La resignificación de espacios de poder en el marco de una debilidad institucional: el Senado de Constantinopla en el siglo XI

Prof. Franco Javier Cortes[1]
Universidad Nacional de Cuyo

Resumen

La historiografía institucional romano oriental tradicionalmente focalizó su atención en el estudio de las estructuras políticas más relevantes del estado imperial constantinopolitano. Al hacerlo, ciertos espacios políticos "secundarios" quedaron excluidos de la atención de la comunidad académica. El caso del Senado de Constantinopla representa un ejemplo de institución carente de un estudio global. El presente trabajo pretende interpretar las actividades realizadas por la asamblea senatorial durante el siglo XI. Al trabajar desde la perspectiva de la Nueva Historia Política, proponemos redefinir la interpretación tradicional sobre las transformaciones políticas acontecidas durante la centuria. En este sentido, se busca superar la clásica explicación que considera al siglo XI como un período signado por el conflicto entre dos grupos políticos definidos a partir de la utilización del concepto de *grupos de interés*. Así, la propuesta presentada destaca la actividad del senado constantinopolitano en tanto institución que se reconfigura progresivamente como espacio de poder, ejerciendo cierta "presión institucional" sobre el emperador dentro de relaciones políticas signadas por la conflictividad y el consenso.

Palabras clave: Romania – Senado de Constantinopla – Grupos de interés

Abstract

Eastern Roman institutional historiography traditionally focused its attention on the study of the most relevant political structures of the Constantinopolitan imperial state. In doing so, certain "secondary" political spaces were excluded from the attention of the academic community. The case of the Senate of Constantinople represents an example of an institution lacking a global study. The present work intends to interpret the activities carried out by the senatorial assembly during the eleventh century. When

[1] Estudiante de Posgrado.
francojcortes@gmail.com

working from the perspective of the New Political History, we propose to redefine the traditional interpretation of the political transformations that took place during the century. In this sense, it seeks to overcome the classic explanation that considers the eleventh century as a period marked by the conflict between two political groups defined from the use of the concept of interest groups. Thus, the presented proposal highlights the activity of the Constantinopolitan Senate as an institution that is progressively reconfigured as a space of power, exerting a certain "institutional pressure" on the emperor within political relations marked by conflict and consensus.

Keywords: Romania – Senate of Constantinople – Interest groups

Introducción: el Senado en la historiografía institucional "bizantina"

La historiografía institucional romano oriental es un campo de investigación que permanece relativamente inalterado desde el siglo pasado. Gracias a los aportes de J. Bury (1910), L. Bréhier (1956) y R. Guilland (1967), los estudios acerca de las instituciones políticas constantinopolitanas conocieron un gran desarrollo. En general, los temas trabajados por esta corriente se circunscribían a las estructuras administrativas, militares y eclesiásticas más relevantes del estado imperial. Sin embargo, otros espacios políticos de importancia secundaria resultaron virtualmente marginados o menospreciados por carecer de un marcado protagonismo en la historia del imperio.

El Senado de Constantinopla representa un buen ejemplo de esta visión. Dado que su participación en la vida política imperial no era comparable a la de su homónimo romano, sus características apenas fueron incluidas en las obras aludidas. Por ejemplo, en la obra de Bury la asamblea senatorial solo es caracterizada en los siguientes términos:

> Fue un pequeño consejo compuesto por personas que pertenecían a él en virtud de las funciones administrativas a las fueron nombrados por el Emperador. De hecho, el antiguo senado se había unido con el *Consistorium* o el Consejo Imperial, y en consecuencia, el nuevo senado tenía un doble aspecto. Durante el reinado de un emperador, actuaba como consistorio o consejo asesor del soberano, pero cuando existía un interregno entre dos reinados, su autoridad independiente que había permanecido en suspenso se reanudaba, desempeñando funciones que había heredado del viejo senado [romano]. (Bury, 1910, p.7)

A pesar de que ciertos trabajos aislados reivindicaron relativamente su importancia –C. Diehl (1924), P. Petit (1957) o C. Tsirpanlis (1973)–, la ausencia de una obra global sobre el senado constantinopolitano evidencia el desinterés (y el estancamiento) de la historiografía institucional romano oriental. En este sentido, la mirada que se tiene de aquel espacio como un órgano accesorio, carente de poder y meramente protocolar se ha mantenido sin cambios hasta la actualidad.

El creciente auge cobrado por la Nueva Historia Política en las últimas décadas generó nuevas perspectivas metodológicas para abordar la esfera de lo político. El interés mostrado por esta corriente historiográfica en investigar los vínculos complejos y variables que diferentes actores sociales (individuales y colectivos) construyen en relación con el poder, así como las maneras formales e informales de ejercer el poder político en una determinada sociedad (Guerra, 1989; Hernández, 2013), es una oportunidad para romper el estancamiento en el que se encuentra la clásica historia institucional imperial.

En el presente trabajo se pretende abordar al Senado de Constantinopla desde la Nueva Historia Política. En este sentido, el objetivo es interpretar las características de los vínculos que la asamblea mantuvo con el poder imperial, fundamentalmente en el siglo XI, así como las estrategias adoptadas por sus miembros al momento de ejercer influencia política en diferentes espacios de poder de la sociedad romana oriental. Para cumplirlo, se utilizan diferentes testimonios documentales del período, particularmente rico en lo que a su conocimiento se refiere.

Tanto la *Cronografía* de Miguel Pselo, como la *Historia* de Miguel Ataliates y el *Synopsis Historion* de Juan Skylitzes permiten entender las frenéticas transformaciones políticas desde el punto de vista de los funcionarios de la capital. El grado de complementariedad que estos testimonios presentan contribuye a un conocimiento global de gran parte de la centuria (Liubarski, 1995). Para conocer la óptica "aristocrática" de los acontecimientos de las últimas tres décadas del siglo XI, la *Alexíada* de Ana Comneno y la *Materia de Historia* de Nicéforo Brienio son testimonios de gran valor, pues representan la mirada que el grupo hegemónico de ese contexto tiene respecto a su propio proceso histórico de construcción de poder político (Kazhdan & Wharton Epstein, 1985, pp.104-116).

El siglo XI en la historiografía: problemas e interpretaciones

Las transformaciones que se desarrollan a lo largo de la décimo primera centuria en el Imperio Romano de Oriente son un polo de investigación particularmente

importante dentro de los llamados "estudios bizantinos". Es abundante la historiografía que ha trabajo sus diferentes dimensiones desde diferentes perspectivas teóricas (Diehl, 1943; Vasiliev, 1946; Ostrogorsky, 1984 [1968]; Kazhdan & Wharton Epstein, 1985). A pesar de las posibles divergencias epistemológicas, se observa la existencia de un modelo explicativo común; sus principales postulados pueden resumirse apelando a la interpretación de G. Ostrogorsky (1984 [1968]):

> [El siglo XI] significa el comienzo de una nueva época en la historia de Bizancio. Se inicia la era de los epígonos en la que, cara al exterior, se viviría en los laureles de la época precedente, mientras que internamente se daba rienda suelta a la desintegración (…) [Los emperadores del período] no fueron capaces de continuar la lucha contra los poderes feudales. La desintegración de los bienes campesinos y militares se aceleró con vertiginosa rapidez y condujo a la ruina del poder militar y de las finanzas del Estado bizantino (…) La aristocracia terrateniente había ganado la partida y sólo quedaba decidir cuál de los dos sectores, los funcionarios o los militares, llegaría a imponerse. La historia bizantina de los siguientes decenios (…) estará en realidad dictada por la lucha entre los dos poderes rivales: la aristocracia civil de la capital y la aristocracia militar de provincias. (p.317)

La clave explicativa central de este modelo es la existencia de una pugna bipartidista entre dos aristocracias feudales: la civil constantinopolitana, el *politikon génos*, y la militar provincial, el *stratiotikon génos*. Durante buena parte del siglo XI, el *politikon génos* (o "partido civilista" de la capital) –compuesto homogéneamente por la burocracia administrativa, la corte, el clero y los miembros del senado– habría logrado imponerse al *stratiotikon génos* (o "partido militar" provincial) y monopolizar el control del aparato estatal. En este sentido, el Senado habría recuperado protagonismo institucional e influencia política. Según C. Tsirpanlis (1973): "La intervención del Senado en los asuntos públicos bajo los reinados de Constantino IX Monómaco [1042-1055] y Constantino X Ducas [1059-1067] es único en la historia bizantina. También es única la modificación de la composición social del Senado" (p.434).

Para D. Angelov (como se citó en Tsirpanlis, 1973), la asamblea senatorial se convierte en este contexto en un instrumento de la aristocracia feudal para defender sus intereses feudales.

La hegemonía de la aristocracia civil, no obstante, sería cuestionada reiteradamente por los mandos castrenses a través de insurrecciones militares. Una de estos levantamientos, el de Alejo Comneno en 1081, sería el que finalmente arrebata el control del estado imperial de las manos de los civiles y lo mantendría sujeto en las manos del *stratiotikon génos* (Ostrogorsky, 1984 [1968], pp.313-344).

A partir de la década de 1990, la validez de este modelo (y particularmente de esta premisa) es discutida gracias a aportes arqueológicos –fundamentalmente restos sigilográficos- y estudios de economía monetaria; los nuevos recursos permiten construir interpretaciones alternativas del período en cuestión.

Por ejemplo, W. Kaegi (1991) rechaza la utilización de la dicotomía de "partidos" (civil vs. militar); este supuesto se fundaba en la generalización para todo el período de la conflictiva situación planteada por el ejército provincial anatolio en el específico año de 1057. Kaegi argumenta sólidamente que el alto mando castrense imperial nunca tomó una opción política unánime al hacer prevalecer sus intereses de grupo.

J. C. Cheynet (1990), por su parte, a partir de sus estudios sigilográficos pretende romper con la manera de encasillar a los emperadores del período según su procedencia aristocrática. La propuesta de Cheynet busca "reclasificarlos" según criterios de actuación personal y tradición familiar. Las conclusiones que extrae a través de este método son interesantes: de los once "civiles" que reinaron, cinco gobernantes se pusieron al frente de un ejército contra algún enemigo externo[2]; un sexto, a pesar de tener un apellido vinculado a la tradición militar, se abstuvo de realizar campañas tras su

[2] Nos referimos a Romano III Argyro (1028-1032) contra el emirato de Alepo; Miguel IV el Paflagonio (1032-1041) contra los rebeldes búlgaros; Isaac Comneno (1057-1059) contra los invasores húngaros y pechenegos; Constantino X Ducas (1059-1067) nuevamente contra los pechenegos; Romano IV Diógenes (1068-1071), finalmente, contra los turcos selyúcidas.

ascenso al trono[3]; un séptimo reinó sólo seis meses, aunque sus acciones como gobernante se mostraron tendenciosamente favorables hacia grupos capitalinos[4]. Exceptuando a la emperatriz Teodora, que no pudo comandar a las tropas, solo tres emperadores[5] serían auténticos "civiles" (Cheynet, 1990, pp.191-198).

A pesar de la ruptura de la visión estructuralista y del esquema binario civiles-militares, es indudable que durante el siglo XI la Βασιλεία τῶν Ῥωμαίων [*Basileia tōn Rhōmaiōn* o Romania] experimenta ciertos procesos que transforman la dinámica relacional entre el gobierno imperial y la sociedad. El vacío de autoridad creado a partir de la extinción de la dinastía gobernante –nos referimos a la dinastía macedónica (867-1056)– y la ausencia de una sucesión con suficiente legitimidad establece un clima político susceptible a la participación activa de determinados actores individuales y colectivos. Estos actores, aprovechan la situación para influenciar y presionar al gobierno imperial a través de mecanismos de cooperación y conflicto. En este contexto, se propone discutir la utilización de un concepto como el de *grupo de interés* para interpretar de manera amplia esta dinámica en torno al poder imperial en el siglo XI.

El concepto *grupo de interés* proviene de la ciencia política y es generalmente aplicado en el estudio de las sociedades contemporáneas. Una reciente definición de este concepto lo entiende a los grupos de interés como: "una organización formalmente estructurada que busca incidir a través de medios no violentos en la toma de decisiones públicas sin asumir responsabilidades gubernamentales" (Solís Delgadillo, 2017, p.99).

Si bien el concepto pretende dirigirse hacia otro campo de estudio ajeno al ámbito medieval, los elementos que Solís Delgadillo (2017, p.86) enumera como indispensables de un grupo de interés pueden aplicarse en ciertos actores colectivos de la sociedad imperial del siglo XI:

[3] Es el caso de Nicéforo III Botaniates (1078-1081), que pese a que todo su prestigio y fortuna lo construyó a lo largo de su carrera militar –llegando a ser estratego de los Anatólicos hacia 1078–, al momento de regir al imperio dejó en manos de otros generales el destino de la guerra contra los enemigos exteriores.
[4] Miguel VI (1056-1057).
[5] Se hace referencia a Miguel V el Calafate (1041-1042); Constantino IX Monómaco (1042-1055) y Miguel VII Ducas (1072-1078).

1) *Que los grupos cuenten con una estructura estable en el tiempo*: la existencia de un cierto grado de institucionalidad que garantice la continuidad es una característica fundamental para que una organización sea considerada como un grupo de interés. De ese modo se los puede diferenciar de un movimiento de masas, pues éstos surgen espontáneamente y carecen de una estructura organizativa a largo plazo. Tanto los senadores constantinopolitanos como la jerarquía eclesiástica capitalina y los mandos militares de provincia forman parte de estructuras jerarquizadas preexistentes, por lo que cumplirían con esta primera condición.
2) *Que las presiones ejercidas se den por medios no violentos*: si bien los jefes militares quedarían excluidos entonces por el uso de las fuerzas militares del imperio contra el gobierno central, esta situación ocurre como último recurso tras agotar los demás canales formales (solicitudes de ascensos, premios, etc.) como informales (extorsiones, amenazas, etc.). Por su parte, senadores y eclesiásticos por lo general negocian su lealtad y beneficios a través de medios no violentos.
3) *Que no busquen responsabilidades gubernamentales*: el autor establece esta condición para diferenciar a los grupos de interés de los partidos políticos. Es necesario considerar que, en el ámbito imperial romano oriental, la máxima autoridad estatal está representada por el Emperador, seguido de su jerarquía burocrática y los gobiernos provinciales. Tanto los mandos castrenses, como el senado y el patriarcado constantinopolitano también representan ámbitos del gobierno estatal. Sin embargo, al momento de ejercer presión sobre el gobierno para obtener beneficios que respondan a sus intereses de grupo, los actores aludidos no buscan la conquista del poder imperial; solo mantener y/o mejorar su situación privilegiada.

Una característica que es necesario agregar es la poca homogeneidad que poseen estos grupos de interés en su defensa de ventajas materiales y simbólicas (Meynaud, 1972, pp.9-10). Una coyuntura política imprevista (como una derrota militar o

una insurrección popular) pueden romper la relativa cohesión del grupo y minar sus intereses comunes. Asimismo, la aparición de actores externos al grupo que canalicen y respondan eficientemente los reclamos formulados a cambio de apoyo político supone otra condición a tener en cuenta.

Los orígenes del Senado constantinopolitano: antecedentes de su participación política

La fundación de la nueva capital constantiniana conlleva la reproducción parcial de las instituciones tradicionales romanas, siendo el senado (*synkletos*) una de ellas. En un principio integran el espacio de manera restringida unos trescientos senadores, en su mayoría provenientes de la élite senatorial romana que es obligada a trasladarse a Constantinopla por orden imperial. Posteriormente, la munificencia de los emperadores rompe la exclusividad social[6] y étnica[7] del espacio político, incorporando al rango senatorial a funcionarios civiles y militares de las provincias y curias urbanas (Petit, 1957, pp.347-382; Gondra del Campo, 2016).

Todos los funcionarios imperiales eran senadores, pero no todos los senadores eran funcionarios. La pertenencia a la asamblea, además de prestigio, otorga importantes privilegios a sus miembros; como en general son propietarios de grandes extensiones de tierras, sus principales beneficios giran en torno a las exenciones fiscales. Además no se encuentran sometidos a la jurisdicción ordinaria en asuntos judiciales. La posibilidad de transmitir por herencia la membresía al *synkletos* (y con ello también los beneficios), cristaliza a los miembros del senado imperial como una élite relativamente cerrada (Kazhdan, 1991, pp.1868-1869).

[6] La diversidad de funcionarios que son promovidos al orden senatorial fue objeto de críticas por parte de los cronistas contemporáneos. Por ejemplo, un cronista contemporáneo considera a los nuevos senadores constantinopolitanos como carentes de linaje y de educación esmerada (Libanio, *Discursos* I, 76).

[7] Durante el siglo V, numerosos individuos de origen germánico ingresaron al orden senatorial gracias al favor imperial, lo cual genera una reacción en ciertos elementos tradicionalistas de la sociedad imperial. En este sentido, un contemporáneo sostiene que: "Por tanto, lo primero será que estén excluidos [los germanos] de las magistraturas y apartados de la dignidad del consejo senatorial, que ellos ultrajaron, la más venerable entre los romanos de antaño, como también hoy lo parece y lo es" (Sinesio de Cirene, *Al emperador. Sobre la Realeza*, 20, 23c).

En un principio, el senado se encargaba de controlar los gastos realizados por el gobierno en edificios públicos o en festividades acaecidas en la capital. Es decir que sus competencias son similares a las ejercidas por los consejos municipales en las grandes ciudades tardoantiguas (Gondra del Campo, 2016). Posteriormente le son incorporadas otras competencias de carácter judicial[8] y legislativo[9] (Tsirpanlis, 1973, p.447; Pérez Sanchez, 1990, pp.9-10), aunque las mismas les son sustraídas paulatinamente hacia fines del siglo X (Diehl, 1924, pp.210-213; Bréhier, 1956, pp.158-158).

A pesar de su aparente situación decorativa, la participación del senado en la vida política del estado imperial sigue siendo importante. Su intervención se convierte en necesaria para aprobar y legitimar el ascenso de un emperador[10] (o a un usurpador, llegado el caso[11]) al trono como para arrestarlo y deponerlo (Diehl, 1924, pp.204). Además durante buena parte de los siglos VI y VII, la asamblea senatorial parece participar activamente del gobierno aconsejando al emperador en sus decisiones de política exterior (pp.206-209).

Si bien es cierto que su papel en la toma de decisiones gubernamentales se redujo notablemente durante los siglos IX y X, la importancia del senado seguía siendo relevante en la teoría política imperial. Todavía en el siglo XI un cronista comenta que el poder de un soberano se sustenta en tres principios fundamentales: el pueblo, el ejército y el orden senatorial. Sin el apoyo de estos tres elementos, su autoridad carece de legitimidad y garantía (Miguel Pselo, *Cronografía*, IX, 1).

[8] Por ejemplo, los crímenes acontecidos en la capital eran revisados por un tribunal compuesto por el eparca (prefecto) de la ciudad y cinco senadores elegidos por sorteo. También podía nombrar pretores para impartir justicia en las administraciones periféricas.

[9] Su principal atribución en el campo legislativo era presentar propuestas (*senatus consultum*) al emperador. En caso de ser aprobadas por éste último, las propuestas tomaban forma de ley.

[10] Si hemos de creer a Flavio Coripo, tras la muerte de Justiniano, el Senado habría solicitado a su sobrino Justino hacerse cargo del imperio (Coripo, *Panegirico de Justino II*, I, 155-195).

[11] Durante la rebelión *nika* de 532, una fracción del senado participó activamente del levantamiento, apoyando a un usurpador para lograr deponer a Justiniano (Procopio de Cesárea, *Guerra Persa*, I, 24, 25-21). Asimismo, durante el alzamiento de Focas de 602, el senado consintió en declarar como legitima la usurpación del poder del general rebelde (Teófilacto Simocattes, *Historia,* VIII, 10, 2).

El Senado hacia el siglo XI: cooperación y conflicto en un período tumultuoso

La décimo primera centuria representa un periodo de enormes transformaciones políticas para la Romania. La extinción de la rama masculina de la dinastía macedónica genera un contexto de incertidumbre institucional; pues aunque el gobierno del imperio se mantiene en las legítimas herederas femeninas de la dinastía, su incapacidad gubernamental auspicia la participación de nuevos actores políticos en el poder imperial. Las élites políticas buscan aprovechar este oportuno contexto para acceder al gobierno, ya sea por vía matrimonial, por adopción/elección o por vía armada. Por su parte, los grupos de interés más significativos, como la jerarquía militar imperial, el clero constantinopolitano y el senado, amplían sus márgenes de acción e influencia dentro del andamiaje institucional, convirtiéndose en espacios de negociación política obligada para acceder al poder imperial.

La visión tradicional de la asamblea senatorial en este contexto destaca el protagonismo adquirido durante el efímero reinado de Miguel VI (1056-1057). Considerado como parte integrante del *politikon génos*, el grupo senatorial ejerce una gran influencia sobre las políticas del emperador: honores, regalos y beneficios económicos permiten cristalizar sus intereses y su posición social (Miguel Pselo, *Cronografía*, VIII, 19-20; Juan Skylitzes, *Synopsis Historion*, 482). La hegemonía del grupo senatorial sobre el monopolio de la distribución de capital simbólico atrae el conflicto con los demás grupos de interés, fundamentalmente con los mandos militares anatolios y sus respectivas clientelas provinciales. La subsecuente insurrección de Isaac Comneno, encarnando los intereses del *stratiotikon génos*, quiebra esa hegemonía y acentúa la grieta entre ambos sectores partidarios. Sin embargo, esta interpretación maniquea ignora importantes aspectos de la dinámica relacional entre los distintos actores políticos de la sociedad imperial en relación con la construcción de poder y la defensa de intereses colectivos.

Las relaciones mantenidas entre el emperador los grupos de interés capitalinos son sumamente vertiginosas. Si la legitimidad del gobernante es cuestionable, éste puede recurrir a la asamblea senatorial en busca de apoyo. Como bien mencionó C.

Tsirpanlis (1973, pp.434), tanto Constantino IX Monómaco como Constantino X Ducas promocionan a la dignidad senatorial a los sectores urbanos constantinopolitanos, modificando sustancialmente la composición social aristocrática del espacio. Algunos autores consideran que dicha medida generó una democratización de la aristocracia urbana (Vyronis, 1968); pero también puede considerarse como una depreciación del prestigio del rango senatorial.

Un cronista de éste período crítica la prodigalidad de Monómaco en este sentido:

> poco faltó para que [Monómaco] hiciera miembros del senado a toda la gente de las calles y a los mendigos. Y no fue a unos pocos o a muchos a los que tributó este favor, sino que de repente, con una sola orden, promovió a todos hasta los cargos más excelsos. (Miguel Pselo, *Cronografía*, VII, 29)

Otro cronista comenta la habilidad de Constantino Ducas para ganarse al senado y a los sectores urbanos para apuntalar su autoridad:

> se hizo cargo de los asuntos de gobierno (…) repartió títulos honoríficos, de los que se beneficiaron muchos comerciantes y senadores, rehabilitó asimismo a los que, durante el reinado de su predecesor [Isaac Comneno] habían sido apartados de sus dignidades… (Miguel Ataliates, *Historia*, 54)

Las estrategias adoptadas por estos soberanos también transforma la tradicional relación de subordinación del senado hacia la autoridad imperial, reconfigurándose en términos de reciprocidad: la lealtad de la mayor cantidad de senadores se garantiza si el emperador recompensa de manera aceptable a sus nuevos clientes políticos.

Otro ejemplo de cooperación se da en contextos de insurrecciones militares. Los generales rebeldes reiteradamente negocian con fracciones del grupo senatorial (y también con el clero capitalino) para obtener una base más sólida desde la cual apoderarse del trono. Tanto en las rebeliones de Isaac Comneno en 1057 como en la de Nicéforo Botaniates en 1078 se da ésta situación. En el caso de la primera, los testimonios confirman el apoyo otorgado por senadores y cortesanos al general paflagonio en la deposición del emperador Miguel VI (Miguel Pselo, *Cronografía,* IX, 35;

Miguel Ataliates, *Historia,* 42-43). Estos mismos patrones se repiten con mayor acento en el caso del segundo movimiento:

> Divulgada la presencia de Botaniates entre los habitantes de la ciudad [Constantinopla] y la acogida a brazos abiertos de Nicea, todos los del Senado y muchos de los del clero, lo convirtieron rápidamente en objeto de sus conversaciones y de sus planes y planificaban como derribar al que estaba en el poder [Miguel VII Ducas] y convertir a Botaniates en su emperador. (Nicéforo Brienio, *Materia de Historia*, III, 18)

Los vínculos establecidos por el senado con algunos jefes militares incluso se atestiguan durante el reinado de Alejo Comneno (1081-1118). En al menos dos conjuras, un cierto número de senadores participan apoyando activamente a algún comandante militar deseoso de obtener el poder imperial. La primera, acontecida en 1083, se gestó durante el transcurso de la guerra contra los normandos (1081-1085), cuando la autoridad del emperador resultaba sumamente cuestionada por sus derrotas militares:

> Entre tanto, se descubrió la existencia de una conjura contra el soberano urdida por los notables del senado y los generales del ejército. Esta fue notificada al soberano (…) Cuando la conspiración salió a la luz e iba a recaer sobre los responsables el grave castigo que señala la ley, el soberano no se mostró dispuesto a infringirlo y decretó solo la confiscación de sus bienes y su reclusión y dejó ahí el castigo de la conspiración. (Ana Comneno, *Alexíada*, VI, IV, 1)

La segunda conjura tuvo lugar en 1094. Organizada por Nicéforo Diógenes, hijo del emperador Romano IV Diógenes (1068-1071) y protegido de la familia Comneno. Es de destacar el apoyo obtenido por el conspirador tanto de los generales del ejército como de la élite senatorial, revelando que la cooperación entre el *politikon génos* y el *stratiotikon génos* era más común de lo que se consideraba tradicionalmente:

> Las bases del ejército no le preocupaban tanto a Nicéforo [Diógenes] ya que todos estaban a favor de él. Prestó entonces mucha atención a los miembros más importantes del generalato y del sector relevante inscrito dentro del senado, y se los iba ganando. (Ana Comneno: *Alexíada*, IX, VI, 5).

Conclusiones

Desde el siglo XX, la historiografía institucional romano oriental se encuentra en un estado de estancamiento debido a la importancia de las obras de J. Bury, L. Bréhier y R. Guilland en el campo de estudio. Si bien se trataron de estudios globales respecto al entramado institucional imperial, ciertos espacios de poder fueron marginados en su tratamiento al carecer de protagonismo en la historia política bizantina. El Senado de Constantinopla es un ejemplo de esta visión.

La reinterpretación del rol del Senado desde la Nueva Historia Política implica también revisar la interpretación tradicional respecto a las transformaciones desarrolladas en el estado imperial constantinopolitano en el siglo XI. La lucha interaristocrática entre civiles capitalinos y militares provinciales ha sido fuertemente cuestionada al analizar otros factores como el origen familiar y la actuación de los emperadores de éste período. Los cuestionamientos permiten elaborar esquemas interpretativos que reabren la discusión en torno a los procesos políticos del siglo XI y posibilitan la aplicación de nuevos conceptos, como el de grupo de interés.

El caso del senado de Constantinopla puede ilustrar esta situación. Tradicionalmente visto como un órgano meramente consultivo y accesorio, en la onceava centuria readapta sus márgenes de participación política en los marcos administrativos del Imperio. Aprovechando los contextos de oportunidad del período, el senado establece relaciones de cooperación con actores políticos de tradiciones estatales opuestas. De esa manera, a través de mecanismos de reciprocidad, los gobernantes "compran" la voluntad del mayor número de senadores que pueden con títulos, honores y demás beneficios, o bien "crean" senadores otorgándoles la dignidad a los grupos sociales de la capital, a cambio de su lealtad.

El modelo explicativo tradicional consideraba a las insurrecciones militares del período como la máxima expresión de la polarización interaristocrática entre civiles y militares. Sin embargo, los testimonios de época revelan que la participación política en estos conflictos supera el binomio *politikon génos/stratiotikon génos*. Eclesiásticos, miembros de la corte y senadores intervienen activamente en estos alzamientos

aprovechando la coyuntura para proteger sus intereses particulares. La aplicación del concepto "grupo de interés" permite escapar a una interpretación maniquea del período y explicar de forma más flexible la actuación de los actores políticos en su relación con el poder. Tanto el senado como los mandos militares y la jerarquía religiosa establecen relaciones de consenso y conflicto para asegurar sus intereses, independientemente de quién esté gobernando la Romania. Las disputas del período, lejos de ser bipolares, responden a estrategias que actores individuales y colectivos adoptan para sostener sus posiciones de poder y prestigio en la sociedad imperial.

Bibliografía

Ana Comneno (1989). *La Alexiada*, trad. Emilio Díaz Rolando. Sevilla: Editorial Universidad de Sevilla.
Bréhier, L. (1956). *Las Instituciones del Imperio Bizantino*. México: UTEHA.
Bury, J. (1910). *The Constitution of the Later Roman Empire*. Cambridge: Cambridge University Press.
Coripo (1997). *Panegírico de Justino II*, trad. Ana Ramírez Tirado. Madrid: Gredos.
Diehl, C. (1924). Le Sénat et le Peuple Byzantin aux VIIe et VIIIe siècles. *Byzantion*, 1, 201-213.
Diehl, C. (1943). *Grandeza y Servidumbre de Bizancio*. Madrid: Espasa-Calpe.
Gondra del Campo, K. (2016, 9 de julio). El Senado de Constantinopla. *Arraona Romana, un projecte de difusió de la cultura clàssica romana*. Recuperado de https://arraonaromana.blogspot.com/2016/07/el-senado-de-constantinopla_67.html
Guerra, F. (1989). Hacia una nueva historia política. Actores sociales y actores políticos. *Anuario IEHS*, 4, 243-264.
Guilland, R. (1967). *Recherches sur les institutions byzantines*. Berlín-Amsterdam: Akademie Verlac - Adolf M. Hakkert.
Hernández, L. (inédito). La nueva historia política entre los estudios subalternos y la nueva historia social de las prácticas culturales. *XIV Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia*. Departamento de Historia de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, 2013.
Juan Skylitzes (2010). *A Synopsis of Byzantine History*, trad. John Wortley. Cambridge University Press.
Kaegi, W. (1993). The Controversy about Bureaucratic and Military Factions. *ByzForsch*, 19, 29-37.
Kazhdan, A. (1991). *The Oxford Dictionary of Byzantium* (Vol. III). Nueva York: Oxford University Press.
Kazhdan, A., & Wharton Epstein, A. (1985). *Change in byzantine culture in the eleventh and twelfth centuries*. Berkeley-Los Angeles: University of California Press.
Libanio (2001). *Discursos I Autobiografía*, trad. Antonio Melero Bellido. Madrid: Gredos.
Liubarski, J. (1995). Miguel Ataliates y Miguel Pselo (Ensayo de una breve comparación). *Eyrtheia. Revista de Estudios Bizantinos y Neogriegos*, 16, 85-95. Recuperado de http://interclassica.um.es/index.php/interclassica/investigacion/hemeroteca/e/erytheia/numero_16_1995/miguel_ataliates_y_miguel_pselo_ensayo_de_una_breve_comparacion
Meynaud, J. (1972). *Los grupos de presión*. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires.
Miguel Ataliates (2002). *Historia*, trad. Inmaculada Pérez Martín. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
Miguel Pselo (2005). *Cronografía*, trad. Juan Signes Codoñer. Madrid: Gredos.
Nicéforo Brienio (2012). *Materia de Historia*, trad. Ma. Salud Baldrich López. Granada: Centro de Estudios Bizantinos, Neogriegos y Chipriotas.
Ostrogorsky, G. (1984). *Historia del Estado bizantino*. Madrid: Akal.
Pérez Sánchez, D. (1990). *Evolución del Imperio Romano de Oriente hasta Justiniano*. Madrid: Akal.
Petit, P. (1957). Les Sénateurs de Constantinople dans l'oeuvre de Libanius. *L'antiquité classique*, 26, 347-348. Recuperado de https://www.persee.fr/doc/antiq_0770-2817_1957_num_26_2_3321
Procopio de Cesárea (2000). *Historia de las Guerras: Guerra Persa*, trad. José A. Flores Rubio. Madrid: Gredos.
Sinesio de Cirene (1993). *Himnos- Tratados*, trad. Francisco A. García Romero. Madrid: Gredos.
Solís Delgadillo, D. (2017). Hacia una definición del concepto grupo de interés. Perfiles Latinoamericanos, 25(50), 83-101. doi: 10.18504/pl2550-005-2017
Teofilacto Simocates (1988). *Historia*, trads. Michael Whitby & Mary Whitby. Oxford: Oxford University Press.

Tsirpanlis, C. (1973). Byzantine Parliaments and Representative Assemblies From 1081 to 1351. *Dumbarton Oaks Papers,* 43, 432-481.
Vasiliev, A. (1946). *Historia del Imperio Bizantino* (Vol. I). Barcelona: Iberia.
Vyronis, S. (1963). Byzantine Demokratia and the Guilds in the eleventh century. *Dumbarton Oaks Papers,* 17, 287-314. doi:10.2307/1291195

La mujer profeta: Fundamentación y contraposición a los argumentos de Ibn Hazm de Córdoba (994-1064)

Jonathan Fernández[1]
Gastón Nasser
Universidad Autónoma de Entre Ríos

Resumen

En este artículo nos enfocaremos en las argumentaciones de Ibn Hazm de Córdoba sobre la teoría de la inspiración profética de las mujeres, construida en base a la *nubuwwah* (Profecía). Esta conceptualización parte de la diferenciación entre un *nabī* (Profeta) y un *rasūl* (Mensajero), aplicando nociones de lógica, racionalidad y el concepto de perfección. Estos razonamientos de Ibn Hazm hacen referencia a los casos de Maryan, la madre de Mūsā (Jochebed), la madre de Isacc y, por último, Asia (Mujer de faraón). Esta construcción se basa en la ocurrencia y recepción de la revelación de Dios.
Por lo tanto, analizaremos cómo en este espacio se desarrollan contraposiciones de un gran número de teólogos que, basándose en las afirmaciones del Corán, se oponen contundentemente a la teoría de la profecía de las mujeres, anatematizando de herejes a sus defensores.

Palabras clave: Ibn Hazm – Zahirismo - N*ubuwwah* (profecía) – Mujeres - Perfección.

Abstract

In this article we will focus on the arguments of Ibn Hazm of Cordova on the theory of the prophetic inspiration of women, built on the basis of *nubuwwah* (Prophecy). This conceptualization starts from the differentiation between a *nabī* (Prophet) and a *rasūl* (Messenger), applying notions of logic, rationality and the concept of perfection. Ibn Hazm's reasoning makes reference to the cases of Maryan, the mother of Mūsā (Jochebed), the mother of Isacc, and finally, Asia (Woman of Pharaoh). This construction is based on the occurrence and reception of God's revelation.

[1] Estudiantes de grado.
fernandezjonathan420@gmail.com
gastonnasser18@gmail.com

Therefore, we will analyze how in this space oppositions are developed by a large number of theologians who, based on the statements of the Koran, are strongly opposed to the theory of women's prophecy, anathematizing of heretics to their defenders.

Key words: Ibn Hazm - Zahirism, *nubuwwah* (prophecy) – Women - Perfection.

Introducción

La discusión sobre la capacidad de recibir inspiración profética por parte de las mujeres implicó discusiones intelectuales entre distintos grupos de teólogos musulmanes durante la edad media que discutían sus posturas en base a las interpretaciones del Corán. Estas disputas no quedaron exentas de difamaciones hacia aquellos que sostenían como algo concreto esta posibilidad de inspiración. Entre ellos se destaca Ibn Hazm, quien nació en Córdoba en noviembre del año 994 y con el tiempo se convertiría en un personaje muy destacado de la sociedad andalusí, conocido por sus intervenciones políticas y grandes aportes en filosofía, poesía, historia y teología, entre otros campos. De aquí en más, veremos qué bases y enfoques utiliza para defender su teoría.

Abu Muḥammadʿ Ali ibn Aḥmad ibn Saʿīd ibn Ḥazm

Ibn Hazm nació en el seno de una familia que contaba con una importante riqueza y la cual pertenecía a las clases más altas de la sociedad cordobesa de aquel entonces. Ahmad, padre de Ibn Hazm, fue una persona muy respetada a nivel social, reconocido por ser un escritor culto, hábil en asuntos económicos y políticos. Estas cualidades le permitieron que el califa al-Mansur lo nombrara visir en 991. Ibn Hazm creció en torno a una extrema vigilancia, sobre la cual forjó un temperamento caracterizado por la agilidad en la contestación y la reacción (Mesned, 2007, p. 47). A muy temprana edad, y bajo la enseñanza de mujeres, aprendió a escribir y recitar poesía. Todo esto denota su pertenencia a una familia notable de Córdoba, en la cual el lujo del palacio, estar rodeado de esclavas y la extrema vigilancia son muestras claras de ello. Justamente en el siguiente fragmento podemos percibir la riqueza en la que vivió en su niñez:

> En una discusión con el alfaquí Sulaiman Ibn Jalf Al-Bayi, cuando acabó, este dijo: Discúlpeme, pero la mayoría de mis lecturas trataban sobre las sillas de montura de la guardia. A lo que Ibn Hazm contestó: Discúlpeme también, ya que la mayoría de mis lecturas tratan sobre los púlpitos de oro y plata. (Ibn Hazm, 1971, p.173)

La formación de Ibn Hazm no solo contempló la enseñanza de las mujeres en el ámbito privado del palacio, ya que alrededor de los quince años comienza a tener contactos con los sabios más destacados de Córdoba, al menos hasta la rebelión del año 1014 comandada por Al-Mahdi en contra de los amiríes. Los siguientes años estarán marcados por la inestabilidad política y la guerra civil, pues en el periodo 1009-1031 se desarrollará la *fitna* de al-Andalus, que supondría el colapso del califato de Córdoba y la aparición de los primeros reinos de taifas. Durante este proceso, la muerte y la tragedia impactarían en Córdoba, y por supuesto que la familia de Ibn Hazm no quedaría exenta de ella. No solo la guerra provocó desastres, sino que, además, se presentaron grandes epidemias. Justamente en una de ellas, en 1011, se llevaría la vida del hermano de Ibn Hazm, y tan solo un año después fallecería su padre (Mesned, 2007). Definitivamente ya quedaría atrás aquella etapa de riqueza y paz, pues para males mayores, en 1013 los beréberes ingresan a Córdoba y saquean con suma dureza la ciudad, donde las matanzas ya eran cuenta corriente.

En este contexto, Ibn Hazm se instala en la ciudad de Almería, en la cual entablará relaciones con sabios y reconocidas personalidades judías, y acumularía gran cantidad de conocimientos científicos y religiosos. Durante su estadía, Jayrán Al-Amiri, quien gobernaba la ciudad bajo el poder de los amiríes, lo acusa de detractor por las tendencias omeyas de este, por ello vivirá un tiempo encerrado. Ibn Hazm tuvo que pasar muchos años en el destierro, pero a pesar de ello, siguió acrecentando su conocimiento y siempre codeándose con los sabios más reconocidos: “su amplia cultura abarcaba también conocimientos de astronomía, ingeniería, lógica, dialéctica y teología” (Mesned, 2007, p.54).

Fue notoria su activa participación política en apoyo a la restauración del poder omeya, ejemplo de ello es el apoyo que le da a un joven apodado Al-Murtada, quien reclama el califato de Valencia, pero que resulta derrotado junto a su ejército en su paso por Granada, a su vez Ibn Hazm es encarcelado nuevamente, pero al poco tiempo es liberado. En este lapso, vuelve a Córdoba, pero la inestabilidad político-social le obliga a

huir a Sevilla. Un hecho de suma importancia se desarrolla en torno al año 1023: por primera vez desde la caída del Estado Omeya en al-Andalus, se erige en la ciudad de Córdoba la elección del califa por parte del pueblo en torno a las tradiciones de la sharía musulmana. En 1023 es elegido para liderar el califato Al-Mustazir, quien se circunda de pensadores y literatos, entre los cuales se hallaba Ibn Hazm. Ello no pasó desapercibido por los grupos opositores políticos y religiosos, quienes suscitaron el odio entre los habitantes de la ciudad, por lo cual no habiendo cumplido más de un mes y medio de su mandato, se sublevan y asesinan a Al-Mustazir, y donde, además, Ibn Hazm cae nuevamente preso hasta el año 1026.

Se considera que luego de este fracaso, y con una profunda frustración, Ibn Hazm dejará de lado la participación política, para dedicarse netamente al estudio del conocimiento religioso, filosófico e histórico. Asimismo, siguió perfeccionándose intelectualmente, a tal punto que muchas veces se le acusaba de corromper el tradicionalismo, por tanto, era considerado un peligro para la religiosidad de la sociedad, pues eran constantes sus enfrentamientos con la escuela Maliki, que era la dominante en aquel entonces. Ibn Hazm fue seguidor de la doctrina Shafi'i, pero luego terminaría eligiendo definitivamente a la escuela jurídica Zahiri, de la cual había realizado un profundo estudio. Además de representar un peligro para el dogma imperante, gracias a su ética y conocimiento, provocaba su negación a recibir regalos y condecoraciones por parte de los gobernantes, por ende el acoso constante hacia su persona.

Los últimos años de Ibn Hazm estuvieron marcados por las constantes visitas a ulemas en los distintos puntos de los reinos de taifas, obteniendo gran reconocimiento como una figura culta, tenaz y de fuerte convicción en sus discursos, justamente esto último también le confirió enemigos, quienes muchas veces injuriaban en contra de él por el solo hecho de no poder vencerle. A pesar de haber dejado en un segundo su participación política, Ibn Hazm nunca dejó de sostener la idea de legitimidad del Estado Omeya, es por esto que en muchos reinos de taifas se le negaba la entrada. Fallecería en el año 1064 en Huelva.

Profecía de la mujer

Para entender mejor las interpretaciones de Ibn Hazm es necesario denotar la aplicación del literalismo a su metodología. Esto no es casualidad ya que su adopción de la escuela Zahiri, la cual impulsa la ley desde el literalismo (zāhir), el Corán y la Sunna, le motivaron tal decisión. Debemos considerar algunos puntos importantes: en primer lugar, el nació en Córdoba capital del califato omeya de al-Andalus, lugar donde claramente predomina la escuela de Malik y a la cual Ibn Hazm criticara por su autoritarismo, devenidos por los privilegios otorgados por los gobernantes de turno (Adang, 2001). Por lo tanto, sostenemos que en este espacio había poca tolerancia hacia la posibilidad de otra elección. Asimismo, el interés de Ibn Hazm por el conocimiento de la ley le posibilitaron adentrarse dentro del shafi'ismo debido, en parte, a que se le daba gran importancia a las tradiciones del profeta considerando un enfoque crítico. Esta última fue unas de las razones que le sedujeron. De igual manera, la adopción del shafi'ismo duró un corto periodo, pues a pesar de que Ibn Hazm valoró mucho el papel que se le daba a las fuentes reveladas, no dejaba de acusar la demasiada trascendencia que se le daba a la aplicación del principio de *qiyās* (razonamiento por analogía) para la decisión de términos legales y por ello es que debemos remarcar este punto como alguna de las motivaciones principales para abandonar la escuela shafi'i y convertirse, finalmente en adepto al zāhirismo (Adang, 2001). Por último cabe remarcar que esta última elección pondera no sólo el rechazo total del *qiyās* por parte de Ibn Hazm, también se conjugan aspectos político-sociales propios de aquel periodo de al-Andalus que propician esta conversión, en este caso consideramos que es muy potable que vivir en algún punto geográfico que adhiera mayoritariamente a una escuela de leyes (*madhab*) es un determinante para que el individuo se adhiera a ella; sin dejar de considerar la importancia de la presión familiar, la cual conlleva una carga simbólica de lealtad muy importante. En este trabajo pensamos la conversión hacia otro *madhab* desde aquellos individuos que se ven influenciados por valores de tipo político-social y económico, teniendo en cuenta el contexto histórico del espacio que trabajamos, y de valores internos que contemplan las convicciones de cada individuo. Así mismo como

remarca Adang (2005) a pesar de ser una comunidad menor en comparación con las demás escuelas, el zāhirismo estaba presente desde antes de Ibn Hazm, y a medida que este fue profundizando su estudio, ya sea por el contacto con los libros o con maestros como Ibn Muflit, lo convertirán en un fiel defensor y propagador del zāhirismo. Por lo tanto, podemos denotar que la perspectiva de Ibn Hazm está influenciada por su aprendizaje en el ámbito de la corte Omeya, y además por su interés de impedir que los alfaquíes dominen el campo jurídico.

La justificación de su método tiene su base en que el verdadero significado no va más allá de la literalidad, pues para él, Dios es incapaz de desentenderse absolutamente de nada. Es necesario remarcar que el significado de la palabra de Dios jamás debe predicarse en torno a la causalidad o al complacer de uno mismo, pues los límites de Dios se verán transgredidos con estos actos; en todo caso, y de presentarse algún desacuerdo, será necesaria la búsqueda de consenso entre los compañeros (*ijmā'),* el cual es un principio de razonamiento jurídico en el Islam que los zāhiris consideran una fuente de interpretación de la ley islámica. No solo la elección del zāhirismo, y por ende el rechazo a las escuelas de malik y shafi'i, lo convirtieron en enemigo de muchos pensadores contemporáneos a él, sino que al rehusar el principio de analogía (*qiyās*), acusando a los estudios de jurisprudencia de abusar de él, le convencieron de que el zāhirismo era la única opción para los musulmanes y, además, el soporte de donde basar su religiosidad. La teoría de mujeres profetas debe ser entendida desde esta perspectiva.

Ibn Hazm fue un erudito con amplia educación en ciencias seculares y religiosas, es por ello que en sus obras referentes a la lógica, defiende su importancia en la aplicación de la misma en las ciencias religiosas, además del de otras ciencias como: Matemáticas, astronomía y medicina. Tengamos en cuenta que en al-Andalus las posturas que afectan las prácticas de las creencias religiosas serán considerables focos de conflictos y entrecruzamientos que producirá un posicionamiento bien marcado entre teólogos y filósofos, en tanto que "el grupo opositor le quito valor a la lógica y a sus defensores, y en muchos casos hasta será acusada de herejía" (Chejne, 2003, p.61).

La importancia que le otorgará Ibn Hazm a la lógica, proviene de aportes que le proveyeron algunos maestros en su educación , pues en este periodo "la lógica no podía ser ignorada por aquellos andaluces que dependían de la educación de los maestros orientales y que estaban familiarizados con los lógicos de oriente, cuyas obras fueron importadas a al-Andalus durante los siglos IX y X" (Chejne, 2003, p.58), por tanto hemos de denotar que la lógica ya obtenía un lugar importante dentro de este territorio, asimismo fue que Ibn Hazm adquirió mucho de los aportes anteriores, y por supuestos, será consciente de sus problemáticas. En este último punto, cabe remarcar que Ibn Hazm se preocupó por formalizar un vocabulario y conceptualizar sobre la lógica, incorporando un tipo de lenguaje ejemplificador para que las personas pueden profundizar y entender sus aportes, sin dudas que uno de los causantes fue la falta de claridad en los libros de lógica disponibles en ese momento; es así que Ibn Hazm intenta corregir las dificultades reemplazando letras y símbolos con ejemplos provenientes de la ley religiosa. El tratamiento de la lógica por Ibn Hazm, estuvo influenciado por la *Isagogé* de Porfirio y el *Órganon* de Aristóteles. En la primera obra se destacan cinco términos: género, especie, diferencia, particularidad y accidente, en la cual se elaboran las definiciones examinando la naturaleza del sonido (*sawr*), y si carece o no de significación. Es así que en la búsqueda de una verdadera comprensión de las expresiones (*alfāz*) sostendrá que las cosas creadas están dictaminadas por una definición (*haad*) que distingue su naturaleza, o por una descripción (*rasm*) que remarca sus diferencias con otras cosas, independientemente las creaciones de dios pueden contener atributos como la sustancia y el accidente, por ello para llegar a la comprensión, deberá tenerse en cuenta que estas no atañen la figura de Dios. Del *Órganon*, reducirá los ocho capítulos en cinco, del cual haremos foco en la sección *Kitāb al-burhān,* el cual refiere a la demostración y sus criterios. Asimismo, es consciente de que la lógica es un estudio de gran valor, Ibn Hazm quiere exponer en su *Kitab al Taqrib* la norma o criterio (*al-miyar*) válido para todas las ciencias: "En cuanto a la ciencia de la lógica, la hemos expuesto en este libro: es el criterio de toda ciencia" (Guerrero, 2002, p.5). Centrándonos en el criterio de demostración, Ibn Hazm considerara que la analogía

no es adecuada para el razonamiento demostrativo; pues en este lineamiento, el método dialectico teológico de argumento, contraargumento y conclusión construido por teólogos carece del de la rigidez y precisión de la lógica aristotélica.

Ibn Hazm le transfiere gran importancia a la lógica como herramienta para establecer pruebas (*burhān*) en asuntos seculares y religiosos, rechazando aquellas conclusiones que se lleven a cabo a través de argumentaciones racionales, las cuales están atravesadas por la subjetividad de las personas, dejando de lado las voluntades y mandamientos de Dios. Para él las claves en la concreción de la prueba son la demostración, la definición y la formulación del silogismo (*jāmi'ah*). El establecimiento de la prueba concierne dos proposiciones (*qaditayan*) o premisas (*muqaddamatān*) que conforman un enlace (*qarinah*) y una conclusión (*natijah*) (Chejne, 2003, p.67).

En primer lugar, la inspiración profética no está relacionada con el instinto animal, la mera predicción, adivinación o presunción, las cuales se sustentan en las experiencias adquiridas por las personas, sino que allí se desarrolla la voluntad de dios de instruir a la persona inspirada, transmitiendo el conocimiento de indudable veracidad percibida por sus sentidos y su espíritu, es decir que Dios logra esta transmisión directamente a su alma y sin intervención de mentor alguno. Para aproximarnos a entender los posicionamientos de los distintos grupos de intérpretes, remarcaremos la problemática en torno a la cualidad carismática de individuos que poseen determinado poder político, militar y religioso; y los que además se les atribuyeron poderes sobrenaturales. En este punto Ibn Hazm sostiene que esta consideración no tiene fundamento, pues:

> Consideró que esta autoridad carismática estaba absolutamente confinada a los profetas, incluida la capacidad de realizar milagros, tener acceso al ocultismo, lo que incluso entre ellos era muy raro, y naturalmente creía que tales habilidades habían llegado a su fin con la muerte de Mahoma. Este fue un punto fundamental en la lucha doctrinal y política que enfrento a los omeyas contra los fatimíes, cuyo califa afirmo haber heredado el carisma del profeta (por lo tanto, tenía conocimiento sobrenatural y podía realizar milagros). (Fierro, 2017, p. 7)

Como podemos observar, las implicancias políticas jugaron un papel importante, y en el cual Ibn Hazm se opone a este tipo de misticismo y de figuras santas, pues para el estas propiedades solo le son propias a los profetas. Por tanto, es a partir de estas confrontaciones que podemos conllevan a debatir sobre el contacto divino, y la posible alteración de los acontecimientos devenido de este mismo. La mayoría coincide con este discurso sobre lo que es la inspiración, pero el problema es discernir cuando específicamente lo es o no, y si la mujer puede considerarse parte del grupo positivo.

Particularmente, Ibn Hazm apunta a la necesidad de interpretar la palabra *Nubuwwah,* la cual tomada de la palabra *Inba (*profecía*)* adquiere el significado de revelación. Por tanto, la transmisión que realice dios, sea a quien fuere, se le deberá considerar como profeta. Esta revelación viene de Allah, el cual elige a su receptor para informar su mensaje, asegurando plena conciencia de la veracidad de lo que se le ha revelado. La aplicación de la palabra *Nubuwwah* viene dada justamente, para que no se confunda a un profeta con un mensajero, pues muchas veces, al profeta no le es obligatorio dar información alguna a otras personas, a contraposición de un mensajero.

Para ahondar aún más en estos lineamientos, para Ibn Hazm, la profecía resulta uno de los principios esenciales para todo musulmán, pues la creencia en su veracidad resulta una de las claves. La fundamentación de Ibn Hazm contempla la reclamación de profecía llevada a cabo por personas a lo largo de generaciones, las cuales fueron amparadas por algún milagro (*mu'jizāt*). Para demostrar autenticidad "cualquier profeta tendría que reclamar ser uno, o al menos afirmar que le trae a ciertas personas un mensaje importante de Dios" (Corán: 7: 59-63; 7: 65-68; 7: 73-79; 7: 85-94; 7: 103-105) (Ibrahim, 2007), pues estos reclamos deben haberse desarrollado de manera sucesiva (*mutawātir*), que a su vez, deviene en remarcar una contraposición a muchos pensadores que justifican la profecía en pos de la necesidad de las personas y su insuficiente capacidad de interpretación de la verdad. El concepto de profecía (*nubuwwah*) reconoce que las mujeres y hombres pueden recibir inspiración, pues se basan en la recepción y revelación de Dios, haciendo hincapié en su verdadera autenticidad, más que en su contenido.

Búsqueda de explicaciones

En defensa de la teoría de la profecía de la mujer, Ibn Hazm reconoce a cuatro mujeres como profetas: Maryan, la madre de Mūsā (Jochebed), la madre de Isacc y, por último, Asia (Mujer del faraón Ramsés II) (Ibrahim, 2007). Las polémicas en torno a estas afirmaciones se habrían implantado a fines del siglo X y principios del XI, pues anteriormente no se habría hecho mucho hincapié en ello. Según Maribel Fierro (2002, p. 184), uno de los eruditos a favor de la profecía de la mujer en al-Andalus fue Abū Bakr Muhammad ibn Mawhab al-Tujībī al-Qabrī (m. 1015), y un erudito contrario fue Abū Muhammad 'Abd Allāh ibn Ibrāhīm ibn Muhammad ibn' Abd Allāh ibn Ja'far al-Aṣīlī (m. 1001).

Estas afirmaciones constituyeron una gran polémica, en la cual la interpretación de versículos referentes a la mujer, cumplieron un papel fundamental. Los oponentes a la profecía de la mujer utilizaron como tentativa el siguiente texto del Corán (12: 109): "y no hemos enviado, antes de ti sino hombres a quienes inspiramos". En este sentido, se hace referencia a la incapacidad de la mujer para realizar una misión divina, pero no a la inspiración profética. Quedaría claro que no podría ser mensajera, ya que las aleyas que utilizan los oponentes a la teoría lo dejan en claro, pero esto no cabe en la consideración de Ibn Hazm, ya que él remarca que están fuera de sincronía. Además, la utilización de estos versículos contiene otro error, que es la literalidad con que se utiliza la palabra "hombres", aplicado al término *rijālan*, el cual no solo hace referencia a ellos, sino que también a ángeles, maridos, mensajeros, entre otros. En todo, caso los eruditos opositores aplican este término para marcar la imposibilidad de que la mujer haya sido profeta, sin tener en cuenta que, en el Corán, por hombres (*rijālan*) se entienden seres humanos, pues la mujer no deja de considerarse como tal. He aquí otra contraposición sin fundamento concreto.

Ahora bien, como hemos explayado anteriormente, Ibn Hazm utiliza el literalismo, debido a la influencia del zahirismo, por lo tanto entendemos que su preocupación por demostrar la autenticidad de la aparición y recepción de la revelación le harán pasar casi inadvertido otros aspectos, como el mismísimo contenido de la

revelación; en este caso inferimos que la cuestión de las tendencias místicas y el poder sobrenatural conferido a algunos seres humanos desde la posición de teólogos y juristas contrarios al zahirismo, conllevaron a Ibn Hazm al intento de argumentar la inspiración profética de las mujeres, admitiendo que solo un profeta es apto de recibir tales capacidades. De Aquí en adelante nos centraremos en las cuatro perspectivas que empleo Ibn Hazm para explicar la teoría de la profecía de la mujer. Nos referimos a: La inspiración de dios, filología, lógica y el concepto de perfección.

En primer lugar, la teoría que defiende Ibn Hazm está construida desde la aplicación de la palabra profecía (*nubuwwah*), por lo tanto, es necesario comprender cuál es verdadero sentido que le infundió dios a esta misma. Una de las problemáticas que se presenta es la hallar la raíz de esta palabra, la cual tiene por lo menos tres derivaciones: la primera proviene de *inba* (información), la segunda es propuesta por el ulema 'Alī al-Māwardī, el cual refiere al término *nabwah* (elevación) y, por último, *naby* (camino), este último sugerido por 'Alī al-Tahānawī. Ibn Hazm se centra en el primer término, y por tanto intentará hallar el significado literal de *nubuwwah*, el cual se funda en la intención de Dios de brindarle a alguien cierta información, que lejos de todo tipo de duda, adivinación, predicción e incertidumbre, se definirá por su indudable veracidad y realidad para la persona inspirada, quien será consciente de ello por sus sentidos (*ḥawās*) e inteligencia. Esta revelación puede ser transmitida de dos formas: a través de un ángel o un mensaje enviado directamente, aquí se percibe la interacción divina-humana, en la cual Dios inculca la información. Siguiendo este lineamiento, es necesaria la búsqueda de pruebas en el Corán o la sunna para contemplar si Dios inspiró a las mujeres, de lo contrario, el argumento de Ibn Hazm carecería de una fundamentación concreta para su teoría, ya que por consiguiente estaría incompleto para la prédica islámica. En este punto de fundamentación, en base a la *nubuwwah*, Ibn Hazm se centra en lo que no es inspiración, pues para que la base de su discurso sea consistente, debe identificarse el enfoque coránico. El intento de exponer la profecía de las mujeres contempla un enfoque filológico, pues esta perspectiva denota que una de las críticas a las interpretaciones de sus oponentes se enmarca en errores léxicos y gramaticales, en

donde también se evidenciaron los problemas de comprender la profecía sin haber sido observante y/o testigo de la misma. Para él, este conflicto es aún más grande si no se es consciente de la importancia de la lógica para percibir y tener una idea clara de las declaraciones de dios y el profeta, en este caso, la inspiración que entregó dios a las mujeres las evidenciaría como profetas, por tanto, esta preocupación será una de las tareas que más abocará a Ibn Hazm. Por ello escribe, "de hecho, el Corán ha venido [con la información] de que Dios ha enviado ángeles a ciertas mujeres, que les informaron acerca de la verdadera revelación de Dios" (Mesned, 2007, p.120). Para denotar mejor este argumento, utiliza los ejemplos de inspiración, como es el caso de la comunicación de dios con la madre de Isaac, en cual, a través de los ángeles, le hará saber del nacimiento de su hijo Isaac y luego el de Jacob, o el caso de la madre de moisés, que gracias a la inspiración recibida, arroja su hijo al mar para evitar que la orden del faraón de Egipto de asesinar "a todo niño nacido de hijos de Israel" se llevará la vida de hijo. Según Ibn Hazm, aquí subyace el sentido común, pues si la madre no hubiera estado segura de la autenticidad de la inspiración, sería un acto totalmente insensato arrojar un niño al mar. En el caso de Maryan, además de tener en cuenta su estatus elevado de perfección (al-kamāl), Ibn Hazm considera que la aparición del ángel Gabriel en forma de hombre, y el anunciamiento de la llegada de 'Īsā (Jesús), son prueba suficiente para considerar a Maryan como profeta, pero al mismo tiempo sus opositores ponderan este caso como un proemio de la historia de un profeta (haciendo referencia a 'Īsā).

En este marco, podemos estimar que el debate en torno a la veracidad de una profecía necesita hacer mella en el mensaje y contenido, una de las conjeturas posibles es la de que existen múltiples razones de inspirar a una persona y, que en tal caso, no ha de ser necesario considerar a todas como profetas. "Esto puede ocurrirle a cualquiera en cualquier momento, y puede tomarla forma de un sueño o inspiración confinada en el corazón de un creyente" (Ibrahim, 2015, p.89). La revelación consta de motivos variados, pues además de ella son los sueños, la inspiración y la creencia en Dios lo que realmente le otorgan valor, esto no debe confundirse con profecía, pues como sostuvo Abū Hurayrah, Dios puede enviar buenas nuevas (*mubashshirāt*). En este lineamiento es

donde se intenta que la teoría de Ibn Hazm sea objetada, pues del "buen sueño" podría ser receptora cualquier persona. Para dejar más en claro este análisis, utilizaremos el caso de la madre de Issac como ejemplo: Se podría considerar casi unánimemente la realidad de un mensaje de Dios hacia ella, pero el problema radica en percibir cuál es el propósito de la misión profética que se le habría conferido, ya que el simple mensaje no resulta suficiente para calificarlo de profeta. Otra crítica, en este caso, sería la ausencia de reclamo de profecía por parte de la madre de Issac, pues esta es un de las condiciones indispensables que aduce Ibn Hazm en su teoría. Otro caso de inspiración sostenido por Ibn Hazm es el de Āsiyah, mujer del faraón Ramsés II, quien es retratada en un hadiz junto a Maryan, como mujer perfecta. Este concepto de perfección, según Ibn Hazm, le admitiría el carácter de profeta, pues aquí subyace la excelencia que tienen Āsiyah y Maryan por encima de las demás mujeres que recibieron inspiración. Por otra parte, Ibrahim (2007) remarca que en el mismo hadiz se reserva la perfección para algunos hombres mensajeros; el Corán sostiene: "¡esos mensajeros! Nosotros preferimos algunos de ellos a otros" (Corán, 2: 253). Como puede observarse desde este enfoque, aquí la profecía de Āsiyah y Maryan se argumentan en torno a la lógica y especulación, esto es contradictorio si consideramos que la orientación de Ibn Hazm es la del significado literal, por lo tanto, se deberían rechazar tales interpretaciones. Por ende, la perfección no es un indicador directo de profecía, por lo tanto, si se quiere aducir tal interpretación, está deberá apoyarse en textos adicionales que la certifiquen.

Los casos de inspiración son explayados en el Corán como ejemplos para todos los creyentes, en tanto consideradas en un grado mucho mayor, como es el caso de la perfección, pero ello no debe confundir que tales expresiones denoten que las mujeres fueran profetas, sino que por el contrario, no se las considera de esa manera.

Conclusión

A lo largo de este trabajo, hemos visto cuales son las bases de Ibn Hazm para argumentar la teoría de la profecía de la mujer, pues su perspectiva incluye

fundamentos y criterios de la lógica, filología, la prueba de la inspiración de Dios, y el concepto de perfección, pero es interesante denotar que muchas de estas tentativas son contradictorias al textual literalismo que propone el zahirismo, del cual Ibn Hazm se considera adepto, por ello como hemos visto en algunos puntos, la defensa de su teoría queda sin soporte.

Unas de las mayores preocupaciones de Ibn Hazm será la aplicación y la defensa de la lógica como medio de interpretación (*ibarāh*) de todas las ciencias. Es así que ante las deficiencias que se presentaban en las traducciones anteriores sobre la lógica, intenta atenuar esta problemática reemplazando letras y símbolos con ejemplos de la ley religiosa. Así mismo, sostendrá que dentro de los criterios de demostración (*burhan*), se debe contar con dos o más proposiciones para sacar una conclusión (*natijah*), admitiendo que los grados de intensidad no tienen importancia en las fundamentaciones. La teoría de la profecía de la mujer se enmarca en la invocación de las tradiciones proféticas que realiza Ibn Hazm, pues para él no existen discrepancias entre las órdenes religiosas y el *burhan*. Esta perspectiva está construida desde la influencia de la lógica aristotélica, que ponderaba la búsqueda exhaustiva de la verdad estableciendo reglas rigurosas para la demostración, dejando en claro que el uso de la misma conlleva a la correcta adquisición del conocimiento. Es en este lineamiento que Ibn Hazm aplica la lógica en su discurso sobre la profecía de las mujeres, pues en cada uno de los casos analizados se denota la oposición a las conclusiones inductivas, llevadas a cabo desde el conocimiento particular al universal y, además, a la investigación realizada solamente desde lo conocido por los sentidos. Es así que Ibn Hazm hace foco en la aplicación de la lógica, la cual la considera adecuada para el correcto camino hacia el verdadero conocimiento, pues al querer facilitar el entendimiento de sus símbolos y términos; supone que esta ayudara a una mejor compresión intelectual, acrecentará el campo de lo conocido y limitara claramente los márgenes de interpretaciones que hacen erróneas apreciaciones de las causas y las intencionalidades de los hechos, en las cuales no se le confiere la importancia al verdadero deseo de dios. Por otro lado, la teoría de la profecía de la mujer comporta

problemáticas de tipo temporal, en las cuales se formulan posicionamientos e interpretaciones de hechos que están muy alejados en el tiempo, y en los cuales se confrontan distintos razonamientos de análisis.

Por lo tanto, más allá de las contraposiciones de exegetas islámicos que no apoyan la teoría de la mujer profeta, lo principal a considerar es que el concepto de profecía en el Corán, no apoya las afirmaciones de Ibn Hazm, pues a pesar del reconocimiento de inspiración en muchas mujeres, no significaran la aceptación del mismo. De todos modos, la búsqueda de las explicaciones, positivas o negativas a la teoría, la referencia del Corán y Sunna son indispensables. Hay que tener en cuenta que Ibn Hazm además de ser filólogo, poeta, historiador, político, entre otras, nunca deja de lado su gran religiosidad. En toda su vida, la religión ocupa un lugar preponderante, a pesar de aplicar distintos enfoques, lo importante es interpretar correctamente la palabra de dios. No obstante, era tal la preocupación por la religiosidad, que dedicó tres años de su vida al conocimiento del *fiqh*.

En fin, este trabajo es una mera aproximación de los argumentos y contraposiciones a la teoría de la profecía de la mujer. Deben considerarse en el marco de la religiosidad y el enfrentamiento de escuelas jurídicas diferentes que se interpelan, donde además se conjugan intereses políticos en un contexto de la guerra está muy presente. Sin dudas que las complicaciones por interpretar la palabra de dios y el profeta confirieron interés por la búsqueda de la certeza y la veracidad indudable, pero es justamente la complicación de querer comprender descripciones tan alejadas en el tiempo donde se entretejen las discrepancias.

Creemos que no solo es importante tener en cuenta la interpretación que hacen estos grupo para las disertaciones, sino que resulta necesario indagar cuál era la situación de la mujer en este contexto histórico, teniendo en cuenta las funciones que cumplían a nivel social en la comunidad musulmana, y además, como ellas mismas constituyen sus propios espacios de interacción y actividad, a pesar de que muchas de sus acciones fueran contempladas de manera negativa por la sociedad. La aplicación de esta problemática en los próximos trabajos, podría ayudar a contribuir (o desechar) la

idea de que los exégetas y comentaristas coránicos involucrados en las contraposiciones, se vieran aún más impactados para dar reconocimiento a la profecía de las mujeres.

Bibliografía

Adang, C. (2001). "From Mālikism to Shāfi´ismo to Zāhirism: The conversions of Ibn Hazm". En García Arenal, M. (dir.). *Islamic conversions. Religious Identities in Mediterranean Islam*. Maisonneuve et Larose European Science foundation.

Adang, C. (2005). "The beginnings of the zahiri madhhab in al- andalus. En Bearlman, P., Peters, R., Vogel, F. (eds.). The islamic school of law: evolution, devolution, and progress. Harvard university press, pp.116-245.

Chejne, A. (2003). "Ibn Hazm of Cordova on logic". Journal of the american oriental society. Vol. 104. N° 1, pp. 57-72.

Corán (2008). Centro de traducciones del sagrado Corán. Qum, Islamic Republic of Irán.

Fierro, M. (2002). "Women as prophets in Islam". En Marin, M. y Deguilhem, R. (eds.), Writing the feminine: Women in Arab sources (pp. 183- 198). London & New York: I. B. Tauris.

Fierro, M. (2017). "Why Ibn Hazm became a zāhiri: charisma, law and the court". Hamsa: Journal of Judaic and Islamic studies, 4, Universidade de Évora.

Guerrero, R. (2002). "El pensamiento griego en la lógica de Ibn Hazm. Su Kitāb al-taqrib". Anales del seminario de historia de la filosofía. Universidad complutense de Madrid, pp. 27-38.

Ibn Hazm (1967). *El collar de la paloma*. Trad. de García Gómez, E. Madrid. Alianza. pp.163.

Ibn Hazm (1985). *Al-Fiṣal fī al-milal wa-al-ahwā' wa-al-niḥal*. 5 vols. Beirut. Dār al-Jīl. Trad. de Asín Palacios, M. (1927). *Abenházam de Córdoba y su historia crítica de las ideas religiosas*. Madrid. Real Academia de la Historia.

Ibrahim, Z. (2015) "Ibn Ḥazm's theory of prophecy of women: Literalism, logic, and perfection". Intellectual Discourse. 23, 1. IIUM Press, pp. 75-100.

Mesned Alessa, M. (2007). "El estatus de la mujer en la sociedad Arabo-Islámica medieval entre oriente y occidente" (Tesis doctoral). Granada. Universidad de Granada.