

EL METODO BIOGRÁFICO EN SOCIEDADES ISLÁMICAS

Reflexiones sobre la tradición profética

Alberto López Bargados

Con frecuencia, el estudio de una sociedad reconocida como islámica plantea ciertos problemas de envergadura que el propio investigador, avezado ya en la tarea de enfrentarse a cuestiones irresolubles, trata de responder de manera más o menos honrosa. Y entre tales preguntas malditas, sin duda ocupa un lugar prominente esa que, remontando la corriente de lo religioso hasta dar con las fuentes de la estructura social, se pregunta por la influencia de la doctrina musulmana en el resto de los órdenes de la vida de los hombres, por aquello que determina y aquello que, en cambio, se halla fuera de su influjo. En efecto, en un momento u otro, todo investigador que desee estudiar una sociedad islámica (magrebí en este caso) debe afrontar la tentación que supone reducir ciertos aspectos de ésta al normal desenvolvimiento doctrinal: esto es, deber tomar postura ante la presunta uniformidad de que hace gala el Islam en todas sus regiones, encarar uno de los núcleos del debate orientalista.

No se me escapa que, para algunos investigadores, el cuestionamiento mismo se les puede antojar improcedente, por considerarlo un residuo de ese orientalismo sustancialista que disciplinas tales como la sociología o la propia antropología social se han encargado de demoler en las últimas décadas. En boca de un antropólogo, pongamos que con vocación particularista, el mero enunciado de la cuestión se convierte casi en un insulto, pues "lo islámico" evoca una lógica deductiva para la que difícilmente se está preparado, mental y metodológicamente

hablando; a lo sumo, aquellos antropólogos que —sin duda por su talante masoquista— quieran aventurar una respuesta, deben colegirla de un amplio número de estudios de caso, aunque lo más probable es que esos mismos estudios demuestren la inutilidad de plantearse tales cuestiones. Ciertamente, nuestro particularista (y a él recurriremos en distintas ocasiones a lo largo de esta exposición) puede llegar a la prudente conclusión de que no existe nada parecido a un proyecto civilizatorio islámico del que pueda dar cuenta la antropología social, sino sólo versiones heterogéneas, casi incomparables entre sí, y que no obstante han sido ensambladas históricamente en virtud de ese método perverso que se empeña en otorgar unidad a lo que no la posee, en proponer un único rostro para ese Otro que nos acecha desde la ribera sur del Mediterráneo... Hasta aquí, los defensores del célebre libro de Edward Said podrían escuchar complacidos las argumentaciones de nuestro colega particularista, y podrían asimismo aprovechar la ocasión para declarar con entusiasmo la abolición de todo orientalismo en nombre de otras interpretaciones, esta vez densas y locales, fragmentarias aunque inequívocamente insustituibles.

Ahora bien, si el mencionado e hipotético colega quisiera mantener la coherencia de sus razonamientos, bien podría desembarazarse de teorías tan sospechosas de colaborar con el orientalismo como la segmentaria (cuya omnipresencia en el ámbito del Islam árabe se ha empeñado en demostrar E. Gellner (Gellner 1969, 1986; E. Gellner y Ch. Micaud 1973), y, tras alabar la imagen hiperautónoma que ofrece C. Geertz del *self* marroquí (Geertz 1994: 84-88) remitirse *ad infinitum* a la versatilidad de opciones de que dispone el creyente, a su capacidad para, en función de sus intereses particulares, echar mano sucesivamente de la fé, la ideología política, el origen geográfico o la adscripción tribal, y con ello reconstruir continuamente su identidad social. Una vez reconocido como baldío todo esfuerzo por hallar características más o menos estables y por tanto generalizables en los grupos sociales de las tierras del Islam, cabe suponer que

nuestro investigador concebiría la realidad social como un "hervidero de *sel/ves*" (Geertz 1994: 84) en el que cada individuo ejemplificaría, por así decirlo, sólo una de las trayectorias posibles que podrían tomar las vidas humanas, uno de los múltiples caminos que llevarían al final del laberinto. En palabras de Lawrence Rosen, otro acérrimo partidario de la teoría del *self*, aplicada en su caso con el fin de deconstruir la distinción entre árabes y bereberes en el Medio Atlas marroquí, "... la principal consideración es el conjunto de la personalidad de un hombre en tanto es percibida por otro, y en esta percepción, la identidad étnica [nosotros podemos decir: religiosa] es sólo una entre un buen número de variables cruciales" (Rosen 1973: 161). Vistas así las cosas, nada impediría a nuestro antropólogo pertrecharse de una buena grabadora y de varios cuadernos de notas para disponerse a iniciar, en la región elegida, una o varias biografías que documentasen precisamente el abanico de estrategias posibles, la infinita variedad de *sel/ves* del Islam. Narrándonos la historia particular de una estrella, nuestro colega nos recordaría que, aunque comparta con muchas otras el hecho de formar parte de una constelación, su inclusión en ésta nos dice poco o nada sobre aquélla.

Sin embargo, imaginémonos a nuestro amigo enfrascado en su tarea, dedicando un interés especial a las formas que reviste el liderazgo en la sociedad por él elegida. De este modo, tras su llega al pueblo x, tratará de establecer contactos preliminares con un hombre santo cuyas virtudes sean objeto de admiración en toda la región; o con el representante del poder estatal, que además pertenece a uno de los linajes santos del país; o incluso con uno de los notables de la comunidad, cuya autoridad proviene más de las jerarquías tradicionales entre familias o facciones que de una delegación de poder emanada de las instancias gubernamentales o celestiales, como ocurriría en los dos primeros casos. Ante esas posibles biografías, un antropólogo que no hallase analogías sorprendentes con otras biografías de personajes similares, que no descubriese gestos repetidos o

actitudes casi imitativas, resultaría poco menos que un extravagante con escasos conocimientos del terreno. Preguntando al personaje santo por su infancia (o, si se tratase de un hombre modesto, haciéndolo a terceros), anotaría los buenos augurios que rodearon su nacimiento, o la crisis religiosa que le sobrevino en la juventud, o su orfandad, características biográficas incesantemente repetidas en las personas investidas de *baraka* (santidad, gracia espiritual, energía moral, carisma), y que se remontan al propio profeta Muhammad; si se tratase del *caid* (gobernador) de la región, y si a éste le preguntase por el origen de su linaje, la respuesta que éste le diera bien pudiera ser una genealogía de unos 40 nombres que concluiría en la figura de Ali ben Abu Talib, primo, yerno e hijo adoptivo del Profeta; y si, por último, interrogase al *cheikh* (jeque) tribal sobre los motivos de su preeminencia, éste le relataría las bondades del ancestro de su familia, personaje que varios siglos atrás pudo haber puesto en marcha una incipiente comunidad religiosa de la que él no sería en la actualidad sino el *moqqadem*, esto es, el representante delegado que entre otras cosas se encarga de velar por el mantenimiento del culto y de la *tariqa*²⁵ legada por su antepasado. En unos y otros casos, nuestro antropólogo señalaría unas extrañas coincidencias biográficas que sin duda le turbarían, pues podría tener la sensación de que, más allá de las razonables diferencias históricas y geográficas, todas las biografías eran una sola, o si se quiere, diferentes facetas de un mismo personaje que era extrañamente evocado, a modo de ilustración de sus propias vidas, de forma sucesiva por aquel santo, aquel *caid* o aquel *cheikh*.

Empecinado en resolver las paradojas de su teoría del *self* autodeterminado, es probable que el antropólogo, suspicaz ante tales coincidencias, propusiera la hipótesis de que esas simi-

25. Camino que sigue el *sufi* en su búsqueda de la *haqiqah* de la Verdad Oculta, y por extensión, vía mística legada por un maestro a sus discípulos.

litudes no eran tanto acontecimientos biográficos reales como interpretaciones que el propio biografiado daba a su vida con la intención de crear sentido histórico, algo así como el recurso a una "ilusión retórica" (Bourdieu 1989) que entroncaría con ciertas determinaciones propias de la Tradición. Quizás el apelativo de "ficción" le sirviera a nuestro particularista para exorcizar esas paradojas, aunque en la medida en que tales recursos no fueran sólo producto de una reflexión *a posteriori*, sino hechos realmente ocurridos en la vida del biografiado, el exorcismo perdería todo su poder catártico. Es más, cabe esperar que nuestro antropólogo tuviera presente una de las grandes lecciones de la disciplina, la que nos enseña que no es nada fácil establecer distinciones entre lo que se dice y lo que se hace, y que si la conducta observable no es necesariamente más objetivable que lo que se dice de ella, cuando abordamos hechos del pasado (tales como la mayoría de los que forman parte de una biografía), esa distinción se hace aún más borrosa. En suma, nuestro colega particularista, deseoso de escapar al sustancialismo orientalista, acabaría teniendo que explicar por qué fenómenos como los señalados (así como otros muchos), en ocasiones tan alejados en el tiempo y en el espacio, guardan tantas semejanzas como para autorizarnos a hablar de cosas tales como modelos, tradiciones o inercias. Como señaló Abu-Lughod, "... reconocer que el *self* puede no ser tan unitario y que el Otro puede ser en realidad muchos otros que pueden no ser tan "otros" después de todo significa plantear el interesante problema teórico de cómo elaborar formas de aceptar o describir las diferencias sin negar las similitudes..." (Abu-Lughod 1989: 277) ¿Nos sorprendería a estas alturas que, para explicar esas reiteraciones, recurriese a ese *corpus* casi indefinible de teología, política y derecho que llamamos comunmente Islam?

Entre las numerosas descripciones que se han hecho del Islam, y en particular de su vocación de regular o condicionar las prácticas cotidianas de los musulmanes, algunas han sobresalido por su audacia, cuando no sencillamente por su temeridad. El argumento ecológico, por ejemplo, se ha aducido en ocasiones con la esperanza de que los imperativos geográficos bastasen para arrojar luz sobre el conjunto: el propio Jacques Berque, el impecable y polifacético arabista francés, mencionó que, en el marco magrebí, la expansión del Islam llevó consigo "la expansión de las morfologías de la aridez" (Berque 1979: 18), lo que, forzando el lenguaje, podría condensarse en el término "desertismo". El argumento sería, *mutatis mutandis*, el que sigue: en el siglo VII d.C., unas sociedades que habitaban en condiciones de extrema aridez llevaron a cabo una vertiginosa campaña de conquistas amparados en una excelente capacidad de adaptación a ese medio: extrema movilidad, ascetismo en las costumbres y espíritu corporativo. Un raro azar quiso que los territorios dominados en su primer impulso se caracterizasen en su mayoría por unas condiciones ecológicas similares a las de su núcleo de origen en la península arábiga, lo que en gran medida pudo contribuir a ese éxito tan fulminante. Por consiguiente, el desertismo no sería sino el principal atributo del marco esencial de desarrollo de la civilización islámica, y su influjo penetraría en todos los órdenes de la vida social, desde la arquitectura —las obras hidráulicas del Islam, el uso decorativo del agua— hasta las costumbres —el ascetismo y la frugalidad— "propias" de la vida en el desierto; cuanto más se aproximase la ecología a ese ideal, tanto más auténtica sería la cultura que allí se manifestase.

Sin embargo, un breve examen de las condiciones ecológicas de los territorios del Islam árabe —por no hablar del persa, del africano o del asiático— basta para limitar las excelencias de dicha hipótesis. El clima más benigno del Yemen, las tierras bajas del delta del Nilo, más propicias para un "despotismo oriental" que para el nomadeo camellar, o los sistemas montañosos del Atlas y Rif, con sus valles irrigados y su explotación

agrícola intensiva en las llanuras anejas, ofrecen nichos ecológicos que dan cuenta de la variedad de ambientes en que se desarrolló el Islam más temprano. Al fin y al cabo, postular un determinismo geográfico de tal magnitud no puede sino provocar la enumeración algo malévolamente de casos que quedan al margen del criterio seleccionado como canónico.

Otro de los grandes argumentos esgrimidos es de orden sociológico, y quizá por ello merece una atención más cuidadosa, aunque en cierto modo no sea sino el correlato del anterior. En este caso, la unidad vendría dada, no por los imperativos ecológicos del desertismo, sino por los organizativos del nomadismo. El Islam, civilización nómada, impondría sobre los territorios conquistados valores como la belicosidad, la bravura, el sentido de la hospitalidad, una acentuada valoración del honor, etc., territorios en los que la tensión entre el nomadismo y el sedentarismo se convertiría en una constante herramienta de dinamismo social y político²⁶. Dejando a un lado en virtud de qué lógica se atribuyen esos valores a una sociedad nómada y no otros—esto es, soslayando los presuntos rasgos universales del nomadismo—, la idea-fuerza del presente argumento reside en su capacidad de rendir cuentas del fenómeno *jihad* con el que tan frívolamente se caracteriza al Islam, aunque a fuerza de asociarlo a la estructura social nómada. A simple vista, sorprende la familiaridad que este argumento puede tener con la perspectiva de Max Weber, quien consideraba al Islam como un régimen patrimonialista de guerreros, una suerte de sistema aristocrático personificado en el *mujahiddin* (guerrero de la *jihad*) (Turner 1993: 50); sin embargo, ambos puntos de vista son complementarios en otros aspectos, y no sólo en su interés por el espíritu bélico: en concreto, comparten implícitamente la imagen negativa, básicamente desestructuradora, que se tiene del nómada,

26. Al respecto ver la tesis de Ibn Jaldún sobre el desarrollo de los llamados imperios beberberes del Magreb: almorávides, almohades y meriníes.

concebido como un ser incapaz de lograr la autosuficiencia económica, un oportunista que, cuando circunstancialmente se sedentariza, deja ver su naturaleza en esencia imitativa.

De nuevo, son numerosas las contradicciones en que incurre este argumento. Más allá de la simplificación que supone todo esbozo general del *ethos* nómada, lo cierto es que del Islam se podría decir justamente lo contrario, a saber, podríamos describirlo con relación a su vocación urbana y comercial. Y no se trata tan sólo de recordar que, en tanto dogma, el Islam surgió en el centro de una notable red comercial (La Meca), sino también la "obsesión fundadora" que siempre parece haber acompañado a los distintos imperios musulmanes. En efecto, cuando un nuevo proyecto político veía la luz, su primer impulso consistía en fundar (o refundar) la que había de ser la capital de su imperio, sede de su esplendor: es así que la mayoría de las ciudades de Oriente Medio y del Magreb son resultado de tal vocación, desde los sueños urbanísticos del gran Bagdad de al-Mansur (iniciados en el año 762 d.C.) hasta la inimaginable densidad de El Cairo (¿18 millones de habitantes hacia el año 2000?). En este sentido, merece la pena indicar que la utopía islámica adopta la forma de una república urbana con tintes teocráticos: la ciudad de Yathrib, convertida para siempre, por expresa iniciativa del Profeta, en la Ciudad por antonomasia, Medina.

Por lo tanto, ambos argumentos, ecológico y sociológico, adolecen de un mismo problema: tratan de localizar en el exterior del propio Islam, entendido como sistema de valores y prácticas, las razones que explican su preeminencia. Descartadas ambas alternativas, la lógica nos ha de llevar a interesarnos por el propio Islam, y no por aquello que supuestamente se halla en su base o es excéntrico a éste.

* * *

El Islam, la Sumisión, es sin duda el fondo del que han emanado buena parte de las normas que rigen el comportamiento de los

musulmanes, suerte de fuente a la que en frecuencia se remontan los hombres en busca de legitimación, cuando no de autorización, para sus actos. Es, pues, en el Islam, en su eficacia para mantener cierta coherencia interna frente a una realidad desgajada en multitud de situaciones teológicas distintas, donde hay que hallar el origen de cualquier homogeneidad. Por consiguiente, esto significa que a la cuestión de la semejanza en las prácticas le antecede otra de no menos importancia: la de la eficacia del dogma, eficacia que en primera instancia situaría al Islam entre esos sistemas de creencias que no han formalizado la separación entre los ámbitos laico y espiritual del mundo, y que por ello pueden definirse como una Ley (*sharia*) en sentido amplio, esto es, como un cuerpo más o menos sistematizado de preceptos que afectan a todos los órdenes de la vida del creyente: su acceso a la herencia, sus posibilidades matrimoniales, su ingreso en el mercado laboral, etc. Al ser El Corán un texto sagrado que se pretende (al menos formalmente) definitivo; es decir, al poner fin a la tradición profética, la imagen de totalidad, de perfección y finitud, se convierte en uno de los hilos conductores de la concepción del mundo que propugna: en efecto, para un musulmán, nada escapa a la *sharia*, todo está contenido en ella, cumbre del Conocimiento (*s'ir*) del que emana la jurisprudencia propiamente dicha (*fiqh*). Quizás la consecuencia más importante de todo ello es que, en diferentes grados, el Islam postula un determinismo casi global que impregna de sacralidad todos los ámbitos de la vida del creyente; en esa línea, si uno se esfuerza por escudriñar la Realidad, descubre que los objetos del mundo sensible son sino signos (*ayat*) de la Unicidad, testimonios de esa Verdad Suprema que los sufíes refieren como *haqiqah*, y que nos remite a un monismo teológico radical: todas las cosas son Una, Allah, origen y fin de todas ellas.

Esa serie de nociones tiene un reflejo en el equivalente islámico para la libertad (*hurriyyah*). A diferencia del concepto liberal de libertad, que concibe al hombre como un ser que se enfrenta a un continuum de opciones y que se halla integrado en

un organismo productivo, Abdallah Laroui ha mostrado cómo el concepto de libertad islámico pertenece a un orden distinto, al ser de naturaleza esotérica (Laroui 1986: 54), y que se entiende mejor a la luz del proceso de distanciamiento del mundo que caracteriza a la mística *súfi*; el concepto de libertad es, pues, el de una libertad interior, y ésta sólo se alcanza si uno se pliega sin fisuras a la Palabra Increada de Dios expuesta en la *sharía*, mediante el desprendimiento de la vida material. En otras palabras, la libertad no reside en la capacidad de elección, sino más bien en la sumisión (islam). Otro tanto apuntaba Hossein Nasr, cuando decía que "... la shari'ah impone limitaciones a la libertad humana, pero a cambio imparte un carácter sagrado a la vida del hombre que, a su vez, hace posible una mayor libertad interior" (Hossein Nasr 1985: 32).

Se esboza así una cosmovisión holista en la que estaría integrado el creyente, y en la cual la pertenencia a la *'umma*, a la Comunidad de Creyentes, se convierte en un poderoso mecanismo generador de identidad. Ciertamente, no se trata del único al que puede recurrir el individuo, y los mencionados artículos de Rosen y de Geertz dan buena cuenta de ello; sin embargo, la *'umma* constituye una suerte de mito de unión, mito que se define por un acontecimiento verdaderamente fundacional: la instauración de la primera comunidad de creyentes en Medina. Mohammed Arkoun inscribe sobre ese hecho la inauguración de lo que llama el "sistema de acción histórica del Islam": "... la experiencia de Medina, erigida en Momento Fundador de un Sistema de Acción Histórica irreductible a ningún otro, se convierte, en la perspectiva antropológica, en una reproducción mimética, con las apropiaciones necesarias del *milieu* árabe, del modelo profético memorizado por los pueblos del Oriente Próximo. El modelo profético es invocado con fuerza por numerosos relatos retomados de El Corán. Es en esta relectura en lengua árabe, de acuerdo con la acción concreta de Muhammad, que creó un estado, donde se sitúa efectivamente el punto de partida de un código existencial, un nuevo sistema de connotaciones

cuyo sentido sólo es accesible a los actores de la historia vivida en el Hijaz, y ampliada después por los pueblos convertidos" (Arkoun 1984: 98-99). Para Arkoun, la conversión del hecho de la (re)fundación de Medina en mito de la Edad de Oro, el llamado quiliasmismo islámico, requirió además de una "textualización de la fe" (Arkoun 1984:79), esto es, del recurso a esa razón gráfica que permite acceder al texto sagrado y proponer continuamente una nueva interpretación que siempre se suponga la "auténtica"; así, y de igual modo que la Utopía de Tomás Moro inspiró proyectos posteriores —elaborados, por así decirlo, por contraste con ella—, El Corán y los Hadices (dichos atribuidos al profeta, que conforman, junto al Libro, la sharia) han servido, en tanto Palabra Perfecta e Increada, para generar una suerte de continuidad milenarista que ha tomado como objetivo repetir las condiciones que impulsaron la fundación de Medina. No cabe duda de que en ese programa utópico cerrado, la Razón Gráfica de la que hablaba Jack Goody tuvo una importancia fundamental: es en el texto, en la escritura, donde hay que hallar esa obsesiva y calculada rememoración del mito del origen del Islam: "... la escritura hace al habla 'objetiva' al convertirla en un objeto de inspección tanto visual como auditiva" (Goody 1985: 56).

Sin embargo, aún quedan por explicar las razones que permitieron la implantación del mito de Medina en el ethos de los musulmanes. Nuevamente, para Arkoun, y esta es la clave política de toda la cuestión, el objetivo fundamental de dicho mito sería salvaguardar la Autoridad del Poder, considerando fuente de legitimidad a la primera y de mera legalidad al segundo. En efecto, mientras la autoridad comporta una adhesión personal al líder sin requerir de la intervención de un factor legal, el poder es siempre fruto de unas premisas externas a quien lo ejerce (Arkoun 1984: 157). Es precisamente en virtud de dichas premisas que el soberano es con frecuencia objeto de críticas por parte de quien no ve en él sino una fuente de impiedad; en estas condiciones, es fácil entender la lectura teológica que se hizo de tal distinción: ya que la Autoridad sólo podía hallarse del lado de quien cumplía

escrupulosamente con los preceptos emanados de la Ley, el poder surgía cuando era el gobernante el que utilizaba la Ley en provecho propio. Fe y utopía política se tornaban coincidentes: la búsqueda de la Autoridad Perfecta se constituía en el motor de los innumerables movimientos de reforma que se desarrollaron a lo largo de la historia en los territorios del Islam. Y en todos ellos, el ejemplo del Profeta era algo más que una metáfora ilustrativa: se trataba de una metonimia, un función política que sus herederos se afanaron por recuperar en toda su integridad.

“Pero el Profeta fue inspirado; la conclusión a extraer es que la aparición de un califato verdadero [como forma política en la que se encarnan tanto la Autoridad como el Poder] es necesariamente un milagro (...) Nos encontramos realmente ante una utopía, en el sentido estricto. Los legistas fueron conscientes de ello: el califato, en tanto que fin ansiado, no puede ser negado; en tanto que realidad, no puede ser afirmado...” (Laroui 1986: 27). Así, para solventar esa contradicción, el Islam no podía sino hacer recaer la Autoridad en el campo de la Inspiración. Sólo aquellos que mostrasen signos de haber recibido tal inspiración podían merecer el cargo califal: profetas, iluminados y hombres santos en general, detentadores todos ellos de la *baraka* (carisma), de la *wilaya* (santidad). Paradójicamente, la línea profética que Muhammad pretendía haber culminado se abría de nuevo para dejar paso a otros mesías, cuya legitimidad ya no provenía de Dios, sino del mismo Profeta, fuente esta vez de toda inspiración. Trasplantado al plano esotérico, ese ideal se encarnaba en la figura del Imam Eterno, el místico por excelencia, “Polo” (*qutb*), cúspide de una jerarquía mística invisible: “... la idea inicial es la de subrayar el encuentro entre religión profética y religión mística que (...) es la característica del sufismo islámico. Este encuentro proporciona a la religión mística su resonancia mística (...) y, recíprocamente, la religión profética deja de estar dissociada de la experiencia mística: la ascensión celestial del Profeta (*Mi'raj*) se convierte en prototipo de una experiencia espiritual que el místico a su vez debe revivir en una visión o

asunción mental, que hace de él también un *nabi* [Profeta, Enviado] (Corbin 1993: 120). Cuanto más imite el aspirante los gestos y acciones de la vida del Profeta, tanto más se reconocerán en él los signos de la Autoridad.

Pero no sólo en el sufismo encontraremos un refrendo a la hipótesis de una cierta contradicción entre Autoridad y Poder. El propio Ibn Jaldún, en sus disquisiciones sobre ambas nociones, se expresaba de modo similar, y convertía la tensión entre *jâh* (autoridad) y *mulk* (poder) en la clave del cambio político en el Magreb medieval (Cheddadi (1980). Uno se vería tentado a aplicar incluso las leyes que Max Weber localizó en la dominación carismática al caso del Islam, asumiendo así el ejercicio carismático como una forma de adhesión que comporta *per se* la autoridad, y convirtiendo a los procesos que provocan su rutinización en una pérdida de la autoridad en provecho del poder. Ahora bien, sea cual fuere el análisis que hagamos de esa tensión fundamental, lo cierto es que a través de ella la emulación del Profeta no puede ser sólo un recurso dramático, una suerte de decorado que nos familiarice más rápidamente con el argumento; en manos de los ulama reformistas, de los santos fundadores de linajes y en las de los líderes insurrectos del Magreb, esa emulación era el argumento mismo.

* * *

Tal vez la más nítida de las manifestaciones que esa emulación ha generado en el Islam sea la creencia en el *Mahdi*, mesías que ha de venir al mundo para imponer definitivamente el Gobierno de Allah. Si bien el mesianismo islámico tiene casi con seguridad su origen en la tradición shi'ita imamita del Imam Oculto²⁷, su

27. El Imam Oculto, Muhammad 'Abdallahm era el duodécimo Imam en la línea inaugurada por Ali, y desapareció en el año 874 después de Cristo en circunstancias no aclaradas. El salvacionismo shi'ita vio en su desaparición

continuo florecimiento endiferentes regiones del Islam árabe de ideología sunní ha llegado a convertirse en una verdadera constante política. Aunque la memoria histórica de Occidente sólo incluye por lo común a Muhammad 'Abdallah, el mahdi que se enfrentó al General Gordon en Jartum durante el siglo pasado, otros autores se han encargado de enumerar los incontables *mahdi*-s que se han autoproclamado a lo largo de la historia del Magreb. En un artículo reciente, Julia Clancy-Smith revisa la actividad anticolonial de ciertos líderes insurrectos argelinos que reclamaron para sí tal título durante el siglo pasado (Clancy-Smith 1988); Houari Touati hace lo propio con los *mahdi*-s argelinos del siglo XVII (Touati 1994); Mercedes García-Arenal, en cambio, se interesa principalmente por el auténtico aluvión de mahdismo que sufrió el Marruecos de los siglos XV y XVI, coincidiendo con la llamada "Crisis Morabítica" (García-Arenal 1990a, 1990b); en otra parte, El propio Caro Baroja tuvo la oportunidad de analizar un importante linaje carismático sahariano que, a principios del presente siglo, y en el contexto de su lucha contra franceses y españoles, se atribuyó (en las personas de distintos miembros del linaje) el calificativo de *mahdi* (Caro Baroja 1990). Todos estos ejemplos nos permiten constatar la extrema frecuencia con la que ciertos líderes, en distintas comunidades y con diversas intenciones, asumieron el papel de *mahdi*, redentor que compaginaba un espíritu de reforma religiosa y de rebelión política frente a un regimen, forma de gobierno o estado considerado impío (*jahiliyya*).

Resultaría revelador señalar las condiciones bajo las que se reconocía tal proclamación. Dado que la tradición imamita exigía que el *Mahdi* perteneciese a la *nasab* (descendencia) del Pro-

un ocultamiento temporal que auguraba un retorno victorioso frente al sunnismo del califato abbassi. Aunque se han escrito numerosas obras sobre la relación entre sufismo, mahdismo y shi'ismo recomendaría uno de los artículos que Hossein Nasr dedica a la cuestión: Hossein Nasr (1970).

feta, inaugurada con el matrimonio entre Ali y Fatima, la hija del primero, y puesto que la santidad provenía, a través de la sangre, de tal linaje, todo aspirante a *mahdi* debía poder exhibir una genealogía que le vinculase a los grandes linajes *shurâfa* (jerifianos, descendientes de Hassan o de Hussayn, hijos mayor y menor de Fatima y Ali). Además, y puesto que su presencia entre los hombres no era en modo alguno nueva (recordemos esa suerte de resurrección o “desvelamiento” que se le atribuía), debía demostrar que su nombre era realmente Muhammad ‘Abdallah, tal y como se llamaron en su día el Duodécimo Imam, el Imam Oculto, y el propio Profeta Muhammad, hijo precisamente de ‘Abdallah, lo que inmediatamente evoca esa emulación de la que estamos hablando. Uno de los *mahdi*-s más célebres del Magreb, Ibn Tumart, fundador del movimiento almohade en el siglo XII, debió agregar a su nombre el de Muhammad ‘Abdallah, y entre los hechos que caracterizaron su vida se incluía un sustituto de la Hégira llevada a cabo por el Profeta de La Meca a Medina, aunque en el caso de Ibn Tumart su éxodo le llevase a Tin Mallal (García Arenal 1990b). Aún más, entre el conjunto de signos que las leyendas atribuían al *Mahdi* se encontraban determinados estigmas corporales, destinados sin duda a que los creyentes pudiesen distinguir el auténtico *mahdi* de los impostores.

No obstante, no sólo el fenómeno del mahdismo da cuenta del papel particular que ocupa la figura de Muhammad como modelo de las prácticas de los musulmanes. El mismo poderoso influjo puede atestiguar en las organizaciones cofrádicas del Islam, desarrolladas a partir del magisterio de ciertos *ouliyya* (sing. *walli*, lit. “amigo”, y por extensión “santo”) especialmente renombrados por su sabiduría o por distintas destrezas de orden esotérico, y en las que la relación entre el maestro y sus discípulos (*taalib*) rememora a su vez la que el Profeta mantuvo con sus Compañeros en el exilio de Medina. Las cofradías, surgidas en Oriente Medio aproximadamente hacia el siglo XII d.C., se expandieron por el Islam a medida que lo hacían las enseñanzas sufíes; divididas en ramas, filiales y subfiliales, cada cofradía

sigue la *tariqa* particular de su santo fundador, y aunque en muchas ocasiones las diferencias entre *turuq* (sing. *tariqa*) son de carácter anecdótico, eso no es óbice para que su número sea enorme. Durante el período de aprendizaje, el *taalib* establece una relación de adhesión personal con su maestro, que exige por su parte el cumplimiento de una serie de rituales de obediencia y subordinación (tales como no mirar nunca directamente a los ojos de su maestro, no sentarse jamás frente a éste, no comer sino cuando él ya lo ha hecho, etc.), rituales que, como señala Touati, repiten invariablemente gestualizaciones atribuidas al Profeta: "Calcado del modelo relacional del Profeta con sus Compañeros (*sahâba*), la *suhba* es el gran modelo iniciático de transmisión de saber en el Islam (...) Los tradicionalistas que han visto en la *suhba* una garantía suplementaria de perpetuación de la Tradición la han dotado de ritos que se considera que repiten los gestos primordiales del Profeta con sus Compañeros: la hospitalidad (*diyâfa*), el apretón de manos (*musafaha*), y el cruce de los dedos de la mano (*mushabaka*). Cada uno de estos gestos inaugurales es dotado de un *sanad*, es decir, de una cadena de transmisión que lo hace remontar hasta el Profeta" (Touati 1994: 23).

El reconocimiento del *walli* como tal, que en ocasiones exigía también la presentación de un árbol genealógico que se remontase hasta el Profeta, dependía esencialmente de la notoriedad adquirida por éste en algunas ramas del saber, del "rigor" (*tashdîd*) y del "refuerzo" (*ta'zîz*). Ahora bien, Allah podía asimismo recompensar a ciertos hombres no distinguidos por su sabiduría, y concederles el privilegio de obrar milagros (*karamat*), que a los ojos del pueblo testimoniaban así los favores divinos recibidos por el santo, esto es, su autenticidad. Y las hagiografías magrebíes, ya fuesen documentos orales o escritos, de carácter culto o popular, están plagadas de las extraordinarias capacidades milagreras de los santos, capacidades que, atestiguando la indudable *baraka* de sus actores, ligan esotéricamente a éstos con la fuente de toda energía: el propio Profeta. Como señala con

acierto Touati, "... aquí, santidad y ascendencia profética se cruzan para diseñarnos modelos de filiación con el Profeta, que son también modelos de proxemia con lo divino" (Touati 1994: 239-240).

* * *

A la luz de estas reflexiones, cabe preguntarse qué interpretaciones podría dar nuestro particularista de las notables reiteraciones a las que nos hemos referido, y que se condensan en el extraordinario papel jugado por el Profeta Muhammad en las prácticas políticas de los musulmanes, esto es, en la dramatización que se lleva a cabo de su persona. Me gustaría que se entendiese aquí el sentido que quisiera dar al concepto de dramatización: no es el aspecto "ficcional" del término el que me interesa, sino esa suerte de identificación plena, esa lógica de la continuidad que se establece entre el Profeta y sus sucesores y que, en otro contexto, el propio Lévi-Strauss empleó para explicar la eficacia terapéutica del chamán; en efecto, recurriendo a la terminología psicoanalítica, Lévi-Strauss consideraba que la actividad chamánica provocaba una especie de *ab-reacción*, y que era ese mecanismo el que justificaba toda catarsis posterior. Como señalaba el propio autor, "... el chamán no se contenta con reproducir o mimar ciertos acontecimientos: los revive efectivamente en toda su vivacidad, originalidad y violencia" (Lévi-Strauss 1968: 164). Es justamente en ese proceso de identificación con un acontecimiento revivido donde Lévi-Strauss hacía reposar la eficacia terapéutica del chamán, eficacia que exigía por otra parte la participación ritual del resto de la comunidad, y no sólo del paciente en cuestión. Salvando las distancias, en el caso de la producción de grandes hombres en el Magreb tal vez nos enfrentemos con un proceso abreactivo que trasciende el mero acontecimiento, y que lo hace precisamente en virtud del sistema gráfico que lo soporta, gracias a la enorme influencia que emana del Libro en tanto mecanismo ejemplificador y trascendental.

Es, además, evidente que las cuestiones que aquí estamos planteando tienen que ver con el estatuto y límites de la cultura en el interior del cuerpo social; aunque en modo alguno pretendo arrojar luz sobre el concepto más esquivo de la antropología, sí tengo la convicción de que, sea lo que ésta fuere, nunca la cultura impone desafíos tan grandes al investigador como cuando el sistema de transmisión que la define es gráfico: en dichas sociedades, su influencia sobre la constitución de marcos organizativos y, sobre todo, sobre la de los propios individuos, es enorme. Porque esa es la cuestión que inicialmente pretendía dilucidar nuestro antropólogo particularista, a la que en cierto modo respondía convirtiendo la cultura en una suerte de Tradición constrictiva de la que cada individuo *en bruto* echaba mano para construir algunos de sus múltiples rostros sociales. Para ese antropólogo, que (y a estas alturas podemos despejar la incógnita, si es que todavía lo es) pertenecería probablemente a la escuela interpretativa americana, el individuo "ya" estaría ahí, y lo que por tanto deberíamos analizar no sería sino su conversión en persona, esto es, su adquisición del *self*.

La hipótesis que querría esbozar, sin embargo, concede a ese ejercicio metonímico siempre repetido que es la vida de Muhammad una importancia mayor, aunque por eso mismo más inasible. En mi opinión, el Libro haría algo más que transformarse en Metáfora Omnipresente: sería, en realidad, el mecanismo gracias al cual se constituiría el propio individuo, y no sólo esa máscara que es su *self*. En efecto, no veo en qué manera podemos dividir la psique individual del hombre de la conciencia que tiene de sí mismo, por lo que ha de ser la propia "ilusión biográfica" que éste elabore la que le constituya como tal. A no ser que adoptemos la distinción aristotélica entre materia y forma, entre mera potencia y puro acto, la distinción entre el individuo y su *self* no tiene sentido, y con tal distinción sólo lo adquiere en la medida en que el cuerpo humano es mero receptáculo de su ser social, que abarca todas y cada una de las facetas de su psique. En otras palabras, el individuo, el uso que hace de su cuerpo, las

operaciones mentales que realiza, ya está construido socialmente, y la noción que tiene de sí mismo no es sino la fórmula en que se plasma esa construcción social.

Merecerían capítulo aparte una serie de obras que, en años recientes, han analizado la influencia del dogma islámico sobre la gestión de los cuerpos²⁸. En una línea emprendida por Foucault, estos autores hacen suya la tarea de demostrar que el dogma no sólo influye sobre los recursos ideológicos del hombre, sino que incluso imprime una férrea lógica sobre el maraje de los cuerpos; como señala A. Bouhdiba, otro de los grandes especialistas en estas cuestiones (aunque la frase no sea sino de Ferenczi), el Islam puede llegar a imponer una "ética de los esfínteres", ejemplo de las reglamentaciones corporales que desarrolla. Pero a la obsesión por los flúidos corporales que caracteriza al Islam pueden añadirse numerosas prescripciones de orden menor, casi todas ellas surgidas de los hadices, los dichos que conforman, junto con El Corán, la *sharia*: "La barba es un privilegio masculino. Deberá ser objeto de cuidados celosos y continuos. De hecho, existen "cinco" cosas naturales: la circuncisión, el ducto[?], la depilación de la axilas, el tamaño de las uñas y el corte de la barba. Otro *hadith* añade a la lista la depilación del pubis y el tamaño del bigote. El hombre tampoco deberá tatuarse" (Boudiba 1980: 58). De este modo, esas innumerables prescripciones determinan no sólo un sentimiento más o menos difuso de la propia identidad, sino todo un código de signos que definen, modifican y hasta desarrollan los cuerpos en la dirección elegida. Es en ese sentido en el que la noción de persona se nos antoja insuficiente: estamos hablando de un conjunto de seres humanos que pueden llegar a representar poco menos que versiones clónicas de un único modelo y objeto de inspiración. Ya no nos movemos por el terreno familiar del teatro y sus argucias, sino

28. En concreto son de especial importancia las obras de Malek Chebel (1984, 1986, 1993). Asimismo, ver también M.E. Combs-Schilling (1989).

que nos introducimos en un ámbito de somatizaciones por mimesis. Contra las presuntas evidencias de un individuo que actuaría como causa de la construcción de un cuerpo social de *selves*, podemos oponer la hipótesis de que el individuo no es causa, sino efecto de tal construcción. Sobre estas cuestiones, Combs-Schilling se pronuncia en términos reveladores: "La gente confunde a menudo la cultura con el simbolismo abstracto, olvidando reconocer la importancia de las posturas del cuerpo y de las prácticas físicas contenidas en ella. Sin embargo, la cultura se reproduce tanto a través de nuestros cuerpos como lo hace a través de nuestras mentes (...) Puesto que los rituales unen cuerpo y mente, son arenas poderosas para la construcción cultural. En el ritual, la imaginación cultural se encarna y vive entre nosotros" (Combs-Schilling 1989: 26).

¿Serían, acaso, rituales lo que ejecutarían los hombres que en el Islam han aspirado al liderazgo de sus comunidades? Nos inclinamos a creer que sí, y que como tales podrían abordarse. Al fin y al cabo, rememoran un Pasado por medio de una serie de acciones altamente pautadas. En cualquier caso, las cuestiones mencionadas hasta aquí sólo adquieren sentido si se las contempla a la luz de comportamientos que cabe tildar de políticos, por cuanto, de un modo u otro, permiten el desarrollo de una cierta forma de gobierno sobre los hombres, ya sea por legitimidad genealógica o por virtud teológica. En este artículo no he pretendido sino referirme a las variantes del liderazgo tal como se expresan en el Islam, y a quien objete que el marco "rígido" al que me refiero se desvanece en las prácticas cotidianas seculares no puedo sino darle la razón. Ciertamente, no todo el mundo en el Islam puede o quiere aspirar a regir los destinos de los demás escenificando con ello esa vida ejemplar que les precedió y, por así decirlo, instruyó en el camino a seguir. Tampoco querría dar la impresión de que todo aquel que deseara aventurarse en tal empresa debería someterse a la influencia todopoderosa del mito de Muhammad tal y como se representa en El Corán. Por supuesto, se han producido numerosas

innovaciones en el terreno de los comportamientos políticos en el Islam, y algunas de las más importantes datan del presente siglo, introducidas bajo el régimen colonial. Sin embargo, y ese sí parece ser un atributo de orden exclusivamente ideológico, resulta sintomático que el propio modelo haya cambiado al tiempo que lo han hecho los comportamientos, y que por consiguiente se haya mantenido esa rara convergencia entre uno y otros, en un ensamblaje de un poder legitimador sin igual.

Así, como guía para la expresión social del liderazgo y a la vez como su legitimación, la figura casi arquetípica de Muhammad parece surgir cada vez que se la reclama; y con cada nueva versión, el retrato a partir del cual se componía la copia cambia con ella. La Escritura no es contradictoria con la diversidad de interpretaciones, pues uno siempre puede recurrir a las primeras para legitimar las transformaciones acaecidas en las prácticas; la ortodoxia es un punto de vista, no una verdad inmanente. En ese sentido, nada hay de novedoso en el hecho de que el islamismo radical contemporáneo se arroge el derecho de ofrecer la interpretación auténtica del Libro y de los hechos en él contenidos, pues a sus ojos el Libro es en efecto el mejor compendio de su doctrina política. Tal es el funcionamiento de la Tradición: condiciona a los hombres por la misma razón de que es condicionada por éstos. Sin embargo, si esa Tradición transforma, y no sólo legisla, los gestos y comportamientos de los hombres, nos hallaremos ante un dilema que habrá de afrontar todo investigador interesado en la elaboración de biografías de personajes dotados de capacidad de liderazgo en sociedades musulmanas, incluido nuestro hipotético colega particularista. Nos hallaremos, en fin, ante a la vida de unos hombres en las que dicotomías tales como realidad y ficción, u original y versión, se disuelven, y frente a las que, tal vez, el investigador no haga otra cosa que remover una vez más la caldera para tratar de extraer de ella una solución cuya receta una a las anteriores, nueva combinación de un mismo principio fundamental.

BIBLIOGRAFÍA

- ABU-LUGHOD, Lila. 1989. "Zones of theory in the anthropology of the Arab world", en *Annual Review of Anthropology*, nº 18; pp. 267-306.
- ARKOUN, Mohammed. 1984 *Pour une Critique de la Raison Islamique*, ed. Maisonneuve & Larose, París.
- BERQUE, Jacques. 1979 *Les Arabes*, ed. Sindbad, París.
- BOUHDIBA, Abdelwahab. 1980 *La Sexualidad en el Islam*, ed. Monte Avila, Caracas.
- BOURDIEU, Pierre. 1989 "La ilusión biográfica", en *Historia y Fuente Oral*, nº 2; pp. 27-33.
- CARO BAROJA, Julio. 1990 *Estudios Saharianos*, ed. Júcar, Madrid
- CLANCY-SMITH, Julia. 1988 "Saints, mahdis, and arms: religion and resistance in Nineteenth-Century North Africa", en E. Burke III and Ira M. Lapidus (eds.), *Islam, Politics, and Social Movements*, I. B. Tauris & Co. Ltd., Londres; pp. 60-80.
- COMBS-SCHILLING, M. E. 1989 *Sacred performances. Islam, Sexuality, and Sacrifice*, Columbia Univ. Press, New York.
- CORBIN, Henri. 1993 *La Imaginación Creadora en el Sufismo de Ibn 'Arabî*, ed. Destino, Barcelona.
- CHEBEL, Malek. 1984 *La Tradition du Corps au Maghreb*, Presses Univ. de France, París.
1986 *La Formation de l'Identite Politique*, Presses Univ. de France, París.
1993 *L'Imaginaire Arabo-Musulman*, Presses Univ. de France, París.
- CHEDDADI, A. 1980 "Le système du pouvoir en Islam d'après Ibn Khldûn", en *Annales E.S.C.*, Année 35, nº 3-4; pp. 534-550.
- GARCIA-ARENAL, Mercedes. 1990a "Mahdî, murabît, sharif:

- l'avènement de la dynastie sa'dienne", en *Studia Islamica*, t. LXXI; pp. 77-113.
- 1990b "La conjonction du soufisme et sharifisme au Maroc: le Mahdī comme Sauveur", en *Revue des Etudes du Monde Musulman et de la Méditerranée*, n.º 55-56; pp. 233-252.
- GEERTZ, Clifford. 1994 "«Desde el punto de vista del nativo». Sobre la naturaleza del conocimiento antropológico", en *Conocimiento Local*, ed. Paidós, Barcelona.
- GELLNER, E. 1969. *Saints of the Atlas*, Chicago Univ. Press, Chicago. 1986. *La Sociedad Musulmana*, F.C.E. (ed. or. 1981), México.
- GELLNER, E. Y MICAUD, Ch. 1973 *Arabs & Berbers. From Tribe to Nation in North Africa*, Duckworth, Londres.
- GOODY, Jack. 1985 *La Domesticación del Pensamiento Salvaje*, ed. Akal, Madrid.
- HOSSEIN NASR, Seyyed. 1970 "Le shī'isme et le soufisme", en *Le Shī'isme Imāmīte*, Presses Universitaires de France, París; pp. 215-233.
- 1985 *Vida y Pensamiento en el Islam*, ed. Herder, Barcelona.
- LAROUI, Abdallah. 1986 *Islam et Modernité*, ed. La Découverte, París.
- LEVI-STRAUSS, Claude. 1968 "El hechicero y su magia", en *Antropología Estructural*, vol. I, ed. Eudeba, Buenos Aires.
- ROSEN, Lawrence. 1973 "The social and conceptual framework of arab-berber relations in central Morocco", en E. Gellner y Ch. Micaud (eds.), *Arabs & Berbers*, ed. Duckworth, Londres; pp. 155-173.
- TOUATI, Houari. 1994 *Entre Dieu et les Hommes. Saints et Sorciers au Maghreb (XVII Siècle)*, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, París.
- TURNER, Bryan S. 1993 *Max weber. From History to Modernity*, ed. Routledge, New York