

El Colegio de México

TITULO DE LA TESIS DE MAESTRIA

La función de las ideas religiosas en la cohesión de la comunidad Yazidí

Tesis presentada por

María Eugenia Gantus de Molina

en conformidad con los requisitos

establecidos para recibir el grado de

MAESTRIA EN ESTUDIOS DE ASIA Y AFRICA

ESPECIALIDAD:

Medio Oriente.

Centro de Estudios de Asia y África

2013

<i>Índice</i>	2
<i>Agradecimientos</i>	5
<i>Mapas</i>	6
<i>Introducción</i>	7
<i>Objetivos y problemática de investigación</i>	8
<i>Hipótesis y metodología</i>	9
<i>Capitulación</i>	12
<i>Capítulo I. Cuestiones teóricas y metodológicas</i>	13
<i>I.1. Historia de las religiones. Definiciones</i>	13
<i>I.1.1. Un problema de denominación</i>	13
<i>I.1.2. Desafíos metodológicos</i>	16
<i>I.2. Las tradiciones orales como fuentes históricas</i>	18
<i>I.3. Fuentes utilizadas</i>	21
<i>Capítulo II. El yazidismo. Recorrido histórico</i>	23
<i>II.1. Estado de la cuestión</i>	23
<i>II.2. Tradiciones religiosas presentes en el Kurdistán iraquí</i>	28
<i>Gnosticismo</i>	28
<i>Maniqueísmo</i>	31
<i>Los Movimientos dualistas luego del advenimiento del Islam</i>	34
<i>II.3. El Kurdistán como espacio receptor de diferentes tradiciones religiosas</i>	35
<i>Capítulo III. Creencias</i>	42

<i>III.1. El šayj ‘Adī: su función en la formación de la religión yazidí.....</i>	<i>43</i>
<i>III.2. Características generales de la religión.</i>	<i>46</i>
<i>III.3. Mito Cosmogónico.....</i>	<i>53</i>
<i>III.4. Escatología: Fin del Mundo y destino de las almas.....</i>	<i>56</i>
<i>III.5. Cosmología. Seres sagrados o ángeles encarnados (Los jawāšš).....</i>	<i>57</i>
<i>III.6. Prohibiciones.....</i>	<i>61</i>
<i>III.7. Festivales, lugares sagrados y de peregrinación.....</i>	<i>64</i>
<i>El Año Nuevo y el Mes de Nīsan.....</i>	<i>64</i>
<i>Los cuarenta días del verano.....</i>	<i>64</i>
<i>El Festival de la Asamblea.....</i>	<i>64</i>
<i>Laylat-ul-qadr, Sheva Berat.....</i>	<i>67</i>
<i>La fiesta de Ramaḍān.....</i>	<i>67</i>
<i>La fiesta del Sacrificio, la fiesta de ‘Arafāt.....</i>	<i>68</i>
<i>Capítulo IV. Organización social de los yazidíes.....</i>	<i>69</i>
<i>IV.1. Las castas.....</i>	<i>69</i>
<i>Los Šuyūj.....</i>	<i>77</i>
<i>Los Pīr.....</i>	<i>78</i>
<i>Los Mirīd.....</i>	<i>79</i>
<i>El Hermano o Hermana en el Más allá.....</i>	<i>79</i>
<i>IV.2. Grupos especiales.....</i>	<i>82</i>
<i>Los qawwāl.....</i>	<i>82</i>
<i>Los fuqarā’.....</i>	<i>83</i>
<i>Los kuchūk.....</i>	<i>84</i>

<i>IV.3. Otras figuras sociales</i>	85
<i>El Príncipe y su familia</i>	85
<i>Pismīrs</i>	85
<i>Bābā šayj</i>	85
<i>Pīshīman</i>	86
<i>Šayj al- wazīr</i>	86
<i>Bābā Chawwuš</i>	87
<i>Kirift</i>	87
<i>IV.4. Explicación teológica de la endogamia</i>	87
<i>IV.5 El sistema de castas hoy</i>	89
<i>V. Conclusiones</i>	91
<i>Anexo I</i>	95
<i>Anexo II</i>	98
<i>Lista de términos</i>	102
<i>Transcripción del Alfabeto Árabe</i>	104
<i>Bibliografía</i>	106

Agradecimientos

Este trabajo es el resultado de la labor conjunta llevada a cabo con aquellas personas que me ayudaron a transitar el camino de esta Maestría, y que me permitió escribir esta tesis.

En primer lugar se encuentra mi familia, especialmente mi esposo quién me ha apoyado y acompañado a lo largo de este proceso. También a mis padres, sin cuyo amor no sería la mujer que soy.

En segundo lugar a mi Director, el Dr. Arturo Ponce Guadian, quien con paciencia y esfuerzo trabajó conmigo, guiándome a lo largo de todo el trabajo de reflexión y análisis.

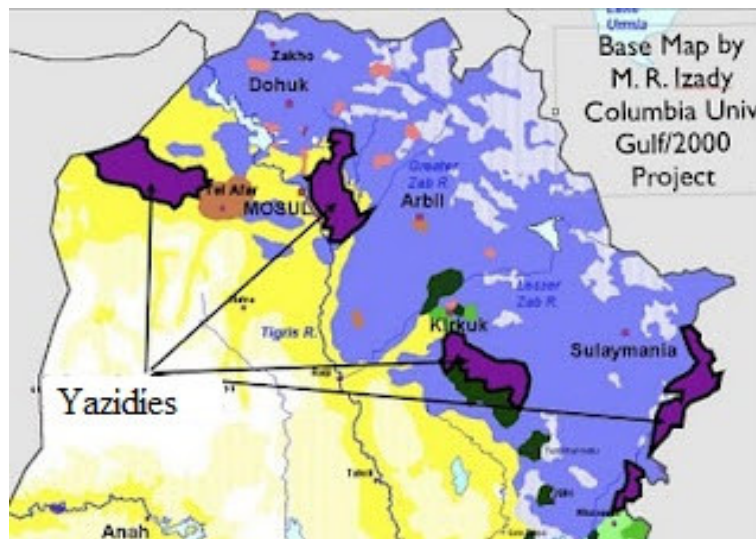
En tercer lugar a los Dres. Luis Mesa Delmonte y Manuel Ruiz Figueroa quienes como lectores, profesores y formadores hicieron invaluable aportes con afecto y respeto.

Por último, quisiera mencionar al Coordinador de la Maestría, el Dr. Román Zavala, quien con gran generosidad me dio su ayuda y apoyo. A Estela, por su infinita paciencia y su buena predisposición y su sonrisa. Todas estas personas son responsables de que pudiese terminar esta etapa de mi vida, que tanto ha contribuido a mi formación profesional y a mi crecimiento personal.

Mapa de Iraq¹



Zonas habitadas por los yazidíes²



¹ <http://www.emapsworld.com/iraq-political-map.html>

² <http://geocurrents.info/geopolitics/the-ignored-plight-of-the-yezidis>

Introducción.

Los yazidíes son kurdos. Esta comunidad vive en la provincia de Ninawuá, particularmente en las regiones de Ýabal Sinjar y Šayjan. La primera es un área montañosa localizada en el medio de la Jazira sudoeste, la segunda está en la zona transicional entre la planicie de Mosul y las montañas del Kurdistán iraquí. El yazidismo surge en la primera parte del siglo XII cuando ‘Adī b. Musafir, un šayj sufi, se asentó en Hakkari, en las montañas Kurdistán.

Podemos decir que el rasgo más sobresaliente del yazidismo es su carácter oral. Sus principales creencias se transmiten principalmente a través de los rituales. Carecen de libros sagrados, por lo menos en la forma en que la tradición occidental lo entiende³. Desde el momento de su surgimiento y aún hoy en día, el yazidismo es una religión ortopráctica antes que ortodoxa. El dogma central de la fe es la creencia en siete ángeles, en cuyas manos Dios ha confiado los asuntos del mundo. El más elevado entre ellos es Malāk Tawūs, también conocido como el Ángel Pavo real, encarnación del Diablo tanto para musulmanes como para cristianos, desde que se negara a obedecer la orden divina de rendir homenaje a Adán. El šayj ‘Adī es venerado como la encarnación de Malāk Tawūs.

La condición de yazidí se hereda por nacimiento y no permite conversiones de no yazidíes.

Las castas son tres: *šayj* (del árabe, maestro, anciano), *pīr* (del turco, lit. maestro) y *mirīd* (del árabe *murid* lit. discípulo). Las dos primeras castas son sacerdotales, la tercera engloba al resto de la comunidad. Además de la casta, los yazidíes se organizan en clanes y tribus.

El conocimiento de la propia pertenencia a la casta, tribu y clan es extremadamente

³ Con esto nos referimos a aquellos pertenecientes a tradiciones religiosas que cuentan con un libro sagrado y dogmas establecidos y sistematizados. Entre ellos encontramos al judaísmo, cristianismo e Islam, pero también podemos mencionar al hinduismo y budismo, entre otros. La diferencia fundamental con el yazidismo reside en que para éstos no hay diferentes grados de sacralidad establecidos para los libros sagrados, el Mašhaf Reš (Libro Negro) y el Kitāb al Jilwa (Libro del Esplendor o de la Revelación) y los Aqwāl (himnos o cantos), Ād‘iyat (súplicas), Buūt (poesía) y los chīrūk (cuentos o relatos).

importante para cada yazidí, independientemente de la edad, el sexo o la ubicación geográfica de la casta. Para todos los yazidíes saber a qué casta y clan pertenecen es abrumadoramente importante porque cada yazidí debe seguir cinco preceptos (*panyê fard⁴*). En el plano de las prácticas sociales los yazidíes prohíben la exogamia, practican la endogamia, y tienen un elaborado sistema de regulaciones para los vínculos intercastas. Encontramos una explicación posible a la prohibición de la exogamia en la creencia de los yazidíes de ser descendientes sólo de Adán, mientras el resto de la humanidad desciende de Adán y Eva. Esto se presenta en varias ocasiones en los textos sagrados yazidíes, el más importante de ellos es el “*Mito de Šāhid bin yarr*” (El testigo del Jarro). Esta historia está registrada tanto en el *Maṣḥaf Reš* (Libro de la Revelación), uno de los dos textos sagrados yazidíes, como en la recopilación independiente del mito, realizada por varios autores que llevaron a cabo trabajos de campo en el norte de Iraq.

Objetivos y problemática de investigación.

El objetivo de esta investigación es analizar los elementos esenciales que componen la religión yazidí en Iraq - creencias, prácticas y rituales. Así como la relación que se establece entre la religión y la estructura social. Los yazidíes se organizan en tres castas principales, con un elaborado sistema de regulaciones de las relaciones entre sus miembros. Estas reglas de conductas están sancionadas por la religión. Las creencias y prácticas sociales constituyen el objeto de estudio. El problema de investigación consiste en entender

⁴ Las cinco obligaciones consisten en que cada yazidí debe tener y honrar el vínculo con un *šaijs*, un *pīr*, un *mirabbī*, un *hosta* y un Hermano del Más Allá. Hoy en día los *mirabbī* y los *hosta* parecen haberse diluido (sus funciones eran las de guías espirituales). Cada yazidí paga anualmente una suma de dinero a su *šaij* y a su *pīr*. A cambio éste cumple un rol en la vida religiosa del yazidí, en momentos fundamentales de la vida tales como el nacimiento, casamiento o muerte. Omarkhali, Khanna. “The yezidi clan and tribal system: its terminology”. En www.lalishduhok.com/images/pdf/lalishmegazin29/L%2029%20E/23.pdf

cómo se ha originado el vínculo entre los dos elementos mencionados. Por lo tanto, la investigación se centrará en el sistema de creencias, por un lado, cómo este surge y se estructura en una organización social, por el otro, y la forma en que estos elementos interactúan.

Los yazidíes constituyen una comunidad que se estructura socialmente con base en el respeto y cumplimiento de un ordenamiento divino, por lo que el problema de investigación está constituido por la necesidad de indagar sobre la forma en que la religiosidad impacta en las prácticas sociales, al tiempo que es reflejo de ella. La investigación buscará responder la siguiente pregunta fundamental:

¿Cómo influye la espiritualidad yazidí sobre la estructura social, legitimándola, al tiempo que es reflejo de ella?

Hipótesis y Metodología.

La hipótesis que guía esta investigación supone pensar que la elaboración teológica del yazidismo constituye una explicación al mismo tiempo que una legitimación, del orden social. El éxito de esta elaboración teológica para explicar el mundo yazidí, y que se hace evidente a través de su permanencia a lo largo del tiempo, reside en que da sentido a una estructura social que preserva los recursos y los bienes de la comunidad. La prohibición de la exogamia estaría directamente ligada al objetivo de mantener el control de los recursos al interior del grupo, tal como puede reflejarse en el mito de *šāhid bin ýarr*. La regulación intercastas también responde a una lógica de conservación de ciertos espacios de poder que se plasman en la jerarquía social, y que se evidencia en los cinco deberes (*pany fard*) y que encuentra su explicación religiosa en los himnos sagrados.

La historia de las religiones es el enfoque indicado en esta temática. En este sentido, el recorrido de esta investigación intentará dar cuenta de los principales credos, con el fin de establecer cuáles son los elementos del sistema de creencias que ayudan a darle cohesión e identidad a los yazidíes.

La historia de las religiones usa un método empírico de enfoque, le importan los datos históricos-religiosos que trata de comprender y hacer inteligibles a los demás, y le atrae tanto el *significado* del fenómeno religioso como su *historia* (procura hacer justicia a ambas cosas y no sacrificar ninguna de ellas). Siguiendo las ideas de Mircea Eliade⁵, toda experiencia religiosa implica un esfuerzo por descubrir el fundamento de las cosas, la realidad última. Pero toda expresión o formulación conceptual de tales experiencias se inserta en un contexto histórico y, en consecuencia, se convierten en ‘documentos históricos’ comparables con cualesquiera otros datos culturales, tales como las actividades artísticas, los fenómenos sociales y económicos, etcétera. La principal justificación del valor de la historia de las religiones reside en su esfuerzo por descifrar en un “dato”, condicionado por el momento histórico y el estilo cultural de la época, la situación existencial que lo hizo posible⁶.

El otro pilar sobre el que se asienta este proyecto es sobre el uso de tradiciones orales como fuentes históricas⁷. Esto es así debido al hecho fundamental de que las fuentes con las que se trabajarán, son recopilaciones de tradiciones orales. Debe entenderse que la tradición oral⁸ funciona en formas que son diferentes a la tradición literaria. La característica

⁵ Eliade, Mircea y Kitagawa, Joseph. *Metodología de la Historia de las Religiones*. Paidós Ibérica. Barcelona, 1986.

⁶ *Ibid.*

⁷ Vansina, Jan. *Oral Tradition as History*. The University of Wisconsin Press. Wisconsin, 1985.

⁸ Spät Eszter. “Introducción”. En *Late Antique Motifs in Yezidi Oral Tradition*. Budapest Department of Medieval Studies. 2009.

particular que define a la tradición oral debe tenerse en mente para apreciar cómo los elementos originados en la cultura literaria de la Antigüedad pueden haber sido absorbidas por el mundo oral del Medio Oriente y por la mitología Yazidí. La tradición oral se caracteriza por un equilibrio intrincado de estabilidad, cambio y creatividad, del que hablaremos en el capítulo siguiente. Pero básicamente implica pensar que la tradición oral puede contener elementos antiguos. Aunque no hay dudas de que el texto está distorsionado, ningún investigador cuestiona seriamente de que al menos parte de estas tradiciones representadas por estos textos pueden rastrearse. Además nos encontramos frente a la ausencia de “versiones correctas”. La tradición oral, por regla, produce muchas variantes diferentes, ninguna de las cuales puede ser identificada como una “verdadera”. La tradición oral es caracterizada por la variabilidad y todas las variantes son igualmente válidas. Las tradiciones orales están siendo transformadas constantemente por los narradores y son mucho más propensas al cambio que las religiones de libro. Estos cambios incluyen descartar elementos viejos y absorber elementos nuevos. Mientras la tradición oral puede retener elementos muy antiguos, no necesariamente retiene todos los elementos antiguos. Lo que se produce más bien es un proceso de elección. Al mismo tiempo, las religiones orales muestran una fuerte preferencia a impregnarse de nuevos elementos de otras tradiciones. Elementos nuevos pueden ser incorporados en el viejo sistema, donde son adaptados y tejidos en el tapiz de motivos más antiguos, formando un todo nuevo y complejo. Mientras una tradición oral puede desaparecer con facilidad, es igualmente posible que ésta tome prestado (sea directa o indirectamente) elementos de una tradición literaria⁹.

⁹ Spät Eszter. “Introducción”. En *Late Antique Motifs in Yezidi Oral Tradition*. Budapest Department of Medieval Studies, 2009.

Capitulación.

En función de lo arriba mencionado, este trabajo se dividirá en cuatro capítulos:

El primero vinculado con el marco teórico, la metodología y las fuentes a utilizar.

En el segundo capítulo desarrollaremos la forma en que se ha percibido a los yazidíes a lo largo del tiempo y el último impulso que los estudios sobre este grupo recibieron a partir de los años 90.

En el tercer capítulo desarrollaremos lo principal de sus creencias. En el cuarto capítulo trabajaremos con la estructura social, intentado vincularla con la estructura religiosa.

Capítulo I. Cuestiones teóricas y metodológicas.

El objetivo de este capítulo es revisar el andamiaje teórico que ha guiado el análisis de la información utilizada en este trabajo. Dos son los pilares teórico-metodológicos sobre los que se ha asentado la investigación: uno lo constituye la Historia de las Religiones, en el sentido más general del término. El segundo se vincula con el uso de las tradiciones orales como fuentes históricas. En este caso, seguiremos principalmente los aportes de Jan Vansina. A continuación mencionaremos brevemente, cada una de ellas.

1.1. Historia de las religiones. Definiciones.

El estudio de las religiones ha sido siempre una tarea difícil en tanto la multiplicidad de concepciones y enfoques no han logrado siempre ponerse de acuerdo. En este capítulo veremos algunas de las principales discusiones que se relacionan con nuestro interés teórico metodológico.

1.1.1. Un problema de denominación

Siguiendo a Diez Velasco¹⁰, comenzaremos diciendo que la Historia de las Religiones es una de las posibles denominaciones de una disciplina que intenta sistematizar, analizar y comprender los hechos religiosos de un modo integral. Las religiones, la religión, corresponden en nuestra cultura a un campo conceptual de comprensión inmediata aunque de difícil definición. La cuestión se complica cuando se intenta generalizar y aplicar estos términos a las vivencias de algunas sociedades no occidentales para las que la diferencia

¹⁰ Diez de Velasco, Francisco. *Introducción a la Historia de las Religiones. Hombres, ritos, Dioses*. Madrid. Editorial Trotta, 1998.

entre lo sagrado y lo profano es tan tenue que no resulta perceptible más que desde el exterior y gracias al bagaje de los instrumentos de análisis forjados por la ciencia occidental. Ciencia de la Religión (*Religionswissenschaft*) es una denominación centenaria y la más aceptada en Alemania, forjada en una época en la que se dividían los campos del saber en parcelas autónomas a las que se otorgaba el rango de ciencias (en una acepción de origen filosófico que posee entre los alemanes un campo semántico muy diferente al comúnmente aceptado). El concepto ha evolucionado fuera de Alemania pluralizando sus dos términos, pasando a denominarse Ciencias de las Religiones con la vocación de incluir la diversidad de religiones y la pluralidad de enfoques en el estudio de las mismas, pero violentando la ambiciosa finalidad de la denominación original.

El problema terminológico que suscita la disciplina toca de lleno otro de mayor alcance que es el de la expansión del marco de las ciencias humanísticas y de análisis social, cada vez más especializadas y en las que un campo de estudio muy ambicioso como es el de los fenómenos religiosos -que necesita para su desarrollo una aproximación transversal- tiene una ubicación difícil. A la espera de llegar a una denominación de consenso amplio (para lo que será necesario un debate en el que la voz de los especialistas no occidentales haga valer sus sensibilidades y orientaciones particulares), la denominación Historia de las Religiones parece hoy por hoy la opción más adecuada, entendida en un sentido extenso.

En opinión de Joseph Kitagawa¹¹, la expresión “historia de las religiones” tiene significados distintos para diferentes personas. Para algunos es una especie de guía turística en el sentido de que sus diversos aspectos son descriptos y estudiados mediante el método

¹¹ Kitagawa, Joseph M. “La Historia de las Religiones en los Estados Unidos de Norteamérica”. Eliade, Mircea y Kitagawa, Joseph. *Metodología de la Historia de las Religiones*. Barcelona, Paidós Ibérica. 1986.

comparado. Para otros es fundamentalmente un estudio filosófico de la “religión” como base de todos los fenómenos históricos de las diversas creencias. Y aún para otros es una disciplina histórica análoga a la historia eclesiástica, que no se ocupa de una sola religión sino de muchas

Esta manifiesta ambigüedad de su naturaleza se refleja en sus diversas designaciones tales como religión comparada, fenomenología de la religión, ciencia de las religiones e historia de las religiones. Todas estas expresiones, con diferencias menores, se refieren a un cuerpo general de conocimiento conocido originariamente como *Allgemeine Religionswissenschaft* (Ciencia de la Religión universal).

La Historia de las Religiones se presenta pues, según la opinión que se sigue en este trabajo (y a pesar de no ser una denominación que satisfaga de modo completo), como la aproximación analítica integral al fenómeno religioso y no solamente como una disciplina en cierto modo auxiliar, cuyo exclusivo ámbito de actuación es el establecimiento del marco histórico en el que se reflejan los hechos religiosos. Entendemos a los fenómenos o hechos religiosos- siguiendo la propuesta que, retomando a Paul Tillich hace Robert Baird¹²-como: “aquellas creencias que se expresan en prácticas y rituales y que responden a las ‘preocupaciones fundamentales’ del hombre”. Tal definición es útil dado que define como meta de los historiadores de las religiones el entendimiento de creencias, ritos y patrones vitales de individuos o comunidades a la luz de su preocupación última. Tales patrones de preocupaciones fundamentales pueden entenderse en el nivel de un sistema ideal.

¹² Baird, Robert. “Interpretative Categories and the History of Religions”. En *History and Theory*. Wesleyan University. 1968. Vol. 8, p., 17-30.

Las preocupaciones fundamentales del hombre encuentran en cada caso una respuesta particular en lo que Mircea Eliade ha dado en llamar “lo sagrado”¹³; que es aquello que se manifiesta como proviniendo de un espacio completamente diferente al profano. Esto que se manifiesta es una *hierofanía* (lit. “manifestación de lo sagrado”), la aparición de algo completamente diferente, de una realidad que no pertenece a nuestro mundo, que se manifiesta en objetos que forman parte integral de nuestro mundo “natural” y “profano”.¹⁴ El concepto de lo “sagrado” nos permitirá enmarcar las prácticas, rituales y comportamientos sociales de los yazidíes, ya que, como veremos a lo largo de este trabajo, éstas se hayan determinadas por sanciones fundadas en la fe.

1.1.2. Desafíos metodológicos.

Para una visión retrospectiva, debemos mencionar que el estudio científico de las religiones fue un producto del Iluminismo. Al estudiar la religión, dicho movimiento aceptó la supremacía de la razón y rechazó la autoridad de la revelación. Los Iluministas aceptaron también el concepto de *religio naturalis* o de una religiosidad universal subyacente a todas las religiones históricas, que debía percibirse mediante la razón y sin recurrir a la revelación. Al racionalismo de esta época siguió el romanticismo para el cual la doctrina de la *religio naturalis* volvió a ocupar un primer plano.

¿Qué significa considerar los datos desde el punto de vista de la ciencia de las religiones? No es ésta una pregunta sencilla. Básicamente, el punto de partida de la *Religionswissenschaft* son las religiones históricamente dadas; a diferencia de las disciplinas normativas no tiene un propósito especulativo, no puede partir de un método

¹³ Eliade, Mircea *Lo Sagrado y lo Profano*. Barcelona. Guadamarra/Punto Omega, 1981.

¹⁴ Elíade. *Op. cit.*, p. 10.

deductivo apriorístico, y aunque debe respetar los principios descriptivos, su investigación está obligada a buscar el significado de los fenómenos religiosos. El profesor Mircea Eliade¹⁵ insiste correctamente en que sólo puede comprenderse el significado de un fenómeno religioso si se lo estudia como algo religioso. “Es erróneo tratar de asir la esencia de tal fenómeno por medio de la fisiología, la psicología, la sociología, la economía, la lingüística, el arte o cualquier otro estudio, pues así se pierde de vista su elemento característico e irreductible-el elemento de lo sagrado.”¹⁶ Con toda seguridad, Eliade tiene conciencia de que no existen fenómenos puramente religiosos, a causa de que ningún fenómeno puede ser religioso de modo exclusivo. Pero estamos de acuerdo en que ello no quiere decir que la fe pueda explicarse en términos de otras funciones, tales como las sociales, lingüísticas o económicas.

El historiador, siguiendo a Eliade¹⁷, usa un método empírico de enfoque. Le importan los datos histórico-religiosos, que trata de comprender y hacerlos inteligibles a los demás. Le atrae tanto el *significado* del fenómeno religioso como su *historia*. Trata de hacer justicia a ambas cosas y no sacrificar ninguna de ellas. El historiador de las religiones no puede ignorar lo históricamente concreto. Se dedica a descifrar en lo temporal e históricamente concreto el curso inevitable de experiencias que surgen del deseo irresistible del hombre de trascender el tiempo y la historia. Toda experiencia religiosa auténtica implica un desesperado esfuerzo por descubrir el fundamento de las cosas, la realidad última. Pero toda expresión o formulación conceptual de tales experiencias se inserta en un contexto histórico y, en consecuencia, se convierten en “documentos históricos” comparables con

¹⁵ Kitagawa, Joseph M. “La Historia de las Religiones en los Estados Unidos de Norteamérica”. En Mircea Eliade y Joseph Kitagawa, *Op. cit.*

¹⁶ *Ibid.* P. 42.

¹⁷ Eliade, Mircea. “Observaciones Metodológicas sobre el estudio del simbolismo religioso”. En Mircea Eliade y Joseph Kitagawa, *Op. cit.*

cualesquiera otros datos culturales, tales como las actividades artísticas, los fenómenos sociales y económicos, etcétera. La principal justificación del valor de la historia de las religiones reside en su esfuerzo por descifrar en un “dato” condicionado por el momento histórico y el estilo cultural de la época. La situación existencial que lo hizo posible.

Esta idea- de entender los fenómenos religiosos como datos históricos, productos de un contexto histórico y cultural- nos ayudará a ordenar la información sobre el yazidismo, en tanto este trabajo es una primera aproximación a esta religión. La principal tarea será ordenar la información con el objetivo de obtener un panorama lo más claro posible de las creencias. Las particularidades del yazidismo, constituidas por elementos religiosos propios, pero también de otras religiones que fueron incorporados a lo largo de un proceso extenso, hacen necesario un acercamiento metodológico que nos ayude a contextualizar estos elementos en contextos históricos, nos darán una mayor comprensión de la naturaleza de tales incorporaciones, así como de la desaparición de otras creencias que ya no son significativas para los creyentes.

1.2. Las tradiciones orales como fuentes históricas

El libro de Jan Vansina *Oral Tradition as History*¹⁸ constituye una obra que no puede dejar de consultarse cuando se está trabajando con fuentes constituidas por tradiciones orales. El autor advierte que si bien las tradiciones orales son documentos *del presente*, porque son dichos en el presente, también expresan un mensaje desde el pasado, por lo que son, al mismo tiempo, expresión *del pasado*¹⁹. Vansina define a las tradiciones orales como *mensajes verbales que son declaraciones reportadas desde el pasado más allá de la*

¹⁸ Vansina Jan. *Oral tradition as history. Op. cit.*

¹⁹ Vansina, Jan. “Preface”. En *Ibid.*, p. xi-xvi

presente generación. La definición específica que el mensaje debe ser una declaración oral hablada.

La expresión “tradición oral” se aplica tanto al proceso como a su producto. Los productos son mensajes orales basados en mensajes orales previos, con una antigüedad de al menos una generación. El proceso es la transmisión de estos mensajes de boca en boca hasta que el mensaje desaparezca. Por lo tanto, toda tradición oral no es sino una interpretación/traducción en un momento, un elemento en el proceso de desarrollo oral que comienza con una comunicación original. Las características de cada interpretación diferirán de acuerdo a su lugar en el proceso global.

Luego de hacer un recuento detallado de las formas en las que un mensaje puede transmitirse, afirma que los mensajes se convierten en tradición oral cuando son transmitidos más allá de la generación que los originó. Entre ellas existen diferentes clases de acuerdo con la evolución posterior del mensaje. Un primer grupo lo constituyen los *mensajes memorizados*, y dentro de ellos, uno distingue mensajes en lenguaje cotidiano (*fórmulas, oraciones*), de los mensajes sujetos a reglas especiales del lenguaje (*poesía*). Las tradiciones memorizadas se comportan de manera muy diferente de las otras. Entre ellas uno distingue entre el discurso formal (*épica*) y el lenguaje cotidiano (*narrativa*). Las narrativas en sí mismas pertenecen a dos clases dependiendo del criterio de objetividad. Algunos se cree que son verdaderos o falsos; otros son ficciones. Las tradiciones verdaderas se transmiten de manera diferente- con más atención y cuidado en la reproducción del contenido- a las narrativas ficcionales tales como los cuentos, proverbios o dichos. El criterio bisagra es la noción de verdad, la que variará de una cultura a la otra. En este punto estamos interesados en la existencia de dos maneras distintas de transmitir narrativas.

Otro aporte para el tratamiento de las tradiciones orales lo constituye el de Eszter Spät²⁰, dado que la autora trabaja el problema de la tradición oral como fuente histórica en relación con los yazidíes. Considera que la característica particular que define a la tradición oral debe tenerse en mente para apreciar cómo los elementos originados en la cultura literaria de la Antigüedad pueden haber sido absorbidas por el mundo oral del Medio Oriente, y por la mitología Yazidí. La tradición oral se caracteriza por un balance intrincado de estabilidad, cambio y creatividad. La idea de *Estabilidad* implica pensar que la tradición oral puede contener elementos de antigüedad considerable. Aunque no hay dudas de que el texto está “corrompido”, ningún investigador cuestiona seriamente de que al menos parte de estas tradiciones representadas por estos textos pueden rastrearse. La *Creatividad* y el *cambio* funcionan en contraposición la una de la otra. Esto se expresa en la ausencia de las “versiones correctas”. La tradición oral por regla produce muchas variantes diferentes, ninguna de las cuales puede ser identificada como una “verdadera”, “correcta” o “equivocada”. La tradición oral es caracterizada por la variabilidad y todas las variantes son igualmente válidas. Las “piezas” orales están siendo transformadas constantemente por los narradores. Las tradiciones no literarias son mucho más propensas al cambio que las religiones de libro. Estos cambios incluyen descartar elementos viejos y absorber elementos nuevos. Mientras la tradición oral (especialmente las tradiciones orales religiosas, que son más conservadoras por naturaleza que la historia oral) puede retener elementos muy antiguos, no necesariamente retiene todos los elementos antiguos. Lo que se produce más bien es un proceso de selección. Al mismo tiempo, las religiones orales muestran una fuerte propensión a absorber nuevos datos de otras tradiciones. Elementos nuevos pueden ser

²⁰ Spät Eszter. Cap I e “Introducción”. En *op. cit.*

incorporados en el viejo sistema, donde son adaptados y tejidos en el tapiz de motivos más antiguos, formando un todo nuevo y complejo. Mientras una tradición oral puede ser borrada fácilmente, es igualmente posible que esta tome prestado (sea directa o indirectamente) elementos de una tradición literaria.

Todo lo arriba mencionado nos ayuda a realizar una crítica de las tradiciones orales recolectadas por otros investigadores y que utilizaremos como fuentes a partir de las cuales daremos cuenta de las creencias de los yazidíes, su organización social, y el vínculo que entre ellos se produce.

*1.3. Fuentes utilizadas*²¹.

Las fuentes utilizadas en este trabajo están constituidas por los siguientes textos.

- *Maṣḥaf Reš* (Libro Negro) y *Kitāb Al Jilwa* (Libro del Esplendor o de la Revelación): estos son los libros sagrados yazidíes y proveen información fundamental acerca de las creencias en torno a la creación del mundo, y la jerarquía angélica que luego encontrará su paralelo en la estructura social. También encontramos información relacionada con la endogamia, y de algunas de las obligaciones que cada yazidí debe cumplir.

²¹ Joseph, Isya. “Yezidi Texts”. En *The American Journal of Semitic Languages and Literatures*, Vol. 25, No. 2 (enero 1909), pp. 111-156. Joseph, Isya. “Yezidi Texts (Continuación)”. En *The American Journal of Semitic Languages and Literatures*, Vol. 25, No. 3 (abril, 1909), pp. 218-254. “Himnos (*Aqwāl*), Historias (*Buūt*) y Súplicas (*Ād’iya*). Compilación de diecinueve textos sagrados”. En Kreyenbroek, Philip. *Yazidism; its background, observances and textual tradition*. Texts and Studies in Religion, Vol. 62, xviii. Lampeter, Edwin Mellen Press, 1995. “Mito de la Caída de Adán”. En Spät Eszter. *Op. cit.*, “Mito de *šāhid bin yarr* (el Testigo del Jarro)”. En *Ibid.*, “Forefather of the Yezidis and the Gnostic Seed of Seth”. En *Iran & the Caucasus*, Vol. 6, No. 1/2 2002. Brill. “Cantos de amor y de Guerra”. En Allison, Christine. *Yezidi oral tradition in Iraqi Kurdistan*. United Kingdom Richmond. Curzon Press. 2001. “Petición de 1872”. En Gölbası, Edip. *The Yezidis and the Ottoman State: modern power, military conscription, and conversion policies 1830-1909*. En <http://www.belgeler.com> “Documento de 1908”. En Kreyenbroek, Philip, *op. cit.*

- Los *Aqwāl* (Himnos), *Buyūt* (pl. de *bayt*, Poesía sagrada), *Chīrūk* (Relatos, historias) y *ād'iyat* (pl. de *du'a*, Súplicas): constituyen el cuerpo principal de enseñanza y transmisión de la religión. En ellos encontraremos referencias que refuerzan nuestro conocimiento sobre la religión yazidí.

- La Petición de 1872: es un documento redactado con una finalidad que no es estrictamente religiosa (evitar que los yazidíes realicen el servicio militar), pero que para tal fin sistematiza prácticas y creencias del yazidismo que son de gran importancia para la investigación sobre esta religión.

- Documento de 1908: este documento es redactado por un miembro de la familia real con fines 'evangelizadores' y reúne las creencias yazidíes pero también la regulación de instituciones sociales tales como el matrimonio, el divorcio, y de otras obligaciones como la dote etcétera.

Capítulo II. El yazidismo. Recorrido histórico.

Este capítulo consta de tres partes. La primera está dedicada al estado de la cuestión en torno a los estudios sobre yazidismo, los cuales se dividen en tres etapas. La segunda parte está dedicada a realizar un breve recorrido histórico del Kurdistán, en pos de buscar aquellos elementos culturales y religiosos que nos permitan comprender mejor el yazidismo. Para tal fin, veremos cómo perduran prácticas y creencias desde la antigüedad que hoy en día conforman a la cultura yazidí. La tercera parte se refiere a la búsqueda de elementos provenientes del zoroastrismo, el gnosticismo, el maniqueísmo y el Islam. Al tratarse de un trabajo inicial, nuestros conocimientos no nos permiten ahondar sobre esta última cuestión más que en unos pocos ejemplos. Pero marcaremos estos préstamos e influencias cada vez que sea posible.

II.1. Estado de la Cuestión.

La religión yazidí ha sido poco estudiada, siendo escasos los trabajos de investigación realizados en esta materia. Muchos de ellos se escribieron con un enfoque orientalista²² y bajo el supuesto ideológico de la supremacía de la tradición judeocristiana. Estos estudios, aunque bien intencionados han entendido erróneamente tanto a los yazidíes como a sus creencias. La consecuencia inmediata y más visible se encuentra en el material disponible; no sólo es escaso, sino que la mayoría de las veces son trabajos desactualizados cuyas descripciones y explicaciones ya no pueden sostenerse en la actualidad. La mayor parte de estos trabajos provienen de Alemania, Italia, Turquía, Rusia y de los países de la ex Unión

²² En este trabajo entendemos orientalismo en el sentido planteado por Edward Said en su libro de 1978, intitulado con el mismo nombre. Véase Said, Edward. *Orientalismo*. Madrid Ed. Libertarias, 1990.

Soviética. Existen muy pocos trabajos en francés e inglés y no hay ninguna investigación en lengua española.

En estrecha vinculación con lo expuesto, nos encontramos frente al hecho fundamental de que las investigaciones sobre los Yazidíes están en su etapa inicial. Grandes cantidades de textos se están poniendo por escrito así como el corpus de creencias y prácticas está siendo sistematizado, en un trabajo conjunto entre intelectuales y académicos yazidíes y europeos. En este contexto, un análisis de las particularidades que la religiosidad yazidí presenta puede colaborar a una mayor comprensión de este grupo, tanto en el plano de la Historia de las Religiones como en el social, dado que las creencias atraviesan la vida cotidiana y comunitaria, al tiempo que dan forma a la manera de entender el mundo y las relaciones que con él establecen.

Podemos establecer tres etapas en el estudio del yazidismo. La primera, abarca desde la segunda mitad del siglo XIX hasta principios del siglo XX y está compuesta básicamente por relatos de viajeros o de europeos que entraron en contacto con los yazidíes. El primer trabajo que arrojó invaluable información sobre la organización social, costumbres y rituales religiosos proviene del arqueólogo Henry Austin Layard²³, quien entabló una genuina amistad con los yazidíes. Proveyó mucha información acerca de las persecuciones de la que fueron objeto los yazidíes a manos de las autoridades otomanas. Un importante hito lo marca el trabajo de N. Siouffi²⁴, un vicecónsul francés en Mosul. En 1882, publicó importante información sobre la religión yazidí y su mitología. Tres años más tarde escribió

²³ Layard, Austin Henry. *Ninive and its remains; with an account of a visit to the Chaldeans, Christians of Kurdistan and the Yesidis or Devil Worshipers; and an enquiry into the manners and arts of the ancient Assyrians*. Londres. Murray, 1853.

²⁴ Siouffi, N. *Notice sur le Yézidis*. J.A. ser. 7, Vol. 20, 1882.

un artículo en el cual identificaba a la figura fundadora del yazidismo, el šayj ‘Adī, con un santo sufí del siglo XII, el šayj ‘Adī ibn Musāfir.

Debemos remarcar tres acontecimientos que se produjeron a finales del siglo XIX y que fueron muy importantes para el estudio del yazidismo. El primero se produce en 1872, y es la aparición de un documento conocido como la *Petición de 1872*. La misma estaba dirigida a las autoridades otomanas y provenía de los líderes religiosos y políticos yazidíes que intentaban explicar los motivos por los cuales ellos no podían servir en el ejército. Este documento es una fuente de información acerca de las creencias y costumbres yazidíes, presentadas de una forma sistematizada que no encontraremos otra vez a lo largo de su historia. El segundo acontecimiento importante data del año 1889, momento en el que aparecen copias en árabe de dos Libros Sagrados, el *Maṣḥaf Reš* (Libro Negro) y el *Kitāb al Jilwa* (Libro de la Revelación). Si bien se comprobó que su autenticidad era dudosa, sí se acepta hoy en día que representan el espíritu de las creencias yazidíes. El tercer episodio lo ubicamos en el año 1908, momento en el que aparece un documento escrito por un miembro rebelde de la familia real yazidí, *Ismā‘īl Beg*. Este documento está dirigido a los yazidíes armenios y presenta similitudes con la *Petición de 1872*, aunque difiere en algunos puntos.

La cantidad de información obtenida a partir de estos hallazgos, permitió a los académicos escribir obras eruditas sobre los yazidíes, dando origen a la segunda etapa, que se prolonga hasta la década de 1950 aproximadamente. Las discusiones giraron acerca del problema del “origen” del yazidismo. Hubo partidarios de origen islámico, tal es el caso de Edmond²⁵. Elementos zoroastrianos fueron remarcados por Layard, aunque también encontraba

²⁵ Edmonds, C.J. *A Pilgrimage To Lalish*. Londres. Royal Asiatic Society Books, Routledge, 1947.

elementos sabeos y cristianos. W. Jackson también se inclina a favor del origen iranio.²⁶ Otra rama de investigadores estaba más predispuesta a ver al yazidismo como una forma herética de Islam, entre ellos encontramos a Siouffi y a Bois. Desde otro lugar, Furlani aboga por un origen nestoriano²⁷. La falta de interés en entender al yazidismo en sí mismo y de, en tal caso, buscar los vínculos con otras tradiciones religiosas para lograr un mayor entendimiento de esta religión, llevaron a un callejón sin salida que generó una falta de interés generalizada y el abandono de las investigaciones.

Luego entramos en una laguna producida principalmente por la ausencia de acuerdo en torno al principal interrogante sobre el yazidismo: sus orígenes. La tercera etapa, en la que nos hallamos ahora, se abre en la década de 1990, cuando los yazidíes en la diáspora consiguen el permiso de los líderes religiosos para poner por escrito²⁸ sus creencias, que se conservaron y transmitieron de manera oral a través de los diferentes himnos (*aqwāl*), oraciones (*ād'īya*, pl. de *du'a*) e historias (*chīrūk*). A partir de este acontecimiento tan importante, una nueva posibilidad para el estudio del yazidismo se hizo presente. Nos encontramos en este momento en una etapa inicial de recolección y puesta por escrito de las principales creencias, costumbres y rituales de este grupo religioso. Los autores más representativos en esta etapa son los que seguiremos en este trabajo. Philip Kreyenbroek ha llevado a cabo una importantísima labor de campo, recopilando lo que hoy es el grueso de las fuentes con las que los investigadores contamos. En una serie de publicaciones como

²⁶ Jackson, W. *Persia, Persian, Past and Present*, apud. Spät Eszter, *op. cit.*

²⁷ Furlani, Giuseppe *Testi religiosi dei Yezidi*. Boloña. Zanichelli, 1930.

²⁸ La obligación de los yazidíes en la diáspora, de incorporarse a sistemas escolarizados de enseñanza (práctica que estuvo prohibida hasta épocas relativamente recientes) los puso en contacto con otras tradiciones religiosas que cuentan con un corpus escrito importante. Esto los colocó frente a la necesidad de responder sobre su propia religión en términos más teológicos que prácticos (que es la manera en que la religión yazidí es vivida), llevándolos a buscar nuevas formas de pensar y entender la fe.

*Yazidism; its background, observances and textual tradition*²⁹, y la hecha junto a Khalil Jindi Rashow, *God and Shaikh ‘Adī are perfect. Sacred Poems and Religious Narratives from the Yezidī Tradition*³⁰ ha puesto a disposición de los investigadores más de setenta *aqwāl*, *buyūt* (pl. de *bayt*), *chīrūk*, y *ād’iyat* (pl. de *du’a*). Este inmenso trabajo viene con un esfuerzo explicativo, sobre todo tratando de comprender el yazidismo a la luz de las tradiciones indoiranias y del zoroastrismo, que para Kreyenbroek forman parte del sustrato que se halla presente en esta religión. De todas formas, no deja de lado los elementos provenientes del Islam o del gnosticismo. Éste último vínculo es trabajado por la Dra. Eszter Spät, la cual ha realizado un aporte fundamental al rastrear en las tradiciones yazidíes los elementos Gnósticos. En dos trabajos que utilizaremos en esta investigación, *Late Antique Motifs in Yezidi Oral Tradition* y *Shahid bin Jarr, Forefather of the Yezidis and the Gnostic Seed of Seth*, Spät señala de manera muy clara cuáles son estos elementos gnósticos presentes en el yazidismo, haciendo comprensible para el lector tanto partes obscuras de los textos, como prácticas que no se logran entender fuera de este contexto.

Otros autores han realizado trabajos que tratan de dar una idea general del yazidismo. Entre estos encontramos a John S. Guest³¹, quien da cuenta del yazidismo durante el último período del dominio otomano. Christine Allison³² ha realizado también un aporte de gran magnitud al recopilar tradiciones orales yazidíes no vinculadas estrictamente con la religión, sino con los temas del amor y de la guerra. Estos trabajos nos permiten cruzar enfoques y enriquecer la mirada.

²⁹ Kreyenbroek, Philip, *op. cit.*

³⁰ Kreyenbroek, Philip y Rashow, Khalil Jindi. “God and Shaikh ‘Adī are perfect. Sacred Poems and Religious Narratives from the Yezidī Tradition”. En *Iranica* N.9., Wiesbaden, 2005.

³¹ Guest, J.S. *The Yazidis: a Study in Survival*. KPI Limited. Londres. 1987.

³² Allison, Christine, *op. cit.*

II.2. Tradiciones religiosas presentes en el Kurdistán iraquí.

Gnosticismo

Los términos gnósticos³³ y gnosticismo son difíciles de definir. Aunque el término fue usado en la antigüedad tardía por los heresiólogos para referirse a ciertos grupos dualistas que ellos describían como heréticos, el término gnosticismo, que denota un fenómeno religioso fue acuñado por Henry More en el s. XVII para utilizarlo contra los católicos. Eventualmente, las palabras gnosticismo y gnósticos vinieron a referir al fenómeno del dualismo religioso de la antigüedad tardía en los trabajos de historiadores de la religión, aunque nunca hubo consenso entre los investigadores acerca de qué grupos y enseñanzas entraban bajo este rótulo.

Debe enfatizarse, que los investigadores cuando utilizan el término, no creen estar refiriéndose a una entidad única e indiferenciada. Todos son conscientes de que el gnosticismo es un término englobante, que incluye diferentes movimientos o escuelas dualistas, las cuales pueden haber adscripto a diferentes mitologías, pero concordaron en temas básicos y compartieron un número de características distintivas.

³³ En torno a los diferentes aspectos del gnosticismo, véase Jonas, Hans. *La religión Gnóstica*. Madrid Ediciones Siruela, 2000. Sánchez Valencia, Roberto. *Evangelios Gnósticos de Nag Hammadi*. México. Universidad Nacional Autónoma de Mexico, 2012. Schenke, Hans-Martin “The Phenomenon and Significance of Sethian Gnosticism”. En *The rediscovering of Gnosticism: Proceedings of the International Conference on Gnosticism at Yale*. New Haven, Connecticut. marzo 1978. vol. 2. “Sethian Gnosticism”. En *Studies in the History of Religions 41 (Supplements to Numen)*. Leiden. B. Brill. Ed. Layton, 1981. También Stone, Michael E. “Report on Seth Traditions in the Armenian Adam Books”. En *The rediscovering of Gnosticism: Proceedings of the International Conference on Gnosticism at Yale*. New Haven, Connecticut. marzo 1978. vol. 2. Stoyanov, Yuri. *Problems in the Study of the Interrelations between Medieval Christian Heterodoxies and Gererodox Islam in the Early Ottoman Balkan-Anatolian Region*. Scripta & Scripta. 2. 2004. Stroumsa, Gedaliahu G. “Another Seed: Studies in Gnostic Mythology”. En *Nag Hammadi Studies*, N. 24. Brill, 1984. Yamauchi, Edwin M. “Jewish Gnosticism: The Prologue of John, Mandeans Parallels, and the Trimorphic Protennoia”. En van Den Broek, Roelf y Vermaseren, Maarten (eds.). *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions*. Leiden Ed. J. Brill, 1981. Yamauchi, Edwin M. *Gnostic Ethics and Mandeian Origins*. Pistacaey. NJ: Gorgias Press. 2004. ‘Abd ar Rahman al Jami. *Los hábitos de la intimidad*. Barcelona. Olañeta Editor, 1987. Pagels, Elaine. *Los Evangelios Gnósticos*. Barcelona. Grijalbo-Mondadori, 1982. Piñeiro, Antonio; Montserrat Torrents, José y García Bazán, Francisco. *Textos Gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi*. Madrid. Editorial Trotta, 2000. Vol 1, 2 y 3, Colección Paradigmas.

Lo que hace tan difícil la definición de gnosticismo es el mismo carácter de su movimiento espiritual. La cuestión de las categorías y los límites, la necesidad de adherir a doctrinas estrictamente definidas, fue generalmente de poca relevancia para los gnósticos, que en última instancia creían que era el mensaje subyacente lo que importaba y no el aspecto exterior. Este es el motivo por el cual los mitos gnósticos particulares se expresaban de maneras tan distintas, y que los trabajos gnósticos se caracterizaban por una proliferación de mitos los cuales -aunque todos ellos basados en la misma actitud anticósmica- a menudo diferían grandemente la una de la otra en lo concerniente al argumento, desarrollo, el rol de los protagonistas y otros tantos puntos. Estos mitos debían interpretarse como alegorías y símbolos antes que expresiones literales e inmodificables de la verdad, como los textos bíblicos del judaísmo y el cristianismo.

Los elementos básicos que contiene el dualismo gnóstico son una diferencia y separación radical entre la divinidad y los poderes que crearon y gobiernan el cosmos. Esto se manifiesta en el pensamiento Gnóstico en la implacable oposición entre el mundo espiritual y el reino material (de la Luz y la Oscuridad). El mundo material, concebido como malo, incluye no sólo a la materia en sí misma, sino también al creador (dios, el demiurgo, el jefe gobernante), y sus ayudantes (los ángeles, también referidos como arcontes, a menudo identificados con los planetas y las estrellas). Sostienen que lo que es malo e imperfecto no puede venir del Dios bueno y perfecto (el reino espiritual de la Luz). En otras palabras el mundo material no fue creado por el Dios trascendente, sino por una criatura inferior de la materia, el demiurgo o creador. Más aún, los gnósticos creían que el alma humana es una partícula de Luz, que “cayó” desde el reino de la Luz a través de algún accidente primordial y quedó aprisionado en la materia.

La visión de la historia de los gnósticos es la de una lucha incesante entre la luz aprisionada tratando de escapar, los representantes del mundo de la luz dedicados a ayudarla y los gobernantes de la materia intentando mantenerla prisionera. Las formas de escapar de la materia, la redención, es la gnosis misma. Esto es, conocimiento iluminador, el cual redime y libera a su poseedor. La gnosis no puede buscarse a través del ejercicio de las facultades del pensamiento, el aprendizaje y la lógica, sino que es dada por revelación divina y está a disposición sólo de los elegidos como capaces de recibirla. El contenido de este conocimiento busca revelar la verdadera naturaleza del mundo y del alma envuelta en el olvido de la materia. Así, la gnosis es el medio y la salvación en sí misma.

Este es el tema básico sobre el que giran los diferentes mitos gnósticos, ofreciendo una unidad de cosmogonía³⁴, antropogonía³⁵ y escatología³⁶. Estos mitos, dominados por el dualismo, hablan de la expansión del primer principio, el Dios principal, el Dios desconocido, llenando el universo espiritual (el Pléroma) con su poder divino a través de sus hipóstasis que emanan de él. Los mitos cuentan cómo la trágica caída de parte de su poder divino (o luz) al caos, a menudo a través del error de Sofía (la Sabiduría), la última de las emanaciones divinas en el Pléroma³⁷. Los mitos cuentan de diferentes maneras cómo esta parcela de luz caída animó la materia e inició la creación del cosmos (siempre vista como negativa) por parte de las fuerzas de la oscuridad. Estas fuerzas no son sino sombras o abortos del mundo de la luz, el resultado desafortunado del movimiento de caída. Su existencia depende de la posesión del caído poder de la luz, ahora atrapado en la materia,

³⁴ Relato mítico relativo a los orígenes del mundo. Consultado en:
<http://lema.rae.es/drae/?val=cosmogon%C3%ADa>

³⁵ Relato de carácter mítico religioso relativo a los orígenes del hombre.

³⁶ En su acepción religiosa refiere a la salvación de la humanidad al destino de las almas.

³⁷ García Bazán, Francisco. *Gnosis. La esencia del Dualismo Gnóstico*. Bs. As. Estudios Filosóficos. Ediciones Castañeda, 1978

utilizándolo para toda una serie de asuntos, incluyendo la creación del hombre, y sometiénolos a toda clase de tribulaciones³⁸.

Como se verá al estudiar los motivos en la tradición religiosa yazidí en la Antigüedad tardía, estas cosmogonías gnósticas hacen un amplio uso del material bíblico, en especial del Génesis. De todas formas, el uso Gnóstico de los textos bíblicos difícilmente puede considerarse convencional. Eran concebidos en términos subversivos, como una revuelta donde el anti-judaísmo y el rechazo al creador del Antiguo Testamento y sus leyes era un general una actitud anti-cósmica. De acuerdo con esto, la mayoría de los motivos e historias del Antiguo Testamento son utilizados en los escritos gnósticos son utilizados en sentido inverso, donde lo blanco se vuelve negro y viceversa.

Maniqueísmo

Algunos académicos han debatido si el maniqueísmo debería incluirse entre las religiones gnósticas, si debería ser visto como un heredero de ideas gnósticas. Ciertamente, a diferencia del fenómeno gnóstico tan difícil de asir o definir, el maniqueísmo aparece como una religión concreta, con un fundador, un canon de textos, un sistema mitológico definido y una iglesia organizada sobre una rígida jerarquía. Fue fundada por Mani (210-276), quien nació en Ctesiphon (en el Iraq actual), en el sur de Mesopotamia ocupada por los persas y creció entre una secta que conjugaba elementos cristianos judaicos y baptistas. Mani, cuyas enseñanzas fueron fuertemente influidas tanto por el cristianismo como por ideas gnósticas, se vio a sí mismo como el sello de la Profecía que había sido enviado a encontrar la religión universal entre todas las personas de la tierra. Uno de las razones por las cuales consideró a

³⁸ Jonas, Hans, *op. cit.*,. Puech, Henry Charles. *Sobre el Maniqueísmo y otros ensayos*. Madrid. Ediciones Siruela, 2006.

esta religión superior a las anteriores fue que, a diferencia de sus predecesores, él puso por escrito sus enseñanzas³⁹. Compuso ocho trabajos y así, proveyó a sus seguidores de un canon textual con doctrinas claramente delineadas a las cuales adherirse. Aunque las comunidades maniqueas produjeron numerosos textos en los siglos siguientes, adaptándolos a las culturas locales, estos trabajos nunca se desviaron del mito básico enseñado por Mani.

A diferencia del gnosticismo clásico⁴⁰, el maniqueísmo pensó en la existencia primordial de dos principios, el bien y el mal, lo que motivó que Hans Jonas⁴¹ hiciera referencia a un dualismo de tipo sirio-egipcio e iranio. En el tipo iranio de dualismo, el mal no deriva del bien, como consecuencia de la caída de una parte del poder divino a un estado inferior. Es la antítesis y oponente del bien desde el comienzo. Desde el inicio Bien y Mal, Luz y Oscuridad, Espíritu y Materia se oponen mutuamente como dos principios naturales o naturalezas primeras. Pero justo como en las tempranas formas de gnosis el hombre existe en un estado de “mezcla” y la Luz encerrada en su cuerpo material es la causa o anhelo de la lucha entre los dos principios en el marco de la creación.

De acuerdo con el mito maniqueo de creación⁴² existieron dos principios o naturalezas lado a lado, en el origen. El principio Bueno, Padre de Luz mora en el Reino de la Luz rodeado, por sus Cinco Glorias (Inteligencia/Mente, Conocimiento, Razón, Pensamiento y

³⁹ *Ibid.*, p. 229.

⁴⁰ *Cfr.* supra.

⁴¹ Jonas, Hans “Creación, historia del mundo y salvación según Mani”, en *La religión Gnóstica. op. cit.*

⁴² En relación con los mitos maniqueos de creación, véase Pearson, Birger. “The Figure of Seth in Manichean Literature”. En *Manichean Studies. Proceedings of the First International Conference on Manichaeism*. Suecia. Editado por Bryder, P. Plus Ultra. Lund University, 1988. Browder-Hampon, Michael. “The formulation of Manichaeism in Late Umayyad Islam”. En Wiessner G., y Klimkeit (eds.). *Studia Manichaica II.*, H.J. Wiesbaden. Harrassowitz, 1992. Brown, Peter. “The Diffusion of Manichaeism in the Roman Empire”. En *Cambridge Journal of Roman Studies* N° 49. 1969. Glassé, Cyril. “Crypto-Manichaeism in the Abbasid Empire”. En *Manichaeism e Oriente Cristiano Antico*. Ed. Cirillo. Luigi y van Tongerlo, Alois. Louvain. Brepols, 1997.

Deliberación). Igual que en el zoroastrismo, el principio del Mal mora en el Reino de la Oscuridad, rodeado por sus poderes oscuros. Los Poderes de la Oscuridad, habiendo vislumbrado el Reino de la Luz se llenaron con el deseo de poseerlo y de comenzar una guerra. Para frenar el ataque, el Padre envió sus Hipóstasis. Primero, emanó del Padre la Madre de la Vida. Luego el Hombre Primordial y los cinco hijos de éste, que también son llamados los cinco elementos básicos y que se corresponden con las cinco Glorias. El Hombre Primordial, que puso a sus cinco hijos como armadura, descendió para luchar con la Oscuridad. El Primer Hombre es eventualmente vencido por los poderes de la Oscuridad. El Hombre Primordial con astucia tiende una trampa ofreciéndose como cebo, dejando a los hijos de la Oscuridad devorarlo a él y a su armadura. Con la ayuda de este ardid, el Hombre Primordial se las arregló para frenar el ataque de la Oscuridad, debilitada por la Luz que habían devorado. De todas maneras, como resultado de su sacrificio, el Hombre Primordial es atrapado y se convierte en prisionero de los poderes malignos. Para rescatarlo, el Padre mandó a su segundo hijo, el Espíritu Viviente para ayudarlo. El Espíritu Viviente despierta el guerrero inconsciente con su Llanto, y rescata al guerrero divino de la prisión de la materia. Su rescate de todas formas, no es completo, su armadura, su alma (sus cinco hijos), permanecen en la profundidad, prisioneros de los poderes animados. Las almas humanas (y todos los seres vivos) son parte de esta armadura de luz divina aprisionada en la materia. Esta armadura o túnica, simboliza la suma de las partículas de luz atrapadas en la materia, también mencionada como el Alma Viviente. Es esta Alma Viviente (armadura) la cual debe ser liberada de su prisión, así puede reunirse con el Hombre Primordial y regresar con él a la Tierra de la Luz. El cosmos es entonces creado por el Padre para ayudar a la separación de la materia y la Luz, mientras el Señor de la

Oscuridad, en un esfuerzo por prevenir esta separación, crea al hombre de la materia y aprisiona la porción de Luz en su cuerpo.⁴³

Los movimientos dualistas luego del advenimiento del Islam.

La Antigüedad Tardía de Mesopotamia y Siria (así como en Armenia hacia el norte e Irán hacia el este) fue el hogar de diferentes grupos gnósticos y maniqueos, a pesar de los esfuerzos periódicos tanto por parte de las autoridades cristianas y zoroastrianas de exiliarlos. Durante el primer milenio florecieron una gran diversidad de formas “nativas” de gnosticismo- maniqueísmo, mazdakismo, mandeismo, grupos islámicos “*gulats*” (lit. extremistas, “heterodoxos”), grupos judíos asociados con la literatura *Ma’aseh Bereshit*,⁴⁴ lo que indica la vitalidad de las ideologías gnósticas a lo largo de esta región durante este período.

Los grupos heterodoxos ciertamente disfrutaron, durante los gobiernos islámicos tempranos (la dinastía Omeya), de una tolerancia mayor a la obtenida antes del advenimiento del Islam. Los abasíes que llegaron al poder en el año 750, fueron mucho menos tolerantes que sus predecesores. De todas maneras, a pesar de las persecuciones oficiales y conversiones forzosas, la comunidad maniquea permaneció influyente y filosóficamente productiva hasta entrado el s. IX⁴⁵.

No sólo los gnósticos y los maniqueos sobrevivieron bien en tiempos islámicos, sino que parecen haber influido seriamente a algunos movimientos *gulats*. Algunos investigadores

⁴³ Puech, Henry Charles, *op. cit.*

⁴⁴ Lit. Creación en el principio, es decir Génesis

⁴⁵ Spät, Eszter. “The Religious Backround”. En *Late Antique Motifs in Yezidi Oral Tradition*, *op. cit.*, p. 23-43.

ven una fuerte influencia maniquea en la emergencia de los ismailíes, los qarmatíes e incluso movimientos sufis.

II.3. El Kurdistán como espacio receptor de diferentes tradiciones religiosas.

Mapa de zonas habitadas por kurdos⁴⁶



La idea que subyace en este trabajo supone pensar que las características particulares de la religión yazidí se entienden mejor si se rastrean los elementos que componen sus creencias, en un sustrato cultural kurdo más amplio. El carácter sincrético del yazidismo se deriva de diversos elementos que tomó de diferentes tradiciones culturales y religiosas (tradiciones

⁴⁶ <http://www.payvand.com/news/09/feb/1223.html>

indoiranias antiguas, zoroastrismo, cristianismo, gnosticismo e islam) que ya habían sido incorporados por los pueblos kurdos.

Los kurdos han habitado la región desde épocas muy antiguas y, por lo tanto no se puede establecer estrictamente marcar una fecha concreta de inicio. Actualmente, los kurdos como grupo étnico son el producto de muchos años de evolución. De acuerdo con la cronología que ofrece Michael Gunter en su “*Historical Dictionary of the Kurds*”⁴⁷, el origen de los kurdos puede rastrearse al año 401 a.C. Jenofonte registra a los Karouchoi⁴⁸ (a quienes los investigadores identifican como los kurdos) en su *Anabasis*⁴⁹, cuando éstos provocan la retirada de los griegos. Para el momento de la conquista árabe de Mesopotamia en el siglo VII A.C., el término kurdo se utilizaba para describir a los pueblos nómadas que vivían en la región.

El término Kurdistán, que significa “tierra de kurdos”, aparece por primera vez en el siglo XII cuando el príncipe turco Selyuquí llamado Ahmad Sandÿar (m. 1157)⁵⁰ creó una provincia al noreste de Hamadãn con ese nombre. Esta provincia no coincide con el área actualmente conocida como Kurdistán, que abarca los actuales estados de Turquía, Irán, Iraq y Siria. De acuerdo con Gunter, el Kurdistán incluye la cadena montañosa del Taurus y los montes Zagros, bajando a la llanura mesopotámica en el sur y, en el norte y el nordeste, hasta las estepas y las mesetas de lo que era la Anatolia armenia. Las pequeñas áreas pobladas en las fronteras con Turquía e Irán, armenias y azerbaiyanas respectivamente, son incluidas a veces como parte del Kurdistán, dependiendo del autor.

⁴⁷ Gunter, Michael M. *Historical Dictionary of the Kurds*. Londres. The Scarecrow Press. 2004.

⁴⁸ Bois, T. *Kurdistãn*, apud. Bosworth (ed.). *Encyclopaedia of Islam*. Leiden. E.J. Brill, 1986, Vol 5. p. 439.

⁴⁹ Gunter, Michael M., *op. cit.*, p. 6

⁵⁰ *Encyclopaedia of Islam*. Leiden. E.J. Brill, 1986. Vol 5, p. 448.

Comunidades minoritarias de cristianos, turcomanos, asirios y armenios también habitan esta región. Además, en la provincia iraní de Jorasán habitan kurdos.

Aunque el Kurdistán ha aparecido en algunos mapas desde el S. XVI, es claro que este término es más que una designación geográfica, dado que también refiere a una cultura, existente en estas tierras. El Kurdistán no tiene fronteras fijas y refiere a un territorio que incluye muy variadas organizaciones, grupos e individuos.⁵¹ Pensar en estos términos nos permitirá comprender la cultura kurda en general, y, a la yazidí, en particular, como el producto histórico de la interacción entre diferentes pueblos y culturas que llegaron a la región.

Los kurdos no son homogéneos religiosamente. La mayoría son musulmanes *sunníes*, convertidos entre los siglos XII y XVI, que pertenecen a la escuela *šafi'i* que es diferente a la *Hanafi*⁵². Ésta fue la escuela característica del imperio otomano bajo cuyo poderío estuvieron los kurdos hasta el fin de la primera Guerra Mundial. Hay una gran cantidad de distintas afiliaciones religiosas entre los kurdos y entre ellos encontramos judíos, cristianos, 'alevíes (que siguen una forma no ortodoxa de *š'iismo*), *š'itas*, *Ahl-al ḥaqq* (otra forma no ortodoxa de *š'iismo*), y por supuesto, los yazidíes.

Philip Kreyenbroek⁵³ sugiere que entre los kurdos existía, independientemente de las diferencias religiosas, un sustrato cultural común, que se desarrolló de la misma manera en

⁵¹ Yildiz, Kerim. *The kurds in Iraq. The past, present and future*. Londres. Pluto Press, 2007, pp. 7-8.

⁵² La diferencia entre ambas escuelas reside en las fuentes de jurisprudencia. La escuela *šafi'i* fue fundada por Al-š *afi'i* en el siglo IX. Se extiende en Malasia, Indonesia, en la costa oriental de Africa y en Siria. Sus fuentes de jurisprudencia son el Qurán, la sunna, la ishmaa y el razonamiento analógico. La escuela Hanafí fue fundada en el siglo VIII por Abu Hanifa (iraní). Se extiende por Turquía, Jordania, Siria, Afganistán, Pakistán, India, Bangladesh, ex. URSS, y Egipto. La escuela profesa el rigor en la elección de los hadices y permite la reflexión personal. En Balta, Paul. *Islam. Civilización y Sociedades*. Madrid, Siglo XXI Editores., 1994, pp. 28-38.

⁵³ Kreyenbroek, Philip. "The Traditions of the Yezidis and Ahl-e Haqq as Evidence for Kurdish Cultural History". En http://www.institutkurde.org/en/conferences/kurdish_studies_irbil_2006/Philip+KREYENBROEK.html

la mayoría de las tierras kurdas y que sobrevivió hasta la era islámica. Es posible que esa cultura haya sido compartida por la mayoría de los kurdos, pero que, al hacerse más fuerte la influencia del Islam, su coherencia se desintegró, y así, comunidades más pequeñas desarrollaron sus propias variantes culturales a medida que iban aislándose. Cuando el šayj ‘Adī (m. ca. 1160 d.C.) llegó a Lalish y reorganizó la comunidad, muchos elementos de esta cultura común kurda deben haber estado vivos aún.

Las fuentes que permiten a Kreyenbroek establecer estas similitudes son las tradiciones orales que se transmiten a través de los *aqwāl* (himnos religiosos), y de las *buyūt*, (poesía sacra). Estos, cuando son recitados, presuponen el conocimiento de los mismos por parte del que escucha. Este tipo de recitaciones son comunes a otro grupo kurdo, los *Ahl-al ḥaqq*, también conocidos como *Kākāi*⁵⁴, lo que lleva a pensar en un sustrato común kurdo más amplio. El análisis de estas tradiciones orales puede arrojar luz sobre la historia cultural del pueblo kurdo en el período preislámico y en las etapas tempranas del islam. En los temas de estas narrativas, se pueden distinguir varios tópicos históricamente clasificables: 1) uno que refiere al período previo a la llegada de tribus iránicas - ancestros lingüísticos de los kurdos - a tierras kurdas; 2) un tópico vinculado a la tradición iránica pre-zoroástrica; 3) los que en el transcurso del tiempo se adaptaron al pensamiento zoroástrico 4) gnósticos, 5) cristianos y, 6) islámicos (con fuertes elementos místicos)⁵⁵. Todas estas oleadas de influencias culturales fueron absorbidas por los kurdos e incorporadas a una tradición que permaneció particularmente kurda.

⁵⁴ Kreyenbroek, Philip. *Kākāi*. En <http://www.iranicaonline.org/articles/kakai>.

⁵⁵ *Ibid.*

A través del análisis de los mitos de creación, Kreyenbroek⁵⁶ encuentra un sustrato común en la cultura kurda que hunde sus raíces en tradiciones indoiranias más antiguas. Si esta tradición no hubiese estado profundamente arraigada en el pueblo kurdo, no habría sobrevivido hasta la actualidad. Puede decirse entonces, que la cultura kurda ha conservado estas antiguas tradiciones que han adaptado a su propia cultura de manera tal que enriqueció la cultura kurda sin que esta perdiese su particularidad.

También deben tomarse en cuenta las influencias que el cristianismo ha ejercido sobre los kurdos, en general y los yazidíes, en particular. Eszter Spät⁵⁷ se ha dedicado a rastrear los elementos gnósticos que la tradición judeocristiana ha legado a los yazidíes. Esta autora resalta la función que la región del Kurdistán iraquí ha tenido como refugio para aquellos perseguidos por sus afiliaciones religiosas, y que resulta un factor muy importante para comprender la historia de la región. Así por ejemplo, cristianos de Siria llegaron en el s. IV perseguidos por la ortodoxia católica. También judíos de Siria y Palestina se refugiaron en las montañas iraquíes cuando los cruzados amenazaban su comunidad. De la misma manera, cuando los ejércitos mongoles devastaron las comunidades cristianas nestorianas de Mesopotamia y del norte de Siria, los sobrevivientes huyeron hacia las montañas del norte de Nínive.

No existe documentación histórica detallada sobre las diferentes oleadas de refugiados por motivos religiosos, pero parece no haber duda de que éstas existieron y de manera sucesiva y constante, en tanto diferentes grupos religiosos huyeron de la persecución de poderes

⁵⁶ Kreyenbroek, Philip. "The Traditions of the Yezidis and Ahl-e Haqq as Evidence for Kurdish Cultural History", *op. cit.*

⁵⁷ Spät, Eszter, *op. cit.*

centrales, de ejércitos, y también de diferentes ortodoxias religiosas. Las montañas han provisto, en el caso del gnosticismo cristiano, un conveniente refugio⁵⁸.

La influencia de las comunidades cristianas entre los kurdos se expresa directamente en la pequeña minoría de cristianos que en la actualidad habitan en la región. En los yazidíes puede rastrearse la existencia de elementos gnósticos de tradición judeocristiana en el mito que explica la práctica de la endogamia y la prohibición de la exogamia, que desarrollaremos en el capítulo siguiente.

Asimismo, el islam también es un elemento religioso y cultural que el pueblo kurdo ha adoptado y que también sobrevive en los yazidíes. Aunque éstos no se consideran musulmanes, el fundador de los yazidíes era un *šayj* de una *tariqa* sufí, lo cual muestra el estrecho vínculo, al menos en el origen, entre ambas tradiciones⁵⁹. Los temas religiosos que los yazidíes han incorporado del islam y que, por lo tanto, pueden verse como elementos comunes con el resto de los kurdos son los siguientes: a) los conceptos de *šarīa*, *ṭariqa* y *ḥaqiqat*; b) la devoción a santos sufís, como *Manšūr Al-Hallaj* (entre otros); c) la creencia (también compartida con el zoroastrismo) acerca del fin de los tiempos, con la llegada de uno o más salvadores, y la batalla final entre el bien y el mal.

La relación entre yazidismo e islam es más compleja de lo que pensamos. El *šayj* 'Adī, llegó a Lalish como musulmán y comenzó su prédica ganando muchos seguidores entre los kurdos. No hay registros de que predicase una nueva religión, su función más bien parece haber sido el de restaurar y, tal vez, redefinir una tradición religiosa ya existente. Pero el yazidismo contiene una gran cantidad de elementos de tradiciones antiguas iránicas de origen no zoroástrico, adoptó símbolos del cristianismo antes de la llegada del islam y,

⁵⁸ Spät, Eszter. "The Geopolitical Background". En *Ibid.*, pp. 23-27.

⁵⁹ *Šajj* 'Adī b. Musāfir

cuando éste arribó, incorporó los símbolos arriba mencionados. Lo que interesa resaltar aquí es que los yazidíes integraron con el paso del tiempo todos estos elementos de otras tradiciones, lo que también explica sus características particulares. De esta manera, el yazidismo es una forma religiosa que toma elementos de un amplio acervo religioso y cultural que estaba allí previamente.

Capítulo III. Creencias

En este capítulo veremos las características principales de la fe yazidí. No se trata de un análisis exhaustivo -debido a las limitaciones de tiempo y espacio- ni tampoco de establecer una interpretación final, a causa del estado embrionario de las investigaciones en torno a este tema. De todas formas, veremos en primera instancia, la vida del que es considerado el fundador del yazidismo, el šayj ‘Adī Ibn Musāfir, y cuál ha sido su papel en la conformación de la religión yazidí. En segunda instancia, intentaremos ofrecer un panorama lo más claro posible de las características generales de la religión. Seguiremos con las principales creencias en torno a la creación del mundo, su final y el destino de las almas. Encontraremos en estas creencias elementos que nos ayudarán a responder parcialmente, una de las preguntas que guían esta investigación y que se relacionan con la práctica de la endogamia intracastas, así como la prohibición de la exogamia. Finalmente, veremos algunas de las prácticas religiosas más importantes así como las festividades más significativas para esta comunidad.

Un estudio comparado con otras religiones puede ser fructífero, pero los trabajos tempranos han demostrado que estos intentos de hacer hincapié en la importancia de puntos en común aislados son improductivos y de hecho proclives a distorsionar la visión del yazidismo. De todas formas, siguiendo a Kreyenbroek, consideramos que el yazidismo por el hecho de tener elementos que poseen otros grupos de la región, éstos pueden ayudar a comprender el yazidismo a la luz de elementos preislámicos.

III.1. El *šayj*'Adī: su función en la formación de la religión yazidí.

'Adī b. Musāfir⁶⁰, quien es venerado como el profeta de la religión yazidí, nació cerca del año 1075 en una villa libanesa llamada Bayt Far, hoy Kherbet Qanafar (*Jirba Qanafār*) en la ladera occidental del valle de Biqā'a.

Su padre Musāfir Ibn Ismā'īl fue un sufí que remonta su ascendencia al califa omeya Marwān Ibn al-Hakām, Su madre se llamaba Yāzīda. La tumba de los padres de 'Adī y de su hermana yacen bajo un roble antiguo en el valle de Biqā'a. Desde cien años antes del nacimiento de 'Adī, el valle de Biqā'a había sido gobernado por los califas *šī'ies* fatimíes de Egipto.

En Bagdad las escuelas de jurisprudencia y teología habían sido revigorizadas por un grupo de sabios liderados por Abū Hāmid al-Gazālī, quién enseñó que las verdades más elevadas del islam pueden ser reveladas a iniciados en el sufismo. Comunidades de discípulos se reunían en lugares remotos donde maestros sufís -conocidos como *šayj* (*pīr* en persa)- instruían a sus discípulos. Desde el comienzo se formaron órdenes religiosas, distinguibles por sus ropas austeras de lana -que ceremonialmente pasaban de maestro a discípulo- y dedicadas a seguir y predicar los preceptos de su fundador.

La difusión del misticismo sufí se dio en el contexto del avance hacia el oeste de los ejércitos turcos, quienes entraron en Anatolia en el año 1071 y capturaron las ciudades claves de Malatya, Kayseri y Konya. El imperio bizantino tuvo que retroceder hacia las costas de Asia Menor, abriendo el camino para una migración masiva de tribus turcas hacia los territorios conquistados. En el norte de Siria los turcos capturaron Alepo y Damasco.

⁶⁰ Guest, J.S. "Sheikh Adi and his Order", En *The Yazidis: a Study in Survival*. Londres. KPI Limited, 1987, pp. 15-27.

Siendo joven, ‘Adī b. Musāfir fue a Bagdad, donde estudió con maestros de la orden de Al-Gazālī. Entre sus compañeros estudiantes se encontraban Abd al-Qādr al-Ŷilanī, un kurdo que fundó la orden sufi de la Qadiriyya (vigente en la actualidad).

‘Adī b. Musāfir dejó Bagdad cerca de finales de siglo y se dirigió a Lalish, un valle remoto a treinta y seis millas al noreste de Mosul. Esta región montañosa, habitada por la tribu kurda de los Hakkāri, ya había dado refugio a otros sufís renombrados.

Excepto por la peregrinación a Meca en el año 1116 en compañía de Al Ŷilanī, ‘Adī b. Musāfir pasó el resto de su vida en el valle de Lalish. Como cabeza de una comunidad religiosa, llegó a ser conocido como šayj ‘Adī. Gente de todas partes peregrinaba para verlo. A lo largo de los años, el šayj ‘Adī fue reconocido por su piedad, austeridad y poderes milagrosos. Todas las fuentes acuerdan en que el šayj ‘Adī recibió una cálida bienvenida en las montañas kurdas, donde los kurdos se encontraban predispuestos a ver favorablemente a un descendiente de la dinastía omeya. Pronto tuvo una gran cantidad de seguidores tanto entre kurdos como no kurdos⁶¹.

Las enseñanzas sufís del šayj ‘Adī están incorporados en cuatro escritos y algunos salmos, todos escritos en árabe⁶², que presentan una estricta observancia de la fe tradicional del islam, exhortando a evitar doctrinas innovadoras y promoviendo una vida de abstinencia y de oración.

En el *kitāb fihi ḍikr adab al nafs*, el šayj ‘Adī habla sobre su *tarīqa* (orden) y advierte sobre los efectos negativos de las “invocaciones” (*da’awa*). Este término puede referir a la invocación de los Nombres de Dios y ha sido interpretado como la prohibición de la

⁶¹ Kreyenbroek, Philip. “The early history: Factual and legendary accounts”, en *Yazidism; its background, observances and textual tradition*, *op. cit.*, p. 29.

⁶² Todas las referencias bibliográficas de las fuentes de las cuales Guest extrae la información sobre el šayj ‘Adī se encuentran en la nota 1, p. 214.

práctica del *dīkr*. Esto parece un poco extremo, no sólo por la función fundamental que el *dīkr* tiene dentro de las *turuq* sufíes, sino en vista de la frecuencia en que la palabra aparece en la tradición yazidí. Es poco probable que la comunidad continuara usando el término en un sentido positivo (la palabra significa literalmente “recuerdo”, es decir recuerdo de Dios) si la práctica hubiese sido tan fuertemente condenada por el šayj ‘Adī.

De acuerdo con Kreyenbroek⁶³, los escritos atribuidos al šayj ‘Adī b. Musāfir no contienen nada que pudiera parecer no ortodoxo a la mayoría de los musulmanes de su tiempo. De hecho, el šayj era un firme sunnita declarando que sólo son justos aquellos creyentes que siguen a Abū Bakr, ‘Umar y ‘Uṭman, aunque también afirmó que tanto ‘Alī como Mu‘awiya eran celosos *imames*. El šayj ‘Adī remarcó la omnipotencia de Dios y la insuficiencia de la razón humana para aprehender la Verdad; sólo la aceptación de la Verdad Revelada y el uso de la razón (*‘aql*) sobre la base de lo que ha sido revelado pueden llevar al conocimiento de Dios.

El šayj ‘Adī murió en enero 1162, a la edad de casi noventa años. Fue enterrado en Lalish y su tumba pronto se convirtió en un santuario de peregrinación. Obedeciendo su deseo en el lecho de muerte, sus seguidores eligieron como sucesor al sobrino de ‘Adī, Abū al Barakat b. Sahr, quien había llegado a Lalish muchos años antes desde Bayt Far y era respetado por su sabiduría y erudición. Bajo su liderazgo, la orden hoy conocida como ‘Adawiyya atrajo nuevos discípulos y se incrementó el flujo de las peregrinaciones.

Ibn Jaliqāni (m. 1282) hace un breve comentario de la vida del šayj ‘Adī en su *Kitāb Wafāyāt al-‘A’yān wa Anbā al Zamān*:

“El šayj ‘Adī ibn Musāfir, llamado al-Hakkari luego de vivir en ese lugar, el servidor (de Dios), el piadoso, el famoso, por quien es llamada ‘Adawiyya la orden. Su fama llegó en los países más

⁶³ Kreyenbroek, Philip, *op. cit.*

*remotos y mucha gente lo siguió. Su fe en él, aunque meritoria en sí misma, excedía todos los límites, al punto de que lo convirtieron en su qibla, hacia la cual se dirigían en sus oraciones; y en su tesoro (ḍajīra) en el Más Allá, en donde ellos pusieron su confianza”*⁶⁴

De acuerdo con Kreyenbroek de la orden sufí de la ‘Adawiyya⁶⁵ se separó una rama que perdió su carácter islámico y se convirtió en la precursora del yazidismo. La referencia de Ibn Jaliqāni a la excesiva veneración al šayj ‘Adī puede no ser más que una proyección hacia el pasado de una situación posterior. Pero Kreyenbroek considera posible que, desde el comienzo, la ‘Adawiyya haya tenido muchas de las características de las órdenes sufíes que comenzaron a surgir en ese período. Estas órdenes estaban caracterizadas por un fuerte sentido de veneración hacia su fundador y hacia los líderes subsiguientes, quienes se creía que poseían poderes especiales (*baraka*). En muchos lugares, la sucesión hereditaria del liderazgo de la orden era característica de los grupos sufíes, así como también la veneración de la tumba del fundador. Los santuarios eran construidos alrededor de estas tumbas y tendieron a convertirse en el centro de la vida social y espiritual de las órdenes.⁶⁶

Sólo podemos especular acerca de la naturaleza de esta comunidad en el período inicial, pero parece probable que los discípulos del šayj ‘Adī sintieran una gran veneración por él y por sus enseñanzas.

III.2. Características generales de la religión.

El aspecto más importante de la religión yazidí es su naturaleza oral. A pesar de los rumores de la existencia de libros provenientes de los viajeros de los siglos XIX y XX, y a pesar del descubrimiento de los libros *Kitāb al Jilwa* y *Maṣḥaf Reš*, toda la evidencia

⁶⁴ *Ibid.*, p. 29

⁶⁵ Allison, Christine “Yazidies”. En <http://www.iranicaonline.org/articles/yazidis-i-general-1>

⁶⁶ Kreyenbroek, Philip, *op. cit.*, p. 30

apunta a que la religión se ha basado en la transmisión oral por siglos⁶⁷. Los yazidíes, con la excepción del linaje šayjí de los Adani, han tenido prohibido -hasta hace unas décadas y por precepto religioso- aprender a leer y escribir.

La consecuencia más importante de la oralidad -desde el punto de vista del investigador- es la falta de fuentes. Aún hoy, cuando la recolección y traducción de textos se ha convertido en algo posible, el investigador, especialmente el no yazidí, puede familiarizarse con sólo una fracción del material existente, debido a que estamos en una etapa primaria de recolección y puesta por escrito de las tradiciones orales.

La existencia de pocas fuentes ha dado como resultado la falta de literatura secundaria escrita por los propios yazidíes. El carácter predominantemente oral de la religión se corresponde con la falta de un canon aceptado universal y de un sistema teológico unificado. Citando a Kreyenbroek: *“La tradición yazidí sólo puede ser entendida como el producto de un largo período de transmisión oral. La falta de una tradición escrita ha (...) prevenido el desarrollo de una teología formal o del surgimiento de un único y monolítico sistema de creencias.”*⁶⁸

No solamente existen muchas versiones de un mito, sino que coexisten ideas básicas y conceptos religiosos que se presentan de manera contradictoria. Más aún, la ausencia virtual de un “cuerpo oficial” de enseñanzas puede ocasionalmente resultar en que una misma persona ofrezca diferentes creencias que se contradicen entre sí o que por lo menos presentan inconsistencias.

Un ejemplo de esto lo constituye la falta de acuerdo con respecto a los nombres de los Siete Ángeles del panteón yazidí, de los cuales hablaremos más adelante. Los seres sagrados y

⁶⁷ Spät Eszter. “Introducción”. En *op. cit.*

⁶⁸ Kreyenbroek. Philip. *Yazidism; its background, observances and textual tradition*. Lampeter, Edwin Mellen Press, 1995, p. 19.

los ángeles pueden ser muy importantes en una región, pero no tanto en otra. No hay una forma universal de orar y los horarios de las oraciones son debatidos. Tampoco se conoce demasiado sobre las tradiciones yazidíes en otras regiones⁶⁹.

La falta de un poder central real, antes que una mera autoridad espiritual sobre estas comunidades, y la falta de textos escritos, podrían haber generado que la transmisión y retención del conocimiento así como la comparación fueran más fáciles. Para Eszter Spät⁷⁰, la existencia de una unidad identitaria, a pesar de todas las dificultades y ausencias, se debe a la existencia de dos instituciones distintivas y cruciales: los *qawwāl* y el ritual llamado la Fiesta del Pavo Real. De los primeros hablaremos en el capítulo cuatro y del segundo más adelante en este capítulo. Por ahora diremos que ambas instituciones juegan para Spät el papel fundamental de mantener vivo y regulado el conocimiento por las características ortoprácticas de la religión yazidí. Los *qawwāl* proveen los conocimientos religiosos a través de los cantos, por otra parte, la festividad del Pavo Real permite a los yazidíes entrar en contacto con los componentes rituales de la religión.

Un viajero del siglo XIX, Austen Henry Layard, expresó su opinión a este respecto:

“...[de los Yazidíes] su adoración, sus principios y su origen eran todos objeto de misterio, los cuales yo estaba ansioso por clarificar tan rápido como me fuera posible”⁷¹

En este fragmento, Layard destaca precisamente aquellos elementos que hacen difícil la comprensión del yazidismo para la “Gente del Libro”⁷², sean o no extranjeros, musulmanes, cristianos o judíos, cuando usan las palabras “adoración” y “principios”. Todos las

⁶⁹ Allison, Christine. *Yezidi oral tradition in Iraqi Kurdistan*, op. cit., p. 34.

⁷⁰ Spät, Eszter, op. cit., p.26.

⁷¹ Layard, Austen Henry. (1849). En Allison, Christine, *Op. cit.*, p. 33.

⁷² El término “gente del libro” fue acuñado por el Islam para referirse a aquellas tradiciones religiosas monoteístas, que cuentan con un libro sagrado y dogmas establecidos y sistematizados. Entre ellos encontramos al judaísmo, cristianismo y al zoroastrismo. Véase, G. Vajda “Ahl al-kitāb”. *Encyclopaedia of Islam*. Edición digitalizada. Leden. E.J. Brill. 2003, (I:264a).

descripciones de su religión, incluyendo no sólo las publicaciones de académicos yazidíes acerca de sus textos sagrados y de las colecciones de folklore, sino también aquellas descripciones dadas a antropólogos y estudiosos de la religión, dejan bien claro que la religión yazidí es cualitativamente distinta del cristianismo, Islam y judaísmo; y que conceptos como “adoración” y “principios”, como lo entiende la “Gente del Libro”, no se aplican aquí. Las “religiones de Libro”⁷³ tienen formas de adoración oficiales -creencias formales que se espera que crean todos sus miembros. Este no es el caso del yazidismo y la falta de estos elementos ha causado a veces que los no yazidíes piensen que los yazidíes tienen estos elementos, pero que ahora se han perdido o que no existe vida religiosa en el yazidismo⁷⁴.

Los yazidíes sí tienen creencias y llevan a cabo actos de adoración. Profesan una fuerte veneración por lugares y objetos sagrados, los cuales se asocian a figuras sagradas y a la creencia de su función en la vida cotidiana espiritual, lo cual ha sido documentado por escritores como Layard y Lady Drower⁷⁵.

Los yazidíes no tienen liturgia establecida y, la forma de rezar (palabras o gestos) e incluso el horario o el momento del día en el cual se realiza, generalmente varía mucho, y es tal vez una cuestión de elección individual⁷⁶.

Tradicionalmente, no ha habido una declaración o credo sobre el cual todos los yazidíes estén de acuerdo a excepción de la fundamental creencia del yazidismo en la existencia de

⁷³ Por religiones de libro entendemos aquellas tradiciones religiosas que cuentan con un libro sagrado, un conjunto de dogmas establecidos aceptados por todos y una estructura religiosa. Entre ellos encontramos a las religiones monoteístas mencionadas más arriba, pero también podemos mencionar al hinduismo y budismo, entre otras.

⁷⁴ Allison, Christine. “The Yezidis of Northern Iraq and the People of the Book”. En *Yezidi oral tradition in Iraqi Kurdistan*, *op. cit.*, p. 26-52

⁷⁵ Drower, Ethel Stefana. *Peacock Angel. Being some accounts of votaries of a secret cult and their sanctuaries*. Londres, John Murray. 1941. Edición electrónica de J.H. Peterson, 2004: <http://www.avesta.org/yezidi/peacock.htm>

⁷⁶ Allison, Christine, *op. cit.*, p. 34

Dios y de siete ángeles o seres sagrados de los cuales el más importante es el Ángel Pavo Real (Malāk Tawūs). Fuera de esto, no hay acuerdo universal acerca de los nombres de los otros ángeles. Aún el culto del šayj ‘Adī, quien fundó lo que hoy es el yazidismo, parece ser una figura más fuerte en algunas áreas que en otras.

En cuanto a los textos, no existe un canon universal, muchos *aqwāl* (recitadores) son más conocidos en unas áreas que en otras.

Se puede afirmar que el yazidismo tiene un marco conceptual común en la creencia de que las figuras sagradas toman forma humana, y lo han hecho en diferentes momentos del pasado, y sus descendientes reciben el respeto acorde a esta situación. Lugares asociados con estas figuras también son venerados. Esto será desarrollado más adelante en este capítulo.

Podemos hablar de la existencia de un sistema de creencias flexible, que es capaz de tomar prestados muchos elementos de otras tradiciones, incluyendo figuras, rituales y símbolos. De todas maneras, se trata en gran medida de una cuestión de otropraxia antes que ortodoxia. Un yazidí es bueno cuando es virtuoso, evitando el mal comportamiento y siguiendo las reglas y tabúes aplicables a su propio estatus. Un principio clave que subyace a muchas de las regulaciones es la preservación del orden, a través de la preservación de la pureza que no permite mezclas inapropiadas, sobre todo, en los casamientos.

Vivir dentro de la comunidad era, en el pasado, visto como esencial para mantener el propio estatus como yazidí, aunque actualmente fuerzas políticas y económicas han forzado a los yazidíes a migrar hacia las ciudades, lo que ha relajado un poco la situación. Pero los yazidíes tienden a socializar principalmente entre ellos, teniendo un vínculo amable con los

cristianos y de antagonismo con los musulmanes⁷⁷. La práctica de ocultar su religión parece haberse institucionalizado por el miedo a la persecución religiosa. Esta intención de esconder aspectos importantes de la religión dio como resultado la mala comprensión del yazidismo, como hemos mencionado anteriormente⁷⁸.

Muchos tabúes reflejan la búsqueda de la pureza y esto es particularmente obvio en términos sociales, como veremos en el capítulo próximo.

En resumen, el yazidismo es una forma de vida antes que un dogma institucionalizado, con una religiosidad difícil de comprender para los foráneos. El problema de la falta de rituales de adoración y de dogmas, fundamentales para las religiones de libro, fue agravado por la imposibilidad de los yazidíes de exponer sus doctrinas en formas comprensibles para aquellos que no pertenecían a la comunidad, generando la incompreensión y los juicios erróneos⁷⁹.

En otro orden de cosas, contamos con fuentes que nos hablan de las creencias yazidíes y que no tienen un carácter específicamente religioso. Este es el caso de *La Petición de 1872*⁸⁰. Ésta es una petición hecha al gobierno otomano para eximir a los yazidíes del servicio militar. Fue redactada en 1872 por las autoridades religiosas y seculares de la

⁷⁷ Tanto Philip Kreyenbroek, como Christine Allison y Eszter Spät han enfatizado esta situación cuando hacen referencia a la historia de los yazidíes en la región del Kurdistán. No fueron incorporados bajo el estatuto de “gente del libro” bajo dominio islámico, lo que provocó no sólo persecuciones sino también una imagen negativa en las fuentes. Esto fue incorporado y reproducido por las primeras fuentes occidentales, perpetuando hasta hace poco tiempo, una imagen negativa y distorsionada de los yazidíes.

⁷⁸ Allison, Christine. “Interpreting Yezidi Oral Tradition: Orality in Kurmanji and Fieldwork in Kurdistan”, en *Yezidi oral tradition in Iraqi Kurdistan*. Richmond United Kingdom. Curzon Press. 2001, p. 3-25.

⁷⁹ Allison, Christine. “The Yezidis of Northern Iraq and the People of the Book”, *op.cit.*, p. 26-52.

⁸⁰ Gölbasi, Edip. “The Yezidis and the Ottoman State: modern power, military conscription, and conversion policies 1830-1909”. En <http://www.belgeler.com/blg/1g88/the-yezidis-and-the-ottoman-state-modern-power-military-conscription-and-conversion-policies-1830-1909-yezidiler-ve-osmanli-devleti-modern-iktidar-zorunluk-askerlik-ve-ihida-siyaseti-1830-1909>

comunidad. Contiene una exposición de las observancias principales de la fe, tal como ésta es percibida por los líderes⁸¹. A este respecto véase anexo I.

Contamos también con otra fuente, conocida como el *Documento de 1908*. En ese año, un miembro de la dinastía gobernante de los yazidíes, *Ismā'īl Beg*, hijo de *'Ebdī Beg*, redactó un documento similar a la petición de los yazidíes armenios. Este documento parece reflejar la preocupación de su autor, quien, de acuerdo con Guest⁸² “quería revitalizar a la comunidad yazidí” y “viajó por diferentes comunidades yazidíes como un profeta autoproclamado, predicando bendiciones y recolectando limosna”. Véase el texto completo en el Anexo II.

El primero de estos dos documentos eleva al estatus de obligaciones religiosas algunas prácticas que la mayoría de los yazidíes considerarían sólo como ideales piadosos. El segundo, con su preocupación sobre nociones tales como el sistema jurisdiccional y educativo, va mucho más lejos. Parece representar una percepción individual de cómo debe practicarse la religión en el siglo XX. De todas maneras, de la lectura de estas fuentes podemos concluir que se refuerza la afirmación del carácter ortopráctico antes que ortodoxo, dado que lo que encontramos en ellas es una serie de obligaciones y prohibiciones en un número mucho mayor que el de creencias de orden trascendente.

⁸¹ Traducción propia.

⁸² Guest, J.S. *The Yazidis: a Study in Survival*. Londres. KPI Limited. 1987.

III.3. Mito cosmogónico.

Para la cosmogonía yazidí hemos recurrido a dos versiones, la que ofrece Philip Kreyenbroek⁸³ y que retoma Eszter Spät⁸⁴, la otra es la perteneciente a Isya Joseph⁸⁵. Uno de los aspectos más originales e interesantes de la religión yazidí es la naturaleza de los ángeles y su conexión o identidad con la divinidad. El mito de creación yazidí presente en el *Maṣḥaf Reš* y en muchos himnos, habla de Siete Ángeles que vinieron a la existencia, justo antes ó durante el proceso de creación del mundo. Aunque los textos sagrados y los mismos yazidíes utilizan la palabra “crear”, la héptada de la mitología yazidí no está conformada por seres creados, como los ángeles del judaísmo, cristianismo o Islam, sino emanaciones o hipóstasis de la divinidad que participan, además, en el proceso creativo⁸⁶.

El mito cosmogónico es traducido por Kreyenbroek⁸⁷ de la siguiente manera:

“En el principio Dios creó la Perla Blanca de su propia amada esencia, y creó una paloma blanca a la que llamó Enfer. Colocó la perla en su espalda y se sentó allí por cuarenta mil años.

El primer día que creó fue el Domingo. En (ese día) creó un ángel cuyo nombre era ‘Ezra’il. Este es Malāk Tawūs, que es el más grande de todos.

El lunes creó al Ángel Dardael, que es el šayj Hasan

El martes creó al Ángel Israfiel, que es el šayj Šams.

El miércoles creó al Ángel Mika’il, que es el šayj Abū Bakr.

El jueves creó al Ángel Ýibra’il, que es Sejad-ad-Din.

El viernes creó al Ángel Šemna’il, que es Nasr-ad-Din

El sábado creó al Ángel Tura’il, que es Fahr-ad-Din.

Y Dios hizo a Malāk Tawūs el más grande de todos.

Después de esto, creó la forma de los siete cielos, la tierra, el sol y la luna.

Fahr ad-Din creó a los hombres y animales y plantas y bestias, y los colocó en los pliegues de sus hábitos. Junto con los Ángeles salieron de la Perla. Después (dios) gritó a la Perla con una voz fuerte. La Perla

⁸³Kreyenbroek, Philip *Yazidism; its background, observances and textual tradition, op. cit.*

⁸⁴Spät Eszter, *op. cit.*

⁸⁵Isya, Joseph *Los adoradores del Diablo. Los Sagrados libros de los Yazidíes*. Barcelona. Editorial Humanitas, 2003.

⁸⁶Spät Eszter, *op. cit.*

⁸⁷Kreyenbroek, Philip, *op. cit.*, p. 55.

*Blanca se rompió en cuatro pedazos y de su centro salió el agua que se convirtió en un océano. El mundo era redondo y sin agujeros. Luego creó a Ýibra‘íl en la forma de un pájaro y lo envió hacia las cuatro esquinas. Después de esto creó una nave y moró en las aguas por cuarenta mil años. Luego vino y se asentó en Lalish. Gritó al mundo y solidificó las piedras. El mundo se convirtió en la tierra y comenzó a estremecerse (...)*⁸⁸

La identidad entre los ángeles y los šuyūj⁸⁹ que se mencionan en el mito, es de vital importancia para entender la organización social yazidí. Es en esta identificación donde encontramos la explicación y la justificación religiosa para la estratificación social que presentan los yazidíes y que se expresa en su sistema de castas. Examinaremos esto en el siguiente capítulo.

En una segunda instancia, el Maṣḥaf Reš menciona la creación de seis, no siete ángeles, al igual que *El Himno de la Creación del Mundo*⁹⁰. Las dos versiones conviven dentro del Maṣḥaf Reš. En un primer momento describe la creación de los siete ángeles (como se ve en la traducción ofrecida en este capítulo). En un segundo momento, luego de describir la creación del hombre y la expulsión de Adán del Paraíso, el texto vuelve a repetir el relato de la creación pero con diferencias. Podríamos estar ante la presencia de dos versiones del mito que se fusionan mostrando inconsistencias. Estas podrían responder a que ambas versiones circulaban con igual fuerza entre los yazidíes.

Esto queda claro en el Maṣḥaf Reš que expresa, en la traducción de Joseph⁹¹:

Luego de eso creó seis divinidades de su esencia y su luz. Y su creación fue como encender una luz a partir de otra luz.

⁸⁸ Traducción propia del texto de Philip Kreyenbroek, *op. cit.*, p 55-56.

⁸⁹ Plural de šayj.

⁹⁰ Kreyenbroek, Philip, *op. cit.*, p. 185.

⁹¹ Isya, Joseph. *op. cit.*

El primer Dios dijo al segundo Dios: ‘He creado el cielo. Ahora subid (a su turno), vayan a los cielos y cread algo’. Se elevó y el sol vino a la existencia. Y dijo (la misma cosa) al siguiente, él se elevó y la luna vino a la existencia. El cuarto creó el horizonte. El quinto creó el lucero del alba. El sexto creó la atmósfera”

Otro manuscrito, traducido por Rifaat Ebied y M. J. Young⁹², refiere: “*Dios (...) creó seis ángeles de su esencia y de su luz. Su creación ocurrió como un hombre enciende una vela de otra vela*”⁹³. En otras palabras, los Ángeles vinieron a la existencia de la misma luz, esencia de Dios, lo que implica consubstancialidad entre él y sus ángeles. Son entidades diferentes pero idénticos en su esencia.

La Héptada, y especialmente Malāk Tawūs, está a cargo de dirigir los asuntos del mundo. De acuerdo con una tradición, los Siete se reúnen anualmente en el sepulcro del šayj ‘Adī durante el Festival de la Asamblea, para decidir el curso de los eventos del año por venir.

De las pocas y relativamente consistentes referencias en los textos sagrados, puede inferirse que la Cosmogonía representa una parte significativa del conocimiento religioso.

El *Kitāb al Jilwa* se refiere a una serie de “*sabios y expertos regentes a los cuales Yo [Malāk Tawūs] he delegado mi autoridad por períodos determinados*”. Estos períodos están marcados por la aparición de profetas humanos, tales como Abraham o Noé. Otra tradición afirma que la historia del mundo está dividida en largos períodos de tiempo, cada uno de los cuales es gobernado por un miembro de la Héptada.⁹⁴

⁹² Ebied, Rifaat-Young, M. J. “An Account of the History and Rituals of the Yazidis of Mosul”. En Spät Eszter, *op. cit.*

⁹³ “God (...) created six gods from his essence and from his light. Their creation took place as a man kindles a candle from another candle”. En la traducción de Joseph al español dice: “Al principio creó seis dioses de sí mismo y procedentes de su luz, y su creación fue como encender una luz a partir de otra luz”. Isya, Joseph. *op. cit.*, p 33.

⁹⁴ Kreyenbroek. *Yazidism. op. cit* p 146.

III.4. Escatología. El fin del mundo y el destino de las almas.

La creencia en el fin del mundo presenta más variables. Uno de los textos, (La Oración Nocturna)⁹⁵ habla de la Resurrección como un evento que tendrá lugar algún día, sin aparentes signos previos. Otra tradición mencionada por Lescot⁹⁶ presenta el Fin del Mundo con señales y enfrentamientos. En la misma se menciona que, luego del gobierno de “Uṭman”, a quien el šayj ‘Adī le habría permitido ocupar el trono de Istanbul como su vasallo, el trono le será dado a Jesús. El trono se moverá a Egipto y Jesús gobernará por cuarenta años como Sultán, mientras Šaraf al-dīn será el Mahdī⁹⁷. Después de cuarenta años, Jesús va a renunciar al trono y él junto con Šaraf al-dīn se irán a la montaña Qāf, donde morirán. Dios le dirá a Ŷibra‘īl que abra la puerta de la montaña y que haga que Yaŷūy⁹⁸ salga. Yaŷūy reinará por siete años, luego de los cuales Maŷūy vendrá a matarlo. Asimismo, Maŷūy gobernará cuarenta años. La superficie de la tierra se nivelará completamente, quedando lisa como un huevo.

De acuerdo con la opinión de Kreyenbroek, la creencia de un fin del mundo tranquilo tiene su contraparte en la tradición zoroastriana. La idea de la lucha (presente en la confrontación entre Yaŷūy y Ma ŷūy seguido por un acto final de purificación, puede deberle algo también a la escatología zoroastriana. En la tradición zoroastriana la lucha final se produce entre los representantes del Bien y el Mal, seguida por un ritual de purificación también⁹⁹.

⁹⁵ Véase Kreyenbroek. *Yazidism, op.cit.*, p. 220-226.

⁹⁶ *Apud* Kreyenbroek. *Ibid.*, p. 147.

⁹⁷ Véase W. Madelung “Al-Mahdī”, en - *Encyclopaedia of Islam*. Edición digitalizada. Leiden. E.J. Brill. 2003, (v:1230b).

⁹⁸ Yaŷūy y Ma ŷūy parecen corresponderse con las figuras de Gog y Magog de la tradición abrahámica. Véase “Yaŷūy wa Maŷūy”, en, *Encyclopaedia of Islam*. Edición digitalizada. Leiden. E.J. Brill. 2003, (v:1110a).

⁹⁹ Véase Cantera Glera, A. “Una visión dualista de la creación del mundo: la cosmogonía zoroástrica” En M. L. Sánchez León (ed.), " Religions del món antic: la creació: II cicle de conferències Palma de Mallorca. Palma, Universitat de les Illes Balears. P. 137-160.

Se puede encontrar una síntesis de elementos de origen islámico y creencias que se retrotraen al período pre-islámico de la historia kurda en el destino del alma luego de la muerte.¹⁰⁰ La creencia es descrita la mayoría de las veces (tanto en la literatura como en las entrevistas realizadas en campo) como reencarnación o, siendo más exactos, metempsicosis¹⁰¹. Como en el Hinduismo, esta creencia acarrea consigo la idea de recompensa, en tanto el futuro de la vida de una persona depende de su comportamiento en la última vida. Una buena persona puede esperar una mejor vida en la próxima existencia, mientras que alguien que no se ha comportado de acuerdo al código moral legitimado por el grupo de creyentes, reencarnará en un cerdo o un reptil.

Por otra parte, las nociones de “Cielo” e “Infierno”, que entrarían en contradicción con la creencia en la metempsicosis, también se encuentran presente entre muchos yazidíes. Varias historias parecen buscar una reconciliación entre estas dos creencias. Uno de los informantes de Lady Drower¹⁰² le dijo que los “obstinadamente débiles” eran relegados para siempre en el Infierno, mientras que los bendecidos, pasaban algún tiempo en el Paraíso antes de entrar en su próxima encarnación. Eventualmente, cuando las almas han sido completamente purificadas, se unirán con Dios¹⁰³.

III.5. Cosmología. Seres Sagrados o Ángeles encarnados (jawāšš).

Kreyenbroek afirma que para entender el rol de las figuras sagradas en el yazidismo, es mejor verlas desde la perspectiva del papel que juegan en la vida cotidiana de los creyentes.

¹⁰⁰ Kreyenbroek. *Yazidism*, *op.cit.* p. 146.

¹⁰¹ La reencarnación implica pensar en que el alma migra de un cuerpo humano en otro cuerpo humano. La metempsicosis en cambio, incluye la posibilidad de que el alma tome cualquier forma, sea ésta humana, animal, vegetal, etcétera.

¹⁰² Drower, Ethel Stefana. *Peacock Angel. Being some accounts of votaries of a secret cult and their sanctuaries*. Londres. John Murray, 1941. Edición electrónica J.H. Peterson. 2004. <http://www.avesta.org/yezidi/peacock.htm>

¹⁰³ *Ibid.*, p. 91 y 92.

Esto se debe a que, por el carácter ortopráctico y oral de la religión, dichas figuras se traslapan dando como resultado la identidad entre muchas de ellas.

Una de las creencias que comparten todos los yazidíes es la de la encarnación de Malāk Tawūs en el šayj ‘Adī. Los yazidíes consideran que los personajes divinos se encarnan cíclicamente, en personajes humanos, y es exactamente esto lo que sucedió con el šayj ‘Adī. Esto, de acuerdo con Guest, responde a la creencia de que la fe debe mantenerse viva a través de estos acontecimientos sobrehumanos y que los yazidíes ven en el šayj ‘Adī la última encarnación de Malāk Tawūs.

El *surr*¹⁰⁴, esencia divina o luz que se manifiesta a sí misma en la emanación de la divinidad juega un papel crucial en la historia yazidí, en la interacción entre las esferas humana y divina. Son la clave para entender la naturaleza de los protagonistas de la historia sagrada yazidí. Estos personajes, a quienes los no yazidíes pueden conocer desde el judaísmo, cristianismo y de la historia islámica o, que también pueden ser figuras específicamente yazidíes (muy a menudo portando el mismo nombre de los Siete Ángeles), son llamados los *jawāšš*¹⁰⁵, que significa en las creencias yazidíes “buenos seres sagrados”. Los *jawāšš* son encarnaciones de los ángeles, es decir, emanaciones divinas y pueden tener por nombre el de su contraparte sagrada o pueden tener otro nombre (a veces nombres de figuras cristianas o islámicas)¹⁰⁶. Periódicamente aparecen en la tierra bajo forma humana para guiar a los yazidíes por el camino de la fe verdadera.

La idea que subyace aquí es que la esencia divina (*surr*), la Luz de Dios, desde donde los siete Ángeles fueron creados, es la que permite eventualmente que éstos se manifiesten en

¹⁰⁴ Del árabe *sirr*, lit. “secreto”.

¹⁰⁵ De acuerdo con Spät existe otra palabra que los designa, *mêr*, que significa lit. “hombre”.

¹⁰⁶ Encontramos en la tradición yazidí a Abrahám, Noé, María, Jesús, Manšūr Al-Jallāy, entre otros. Véase Eszter Spät, *op. cit.*

la tierra y encarnen como líderes de la humanidad. De acuerdo con Spät, la idea de sucesivas manifestaciones en forma humana está presente en otros grupos de la región, y los investigadores han sentido la tentación de ver en esto un motivo gnóstico/maniqueo, dado que ambos enseñan las manifestaciones periódicas de “iluminadores divinos” para revelar la “gnosis” a la humanidad. Pero, Spät sugiere que este concepto filosófico puede haber surgido autónomamente, llevando a lo que parecen ser ideas gnósticas. El hecho de que la idea de la manifestación de la esencia divina está esparcida entre movimientos religiosos con un sustrato iranio sugiere que esto puede ser una figura autóctona.¹⁰⁷

El ejemplo más relevante de esta identidad entre los *jawāšš* en la tierra, los Ángeles y Dios, es el de la identificación de Dios (que aparece con el nombre de Sultán Yazīd¹⁰⁸) con Malāk Tawūs y el šayj ‘Adī. Las tres figuras aparecen repetidamente identificadas o fusionadas unas con otras en los himnos yazidíes. Por ejemplo, en el *Himno de la Risa de las Serpientes* vemos expresada esta identificación:

“Šayj ‘Adī, Malāk Tawūs y el Sultán Êzi (Dios) son uno
No los consideres como separados
Ellos convierten los deseos realidad rápidamente”¹⁰⁹.

En el *Himno de la Fe*, la identidad entre los tres no aparece abiertamente, pero la descripción del šayj ‘Adī es acorde a la de Dios:

“¿Cuál es el color de la fe?
Es la Palabra pre-eterna,
El nombre del šayj ‘Adī”¹¹⁰
“El šayj ‘Adī es realmente Sultán
El traje las catorce esferas de la tierra y el cielo.”

Mientras el šayj ‘Adī es el *jāšš* más importante, cuya identidad con Malāk Tawūs y Dios es resaltada en muchos himnos, no es el único cuya aparición entre los yazidíes a lo largo

¹⁰⁷ Spät Eszter, *op. cit.*, p. 72.

¹⁰⁸ *Himno de la Risa de las Serpientes*. Kreyenbroek, Philip y Rashow, Khalil Jindi, *op. cit.*, p.391.

¹⁰⁹ “Sheikh Adī, Tawusi Melek and Sultan Ezi (God) are one/ Don’t you regard them as separate, /They quickly make wishes come true”.

¹¹⁰ “What is the color of the Faith derive from?/ it is the pre-eternal Word/The name of šaij Adī”. *Himno de la Fe*. En Kreyenbroek. *Yazidism, op. cit.*, p. 195.

de su historia es interpretada como una manifestación terrenal del *surr* divino. Los compañeros del šayj ‘Adī, ancestros de los linajes šayjíes, son considerados la encarnación de los siete Ángeles o *surr*. La creencia que subyace y sostiene este principio es que todos los *jawāšš* poseen la esencia divina o *surr*, es decir, son manifestaciones físicas de este *sur*. Esta creencia se expresa en el caso de Yazīd b. Mu’ āwiyya (Êzid o también Êzi), que para Spät es considerado como manifestación del Sultán Êzid (Dios)¹¹¹. Esto es importante en tanto nos muestra la forma en que el yazidismo incorpora creencias de otras tradiciones religiosas y les asigna otro significado, convirtiéndolas en parte importante de su propia tradición.

El califa Yazīd aparece en la mitología yazidí como un personaje que subvierte la *Šari’ā* islámica, carente de alma para los yazidíes, y siendo un verdadero líder de la comunidad, hace que la gente abandone el Islam y vuelva a la religión verdadera. De acuerdo con uno de los informantes de Spät, Yazīd¹¹² fue concebido cuando, a causa de la orden de Dios, el *surr* entró en el cuerpo de su madre, la esposa de Mu’ āwiyya quien tenía noventa años y se convirtió en una virgen de catorce años la noche de su boda. Cuando Mu’ āwiyya se da cuenta de que su esposa estaba llevando el *surr* en su vientre, el cual alejaría a la gente del Islam, la expulsa. Encontramos registros de esta tradición en el himno “*La Historia de la Aparición del Misterio (surr) de Ezi*”¹¹³

*“Cuando el Sultán Ezi apareció en
el cuerpo de su madre
el Misterio (surr) se hizo aparente a Mu’ āwiyya*

¹¹¹ Späpt Eszter, *op. cit.*, p. 74.

¹¹² Yazid ibn Mu’āwiyya no es una figura que reciba la misma devoción en las zonas yazidíes cercanas a poblaciones shi’ítas. Esto se debe a que éste es responsable de la matanza del Imam Husain en Karbala. De todas maneras, tampoco goza de muy buena reputación entre la Sunna.

¹¹³ Kreyenbroek, Philip y Rashow, Khalil Jindi, *op. cit.* p.131

Mu' āwiyya estaba vencido por el miedo"¹¹⁴

III.6. Prohibiciones

La frecuente referencia en la literatura, a los tabúes sugiere que estas prohibiciones fueron consideradas por los yazidíes y por los investigadores como uno de los rasgos destacados de la identidad yazidí. Muchos yazidíes en la actualidad los respetan entendiéndolos de esta manera, antes que por considerarlos una institución sagrada que no debe ofenderse. De acuerdo con Kreyenbroek muchos creyentes afirman que infringen estos tabúes de manera regular excepto en la presencia de una autoridad religiosa.

De acuerdo con una tradición, la imposición de tabúes fue tradicionalmente la prerrogativa de determinados šayjs, quienes pueden decidir qué es lícito y qué no lo es para sus seguidores en lo referente a comidas y comportamientos. Sería poco prudente considerar a todas las prohibiciones como reflejos de actitudes religiosas profundamente reflexivas; pero el estudio de los tabúes más ampliamente reconocidos puede ser utilizado para la comprensión de la fe. Es interesante notar que un grupo importante de tales prohibiciones – las cuales parecen estar desconectadas en la mente de la mayor parte de los yazidíes y para los cuales sus orígenes se explican de maneras disimiles – pueden entenderse mejor si se los compara con las prohibiciones en el zoroastrismo.¹¹⁵

El zoroastrismo enseña que cada una de las siete buenas “creaciones” o “elementos” de los cuales está compuesto el mundo (fuego, agua, tierra, metal – que representa el cielo -, plantas, animales y el hombre) está protegido por un miembro de la Héptada. Es un pecado corromper, abusar u ofender a estas creaciones. Un zoroastriano, quien representa una de

¹¹⁴ “*When Sultan Ezi appeared in his/mother’s body/The Mystery (sur)became apparent to Mu’ āwiyya / Mu’ āwiyya was overcome by fear*”.

¹¹⁵ Esto no necesariamente indica que los tabúes son de origen zoroastriano. Otros cultos antiguos de proveniencia irania observaban leyes de pureza muy similares.

las buenas creaciones, debe evitar el contacto con varias fuentes de contaminación. Los no creyentes son una fuente importante de contaminación, como también lo son los cadáveres, todas las sustancias vinculadas con el cuerpo, incluyendo cabellos y uñas. Las mujeres en el período de menstruación son consideradas altamente impuras. Existe una tradición dentro del yazidismo que vincula cuatro seres sagrados con los “elementos” (agua, fuego, tierra y aire) y el propósito original de muchos tabúes puede haber sido proteger estos elementos de la contaminación. Entonces, está prohibido golpear o escupir sobre la tierra, o escupir en el agua o en el fuego; beber agua de manera tal que genere un sonido de gorjeo o arrojar materia impura al fuego. Algunos dicen que está prohibido silbar porque esto provocaría la contaminación del aire con la saliva. La prohibición de cortar juncos o árboles podría ser el resabio de actitudes antiguas hacia la creación de las plantas. La prohibición de vestirse sentados puede deberse a que de alguna manera sea una actitud irrespetuosa hacia la tierra¹¹⁶. Varios tabúes regulan directa e indirectamente el contacto entre los yazidíes y miembros de otras confesiones, en particular los musulmanes. Los yazidíes no pueden entrar en las mezquitas, tener relaciones con no yazidíes, o utilizar vasos, cucharas, peines o navajas, pertenecientes a no yazidíes. En algunos casos el uso de estos objetos se hace lícito si los mismos han sido purificados por agua de Zam Zam. Las actitudes iránias antiguas en relación al cabello parecen haber persistido entre los yazidíes y se expresaron en la noción de que es una actitud piadosa no cortarse o afeitarse el bello facial. La prohibición de utilizar baños públicos y letrinas claramente refleja el horror de entrar en contacto con deshechos humanos. La declaración de “*La Petición de 1872*” de que la esposa de un

¹¹⁶ Furlani, *op. cit.*, p. 174. La prohibición es mencionada en el Maṣḥaf Reš así como la prohibición de orinar parados que los yazidíes comparten con los musulmanes y los zoroastrianos. Véase Guest, *op. cit.*, 1987, p. 203; p. 160, para prohibiciones que buscan evitar el contacto entre un cadáver y la tierra.

hombre se convierte en ilegítima para él si este permanece fuera de su tierra por más de un año, sugiere que los viajes prolongados tienen como resultado la pérdida de la posición del individuo en la sociedad. Tanto el zoroastrismo como el hinduismo tienen reglas similares en las cuales el viajar tiene como resultado la pérdida de la pureza.

La lista de alimentos prohibidos incluye la lechuga, el pescado, la calabaza, las habas, repollo, coliflor, carne de gacela, de gallo y algunas fuentes mencionan el cerdo.

Palabras para maldecir forman parte de un relativamente amplio grupo de palabras tabúes. Términos que signifiquen “el mal”, palabras que suenen como estas, términos que se refieran a conceptos remotamente conectados con Satán tales como “maldecir” o “apedrear”, y palabras que suenen más o menos parecido están todas prohibidas. En “*La Petición de 1872*” la obligación de un yazidí de matar a un musulmán si lo escucha decir me refugio en Dios (del diablo) fue dada como uno de los motivos por los cuales los yazidíes no podían servir en el ejército. Otro tabú que es ampliamente conocido es la prohibición de vestir ropas azules.

Algunos tabúes regulan la vida conyugal. Las relaciones sexuales parecen estar prohibidas en la víspera de los miércoles y los viernes, los dos días de la semana que son sagrados, y durante el *Festival de la Asamblea*. Las bodas no pueden llevarse a cabo los miércoles ni durante el mes de Nisan (Abril) el primer mes del año yazidí. Una posible razón reside en que muchas festividades religiosas se llevan a cabo ese mes, lo que probablemente lo convierte en un mes sagrado.

III.7. Festivales, lugares sagrados y de peregrinación.

El Año Nuevo y el Mes de Nīsan.

El año nuevo yazidí es celebrado en el primer miércoles del mes de *Nīsan* (Abril). La gente generalmente celebra la fiesta en su casa. A la noche se prende fogatas, y las familias sacrifican un animal y las casas se decoran con flores. A pesar de estos elementos festivos, el festival tiene un costado más solemne. Como en el Zoroastrismo, se vincula la conmemoración de los muertos con el Año Nuevo. Las mujeres van al cementerio a llorar a sus muertos, y algunas tradiciones mencionen que los *Qawwāl* van allí a tocar música no festiva. Algunos creen que Dios y la Héptada determinan los eventos del año en este día.

Los cuarenta días del verano.

Esta festividad conocida en kurdo como *Chilleyê Havînan* involucra un gran número de observancias. En el décimo día, el *Baba šayj*, los *kuchūk* (véase capítulo siguiente) y otros religiosos van al santuario del šayj ‘Adī, donde ayunan por tres días. Luego regresan a sus hogares y continúan ayunando. Dos o tres días antes de la finalización de los cuarenta días, vuelven al santuario del šayj ‘Adī y completan el ayuno, esta vez acompañados por otros yazidíes. De acuerdo con algunas fuentes, esto es conocido como “El ayuno del šayj ‘Adī” porque el šayj ayunaba durante cuarenta días en invierno y en verano.

El Festival de la Asamblea.

Esta fiesta conocida en árabe como ‘*Aid al Ýama’iyya* y en kurdo como *Jezhna Ýema-iyye* es el evento más importante del calendario religioso yazidí. Se lleva a cabo en el mes de Septiembre. Como lo indica su nombre este es el momento en donde toda la comunidad se reúne en Lalish. El cónclave de Malāk Tawūs con el resto de la Héptada tiene su reflejo en

la reunión de los líderes mundanos de la fe- el Príncipe y el *Bābā šayj* sin cuyas presencias el ritual no tiene validez. Este es también el momento en que retornan los *san̄yāq*¹¹⁷, cuyos custodios entregarán a las autoridades los regalos de la comunidad yazidí. La obligación de todo yazidí de asistir al Festival (a todos en la medida de lo posible) es uno de los requerimientos de la fe. En tiempos pacíficos, miles de personas de todas las áreas viajan a Lalish, donde cada grupo o tribu tiene su propio lugar.

Una atmósfera festiva es una de las características principales del festival. Se encienden luces, se canta y se baila al ritmo de música popular. Rituales solemnes y religiosos de canto de los *Qawwāl* se llevan a cabo la mayoría de las noches en el patio del Santuario. Para estas sesiones un grupo selecto de dignatarios religiosos arriba al lugar en solemne procesión, mientras el resto de la comunidad se reúne en la plaza afuera de la puerta¹¹⁸. Los “hombres religiosos” caminan alrededor del patio tres veces y se posicionan alrededor de una lámpara que tiene una luz principal y cuatro más pequeñas debajo. Estas sesiones, que generalmente duran varias horas dejaron una fuerte impresión en Layard¹¹⁹

El sacrificio del toro (*qebag*¹²⁰) se lleva a cabo generalmente en el quinto día del Festival. Es, en cierto sentido la culminación del mismo, ya que muchos se retiran del lugar al día siguiente. La tarea de llevar el toro hasta el centro de Lalish y dirigirlo hasta el santuario del *šayj Šams* es el privilegio de los miembros de tres tribus, los Mamūsī, Qa‘adī y los Tirk. Los miembros de estas tribus se ha dicho que ellos “conducen al toro tres veces alrededor del monte ‘Arafāt’”, luego lo llevan hacia el centro, dejándolo en un lugar conocido como

¹¹⁷ Son los estandartes que los *qawwāl* llevan en las festividades y, a lo largo del año, en sus peregrinaciones por todos los pueblos yazidíes.

¹¹⁸ Kreyenbroek. *Yazidism, op.cit.*, p. 152.

¹¹⁹ Layard, Austin Henry. *Ninive and its remains; with an account of a visit to the Chaldeans, Christians of Kurdistan and the Yesidis or Devil Worshipers; and an enquiry into the manners and arts of the ancient Assyrians*. Londres. Murray, 1853, pp. 292-293

¹²⁰ Sabri Omar «In the beginning God created the white pearl and a bird» En *Lalish* 23, <http://www.eduhok.net/lalish/bird.pdf>, p 24.

gaykûzhî, mientras se dirigen a presentarles sus respetos al *Āmīr al- Hayî* y al *Bābā šayj*. Luego de esto llevan al animal a la plaza frente al santuario del *šayj ‘Adī*, donde gran cantidad de yazidíes están reunidos y los *qawwāl* tocan música. Desde allí, el toro es dirigido al santuario del *šayj Šams*, donde es sacrificado. La carne es luego distribuida entre los creyentes como *simat* (comida sagrada). En la plaza principal, se baila una danza especial para esta ocasión.

En el sexto día del Festival, la gente de *‘Ain Sifinī* compra y sacrifica una oveja, la cual cocinan. Ofrecen parte de la carne, al *Āmīr al- Hayî* y al *Bābā šayj*, y el resto es consumido por la gente de este pueblo.¹²¹

En el séptimo y último día del Festival, tiene lugar otra ceremonia, conocida en kurdo como *Berê Shibakê*, lo cual significa aproximadamente “manta de redes”. En Edmond¹²² este recuento no aparece. Tampoco la presencié Kreyenbroek durante su estancia en Lalish en 1992. La información acerca de esta ceremonia es vaga. Pero un miembro de la comunidad le describió la ceremonia a Kreyenbroek¹²³. La misma se lleva a cabo en conmemoración de la muerte del *šayj ‘Adī*, quien se cree que falleció en el sexto día del Festival. El mismo consiste en crear un féretro atando cuerdas a un marco, de manera tal que formen una red oblonga. Esta se coloca sobre dos barras, y se cubren con ropas. Entonces es llevada de la cámara mortuoria del *šayj ‘Adī* a uno de los pozos en el patio delantero, donde es lavada. Luego de esto es regresada a la cámara mortuoria.

¹²¹ Gente no perteneciente a *‘Eyn Sifinî* no puede consumir la carne de este sacrificio, y es expulsada si lo intenta.

¹²² Edmonds, C.J, A. *Pilgrimage To Lalish*. Royal Asiatic Society Books. Londres. Routledge, 1967.

¹²³ Kreyenbroek. *Yazidism, op.cit.*, p.154-155.

Laylat-ul-qadr, Sheva Berat.

Esta noche es referida en la literatura por su nombre islámico, de hecho es la versión yazidí de otra observancia islámica, la “noche de la mitad del mes de Ša’ban”. En esta noche, también conocida como *Laylat al-Bara’a*, Dios determina los eventos del año siguiente, y muchos musulmanes piadosos pasan la noche orando. La celebración yazidí se lleva a cabo en la misma fecha, el 15 de Ša’ban y es más conocida como *Sheva Berat*.

En esta noche, muchos yazidíes incluyendo dignatarios seculares y religiosos, se reúnen en el Santuario del šayj ‘Adī. Guiados por el *pīshīmam* (véase capítulo siguiente), hacen una versión modificada del *salat* islámico, que les lleva toda la noche completar. Algunos creen que de esta manera, completan sus obligaciones en lo relativo al *salat* para todo el año. Otros en cambio, se rehúsan a participar de esta práctica por considerarla “islámica”.¹²⁴ Parece que esta ceremonia es una práctica muy extendida entre los Adani. En Sinjar, hombres piadosos pasan la noche recitando *aqwāl* y escuchando música sagrada en la casa de un líder Adani que también tiene el título de *pīshīmam*.

La fiesta de Ramaḍān.

Esta celebración se lleva a cabo dos días antes de la fiesta islámica del ‘*Aid al-Fiṭr*, la cual marca la finalización de *Ramaḍān*. El motivo para esto es que se dice que el šayj ḥal Šamsan, ha sido liberado por *Badr al-Din Lu lu* luego de un período de encarcelamiento, y regresó a Lalish dos días antes de la finalización del ayuno. El šayj ‘Adī estaba muy contento con su regreso, y ordenó que un banquete fuese preparado a partir de ese momento.

¹²⁴ Kreyenbroek. *Yazidism, op.cit.* p. 157.

La fiesta del Sacrificio, la fiesta de 'Arafāt.

La estancia en 'Arafat y el sacrificio el 9 de *du al-jiyyā* son ceremonias muy importantes del *Haýý* y ambas encuentran su paralelo en el yazidismo. A menudo se expresa que este festival precede por dos días al *'Aid al-Adja*, lo que hace referencia a la costumbre de sacrificar un animal en este período. Pero no queda claro cómo se relaciona esto con la fiesta de *'Arafāt* la cual cae en el 9 de *du al-jiyyā* es decir, en la misma fecha que la festividad islámica.

Se dice que *šuyūjg*, *qawwāl* y *kuchūk* se reúnen unos días antes de la festividad y pasan su tiempo relatando lo que aconteció en encarnaciones pasadas. En el día de la fiesta, preparan diferentes comidas. Más tarde ese día suben a la cima del Monte *'Erafat* donde permanecen por un rato. Luego, cerca del atardecer descienden de la montaña hacia el santuario, donde lavan sus manos y rostros en el agua de *Zam Zam*.

Capítulo IV. Organización social de los Yazidíes.

En este capítulo daremos cuenta de la estructura social yazidí, prestando particular atención al vínculo entre ésta y el dispositivo religioso que la compone y le da sentido. Analizaremos las tres castas que componen la sociedad yazidí; *šayj*; *pīr* y *mirīd*. Prestaremos atención a los vínculos que se establecen entre las mismas buscando paralelamente las creencias que las expliquen y las regulen. En tal sentido las *pany farq* (las cinco obligaciones que debe cumplir cada yazidí) se presentan como fundamentales para comprender el fenómeno social yazidí. Encontraremos asimismo, en el mito yazidí de *Šāhid bin yarr* (“El Testigo del Jarro”) la explicación teológica de la regla de la endogamia de este grupo.

También revisaremos brevemente lo que los eruditos en el tema llaman generalmente, “*Grupos Especiales*”, y “*Otras figuras sociales*” que hacen referencia a funciones sociales que tienen su origen en una sanción religiosa. Quienes cumplen con estas tareas provienen en general de la casta sacerdotal más importante, aunque existen excepciones.

Para finalizar, haremos un comentario sucinto acerca del sistema de castas en la actualidad, tratando de ver si la eficacia de la misma como organizadora de la vida social sigue teniendo la misma fuerza que antaño.

IV.1. Las castas.

La tarea primera que se impone, es siempre teórica, y en este capítulo supondría definir el término casta, y sus particularidades como tipo de organización social entre los yazidíes. Lamentablemente nos hallamos frente a una dificultad. El estado de las investigaciones sobre el yazidismo está en una etapa primaria y muy importante de trabajo de campo y de recolección y sistematización de las principales creencias. Por lo tanto, no hemos encontrado en la bibliografía consultada para este trabajo, estudios analíticos sobre lo que

implica hablar de castas entre los yazidíes, cuáles son sus características particulares y sobre todo, la forma en que los yazidíes reflexionan sobre este fenómeno. Si bien esta laguna en las investigaciones será llenada en el futuro, debemos en consecuencia, recurrir a definiciones y análisis pensados para otras realidades, particularmente la de la India¹²⁵. Si bien lo ideal sería contar con trabajos específicos del grupo estudiado, consideramos que los aportes que la reflexión sobre las castas en la India son pertinentes para nuestra investigación.

De acuerdo con Ishita Banerjee¹²⁶ *“El rasgo principal distintivo de la casta es su carácter adscriptivo, y su endogamia, a menudo sostenida por el principio de pureza ritual y polución. Las personas nacen dentro de las castas esto es, las castas le son atribuidas, aun cuando la movilidad de castas haya sido una figura constante del sistema”*¹²⁷. La cristalización de las castas como un grupo unido y cerrado revela el éxito de los grupos sacerdotales en imponer la endogamia por encima de la exogamia en un intento de cerrar la puerta a los otros. Citando a Ambedkar (líder de los Dalits, Avarna o intocables-descastados de India) la endogamia es el elemento clave, la esencia, la única característica que es peculiar a la casta¹²⁸. En el caso de la India, los componentes del sistema de castas lo constituyen el *varna* (que se traduce como color; pero que debe entenderse también como

¹²⁵ Agradecemos nuevamente a la Dra. Ishita Banerjee por su colaboración en la solución de este vacío teórico. Banerjee, Ishita. “¿Existe un sistema de castas?”. En revista *Estudios de Asia y África*. Vol XLIII, N 2. México El Colegio de México. Mayo-Agosto 2008, p. 325-379.

¹²⁶ Banerjee-Dube, Ishita "Caste, Race and Coloniality: The Limits of Knowledge and Resiatance". A publicarse en un número especial de la revista *Current Sociology* (editado por Gurminer Bhambra) y titulado *Knowledge Production in Global Context: Power, Race, Coloniality* en 2014.

¹²⁷ “The principal distinctive features of caste are its ascriptive character, and its endogamy often upheld by the principle of ritual purity and pollution. People are born into castes, i.e., castes are ascribed to them, even though mobility of castes has been a constant feature of the ‘system’.

¹²⁸ Banerjee-Dube, Ishita. *op. cit.*

representación de “idealizaciones humanas del sentido de la vida”¹²⁹); y el *jati* (grupos de nacimiento). Entre los yazidíes, el principio de *varna* no parece estar presente. Lo que encontramos aquí es una diferencia de origen que se expresa en los epónimos de las dos castas sacerdotales, siendo de procedencia árabe la más importante-la casta de los šuyūj - y de origen kurdo la segunda- la casta de los pīr. Es en aquí donde se expresan estas “idealizaciones humanas del sentido de la vida” (*idealized human callings*) a las que se refiere la Dra. Banerjee-Dube. Queda por saber cómo se desarrolló esta estratificación, y si era preexistente al Yazidismo y ésta no hace sino mantenerla, o si surge con esta religión. Todo parece indicar que este sistema es preexistente, pero no contamos con las evidencias como para comprobarlo fehacientemente. De todas formas sí encontramos la diferenciación en función del nacimiento, y de acuerdo con Banerjee “*La clasificación y gradación de los grupos, de acuerdo a orígenes y cualidades dadas y no adquiridas, también forman el criterio principal de división de la sociedad de acuerdo con las castas.*”¹³⁰”

Como hemos mencionado, la sociedad yazidí está fuertemente atravesada por el sistema de castas y tal vez éste sea el aspecto más sobresaliente de su sociedad, en tanto la estructura. Dos de las tres castas son sacerdotales- *šayj* y *pīr*-, y representan una porción muy pequeña de la población total. La tercera casta es la de los *mirīd*, está obligada a sostener económicamente a las otras dos. Esto, como veremos a continuación, se relaciona con el carácter religioso de la estructura social yazidí.

¹²⁹ De acuerdo con la Dra. Banerjee-Dube, Varna solo se traduce como color literalmente, pero su sentido específico es 'idealized human callings'. Es muy importante tener en cuenta esta connotación y no sólo color, porque entender el color en términos de “idealizaciones humanas del sentido de la vida” tiene mucho sentido para el sistema analizado.

¹³⁰ “*Ranking or grading of groups according to origins and qualities that are given and not achieved, also form the principal criterion in the division of society according to castes*” Banerjee-Dube, Ishita, “Caste, Race and Coloniality”, *op. cit.*

Su importancia se expresa en numerosos himnos y en rituales (como en el caso de muerte de un yazidí, lo que veremos más adelante en este capítulo). La pertenecía a una casta se hereda por ambos padres y no puede cambiarse.¹³¹ De acuerdo con el pīr Mamo Othman¹³² en su artículo “*The Êzidian Caste system and tradition in struggle against the new current of democracy*” el sistema de castas yazidí es único en el mundo. Éste tiene un origen religioso y fue reformado por el Šayj 'Adī y su sobrino (su primer sucesor) entre los siglos XII y XIV, en Lalish. Más allá de las controversias acerca de la religión en sí misma, para Othman este sistema ha operado exitosamente durante siglos, y continúa vigente a causa de que no discrimina entre los miembros de cada casta, como, de acuerdo con este autor, sucede en India, al no prohibir la interacción y la convivencia entre sus miembros¹³³. La única desventaja es que el Yazidismo no admite los casamientos mixtos, lo que constituiría el factor de discriminación en base a la pureza.

La conciencia yazidí acerca de su singularidad no se expresa mejor que en su negativa a casarse con miembros de otros grupos¹³⁴. La conversión al Yazidismo no es admitida. Esta endogamia estricta que es practicada por todos (incluso por los jóvenes educados yazidíes seculares en Iraq) es justificada sobre la base de la pureza, la cual es claramente falsa. Los informantes¹³⁵ que claman que los yazidíes son kurdos, no consienten el casamiento con otros kurdos, cuyos bisabuelos probablemente hayan sido forzados a convertirse al Islam. Los rituales de pureza religiosa y el mantenimiento de la separatividad de los Yazidíes parece ser el punto en disputa. Las reglas del matrimonio mixto son estrictas aún al interior

¹³¹ Allison, Christine Cap. II «The Yezidis of Northern Iraq and the People of the Book ». En *Yezidi oral tradition in Iraqi Kurdistan*, op. cit., p. 30.

¹³² Pīr Mamo Othman “The Êzidian Caste system and tradition in Struggle against the new current of democracy”. En <http://www.lalish.de/english/modules.php?name=News&file=article&sid=31>

¹³³ Las prohibiciones de contacto entre las castas se limita al casamiento. En el resto de las actividades de la vida cotidiana, los miembros de las tres castas pueden convivir sin que ello signifique un acto impuro.

¹³⁴ Allison, Christine, op. cit., p. 31-33.

¹³⁵ Informantes de la Dra. Allison Christine en *Ibid.*

de la comunidad yazidí. A medida que la sociedad yazidí se seculariza, el extranjero puede ver la semilla del sistema de castas actuando. Un mirīd puede casarse con otro mirīd, pero las castas de los šuyūj y de los pīr están subdivididas y cada uno debe casarse al interior de su propia rama. Podemos inferir que esta reglamentación responde a una actitud direccionada a la protección de los bienes de las distintas subcastas. Al prohibir el casamiento con otros miembros de la misma casta pero perteneciente a otro clan o tribu, se previene la dispersión de los bienes del grupo.

Además de la casta, los yazidíes se organizan en clanes y tribus. El conocimiento de la propia pertenencia a la casta, tribu y clan es extremadamente importante para cada yazidí, independientemente de la edad, el sexo o la ubicación geográfica de la casta. Para todos los yazidíes saber a qué casta y clan pertenecen es abrumadoramente importante porque cada yazidí debe seguir cinco preceptos (*panȳ fard*)¹³⁶. Estos preceptos unen y atan entre sí a todos los yazidíes, y constituyen la estructura sobre la cual se formó la sociedad yazidí. Como hemos mencionado en capítulos anteriores, la ortopraxia juega un rol mucho más importante en la vida religiosa de los yazidíes que la ortodoxia. Citando a Kreyenbroek¹³⁷: *“Conocer el propio lugar (y los consecuentes derechos y obligaciones) en la compleja red de las relaciones sociales yazidíes puede ser visto como uno de los deberes religiosos más importantes”*. Y hace una interesante comparación con el Islam *“Mientras las cinco obligaciones religiosas esenciales de los musulmanes incluyen las obligaciones de ayunar, peregrinar, rezar, y pagar impuestos religiosos, los textos yazidíes definen las ‘cinco*

¹³⁶Omarkhali, Khanna “The yezidi clan and tribal system: its terminology”. En www.lalishduhok.com/images/pdf/lalishmegazin29/L%2029%20E/23.pdf

¹³⁷ Kreyenbroek, Philip y Rashow, Khalil Jindi. “Aspects of Yezidi Society and culture. Social Structures, Castes and Lineages”, *op. cit.*, p. 6-8

*obligaciones religiosas' dando una lista de los cinco guías y maestros que deben dirigir la vida religiosa de cada individuo*¹³⁸»

Encontramos evidencia de que las obligaciones de cada yazidí tienen un carácter sagrado en el himno “La oración nocturna” (*The evening Prayer*¹³⁹):

“(10) Recuerda...
Las Cinco obligaciones de la Verdad:
šayj¹⁴⁰ y Pīr, Hosta y Mirebbī, amigo y Hermano
del Más Allá.
Oh šayj Šams, prepara un lugar de refugio para tu
casa, y también para nosotros, esta vez”

Las *panŷ farđ* implican que cada yazidí¹⁴¹ tiene la obligación de honrar el vínculo con cinco figuras: el šayj, pīr, mirebbī, hosta, y el Hermano/a en la otra vida. En tiempos modernos sólo tres de estas prácticas (el šayj el šayj y el Hermano/a en la otra vida) juegan un papel importante en la vida de la gente. La obligación de mantener un elaborado conjunto de relaciones sociales constituye un elemento importante de la concepción religiosa del deber de los yazidíes.

Es este sistema de las cinco obligaciones (*panŷ farđ*) el que posibilita la estructuración social yazidí en un sistema de castas. La Dra. Khanna Omarkhali¹⁴² entrevistó en 2005 a yazidíes en Armenia y todos sostuvieron que el sistema de castas debía mantenerse. El argumento principal por el cual los yazidíes no podrían vivir sin el sistema de castas sería la inexistencia de estas cinco obligaciones, las cuales no existirían sin el sistema de castas. Es dentro de estas obligaciones que aparece la prohibición de casamientos mixtos no sólo entre distintas castas, sino entre diferentes ramas al interior de una misma casta.

¹³⁸ Kreyenbroek, Philip y Rashow, *op. cit.*, p. 6.

¹³⁹ Kreyenbroek, Philip. *Ibid.*, pp. 221-224.

¹⁴⁰ Mantenemos el criterio de transliteración al inglés propuesto por Kreyenbroek.

¹⁴¹ Kreyenbroek, Philip. *Yazidism; its background, observances and textual tradition*. Lampeter. Edwin Mellen Press, 1995.

¹⁴² Omarkhali, Khanna, *op. cit.*, p. 49-51.

Kreyenbroek también ha notado lo que mencionáramos más arriba, que mientras las familias *šayjies* tienen nombres de origen árabe (lo que implica descender de figuras que históricamente eran parientes del šayj 'Adī), las familias de *pīr* tienden a tener nombres kurdos. La razón principal para cualquier diferencia de estatus entre *šayj* y *pīr* puede simplemente ser una diferencia de ancestros, siendo los *šayj* descendientes de compañeros prominentes o importantes, o discípulos del šayj 'Adī mientras los epónimos de los linajes *šayjies* eran de sus parientes. Este tema está vinculado con lo que mencionáramos al principio de este capítulo, en tanto nos da alguna pista acerca de las variables que explicarían la forma que adquiere el sistema de castas, pero no contamos con mayor información al respecto.

De acuerdo con Spät¹⁴³, las castas superiores de *šayj* y *pīr* se creen que descenden de figuras sagradas de la historia Yazidí. Esto nos ayuda a entender la forma sacralizada que tiene la jerarquía social yazidí, y la manera de entender sus vínculos sociales como vínculos sagrados. En el caso de la casta de los *šuyūj* (subdividida en tres grandes ramas y un número de subramas), se cree que el ancestro descende de uno los siete compañeros del šayj 'Adī, comúnmente tenidos como manifestaciones terrenales de los Siete Grandes Ángeles. Las familias de los *pīr* también se remontan a hombres sagrados, cuarenta en total, bendecidos con poderes milagrosos los cuales, de acuerdo con algunas leyendas, fueron líderes de la gente antes de la llegada del šayj 'Adī. Mientras los *pīr* claman que su posición es antigua, los *šuyūj* dicen que esto no es así, que ambas castas fueron creadas por el šayj 'Adī. No hay fuentes escritas que apoyen estas suposiciones, pero el hecho que prevalece es que *pīr* es un término persa, mientras que *šayj* es árabe e islámico.

¹⁴³ Spät, Eszter *The Yazidis*. Londres. SAQI Books, 2005.

En el mito de creación yazidí que trabajáramos en el capítulo anterior, encontramos la identidad entre los siete ángeles creados y las figuras que se convertirán en los epónimos de la casta *šayjī*.

*El lunes creó al Ángel Darda'īl,
que es el šayj Hasān
El martes creó al Ángel Israfiel,
que es el šayj Šams.
El miércoles creó al Ángel Mika'il,
que es el šayj Abu Bakr.
El jueves creó al Ángel Jibra'il,
que es Sejad-ad-Dīn.
El viernes creó al Ángel
Shemna'il, que es Nasr-ad-Dīn
El sábado creó al Ángel Tura'īl,
que es Fahr-ad-Dīn.
Y Dios hizo a Malāk Tawūs el más
grande de todos.*

Es esta identidad entre los ángeles y los *šuyūj* que se mencionan en el mito, lo que nos deja vislumbrar la legitimidad- por su sacralidad- del lugar de la casta *šayjī*. Si vinculamos todo esto con la creencia en los *jawāšš* - que trabajáramos en el capítulo anterior- el cuadro se aclara. Al ser considerados encarnaciones de los Siete Ángeles, que a su vez son emanaciones de la divinidad, se comprende la reverencia con la que son tratados los miembros de esta casta, y el lugar que ocupan en la pirámide social yazidí.

Hasta hoy, la auto percepción es influenciada por el fuerte despertar del nacionalismo kurdo entre los yazidíes y estos mitos son vistos como prueba de que los *pīr* son más antiguos que los *šayj*. Esto además, es utilizado para probar la existencia de un yazidismo kurdo “original y puro” antes del *šayj 'Adī*, en cuyo caso el elemento islámico no es más que una adición tardía.

*Los šuyūj*¹⁴⁴

La obligación de obedecer a un líder religioso elegido está fundada tanto en el zoroastrismo pre moderno como por las órdenes sufís. Cada yazidí (incluyendo los *šuyūj* y los *pīr*) debe tener un *šayj* y un *pīr*. Todas las fuentes describen un sistema rígido de relaciones mutuas pre determinadas en el cual el derecho individual a elegir juega un rol muy modesto. Cada *šayj* tiene un número de familias que son sus *mirīd* o seguidores; en algunos casos puede incluso actuar como *šayj* de miembros de otras ramas de la casta de los *šuyūj* y de los *pīr* pertenecientes a ciertas familias. Cuando muere un *šayj* sus seguidores son divididos entre sus herederos junto con el resto de sus posesiones. El deber oficial del *šayj* es actuar como guía espiritual de sus *mirīd*. Puede componer oraciones para ellos o imponer tabúes, y se espera que participe en su nombre en el ejercicio de rituales religiosos tales como nacimiento, matrimonio y muerte. A cambio los *mirīd* pagan a sus *šayj* cierta suma de dinero anualmente¹⁴⁵, demuestran un gran respeto y hasta cierto punto obedecen su autoridad.

Muchos yazidíes sienten que honrando al *šayj* están adorando al santo que es el epónimo de su linaje. Como mencionáramos, la casta de los *šuyūj* está dividida en tres grupos, cada uno de los cuales tiene un vínculo especial con alguna figura antigua y legendaria. Estos grupos a su vez se dividen en ramas y subramas. Los *šamsanis* dicen descender de los cuatro hijos de Ezdina Mīr; los Adanis del *šayj* Hasān y los Qatanis tienen un vínculo especial con el: *šayj* 'Adī, alegando descender de sus parientes.

Cada uno de estos tres grupos de *šayj* es endogámico. Tradicionalmente hay una cierta rivalidad entre ellos e incluso entre sus seguidores.

¹⁴⁴ Kreyenbroek, Philip. "Social Organization: Titles, Groups and functions". En *Yazidism, op. cit.* p. 129-131.

¹⁴⁵ Spät, Eszter, *op. cit.*, pp. 47-48.

La tradición sostiene y los himnos lo confirman, que el šayj 'Adī proveyó a cada uno de sus compañeros y amigos con un *māsaḥ* (salario o sustento). Este término curiosamente materialista incluye la habilidad de curar toda clase de enfermedades, una habilidad que los seres divinos pasaron a su descendencia. Cada familia *šayj* o *pīr* tiene su especialidad¹⁴⁶. Generalmente la práctica de tales habilidades está fuertemente conectada con tumbas particulares que han sido dotadas con poderes milagrosos.

Los Pīr

Aunque los *pīr*¹⁴⁷ constituyen una de las castas más importante de la sociedad yazidí sus funciones actuales no parecen estar bien definidas. La definición de *pīr* como siendo “en algún grado un suplente del *šayj*” no parece inapropiada. Que el estatus de los *pīr* es inferior al de los *šuyūj* se expresa más claramente en el hecho de que los yazidíes dan a los *pīr* cerca de la mitad de lo que dan a los *šayj*. Algunos niegan esta inferioridad, de todas formas y en la práctica un *pīr* puede realizar la mayor parte de las obligaciones de *šayj* si este no está disponible. Esta falta de una distinción funcional obvia entre las dos castas puede ser la razón por la cual los documentos escritos por los yazidíes no los diferencian claramente.

Aun así cada yazidí debe tener un *pīr* tanto como un *šayj*, y el sistema de relaciones entre las familias de *pīr* y *šayj* y, entre ellos y el resto de la comunidad, es parte de una intrincada red de relaciones sociales características de la sociedad yazidí.

Generalmente los *pīr* son libres de casarse con cualquier miembro de una familia *pīr*. Las relaciones entre familias individuales de *šayj* y *pīr* están estrictamente gobernadas por la

¹⁴⁶ Algunas curan la mordedura de serpientes y escorpiones; otros curan la locura que ha sido inducida por un *yjinn*. Otros curan la fiebre, dolores de cabeza, reumatismo, mal de ojo.

¹⁴⁷ Kreyenbroek, Philip, *op. cit.*, pp. 131-132.

tradición. Los conocimientos sobre estos vínculos son limitados, pero no parecen seguir un patrón discernible. Parece posible de todas formas, que estas relaciones entre familias sacerdotales fueron determinadas por accidentes de la historia que ya no pueden ser rastreados.

Los Mirīd

La mayoría de los yazidíes pertenece a la casta *mirīd*, una palabra sufí que indica a los seguidores de un hombre santo o *šayj*¹⁴⁸, un “discípulo”¹⁴⁹ de un maestro. Dado que todos deben tener un *šayj*, los *šuyūj* y *pīr* son los *mirīds* de un *šayj*. Pero generalmente la palabra se usa para nombrar a aquellos que no pertenecen a alguna de las castas sacerdotales, gente del común.

Aunque cada casta tiene su rol en la comunidad, no hay restricciones en la interacción social, contacto físico (entre los miembros de un mismo sexo), y comidas comunitarias entre las castas. De acuerdo con Allison, a pesar del declive en el respeto por el sistema de castas entre los *mirīd*, todos los yazidíes encuestados en 1992 profesaron un total apoyo a la prohibición de los casamientos intercastas¹⁵⁰.

El Hermano o Hermana en el Más allá

El Hermano o la Hermana en el Más Allá es una de las obligaciones comprendida en las *panch fard*. Junto con la obligación de todo yazidí de tener un *šayj* y un *pīr*, la Hermandad

¹⁴⁸ Spät, Eszter *The Yezidis*. London. SAQI Books, 2005, p. 47.

¹⁴⁹ Kreyenbroek, Philip, *op. cit.*, pp. 135.

¹⁵⁰ Allison, Christine . «The Yezidis of Northern Iraq and the People of the Book ». En *Yezidi oral tradition in Iraqi Kurdistan*, *op. cit.*, p. 30-31.

es uno de los tres deberes que se mantienen vigentes, no siendo así para el caso del *mirebbī* y el *hosta*.

Los Hermanos en el Más Allá interceden por sus *mirīd* en la otra vida ante el šayj 'Adī, en el Día de la Resurrección o después de la muerte, cuando van a dar cuenta de sus acciones en el Puente del *Salāt* (del árabe *širāṭ*)¹⁵¹, que atraviesa el infierno que sólo podían cruzar los piadosos. Allí, el Hermano y la Hermana preguntan sobre la pureza moral de sus *mirīd* (desde el punto de vista yazidí), haciéndoles tres preguntas: 1) Si han perturbado las fronteras de las castas; 2) Si han fornicado o contraído matrimonio con algún adherente de otra fe; y 3) si han permanecido seguidores de la fe yazidí.

El Hermano y la Hermana deben recibir respuestas positivas a estas preguntas, con las siguientes fórmulas: 1) Estoy alejado de la mezcla; 2) Estoy alejado de la fornicación y 3) En este mundo y en el Más Allá soy un cordero del Sultán *Yazīd*. En caso de un resultado positivo, el *mirīd* siguiendo al Hermano o Hermana cruza el Puente del *Salāt*, mientras su Hermano o Hermana reza un *du'a* que para que el šayj 'Adī admita al yazidí en el Paraíso. La respuesta negativa a una de las preguntas causa la inmediata negación a la entrada al Paraíso.

La creencia en el papel fundamental que el Hermano en el Más allá ocupa en la vida del *mirīd* está vinculada con el reforzamiento de los vínculos intercastas dentro del yazidismo. En tanto cada yazidí está obligado a tener, respectivamente un Hermano o una Hermana sólo de la casta de los *šayj*. Esta elección es hereditaria, es decir, la obligación de elegir un hermano o hermana de una familia determinada de *šayj* pasa de padres a hijos y de madres a hijas. De hecho, ciertas familias de *šayj* se vinculan con ciertas familias de *mirīd*. Tal

¹⁵¹ Garnik, Asatrian “The Holy Brotherhood: The Yezidi. Religious Institution of the “Brother” and the “Sister” of the “Next World”. En *Iran & the Caucasus*. Vol. 3. Brill, 1999/2000.

distribución tiene la intención de distribuir equitativamente el número de *šayj* entre los *mirīd* y proveer por lo tanto, un ingreso estable para ellos. Tanto el *šayj* de la familia como el Hermano o la Hermana deben recibir regularmente ofrendas en dinero, ayuda y servicio por parte de sus *mirīd*.

De acuerdo con algunos *šayj* en Armenia, aunque tener una hermana para una mujer no es obligatorio, sí lo es para el varón. Cada hombre yazidí está obligado a mantener la adhesión a una familia *šayjī* como una realidad irrevocable, en tanto ellos creen que la distribución de los Hermanos para cada familia yazidí fue establecida por por el *šayj* 'Adī al principio de los tiempos. Por lo tanto, implícitamente consideran la Hermandad entre hombres como la base de toda la institución, en tanto consideran que la Hermandad de mujeres como un fenómeno secundario. Otra diferencia reside en que, mientras que para los hombres el Hermano sólo puede provenir de la casta *šayjī*, en el caso de las mujeres la Hermana puede provenir de la casta de los *pīr*.

Es importante notar que el Hermano, en tanto hombre, juega un papel más importante en la vida de sus *mirīd* que la Hermana. Un yazidí piadoso, si esto le resulta posible de realizar, debe visitar a su Hermano o Hermana y besar sus manos. Al comprar o confeccionar una prenda nueva, el yazidí debe llevársela a su Hermano o para que desabotonen el cuello por primera vez. El Hermano o Hermana del Más Allá, como es esperado, participan activamente en el funeral de sus *mirīd*. Ellos son quienes realizan el lavado ritual del cuerpo del fallecido. Cuando un *mirīd* muere, su Hermano hereda su ropa. Y si no hay herederos, también hereda sus propiedades.

Resulta claro que la institución del Hermano o la Hermana en el Más Allá presenta una sacralidad importante dentro del yazidismo, en tanto expresa, refuerza y legitima los

vínculos entre la casta de los *šuyūj* y de los *mirīd*, garantizando el lugar dominante de los primeros sobre los segundos.

IV.2. Grupos especiales

La estructura yazidí también da cabida a ciertos grupos especiales cuya identidad principal está dada por la función antes que por la pertenencia a la casta; aunque esta no desaparece.

*Los Qawwāl.*¹⁵²

Su título significa recitador y viajan por todo el territorio tocando música sagrada y predicando a la población. Constituyen un grupo diferente, provienen de dos familias, los Dimli, que hablan kurmanjí, y los Tafhi, cuya primera lengua es un dialecto del árabe. Ambas familias viven en las ciudades de gBa'shiqe y Behzane (*B'ašyqa* y *Bajzan*). Se ha dicho que los *qawwāl* deben poder leer y escribir y que aquellos que permanecen analfabetos se convierten en hombres comunes aunque sus descendientes pueden convertirse nuevamente en *qawwāl*. Mientras es verdad que la instrucción de los *qawwāl* se dice está en manos de los Adani, quienes reclaman el privilegio de la alfabetización, parece posible que el criterio tradicional fuese entrenar en un sentido más general antes que aprender a leer. En el pasado los *qawwāl* atravesaban un entrenamiento muy riguroso desde edades muy tempranas, algunos aprendiendo a recitar, otros a tocar instrumentos sagrados; al finalizar este periodo de instrucción eran examinados por el *Bābā šayj* (véase más abajo). El nivel del entrenamiento se ha deteriorado. La transmisión de los textos sagrados parece residir ampliamente en manos de voluntarios; ciertamente ya no es un dominio exclusivo de los *qawwāl*.

¹⁵² Kreyenbroek, Philip, *op. cit.*, p. 132-133.

fuqarā'.

Este grupo atraviesa y corta líneas y límites entre las castas (Kreyenbroek habla de clases en este caso). Incluye familias *šayjies*, una familia de los *pīr* (los Omer Khale) y familias del común¹⁵³.

La admisión a la orden es por iniciación.¹⁵⁴ Antes de la iniciación, los niños de los *fuqarā'* no tienen un status especial, siendo considerados como *šayj*, *pīr* u hombres del común, dependiendo del status personal de su familia; y su condición de *fuqarā'* no afecta su estatus en lo referente a las reglas del matrimonio. Parece claro, que la orden de los *fuqarā'* no fue originalmente, una casta rígida, sino una institución abierta a todos los yazidíes piadosos.

La función principal del *fuqarā'* en la sociedad yazidí parece ser el de modelos de piedad. En teoría deberían ayunar por largos períodos, abstenerse de fumar y tomar; dormir en camas duras y vestir ropas toscas de lana. No pueden comportarse de forma agresiva. Son respetados por los otros yazidíes e incluso con miedo. El mínimo acto de violencia contra ellos se entendía que ponía en peligro el propio destino en el más allá y si un *faqīr* fuese a atacar a otro yazidí, éste, aparentemente, no podría hacer nada para defenderse. También se dice que un *faqīr* puede pedir cualquier cosa que deseen de las casas de sus correligionarios. Sean o no verdad estas afirmaciones, por lo menos expresan el espíritu de la actitud de la comunidad hacia este grupo.

¹⁵³ Para ver los nombres de estas familias, véase Kreyenbroek, Philip, *op. cit.*, p. 133.

¹⁵⁴ Según Siouffi la iniciación es realizada por el padre del candidato o por otro *faqīr*. Es precedida por un retiro de 40 días, durante el cual el candidato, escasamente vestido ayuna desde el alba hasta el atardecer y no puede ver a nadie excepto a su padre u otro *faqīr* que les lleva comida. Después del retiro, el candidato debe ofrecer una comida a la gente de su pueblo. Él recibe, entonces, el hábito de *faqīr* de manos de un miembro de la orden, quién también le enseña en asuntos morales. Un “mejor hombre, generalmente un *šayj* Adani, debe estar presente en la ceremonia de iniciación”. Véase, Kreyenbroek, Philip, *op. cit.*, pp. 132-133.

Kuchūk

Su nombre significa “pequeño” y forma un grupo no hereditario, cuyos miembros, parece, pueden venir de cualquier casta. De acuerdo con el *Šayjan Memorial* son los sirvientes externos del šayj 'Adī. Buscan madera, traen agua, entre otras labores, bajo la autoridad del Bābā šayj. No tienen asignada ninguna limosna. Como los *fuqarā'*, son conocidos por su piedad y trabajos supererogatorios, tales como largos períodos de ayuno. Una de sus tareas consiste en participar en un evento que dura siete días, conocido como “la ruta de los *qawwāl'*”. Para esta actividad el *kuchūk* es convocado para ir a las montañas, cortar madera y llevarla al santuario del šayj 'Adī. A cada *kuchūk* se le da un collar o cuerda especial para este trabajo, que deben mantenerlo con ellos todo el tiempo, como símbolo de su tarea sagrada.

Los *kuchūk* tienen otra función. Las visiones, adivinaciones y hacedores de milagros en la comunidad provienen de este grupo. Sus poderes pueden utilizarse para adivinar cómo reencarnará el alma de un muerto, o con fines de hechicería y brujería, con fines curativos y para predecir y prevenir calamidades. Se dice que se comunican con “el mundo de lo no visto”, a través de sueños y trances.

Algunos *kuchūk* han usado su estatus para llegar a altos puestos políticos o religiosos en su comunidad. Se ha dicho que el tabú con el color azul se basa en una visión de un *kuchūk* y que las visiones y milagros de algunos de ellos se recuerdan mucho tiempo después de su muerte.

IV.3. Otras figuras sociales.

El Príncipe y su familia.

El Príncipe (*Mīr*) de Šayjan es la cabeza religiosa y secular de la nación yazidí. Es considerado el viceregente del šayj ‘Adi, y también de Malāk Tawūs; y su persona es considerada sagrada. En teoría, los poderes del príncipe son casi ilimitados: no puede ser removido y tiene el derecho de excomulgar a cualquier creyente a voluntad. Los ingresos del príncipe provienen de las donaciones realizadas a tres de las siete *sanýaqs* y de una parte de las donaciones piadosas a los santuarios del šayj ‘Adi y del šayj Šams en Lalish.

Cuando un príncipe muere, el nuevo beneficiario debe ser escogido dentro de la familia real por “todos los jefes yazidíes o sus representantes”. Actualmente, la familia Chol está en el poder, desde por lo menos principios del siglo XVIII.

Pismīrs

Los *pismīrs* constituyen un grupo separado: su nombre significa “descendientes del príncipe” y, como la familia real, rastrean su linaje hasta el šayj Abū Bakr. De acuerdo con la tradición, su ancestro fue el šayj Manšūr b. Abū Bakr, hermano del šayj Malik, quien fue el antepasado del Príncipe. El grupo se casa con miembros de la familia real.

Bābā Šayj

Muchos yazidíes lo consideran el líder espiritual de la fe, aunque puede argumentarse que su autoridad está subordinada a la del príncipe, aún en asuntos espirituales. Como lo indica su título “Padre Šayj” es el líder de los šayj: su responsabilidad en el aspecto espiritual de la fe se refleja por su función tradicional de supervisar a los *kuchūk*. Esta función debe pertenecer a la rama Fakr el-Dīn de los šuyūj šamsanis. El oficio pasa de padre a hijo, pero

el nombramiento está formalmente en manos del príncipe. El *Bābā Šayj* lleva una vida piadosa y austera, ayunando por 40 días y absteniéndose de tomar alcohol.

Pīshīmam

Un importante aspecto de su función, es que su beneficiario proviene de la subrama *šayjī* del Šayj Hasān. Así, cada una de las tres ramas principales está representada en alguna figura religiosa: Los Qatanis en el príncipe, los šamsanis en el Bābā Šayj y los adanis, que reclaman ser descendientes de Hasān, en el *pīshīmam*. Algunos yazidíes afirman que esta figura es una innovación originada en 1892, cuando los turcos atacaron la comunidad yazidí. La creación de este oficio se dice tenía la intención de aplacar a los musulmanes. Si esto es verdad o no, es difícil de probar pero refleja que no es una institución de importancia tradicional. El *pīshīmam* recibe su paga de las ofrendas que la comunidad hace en nombre de Hasān al-Basrī y es la autoridad para celebrar matrimonios y arreglar dotes. Tradicionalmente, el derecho a celebrar bodas pertenece a los šuyūj adanis. De la misma manera, se ha dicho que el *pīshīmam* tiene el monopolio sobre el alfabetismo, lo cual en general se atribuye como un privilegio de los adanis. Más aun el *pīshīmam* lidera la oración de *laīlat al-qadr* (Noche del Mandato), que es realizada por los adanis pero rechazada por los šamsanis. El *pīshīmam* es elegido por el príncipe y este título puede ser utilizado de manera ambigua lo que nuevamente sugiere que, en la mente de muchos yazidíes, el prestigio del principal *pīshīmam* no es comparable con el del Bābā Šayj.

Šayj al-wazīr.

Parece probable que un título que contiene la palabra *wazīr* que es un epíteto característico del Šayjs Šams sea otorgado a la figura que es tenida como líder de los *šuyūj* šamsani,

además del Bābā Šayj, que es la cabeza de todos los *šuyūj*. Este título es generalmente utilizado por figuras muy prestigiosas, las cuales durante el festival de la Asamblea actúan como guardianes del santuario del šayj Šams en Lalish.

El Bābā Chawwuš

Es el que cuida la puerta y el sirviente del Baba Šayj en el Santuario del šayj 'Adī y es nombrado por el príncipe. Puede ser elegido de cualquier sector de la comunidad. Es el guardián del santuario y se espera que lleve una vida piadosa y casta y su autoridad sobre los asuntos del santuario es absoluta.

Kirift

Esta no es una institución exclusivamente yazidí, pero tiene una profunda importancia que afecta la vida social de la comunidad. El *kirift* es el hombre en cuyas rodillas es circuncidado un niño yazidí. La consiguiente relación perdura por toda la vida y supone mutuas obligaciones de ayuda y apoyo. Como las dos familias no pueden casar por siete generaciones, el *kirift* es generalmente elegido ente un grupo con el cual el casamiento sería, de todas maneras, imposible, ya sea de otra casta o de otra comunidad religiosa.¹⁵⁵ Este vínculo institucionaliza y legitima la relación entre los yazidíes y se utiliza para establecer lazos fuera de la comunidad.

IV.4. Explicación teológica de la endogamia.

Encontramos la explicación religiosa de la práctica de la endogamia, que sostiene toda la estructura del sistema de castas yazidí, en el mito de *Šāhid bin ŷarr* (el Testigo del Jarro).

¹⁵⁵ Kreyenbroek, Philip y Rashow. "Institutionalized relationships". En *op. cit.* pp. 12 y ss.

Este mito posee una gran cantidad de variantes, pero el corazón del relato puede resumirse como sigue. Después del nacimiento del primer hijo de Adán y Eva, se desató una disputa entre ellos acerca de quién era el verdadero padre del niño. Mientras Eva reclamaba que ella era la verdadera autora, porque fue de su vientre de donde el niño había salido, Adán insistía en que él era el padre, de cuyo poder proviene la vida. Para ver quién tenía razón decidieron hacer una competencia. Ambos pusieron su semilla¹⁵⁶ en jarros separados, los cuales sellaron. Luego de nueve meses abrieron los jarros: el de Eva estaba lleno de lombrices y gusanos, mientras que en el jarro de Adán encontraron un hermoso varón, que fue nombrado *Šāhid bin ŷarr* (el Testigo del Jarro)¹⁵⁷. Debido a esta condición especial, él tomó una esposa para comenzar la raza yazidí. De acuerdo con una versión de la historia, se casó con una *huri* del paraíso. De acuerdo con otra versión, había dos niños en el jarro, un varón y una mujer y fue con ella, su hermana gemela, con quien se casa *Šāhid bin ŷarr*. De esta unión surge la raza de los yazidíes. Como la fe verdadera fue entregada por Adán, quien fue un “verdadero creyente¹⁵⁸”, a *Šāhid*, que a su vez se la transmitió a su gente, los yazidíes, la raza de *Šāhid bin ŷarr*, son los herederos de la verdadera religión.

De acuerdo con una versión, Eva estaba tan celosa y enojada que trató de destruir el jarro, pero, impedida por Adán, sólo logró paralizar una de las piernas de *Šāhid*. Los yazidíes, junto con todos los profetas, a excepción de Muhammad, descienden de *Šāhid bin ŷarr*, nacido milagrosamente; mientras que el resto de la humanidad son descendientes de Adán y Eva.

¹⁵⁶ Drower (1941) menciona un escupitajo, lo cual es claramente un eufemismo. Empson (1928) habla de jarros llenos con sangre de la frente, pero también está familiarizado con la otra versión.

¹⁵⁷ Spät Eszter “Šāhid bin ŷarr, Forefather of the Yezidis and the Gnostic Seed of Seth”. En *Iran and the Caucasus*, Brill, 2002.

¹⁵⁸ Spät Eszter. *Ibid.*, 27-30.

Este mito tiene una importancia social muy grande. La regla estricta de la endogamia, prohibiendo el casamiento con un no yazidí se explica por esta creencia. Esta regla garantizó la supervivencia religiosa y étnica de este pueblo en un ambiente hostil. Teniendo un origen milagroso diferente del resto, los descendientes de *Šāhid bin ýarr* no pueden casarse con los descendientes de la unión carnal de Adán y Eva.

IV.5. El sistema de castas hoy.

En términos de la vida cotidiana, el sistema de castas es más pronunciado cuando se trata del matrimonio. De todas las actividades, el casamiento intercastas está estrictamente prohibido. El Mirīd debe casarse con mirīd, šayj con šayj, pīr con pīr. Para complicar aún más las cosas, las castas dominantes están divididas en más ramas y los matrimonios mixtos entre estas mismas ramas están prohibidos.

El matrimonio entre las diferentes castas, así como el casamiento con un no yazidí, es castigado con la expulsión de la comunidad, e incluso con la muerte. Tales medidas están vigentes hoy en día. La prohibición del matrimonio mixto entre las castas presenta un serio problema para los *pīr*, en tanto el número de sus integrantes ha disminuido, dificultando la posibilidad de encontrar esponsales adecuados. Los matrimonios arreglados son todavía muy comunes entre los yazidíes. Lo mismo puede decirse para aquellos que están en la diáspora.

Mientras el tabú de los matrimonios mixtos todavía se aplica, es difícil calibrar cuán lejos se sostiene la relación entre las castas para otros aspectos del sistema de castas. La institución del pago de limosnas puede que esté lentamente desapareciendo. Las generaciones más jóvenes, especialmente las que viven en regiones más modernizadas,

están comenzando a mostrar signos de irritación en relación con el pago de impuestos consuetudinarios o limosnas. Algunos de los miembros más jóvenes y más educados de las castas dirigentes han llegado a ver esta recolección compulsiva de limosnas como una fuente de ingresos dudosa. Ahora se plantea prescindir de la recolección de estas limosnas o tratar de dar algo a cambio, en forma de una participación más activa en la vida social y religiosa de la comunidad. De todas formas, šayj y pīr siguen ocupando un lugar dominante y no ha habido signos de rebelión o de protesta contra esta situación. Esto puede deberse a que ambas castas cumplen con funciones importantes en la vida cotidiana: su presencia y ayuda es necesaria en eventos importantes y el šayj y el pīr tienden a cumplir el papel de un familiar o amigo.

V. Conclusiones

De acuerdo con el objetivo enunciado y desarrollado a lo largo de esta investigación se analizaron los elementos esenciales que componen la religión yazidí en Iraq, creencias, prácticas y rituales. Así como la relación que se establece entre la religión y la estructura social. La fe yazidí parece haberse constituido a partir de elementos presentes en el Kurdistán, a los que se unieron otros de carácter zoroastriano, maniqueo y gnóstico, por un lado, así como elementos de la escuela sufí *'Adawiyya* del šayj 'Adī b. Musāfir. Algunos autores como pîr Mamou Othman, señalan la profunda huella que este místico islámico dejó en la misma. Otros autores, como Kreyenbroek, en cambio, sostienen que la orden sufí de la *'Adawiyya* se separó una rama que perdió su carácter islámico y se convirtió en la precursora del yazidismo.

Hemos visto que no existe un ámbito de creencias uniforme sino que hay muchas versiones de un mito en donde coexisten ideas básicas y conceptos religiosos que se presentan de manera contradictoria. Más aún, la ausencia virtual de un “cuerpo oficial” de enseñanzas puede ocasionalmente resultar en que se encuentren diferentes creencias que se contradicen entre sí o que, por lo menos, presentan inconsistencias.

Tradicionalmente, no ha habido una declaración o credo sobre el cual todos los yazidíes estén de acuerdo a excepción de la creencia fundamental del yazidismo. Sin embargo, sí hay acuerdo en la existencia de siete ángeles o seres sagrados de los cuales el más importante es el Ángel Pavo Real (Malāk Tawūs), pero no hay acuerdo universal acerca de quiénes son los otros ángeles. El šayj 'Adi es venerado como la encarnación de Malak Tawus. Aún el culto del šayj 'Adī, parece ser más fuerte en algunas áreas que en otras.

En este contexto se inscriben las principales doctrinas en torno a la creación del mundo, su final y el destino de las almas. En estas creencias se encuentra la base doctrinal que justifica la práctica de la endogamia intracastas, así como la prohibición de la exogamia. La condición de yazidí se hereda por nacimiento y no permite conversiones de no yazidíes. El conocimiento de la propia pertenencia a la casta, tribu y clan es extremadamente importante para cada yazidí, independientemente de la edad, el sexo o la ubicación geográfica de la casta. Para todos los yazidíes saber a qué casta y clan pertenecen es importante porque cada yazidí debe seguir cinco preceptos (*pany farḍ*). Estos preceptos refuerzan la posición dominante de las dos castas sacerdotales, *šuyūj* y *pīr* debido a que los *mirīd* están obligados a proveerles el sustento a través de la entrega de sumas anuales de dinero. A cambio, las castas sacerdotales proveen a los *mirīd* de guía y educación religiosa, al tiempo que participan en los rituales más importantes de la vida de los yazidíes (nacimiento, matrimonio, muerte, etcétera).

La jerarquía de las castas también tiene una legitimación que proviene del ámbito sagrado. Las familias *šayjies* tienen nombres de origen árabe (lo que implica descender de figuras que históricamente eran parientes del *šayj* ‘Adī), las familias de *pīr* tienden a tener nombres kurdos. Las castas superiores de *šayj* y *pīr* se creen que descienden de figuras sagradas de la historia yazidí (*jawāšš*). Esto nos ayuda a entender la forma sacralizada que tiene la jerarquía social yazidí y la manera de entender sus vínculos sociales como vínculos sagrados. Mientras el *šayj* ‘Adī es el *jāšš* más importante, cuya identidad con Malāk Tawūs y Dios es resaltada en muchos himnos, no es el único cuya aparición entre los yazidíes a lo largo de su historia es interpretada como una manifestación terrenal del *surr* (secreto, esencia) divino. Los compañeros del *šayj* ‘Adī, ancestros de los linajes *šayjies*, son considerados la encarnación de los siete ángeles o *surr*. La creencia que subyace y

sostiene este principio es que todos los *jawāšš* poseen la esencia divina o *surr*, es decir, son manifestaciones físicas de este *surr*.

En el plano de las prácticas sociales los yazidíes prohíben la exogamia, practican la endogamia y tienen un elaborado sistema de regulaciones para los vínculos intercastas. Encontramos una explicación posible a la prohibición de la exogamia en la creencia de los yazidíes de ser descendientes sólo de Adán, mientras el resto de la humanidad desciende de Adán y Eva. Esto se presenta en varias ocasiones en los textos sagrados yazidíes, el más importante de ellos es el “mito de *Šāhid bin Ýarr*” (El Testigo del Jarro). Esta historia está registrada tanto en el *Maṣḥaf Reš* (Libro de la Revelación), uno de los dos textos sagrados yazidíes, como en la recopilación independiente del mito, realizada por varios autores que llevaron a cabo trabajos de campo en el norte de Iraq.

Como hemos visto a lo largo de esta investigación, la fe yazidí ha quedado inscrita en una estructura rígida de castas que asume las características de una sociedad organizada de manera religiosa. Este sistema estricto de castas impide a un yazidí unirse en matrimonio con alguien de otra religión, sólo pueden casarse con representantes de la misma casta, ya que el matrimonio con personas de otra religión no está permitido. Una yazidí sólo puede casarse con otro yazidí que además sea de su propia casta. El carácter hereditario es lo que refuerza el sistema de castas y la base doctrinal y la práctica de su fe. Además, el sistema de castas ayuda a mantener los recursos que posee cada casta, impidiendo la dispersión de las riquezas fuera del mismo a través de un matrimonio intercastas o exogámico.

En este trabajo hemos intentado indagar en las principales creencias del yazidismo, atendiendo al vínculo que se establece entre éste y la estructura social. Hemos visto que la fe yazidí da sentido y legitimidad a un sistema social que se establece sobre el dominio de las castas sacerdotales sobre la gente del común. Las obligaciones religiosas están

fuertemente dirigidas a reforzar y perpetuar estos lazos entre las castas, por un lado, y a la preservación de los recursos de la colectividad, por el otro, al regular el matrimonio y otras formas de interacción, tanto al interior de la comunidad como fuera de ella.

Esta religión ha probado su fuerza y su capacidad para cohesionar a los yazidíes, y lo ha hecho sobre la base de incorporar a su sistema religioso elementos provenientes de diferentes tradiciones religiosas que han ayudado a darle sentido y legitimidad al orden social imperante.

ANEXO I¹⁵⁹

Petición de 1872.

- (0) *“Es imposible para los yazidíes servir en el ejército.*
- (1) *Cada yazidí debe visitar la imagen de Malāk Tawūs tres veces al año, en Abril, Septiembre y Noviembre del calendario Juliano. Si fallan en hacerlo, se convierten en no creyentes.*
- (2) *Cada miembro de la secta debe visitar el Santuario del šayj ‘Adī al menos una vez al año, del 15 al 20 de Septiembre.*
- (3) *A la salida del sol cada miembro de la secta debe ir a un lugar donde pueda ver la salida del sol, y donde no haya musulmanes, cristianos o judíos.*
- (4) *Cada yazidí debe besar la mano de su “Hermano en el Más Allá”, el cual es un sirviente del Mahdi, y la mano de su šayj o de su Pīr cada día.*
- (5) *Cuando los musulmanes rezan en la mañana, dicen “Me refugio en Dios, etc.” Si un yazidí escuchara esto debe matar a la persona que lo dice, y suicidarse.*
- (6) *Cuando un yazidí muere, su “Hermano en el Más Allá”, o su šayj, o su Pīr, o uno de los Qawwāls, debe estar con él y decir “Oh sirviente de Malāk Tawūs - grandiosa es Su dignidad- debes morir en Su religión, el que es adorado por nosotros, Malāk Tawūs - grandiosa es Su dignidad- y no morir en ninguna otra religión. Y si cualquier persona de la religión del Islam o de los cristianos o de la religión de los judíos o de otras religiones que no sean las de Malāk Tawūs viene a ti y te habla, no pienses que están en lo correcto y no*

¹⁵⁹ Ambos versiones en español han sido resultado de una traducción propia de las versiones en inglés ofrecidas por Philip Kreyenbroek en *Yazidism; its background, observances and textual tradition*. Lampeter, Edwin Mellen Press, 1995.

les creas. Y si tu lo tomas por verdadero, o crees en cualquier otra religión que la de aquél que es adorado por nosotros, Malāk Tawūs - grandiosa es Su dignidad- entonces tu morirás incrédulo.”

(7) *Nosotros tenemos algo llamado la “Bendición del šayj ‘Adī”, principalmente la tierra de su tumba. Cada yazidí debe llevar un poco de ella en su bolsillo, y comer un poco cada mañana. Si esta tierra no se encuentra en él cuando muere, muere como incrédulo.*

(8) *Un yazidí, si desea ayunar, debe hacerlo en su casa, y no en otro lugar. Cada día del ayuno debe ir a la casa de su šayj o Pīr y la mañana para comenzar el ayuno, y para romper su ayuno debe regresar allí y beber dos o tres vasos de vino sagrado del šayj o del Pīr. Si falla en hacer esto, su ayuno no es aceptable.*

(9) *Si un yazidí viaja al extranjero y se queda allí por lo menos un año, cuando regresa a su hogar su esposa es ilícita para él y ninguno de nosotros le daría una esposa.*

(10) *Así como cada yazidí tiene un “Hermano del Más Allá”, también tiene una “Hermana en el Más Allá”. Si un yazidí tiene una nueva camisa hecha, su “Hermana en el Más Allá” debe hacer la apertura en el cuello con sus propias manos.*

(11) *Si un yazidí tiene una nueva camisa hecha, debe sumergirla en el agua sagrada del Santuario del šayj ‘Adī antes de ponérsela.*

(12) *No podemos usar ropas azules oscuras, o peinar nuestro cabello con el peine de un musulmán, un cristiano o un judío, o afeitarnos con una navaja que haya sido usada por ningún otro hombre, a menos que la navaja haya sido lavada en el agua sagrada del santuario del šayj ‘Adī.*

(13) *Un yazidí no puede entrar a un lavabo o a un baño público, o comer de la cuchara de un musulmán, ni puede beber de la copa de un musulmán o de una que pertenezca a alguien de otras religiones.*

(14) *Los yazidíes no comen pescado, calabaza, bamiyye¹⁶⁰, frijoles, repollo y lechuga, ni deben tampoco vivir en lugares donde estas cosas son cultivadas.”*

¹⁶⁰ *Hibiscus esculentus*

ANEXO II

Documento de 1908

- (1) *Creemos en un Dios, creador del Cielo, la Tierra y todo lo que está vivo.*
- (2) *Nuestro Profeta es Êzid.*
- (3) *Los yazidíes no tienen escrituras, la Palabra de Dios es pasada de padre a hijo de acuerdo con la tradición de Gyli-e Azim¹⁶¹.*
- (4) *Está prohibido para los yazidíes relacionarse con aquellos que pertenezcan a otras naciones. De otra manera incurrirían en la maldición de Dios.*
- (5) *Los yazidíes deben tratar a las otras naciones con respeto, porque todo existe de acuerdo con la Voluntad de Dios.*
- (6) *Los yazidíes deben servir a Dios de acuerdo con las reglas impuestas por nuestro Profeta Yazid. De otra manera incurrirían en la maldición de Dios.*
- (7) *Un yazidí no puede raptar¹⁶² a la esposa legal de otro. Ningún yazidí puede ayudar al raptor o a la raptada, o proveerles refugio. La que es raptada debe volver a su esposo, y el raptor debe ser juzgado de acuerdo a la ley yazidí. Si la mujer raptada se niega a retornar a la casa de su esposo, ella deberá ser excomulgada.*
- (8) *Ningún yazidí puede casarse con la esposa del hermano de su padre o de su madre¹⁶³, caso contrario se procederá como lo especificado en el artículo 7.*

¹⁶¹ De acuerdo con Furlani, la palabra “gyli” puede ser una deformación de *Jilwa*

¹⁶² *Abduct* en el original en inglés

¹⁶³ En el original “No yazidi may marry the wife of the brother of his father or mother...”

(9) *El clero yazidí está dividido en tres clanes: los šayj del šayj Hasan, los del šayj Šams y los del šayj Abū Bakr. Cada šayj debe escoger una esposa dentro de su propio clan.*

(10) *Los Pīr están divididos en dos clanes: Pīrê Hosmamama y Pīrê Pīrafata y los otros (como) Pīrê Omarkhale y otros. Cada pīr debe escoger una esposa dentro de su propio clan*

(11) *Cuando un hombre religioso mencionado en los artículos 9 y 10 se casan con muchachas de otro clan, pierden su derecho a recibir regalos de los hombres del común*

(12) *El hombre del común yazidí se llama Mirīd. No tienen permitido casarse con mujeres de las clases sacerdotales, sólo las de su propio grupo. en caso de ofensa, serán tomadas medidas severas.*

(13) *Dios creó el mundo y todas las criaturas en seis días, el séptimo día descansó. Un yazidí debe entonces trabajar seis días y descansar el séptimo, principalmente el sábado. Los infractores pagarán una pena de cinco rublos. Es la tarea del Qādī que es designado por mí mismo en cada distrito para el desempeño de actos religiosos, cuidar la observancia de esta regla. Mi designación de un Qādī tiene un sello (gravado) con su nombre y el nombre de su distrito.*

(14) *Ningún yazidí puede divorciarse de su esposa a menos que pueda probar infidelidad, concretamente en la presencia de al menos tres testigos.¹⁶⁴ En el caso de una ofensa la acusada deberá ser severamente castigada.*

(15) *Si un yazidí promete en matrimonio a su hijo y no puede pagar el precio de la novia, no debe dejar a la novia en la casa de su padre por más de tres años.*

¹⁶⁴ Igual que en el Islam.

(16) *El precio de una novia para una joven no debe ser superior a cien rublos. Si alguien toma más, el resto deberá ser sustraído y entregado al Qādī del distrito. El culpable será castigado.*

(17) *El precio de una novia viuda no puede ser superior a cuarenta y cinco a cincuenta rublos. En caso de transgresión el culpable será castigado.*

(18) *Está estrictamente prohibido para un yazidí prestar dinero contra interés.*

(19) *La usura está estrictamente prohibida.*¹⁶⁵

(20) *Está prohibido tomar un baño, cambiar la ropa interior o tener relaciones sexuales los días miércoles, porque hay un Mal el miércoles el cual uno no puede contar de antemano.*

(21) *El hombre religioso yazidí debe llevar barba. Si no lo hace, entonces los hombres comunes no necesitan reconocerlos como hombres religiosos y no necesitan hacerles ofrendas.*

(22) *El robo está estrictamente prohibido, porque se ha dicho “la mano izquierda no debe usar el trabajo de la mano derecha”. Los ladrones deben ser entregados a la autoridad. Quienes reciben (bienes robados) serán castigados severamente.*

(23) *Los yazidíes deben negociar honestamente con todas las naciones y con todos los hombres, y no perjudicarlos o utilizar la propiedad de otro sin su conocimiento. Un hombre culpable incurre en la maldición de Dios.*

(24) *Los yazidíes deben obedecer las leyes de la tierra en la cual se encuentran.*

¹⁶⁵ Artículos 17 y 18. Prohibiciones ambas de origen islámico.

(25) *En cada villa yazidí debe haber un Chawwuš quien, en la muerte de un yazidí deberá ayunar por siete días y recitar el qawl en la tumba de la persona muerta.*

(26) *En cada villa yazidí debe haber hombres designados para cuidar las observancias de estas reglas. La negligencia por parte de los guardianes provocan la maldición de Dios.*

(27) *Un yazidí no debe maldecir o dar falso testimonio. Quien desobedece esta ley será severamente castigado. El texto de un juramento está determinado por mí personalmente, de acuerdo con la fe yazidí. Los yazidíes pueden utilizar otros alfabetos de otras naciones con el propósito de imprimir la fórmula del juramente, dado que no tienen alfabeto propio.*

(28)

(29) *Los asuntos de división (de la propiedad) deben ser derivados al Qādī del distrito.*

(30) *Cada yazidí debe llevar a cabo una fiesta conmemorativa para sus parientes fallecidos al menos una vez al año.*

(31) *Los yazidíes deben construir escuelas y educar a sus niños en ciencia y lenguaje.*

(32) *La supervisión de las escuelas en lo concerniente a los asuntos morales y espirituales es una tarea del Qādī del distrito, el cual deberá también encargarse (de cuestiones de) apoyo material.*

Lista de términos

Aqwāl (árabe, sing. *qawl*): cantos.

Bābā Chawwuš: guardián del Santuario del šayj 'Adī b. Musāfir.

Bābā šayj: Líder de la casta de los *šuyūj* y encargado del santuario del šayj 'Adī b. Musāfir.

Bayt, (árabe, pl. *buyūt*.): casidas, poesía sagrada.

Chīrūk: cuento, relato

Du'a (árabe, pl. *ād'iya*): súplica.

Faqīr, (árabe, pl. *Fuqarā'*): pobre. Persona que lleva una vida austera dedicada a la oración y el ayuno.

Hosta (kurdo): maestro.

Jāšš, (árabe, pl. *jawāšš*): especial, selecto, excelente, noble. Son los seres sagrados o ángeles en el yazidismo.

Kirift: en estado no puro. Es aquella persona elegida sobre cuyas rodillas se circuncida a un recién nacido yazidí. Puede o bien pertenecer a la casta de los šayj, o no ser yazidí.

Kitāb al Jilwa: Libro del Esplendor o de la Revelación. Uno de los dos libros sagrados de los yazidíes de los cuales se encontraron copias en árabe a finales del siglo XIX.

Kuchūk: pequeño. El que trabaja en los santuarios. Puede provenir de cualquier casta.

Malāk Tawūs: Ángel Pavo Real. Es la figura sagrada más importante de los yazidíes. Se cree que además encarna en el šayj 'Adī b. Musāfir.

Mašhaf Reš: Libro Negro. Es el otro libro sagrado de los yazidíes, de los cuales se encontraron copias en árabe a finales del siglo XIX.

Mirebbī: sinónimo del árabe *ustād*, profesor o maestro.

Mirīd: discípulo. Es el nombre que recibe la tercera casta yazidí. Tiene el sentido de “hombre del común”.

Pan̄y farḍ: cinco obligaciones que debe cumplir todo yazidí.

Pīr: maestro. También es el nombre que recibe la segunda casta sacerdotal yazidí

Pīshīmam: *Imām*. De la casta de los *šuyūj*. Es el encargado de arreglar los matrimonios y las dotes.

Qawwāl: cantor, recitador.

Šāhid bin Ýarr: Testigo del Jarro.

Salāt: (Del árabe *ṣirāṭ*) Lugar donde los yazidíes se presentan ante el šayj 'Adī b. Musāfir para dar cuenta de sus acciones antes de ir al Paraíso o al Infierno.

San̄yaq: estandarte sagrado utilizado por los *qawwāl* en las fiestas religiosas y en las peregrinaciones que éstos realizan por las villas y pueblos yazidíes.

Šayj 'Adī b. Musāfir: šaij sufí considerado el fundador del yazidismo.

Šayj (árabe, pl *šuyūj*): maestro. También es el nombre que recibe la casta sacerdotal yazidí más importante.

Simat: comida sagrada.

TRANSCRIPCIÓN DEL ALFABETO ÁRABE¹⁶⁶

A	
B	ب
T	ت
Ṭ	ط
Ŷ	ج
H	ح
J	خ
D	د
Ḍ	ذ
R	ر
Z	ز
S	س
Š	ش
Ṣ	ص
Ḍ	ض
Ṭ	ط
Z	ظ

¹⁶⁶ Para la transcripción del árabe al español se utilizó el sistema de la revista Al-Qanṭara: Revista de Estudios Árabes, "Normas para autores", en: <http://al-qantara.revistas.csic.es/index.php/al-qantara/about/submissions#authorGuidelines> consultado el 20 de Junio del 2013.

‘	ع
G	غ
F	ف
Q	ق
K	ك
L	ل
M	م
N	ن
H	ه
W	و
Y	ي

Vocales:

a i u ā ī ū à

Bibliografía.

Fuentes impresas

Allison, Christine. *Yezidi oral tradition in Iraqi Kurdistan*. Richmond, Inglaterra. Curzon Press, 2001. Cantos de amor y de guerra de la comunidad yazidí en donde se manifiesta sus valores culturales.

Isya, Joseph *Los adoradores del Diablo. Los Sagrados libros de los Yazidíes*. Barcelona. Editorial Humanitas, 2003. Esta obra contiene el *Kitāb al Jilwa* y el *Maṣḥaf Reš*, ambos traducidos al español.

Isya, Joseph. *Yezidi Texts. The American Journal of Semitic Languages and Literatures*, Vol. 25, números 2 y 3, 1909, pp. 111-156 y 218-254. Esta publicación contiene el *Kitāb al Jilwa* y el *Maṣḥaf Reš* en árabe y en inglés.

Kreyenbroek, Philip. *Yazidism; its background, observances and textual tradition*. Lampeter. Edwin Mellen Press, 1995. Compilación de 19 textos sagrados donde se expresan las creencias y prácticas religiosas de la comunidad yazidí. Contiene también los dos textos no sagrados: Petición de 1872 y Documento de 1908.

Kreyenbroek, Philip y Rashow, Khalil Jindi. *God and Shaikh 'Adī are perfect. Sacred Poems and Religious Narratives from the Yezidí Tradition*. Wiesbaden. Otto Harrassowitz,

2005. Compilación de 48 textos vinculados con la creación del mundo, la historia de la comunidad, relatos sobre figuras del panteón yazidí y sobre el fin del mundo.

Spät, Eszter. *Late Antique Motifs in Yezidi Oral Tradition*. Budapest. Department of Medieval Studies. 2009. Esta obra contiene el mito de creación yazidí y el mito de Šāhid bin Ŷarr (el Testigo del Jarro).

“Šahid bin Ŷarr, Forefather of the Yezidis and the Gnostic Seed of Seth”, en Späpt Eszter *Iran and the Caucasus*, Brill. Vol. 6, No. 1. 2002. Esta obra contiene el mito de Šāhid bin Ŷarr (el Testigo del Jarro).

Relatos de viaje, informes y otras fuentes

Badger, George Percy “An Inquiry into the religious tenets of the Yezedees”, en *The Nestorians and their rituals*. Londres. Joseph Masters, 1852. pp. 111-134.

Drower, Ethel Stefana. *Peacock Angel. Being some accounts of votaries of a secret cult and their sanctuaries*. Londres. John Murray, 1941. Edición Electrónica a cargo de J.H.

Peterson. 2004: <http://www.avesta.org/yezidi/peacock.htm>

Edmonds, J. C. *A Pilgrimage to Lalish*. Londres. Royal Asiatic Society Books. Routledge. 1967.

Furlani, Giuseppe, *Testi religiosi dei Yezidi*. Boloña. Zanichelli. 1930.

Furlani, Giuseppe. "The Yezidi Villages in Northern 'Irāq'", en *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, número 3, Londres, Cambridge University Press, 1937, pp. 483-491.

Layard, Austin Henry. *Ninive and its remains; with an account of a visit to the Chaldeans, Christians of Kurdistan and the Yezidis or Devil Worshipers; and an enquiry into the manners and arts of the acient Assyrians*. Londres. Murray. 1853.

Soiuffi, N. *Notice sur le Yézidis*. *Journal Asiatique*. ser. 7 vol. 20. 1882

Estudios.

Allison, Christine. *Yezidi oral tradition in Iraqi Kurdistan*. Richmond, Inglaterra. Curzon Press, 2001.

Balta, Paul. *Islam. Civilización y Sociedades*. Madrid, Siglo XXI Editores. 1994.

Edmonds, C.J. *A Pilgrimage to Lalish*. Londres, Royal Asiatic Society Books Publisher Routledge. 1947

Eliade, Mircea y Kitagawa, Joseph. *Metodología de la Historia de las Religiones*. Barcelona. Paidós Ibérica. 1986.

García Bazán Francisco. *Gnosis. La esencia del Dualismo Gnóstico*. Buenos Aires. Ediciones Castañeda, 1978.

Guest, J. S. *The Yazidis: a Study in Survival*. Londres. KPI Limited, 1987.

Jonas, Hans *La religión Gnóstica*. Madrid, Ediciones Siruela, 2000.

Pagels, Elaine. *Los Evangelios Gnósticos*. Barcelona. Grijalbo Mondadori, 1982.

Piñero, Antonio *et al. Textos Gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi* Madrid. Editorial Trotta, 2000, volúmenes 1, 2 y 3.

Puech, Henry Charles. *Sobre el Maniqueísmo y otros ensayos*. Madrid. Ediciones Siruela, 2006.

Said, Edward. *Orientalismo*. Madrid, Ediciones Libertarias. 1990.

Sánchez Valencia, Roberto. *Evangelios Gnósticos de Nag Hammadi*. México. Universidad Nacional Autónoma de México. 2012.

Spät Eszter. « The Song of the Commoner : The Gnostic Call in Yezidi Oral Tradition », en Johannes Van Oort y Einar Thomassen (eds). *In Search of Truth : Augustine, Manichaeism and other Gnosticism*. Leiden, Brill, 2011.

Spät, Eszter. *The Yezidis*. Londres, SAQI Books, 2005.

Stoyanov, Yuri. *Problems in the Study of the Interrelations between Medieval Christian Heterodoxies and Heterodox Islam in the Early Ottoman Balkan-Anatolian Region*. Sofia, Instituto de Literatura, Scripta & e-Scripta. 2. 2004.

Stroumsa, Gedaliahu G. *Another Seed: Studies in Gnostic Mythology*. Leiden, Brill, 1984.

Vansina, Jan. *Oral Tradition as History*. Wisconsin. The University of Wisconsin Press, 1985.

Yamauchi, Edwin M. *Gnostic Ethics and Mandaean Origins*. Pistacaeay, Nueva Jersey, Gorgias Press. 2004.

Yildiz, Kerim. *The kurds in Iraq. The past, present and future*. Londres, Pluto Press, 2007.

Artículos

“Yaÿûÿ wa Maÿûÿ”, en *Encyclopaedia of Islam*. Brill, 2003. Edición digital (v:1110a).

Asatrian, Garnik y Victoria Arakelova “The Yezidi Pantheon” en Iran and the Caucasus, volumen 8, número 2, 2004, p. 231-279.

Banerjee, Ishita “¿Existe un sistema de castas?”, en Revista *Estudios de Asia y África*, volumen XLIII, número 2 (mayo-agosto 2008), pp. 325-379.

Banerjee-Dube, Ishita "Caste, Race and Coloniality: The Limits of Knowledge and Resiatance". A publicarse en Gurminer Bhabra editor, *Current Sociology*. Knowledge Production in Global Context: Power, Race, Coloniality en 2014.

Browder-Hampon, Michael. "The formulation of Manichaeism in Late Umayyad Islam", en *Studia Manichaica II*. Wiesbaden, Harrassowitz, 1992.

Brown, Peter "The Diffusion of Manichaeism in the Roman Empire", en *Journal of Roman Studies* número 49, 1969.

Cantera Glera, A. "Una visión dualista de la creación del mundo: la cosmogonía zoroástrica", en M. L. Sánchez León (comp.), *Religions del món antic: la creació: II cicle de conferències Palma de Mallorca*. Palma, Universitat de les Illes Balears, pp. 137-160.

Ebied, Rifaat-Young, M. J. "An Account of the History and Rituals of the Yazidis of Mosul". En *Spät Eszter Late Antique Motifs in Yezidi Oral Tradition*. Budapest, Central European University, Department of Medieval Studies, 2009.

Garnik, Asatrian "The Holy Brotherhood: The Yezidi. Religious Institution of the "Brother" and the "Sister" of the "Next World", en *Iran and the Caucasus*. volumen 3. 1999-2000.

Glassé, Cyril. "Crypto-Manicheism in the Abbasid Empire", en *Manicheismo e Oriente Cristiano Antico*. Cirillo. Luigi y van Tongerloo, Alois. Louvain. Brepols, 1997.

Madelung, W. “Al-Mahdī”, en *Encyclopaedia of Islam*. Brill, 2003. Edición digital (v:1230b).

Pearson, Birger. “The Figure of Seth in Manichean Literature”, en P. Bryder. *Manichean Studies. Proceedings of the First International Conference on Manichaeism*. Suecia. Lund University, 1988.

Schenke, Hans-Martin. “The Phenomenon and Significance of Sethian Gnosticism”, en *The rediscovering of Gnosticism: Proceedings of the International Conference on Gnosticism at Yale. Connecticut, March 1978*. Leiden, Brill, 1981.

Späpt, Eszter. “Šahid bin Jarr, Forefather of the Yezidis and the Gnostic Seed of Seth”, en *Iran and the Caucasus*, vol. 6, número 1, 2002.

Stone, Michael E. “Report on Seth Traditions in the Armenian Adam Books”, en *The rediscovering of Gnosticism: Proceedings of the International Conference on Gnosticism at Yale. Connecticut, March 1978*. Leiden, Brill, 1981.

Vajda G. “Ahl al-kitāb”, en *Encyclopaedia of Islam*. Edición digital, Brill, 2003, (I:264a).

Yamauchi, Edwin M. “Jewish Gnosticism: The Prologue of John, Mandeans Parallels, and the Trimorphic Protennoia”, en *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions*. Leiden, Brill, 1981.

Libros digitalizados

Drower, Ethel Stefana. *Peacock Angel. Being some accounts of votaries of a secret cult and their sanctuaries*. Londres. John Murray. 1ª ed. 1941. Edición Electrónica copyright 2004,

J.H. Peterson. <http://www.avesta.org/yezidi/peacock.htm>

Gölbasi, Edip. *The Yezidis and the Ottoman State: modern power, military conscription, and conversion policies 1830-1909*, en <http://www.belgeler.com/blg/1g88/the-yezidis-and-the-ottoman-state-modern-power-military-conscription-and-conversion-policies-1830-1909-yezidiler-ve-osmanli-devleti-modern-iktidar-zorunluk-askerlik-ve-ihida-siyaseti-1830-1909>

Artículos digitalizados

Allison, Christine “Yazidies”, en <http://www.iranicaonline.org/articles/yazidis-i-general-1>

Bois, T. *Kurdistān* Citado en Bosworth, Ed. Encyclopaedia of Islam. Layden. E.J. Brill, 1986. Vol 5. p. 439.

Kreyenbroek, Philip. “The Traditions of the Yezidis and Ahl-e Haqq as Evidence for Kurdish Cultural History”, en http://www.institutkurde.org/en/conferences/kurdish_studies_irkbil_2006/Philip+KREYENBROEK.html

Kreyenbroek, Philip. *Kākāi*, en: <http://www.iranicaonline.org/articles/kakai>

Mamo, Othman. “The Yezidi religion as a microcosm of Kurdish Culture: Similarities and Differences”, en <http://www.lalish.de/english/modules.php?name=News&file=article&sid=32>

Mamo, Othman “The Êzidian Caste system and tradition in Struggle against the new current of democracy”, en <http://www.lalish.de/english/modules.php?name=News&file=article&sid=31>

Omarkhali, Khanna “The yezidi clan and tribal system: its terminology”, en www.lalishduhok.com/images/pdf/lalishmegazin29/L%2029%20E/23.pdf

Sabri Omar « In the beginning God created the white pearl and a bird », en: <http://www.eduhok.net/lalish/bird.pdf>

Obras de referencia

Cortés, Julio. *Diccionario de árabe culto moderno*. Madrid. Editorial Gredos, 1996.

Encyclopaedia Iranica. www.iranicaonline.org

Encyclopaedia of Islam. Edición digitalizada. Leyden, Brill. 2003.

Encyclopaedia of Islam. Leyden. E.J. Brill, 1986. Vol. 5.

Gunter, Michael M. *Historical Dictionary of the Kurds*. Londres, The Scarecrow Press. 2004.

Manouchehr Aryanpur Kashani. *The Aryanpur Progressive English-Persian Dictionary*. Publicado por Jahan Rayaneh, Teherán, 2005.

Mapas.

Mapa 1. <http://www.emapsworld.com/iraq-political-map.html>

Mapa 2. <http://geocurrents.info/geopolitics/the-ignored- plight-of-the-yezidis>

Mapa 3. <http://www.payvand.com/news/09/feb/1223.html>