto, estas diferencias interpretativas, cuestiones decisivas que impulsaron al rompimiento de la armonía interna que imperaba en el “califato perfecto”. A esta lucha interna se le denominará *fitna* o división.

Como podemos imaginar, esta división que se manifiesta tanto en el terreno político como en el religioso hallará su base en un lenguaje doctrinal, cuestión que le dará un fundamento más radical.

Por ende, a partir de este momento, se reconocerán dos grupos separados y opuestos en cuanto a su manera de interpretar la palabra revelada y las consecuencias que esto generará en la forma de gobernar, lo cual, por obvias razones, estribará en generar particularidades distintas en las relaciones que habrá entre religión y política para los shiitas y los sunitas.

En pocas palabras, entre las diferencias más notables que existen entre estos dos grupos se destacan las siguientes:

La palabra *sunna* significa tradición. Los sunnitas están convencidos de que la sucesión debía recaer en el más apto, el más piadoso, al que la comunidad de creyentes designaría por consenso, por lo cual este estaba sustentado en el establecimiento de un gobierno dinástico.

Por su parte la palabra *shia* connota la idea de: seguir, acompañar, y designa comúnmente a los adeptos de una escuela pero tomándolo como siendo empleado de forma absoluta, es el termino por el cual se designan a sí mismos, dentro del Islam, los que tienen consciencia de profesar el Islam *auténtico e integral* porque ellos son los adherentes y los adeptos de los doce Imanes, es importante destacar que ésta facción, considera, en primera instancia que, Ali, como primo y yerno del Profeta, casado con su hija Fátima, tenía el derecho divino de suceder a Mahoma como guía como Imam de la comunidad musulmana.

El papel del Imam o *wali* es el de fungir como “conductor” del combate espiritual del shiíta. A él corresponde integrar las particularidades de la filosofía profética del shiísmo y su concepción del hombre de manera activa, propiciando de esta manera dar a conocer el sentido oculto y la transfiguración de las revelaciones efectuadas a la humanidad que de él emanan. Un evento histórico que habrá de modificar determinadamente el pensamiento shiita será la batalla de Kerbala en la que, la muerte de Hussein, hijo de Ali, demuestra a través de su sufrimiento que, en aras de conseguir lo que es justo, el fiel, necesariamente, habrá de hacerse receptor de las más graves ofensas y sufrimientos, cuestión que a lo largo

del tiempo acompañará al pensamiento místico de los shiitas: ninguna recompensa se logrará sin sacrificios.

Como consecuencia de lo anteriormente expuesto, mientras el sunnismo se convirtió en la doctrina del poder y la conquista en manos de los califas, el shiísmo pasó a ser la doctrina del esoterismo religioso, de la oposición al poder, en otras palabras, la doctrina de los desheredados.

Habiendo dejado este punto bien claro habremos de mantener firme en nuestra memoria que es importante reconocer que en cuestiones políticas es sumamente difícil aspirar a tener un concepto universal de la verdad, pues ésta siempre atiende al grupo y a los fines a los cuales se quiera responder con un objetivo característico de quien lo difunda.

Para aclarar un poco más este aspecto me remito a Geertz, quien reconoce que la cultura: “[es] un esquema históricamente transmitido de significaciones representadas en símbolos, un sistema de concepciones heredadas y expresadas en formas simbólicas por medio de los cuales los hombres comunican, perpetúan y desarrollan su conocimiento y sus actitudes frente a la vida.” , debido a esto, los símbolos sagrados se muestran como vehículos de integración del *ethos* de un pueblo, involucrando dentro de éstos su cosmovisión, el carácter, la calidad de vida, el tono moral, estético y, por ende, un orden dentro de la forma de vivir de una comunidad determinada, las prácticas religiosas y sus símbolos tienen la función de establecer una congruencia básica entre un estilo de vida y una metafísica específica.

Como parte de la misma, la religión debe ser considerada a la vez como un aspecto que pretende la armonización de las acciones humanas con un orden cósmico y que proyecta imágenes de orden cósmico al plano de la experiencia humana, deviniendo un sistema de símbolos que formulan concepciones de carácter general de existencia, las que repercuten en los estados los anímicos y motivacionales colectivos, de tal manera que se confiera valor a las prácticas llevadas a cabo por los individuos, bajo un orden social establecido. De esta manera se ordenan el *ethos* y la cosmovisión en la idiosincracia popular, con la intención de lograr que el aparato social funcione eficazmente y logre perpetuarse en el tiempo.

Ahora, para comprender el papel de la religión dentro de las sociedades islámicas, debemos tomar en cuenta, en primer lugar que, ser miembro del Islam y pertenecer a la *umma* significa estar sometido a la voluntad de Dios, por lo cual, los creyentes están sujetos a la aceptación implícita de este acuerdo, mediante el libre y total sometimiento a la palabra del Creador. A través de esta admisión de la verdad total de la revelación, los fieles toman la religión como una vía de acceso a Allah y sus designios, con la finalidad de alcanzar las más altas cimas de la espiritualidad. De esta manera, el creyente decide servir, reverenciar, amar a Allah, conseguir la santidad, a través de todo cuanto efectúa y, a través de esto, hacerse merecedor de la vida eterna.

Hasta este punto no existe divergencia alguna en cuanto a las aspiraciones de los fieles. Sin embargo, como las páginas previas nos han permitido atisbar, estas funciones se han de cumplir haciendo un énfasis natural y culturalmente encausado, debido a diferentes interpretaciones de los seguidores, así como de sus propias concepciones particulares del rito y la cultura, de la cual han participado, a través del tiempo. La interpretación propia de los sucesos históricos de las doctrinas religiosas, las cuales, dependiendo de la voluntad de los grupos humanos, tomarán un rumbo determinado.

Geertz, se refiere a esta vinculación interna de los grupos sociales a través del término: mancomunidad. Él sostiene que ésta se manifiesta eliminando cualquier clase de diferencia entre los que participan de ella, estableciendo un sentimiento de confraternidad, el cual confiere estabilidad y seguridad entre los integrantes de la misma. Habiendo escrito lo anterior, deseo poner de manifiesto que esta sujeción causal y directa que existe entre todos los símbolos que, llevados a la práctica consuetudinaria mediante un común reconocimiento, permiten que los detentadores del poder se aproximen a las conciencias colectivas y participen de las decisiones del conglomerado, a partir de un dominio del símbolo, elaborando una estrategia coherente que les permita influenciar directamente las mentes y los corazones de los integrantes, a través de un constante encausamiento racionalizado de sus motivos y sus actos. Es de esta manera que los sujetos sociales reconocen a través de los ritos que envuelven tanto actividades diarias como las de orden religioso sus condiciones de pertenencia a un Cosmos y a una Comunidad.

Habiendo comprendido lo anteriormente expuesto es preciso admitir que las sociedades, al estar compuestas por grandes cantidades de individuos, forman parte de un panorama eternamente cambiante, por lo cual; debemos reconocer, que la lucha por el poder supremo de la comunidad comenzó incluso durante la vida del Profeta y esto se debió a que las luchas se encaminaban a asegurar la supremacía política de un grupo o clan sobre los demás y, por obvias razones, la ventaja que este podría llevarles a ostentar sobre los otros,(sirviendo así tanto a propósitos prácticos como personales); poco a poco éstas decisiones fueron encontrando su camino y viviéndose día a día, generando una interpretación propia que en lo subsecuente definiría la organización de los grupos de los que hablamos. Como respuesta a esto se generan las rupturas en la aparente homogeneidad que sugería la *umma*.

IV

El resultado de los fundamentos anteriormente desglosados será que, tal como lo destaco, los actores sociales en el mundo, en las relaciones internacionales, se sirven de la coyuntura como de la situación social de un lugar determinado para servir a sus intereses y crear una realidad internacional determinada.

El hecho de que el discurso que efectuó el ex presidente de los EEUU George W. Bush en 2003 se dirigiera a la desacreditación del entonces líder de Iraq, Saddam Hussein, responde perfectamente al ejemplo que debemos constatar.

Dentro de la política tanto aliados como oponentes serán designados, dependiendo de la necesidad imperante. A raíz de la historia suscitada en las páginas desglosadas, me parece que las decisiones que tomó (en ese caso) el gobierno de los Estados Unidos fueron tomadas respecto a las debilidades que encontraron en Asia Occidental y particularmente en el Estado mencionado.

El peso de las imágenes y su impacto sobre nuestras conciencias como seres humanos (jugando con lo “evidente” de su lado), aunado a las debilidades históricas y sociales que se presentaban en ese preciso momento en el país, a raíz de la política llevada a cabo por

Hussein, se prestaron para que se pudiera hacer uso de una estrategia en particular: culpar a las divisiones confesionales del Islam de la belicosidad interna de los grupos sociales, así como de las discrepancias y desazones que la religión crea entre “hermanos en la fe”.

A raíz de esta inestabilidad interna, surge la aparente necesidad de la intervención, por fines humanitarios, los cuales se observan como una necesidad inminente ante el caos que experimentan por culpa de la falta de información adecuada e incompreensión de parte de las mayorías en los países occidentales. Es así, que apelando a la voluntad filantrópica de los actores internacionales se propició la ocupación de áreas estratégicas que facilitarían la caída del líder.

Es por esto que destaco tres situaciones en este sentido:

1. Las divisiones confesionales y los problemas que de ellas surgen responden a la perpetua búsqueda del poder y por ende son problemas humanos más que problemas religiosos.
2. Las visiones y los efectos que ellas generan a través de los medios y del otorgamiento discrecional de la realidad al observador fungen un papel fundamental en la apropiación del pseudo-conocimiento que el ser humano cree poseer sobre la verdad, por lo cual, ésta permanecerá eternamente sesgada y responderá a los intereses de quien la proponga y la difunda.
3. Las divisiones internas que existen en el Islam permanecen proclamando aún ahora que (independientemente de la versión a la que se hayan decidido sujetar) existe una Verdad incuestionable: Allah es el único y el más grande.

Es por eso que destaco que en realidad las distinciones que se efectúan en el seno de estos grupos mantienen su sustento en una voluntad mucho más fuerte de disputa, cuyo interés estriba básicamente en la perpetuación de la credibilidad, la legitimidad y el poder, tres aspectos que han subsistido desde el principio de las disputas y a pesar de las perpetuas condiciones dinámicas de la realidad se constituyen como motores esenciales del cambio.

Es por esto que concluyo que todo cuanto ocurre, (tomando en cuenta tanto la manipulación de la verdad de la que se tornan víctimas los musulmanes, como la continua aceptación por parte de Occidente de esta realidad limitada) responde principalmente a un aspecto que logró modificar la visión armónica, que alguna vez Eliade destacó sobre el orden cósmico de la existencia al cual se adherían tan convencidas las sociedades tradicionales: la capacidad del ser humano de disponer de las vidas de los otros. Particularidades que encausaron el simple orden de las cosas en un continuo uso del poder, situación que, en la actualidad es el eje conductor de todo cuanto ocurre en el planeta entero.

Por último, cabe hacer mención de que la elección de la coyuntura particular a la que aludo al final de mi trabajo respondió, ante todo, a una previa aproximación a la situación del país al cual dediqué particular atención a lo largo de mi trayectoria como estudiante, aunado lo anterior al extenso diálogo que tuve, tanto con Moisés Garduño, así como con mi profesor de lengua árabe, Hatem Abdulwahid.

Es por esto que al llevar a cabo la conexión de la teoría (que presento en los dos primeros capítulos de esta Tesis) con la práctica, es necesario recordar que como se demostró en hojas anteriores, la situación polarizada de la sociedad iraquí (establecida en regiones geográficas definidas) así como la constante represión de los diferentes grupos confesionales tienden a conducir nuestra mirada occidental a atribuir las pugnas a un aspecto meramente religioso, dejando de lado que como en los tiempos de la *fitna*, los desórdenes son derivados de las distintas perspectivas del grupo que detenta el poder. De alguna forma, esto refleja que nuestra ignorancia facilita de gran manera la movilización estratégica de la atención de la gente a aspectos de identidad y rasgos culturales, cuando lo que está ocurriendo en realidad es el resultado de cuestiones relacionadas con aspectos políticos.

Ahora, como reacción lógica, la intención de llevar a cabo una línea histórica que pudiera parecer tan prolongada responde a la necesidad de enfocar los sentidos en las cuestiones que a pesar del tiempo siguen siendo el origen de una rivalidad política que Mahoma intentaba mitigar en su época.

Traigamos de vuelta a nuestra memoria que en el tiempo en que se da la falta física del Profeta existe la división que aludí, la cual surge como resultado de una encrucijada: quién detendrá la autoridad político-religiosa por sobre la *umma*. Tanto los shiitas como los

sunnitas responden a una visión distinta de cómo se debe ejercer un proyecto de gobierno. Es por esto que las consecuencias directas de las divisiones confesionales van más allá de la creencia en el Dios único, se enfocan más bien, en establecer quién habrá de conducir a las personas. Es ésta la dificultad más grande dentro de los conflictos en los países musulmanes. Más allá de ver la política como un aspecto diferenciado de la religiosidad, ambos conceptos se mantienen ligados, ejerciendo, todavía, un fuerte impacto sobre nuestro intelecto laico. Es por lo anterior que establezco que la religión es usada por los musulmanes dentro de sus proyectos políticos actuales, más como una herramienta de legitimización desde el discurso (como de igual manera ocurría en los tiempos en los que ocurrió la división previamente desarrollada) para el establecimiento de un pacto político. Ésta relación de poder, naturalmente une a los fieles, quienes, identificados desde una naturaleza mucho más equiparable a la noción de pertenencia, asumen el liderazgo como un principio inherentemente ligado a la sujeción, en este caso, al dominio político de una figura concreta.

Para culminar la presente investigación remito al lector a la siguiente frase que cita Ruíz³⁴⁵: “como podría decir Aristóteles mismo, si se siembran dos semillas diferentes, producirán frutos diferentes. El fruto que cada una produzca será de acuerdo con su naturaleza”.

A lo que me refiero a través de ella es que, desde nuestro campo de acción como internacionalistas nuestra labor es rescatar desde la multidisciplinariedad de nuestra carrera, los enfoques que permitan sostener tanto los ideales como las realidades manifestándolas ante el ojo humano como hechos, sin pretender definir que sólo existe un sendero verdadero.

El camino, como la experiencia misma ha demostrado, habrá de definirse por cada uno de los seres que se encuentre sobre la faz de la tierra. Cada quien, (ya sea en el caso de los musulmanes o los Estados Occidentales) ha encontrado de a poco su lógica, motivación y

³⁴⁵Víd. Ruíz Figueroa, Manuel, *Islam: Religión y Estado, El Colegio de México, Centro de Estudios de Asia y África, México, 1996*, p. 233.

su camino, por lo cual resulta inútil llegar a establecer cuál debe ser la manera de conducirse.

Mi llamado convoca a la creación de una nueva realidad en la que, a partir de las distinciones, conciliemos, reconozcamos y difundamos lo que es éste nuestro mundo, del que tan poco conocemos con la intención de que por medio de la comprensión colaboremos a la única finalidad que interesa al ser humano y parece cada vez más lejana: la consecución del Conocimiento...

Bibliografía.

1. Abumalham, Montserrat, *El Islam. De religión de los árabes a religión universal*, editorial Trotta, España, 2007
2. Allameh Seyed Morteza Asgari, *The role of Holy Imams in the revival of Religion*, Naba Publication, Irán, 2003
3. Amador Bech, Julio, *Las raíces mitológicas del imaginario político*, México, Miguel Ángel Porrúa, 2004
4. Amador, Julio, *Ensayo de una historia política del Islam Chiita, Génesis de la República Islámica*, Tesis de licenciatura Ciencia Política, UNAM, FCPyS, 1983
5. Baradiarán, Ignacio, "El arte prehistórico", en Juan Antonio Ramírez (ed.), *Historia del arte. El mundo antiguo*, Madrid, Alianza Editorial, 1999
6. Biére, Claire y Blanchet, Pierre, *Irán, la revolución en nombre de Dios*, terra nova, primera edición, México, 1980
7. Braudel, Fernand, *Las civilizaciones actuales. Estudio de historia económica y social*, México, REI, primera reimpresión, 1994
8. Cahen, Claude, *Historia Universal Siglo XXI, El Islam. Desde los orígenes hasta el comienzo del Imperio otomano*, Siglo XXI editores, tercera edición, España, 1975
9. Campbell, Joseph, *Las máscaras de Dios. Mitología primitiva*, Alianza Editorial, Madrid, 1992
10. Campbell, Joseph, *Las máscaras de Dios. Mitología occidental*, Alianza Editorial, Madrid, 1992
11. Cassirer, Ernst, *Antropología Filosófica*, México, Fondo de Cultura Económica, 2007
12. Cisneros Pineda, Fernando, *Un enfoque histórico del shi'ismo duodecimano como ideología revolucionaria*, El Colegio de México, Centro de Estudios de Asia y Africa, Trabajo para optar por el grado de Maestría en Estudios de Asia y África del Norte especialidad en Medio Oriente, México, 1986
13. Cohn, Norman *El cosmos, el caos y el mundo venidero. Las antiguas raíces de la fe apocalíptica*, Crítica, Grijalbo Mondadori, Barcelona, 1995
14. Cruz Hernández, Miguel, *Historia del pensamiento en el mundo islámico. 1. Desde los orígenes hasta el siglo XII en Oriente*, Filosofía y Pensamiento Alianza Editorial, primera edición, Madrid
15. Eliade, Mircea, *La Búsqueda. Historia y sentido de las religiones*, España, Kaidós, 2008
16. Eliade, Mircea, *Mito y realidad*, Baelona, Kairós, 2010
17. Eliade, Mircea, *El mito del eterno retorno. Arquetipos y repetición*, Buenos Aires, Emecé editores, S.A., 1952
18. Eliade, Mircea, *Lo sagrado y lo profano*, Guadarrama/Punto Omega, Barcelona, 1979

19. Geertz, Clifford, *La interpretación de las culturas*, Editorial Gedisa, quinta reimpresión, Barcelona, 1992
20. Guerrero, Sergio, *Derecho Internacional Privado*, Miguel Ángel Porrúa, Primera edición, México 2006
21. Henri-Charles Puech, *Historia de las religiones, Siglo XXI, Las religiones en el mundo mediterráneo y en el oriente próximo-II*. Formación de las religiones universales y de salvación, Siglo XXI editores, séptima edición, México, 2006
22. Hourani, Albert, *La historia de los árabes*, Vergara, España, 2007
23. Jiménez, José “ "Antes" del arte: el ritual y sus manifestaciones”, en Juan Antonio Ramírez (ed.), *Historia del arte. El mundo antiguo*, Madrid, Alianza Editorial, 1999
24. Jung, Carl Gustav, *Los arquetipos y el inconsciente colectivo*, Editorial Trotta, primera edición, Madrid, 2002
25. Kennedy, Hugh, *La corte de los califas*, Crítica, Barcelona, 2008
26. Kocku von Stuckrad (ed.), *The Brill Dictionary of Religion*, Edit. BRILL, Vol. III (M-R), Leiden- Boston, 2006 P. 1612
27. Kung, Hans, *El Islam. Historia, presente y futuro*. Editorial Trotta, 2ª edición, Madrid, 2006
28. *La Santa Biblia*, Barcelona, Editorial Planeta, undécima edición, 1989
29. Le Goff, Jacques, *El Orden de la Memoria. El tiempo como imaginario*, Buenos Aires, Paidós, 1991.
30. Maza, Enrique, Irán. La religión en la evolución, “El Islam, en pos de la revuelta de los pobres”, CISA (revista Proceso), primera ed., México, 1981
31. Ortiz-Osés, Andrés y Lanceros, Patxi *Diccionario interdisciplinar de Hermenéutica*, Cuarta edición, Universidad de Deusto, Bilbao, 2004
32. Otto, Rudolf, *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Alianza Editorial, tercera reimpresión, España, 2009
33. Peters, Francis E., *Muhammad and the origins of Islam*, State University of New York Press, New York, 1994
34. Rodríguez Zahar, León, *La Revolución Islámica-clerical de Irán, 1978-1989*, El Colegio de México, Centro de Estudios de Asia y África, primera edición, México, 1991
35. Rosas, María Cristina,, *Irak : cinco años después*, UNAM, Coordinación de Humanidades ; Suecia: Folke Bernadotte Academy, México, 2008
36. Ruiz Figueroa, Manuel, *Islam: Religión y Estado*, El Colegio de México, Centro de Estudios de Asia y África, México, 1996,
37. Samad Behrang , *Irán, Un eslabón débil del equilibrio mundial*, siglo veintiuno editores, primera edición, México, 1979
38. Santidrián, Pedro R., *Diccionario básico de las religiones*, Edit. Verbo Divino, España, 1993
39. Saunders, J.J , *A history of medieval Islam*, Routledge and Kegan Paul London, Londres, 1965

40. Sirdar Iqbal Ali Shah, *Mahoma el Profeta*, Editorial SUFI, primer edición, España, 1932
41. Turner, Colin, *Islam. The basics*, Routledge, primera ed. Publicado simultáneamente en Estados Unidos y Canadá, 2006
42. Von Grunebaum, Gustave E, *El Islam desde la caída de Constantinopla hasta nuestros días, Siglo XXI*, Primera edición en español, Volumen 15, México 1975
43. Watt, W. Montgomery, *Muhammad at Mecca*, Oxford at the Clarendon Press, London 1953
44. Youssef M. Choueiri, *Arab Nationalism. A history, Nation and State in the Arab World*, Blackwell Publishers, Massachusetts 2000

Otros capítulos y artículos:

- § Amador Bech, Julio, “Territorio y cultura desde la perspectiva del mito. La génesis del Islam, vida del desierto y cultura en la Arabia preislámica”, Hernán Salas Quintanal y Rafael Pérez Taylor (coords), *Desierto y fronteras, El norte de México y otros contextos culturales, V Coloquio Paul Kirchhoff*, UNAM/Plaza y Valdés Editores, México, 2004
- § Ruíz Figueroa, Manuel, *Imamah o autoridad en los primeros tiempos del Islam*, [revista de] Estudios Orientales, El Colegio de México Vol. IX, núms. 1 y 2, 1974
- § Ruíz Figueroa, Manuel, *La elección de Ali al califato*, Revista de estudios de Asia y África 123, El Colegio de México, Vol. XXXIX, núm. 1, enero-abril 2004

En línea:

- § You Tube, ABC News, [en línea], Dirección URL: <http://www.youtube.com/watch?v=3DqHyIcsO8E>
- § *Daños Colaterales. Un español en el infierno iraquí* en el artículo de Domingo del Pino, “*Chiitas contra sunnitas, una estrategia en Medio Oriente*”, [en línea], Revista Española de Defensa, Noviembre de 2008, 14 de noviembre de 2008, Dirección URL: <http://www.domingodelpino.com/index.php?id=1012>
- § Jone Lauzurika Bajo, *El conflicto de Iraq*, [en línea] http://www.observatori.org/paises/pais_56/documentos/121.pdf