Dimensiones éticas y jurídicas de la obligatoriedad (*ṭā'at*) y la obediencia (*wajib*) en Ibn Ḥazm de Córdoba (994-1064)

Pablo Quintana[1]
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas
Instituto de Humanidades y Ciencias Sociales
Universidad Autónoma de Entre Ríos

Resumen

El Corán y la *sunna*, textos a partir de los cuales se elaboran los principios doctrinales del Islam y un conjunto de normas jurídicas que regulan las acciones de los creyentes (la *shar'īa*), presentan en su contenido numerosos pasajes donde se exponen conceptos de orden ético o moral. Desde las primeras reflexiones de teólogos y juristas sobre estos principios morales contenidos en la Ley se elaboró una variada literatura ética que abarcó estudios sobre los presupuestos morales en los debates sobre los fundamentos del derecho, textos sobre ética normativa en relación al accionar del gobernante y la reflexión filosófica sobre la Ética.

El *Libro de los caracteres y la conducta* de Ibn Ḥazm de Córdoba (m. 1064) es un texto sobre moral organizado en sentencias donde se incita a la práctica de las virtudes y la buena conducta en diferentes ámbitos de la vida social. En él se conjugan diversos temas propios de la literatura ética precedente, constituyéndose la "obligatoriedad" (*ṭā'at*) y la "obediencia" (*wajib*) como conceptos centrales del pensamiento ético del autor a partir de la asociación con las nociones de "virtud" (*fāḍila*) y "*shar'īa*". El presente trabajo está enfocado en el análisis de la relación dinámica de estos conceptos en sus textos éticos y jurídicos, argumentando que conforman la base de lo que Ibn Ḥazm entiende por Filosofía Práctica.

Palabras clave: Ibn Ḥazm – Obligatoriedad – Obediencia – Virtud- S*har'īa* - Filosofía Práctica.

Abstract

The Koran and the *sunna*, texts from which the doctrinal principles of Islam and a set of legal norms that regulate the actions of the believers (the *shar'īa*) are elaborated, present in their content numerous passages where concepts of ethical or moral order are displayed. From the first reflections of theologians and jurists on these moral principles contained in the Law, a varied ethical literature was elaborated that

[1] Estudiante de posgrado.
quintana.pablo@uader.edu.ar

included studies on the moral presuppositions in the debates on the foundations of Law, texts on normative ethics in relation to the actions of the ruler and the philosophical reflection on Ethics.
The *Book of the characters and the behavior* of Ibn Ḥazm of Cordova (m. 1064) is a moral text organized in sentences where the practice of virtues and good behavior in different areas of social life is encouraged. It combines various themes from the preceding ethical literature, constituting the "obligatory" (*ṭā'at*) and "obedience" (*wajib*) as central concepts of the author's ethical thinking from the association with the notions of "virtue" (*fāḍila*) and "*shar'īa*". The present work is focused on the analysis of the dynamic relationship of these concepts in their ethical and legal texts, arguing that they establish the basis of what Ibn Ḥazm understands by Practical Philosophy.

Key words: Ibn Ḥazm – Obligatory - Obedience – Virtue - S*har'īa* - Practical Philosophy.

Literatura y pensamiento ético en el Islam: entre el *'ilm al-shar'īa* y la *falsafa*

El Corán, texto a partir del cual se elaboraron los principios doctrinales de la religión islámica, constituye una guía de la conducta de los creyentes que abarca todos los aspectos de la vida humana. En este sentido, ha funcionado como un código normativo ético en tanto contiene numerosos pasajes que postulan una regulación de la vida moral del musulmán, aunque no es propiamente un texto que pretenda exponer teorías morales.

La *shar'īa*[2], la ley canónica del Islam, entendida como conjunto de preceptos divinos que regulan las acciones del creyente (*vid.* Hallaq, 2007), se desarrolló como un sistema de obligaciones constituida por principios morales (*Cfr.* Guerrero, 2014), en la cual se establecía cómo debían ser las relaciones del hombre con Dios, con los demás hombres y consigo mismo.

El texto coránico prescribe que Dios manda –a través Mahoma como mensajero- y el hombre obedece, por lo que éste debe "someterse" a él: "Quien obedezca (*yuṭi'i*) al Mensajero habrá obedecido (*aṭā'a*) a Dios" (Corán, 4: 80). De hecho, la raíz árabe del término *islām* significa "sometimiento", como podemos observar en numerosos pasajes del Corán. Por ejemplo: "Cuando su Señor le dijo, ¡sométete! (*aslim*), él dijo, me someto (*aslamtu*) al Señor de los mundos" (Corán, 2: 131). Además, esta relación entre Ética e Islam se encuentra reforzada en el mismo texto coránico -donde Dios elogia al Profeta por su rectitud moral (Corán, 68: 4)- y en numerosas tradiciones proféticas (*ḥadīth*) en las cuales esta relación es enfatizada, en una de las cuales se reporta que el Profeta dijo: "He sido enviado para perfeccionar la nobleza del carácter" (*Vid.* Abou El Fadl, 2017, pp. 7-8).

De este modo, estos principios morales contenidos en la Ley eran expresados en términos de dictados y acciones divinas. La razón quedaba subsumida y debía atenerse al mandato divino, por lo que la moral no podía estar basada en la razón individual sino en lo expresado en la Ley (Guerrero, 2014). Como consecuencia de ello, el sentimiento moral se exteriorizó en una diversidad de manifestaciones en el

[2] A lo largo del presente trabajo utilizaremos el sistema de transliteración de caracteres árabes y persas de la *Encyclopaedia of Islam* (1986).

ámbito de la ética filosófica, el de la educación y la literatura (*adab*), donde se representó una moral profana, y el ámbito religioso.

A las primeras reflexiones éticas de juristas y teólogos, se añadieron otras tradiciones distintas a la islámica: la literatura de origen persa en la que se formulaban principios ético-religiosos, plasmados en fábulas, aforismos, poesías, antologías y otros escritos, el pensamiento ético procedente del mundo griego, según el cual la Ética (*akhlāq*) es entendida como medicina del alma[3], y finalmente una ética filosófica que propició el nacimiento de un pensamiento moral más centrado en el hombre que en Dios o en la propia Ley (Guerrero, 2014).

Así, según Hourani (1985)[4], se desarrolló una literatura sobre la ética que podría esquematizarse de la siguiente manera: a) la Ética normativa religiosa; b) la Ética normativa secular; c) el análisis de los principios éticos en el marco de la tradición religiosa; d) el análisis de los principios éticos por los filósofos.

a) La Ética normativa religiosa comienza en los recursos primarios del Islam, el Corán y la *sunna*, a partir de los cuales se establecen diversas normas jurídicas y morales para el hombre. También abarca las obras de *furū' al-fiqh*, es decir, de derecho aplicado y las que tratan sobre las "cualidades nobles de carácter" (*makārim al-akhlāq*) centradas en las virtudes religiosas del creyente. Por último, se incluyen en este apartado las obras sufíes de meditación y manuales de instrucción que se ocupan de temas morales en un sentido práctico o normativo.

b) La Ética normativa secular es representada por los "Espejos de príncipes" de tradición persa cuyo objetivo es brindar consejo a sultanes y visires sobre política y gobierno. Abarca además ciertos tratados éticos en los cuales se enumeran y clasifican los vicios y las virtudes, como el *Tahdīb al-akhlāq* de Miskawayh (m. 1030) o el *Kitāb fī 'ilm al-akhlāq*, atribuido a Avicena (m. 1037).

[3] Sobre la recepción del pensamiento ético griego y, particularmente, la traducción de la *Ética Nicomaquea* de Aristóteles al árabe y la producción de comentarios: *vid.* Akasoy, A. & Fidora, A. (eds.); Dunlop, D. (trad.) (2005), *The Arabic version of the Nicomachean Ethics*, Leiden-Boston, Brill, pp. 1-109.

[4] *Cfr.* Al-Attar, M. (2010), *Islamic ethics. Divine command theory in arabo-islamic thought*, New York-London, Routledge, pp. XIII-XXI.

c) El estudio de los principios éticos en el marco de la tradición religiosa comienza con las discusiones entre los juristas sobre las fuentes del Derecho en los siglos VIII y IX. En estas controversias se observan huellas de un tratamiento analítico de los conceptos de justicia (*'adāla*) y obligación (*wājib*) dado que determinan posturas teóricas acerca de cómo se elabora la Ley. Este debate se caracterizó por llevar a la transformación gradual de los "viejos" métodos de razonamiento legal, aquellos basados exclusivamente en la opinión personal (*ra'y*), a los "nuevos", basados en la analogía (*qiyās*) y la deducción (*ijtihād*), y por estar protagonizado por dos grupos opuestos, los tradicionistas, convencidos de que toda conducta humana debía ser firmemente regulada por la *sunna* del Profeta y que el razonamiento humano no tiene lugar en cuestiones religiosas, y los racionalistas, muchos de los cuales pertenecían al movimiento *mu'taẕili*, quienes consideraban que el texto del Corán era suficiente para formular las normas que regulaban la vida del musulmán. En este contexto conflictivo, el jurista al-Shāfi'ī (m. 820) postuló la teoría de una ley positiva, construida enteramente a partir de la revelación y la *sunna*, basada en el principio primario de que la justicia no es sino la obediencia a la Ley revelada, la *shar'īa* (Hallaq, 1997).

d) Finalmente, el análisis de los principios éticos por los filósofos abarca las obras sobre la moral (*akhlāq*) de Miskawayh, Naṣir ad-Dīn Ṭūsī (m. 1274) y Dawānī (m. 1502), en las cuales, siguiendo la tradición de la filosofía helenística en árabe, se tratan cuestiones como la perfección del alma, las virtudes como *medios* y los vicios como *extremos*. Asimismo, en los principales filósofos del Islam, al-Fārābī (m. 950), Avicena y Averroes (m. 1198) encontramos observaciones significativas acerca de conceptos como el bien y el mal, lo bueno y lo malo, las virtudes y los vicios, la felicidad, pero su abordaje no es expuesto en el marco de un pensamiento ético sistemático, sino de manera secundaria. Sin embargo, a esta tradición debemos la traducción al árabe de la *Ética Nicomaquea* de Aristóteles realizada por Isḥāq b. Ḥunayn (libros I a VI) y Usṭāṯ (libros VII a X) en la segunda mitad del siglo IX (Ibn al-Nadīm, 1872, p. 252; *vid.* Akasoy y Fidora, 2005, pp. 25-29; *cfr.* Ullman, 2011) y a al-Fārābī un comentario –hoy perdido, excepto por algunos fragmentos- de la *Ética Nicomaquea* (Rescher, 1962; *vid.* Neria, 2013).

La ética de Ibn Ḥazm como discurso filosófico-jurídico

El *Libro de los caracteres y la conducta que trata sobre la medicina de las almas* (*Risāla fī mudāwāt al-nufūs wa-tahdhīb al-akhlāq wa-l-zuhd fi-l-radhā'il*[5], 1983) de Ibn Ḥazm de Córdoba (m. 1064) ha sido definido por Asín Palacios (1916) como un opúsculo ético-social de naturaleza autobiográfica. A lo largo de la obra, el autor no se preocupa por presentar sus ideas de manera sistemática ni de definir conceptos según las normas de la lógica, así como tampoco de exponer largos argumentos. Es pues, más bien, un texto de moral organizado en sentencias cuyo fin último es incitar al hombre a la práctica de las virtudes y el cumplimiento de las leyes divinas (*Los caracteres,* §185; *cfr.* Puerta Vílchez, 2013, pp. 721-723; Cook, 2004, pp. 496-497). Hourani (1985) y Tornero Poveda (2007, pp. 36-40) han destacado el carácter esencialmente religioso de la obra, no sólo por la metodología *ẓāhirī* del autor, sino también por la insistencia de éste en que la práctica de las virtudes consiste en obedecer a Dios. Finalmente, Puig Montada (1995) y Puerta Vílchez (2013), han observado una posible influencia estoica en la ética de Ibn Ḥazm a partir de sus ideas acerca de la evitación de la preocupación como fin de las acciones humanas (Tornero Poveda, 2007, p. 64). En este sentido, ciertamente no existe en Ibn Hazm una concepción aristotélica de la ética -en cuanto a que su fin consiste en definir qué es la felicidad y cuál es el camino para obtenerla (Aristóteles, *EN*, I-7)-, pero en tanto para el cordobés el fin de las acciones humanas es la tranquilidad del espíritu, feliz es aquel que esté libre de preocupación: "He buscado un objetivo en cuya valoración y búsqueda coincida todo el mundo y no he encontrado más que uno, y es el de eliminar la preocupación" (فلما تجبرته علمت أن الناس كلهم لم يستووا في استحسانه فقط ولا في طلبه فقط, ed. 'Abbās, 1983, I, p. 336; trad. Tornero, 2007, p. 64).

Al respecto, en Ibn Ḥazm no encontramos ni un análisis sistemático de la Ética ni una definición clara de ésta como un campo independiente. Por un lado, en su *Fiṣal* define a la filosofía como filosofía práctica al sostener que consiste en:

[5] De aquí en adelante, por *Akhlāq* nos referiremos al texto árabe, y por *Los caracteres* a la traducción de Asín Palacios, pues la numeración de las sentencias no se corresponde entre la edición y la traducción.

> la corrección del alma por medio de la práctica de las virtudes, la buena conducta en esta vida para alcanzar la salvación en la otra vida y el buen gobierno del hogar y del ciudadano. Este mismo y no otro es el propósito de la sharī'a. (cfr. trad. Asín Palacios, 1928, II: 203-204)

> الفلسفة (...) ليس هو شيائا غير اصلاح النفس بان تستعمل في دنياها الفضائل وحسن السيرة المؤدية الى سلامتها في المعاد وحسن السياسة للمنزل والرعية وهذا نفسه لا غيره هو الغرض في الشرعية.
> (ed. Cairo, 1899, p. 94)

Por otra parte, en su *Risāla marātib al-'ulūm* (*Epístola sobre la clasificación de las ciencias*, 1983) define la Ética como una parte de la medicina:

> La ciencia de la medicina se divide en dos secciones: la medicina del alma, que es un resultado del conocimiento de la lógica para la corrección de la moral, su tratamiento, su rechazo del exceso y de la incapacidad de volver a la rectitud; y la medicina de los cuerpos: que está dividida en el conocimiento de las naturalezas de los cuerpos, el conocimiento de la constitución de los órganos, el conocimiento de las enfermedades y sus causas. (Trad. Pablo Quintana)

> وعلم الطب: ينقسم قسمين: طب النفس وهو من نتيجة علم المنطق بإصلاح الأخلاق ومداواتها وصرفها عن الإفراط والتقصير وإقامتها على الاعتدال؛ وطبّ الأجسام: وهو ينقسم إلى معرفة الطبئع الجسمية ومعرفة تركيب الأعضاء ومعرفة العلل. (ed. 'Abbās, IV, p. 80)

Esta clasificación de la Ética dentro de la medicina[6] no necesariamente significa que Ibn Ḥazm la separe de la filosofía (*Cfr.* Tornero, 2007, p. 34). En efecto, si bien no existen contribuciones importantes al campo de la Ética desde la *falsafa* -al menos en comparación con otras áreas como la lógica o la metafísica-, sí podemos encontrar este paralelo entre la ética y la medicina en autores como al-Rāzī (m. 925) (*Cfr.* Gómez Nogales, 1966, p. 71), para quien el miedo, la pena y el vicio son enfermedades del alma que pueden ser curadas tal como la medicina puede curar las enfermedades del cuerpo (Adamson, 2010, p. 69). Incluso, en Galeno tenemos al principal referente griego de este modelo de abordaje de la ética, según el cual la terapia y la investigación médica debe estar basada en la filosofía y, aún más, el mejor médico

[6] Paradójicamente, en otra de sus obras donde se ocupa de la clasificación de las ciencias -su *Epístola sobre el establecimiento del camino de la salvación de manera abreviada*- no hay una reducción de la ética a la medicina, ni tampoco es tratada dentro de la filosofía (*cfr.* trad. Tornero, 2007, pp. 49-51; ed. 'Abbās, III, pp. 129-133).

debe ser también un filósofo (Walzer, 1949, p. 82). Dos tratados sobre autocontrol y autoeducación y un sumario sobre diferentes temas de filosofía moral fueron traducidos al árabe por Ḥunayn b. Isḥāq antes del 842 (Walzer, 1949).

De modo que en Ibn Ḥazm se advierte una concepción de la Ética esencialmente religiosa pues constantemente el autor argumenta utilizando el testimonio del Corán y la *sunna*. Asimismo, es indudable la presencia de reminiscencias de una teoría de la virtud aristotélica en lo que a la doctrina del justo medio se refiere (Asín Palacios, 1916: §295), aunque no en cuanto a la clasificación de las mismas. Como ha observado Puig Montada (1995, pp. 90-92), Ibn Ḥazm no presenta una clasificación sistemática de las virtudes respecto de la platónica (Platón, *República*, 428b-434c) o la aristotélica: a la justicia (*'adl*), la inteligencia (*fahm*), el coraje (*najda*) y la generosidad (*jūd*) opone los vicios de la injusticia, ignorancia, cobardía y avaricia (1983, pp. 379-381). Como veremos más adelante, las concepciones de la virtud y el vicio constituyen la base de lo que Ibn Ḥazm denomina "actos de obediencia" (*ṭā'at*) y "lo obligatorio" (*wājib*).

Lo obligatorio y la obediencia en Ibn Ḥazm

En un capítulo de su *Libro sobre los fundamentos del derecho*, titulado "Sobre las palabras circulares de los filósofos especulativos" (*Iḥkām li-uṣūl al-aḥkām*[7], 1926, pp. 35-52), encontramos una suerte de glosario de conceptos clave del sistema jurídico, teológico y filosófico de Ibn Ḥazm. Allí presenta una definición concreta de lo que entiende por *ṭā'at* y *wajib*. En cuanto al primero, sostiene que la obediencia "es la ejecución del mandato del encargado en lo referente a lo ordenado y la abstención de realizar lo prohibido: toda piedad ha sido llamada obediencia" (p. 43).

En cuanto a lo "obligatorio" (*wajib*), Ibn Ḥazm entiende todo aquello que es ordenado por Dios, quien tiene el poder de imponer sanciones por desobediencia (*cfr*. definición de "mandato" [*'Amr*]: *Iḥkām*, p. 42). No encontramos en el *Iḥkām* una definición específica de *wajib*, aunque sí refiere a este al detenerse en el concepto de "deber" (*farḍ*): "aquello por lo cual quien desobedece merece (*istaḥaqqa*) ser culpado

[7] De aquí en adelante nos referiremos a esta obra como *Iḥkām*.

y llamado desobediente a Dios, exaltado sea. [Deber] es sinónimo de 'obligatorio' (*wājib*), 'necesario' (*lāzim*) e 'imposición' (*ḥatm*)" ("ما استحق تاركه اللوم واسم لامعصية الله تعالى وهو: الواجب، الازم، والحتم", *Ihkām*, p. 43).

En principio, el cordobés aborda lo "obligatorio" desde una dimensión jurídica, pues *wajib* constituye una de las cinco normas bajo las cuales son categorizados todos los actos sujetos a la regulación de la *shar'īa*. En este sentido, el incumplimiento de todos los actos categorizados como "obligatorios" (*i. e.*, la oración ritual) implican un castigo cuya ejecución es considerada necesaria (Hallaq, 2009, pp. 19-20). Esta concepción de *wajib*, en tanto categoría definitoria de los actos obligatorios, es también sinónimo de *farḍ*[8] (Schacht, 1982, pp. 120-121). Aunque Ibn Ḥazm no se ocupe en este punto del *Iḥkām* de cada una de las cinco normas a las que hemos referido -sólo de lo "obligatorio" y lo "prohibido"-, expresa una evidente relación entre la obligatoriedad, la desobediencia, la culpabilidad y el castigo.

De manera similar, lo "malo" (*qabīḥ*) es utilizado como equivalente de lo prohibido o desaprobado por la Revelación y resulta incognoscible sin ayuda de la razón (*Fiṣal*, 1903, pp. 101-115). Asimismo, "virtud" (*fāḍila*) significa obediencia a Dios y particularmente a los mandatos generales para llevar una vida recta (1983, pp. 339-340) de acuerdo a su cumplimiento según las obligaciones específicas de la *sharī'a*.
Para Ibn Ḥazm, puesto que la obediencia a los mandatos de Dios conduce a la salvación, y la Revelación especifica en qué consiste la obediencia, las tareas prácticas más importantes para el hombre son descubrir qué establece la Revelación y luego cumplirla fielmente en todo momento y en todas las circunstancias. En este punto, Ibn Ḥazm no es del todo coherente en su terminología. A veces habla de las "virtudes" (*faḍā'il*) como sinónimo de todos los actos de obediencia (*ṭā'at*), y los vicios como sinónimos de todos los actos de desobediencia. Dice al respecto:

> No hay entre las virtudes y los vicios, ni entre los actos de obediencia y desobediencia, diferencia realmente que la que media entre dos

[8] De acuerdo con Hallaq (1997, p. 40), los ḥanafíes distinguen a *wajib y farḍ* como dos categorías de lo "obligatorio": la primera refiere a una norma legal a la cual se llega por medio de evidencia cierta, y la segunda es determinada por medio de evidencia probable.

> movimientos del alma. Es feliz aquel cuya alma se ha familiarizado con las virtudes y la obediencia hasta sentir aversión a los vicios y la desobediencia. Es desgraciado aquel cuya alma está familiarizada con la desobediencia y los vicios hasta sentir repugnancia hacia las virtudes y la obediencia. (cfr. trad. Asín Palacios, 1916: §16)

> ليس بين الفضائل والرذائل ولا بين الطاعات والمعاصي إلّا نفار النفس وأنسها فقط. فالسعيد من أنست نفسه بالفضائل والطاعات ونفرت من الرذائل والمعاصي، والشقي من أنست نفسه بالرذائل والمعاصي ونفرت من الفضائل والطاعات. (ed. ʿAbbās, I: 339-340)

En otros casos, divide lo obligatorio, que es coextensivo con los actos de obediencia, en dos clases, *fāḍila* y *sharīʿa*: "Guárdate de dar gusto a tu prójimo haciéndole algo que a ti te desagrade, a no ser que a ello te obligue la ley divina o la virtud" ("إياك أن تسرَّ غيرك بما تسوء به نفسك فما لم توجبه عليك شريعة أو فضيلة", 1983, p. 345). Esta división se corresponde con la división del tema en sus obras, el *Libro de los caracteres y la conducta que trata sobre la medicina de las almas* (*Akhlāq wa-l-siyar*) y *La precisión para los fundamentos del Derecho* (*Al-Iḥkām li-uṣūl al-aḥkām*). Ambos tipos de obligación (*fāḍila* y *sharīʿa*) refieren a la práctica de las virtudes para llevar una vida recta para lograr la salvación y al cumplimiento de las obligaciones establecidas en la Ley.

Si bien el énfasis en la concepción de la virtud está en la obediencia a la Revelación, Ibn Ḥazm introduce un abordaje filosófico de la noción de virtud, particularmente en cuanto al cultivo de una vida virtuosa, como ya hemos observado respecto de su concepción de la *falsafa* como filosofía práctica (*Fiṣal*, ed. Cairo, 1899, p. 94). En este sentido, al hablar de *falsafa*, el cordobés refiere a las tres ramas de la filosofía práctica de acuerdo con la tradición aristotélica: la ética personal, la economía doméstica o la gestión familiar (la "economía" original) y la política. Los encontramos distinguidos y tratados como conocimiento normativo o sabiduría en libros de "ética" como el *Tahdhīb al-akhlāq* de Miskawayh, donde las teorías racionalistas originales de la filosofía ética griega están en el fondo y el interés es más bien una guía para la vida virtuosa. Sin embargo, esos libros todavía se clasificaban como "filosofía". El *Akhlāq* de Ibn Ḥazm se corresponde con este tipo de literatura, y es factible conciliar este tipo de "filosofía" con su teoría de las virtudes (a pesar de su

asistematicidad) dado que son vistas como obligaciones más generales, no especificadas precisamente por la ley (*sharī'a*); por lo tanto, existe un ámbito legítimo para que la sabiduría humana brinde orientación sobre dichas "obligaciones", utilizando la racionalidad como recurso. Este sentido racional (*'aql*) debe llevarse a la práctica teniendo en cuenta que "la prudencia [en el uso] de la razón está en la práctica de la obediencia y las virtudes, y esta prudencia implica evitar la desobediencia y los vicios" ("حَدّ العقل استعمال الطاعات والفضائل، وهذا الحد ينطوي فيه اجتناب المعاصي والرذائل", ed. I. 'Abbās, 1983, p. 378).

Para Ibn Ḥazm, entonces, la razón cuando se usa correctamente no se opone a la Revelación, simplemente se pone a su servicio en cualquier dirección útil. También se debe notar que todos sus consejos sobre la virtud lo conciben como un medio para el bien del individuo. No hay idea de la actividad virtuosa como un fin en sí mismo, hecho por sí mismo y constituyendo su propia recompensa. Y aunque el cumplimiento de las virtudes y otras obligaciones puede contribuir de hecho al bien de la sociedad, esa no es su esencia: es simplemente la obediencia a la voluntad divina, tal como se expresa en la Revelación. Esto no quiere decir que Ibn Ḥazm no esté preocupado por el bien común, sino que ese es el objetivo principal de sus obras. Su preocupación es, en este sentido, la salvación de cada miembro individual de la *'Umma*.

Conclusiones preliminares

La única obligación del hombre es, entonces, acatar y someterse a los mandatos establecidos en la Ley (*sharī'a*). Ibn Ḥazm muestra que en esa obediencia radica la salvación del hombre, tanto para la vida en la tierra como para la otra vida, dado que dicha Ley es el único medio que posibilita la convivencia y la construcción de la sociedad. Y a su vez, esta obediencia sólo es posible cuando hay obligación.

La diversidad de temas, la complejidad de los principios de razonamiento y la conflictividad intelectual y política que rodea a los círculos de producción de conocimiento en el Islam, al menos entre los siglos VIII y XI, nos lleva a abordar la literatura sobre temas éticos como textos de filosofía práctica, la cual trata específicamente de la esfera de lo humano, y su fin no es solo el conocimiento de lo

que es bueno; persigue también, y sobre todo, el propósito pedagógico de mostrar el modo de llevarlo a la acción.

En Ibn Ḥazm esta dimensión práctica, en tanto integra el conocimiento de lo bueno y la manera de llevarlo a la acción, se alcanza a través del cumplimiento de lo obligatorio según lo establecido en la Ley. En efecto, la obediencia a Dios consiste en la "reunión de las virtudes y la evitación de los vicios", tal como la define el cordobés en su *Iḥkām* (p. 35), en el marco de una concepción de la Ética como medicina del alma donde la filosofía aparece comprendida en términos de razonamiento a partir de la lógica para la corrección del alma.

Por último, resulta evidente la centralidad de los conceptos de "obligatoriedad" y "obediencia" en el pensamiento de Ibn Ḥazm, pues teniendo en cuenta que pone en relación las nociones de *fāḍila* y *sharī'a* es posible vislumbrar la configuración del Derecho (*fiqh*) y la Filosofía (*falsafa*) como procesos paralelos con fines comunes. En este sentido, aunque el cordobés no lo afirme explícitamente, se postula una integración del Derecho a la Filosofía práctica, como ya lo había concebido antes al-Fārābī (1996, p. 79-90).

Bibliografía

Abou El Fadl, Kh. (2017). "Qur'anic ethics and Islamic law". Journal of Islamic Ethics. 1. Brill Publishers, pp. 7-28.

Adamson, P. (2010) "The arabic tradition". En Skorupski, J. (ed.). The Routledge companion to Ethics. London-New York. Routledge, pp. 63-75.

Akasoy, A. y Fidora, A. (eds.); Dunlop, D. (trad.) (2005). *The arabic version of the Nicomachean Ethics*. Leiden-Boston. Brill.

Al-Attar, M. (2010). *Islamic ethics. Divine command theory in arabo-islamic thought*. New York-London. Routledge. 2010.

Al-Fārābī (1996). *Iḥṣā' al-'ulūm*. ed. de Dr. 'Alī Bū Mulḥim. Beirut. Dār wa-Maktaba al-Hilāl.

Aristóteles (2010). *Ética Nicomaquea*. Buenos Aires. Colihue.

Asín Palacios, M. (1934). "Un códice inexplorado del cordobés Ibn Ḥazm". Al-Andalus. Vol. 2. N° 1. Madrid. Instituto Miguel Asín, pp. 1-56.

Aṭ-Ṭulayṭulī (2000). *Muḥtaṣar*. Ed. y trad. María José Cervera. Madrid. CSIC.

Buffon, V. (2015). "Aristóteles políglota. Particularidades del vocabulario técnico aristotélico según algunas traducciones medievales de la Metafísica y la Ética Nicomaquea". *El hilo de la fábula*. N° 15. Santa Fe. Universidad Nacional del Litoral, pp. 155-172.

Butterworth, Ch. (1983). "Ethics in medieval Islamic philosophy". *Journal of Religious Ethics*. Vol. 11. N° 2. Blackwell Publishing, pp. 224-239.

Fakhry, M. (1991). *Ethical theories in Islam*. Leiden. Brill.

Goldziher, I. (2008). *The ẓāhirīs. Their doctrine and their history*. Leiden-Boston. Brill.

Gómez Nogales, S. (1966). Teoría y clasificación de la ciencia según Ibn Hazm. *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos. Sección Árabe-Islam*, 14, pp. 49-73.

Guerrero, R. R. (2014). "Recepción de la Ética Nicomaquea en el mundo árabe: la teoría de la virtud en la filosofía islámica". *Studia Graeco-Arabica*. Pisa. ERC Greek into Arabic, pp. 315-334.

Gutas, D. (1998). *Greek culture, Arabic thought. The Graeco-Arabic translation movement in Baghdad and early 'Abbāsid society (2nd-4th/8th-10th centuries)*. New York. Routledge.

Hallaq, W. (1997). *A history of islamic legal theories*. Cambridge. Cambridge University Press.

Hallaq, W. (2005). *"What is sharī'a?"*. *Yearbook of Islamic and middle eastern law online*. Vol. 12. Londres. Brill, pp. 151-180.

Hourani, G. (1985) *Reason and tradition in islamic ethics*. Cambridge. Cambridge University Press.

Ibn Hazm (1926-28), *Al-Iḥkām li-uṣūl al-aḥkām* (La precisión para los fundamentos del Derecho), 8 vols., El Cairo.

Ibn Ḥazm (1983). *Risāla fī Mudāwāt al-nufūs wa-tahdhīb al-akhlāq wa-l-zuhd fi-l-radhā'il*. ed. 'Abbās, I. En *Rasā'il Ibn Ḥazm al-Andalusi*, I, Beirut, pp. 321-415.

Ibn Ḥazm (1983). *Risāla marātib al-'ulūm*. Ed. 'Abbās. IV. Beirut, pp. 61-90.

Ibn Ḥazm (1916). *Los caracteres y la conducta. Tratado de moral práctica*. Trad. Asín Palacios, M. Madrid. Centro de Estudios históricos.

Ibn Ḥazm (2007). *El libro de los caracteres y las conductas y Epístola sobre el establecimiento del camino de la salvación de manera abreviada*. Trad. Tornero Poveda, E. Madrid. Ediciones Siruela.

Ibn Ḥazm (1903). *Kitāb al-Fiṣal fī l-Milal wa-l-Ahwā' wa-l-Niḥal*. 5 vols. El Cairo 1903. Trad. de Asín Palacios, M. (1927-32). *Abenhazán de Córdoba y su historia crítica de las ideas religiosas*. 5 tomos. Madrid. Academia Nacional de la Historia.

Ibn al-Nadīm (1872). *Kitāb al-Fihrist*. Ed. Flügel, G. Leipzig. Vogel. Trad. Dodge, B. (1970). New York. Columbia University Press. Vol. II.

Neria, Ch. M. (2013). "Al-Farabi's lost commentary on the ethics: new textual evidence". *Arabic sciences and philosophy*. Vol. 23. University of Chicago, pp. 69-99.

Los *Rubáiyát* de Omar Khayyám

Marcelo Gastaldi[1]
Universidad Autónoma de Entre Ríos

Resumen

Omar Khayyám, fue un poeta surgido en la Persia del siglo XI, amante del vino y los placeres hedonistas. Ahora bien, ¿qué particularismo posee Khayyám?, ¿Cómo articula el autor su encanto por el vino ante los impedimentos del Islam? ¿Qué nos aporta para el presente, teniendo en cuenta la actual situación Geo-Política de aquella región?

Omar, se nos presenta en aquella Persia, donde el universo Musulmán hizo escala hace más de 300 años, pero no obstante, encontramos viejas tradiciones que prevalecían aún, más en específico, y teniendo en cuenta las proporciones del trabajo a desarrollar, se hará hincapié en la figura del vino en la poesía de Khayyám como temática recurrente.

Se aspirará a demostrar que éste universo es un mundo de lo diverso, con aspectos dominantes que no implican una totalidad, para ello contrastaremos las traducciones al español de una de las obras poéticas del autor los «Rubáiyát», con diferentes pasajes del Corán, siguiendo distintas líneas investigativas que traten de develar la complejidad y respondan al interrogante: ¿fue Khayyám un revolucionario o un producto de su época?

Las líneas investigativas, serán tomadas de trabajos de autores académicos específicos de la materia y otros del mundo de la literatura. Interrogando sobre las mismas aspectos societarios, políticos y religiosos del contexto y de nuestro personaje.

Palabras Claves: Rubáiyát – Islam – Omar Khayyám – Vino.

Abstract

Omar Khayyám was a poet born in Persia of s. XI, lover of wine and hedonist pleasures. But, what particularims owns Khayyám? How did the author articulate his love of wine in the face of the impediments of Islam? What gives us for the present, taking into account the current Geo-Political situation of that region?

Omar, we are presented in that Persia, where the Muslim universe made a stopover more than 300 years ago, but nonetheless, we find old traditions that still prevailed,

[1] Estudiante de grado.
marcelogastaldi@live.com

more specifically, and taking into account the proportions of the work to be developed, emphasis will be placed on in the figure of the wine in the poetry of Khayyám as a recurrent subject.
It will be aspired to demonstrate that this universe is a world of the diverse, with dominant aspects that do not imply a totality, for this we contrast the translations in Spanish of one of the poetic works of the author the "Rubáiyát", with different passages of the Quran, following different investigative lines that try to reveal the complexity and answer the question: was Khayyám a revolutionary or a product of this time?
The investigative lines will be taken from work by specific academic authors of the subject and others from the world of literature. Questioning the same corporate, political and religious aspects of the context and our character.

Key Words: Rubáiyát - Islam - Omar Khayyám - Wine.

A modo de Prólogo

Como jóvenes investigadores, sobre todo como estudiantes, seguimos relegando los ideales a la par de nuestro deber de estado, de nuestras obligaciones. Por lo general, las exploraciones están encasilladas en las estructuras de las instituciones en las que nos desempeñamos, ahogadas por el programa de cátedra, por las exigencias de una beca, y así ad infinitum. Sin embargo, cuantiosas veces, nos vemos imbuidos de esas preguntas que mueven al investigador, acercándonos aún más a la *Istorie* de Heródoto (Aróstegui, 2001: 21), corremos las líneas tradicionales y seguimos por carreteras escabrosas, empinadas y de tierra. De allí han nacido las más grandes genialidades y descubrimientos historiográficos. Esta exposición, aunque lejos esté de parecerse a uno de esos grandes descubrimientos, nace de ese desvío curricular.

Omar «El Persa»[2]

La historia de Omar Khayyám tiene sus variantes y laberintos, aunque hay una tradición firme y concordante que establece que Abu'l-Fath Umar ibn Ibrahim al-Nisaburi al-Khayyami, más conocido como Omar Khayyám, fue un matemático, astrónomo, filósofo y poeta persa musulmán, cuyos intereses también incluían la música, la mecánica y la geografía. Si bien las generaciones posteriores conocieron a Khayyám principalmente como poeta, su trabajo en matemáticas, la reforma del calendario [3] y sus escritos e investigaciones sobre álgebra fueron de gran importancia, precediendo en este último aspecto a la teoría cartesiana de René Descartes, (Aminrazavi y Van Brummelen, 2017).

Nació aparentemente en el quinto siglo de la Hégira, año 1048 – 1050 del calendario Gregoriano y murió hacia el 1124 - 1129 en Nishapur, Persia -actual Irán-[4],

[2] Título extraído de un fragmento de la zamba *El Padre del Carnaval* (Guarany e Isella, 1966)

[3] "confeccionó en 1074, el calendario más exacto hasta entonces. Bautizado con el nombre de Yalâlí, en honor al sultán Malik Shâh Yalâluddin […] determinaba la duración del año en 365,2424 días. Este decimal era producto de la desviación de 0.0002 días que el nuevo calendario tenía sobre el solar natural, una diferencia que al cabo de 5.000 años se convertía en un día completo" (Amirian y Zein, 2009: p. 248)

[4] Si bien no hay concordancia tanto en la fecha de su nacimiento como de su fallecimiento algunos autores como Martín González Fernández (2014: p. 119) establecen la misma en un rango entre el 1040 al 1062, para su nacimiento y el 1131/32 para su muerte. Aminrazavi y Van Brummelen (2017)

donde debatió e incursionó además de las artes y las matemáticas, en las teorías filosóficas de Ibn Sina, también conocido como Avicena, quien vivió entre 980 – 1037 d.C. (Borges, 1974; Hernández, 1992).

En pluma del propio Khayyám, así alude a su educación: "¡Oh! Cuando yo fui joven ávido he frecuentado/ Los santos y doctores, y oí cosas sublimes/ Sobre esto y sobre aquello: más siempre me ha pesado/ Volverme por la puerta por dónde había entrado". (Khayyám, 1983: p. 78)

Empero, si bien Aminrazavi y Van Brummelen (2017) mencionan que posee un tratado propio donde hace referencia directa a Avicena la concordancia historiográfica actual destaca una influencia indirecta del mismo y una mirada crítica, aunque sí con total cercanía a los pensamientos de la escuela «peripatética». Ésta influencia se verá reflejada en los siguientes temas, desprendidos de su poesía, y de los cuales repararé solo en algunos para no extender mi análisis:

"I- La existencia de Dios, sus atributos y conocimiento. II- La gradación del ser y el problema de la multiplicidad. III- Escatología. IV- El problema del mal. V- Determinismo y libre voluntad. VI-Sujetos y predicados. VII- Existencia y esencia". (Aminrazavi y Van Brummelen, 2017)

a. I- La existencia de Dios, sus atributos y conocimiento: si bien duda de una existencia divina, tampoco la descarta por completo, es así que especifica sobre una entidad que por sobre nuestras vidas maneja nuestros destinos: "Nosotros, piezas mudas del juego que Él despliega/ Sobre el tablero abierto de noches y de días, / Aquí y allá las mueve, las une, las despega, / Y una a otra en la Caja, al final, las relega. [..] Pero Él, que los echará en el campo de lodo, / Todo de ellos lo sabe, ¡oh, todo, todo, todo! (Khayyám, 1983: p. 93).

b. III- Escatología: en cuanto a su visión del destino último del ser humano y el universo no resulta tan clara la expresión de un destino último, pero si al igual que Avicena[5] reniega del ritualismo islámico como

marcan esta discusión y retoman a Swami Govinda Tirtha quien menciona 439 AH -1048 del calendario Gregoriano-, mientras que Tabrizi en su Tarabkhnah delimita el 455 AH -1064 d.C.- como la fecha probable de su nacimiento; y su muerte tuvo lugar hacia el 515 AH / 1124 d.C., pero la mayoría parecen pensar que 517 AH / 1126 CG es una fecha más probable. (M. González, 2014; Aminrazavi y V. Brummelen 2017; J.V. González 1983)

[5] En palabras de Miguel Cruz Hernández "Avicena es un creyente musulmán de buena fe, socialmente instalado en la religión de Dios (Din Allah) que es el Islam; pero como hombre que vive en la reflexión, no puede verla como un ritualismo" (1942, p. 252).

> medio necesario, es así es que aparece reflejado el tópico del vino en una cuarteta de Khayyám, vino del cual haremos mención más adelante, de esta manera expresa el autor: "El ayer ya dispuso del hoy la suerte triste,/ Y el silencio y el triunfo y el dolor de mañana:/ ¡Bebe!, pues no sabes cuándo y porqué viniste,/ E ignoras porqué y dónde predestinado fuiste". (Khayyám, 1983: p. 96)
>
> c. V- Determinismo y libre voluntad: en este punto se podrían citar fácilmente las dos poesías antes expuestas, la idea de un determinismo propio de la imposición de la voluntad divina, la toma a su vez por influencia de la secta de los asharíes. "Dicha doctrina plantea una cuestión compleja: ¿quién es el verdadero agente de las acciones humanas? ¿Es el ser humano o Dios?". (López Farjeat, 2009)

Continuando con el origen de Khayyám, tanto su comarca natal, como su onomástico, pueden extraerse simplemente de los propios versos del autor: "Ya en Babilonia impía, ya en Nishapur, mi cuna. […] Fabricante de tiendas fue tu padre, / Y tú, Khayyám, ingrato al noble oficio. / Tras no sé qué ignorado beneficio, / Tiendas de ciencia te pusiste a hacer". (Khayyám, 1983: pp. 71, 132).

Primeramente, en cuanto al onomástico, debemos dejar en claro que según Cahen (1979), en el mundo musulmán, el nombre era una composición de los nombres de la progenie, y solían terminar con una reseña que indicara lugar de origen, profesión o designación social (pp. 157-161). Por lo tanto, éstos pueden, por lo general, hacer referencia al oficio de la persona como al de sus antepasados; sin embargo, la información que llega a nuestros días proviene más bien de autores avocados a una literatura de corte «intelectual», una "*literatura de Sabios*" (Cahen, 1979: p. 160) por lo que su mención referenciará a aquellos «oficios no ingratos».

Si observamos el caso de Khayyám, como constructor de tiendas, se trata de un oficio no ingrato, pero que pertenece a los estamentos bajos de la sociedad, no siendo un mercader o un funcionario, sino un artesano u obrero; a lo cual Omar tiende en su poesía, una relación en un sentido negativo, para enfatizar su observación filosófica que decae en un determinismo socioeconómico y ontológico, como bien puede observarse en el ejemplo anteriormente citado (Khayyám, 1983: p. 132).

Khayyám el Occidental

A la pregunta ¿cómo llegan los escritos de Omar a nuestro presente?, podríamos contestar que, en occidente, los textos de Khayyám arriban a Europa a mediados del siglo XIX por dos vertientes, la vía de la literatura inglesa, producto de la dominación de éstos en gran parte del territorio indio, y por acceso de la literatura francesa. Aunque si bien llegan tratados sobre filosofía, álgebra, matemáticas, lo que más encanto y resonancia produjeron, fueros sus poemas o Rubáiyát.

Rubáiyát, cuartetas, son dos estrofas de dos versos, en dos partes. El término «rubáiyát» deriva de la raíz persa-árabe de la palabra «cuatro». Se desconoce el número exacto de cuartetas escritas por el propio autor, ya que se cree que muchas fueron agregadas a la colección original por otros poetas. Aun así, entre 1200 y 2000 cuartetas se le han atribuido a Khayyám. Esta colección de cuartetas, muestran cabalmente aquellos aspectos filosóficos que descargábamos párrafos atrás. Algunos, consideran el trabajo como un llamado a disfrutar y celebrar la vida, el carpe diem -vive el momento-, inmerso en un pensamiento filosófico netamente hedonista por sus constantes referencias a los placeres sexuales o al vino; otros lo ven en un contexto místico, propio de la confluencia zoroástrica y sufistas.

En cuanto a Inglaterra, la traducción más conocida de los Rubáiyát, es la que produjera Edward Fitzgerald en 1859, la misma es un trabajo arduo utilizando una serie de traducciones realizadas por Edward Bleyes Cowell, en 1840, quien le cede las copias, aproximadamente hacia el año 1854, de las litografías realizadas de los originales manuscritos (González, 1983; Aminrazavi y Van Brummelen, 2017).

De estas coplas sueltas, rimadas a, a, b, a, Fitzgerald hizo una nueva obra traduciéndolas libremente y dándoles un sentido organizativo distinto al alfabético que él había recibido, poniendo al principio las que refieren a la mañana, a la primavera y al vino, y al final, aquellas que hablan de la noche, la desesperación y la muerte (Borges y Vázquez, 1997).

Casi en simultáneo, en Francia, J. B. Nicolas, secretario del consulado francés en el cercano Oriente, experto en lenguas orientales, traduce en 1867 de las copias litográficas de Therán, su propia versión al francés, desconociendo, o al menos sin tener en cuenta, la traducción realizada por Fitzgerald. Allí le da a Khayyám un

sentido místico, relacionándolo directamente con los cuatro grandes poetas sufistas de la antigua Persia: Saadi, Rumi, Hafiz y Jami. Esta visión dista mucho del Khayyám erótico de las traducciones del inglés. Así mismo, en aquel país, se encuentran traducciones anteriores, cercanas al 1851, pero no de los Rubáiyát, sino de sus tratados de Álgebra (González, 1983: pp. 19, 37, 38).

En el ambiente literario argentino, los poemas de Omar Khayyám, ingresaron a fines del siglo XIX principios del XX por medio de las traducciones inglesas, y resonaron en autores como Joaquín V. Gonzales, o su hijo Julio; y el literato Jorge Borges, quien realizara una crítica en su libro "Inquisiciones" de 1925 y posteriormente en su función de catedrático, como profesor de Literatura Inglesa por la Universidad de Buenos Aires. Otra vía de entrada de los textos de Khayyám fueron, pero ya a mediados del siglo pasado, las ediciones de bolsillo como las de Editorial Longseller, Editorial Hachette o las del Centro Editor de América Latina.

Así mismo, en nuestro país, no sólo las letras se hicieron eco de los Rubáiyát, también resonó en parte de nuestra música folclórica. Estos textos repercutieron al ser replicados por el fallecido cantautor argentino Eraclio Catalín Rodríguez Cereijo o mejormente conocido como «Horacio Guarany», quien además ampliará en discos como *El poeta de la amistad y el vino* (Guarany, 1972) la inspiración en este tipo de literatura. Horacio Guarany, se vio fascinado por Khayyám, al punto de influir su obra, sus composiciones y hasta su vida, llegando a construir en 1970 un templo de encuentros, música y reuniones con la siguiente nomenclatura: «El Templo de la Amistad y el Vino», donde llenará sus paredes con fragmentos de los versos de Omar Khayyám (Stahli, 2015: pp. 87-92, 163-172).

Dentro de las traducciones al castellano de los Rubáiyát, a las que se pudo acceder, y que fueron seleccionadas como base de análisis, la más importante en nuestro país, ha sido la publicación producto de aquel recopilado exegético que consumara entre 1915 y 1919, el escritor argentino Joaquín Víctor González, siguiendo una serie de al menos 45 publicaciones, libros, manuscritos, transliteraciones y traducciones tanto de la obra original, como de diversos autores, y que él mismo poseía en su biblioteca personal.

El trabajo de González en sí consta de tres partes, una primera -I- que son 110 versos del propio "Rubáiyát" de Omar Khayyám, pero extraído de aquel segundo trabajo que efectuara Fitzgerald, con la que plasma una versión en castellano yuxtalineal, entre los años 1915 y 1917. La parte II, se titula *Rimas Orientales*, son paráfrasis compuestas a la luz del "Rubáiyát", la cual el escritor argentino extrae de la versión francesa de J. B. Nicolas de 1867 e inglesa de Frederick Baron Corvo, que fuera publicada por John Lane en una edición bilingüe en 1903. El tercer fragmento del libro (III) es "La voz en el desierto" perteneciente a la versión inglesa del "Wasiyyat" o el "Testamento de Omar Khayyám", escrito por Louis C. Alexander en 1907. (González, 1983: pp. 37-62)

El islam y la cultura

Teniendo en cuenta su filosofía y adentrándonos en su poesía, el enigma que presentan los versos de Khayyám, del cual derivan los interrogantes acerca de ¿Cómo articula el autor su encanto por el vino, su fijación hacia los placeres hedonísticos ante los impedimentos del Islam? O de aquellas viejas tradiciones que prevalecían aún. Trazan una línea escabrosa difícil de desentrañar, de la cual muchas veces se fundamentan aproximaciones o conclusiones arriesgadas.

La conquista islámica de Persia que se había dado hacia el 640 d.C. (González Fernández, 2014: pp. 120) desembocó en el fin del Imperio Sasánida y la decadencia de las creencias zoroástricas, que sin embargo para el contexto de nuestro autor si hacemos una aproximación parecieran no haber perdido del todo su total influencia. Si tomásemos la actual visión sesgada de la cosmovisión musulmana como intolerantes o fanáticos, y el mal entendido concepto de la «Yihad», parcializando sólo lo profesado por aquella concepción de la Yihad defensiva o la «guerra santa», no podríamos entender dicha convivencia (Flori, 2004: pp. 69-119).

Para explicar esto, recurriremos nuevamente a Cahen (1979), quien inserta el concepto de "interpenetrabilidad confesional" (p. 127), dónde demuestra la pista de una tolerancia, producto de una idea de dominación en territorios para nada homogéneos. Las sectas o religiones no musulmanas eran aceptadas en cuanto no

representen un peligro para el Islam. Por lo que la continuidad de ritos, creencias y costumbres estarían supeditada a cada lugar en específico.

De similar manera, vemos en Haldon (1998), que los distintos focos o formas societarias islámicas, internamente, no son estructuralmente todas iguales, presentando pautas culturales y religiosas heterogéneas. En aquella Persia, dónde el Imperio Sasánida dominara desde el siglo III al VII d.C., se aprovecharon, en primer lugar, de las estructuras religiosas y aristocráticas tribales aceptando su linaje y antigüedad. Acataron la «autoridad» de dicha dinastía, manteniéndola, tanto y mientras el gobierno Sasánida no afecten sus intereses ideológicos, políticos o comerciales (p. 844).

Esta hipótesis de dominación, entremezclada con las diversas interpretaciones del Corán, dan a entender que en caso de contradicciones consuetudinarias con lo profesado por el Corán las mismas se encontraban subordinadas a costumbres anteriores o hechos y pretensiones actuales del grupo islámico dominante. Así puede verse claramente en Flori (2004); para él, el Corán presenta diferencias y contradicciones en las distintas «Aleyas» que fácilmente pueden identificarse en cuatro períodos disímiles: Aleyas pacifistas o tolerantes, anti pacifistas, belicistas y con resistencia a la guerra (pp. 69-105). De este modo, cada acción política, económica o militar encontraría justificativo, y las diversas elucidaciones posteriores serán meras interpretaciones de quien resguarde las normas.

Arriesgando una primera conjetura, podríamos aseverar que cuando Khayyám habla verbigracia del vino en las siguientes Rubáiyát, lo hace de manera crítica hacia el Islam; dice Omar:

> La uva, sí, que puede con lógica absoluta
> Las setenta y dos sectas rivales confundir
> Con su Alquimia, que al plomo de nuestra vida bruta
> En un tris de maniobra en oro lo transmuta. […]
> Si la secta de abstemios del amor y del vino
> Sola es llamada al goce del Edén del Profeta,
> ¡Ay! Temo que el Edén, con su encanto divino,
> Vaya a quedar desierto, sin fieles ni destino.
> (Khayyám, 1983: pp. 89, 90)

Cuando por contraposición, el Corán en su Sura 2, Aleya 216 aplica: "Si te interrogan sobre el vino y los juegos de azar, respóndeles que son criminales y más funestos que útiles" (1970).

Sin embargo, en un primer análisis parece mostrarse en oposición directa a la cultura dominante, para algunos no sólo manifestaría dicha «interpenetrabilidad religiosa», sino que a su vez nos da parte de ciertos preceptos del Corán que por «abrogación» o «funcionalismo» (Flori, 2004) no se cumplirían a rajatabla.

Hasta aquí, si bien estos fragmentos revelan a groso modo un aspecto de la literatura de Khayyám con base a una cierta soltura o libertad intelectual en una inserción cultural amplia y diversa, de igual forma nuestra duda inicial no queda del todo saldada, pues principalmente, haciendo una contextualización histórica, y si nos adentramos para ello en la discusiones que presentan tanto Borges (1997; 1974), como Julio V. González extrayendo los escritos de su padre (1983), Cahen (1979), Mehdi Aminrazavi y Van Brummelen (2017) o el español Martín González Fernández citando a Roux (2014), éste tipo de literatura puede devenir de tres líneas.

En primer término podríamos catalogar a Omar, como un adepto a la secta «sufista», aquella rama del pensamiento musulmán con estrecha vinculación inicial a la cultura iraní, la misma surge en el siglo VIII y se encontraba totalmente asentada para la época del autor. Otra rama de pensamiento, le endilgan su influencia al reciente movimiento del Chiísmo Ismailí, tras una supuesta relación de amistad con Hassán ben Sabbáh (Borges, 1974: 688) el «Imán» de la comunidad shií ismailí, fundador de la secta de los Hashishin o Asesinos, "la palabra «Asesinos», derivada de *hassâsâin* o *assassin*, [cuyo significado es] fumadores de hachís" (González Fernández, 2014: p. 120).

En cuanto a la tercera hipótesis refiere, González Fernández (2014) extrayendo conclusiones de Roux, habla de una pervivencia de la antigua cultura «zoroástrica» persa, que deriva de las interpretaciones del mazdeísmo hechas por Zaratustra tanto en literatura, escritura, como en el pensamiento filosófico (p. 121). Empero Cahen (1979) dirá que no hay una pervivencia sino un resurgimiento hacia el siglo X, una resurrección tanto de la literatura y el pensamiento como de la lengua nacional

antigua, verbal o escrita, dentro de los samaníes, lo que él llama la "literatura Neopersa" (p. 259).

Finalmente, y en asiento al análisis de sus traducciones, desprendo una hipótesis utilizada por Luis C. Alexander (1907), esbozando que Khayyám, no encuadraría totalmente bajo ninguna de estas tres vertientes ideológicas, pues en su poesía al menos, se denota dicha desintegración. Tampoco podríamos decir que en su pensar filosófico era un Sócrates o un Platón, que vendría a presentar un cambio paradigmático, en poesía no deslumbra como un Homero, pero análogamente a todos ellos resulta igual de atrayente. Khayyám es un hijo de su tiempo, con una formación de pensamiento muy propia, que irá tomando o dejando lo que a su alrededor encuentra, a modo de fundamentar lo que piensa. Para Alexander (1907), fue un espíritu rebelde:

> Porque Omar Khayyám fue un hombre de elevada aunque humilde piedad; pero su independencia de espíritu y desprecio por los simples dogmas, su franca incredulidad en la astrología, su fuerte inclinación a la literatura y la filosofía griegas e indudablemente otras causas, trajeron sobre él la amarga y viva hostilidad de una de las dos poderosas sectas; y la mayor parte de las cuartetas coleccionadas en las Rubáiyát, propiamente consideradas, son casi con evidencia de la índole de la sátira o réplica. (Citado en: González, 1983: p. 42)

"¿Que yo del vino soy devoto ciego?"

> "¿Que yo del vino soy devoto ciego?
> Y bien, lo soy.
> ¿Que soy infiel, idólatra del fuego?
> Y bien, lo soy.
> Cada uno de mí en su idea fía;
> Mas yo, dueño de mí, tengo la mía;
> Soy lo que soy. (Khayyám, 1983: p. 111)

Hasta el momento la interculturalidad pareciera explicarlo todo, y la prosa de Khayyám que le permitía hablar libremente de placeres hedonísticos y de vino es una mera cuestión de época. Pero observaremos que esa libertad no era tan amplia, y sería una conjetura demasiado arriesgada. Si bien el vino, entraba dentro del contexto de «interpenetrabilidad», observaremos que Khayyám lo utilizará como

tópico de crítica, como una analogía poética y una metáfora filosófica. Pero, ¿cuál era el papel del vino en el contexto de Omar?

Eduardo Escartín González, en su trabajo "El vino en el Islam clásico", demuestra que si bien la vitivinicultura era cuestionable para las normativas religiosas, haciendo un esfuerzo por su prohibición y erradicación de la ingesta de vino, existía una fuerte impronta económica que rodeaba a la vid; desde el consumo de la fruta fresca, que proporciona un alimento con altos nutrientes y azúcares, pasando por su utilización en forma disecada que permite su conservación por más tiempo, hasta inclusive la elaboración de sub productos. Por lo que la necesidad de viñedos era imperiosa. La uva, junto con los cereales, ocupaba un papel preponderante en la alimentación y en la producción de bienes para comerciar con otros mercados fuera de lo local (2005: p. 31).

Asimismo, el vino en específico, según Escartín González era necesario para la elaboración de sub productos como el vinagre o el arrope, era utilizado también en la farmacología e incluso en el mejoramiento de cultivos agrícolas. En cuanto al vinagre, bien se sabe que para su obtención el vinagrero asistía casa por casa para emprender el proceso, por lo que se deduce que el vino necesario para ello debía proveerlo cada familia, y no llevarlo el vinagrero, de este modo está demostrado que el comercio y la adquisición de vino, tanto como su elaboración en distintos establecimientos familiares no era esporádico ni oculto. Este vino además, si lograba una excelente calidad, era exportado hacia otras regiones. En Irán verbigracia, en la actual ciudad de Shiraz, el comercio y la producción de vino para su exportación eran la fuente principal de ingresos, según lo expresa el autor citando a la escritora Nazanín Amirian. (2005: pp. 12, 17, 20, 21, 53) Y la mencionada autora, en su libro «El Islam sin velo» escrito junto a Martha Zein dirá: "el alcohol, el alma del vino, está íntimamente vinculado con esa parte del mundo en el que ahora se asienta el Islam" (2009: p. 152)

Ante el comercio y distribución por su importancia económica, el consumo es más que evidente, y aunque hacerlo configurara una transgresión a las normas, la misma se daba en todos los estratos sociales. Algunos autores, afirma Escartín González, plantean la práctica de beber vino como producto de una sociedad de

doble moral que condenaba solo a determinados grupos sociales; sin embargo el consumo estaba penado para toda la urbe, la gran diferencia radicaba en que los sectores más pudientes lo hacían en secreto, cobijados por sus lujosas mansiones y así evitaban más fácilmente las sanciones, y las clases bajas lo hacían en las tabernas o en lugares públicos, teniendo que deambular ebrios, y quedando así propensos a todo tipo de condena, castigos y murmuraciones. (2005: pp. 42-44)

Con lo que, según esta línea autoral, los conceptos de las normas exceptuadas del Corán por «abrogación» o «funcionalismo» (Flori, 2004), en el caso particular del vino podrían no aplicarse, pues si bien se encuentra sometido a costumbres anteriores al desembarco del Islam, en aspectos tan expuestos como los escritos de Khayyám, y de los demás autores que tomarán el vino como tema de escritura, representarán un contundente peligro para con los dogmas de fe.

Sobre esta situación, Nazanín Amirian en su ensayo "Omar Jayyam, heredero legítimo de Zaratustra" (2002: p. 44) dice:

> La circunstancia de que el Islam prohibiera la producción y el consumo de alcohol forzó a los iraníes a que dejasen de beber en público, pero el vino siguió elaborándose en muchos hogares y llegó a convertirse en ciertos ambientes en un símbolo contra el dominio de la cultura islámica. (citado en Escartín González, 2005: p. 56)

De igual manera, podemos afirmar con seguridad que las prohibiciones coránicas no pudieron dar fin a la cultura del vino en aquellos lugares donde se impuso la religión predicada por Mahoma (Escartín González, 2005: pp. 56, 90).

En cuanto a Khayyám afirma Nazanín Amirian (2002: p. 39; en Escartín González, 2005: p. 44) que en algunas ocasiones, a pesar de mostrarse decididamente a favor del vino, de negar la existencia de un paraíso prometido que pueda perderse ante una vida de placeres o ante el incumplimiento del Corán, decidió éste en un momento peregrinar hacia a la Meca para dispensarse de la condena social y religiosa, al tomarlo por libertino y ateo, fruto de sus escritos y su conducta hedonista, licenciosa y racionalista, susceptible de considerarse herética, para no correr así con la suerte de los reos de caer en pena de muerte.

Ahora bien, ante esta persecución Omar Khayyám, "ese rebelde agnóstico, [que] cuestiona no solo el veto sobre el vino, sino las promesas de la vida placentera en un paraíso que él considera de dudosa existencia" (Amirian y Zein, 2009: p. 152) lo llevará a tener que quemar sus escritos y exiliarse por un breve lapso de tiempo.

Conclusión

Para un mundo en el contexto de Omar, mostrar la conexión con el islam, solo se entiende si cambiamos nuestras actuales concepciones, y al modo de pensamiento unificado y parcializado lo contrastamos con los conceptos de «interpenetrabilidad», de «dominación política y no cultural», de «tolerancia». Sin embargo, estas teorías no dejan afuera la persecución ante la herejía ni los dogmas por sobre las tradiciones.

Si aludimos al nihilismo pesimista y descarnado que en su poesía se ve, notaremos que gran parte de sus poemas fueron ubicados intencionalmente por sus intérpretes para unificar un corpus, pero que cuantiosas veces el poeta lo hacía como una forma desesperada de encontrar su propio sentido de la vida. Su pensamiento propio, y por momentos rebelde del cual discutíamos en párrafos anteriores, dista en demasía del poeta erótico interpretado por Fitztgerald o del sufista de Nicolas, y se asemeja más al matemático o al filósofo que presentan González Fernández (2014), Aminrazavi y Van Brummelen (2017). Así mismo veíamos que los poemas de Khayyám, poseían un trasfondo filosófico y por momentos místicos que sólo pueden detectarse en un análisis pormenorizado.

Ser díscolo no lo hace un marginado, sino que como vimos en su biografía al iniciar, era una persona completamente activa, pues una reforma del calendario, la publicación de conocimientos de diversas índoles, no logra proponerlo ni imponerlo un conjurador. Tampoco podemos afirmar que Khayyám no representaba un peligro, pues por momentos fue considerado como tal.

Finalmente, si nos quedamos con ese vino del cual Khayyám hace mención, distinguiremos que no es solamente un vino hedonístico, del carpe diem, como sí lo fue para un Fitzgerald tal vez oprimido ante la timorata sociedad inglesa; no es un vino revolucionario como en la Francia de J. B. Nicolas; no es el vino que retoma

Guarany en sus canciones, que hace olvidar los padecimientos y el sufrimiento; el de Omar es un vino filosófico que presenta y descubre, sin ningún velo, la revelación de un misterio ontológico, de la duda del ser ante las desavenencias de la existencia humana, es el hombre y su naturaleza. El vino de Khayyám no es el mismo vino de los poetas sufistas (González, 1983: p. 43), el vino de Guarany no es el mismo vino de Khayyám, pero el vino siempre es y será vino.

Bibliografía

Aminrazavi, M. y Vanbrummelen, G. (2017). Umar Khayyám. The Stanford Encyclopedia of Philosophy. Edward N. Zalta (ed.), disponible en: https://plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/umar-khayyam/>.

Amirian, N. y Zein, M. (2009). El islam sin velo. Barcelona. Editorial Planeta. pp. 99- 152.

Aróstegui, J. (2001). La investigación histórica: teoría y método. Barcelona. Crítica.

Borges, J. (1974). Otras Inquisiciones. Buenos Aires. Emecé.

Borges, J. y Vázquez, M. (1997). Introducción a la literatura inglesa, Buenos Aires. Emecé.

Cahen, C. (1979). El Islam I. Desde los orígenes hasta el comienzo del Imperio Otomano. Madrid. Siglo XXI.

Escartín González, E. (2005) "El vino en el Islam clásico". Madrid. pp. 1 – 98. Disponible en: http://personal.us.es/escartin/Vino_en_el_Islam.pdf [última consulta: 17/05/2019]

Flori, J. (2004), Guerra Santa, Yihad, Cruzada. Violencia y religión en el Cristianismo y el Islam Granada. Universidad de Granada.

González, J. V. (1983). Rubáiyát de Omar Khayyám. Buenos Aires. Librería Hachette S.A.

Gonzalez, J. V. "Introducción". En Gonzalez, J. (1983). Rubáiyát de Omar Khayyám, Buenos Aires. Librería Hachette S.A. pp. 37-62.

González Fernández, M. (2014). "Omar Khayyám (1040/62-1131/32) y la filosofía árabe". Revista Española de Filosofía Medieval, 21, pp. 119-130.

Guarany, H. (1963). "Bebe Vino", en Cuando el grito se hace canto, [Disco Long Play], Buenos Aires: Sello Philips S.A., lado A: pista 2.

Guarany, H. e Isella, C. (1966), "Padre del carnaval", en: El grito macho de Horacio Guarany, [Disco Long Play], Buenos Aires: Sello Philips, lado B: pista 1.

Guarany, H. (1972), El poeta de la amistad y el vino, [Disco Long Play], Buenos Aires: Sello Philips.

Haldon, J. (1998). "El modo de producción tributario: concepto, alcance y explicación". Hispania, nº 200, pp. 797- 822.

Hernández, M. C. (1992), "El problema de la «auténtica» filosofía de Avicena y su idea del «destino del hombre»". Revista de Filosofía. 3. época, vol. V, núm. 8, Madrid. Editorial Complutense, pp. 235-256.

Khayyám, O. "Rubáiyát". En González, J. V. (1983). Rubáiyát de Omar Khayyám, Buenos Aires: Librería Hachette S.A., pp. 63-170.

López Farjeat, L. (2009). "La crítica de Averroes contra el determinismo de al–Ghazali y los asharíes". Diánoia. Vol. 54. N° 63. México.

Mahoma, (1970), El Corán [selección]. Buenos Aires. Centro Editor de América Latina.

Stahli, R (2015). Horacio Guarany. Toda una vida…. Buenos Aires. Fabro.

Brujería a fines de la edad media y la concepción de las mujeres brujas

Ludmila Ceruzze[1]
Amira Johanna Kihn
Universidad Autónoma de Entre Ríos

Resumen

En el presente trabajo realizaremos un análisis sobre el *Malleus Maleficarum* (El Martillo de los Brujos) de Heinrich Kramer y Jacobus Sprenger y basándonos en él, nos enfocaremos en la concepción de la brujería a finales de la Edad Media y en los distintos argumentos que permitían su asociación con las mujeres. El trabajo se desarrollará dentro de un período en el cual la iglesia era portadora de un gran poder para regular y dominar la sociedad y para regir lo "bueno y lo malo". Al respecto, cabe mencionar que el sector de la sociedad más "vulnerable" era el campesinado, donde la religión católica no había logrado penetrar del todo, por lo que los campesinos seguían teniendo prácticas paganas que debían ser erradicadas, al constituir un factor desestructurante del poder. Haremos especial hincapié en las formas de castigo, en los rituales y en las distintas formas de relacionarse con el diablo, llevadas a cabo, principalmente por mujeres, las cuales eran consideradas como el componente social más débil y, por lo tanto, más propenso a caer a las tentaciones del diablo.

Palabras clave: Brujería – Mujeres – Iglesia – Inquisición - *Malleus maleficarum*.

Abstract

In the present work we will make an analysis about the Malleus Maleficarum (The Hammer of the Sorcerers) by Heinrich Kramer and Jacobus Sprenger and based on it, we will focus on the conception of witchcraft at the end of the Middle Ages and in the different arguments that allowed his association with women. The work will be developed within a period in which the church was a carrier of great power to regulate and dominate society and to govern the "good and the bad". In this regard, it is worth mentioning that the sector of the most "vulnerable" society was the peasantry, where

[1] Estudiantes de grado.

the Catholic religion had not been able to fully penetrate, so that the peasants still had pagan practices that had to be eradicated, as it constituted a destructuring factor of power. We will make special emphasis on the forms of punishment, on rituals and on the different ways of relating to the devil, carried out, mainly by women, which were considered as the weakest social component and, therefore, more prone to fall to the temptations of the devil.

Key words: *Witchcraft – Women – Church – Inquisition - Malleus maleficarum*.

El contexto

Para comenzar debemos decir que, durante la Edad Media, la Iglesia tiene el deber de conservar intacto el depósito de la fe cristiana, de ser maestra de la verdad y de no permitir que ninguna otra creencia se interponga en la devoción de los fieles al catolicismo. Por lo que nos encontramos con que todos los aspectos de la vida estaban influidos por la religión, y la Iglesia era una institución con un fuerte poder político que brindaba cohesión más allá de lo que las instituciones meramente estatales podían lograr.

Durante la Edad Media, en los intentos por explicar el mundo se cruzaban dos tradiciones: la tradición pagana, de origen germano y la tradición cristiana, según la cual la verdad y el conocimiento último de la realidad sólo se lograba mediante la razón iluminada por la fe. Asimismo, dado que esta época estuvo marcada por la consideración de lo femenino como portador del mal, debemos resaltar el hecho de que "el pensamiento occidental que hemos heredado estuvo marcado, no solo por el desequilibrio entre los sexos, un desequilibrio inclinado a favor de lo masculino, sino también por la constitución de lo femenino como un concepto abstracto" (Klapisch-Zuber, 2003, p. 508). En otras palabras, las mujeres en la sociedad medieval son representadas como ideas, ídolos, o como enemigas, es decir, como producto de la inventiva masculina.

Por lo general, los campesinos fueron los que se aferraron con más fuerza a las viejas creencias paganas, mientras que la nobleza, en su mayoría, adhirió a los principios cristianos.

Para Schmitt, la edad media puede ser considerada como una "época de la fe" (2003) ya que "cuando en el siglo IV el cristianismo se convierte en religión oficial y luego en religión única del imperio, los maleficios, la magia, la necromancia serán prácticas reprimidas en tanto que se consideran manifestaciones supersticiosas intolerables de la idolatría pagana" (p. 86). Con anterioridad a Constantino, la Iglesia había experimentado la división y la disidencia doctrinal en sus más diversas manifestaciones, pero las acusaciones de falsas creencias y enseñanzas se habían mantenido siempre en el plano

de las palabras, en el que la persuasión, el consenso y la retórica eran las principales armas.

Apelando a una fuerza suprema que todo lo somete a su voluntad, el cristianismo, introducía una nueva forma de razonar la desgracia, sustituyendo la antigua invocación a la influencia maligna de los demonios del paganismo con la noción del pecado original y, en consecuencia, las de culpa, libertad y responsabilidad de los pecados y todas aquellas diversas formas de ofender a Dios Todopoderoso.

Hacer el mal significaría para los humanos y en concreto para los brujos, realizar un acto voluntario que convertiría a su actor en cómplice del Tentador, ya que los hombres en uso de sus facultades y gozando de libre albedrío pactarían con el diablo para llevar a cabo los más viles actos. Así mismo el hombre siempre tuvo la necesidad de explicar lo desconocido, a través de la imagen del diablo se trataba de explicar todas aquellas desgracias que ocurrían cotidianamente. Utilizando imágenes que fueron alimentadas por la imaginación popular, imágenes desagradables o repulsivas (Beteta, 2011).

> En la Edad Media habría ciertos individuos con poderes ocultos, es decir, brujos o brujas que los utilizarían en contra de sus prójimos para provocarles la enfermedad, la impotencia sexual o la muerte, podrían asimismo provocar granizadas y destruir cosechas, matar al ganado y hacer que las vacas no dieran leche. (Schmitt, 2003, p 86)

Dentro de este contexto, el Papa de la Iglesia Católica, Inocencio VIII, preocupado por la brujería, en 1484 promulgó la bula *Summis desiderantes affectibus* en la que reconocía su existencia, derogando así el *Canon Episcopi* del 906 donde la Iglesia sostenía que la mera creencia en las brujas era una herejía. De ahora en más, quienes proclamen que las brujas no existen pueden ser excomulgados y culpables de la difusión de una falsa doctrina, por lo cual recibirán una pena como lo merece su delito. Lo que agravaba aún más la situación era que:

> durante esta época al Papa Inocencio VIII le habría llegado la información de que en algunas partes de Alemania Septentrional, muchas personas de uno y

> otro sexo, despreocupadas de su salvación y apartadas de la fe católica, se abandonaron a demonios íncubos (forma masculina adoptada por el demonio) y súcubos (forma femenina adoptada por el demonio) y con sus encantamientos, hechizos, conjuraciones y otros embrujos y artificios, enormidades y horrendas ofensas, han matado niños que estaban aún en el útero materno, como también lo hicieron con las crías de los ganados (…). Las personas renunciarían a la fe que les pertenece por el sacramento del bautismo y por la instigación del Enemigo de la Humanidad no se resguardan de cometer y perpetrar las más espantosas abominaciones y los más asquerosos excesos, con peligro moral para su alma, con los cual ultrajan a la Divina Majestad y son causa de escándalo y peligro para muchos. (Kramer y Sprenger, 1975, p. 4)

Para remediar la situación, envió a Alemania a los inquisidores Heinrich Kramer y Jacobus Sprenger, que realizarán la que es considerada como la primera «caza de brujas» de la Historia. Esta bula papal será la base para que ambos dominicos publiquen, en 1487, la obra *Malleus Maleficarum* ("El martillo de las brujas"), que se convertirá en el texto básico para la descripción, incautación de bienes, tortura y muerte mediante la hoguera de aquellas personas a quienes la Iglesia etiquetaba como «brujos». Este libro

> Abarcaba los poderes y prácticas de los brujos, sus relaciones con el demonio, su descubrimiento. La Inquisición, la hoguera, la tortura mental y física, de la cruzada contra ´la brujería´ (…). Y detrás de cada uno de los actos sanguinarios se encontraba este libro, a la vez justificación y manual de instrucción. (Kramer y Sprenger, 1975, p. 3)

Fue pues la Inquisición una institución judicial creada por el pontificado en la Edad Media, con la misión de localizar, procesar y sentenciar a las personas culpables de herejía, sus actividades estaban dirigidas a grupos heterodoxos, como las hermandades, y posteriormente a las brujas y los adivinos.

Ahora bien, concretamente, según el Maleus Malleficarum, el origen de las brujas y la multiplicación de sus obras se dan en la coincidencia de tres cosas: el demonio, la bruja y el permiso de Dios, quien tolera que tales cosas existan. De acuerdo con esto

último, se irá imponiendo la figura de Satanás en el centro del drama cristiano del bien y del mal, como una especie de soberano de las tinieblas y de la ilusión, aunque sometido siempre a Dios. "Existen entonces brujos y hechiceros que por el poder del diablo son capaces de producir efectos reales y extraordinarios y estos no son imaginarios, y Dios permite que tales cosas sucedan" (Kramer y Sprenger, 1975, p. 10), ya que el diablo, debido a la malicia que abriga contra el género humano, destruiría a la humanidad si Dios le permitiese hacerlo.

La brujería no es una adivinación cualquiera, sino que es la adivinación cuyas operaciones se ejecutan mediante invocaciones expresas y explícitas del demonio (Kramer y Sprenger, 1975; p. 69). Además de la brujería la invocación al demonio se realiza para llevar a cabo la Hechicería y la Nigromancia (el método para establecer comunicación con personas ya fallecidas). A su vez están aquellas que no son más que una configuración silenciosa de la disposición y movimiento de alguna cosa, como de los astros, de los días, o las horas, como por ejemplo la Oniromancia (el arte que usa los sueños para adivinar el provenir), la Horoscopía, el trabajo de los Arúspices (disciplina adivinatoria propia del pueblo etrusco consta en la adivinanza por examen de vísceras e interpretación de señales, de rayos y truenos), los Presagios (se cree que sirve para adivinar el futuro, y que a menudo hace referencia al advenimiento de un cambio), la Observación de señales, la Quiromancia (el intento de la adivinación a través de la lectura de las líneas de la mano), la Geomancia (es un método de adivinación que consta de la interpretación de marcas en el suelo a través de un procedimiento aleatorio de arrojar elementos, como piedras, arena o tierra), la Hidromancia (adivinación que se produce a través de las formas y características del agua), la Aeromancia (técnica de adivinación que consta en la interpretación de las nubes), la Piromancia (Técnica supersticiosa de adivinación basada en la observación del color, chasquido y disposición de la llama), el Augurio (señal de algo futuro) y la Espatulomancia (adivinación por medio de la observación de los huesos de los animales). Pero los pecados de las brujas van más allá de todos estos delitos. Además, es preciso señalar que, para la práctica de la brujería hace falta cumplir con cuatro puntos: renunciar a la fe católica, dedicarse en

cuerpo y alma a todos los males, ofrecer a Satán niños no bautizados y por último dedicarse a todo tipo de lujuria carnal con íncubos y súcubos.

En cuanto a los acusados de brujería, las mujeres eran el principal objetivo, pero, en algunos lugares de Europa, también aparece la imagen de hombres brujos, los cuales podían

> producir tempestades, esterilidad en hombres y bestias y locura. Se transportaban por los aires y sitios lejanos y a aquellos a los que les habían encargado su persecución los castigaban con malísimos olores o les producían sensación de miedo y también tenían el poder de profetizar. (Caro Baroja, 1997, p 126)

Debemos destacar que las mujeres están muy presentes dentro de la historia de las herejías, ya que ellas tendrán los mismos derechos que los hombres en cuanto a la administración de los sacramentos, el bautizar, predicar hasta el poder alcanzar ordenes sacerdotales. Además de poder compartir una vivienda con un hombre sin estar casados, característica totalmente imposible para el cristianismo.

Otro lugar donde la condición femenina está en el centro de debates filosóficos, políticos y literarios es en la Querella de las Mujeres, donde se cuestiona su inferioridad natural respecto de los hombres. La superioridad masculina va a intentar frenar la Querella de Mujeres, callando su voz y dándole una imagen demonizada a lo femenino (Beteta, 2011).

Las brujas y su relación con el Demonio

Los primeros padres de la iglesia sostienen a la demonización de las mujeres, con una mirada misógina y dentro de la tradición patrística. Autores como Lactancio o Tertuliano afirman que las mujeres tienen la capacidad de atraer sexualmente a los demonios y a su vez resaltan la facilidad de tentar a las mismas, usando como el ejemplo el pecado original, en donde se abrió una puerta con el diablo. En el *Malleus* la mujer

será vista como una monstruosidad tentada del diablo y tratando de imponer sobre ellas desconfianza (Beteta, 2011).

A través de la celebración del Sabbat, las brujas estaban en contacto directo con el Diablo. Este era un ritual en donde hombres y mujeres se entregaban al macho cabrío (término que se utiliza para acentuar la forma mitología del diablo y atribuirle características sexuales) y este a cambio les enseñaba toda clase de secretos maléficos, les hacía conocer las plantas venenosas, les enseñaba las palabras encantadas y de qué manera había que realizar los sortilegios durante las noches de San Juan y Navidades. Además,

> ciertas mujeres criminales convertidas a Satán, seducidas por las ilusiones y fantasmas del demonio, creen y profesan que durante las noches con Diana (diosa de los paganos grecorromanos) e innumerable multitud de mujeres, cabalgan sobre ciertas bestias y atraviesan los espacios en la calma nocturna, obedeciendo sus órdenes como a las de una dueña absoluta. (Caro Baroja, 1997, p. 88)

Aunque en la época, también se planteaba que "en verdad, cabalgan con el diablo, quien se llama con ese nombre pagano y arroja un reflejo seductor ante sus ojos" (Kramer y Sprenger, 1975, p. 14).

Dentro de las acciones llevadas a cabo por las brujas en estos rituales, estaban "los actos de antropofagia y el rapto de niños, para cocerlos en las calderas y fabricar ungüentos "(Caro Baroja, 1997, p. 126).

Acusación y castigo

Según lo analizado en el *Malleus Maleficarum* llamamos la atención sobre la facilidad de llevar a cabo una acusación en contra de alguna persona, por los motivos de la más diversa índole. En las denuncias de brujería, las pruebas no eran necesarias y

> para iniciar una causa basta la acusación de un particular o la denuncia, sin pruebas, hecha por personas celosas. Lo más corriente es, sin embargo, que

> el juez la abra, frente al rumor público. En determinados casos puede bastar el testimonio de un niño y también la de enemigos de la persona acusada. (Caro Baroja, 1997, p.131)

Por lo que, el mayor temor era, primero hacia los vecinos que podían acusar y luego hacia la inquisición que tampoco debía demostrar una verdadera culpabilidad para castigar. El juicio debe ser sencillo, rápido y definitivo. Al juez se le deben dar plenos poderes: él es el que tiene que decidir si un acusado tiene derecho a defenderse o no, el que elige al abogado defensor, el que pone condiciones que lo convierten más en acusador que otra cosa. En caso de que el acusado no declare, es posible admitir que es por encanto diabólico. La retractación y el arrepentimiento no libran de la muerte al convicto (Caro Baroja,1997, p. 131). Según se afirma en el *Malleus*:

> porque en muchas partes la ley divina ordena que no solo se debe evitar a los brujos, sino que también tienen que ser ejecutados, y en verdad no se impondría esta pena extrema si los brujos no hicieran reales y auténticos pactos con los demonios para provocar daños y males verdaderos. Pues la pena de muerte se impone solo en casos de delitos graves y notorios. (Kramer y Sprenger, 1975, p. 10)

Como así también que,

> cualquier persona, fuese cual fuere su rango o profesión, puede ser torturado ante una acusación de esa clase y quien sea hallado culpable, aunque confiese su delito será puesto en el potro y sufrirá todos los otros tormentos dispuestos por la ley a fin de que sea castigado en forma proporcional a sus ofensas. (Kramer y Sprenger, 1975, p. 12)

Los hallados culpables de dichos delitos de brujería podían ser arrojados a las fieras para que los devorasen, aunque el castigo que se llevaba a cabo con más frecuencia era la quema en la hoguera, (Kramer y Sprenger, 1975). Debido, posiblemente, a que se creía que, de este modo, el condenado no tendría cuerpo para ser resucitado en el Juicio Final.

La brujería, perjurio femenino

Ahora bien, los autores del *Malleus Maleficarum* tratan de justificar por qué la superstición se encuentra ante todo en las mujeres**.** Al respecto, argumentan:

> que casi todos los reinos del mundo han sido derribados por mujeres: Troya que era un reino próspero fue destruido por la violación de una mujer, Helena y muertos muchos miles de griegos. El reino de los judíos sufrió grandes desdichas y destrucción a causa de la maldita Jezabel y su hija Ataliah, reina de Judea, quien hizo que los hijos de su hijo fuesen muertos, para que a la muerte de ellos pudiese llegar a reinar (…). El reino de los romanos soportó muchos males debido a Cleopatra, reina de Egipto, la peor de las mujeres. Y así con otras. Por lo tanto, no es extraño que el mundo sufra ahora por la malicia de las mujeres. (Kramer y Sprenger,1975, p. 52)

Proponen que las mujeres son un sexo frágil o la clase más débil, por lo que les resulta fácil entregarse a la superstición y a la brujería. Dicen además que "las mujeres son más crédulas; y como el principal objetivo del demonio es corromper la fe, prefiere atacarlas a ellas. Quien es rápido en su credulidad, es demente débil, y será disminuido" (Kramer y Sprenger, 1975, p. 49). Además, las mujeres son más influenciables e impresionables. Del mismo modo afirman que "parecen ser de distinta naturaleza que los hombres (…) y al respecto, Terencio dice: En lo intelectual, las mujeres son como niños" (Kramer y Sprenger, 1975, p. 50). Asimismo, por su defecto de inteligencia, son más propensas a abjurar de la fe.

La voz de las mujeres también sería un atributo de su maldad, porque "como es embustera por naturaleza, así su habla hiere mientras nos deleita", como "su porte, postura y vestimenta que son vanidad de vanidades" (Kramer y Sprenger, 1975, p. 53). Están afectadas igualmente por tres vicios generales: infidelidad, ambición y lujuria, siendo este último el que más predomina entre ellas, convirtiéndolas en las pecadoras del tipo más repugnante y sacrílego. "En la etimología de la palabra Femenina, encontramos que proviene de *Fe* y *Minus* lo que quiere decir que es muy débil para mantener y conservar la fe" (Kramer y Sprenger, 1975, p. 50).

Se denunciaba de forma generalizada a las mujeres que por medio de maleficios provocan el nacimiento de la irremediable discordia entre un marido y su esposa y la creencia en seres sobrenaturales y diabólicos como las estrigas, las lamias y los demonios íncubos, con los cuales algunas mujeres, estaban convencidas de haber mantenido relaciones sexuales.

Las mujeres poseían así, una innumerable cantidad de defectos que la convertían en el eslabón indiscutiblemente más débil de la sociedad y aquel por el cual el Diablo tenía vía libre para llevar a cabo sus propósitos. Y es así como, por todas estas características y otras más, que, según los autores, las mujeres, portaban una gran habilidad para la maldad y para llevar a la desgracia a los hombres, tentándolos con actos lujuriosos, impidiéndoles consumar el matrimonio o incluso hacer que sientan un gran rechazo a sus esposas y que por ello se vean obligados a buscar a otras mujeres, interviniendo así en el sagrado sacramento del matrimonio.

Vemos, a lo largo del libro que, entre otras cosas, las brujas son consideradas peor que Satán ya que, aunque no fueron creadas en desgracia, cayeron en esta por su propia voluntad. Y siempre trabajan juntas con el Demonio y las unas nada pueden hacer sin la ayuda y colaboración del otro. Tal como sostiene Klapish-Zuber,

> las peores invectivas contra la mujer, asimilada a su propio cuerpo, condenada por todo aquello que tiene que ver con su cuerpo, florecieron en lo más profundo de los claustros, esos claustros en donde se vivía la renuncia a los sentidos y al mundo. (2003, p. 512)

Conclusión

Para finalizar podemos decir que las acusaciones de brujería se orientaban, como vimos, principalmente hacialas mujeresy las denuncias recaían de manera aún más específica en aquellas mujeres que no se adaptaban a los mandamientos eclesiásticos, como por ejemplo las prostitutas, o, mujeres que, sin llevar una vida que pudiera ser condenable desde la iglesia, podían ser víctimas de acusaciones, por el simple hecho de

no haberse casado y vivir en soltería. Además, mediante la brujería se justificaba, de alguna manera, el accionar poco prudente de algunos hombres, aduciendo su comportamiento a influencias externas e incontrolables debido a que, dominados por mujeres malvadas y celosas no podían controlar sus más bajos impulsos.Pero no hay que olvidar que la iglesia, como moderadora de la vida en sociedad, trató de luchar contra cualquier atisbo de heterodoxia y herejía que se detectara. En consecuencia, era necesario eliminar por completo las tradiciones provenientes de los bárbaros quienes, entre otras prácticas, tenían como aceptado el concubinato, ya que al no tener instituido el matrimonio, podían unirse y separarse libremente. Por ello la respuesta de la Iglesia fue la de establecer el matrimonio como institución que llevaría al buen orden social, alejando prácticas poco deseables y de corrupción de la conducta.

Asimismo, en una época donde se vivía en una constante persecución contra los malos, la brujería permitía que el acusador puedapresentarse a uno mismo como garante de la bondad de Dios y como buen ciudadano ante la sociedad.

El objetivo principal de estas persecuciones era el terror, el control social a través del castigo en la tierra por medio de los agentes de Dios, con el ajusticiamiento propiciado por la Santa Inquisición y luego de la muerte, una condena eterna, que cobraba vida a través de los conceptos de pecado, sufrimiento, agonía y eternidad.

Bibliografía

Broedel, H. (2003). The Malleus Maleficarum and the construction of witchcraft Manchester. Manchester University Press.

Beteta Martin, Y. (2011). Los delitos de las brujas, la pugna por el control del cuerpo femenino. Madrid. Universidad Complutense de Madrid.

Caro Baroja, J. (1997). Las brujas y su mundo. Madrid. Alianza Editorial.

De Blécourt, W. (2000). "The Making of the Female Witch: Reflections on Witchcraft and Gender in the Early Modern Period". Gender & History, vol. 12, n° 2, Blackwell Publishers, pp. 289-307.

Kraemer, H. y Sprenger, J. (1975), Malleus maleficarum (el martillo de las brujas), traducción de Floreal Maza, Buenos Aires, editorial Orion.

Klapisch-Zuber, C. (2003) "Masculino-femenino". En Le Goff, J. y Schmitt, J. C. Diccionario razonado del occidente medieval. Madrid. Akal Editores.

Moore, R. I. (1989). La formación de una sociedad represora. Barcelona. Crítica.

Opitz, C. (1992). "Vida cotidiana de las mujeres en la Baja Edad Media (1250-1500)". En Duby, G. y Perrot, M. Historia de las mujeres en occidente. Madrid. Santillana.

Schmitt, J. C. (2003). "Brujería". En Le Goff, J. y Schmitt, J. C., Diccionario razonado del occidente medieval. Madrid. Akal Editores, pp. 85-93.

Schmitt, J. C. (2003). "Religión, folclore y sociedad en el Occidente medieval". En Little, L. y Rosenwein, B. La edad media al debate. Madrid. Akal editores, pp. 571-588.