

EL COLEGIO DE MEXICO

Centro de Estudios de Asia y Africa del Norte



INTERPRETACION MESIANICA DEL MOVIMIENTO MAHDISTA SUDANES

ROBERTO MARIN GUZMAN

TESIS PRESENTADA PARA OPTAR AL GRADO DE MAESTRO
EN ESTUDIOS DE ASIA Y AFRICA CON ESPECIALIDAD
EN ASIA OCCIDENTAL Y AFRICA DEL NORTE

MEXICO, D. F.

1982

A mi hermano Hernán,
con profunda grati --
tud por su constante
apoyo y desinteresa-
da ayuda.

BCM

Agradecimiento

En 1978 obtuve una beca para obtener la Maestría en el Centro de Estudios de Asia y Africa del Norte de El Colegio de México, con especialidad en Asia Occidental y Africa del Norte. Esa beca me dio la oportunidad de efectuar estudios del mundo árabe, campo que siempre ha atraído mi atención. Ya desde el inicio de mi carrera de Historia en la Universidad de Costa Rica, se despertó en mí un ardiente interés por conocer, comprender y analizar el complejo y convulsionado mundo árabe. El Islam como religión y como forma de civilización nació entre los árabes. Posteriormente se extendió por un gran número de pueblos asiáticos y africanos. Como consecuencia, el estudio del mundo islámico se torna aún más amplio y complejo cuando no se limita solamente al mundo árabe. Tal parece ser la pretensión del Centro de Estudios de Asia y Africa del Norte, aunque centre su mayor atención al mundo árabe. Mis años de estudiante en México, especializándome en estudios islámicos, fueron en verdad años felices y fructíferos.

Deseo dejar constancia de mi más profundo agradecimiento a la licenciada Hilda Chen-Apuy Espinosa, de la Universidad de Costa Rica, por todo su apoyo, por las oportunidades que me brindó de investigar y comprender la historia de Asia, así como sus brillantes enseñanzas de los estudios asiáticos.

Asimismo, mi agradecimiento a las autoridades del Centro de Estudios de Asia y Africa del Norte por la beca concedida, su ayuda constante y sus valiosas enseñanzas. Muy especialmente deseo agradecer al doctor Manuel Ruiz Figueroa, director de ese centro de estudios, y tutor de esta investigación sobre el movimiento mahdista sudanés. Sus valiosos aportes y sugerencias contribuyeron -

notablemente en la realización y éxito de este trabajo. También merecen mi reconocimiento las importantes y meritorias observaciones de los profesores Rubén Chuaqui, Celma Agüero, Thiago Cintra y Michiko Tanaka.

De forma muy especial agradezco a la profesora María Chuairy sus valiosas enseñanzas de la lengua árabe, su constante paciencia y comprensión, así como sus permanentes y atinados consejos.

Gracias a la intervención y ayuda del doctor Manuel Ruiz, director del Centro de Estudios de Asia y Africa del Norte, logré realizar un curso de lengua árabe en al-Jāmi'a al-Urduniyya (La Universidad Jordana) en Amman, Jordania. En Amman encontré hospitalidad y afecto en la persona de mis hermanos 'Abd al-Fattāḥ Sa'sa' y Flora María Guzmán de Sa'sa' quienes hicieron posible mi visita, permanencia y estudio en esa ciudad, así como el viaje cultural y de investigación que realicé a Turquía, Siria y Palestina.

Al doctor 'Abd al-Fattāḥ Sa'sa' deseo agradecer sus importantes e interesantes explicaciones y pláticas de la cultura islámica y de la política árabe, las que fueron y aún siguen siendo una excelente motivación para el estudio de esa compleja cultura y su conocimiento más profundo.

Mi agradecimiento no tiene límite para mis padres y hermanos quienes han sido un norte y una guía en todos mis pasos.

No quiero dejar de mencionar a mis compañeros y amigos de El Colegio de México, quienes hicieron agradable y placentera mi estancia en México y se constituyeron en los principales pilares de mi superación académica.

Para Silvia Leal Carretero, Elsa María Presa A., José Luis Méndez Martínez, Raúl Fernández González y Alfredo Hernández Prado, mi -
imperecedera gratitud.

Roberto Marín Guzmán
México, D.F., junio de 1981.

INDICE GENERAL

DEDICATORIA

AGRADECIMIENTO

INTRODUCCION

PRIMERA PARTE. EL MARCO TEORICO

CAPITULO I

CLASIFICACION Y TIPOLOGIA DE LOS MOVIMIENTOS MESIANICOS

I	Generalidades sobre los movimientos mesiánicos	1
1.	El Milenarismo	9
II	Comparaciones entre los movimientos mesiánicos de distintos tiempos históricos.	11
III	Clasificación de los movimientos mesiánicos	19
1.	Los movimientos mesiánicos de unificación nacional.	20
2.	Los movimientos mesiánicos revolucionarios.	27
3.	Los movimientos mesiánicos reformistas.	38
	NOTAS DEL CAPITULO I	45

CAPITULO II

LA ESCATOLOGIA MUSULMANA: ANALISIS DEL MAHDISMO

I	La Escatología Musulmana	55
II	El Mahdismo	61
1.	Concepto del <u>mahdismo</u>	61
2.	El <u>mahdismo</u> en la <u>Sunna</u> del Profeta	62
3.	Los usos del término <u>Mahdī</u>	64
4.	La procedencia del <u>Mahdī</u>	69
5.	Las opiniones <u>shī'itas</u> del <u>Mahdī</u>	70
6.	Los signos del <u>Mahdī</u>	71
7.	El surgimiento de los movimientos <u>mahdistas</u> . Análisis de sus causas.	73
	NOTAS DEL CAPITULO II	83

SEGUNDA PARTE. EL MARCO INTERPRETATIVO

CAPITULO III

INTERPRETACION MESIANICA DEL MOVIMIENTO MAHDISTA SUDANES

Introducción	90
I Las causas del movimiento <u>mahdista</u> en Sudán	93
1. La esclavitud	93
2. Las causas de la intervención egipcia en Sudán	95
3. Las causas del movimiento <u>mahdista</u> en Sudán	99
II Los métodos del movimiento <u>mahdista sudanés</u> : el fun damentalismo y la Guerra Santa (<u>Jihād</u>)	102
1. El fundamentalismo	103
a) La tensión inmanencia-trascendencia de Dios	104
b) La tensión diversidad-unidad	104
c) La tensión de lo ajeno-lo autóctono	105
2. El <u>mahdismo</u> y el fundamentalismo	107
3. El <u>mahdismo</u> sudanés como movimiento fundamenta - lista	109
a) La tensión inmanencia-trascendencia de Dios	110
b) La tensión unidad-diversidad	112
c) La tensión de lo ajeno-autóctono	115
4. La Guerra Santa (<u>Jihād</u>)	116
III Los fines del movimiento <u>mahdista sudanés</u> : la decla ración de la <u>Mahdiyya</u> , la organización del estado - <u>mahdista</u> y la unificación nacional sudanesa	117
1. La declaración de la <u>Mahdiyya</u>	117
2. La organización del estado <u>mahdista</u>	126
a) La defensa de la integridad territorial del- estado <u>mahdista sudanés</u>	130
b) La propaganda del Mahdi	135
c) La organización del poder en el estado mah - dista	136
d) El sistema financiero	140
e) La legislación y la justicia	141
3. El gobierno del califa 'Abdallāhi	143
4. La unificación nacional sudanesa	147
IV La caída del estado <u>mahdista sudanés</u>	148
NOTAS DEL CAPITULO III	151
Conclusión	160
Bibliografía	166

I N T R O D U C C I O N

El presente trabajo intenta mostrar los elementos mesiánicos del movimiento mahdista sudanés, a partir de sus causas, sus métodos y fines por lograr.

El mahdismo tiene los elementos básicos del mesianismo, lo que nos permite ver a este tipo de movimientos como la versión musulmana del mesianismo. Entre los elementos comunes al mahdismo y al mesianismo destacan sus causas: ciertas situaciones de crisis económica, social o política gestan las condiciones apropiadas para los levantamientos de liberación de las clases oprimidas contra los opresores; adoptando la insurrección un cariz típicamente religioso. No obstante esto, debemos señalar que lo fundamental no son las causas, sino más bien los métodos y los fines por lograr; de tal manera que la segunda coincidencia del mahdismo con el mesianismo se da precisamente en sus métodos que presentan características esencialmente religiosas.

En muchas sociedades las religiones se han aprovechado para obtener la reivindicación de las clases oprimidas, es decir, como instrumentalización de la lucha social. Max Weber aseguró que el "deber" se consideraba, en algunos pueblos, producto de sentimientos de venganza "reprimidos" (1). La tercera coincidencia del mahdismo con el mesianismo es la referida a los fines por lograr, los cuales varían desde lo esencialmente político hasta lo econó-

(1) Max Weber, Ensayo de Sociología Contemporánea, Ediciones Martínez Roca, Barcelona, 1972, pp. 327-369.

mico y lo social.

En gran número de religiones, la necesidad de la cura del espíritu ha dado lugar a la idea de la salvación, y consecuentemente a la existencia de un salvador. En aquellos pueblos sometidos a la presión política y a la dominación extranjera, el concepto del salvador se refería básicamente a un salvador de las desgracias políticas. Como ejemplo de este tipo de levantamiento deseamos resaltar los movimientos mesiánicos de unificación nacional, grupo en el que se ubican un gran número de movimientos mesiánicos judíos, algunos de carácter cristiano, y otros de diferentes tradiciones religiosas, en cuenta el Islam, como se verá más adelante.

Es oportuno indicar que los movimientos mesiánicos pueden surgir dentro de una sociedad, sin necesidad de que se dé en ella la dominación de un pueblo extranjero, ya que las tensiones de clase, de un grupo que domina y explota a otro, puede ser la causa para que los oprimidos busquen la liberación de su condición a partir de elementos mesiánicos, en su lucha contra los opresores.

En el proceso de análisis e interpretación del mahdismo sudanés no descartamos el estudio de los nexos de este movimiento con la tradición fundamentalista musulmana. La estrecha relación del mahdismo sudanés con el fundamentalismo musulmán nos lleva a plantear la vinculación de este levantamiento con los movimientos mesiánicos reformistas, ya que se pretende ante todo la restauración no innovadora, de la primera 'umma (comunidad) musulmana a partir del Corán, la Shari'a y la Sunna del Profeta. El Mahdi Muhammad - Ahmad fue un fundamentalista por su énfasis en la trascendencia de

Dios sobre Su inmanencia, por la búsqueda de la unidad de la sociedad sudanesa frente a la diversidad, y por la preferencia que mostró por lo autóctono ante lo ajeno al Islam. Estos elementos-fundamentalistas, que pretenden la restauración de la primigenia-'umma musulmana, son elementos básicos que relacionan al mahdismo sudanés con los movimientos mesiánicos reformistas, pues se plantean una serie de reformas moderadas teniendo como punto de partida la idea de la restauración de la primera comunidad musulmana. De tal manera que, por sus métodos, el mahdismo sudanés es un movimiento mesiánico reformista.

Nos hemos propuesto demostrar a lo largo de este estudio la ubicación del mahdismo sudanés dentro del grupo de los movimientos mesiánicos de unificación nacional. Intentamos comprobar que Muḥammad Aḥmad logró establecer un estado, el primero en Sudán, - en el cual se concebían sus fronteras bien delimitadas y que los Anṣār (partidarios de la Mahdiyya) se encargaban de defender contra el dominio o participación extranjera. Los ejércitos mahdistas fueron guiados por un líder que obtuvo la movilización de las masas, utilizando con gran habilidad la propaganda que proporcionaba un cariz esencialmente religioso a la insurrección, logrando de esta manera el reconocimiento de su misión divina. Sin embargo, cabe destacar que los aspectos religiosos fueron tan solo el instrumento para el logro de la movilización de las masas, la lucha por la integridad territorial, la explotación de los turco-egipcios y la defensa del estado contra la intervención imperialista occidental, principalmente británica. A lo anterior debemos -

agregar los intereses y las ambiciones personales que jugaron un importante papel en el desempeño del poder en algunos de los países islámicos. Es oportuno destacar que por sus fines, es posible ubicar el mahdismo sudanés dentro del grupo de los movimientos mesiánicos de unificación nacional, como se analizará posteriormente.

Pretendemos demostrar que uno de los alcances del mahdismo sudanés, desde el punto de vista del mesianismo de unificación nacional, fue que Muḥammad Aḥmad, en 1881, después de fundar un estado del que tuvo clara conciencia la población, gestó también las ideas nacionalistas, traducidas en la defensa de la integridad territorial y en la obtención de la independencia nacional. Para el establecimiento de este estado fue necesario lograr primero la unificación territorial, conseguida por medio de los planes de centralización nacional frente a la desintegración y división administrativa difundida por la dominación colonial turco-egipcia, así como a través de la unión intertribal, que fue otro importante aspecto positivo que caracterizó al mahdismo sudanés. El Mahdī fue capaz de llevar a cabo esta medida con gran habilidad política, por medio de la estructuración de su ejército (al-Jihādiyya) en el que dio participación en los altos cargos a todas las tribus. Asimismo, nombró a sus cuatro delegados militares, o califas, de cuatro tribus diferentes. Muḥammad Aḥmad sentó las bases para un estado mahdista, tras la regulación del sistema financiero, la legislación, la justicia y la organización de la estructura del poder de ese estado que perduró con la administración de -

‘Abdallāhi, hasta 1898, año en el que los británicos capitaneados por el coronel Herbert Kitchener, derrotaron a las fuerzas mahdistas, volviendo a implantar su dominación colonial.

Con relación a la estructura de esta investigación deseamos manifestar que los dos primeros capítulos constituyen el marco teórico, la parte metodológica que proporciona los fundamentos para la ulterior interpretación, en el último capítulo, del mahdismo sudanés como movimiento mesiánico. El primer capítulo intenta una tipología de los movimientos mesiánicos a partir de los rasgos que todos ellos tienen en común: las causas, las aspiraciones, y el predominio de la religión y la tradición en los horizontes mentales. Por estas razones, es posible establecer una tipología de los movimientos mesiánicos a pesar de las diferencias religiosas, culturales e históricas que los separa. Sin embargo, las formas de lograr los objetivos propuestos han variado en los movimientos mesiánicos, lo que nos permite clasificarlos en tres grupos principales: movimientos mesiánicos de unificación nacional, los reformistas y los revolucionarios. En el segundo capítulo analizamos el mahdismo, dentro de las concepciones escatológicas musulmanas, con el propósito de vincularlo con las nociones generales del mesianismo y aportar los elementos básicos para nuestra interpretación mesiánica del movimiento mahdista sudanés, en el último capítulo de esta investigación.

Roberto Marín Guzmán
México, D.F., junio de 1981.

PRIMERA PARTE

EL MARCO TEORICO

"Desde las medidas más elementales de la sensación hasta las pruebas más refinadas de la inteligencia y de la emotividad, existe una experimentación psicológica. Pero esta experimentación no se aplica, en suma, sino al individuo. La psicología colectiva es casi por completo rebelde a ella. No es posible -y nadie se atrevería a hacerlo suponiendo - que fuera posible- suscitar deliberadamente un pánico o un movimiento de entusiasmo religioso. Sin embargo, cuando los fenómenos estudiados pertenecen al presente o al pasado inmediato, el observador [...] no se encuentra igualmente desarmado frente a sus huellas. Puede, literalmente, hacer que algunas de ellas vuelvan a existir. Me refiero a los informes de los testigos."

MARC BLOCH: APOLOGIA DE LA HISTORIA

CAPITULO I

CLASIFICACION Y TIPOLOGIA DE LOS MOVIMIENTOS

MESIANICOS

"Un tabú, un ritual, un símbolo, un mito, un demonio, un dios, etc. tales son algunos de los hechos religiosos. Pero sería simplificar abusivamente presentar el caso de esta manera lineal. En realidad tenemos que habérnoslas con una masa polimorfa, a veces incluso caótica, de gestos, de creencias y de teorías que constituyen lo que podríamos llamar el fenómeno religioso".

Mircea Eliade: Tratado de Historia de las religiones.

I. GENERALIDADES SOBRE LOS MOVIMIENTOS MESIANICOS.-

Tratar de interpretar y analizar los movimientos mesiánicos es una tarea que en nada resulta fácil, dada las limitaciones de fuentes y la complejidad misma de estos movimientos. Antes de entrar en detalles sobre una tipología de ellos es necesario exponer, en forma concisa y clara, qué se entiende por mesianismo y cuáles son las causas que lo han originado.

La palabra mesías ha sido tomada del hebreo mashiach, que significa el unguido (de Dios), es decir, el elegido. La idea del mesianismo contempla la presencia de un redentor personal. En un principio, el término mesías entre los judíos, tuvo una significación genérica, ya que con esa palabra se designaba a un sumo sacerdote, a un monarca israelita, e inclusive a un pagano extranjero como el persa Ciro, que fue considerado como el liberta-

dor de los hebreos deportados a Babilonia. (1) También ese vocablo se aplicaba a una persona esperada que haría su aparición en el futuro y daría inicio a un mundo de paz, justicia y concordia. Con el transcurso del tiempo, el término mesías, que se había caracterizado por su aplicación genérica, pasó a tener un significado específico con una amplia gama de manifestaciones, tanto singulares como plurales, al punto que podemos afirmar, siguiendo a Vittorio Lanternari, que por "mesías debe entenderse cualquier ente -singular o plural, más o menos antropológico- esperado por una colectividad, dentro del cuadro de la vida religiosa, como futuro aportador de salvación" (2).

Para la existencia de movimientos mesiánicos es imprescindible que en la sociedad en la cual se dan, exista un bagaje cultural y mítico que contemple la creencia en un dios civilizador o bien, la idea de la renovación o transformación del mundo siguiendo a un enviado divino. Sin estas convicciones míticas los movimientos mesiánicos son imposibles, pues el mito no es un relato, sino que forma parte de la praxis; es creador de gestos y ritos, tal como lo ha expresado Roger Bastide. (3) Sin este bagaje cultural y mítico, los movimientos mesiánicos no son posibles. Al respecto nos bastará citar el caso de los indios pueblo de Estados Unidos, tribu en la que la Ghost Dance Religion no tuvo ningún impacto ni importancia, debido a la ausencia de la creencia mítica en un dios civilizador. (4)

Al referirnos a los orígenes del mesianismo debemos comenzar por decir que éste es un fenómeno mesopotámico, semita, el cual fue difundido por el Judaísmo, el Cristianismo y el Islam. -

Con frecuencia se ha atribuido al Judaísmo ser la fuente de las creencias mesiánicas. Sin embargo, también se dieron tales opiniones entre los asirios, los caldeos y los egipcios. Por ejemplo, en un antiguo papiro egipcio aproximadamente del año 2100 a.C., se describe el estado deplorable del pueblo egipcio y se menciona que existía la convicción de que todo iba a ser transformado por un emisario divino que volvería después de una larga ausencia (5).

En otras religiones de la antigüedad, aparte del Judaísmo y del Cristianismo, como en el Zoroastrismo y en el Budismo, existió también la idea mesiánica de la venida a la tierra de un salvador que restauraría el orden anterior, dando origen a un reino celestial sin pecado y plétórico de paz y justicia. En el Zoroastrismo se esperaba la llegada de Saosyant, futuro salvador que lucharía contra Angramaniú, el dios del mal, con el propósito de que triunfara finalmente el bien. En el Budismo surgió la concepción popular del Buda futuro, Maitreya, que personifica la amistad y que descendería a la tierra para restablecer el reino del bien. Edward Conze sostiene que la creencia en Maitreya surgió en la India por influencia de la escatología persa. Esta creencia suponía que cuando el hombre llegara los 80.000 años, Maitreya descendería a la tierra desde el cielo de los Dioses Satisfechos (Tushita), donde habita. Con su llegada, el mundo se tornaría mucho más rico y fértil. Su tamaño aumentaría considerablemente y una fértil arena de oro cubriría su superficie. Los hombres tendrían una alta moral y decencia y vivirían alegres. La población sería muy densa.

Los movimientos mesiánicos dentro o fuera de la tradición judeo-cristiana-islámica, surgieron obedeciendo a necesidades reales de renovación y catarsis, siendo producto de los problemas sociales y de la opresión económica y política. (7)

El mesianismo surge de la creencia en la venida de un enviado de Dios que trae como misión el restablecimiento de un orden social. Los movimientos mesiánicos son la actuación de todo un grupo en torno a un líder religioso cuyo objetivo es cambiar la situación social existente. Se sigue a un jefe sagrado y se confía en él. Asimismo, se le considera un príncipe de origen divino con la misión de fundar un reino de paz y felicidad en este mundo. La creencia mesiánica confiere una enorme responsabilidad al grupo, no al individuo como ente aislado. Los movimientos mesiánicos surgen obedeciendo a las presiones sociales y se dan cuando las condiciones económico-sociales son propicias para su desarrollo. Para transformar el mundo y lograr el restablecimiento de un orden social anterior, es preciso el trabajo de toda la comunidad mesiánica y la obediencia al enviado de Dios. Es necesario, por lo tanto, la unidad interna del grupo que la religión pretende lograr por medio de la prédica, de la conversión de la gente o la destrucción de los incrédulos. El mesianismo no es un quimera, sino un movimiento que obtiene como resultado la solidaridad de familias desunidas y la creación de mecanismos para el trabajo común. En la mayoría de los pueblos ha existido el deseo de vivir en un mundo perfecto. Esta idea ha originado movimientos que intentan cambiar las maldades terrenales y actúan en pro de la transformación del mundo. Los movimientos mesiánicos, que siguen una ideología reli-

giosa, pretenden cambiar la sociedad presente por otra mejor, que surgirá después de la destrucción de este mundo de maldad. (8)

El cambio que proponen los movimientos mesiánicos consiste en una transformación positiva de la sociedad, por medio de la restauración de un orden anterior que ha sido ocultado y cambiado, en opinión de los mesías por la maldad de este mundo. El cambio que se intenta no es contrario a la tradición, sino que consiste en restaurar el equilibrio anterior, para bien de la sociedad y en general de la humanidad, por medio de la fundación del reino mesiánico. De lo anterior es posible inferir que los movimientos mesiánicos son esencialmente fundamentalistas es decir, prohíben toda innovación. Las prédicas de los mesías se refieren básicamente a la conservación y robustecimiento de la tradición y las creencias religiosas. La fundación de un reino de paz y justicia, contrario al sistema de opresión y desigualdad existente en la sociedad, aun cuando significa un cambio en relación a lo presente, es una aspiración que obedece a un designio divino y por ende no es contrario ni a la tradición ni a la religión.

En líneas generales podemos resumir en tres las características básicas del mesianismo, siguiendo a María Isaura Pereira de Queiroz:

- 1) La existencia de una colectividad descontenta u oprimida. Esta condición es indispensable para que surjan movimientos mesiánicos, aun cuando podríamos inferir que no es exclusiva para este tipo de levantamientos, pues esas circunstancias han originado a lo largo de la historia, insurrecciones aún no mesiánicas.

- 2) La esperanza en la venida de un enviado de Dios que corregirá todos los males. Se plantea el fin del orden actual y la fundación de uno nuevo a partir de la era mesiánica.
- 3) La creencia en un paraíso que es a un mismo tiempo sagrado y profano. (9)

Los movimientos mesiánicos, no importa la tradición religiosa dentro de la cual hayan surgido, tienen en común esos tres aspectos. Asimismo, los movimientos mesiánicos judíos presentan también esas características, aunadas a su particular situación de pueblo derrotado, dispersado y llevado en cautiverio. (10)

Los judíos ponían todas sus esperanzas en la venida de un enviado de Dios que corregiría la desequilibrada posición social y política del "pueblo elegido". Por esta razón, los judíos daban extraordinaria importancia a estas ideas y tenían fe en los profetas. (11)

Por otra parte, también son posibles los movimientos mesiánicos dentro de una misma sociedad, sin necesidad de la existencia de un pueblo extranjero que oprima, ya que esa opresión puede darse a nivel interno, cuando un grupo social domina a otro generando una relación dialéctica de "superiores" e "inferiores". En muchas ocasiones la lucha se entabla de inmediato, en otras, se origina un movimiento mesiánico dentro del grupo inferior, que pretende invertir las relaciones sociales. Max Weber asevera que el proceso de lucha social mesiánica no sólo existe entre los pueblos de tradición judeo-cristiana, sino que puede darse en otras sociedades en circunstancias semejantes (12). María Isaura Pereira de Queiroz opina, siguiendo el pensamiento weberiano, que -

en las sociedades campesinas, -dentro o fuera de la tradición judeo cristiana- son posibles los movimientos mesiánicos como resultado de desequilibrios en las sociedades, desorganización social o agravación de las crisis económicas. Tales movimientos buscan el restablecimiento del orden social. (13)

En la formación de estos levantamientos convergen dos etapas bien diferenciadas. La primera es la de la vida errante: los adeptos siguen al mesías en su peregrinación. La segunda etapa es cuando el grupo de discípulos y el mesías se tornan sedentarios y fundan la Ciudad Santa, capital del Reino Celestial que se instaurará en la tierra.

El mesías dicta las reglas para su comunidad de acuerdo con la tradición. Desde el punto de vista social el mesías ocupa, junto con sus apóstoles, la posición social más alta, constituyendo los fieles la base de la sociedad. El mesías adquiere su posición privilegiada debido a sus cualidades personales y supuestamente sobrenaturales, que le permiten entrar en relaciones directas con la divinidad. Asimismo existe, en la división social mesiánica, una capa intermedia que ayuda al mesías en sus labores. Los movimientos mesiánicos tienen casi siempre las mismas características en la estructuración de la sociedad.

Para Max Weber el mesías, que no es sólo un líder carismático, entra en la categoría de los profetas, pues tiene discípulos estrechamente vinculados, que le sirven de intermediarios entre él y la masa de fieles. (14) Debemos llamar la atención sobre el hecho de que el mesías, aun cuando se le pueda ubicar dentro del grupo de los profetas es distinto a ellos, ya que es un tipo especial, pues

tiene una misión social y económica ligada en muchos casos a una valiosa finalidad política. Es por su finalidad política que el mesías se diferencia de los profetas. Los profetas no se han ocupado de los asuntos políticos con la insistencia con que lo han hecho los mesías, aunque para ello se puedan citar numerosas excepciones como Samuel y Zacarías en la comunidad judía o Muḥammad entre los musulmanes (15). Los mesías han llegado a ser, en las sociedades donde han surgido, los verdaderos líderes de la vida social, económica, religiosa y política. No hay duda de que en el fondo los movimientos mesiánicos tienen una misión política, pues pretenden transformar el mundo, restaurar el orden anterior.

Es menester indicar algunas otras diferencias entre el profetismo y el mesianismo. El profeta en términos generales, y a pesar de las numerosas excepciones que existen, no pretende organizar algo permanente en su movimiento, por lo que sólo mantiene un contacto momentáneo con los fieles. El mesías por el contrario, participa activamente en los asuntos diarios del pueblo y sostiene una estrecha relación con sus seguidores por largo tiempo. De esta manera el mesías logra obtener gran número de adeptos que le siguen a todas partes, pues él declara ser enviado divino. Son muy numerosos los ejemplos que se pueden citar al respecto. Bástenos recordar los casos de Tanchelm, en Amberes, en la Edad Media, el de Davide Lazzaretti en Italia en el siglo pasado y los de Cicero y Yokaanam en Brasil en el siglo XX. Asimismo, podemos referir los casos de los movimientos mesiánicos de la Ghost Dance Religion (Religión de la Danza de los Espíritus) y el Culto del Peyote entre los indios de las praderas de Estados Unidos en el -

siglo XIX. El profeta, por otra parte, puede ser despreciado por la muchedumbre que se aparta de él; lo importante es que exprese sus advertencias e invectivas contra la sociedad. No obstante es to, como apuntamos en líneas anteriores, el profetismo tiene, en su predicación, un aspecto mesiánico, pues sostiene la esperanza de la salvación.

1. El Milenarismo.-

En cualquier investigación sobre el mesianismo es necesario tratar el milenarismo, aun con brevedad, ya que aparece en muchas ocasiones fuertemente asociado con el mesianismo. El término milenarismo surgió aplicado principalmente al Cristianismo y supone la nueva venida de Cristo para una fecha exacta en la que el mundo será sagrado y profano, terrestre y celeste al mismo tiempo. - Para la época de la segunda venida de Cristo, según las creencias milenarias todas las injusticias y las maldades habrán terminado. La muerte y la enfermedad habrán sido erradicadas del mundo. A pesar del origen cristiano del término, el milenarismo es una idea que ha sido aplicada a muchos movimientos de tipo político-religioso, que suponen el fin de todas las maldades de este mundo y la restauración del orden anterior. Para la existencia del milenarismo, aún en sociedades fuera de la tradición judeo-cristiana, es preciso que la religión contemple la creencia en una reciprocidad entre sufrimiento y felicidad; por medio de la cual se cree también que toda pena en este mundo tendrá su recompensa en el nivel material (16).

Con relación al uso de las palabras mesianismo y milenarismo ha surgido una dificultad, ya que en muchas oportunidades no se ha planteado claramente la diferencia entre uno y otro, y más bien estos términos se han empleado indistintamente. No obstante esto, estas concepciones se han difundido con gran rapidez al ser imputadas a todos los líderes sagrados que proclamaran tener la misión de llevar a su pueblo la felicidad eterna, incluidos los movimientos en sociedades ajenas a la tradición judeo-cristiana. En esta investigación planteamos una diferencia entre el uso de los términos mesianismo y milenarismo. El mesianismo constituye una parte de los movimientos milenaristas (17). Para que un movimiento sea mesiánico debe estar dirigido por un jefe sagrado que hace creer a sus seguidores que mantiene un contacto directo con el más allá. El mesías es siempre quien anuncia e introduce en la tierra un reino celeste que traerá la salvación a una colectividad. Tanto el milenarismo como el mesianismo son movimientos que buscan la redención del pueblo y no de unos pocos individuos. No obstante estas similitudes, los términos milenarismo y mesianismo no son sinónimos. Hay movimientos milenarios sin mesías, aunque no existen movimientos mesiánicos que no sean a la vez milenarios, ya que su objetivo principal es la transformación del mundo.

En opinión de Eric Hobsbawm (18) el milenarismo es un movimiento de protesta que en todo resulta superior a la rebelión local con el bandolerismo -que roba al rico para dar al pobre- (19). Desde el punto de vista ideológico, el milenarismo es un movimiento que encierra una enorme capacidad para movilizar a los hombres

hacia el cambio social.

II. COMPARACIONES ENTRE LOS MOVIMIENTOS Mesianicos DE DISTINTOS TIEMPOS HISTORICOS.-

En el presente aparte es nuestra intención la de establecer los elementos básicos de los movimientos mesiánicos que son comunes a todos ellos, con el propósito de plantear una tipología de los movimientos mesiánicos. Las causas que originan este tipo de levantamientos son semejantes en las sociedades pre-modernas, a pesar de las diferencias en los tiempos históricos. Las bases de estos movimientos también son comunes a todos ellos: la existencia de un mesías y el dominio de la religión, en las comunidades pre-modernas, de todos los aspectos de la sociedad. Por estos aspectos -las causas de los levantamientos y las bases de estos movimientos- es posible establecer una tipología del mesianismo.

La comparación entre los movimientos mesiánicos en la Antigüedad, en la Edad Media, entre los campesinos contemporáneos y entre las sociedades primitivas, es factible pues tales movimientos, no obstante el abismo histórico que los separa, tienen varias características en común, entre las que podemos referir el hecho de que son sociedades pre-modernas en las que existe el mismo dominio de los horizontes por la religión y la tradición - así como la misma estratificación fundada en el sistema de linajes y de las "familias ampliadas". Con relación a este último punto, María Isaura Pereira de Queiroz considera que este es un

elemento esencial para la existencia de un movimiento mesiánico - en una sociedad pre-moderna en cualquier momento histórico (20) .

Se pueden analizar movimientos mesiánicos tan diversos como los ocurridos en la Edad Media y compararlos con los acaecidos entre los pueblos primitivos o en las sociedades campesinas contemporáneas, ya que tienen varios aspectos en común, pues son sociedades del mismo tipo. Son comunidades pre-modernas en las que la unidad básica es la familia, que luego puede dar origen a "familias ampliadas". Tanto en la Edad Media como en las sociedades campesinas contemporáneas, la familia es un fuerte grupo económico, político y en muchas ocasiones religioso. Un rasgo común a todos los pueblos que dan origen a movimientos mesiánicos es que la diferenciación social interna es semejante y no está de acuerdo con los factores económicos, sino con los lazos sanguíneos - (21).

Es oportuno llamar la atención sobre el hecho de que las causas que han originado los movimientos mesiánicos en las sociedades pre-modernas son comunes a todos ellos. Las bases de que se han valido para llevar a cabo la protesta social son también semejantes: la existencia de un mésias, que se dice enviado por Dios y estar en contacto con la divinidad, el cual plantea una serie de pasos (métodos) para lograr el cambio social de este mundo de maldad por uno nuevo de paz y justicia, que significa la restauración del orden anterior. Los métodos para obtener los cambios en la sociedad están caracterizados en todos los movimientos mesiánicos por el predominio de la religión y la existencia de un perso-

naje que se dice enviado por Dios. El aspecto religioso es extremadamente importante, pues está profundamente arraigado en la mentalidad de la gente. Cualquier dificultad social, económica o política, sólo podía ser resuelta con medidas religiosas. De lo anterior se infiere la idea de tener enviados de Dios, los únicos capaces de llevar a cabo las transformaciones sociales. En estos levantamientos mesiánicos la religión fue utilizada como una ideología de cambio, como un arma para lograr los fines propuestos. - La religión lograba las uniones intertribales y la unificación nacional de algunos estados, con más facilidad y mayor permanencia que cualquier otra ideología.

Los fines últimos que cada movimiento mesiánico pretende lograr son diversos, aun cuando el fin básico de restauración del orden anterior sea común a todos. Las variedades de los fines últimos por lograr dan origen a distintos métodos. Por estas dos razones -los fines últimos y los diferentes métodos- podemos postular una clasificación de los movimientos mesiánicos; aunque tengamos en consideración que las causas y las bases del levantamiento son comunes a todos ellos.

La clasificación consiste en tres grupos, que se analizarán con más detalle posteriormente:

- 1) Movimientos mesiánicos de unificación nacional.
- 2) Movimientos mesiánicos reformistas.
- 3) Movimientos mesiánicos revolucionarios.

Por otra parte, debemos señalar que aun cuando los movimientos mesiánicos se diferencian en sus fines, tienen en común, como parte de los movimientos milenarios, la esperanza de un cambio -

entendido como restauración de un orden anterior después de dar fin a este mundo corrupto-. Los fines varían dependiendo del momento histórico y de las circunstancias y acontecimientos de cada época. Estas variaciones van desde lo esencialmente político y de unificación nacional de una sociedad frente a la agresión e invasión extranjera, hasta los fines reformistas, que pretenden la restauración del equilibrio anterior en forma paulatina por medio de reformas; y los fines revolucionarios que buscan obtener la restauración del orden anterior por medio de medidas radicales (medios revolucionarios). Los fines diferentes son los que determinan los diferentes métodos, aspectos que, como ya hemos señalado, nos permiten clasificar los movimientos mesiánicos en tres grupos. Los diferentes métodos son los siguientes: los métodos políticos -para los movimientos mesiánicos de unificación nacional- las reformas -para los reformistas- y los métodos radicales empleados por los movimientos mesiánicos revolucionarios.

Con relación a las causas es posible asegurar que éstas fueron comunes a todos los movimientos mesiánicos, tanto antiguos y medievales, como modernos y contemporáneos, con las variantes propias de la época en los niveles de relaciones sociales de producción y medios de producción. Así por ejemplo, los desequilibrios económicos y políticos fueron la causa fundamental de los movimientos mesiánicos, tanto entonces como ahora. En la Edad Media, el cambio económico de una producción artesanal por una producción que se comercializaba, provocó incontables desequilibrios y dio origen a gran número de movimientos mesiánicos también alentados por los problemas políticos.

Desde un punto de vista sociológico, podemos aseverar que los movimientos mesiánicos surgen en sociedades pre-modernas y en momentos de crisis que les afecta bruscamente. El impacto de las crisis económicas y los problemas políticos provoca la reacción de las capas inferiores que, utilizando su protesta, pretenden restaurar el orden anterior. El movimiento se convierte entonces en una lucha de pobres contra ricos en la que se defiende la tradición al mismo tiempo que se da una fuerte oposición al cambio y en muchos casos a la modernidad. En las sociedades pre-modernas la tradición juega un papel en extremo importante, que es fundamental para la existencia del movimiento mesiánico. Los mesías proclaman muy en alto la tradición y la defienden. No resulta casuístico que la mayoría de los mesías, que predicán la obediencia estricta de las reglas tradicionales, hayan surgido en las zonas rurales donde la tradición es más fuerte. En muchas ocasiones los mesías condenan la vida urbana. El cambio que plantean los movimientos mesiánicos no puede ser visto como una violación a la tradición, sino como la pretensión de restaurar un orden anterior o bien, dar inicio a un nuevo mundo de paz y felicidad, luego de haber sido destruido el mundo de maldad.

Tanto en la Edad Media, en las sociedades campesinas modernas, como en las comunidades primitivas, los movimientos mesiánicos manan como una respuesta, en muchos casos necesaria, a los desequilibrios internos de esas sociedades. En la Edad Media los problemas económicos fueron provocados en gran parte por la transformación de un modo de producción feudal a otro capitalista, cu-

yo impacto sobre los campesinos fue enorme. En las sociedades - campesinas modernas y contemporáneas, los desequilibrios económicos fueron el resultado de las repercusiones del capitalismo liberal que se extiende hasta lo más profundo de las sociedades tradicionales campesinas y amenaza con destruirlas por la explotación, la desocupación y el rechazo a la forma de vida tradicional. Los movimientos mesiánicos surgen como la última alternativa viable - para conservar y defender la tradición, la familia - en algunos - casos "familias ampliadas"- y la religión. Ha habido movimientos mesiánicos entre sociedades primitivas que han surgido como una - respuesta al avance de sociedades campesinas muy distintas a e - llas y que amenazan con destruir su individualidad, su aislamiento y sus propias y específicas tradiciones.

Los movimientos mesiánicos defienden la autenticidad y las - tradiciones propias de la sociedad. La presencia del hombre blanco en las sociedades asiáticas, africanas o amerindias provocó , por la imposición de sistemas coloniales y la explotación de los - recursos, incontables males y desequilibrios, que los movimientos mesiánicos intentaban superar. Un logro de estos movimientos mesiánicos fue el de mantener unidas a las distintas tribus como - único medio eficaz para enfrentarse a los blancos.

Para los indios guaraníes de Paraguay, por ejemplo, el hombre blanco, que se situaba en la esfera más alta y consideraba al indígena inferior, era un elemento destructor de su organización social, pues provocaba incontables desequilibrios que trataban de restaurar emigrando en busca de la "Tierra sin Mal" (22). El origen de los mitos que permite luego el surgimiento del movimiento-

mesiánico de los indios guaraníes se remonta aún antes de la llegada de los blancos. Sin embargo, cobró fuerza después del impacto europeo. Ante situaciones de desequilibrio social o ante la posibilidad de aculturación por el contacto con los campesinos, durante las épocas Colonial y Republicana, los indios guaraníes emprendían largos viajes, desde el actual territorio del Paraguay hasta la costa brasileña, para alcanzar la "Tierra sin Mal", siguiendo a un líder mesiánico. Existe en la mitología guaraní la creencia en la destrucción de la Tierra y su nueva creación. Después, la existencia del mito del eterno retorno, semejante al del retorno de los antepasados o del regreso del dios civilizador, elementos esenciales, como ya hemos señalado, para el desarrollo del mesianismo.

Otros ejemplos de movimientos mesiánicos originados a raíz de los desequilibrios provocados por la presencia del hombre blanco, que relega al indígena a un segundo plano, los encontramos entre los indígenas del oeste de los Estados Unidos, principalmente los Siux que respondieron con la afamada Ghost Dance Religion (Religión de la Danza de los Espíritus), la cual pretendía restablecer el antiguo orden y unir a los indígenas en su lucha contra la población blanca explotadora y causante de innumerables problemas en sus sociedades. Este movimiento mesiánico tuvo en la formación de sus mitos contacto con la tradición judeo-cristiana.

Las comunidades indígenas de Estados Unidos lograron superar las ancestrales rivalidades tribales por medio de la Ghost Dance Religion cuyo propósito principal era el de oponerse al blanco do

minante y opresor. Para que tales uniones se dieran era necesaria la existencia de un elemento religioso unificador. El mesías lo representaba ampliamente, pues era el enviado de Dios. En consecuencia, el mesías estaba muy por encima de las querellas tradicionales que de hecho podían ser olvidadas bajo su influencia y prédica. Para los investigadores resulta sorprendente cómo los odios entre los cheyenne, los pawnee y los ute, en los Estados Unidos, fueron convertidos en amor fraternal gracias a la actuación unificadora e integradora del mesías y de la Ghost Dance Religion (23).

Para el caso de los indígenas del oeste de los Estados Unidos, es importante hacer notar que el objetivo primordial de sus movimientos mesiánicos se resumía en derribar la jerarquía social impuesta por los blancos y restaurar el orden anterior, en el cual los indígenas ocuparían la posición más alta y los blancos pasarían a formar los estratos inferiores. Estos movimientos se tornan mesiánicos en la medida en que aspiran a restaurar el orden anterior contando con la guía de un enviado divino. El mesías tiene conciencia del cambio, aun cuando no está seguro de la forma ni del tiempo en que el mundo será transformado.

Movimientos de protesta contra el blanco se vivieron también en Africa. Entre ellos están el kimbanquismo y las iglesias sionistas, así como el movimiento iniciado por André Matswa. En Senegal, el Islam fue tomado como arma de combate contra el colonizador blanco, tal como lo ha demostrado la profesora Celma Agüero (24).

En muchas ocasiones se ha combinado el mesianismo con movimientos de bandolerismo social -entiéndase tal como lo ha explica-

do Eric Hobsbawm, movimientos que pretenden mejorar el nivel de los pobres tomando o robando, los bienes de los ricos- (25). En otras oportunidades los movimientos mesiánicos han ido estrechamente unidos a movimientos xenófobos como son en el mundo islámico el Wahhābismo y el Mahdismo, como se expondrá posteriormente - (26).

III. CLASIFICACION DE LOS MOVIMIENTOS MESIANICOS.-

En este aparte creemos oportuno llevar a cabo una clasificación de los movimientos mesiánicos, tomando como criterios de clasificación los fines últimos por lograr. Como ya hemos señalado anteriormente, los fines determinan los métodos, de tal manera que estos son también criterios para realizar esta clasificación, la cual cumple un doble propósito. Por una parte, determinar y esclarecer aquellos fines últimos por lograr, y métodos comunes a un grupo de movimientos mesiánicos que los diferencia de otros con fines y métodos disímiles, aspectos que nos permiten ubicarlo en una parte de la clasificación. Por otro lado, nos servirá como base metodológica, como marco teórico, para ubicar posteriormente en cuál de los grupos de esta clasificación se ubica el movimiento mahdista sudanés, el que interpretaremos en esta investigación como movimiento mesiánico.

De acuerdo con los criterios antes señalados podemos clasificar los movimientos mesiánicos en tres categorías: los movimientos mesiánicos de unificación nacional, los revolucionarios y los reformistas. Esta clasificación abarcará movimientos mesiánicos muy distintos, de diversos momentos históricos y de sociedades en

extremo heterogéneas. Sin embargo, tal clasificación es válida - por cuanto se toman en cuenta los diferentes fines últimos por lo grar y los diferentes métodos que esos fines han determinado.

1. Los movimientos mesiánicos de unificación nacional.-

Los movimientos mesiánicos de unificación nacional son aquellos que han dado, a lo largo de la historia, una especial importancia a los aspectos políticos. Son aquellos que han tenido como fin último un asunto político: la recuperación de la soberanía nacional, mermeada o sojuzgada por las invasiones y conquistas de pueblos extranjeros. La misión del mesías es muy clara y precisa: la de lograr la integridad territorial y la soberanía nacional de un pueblo que confía en un líder carismático que se dice enviado por Dios. Los métodos para lograr los fines propuestos consisten básicamente en la lucha política -casi siempre se convierte en una resistencia armada-. Asimismo, se plantea la no aceptación y el no reconocimiento del gobierno extranjero constituido. Se rechaza y se repudia al invasor. Se predica, y en muchos casos, se logra la unión de las tribus (si existen), de las familias, o en general del pueblo, en su lucha contra el enemigo explotador y usurpador de sus tierras.

Es necesario llamar la atención sobre el hecho de que, aun cuando estos movimientos mesiánicos de unificación nacional hayan dado mayor importancia a lo político, no quiere decir que hayan olvidado o descuidado los aspectos económico-sociales, de los cuales también se ocuparon.

A continuación pasaremos a analizar algunos ejemplos de movimientos mesiánicos de unificación nacional, en los cuales se insiste en los aspectos políticos, lo que nos permite ubicarlos dentro de ese tipo. Un ejemplo muy claro de movimiento mesiánico de unificación nacional se dio entre los judíos. Esta es la razón por la cual, en este trabajo, damos gran importancia y destinamos exhaustivas explicaciones al mesianismo judío. La población hebrea estuvo sujeta a innumerables conquistas por parte de los asirios, egipcios, babilonios y persas. El pueblo hebreo notó su condición de inferioridad política y social ante sus enemigos, por lo cual dio origen al desarrollo de la profecía y del mesianismo como una respuesta viable a sus problemas; ya que la religión hebrea se basaba en un contrato entre Dios y la comunidad. No era un contrato con el individuo, sino con todo el pueblo. Cada individuo era responsable de las actuaciones de la comunidad, lo que implicaba también ser responsable de los actos personales. Por otra parte, esto también significaba que los hijos eran responsables de las acciones de sus padres.

Durante las épocas de opresión que vivieron los judíos, varios temas de muy antiguo origen adquirieron renombrada importancia. Entre ellos sobresale la idea de la instauración de un nuevo mundo (semejante al Paraíso Terrenal del comienzo de la tierra) sin pecado, pacífico y lleno de riqueza; en otras palabras, se pretendía restaurar aquel orden anterior. Otro tema también desarrollado durante esta época, es el referente al príncipe que debía instaurar ese paraíso. Se pensaba que podía ser un jefe carismático tradicional que entraría a las ciudades montado en un asno o -

bien, un jefe guerrero que vendría a libertar a su pueblo con un gran ejército. Ese reino estaría en este mundo, sería un reino terrestre. El príncipe sería un rey terrestre, aunque inspirado por Dios.

La idea de que un enviado divino pudiera restablecer el orden social llevó a Max Weber a afirmar que el mesianismo, entre los judíos, surgió como consecuencia de su especial situación política, pues al estar dominados por naciones extranjeras, estos aparecerían como los pueblos parias. Weber llegó a la conclusión de que cuanto mayor fuera la opresión política, la existencia de movimientos mesiánicos era cada vez más numerosa. (27)

La época de dominación extranjera fue generando una concepción mesiánica -en gran medida unida al profetismo- que aspiraba a lograr la independencia y a restaurar la antigua condición política de los judíos. La posición del mesías era esencialmente política. Su misión consistía en la liberación de su pueblo del dominio extranjero. Para entonces el mesianismo tenía implícita una concepción principalmente política.

Entre los judíos se dieron varias ideas del mesías. Una de las primeras es la que hace referencia a su carácter esencialmente nacionalista-naturalista. Sin embargo, esta idea del mesías fue siendo cada vez más espiritual.

Entre los judíos, el mesías tenía que ser un descendiente del rey David, quien restauraría para ellos el reino de Dios. El filósofo Maimónides sostiene que el mesías sería un rey de la casa de David, que lograría poner juntos a todos los judíos en -

Israel. (28) Durante el tiempo de la dominación romana de Palestina, la idea comprendía el retorno a Israel de los judíos exilados. Se difundió la creencia de que Dios había escogido a un descendiente de David que gobernaría Israel hasta el fin de los tiempos (II Sam 7:23; 1-3,5), idea que estaba presente desde el colapso del reino de David a la muerte de Salomón. También existía, según se expresa en los Salmos, la creencia en la venida de un miembro de la familia de David, quien restauraría esta casa reinante. (29) Sin embargo, debemos insistir en que la palabra mesías, para designar al personaje escatológico, prácticamente no existió en el Viejo Testamento, siendo una designación usada poco después, durante el período del Segundo Templo. No obstante esto, para los judíos del Viejo Testamento, la idea de la salvación escatológica era más importante que el concepto del mesías. La espera del mesías, en su acepción genérica, no es propia del Viejo Testamento, en donde sólo juega un papel secundario. En gran número de libros y pasajes de la Biblia, en los que se trata del futuro, no se le menciona, lo que prueba, en cierta medida, que en algún tiempo del Viejo Testamento, la venida del mesías no era un elemento esencial de las esperanzas políticas de los judíos. La enseñanza clara y precisa del Viejo Testamento es que Yavé mismo es el Redentor y Salvador y sólo en forma repentina y esporádica se menciona al mesías. (30) Hay algunas referencias a las esperanzas mesiánicas conectadas con la dinastía de David. La forma en que la creencia en el mesías es introducida entre los judíos antiguos, así como su frecuente forma enigmática, nos lleva a la conclusión de que la idea del mesías predominaba básicamente en -

el nivel popular, sin olvidar tampoco su existencia en los otros niveles. Es un hecho que la escatología judía incluye la esperanza mesiánica y que esta idea no fue desarrollada solamente en los períodos de cautiverio, exilio, o en la época de los profetas, sino que se remonta a mucho tiempo atrás, aunque es oportuno señalar que los momentos de crisis, las plagas, o la inminencia de una invasión, facilitaron el surgimiento de movimientos mesiánicos entre los judíos. La creencia en el mesías forma parte del credo judío y no es tan solo un elemento de la religión popular, aun cuando haya tenido su mayor desarrollo en el pueblo.

Debemos indicar que existen algunas referencias a la salvación escatológica en ciertos libros del Segundo Templo, sin la mención expresa del mesías. Un ejemplo es el Libro de Tobit en el que se habla de la salvación de Jerusalén, el retorno de la Diáspora y la conversión de las naciones al Dios de Israel, a pesar de la falta de un concepto preciso del mesías. En el Viejo Testamento no se menciona la participación de un agente humano en la salvación de los judíos. Es posible que hacia el siglo III a. de C. ya existiera el concepto del hijo del hombre, designación que se aplicó a los mesías. Cuando en los siglos posteriores, por razones especialmente políticas con el afán de recuperar para los judíos los territorios y la independencia, aparecieron mesías judíos, y aun cuando se les atribuyeron cualidades sobrenaturales, todos ellos fueron humanos. En el Judaísmo es importante notar que el concepto de mesías se da principalmente en torno a la idea de que es un agente de Dios y no sólo un salvador como en el Cristianismo. (31)

En el pensamiento rabínico, el mesías es el rey que redimirá al pueblo de Israel y lo gobernará en el clímax de la historia humana, siendo también el instrumento por el cual se establecería el Reino de Dios. Se le esperaba como a la persona que traería sobre el pueblo hebreo las bendiciones de que hablaron los profetas: derrotará a los enemigos de Israel, restaurará la tierra al pueblo hebreo, reconciliará a la comunidad judía con Dios e instaurará un período de gloria física y espiritual. Siempre dentro de la concepción rabínica, el mesías sería profeta, guerrero, juez, rey y maestro de la Torah.

Según el credo judío, la escatología judía y el pensamiento rabínico, los judíos creen en la venida del mesías y en el fin de los sufrimientos, penas, desgracias y opresiones en un mundo de paz y justicia. (32) Estas ideas continuaron después de la Diáspora y los movimientos mesiánicos judíos surgieron en tierras ajenas a Palestina. Así, en el siglo V hubo este tipo de movimientos en Creta, Nigra e Isfahán. Todos ellos respondían a aspiraciones políticas en situaciones en las que los judíos sufrían algún tipo de opresión política. (33) Dado que las fuerzas humanas no eran suficientemente fuertes para derrotar a los opresores, el carácter sagrado del conductor era fundamental. La legitimidad del movimiento se lograba por medio de la prueba del carácter sagrado del mesías, a pesar del enfoque terrestre y profano que tuvieron las promesas mesiánicas judías de los primeros tiempos.

Durante la Edad Media fueron corrientes los movimientos mesiánicos, algunos de los cuales podemos ubicar dentro de la categoría de movimientos mesiánicos de unificación nacional, ya que -

tuvieron una marcada connotación política y aspiraban a restaurar un Estado. Es conveniente subrayar el hecho de que durante este período se dieron, siguiendo las pautas judías, movimientos mesiánicos en sociedades cristianas. Entre los mesías que se destacaron en este lapso podemos citar a don Sebastián, rey de Portugal, que luchó por la integridad de su reino y por evitar que fuera absorbido por España. En el siglo XIII surgió la leyenda mesiánica en torno a Federico Barbarroja, quien había luchado y muerto en las Cruzadas. La leyenda aseguraba que no había fallecido, sino que, oculto en alguna caverna o lejana montaña, rezaba, hacía penitencia y esperaba el momento en que Dios lo enviara de nuevo para restaurar su Imperio. Esta leyenda mesiánica, como la idea del regreso del rey don Sebastián de Portugal, pueden ubicarse dentro del mesianismo de unificación nacional, ya que ambas representan aspiraciones políticas en favor de la restauración de un Estado.

Para el caso de Federico Barbarroja, la leyenda surgió en el momento de la desmembración del Imperio como resultado de la muerte de su Emperador. La leyenda venía a llenar ese vacío de poder y a dar origen a una esperanza de restauración del Imperio.

Leyendas mesiánicas semejantes a la de Federico Barbarroja surgieron asimismo en torno a Carlomagno, a quien se esperaba con mandando a sus Doce Pares. Muchas otras leyendas y aún movimientos mesiánicos se dieron durante la Edad Media. Otros, por ejemplo, los clasificamos dentro de una categoría distinta que analizaremos más adelante.

Como conclusión podemos asegurar que los movimientos mesiánicos de unificación nacional no enfatizaban las reivindicaciones socioeconómicas; antes bien, prestaban especial atención a los asuntos políticos. Los movimientos mesiánicos de unificación nacional fueron un valioso factor de cohesión interna, tanto para los judíos de la Antigüedad como para los medievales, así como para los movimientos cristianos y musulmanes medievales y modernos que buscaban la integridad política y territorial luchando contra los enemigos opresores.

2. Los movimientos mesiánicos revolucionarios.-

Los movimientos mesiánicos revolucionarios son aquellos que, a diferencia de los de unificación nacional, no centran su atención especialmente sobre lo político, sino que dan mayor importancia a lo socio-económico. Lo político se busca sólo en función de los cambios radicales en los aspectos económicos y sociales.

Los fines últimos que persiguen los movimientos mesiánicos revolucionarios se centran en transformaciones radicales de la estructura social y de los aspectos económicos. Anteriormente señalamos que todos los movimientos mesiánicos tienen en común el fin de restaurar un orden anterior. Sin embargo, los fines últimos de cada movimiento determinan los métodos, lo que permite ubicar a los movimientos mesiánicos en distintos grupos de acuerdo con los fines y los métodos. El fin último de los movimientos mesiánicos revolucionarios es lograr una restauración total e inmediata del orden anterior. Para ello utilizan métodos radicales que

plantean la transformación total de las estructuras económicas y sociales. Estos movimientos son revolucionarios pues pretenden un cambio inmediato y total sin contemplar la posibilidad de reformas o cambios evolutivos. Los métodos que utilizan los movimientos mesiánicos revolucionarios van desde la oposición abierta al orden establecido, hasta la lucha armada contra los ricos o contra el estado opresor y cómplice de los problemas económicos y sociales.

Los movimientos mesiánicos revolucionarios obedecen a los problemas económico-sociales originados por especiales relaciones sociales en momentos históricos determinados. Así por ejemplo, durante la Edad Media, época de predominio del feudalismo como modo de producción, la división entre siervo y señor fue tajante (34). Mientras privaba al primero de satisfacer inclusive las más elementales necesidades, el sistema permitía la opulencia y enriquecimiento del segundo, al mismo tiempo que recibía del primero una renta en trabajo (35). Esta situación desigual, que beneficiaba al señor y explotaba cada vez más al siervo, fue la causa de nuevos movimientos mesiánicos, los que llamamos revolucionarios, pues intentaban lograr cambios radicales en la estructura socio-económica.

A esta situación económica debemos añadir la posición de la superestructura:

La Iglesia, que dirigía la vida espiritual y moral, predicaba el desprecio por los bienes terrenales, que los nobles acumulaban con ahinco. Las clases pobres veían en la acumulación de la riqueza el mayor obstáculo para la salvación. Durante esta época-

surgieron muchos líderes religiosos; algunos de los cuales estuvieron preocupados sólo por los aspectos espirituales, mientras otros daban gran importancia a los asuntos sociales y económicos. Un buen ejemplo de este tipo de movimientos mesiánicos revolucionarios es el de Tanchelm, en Amberes en el año 1.110. Tanchelm dijo ser el enviado de Dios para corregir el mundo y derribar la jerarquía social. Atacó a la Iglesia, a la que acusó de no haber cumplido con su cometido y que al imponer el diezmo había profanado su sacra misión. Tuvo gran número de seguidores que creían en su predicación. Sus ataques contra la Iglesia, lo mismo que contra el orden establecido, lo llevaron a sufrir serios enfrentamientos con el clero y con los señores feudales que deseaban mantener el statu quo. Finalmente, en 1.115, en una de las luchas que sostuvo contra los señores feudales y el clero, fue asesinado por un clérigo.

En torno a él, como era de esperar, surgió una leyenda mesiánica, la que San Norberto trató de exterminar convirtiendo a los Tanchelmitas. Es oportuno mencionar que en este tipo de movimientos mesiánicos el mesías establecía su reino en la tierra. La comunidad, los adeptos que le seguían, constituían en la tierra la Nueva Jerusalén, la ciudad de la perfección.

María I. Pereira de Queiroz sostiene que durante la Edad Media hubo también mujeres que desempeñaron el papel de mesías. Al respecto escribió:

La Iglesia les ofrecía muy pocas posibilidades en la jerarquía eclesiástica; en la vida profana su rango no era de los primeros. En las ca

pas inferiores de la sociedad, sobre todo, estaban recargadas de trabajo, llevaban - una existencia monótona y sacrificada. Su reacción y sus reivindicaciones se expresaron, pues, en términos religiosos. Como los pequeños intelectuales descontentos, - buscaron su autorrealización en la formación de grupos mesiánicos. También ellas fueron nuevos Cristos; la diferencia sexual no les impedía formar sus comunidades mesiánicas." (36)

De lo anterior se infiere que también las mujeres formaron - movimientos mesiánicos que podemos ubicar en el grupo de los revolucionarios, pues luchaban por lograr una reivindicación de su posición y por cambiar el orden establecido.

Durante la Edad Media, así como en otras épocas, la mayoría de los componentes de los movimientos mesiánicos provenían de las capas sociales inferiores. Sus reivindicaciones se pueden ubicar en dos planos. Por un lado el religioso, y por otro el socio-económico. En el primero, los integrantes de los movimientos mesiánicos manifestaban su lucha contra el alto clero, al que consideraban indigno de sus funciones sagradas, proponiendo su inmediata sustitución por los "puros" (los humildes y pobres). Con esto se pretendía volver a la Iglesia primitiva con el propósito de revivir sus vetustos planteamientos de la igualdad de todos los hombres. Desde el plano socio-económico, se intentaba nivelar los estratos sociales y suprimir las contribuciones que los ricos imponían a los pobres. Sin embargo, y a pesar de esas peticiones generales, éstas podían variar, en los diferentes grupos mesiánicos, según la extracción social de sus adeptos. Es posible notar

que las exigencias de los movimientos mesiánicos de las capas bajas eran mucho más radicales que aquellas de los sectores medios. Por ejemplo, los pobres exigían la abolición de los privilegios y de los impuestos, mientras los reclamos de las capas medias eran considerablemente más moderados. Fuera en un nivel social o en otro, los objetivos generales, que ya hemos señalado -de lograr cambios en la estructura social y en la económica, por medio de la misión de un enviado de Dios- nos lleva a concluir que tales movimientos mesiánicos eran revolucionarios, pues los fines proponían cambios radicales, y los métodos obraban con tal propósito .

(37)

En otros momentos de la historia, aparte de la Edad Media, se presentaron asimismo movimientos mesiánicos revolucionarios, también producto de marcadas diferencias sociales que generaron protestas y luchas que, con la guía de un enviado de Dios, aspiraban a la reivindicación social y a la transformación del sistema socio-económico. Ejemplo de ello son las disputas por una mejor situación económica en la Inglaterra decimonónica industrial. Los problemas humanos gestados a raíz de la Revolución Industrial, los que Eric Hobsbawm analiza admirablemente (38), dieron origen a gran número de movimientos de protesta y otros de tinte mesiánico revolucionario. En Inglaterra, como efecto de la Revolución Industrial, se suscitaron gran número de migraciones hacia los Estados Unidos, con la idea de que en una parte del Nuevo Mundo sería posible encontrar mejores condiciones de vida. Algunos autores, entre ellos Paolo Santi, suponen que la migración se debía -

principalmente a un trasplante del capitalismo europeo a zonas habitadas preferentemente por población blanca, con el propósito de que estas migraciones vinieran a ocupar espacios vacíos (39).

Otras migraciones, con marcadas características mesiánicas, se imponían la misión de la prédica de la palabra de Dios en las nuevas tierras. Tenemos como ejemplo la comunidad organizada por Ann Lee, a quien se llamaba Mother Ann. Esta mujer afirmó haber recibido un mensaje de Dios en el cual le fue revelado que debía trasladarse al Nuevo Mundo para predicar. En los Estados Unidos fundó una importante comunidad religiosa conocida con el nombre de Shakers, debido a los temblores que experimentaban sus adeptos durante los trances que constituían su danza sagrada. (40)

Este movimiento mesiánico, como muchos otros de características semejantes, podemos ubicarlo en el grupo de los revolucionarios ya que planteaba cambios radicales como la abolición de la propiedad privada. Esto significaba un duro golpe contra el orden establecido, como lo fue también el rechazo a la producción industrial. Sólo se permitía consumir lo que la comunidad producía. Sin duda este fue un aspecto de gran relevancia, pues mostraba una oposición radical al sistema, que en esa época tendía a la industrialización. Asimismo, se negaba el valor del dinero. Los miembros de esta comunidad rehusaban utilizarlo para sus actividades económicas dentro de su sociedad. Esta comunidad se opuso a enviar a los niños a las escuelas, lo que puede ser entendido como una negativa a la instrucción. También se oponían a hacer el servicio militar.

Las comunidades mesiánicas que se trasladaron al Nuevo Mundo se consideraban "pueblo elegido" con la misión de llegar a instaurar el paraíso en la tierra. Su idea de volver al Cristianismo primitivo guiaba cualquier intento para destruir el sistema socio económico imperante, inclusive en los movimientos mesiánicos revolucionarios que fueron abundantes en el siglo pasado. Como ejemplo expondremos el encabezado por Jacobina, nieta de Liborio Mentz, uno de los primeros colonos alemanes en la provincia de Río Grande do Sul en Brasil.

En un principio, la comunidad germana en esta región había logrado mantener cierta homogeneidad. La idea de una división de la sociedad en ricos y pobres no era más que un vago recuerdo del pasado. Sin embargo, con el correr del tiempo ese equilibrio se quebrantó. Como consecuencia de los cambios sociales experimentados dentro de esta comunidad, se originaron dos grupos bien diferenciados. Por una parte el de los ricos, vinculados al comercio, y por otra el de los pobres, que dio principio al movimiento mesiánico revolucionario. Este movimiento mesiánico revolucionario proponía para esta comunidad un cambio radical en el nivel socio-económico. Jacobina, la mesías de este movimiento, llamado de los Mucker, pretendía volver a la tranquilidad original de los primeros tiempos de la comunidad. Además, se había impuesto como misión acabar con las posiciones privilegiadas de los ricos y con la estratificación social originada como resultado de la desigual distribución de la riqueza. Jacobina predicó la religión, profetizó catástrofes y acusó a los ricos y poderosos. Es evidente que este movimiento, de protesta social como algunos de los mo

vimientos mesiánicos medievales, puede ser considerado como revolucionario por su intento de transformar radicalmente la jerarquía social. Las familias pobres y ubicadas en el estrato inferior debían pasar a ocupar las más altas posiciones, después de derribar todo el sistema. La religión juega aquí un papel muy importante, pues por medio de las predicaciones de un enviado de Dios se creía que era posible la transformación de toda la estructura social y por ende, la fundación del Nuevo Reino.

Otro movimiento mesiánico revolucionario que deseamos analizar en esta exposición es el de la Ghost Dance Religion (Religión de la Danza de los Espíritus), originado entre los indígenas de las praderas de los Estados Unidos a causa de la opresión de los hombres blancos. En las décadas finales del siglo XIX, los indígenas estaban siendo despojados por los blancos de sus últimas tierras de pastoreo, y obligados a vivir en reservaciones estériles donde sólo podían esperar la muerte. Estos grupos indígenas oprimidos, que mantenían un anhelo permanente de mejorar su situación, desarrollaron la idea de la esperanza mesiánica. La Ghost Dance Religion, difundida entre los siux, paiutes, utes y crows, derivaba sus creencias mesianicas de la tradición judeo-cristiana, aun cuando los fines últimos por lograr eran de carácter estrictamente indígena. (41)

Por medio de la Ghost Dance Religion, los indígenas esperaban la llegada de un tiempo futuro en el que todos los miembros de sus tribus, vivos y muertos, serían reunidos en una tierra regenerada. Se planteaba, pues, la restauración del orden anterior. Los blancos, a quienes los indígenas consideraban apenas humanos,

no tendrían lugar en esa regeneración mundial y quedarían abandonados cuando todas las cosas depravadas fueran destruidas.

Los indígenas recordaban con frecuencia la época en la que ellos eran los dueños de las tierras y podían coger los animales que ahora desaparecían por el avance del hombre blanco. Asimismo, aludían a los valerosos guerreros que antaño les habían guiado en la guerra y en la cacería. La Ghost Dance Religion era también una evocación a los espíritus de los guerreros del pasado. En la danza invocaban su presencia y esperaban su triunfal retorno como un ejército poderoso capaz de instaurar la era mesiánica. La danza también hacía un llamado a los muertos con la intención de que se levantasen y volvieresen al mundo.

En esta doctrina se presentan con claridad elementos cristianos, que prueban el sincretismo religioso. Uno de los aspectos más relevantes de este sincretismo religioso se advierte en la creencia de que Jesús se encontraba entre los indígenas, con el propósito de ayudarlos, pues, según los partidarios de la Ghost Dance Religion, Jesús había repudiado a los blancos por ser indios y se había convertido en el salvador de los rojos. La presencia de Jesús entre los indígenas era la señal de que muy pronto los guerreros serían resucitados, con quienes daría inicio la nueva era. Con relación a este último punto, en un documento indígena se establecía lo siguiente:

"No le habléis de esto al hombre blanco. Jesús está ahora en la tierra. Se aparece como una nube. Los muertos están todos vivos otra vez.- No sé cuándo estarán aquí; tal vez este otoño o

esta primavera. Cuando llegue el momento, ya no habrá más enfermedades y todos volverán a ser jóvenes." (42)

La Ghost Dance Religion difundió la creencia de que todos los indígenas se elevarían en el aire en el momento en que se fuera a instaurar la nueva era, de tal manera que la nueva tierra cubriría a la vieja y degenerada. El blanco no sería capaz de salvarse de este cataclismo, quedando sepultado con todas sus obras. Por medio de estas ideas podemos inferir los sentimientos de odio contra los blancos, que caracterizaron a los indígenas adeptos a la Ghost Dance Religion. Al mismo tiempo los indígenas plantearon un rechazo total a la obra de los blancos, argumento que bien puede ser entendido como una resistencia a la aculturación. En gran número de movimientos mesiánicos que lucharon contra la dominación del hombre blanco, se dio también una radical oposición a emplear sus instrumentos u obras. Sin embargo, en algunos cultos de "cargo" - en Melanesia se estipuló que el barco carguero traería muchos bienes, algunos producto de la civilización occidental, para gozo y empleo de los nativos.

La Ghost Dance Religion alentó un gran número de levantamientos entre los indígenas que tenían fe en la expectación mesiánica, la cual manifestaba como su esperanza fundamental la instauración de un tiempo feliz para los indígenas en una tierra de abundante cacería.

La Ghost Dance Religion tuvo dos levantamientos importantes. El primero de ellos se inició en 1870 y fue dirigido por Wodziwob. En esa oportunidad se creía que el milenio estaba próximo. El segundo levantamiento fue asimismo importante, pues tuvo un fin trágico.

gico para los indígenas, quienes creían que serían inmunes a las balas de los blancos si usaban la sagrada camisa del espíritu. - El resultado fue una desastrosa masacre en la batalla Wounded Knee (Rodilla Herida) el 29 de diciembre de 1890.

El movimiento mesiánico de la Ghost Dance Religion es un levantamiento que ubicamos dentro del grupo de los movimientos mesiánicos revolucionarios, pues sus fines últimos aspiraban a lograr cambios radicales e inmediatos en las estructuras políticas, económicas y sociales. Como ya hemos manifestado, los fines determinan los métodos, de tal manera que los fines revolucionarios de la Ghost Dance Religion generaron métodos revolucionarios. - Por los fines últimos, así como por sus métodos, estos levantamientos entre los indios de las praderas de los Estados Unidos, pueden ser clasificados dentro del grupo de movimientos mesiánicos revolucionarios.

También en el siglo XX se han dado movimientos mesiánicos revolucionarios que tienden a transformar la estructura social. Piénsese por ejemplo en el dirigido por Father Divine, un mesías negro en los Estados Unidos en los años 30. Sin duda este movimiento, que se opone a la segregación, prometiendo un reino de paz y amor, surgió como efecto de las crisis económicas que hacia 1929 dejaban sentir sus efectos negativos, especialmente sobre la población negra.

Otro importante movimiento mesiánico de nuestro siglo es el de Yokaanam en Río de Janeiro, Brasil. Este nació como movimiento urbano para transformarse luego en rural, en el tiempo en que se daba la industrialización del país, proceso que demandaba la

migración de gran cantidad de mano de obra de las áreas rurales - hacia las ciudades. Según Pereira de Queiroz, la actitud de este movimiento, que funda su Ciudad Santa (llamada Ciudad Inicial), en la zona rural, puede ser entendido como una reacción a la modernidad, a la industrialización y al éxodo rural. (43) Yokaanam predica contra la vida moderna pues considera que su avance pone en peligro a la vida tradicional y proletariza a gran número de individuos. Por esta razón propone la transformación total de la sociedad, lo que nos mueve a clasificar a este levantamiento como un movimiento mesiánico revolucionario.

3. Los movimientos mesiánicos reformistas.-

Los movimientos mesiánicos anteriores pretendían como fin último lograr cambios radicales, ya fueran en la esfera política o en la económico-social. Los movimientos mesiánicos reformistas tenían como fin último la restauración del orden anterior en forma evolutiva, por lo que proponían como método una serie de reformas tendientes a cambiar a la sociedad de una manera paulatina. - El radicalismo y los propósitos de transformar totalmente el sistema no formaban parte de sus objetivos.

Los movimientos mesiánicos reformistas se dieron en el seno de sociedades campesinas que buscaban reorganizar sus comunidades y promover un mejoramiento del nivel de vida, al lado del progreso económico. Como hemos indicado, los movimientos mesiánicos reformistas no pretendían tomar el poder y llevar a cabo una serie de cambios radicales (redistribución de la tierra, nacionalización de los medios de producción, etc.) sino que actuaban -

en un plano distinto. Quizá la causa de esta moderación se deba a la inexperiencia de sus miembros, o bien, a las especiales características que presentaba la ideología mesiánica que privaba al levantamiento de la pretensión de cambios radicales, buscando sólo unas pocas reformas. Es evidente entonces, que los partidarios de estos movimientos no sabían hacer la revolución. Eric Hobsbawm al respecto escribió las siguientes líneas:

"Esperan que se haga ella sola (la revolución) por revelación divina, por una proclamación que venga de arriba, por un milagro -esperan que se haga de alguna manera-. La parte que le toca al pueblo antes del cambio es la de unirse, la de prepararse, la de atender a los signos precursores del cataclismo, la de escuchar a los profetas que predicán la venida del Gran Día, y también acaso de adoptar ciertas medidas rituales en previsión del momento decisivo en que sobrevendrá el cambio, o de purificarse a sí mismos abandonando la escoria del mundo vil del presente para poder entrar en el nuevo mundo resplandecientes en su pureza." (44)

Estos movimientos aparecen en períodos de crisis económicas y tienden a expresarse en el idioma de la religión apocalíptica. En gran medida deben hacer frente a la modernización, a la expansión de la economía capitalista, al crecimiento económico, al avance material y a todos los elementos que se oponen y contrastan con la vida que esas sociedades estaban acostumbradas a llevar.

Como ejemplo de movimiento mesiánico reformista podemos analizar, siguiendo a Eric Hobsbawm, el de Italia y el Lazzarettismo (45). Intentaremos sintetizar algunas de las características de este movimiento y esclarecer los fines últimos y los métodos empleados por los movimientos mesiánicos reformistas.

En 1870 en Monte Amiata, Toscana, en Italia, se originó un movimiento mesiánico que estuvo dirigido por Davide Lazzaretti. Antes de exponer las características generales de este levantamiento debemos explicar las condiciones socio-económicas globales de la región toscana, pues nos facilitará el estudio de las causas de este movimiento. Esta zona estuvo poblada por pequeños propietarios agrícolas y ganaderos, caracterizados por su economía doméstica en la que el artesanado era aún incipiente. Podemos manifestar que tal sociedad era en esencia tradicional, en la que el catolicismo, mezclado con leyendas y mitos, constituía un fuerte vínculo de unión de la comunidad. En efecto, los integrantes de la insurrección eran fieles católicos. En el nivel social, los adeptos al movimiento de Lazzaretti eran pequeños campesinos, artesanos agrícolas y aldeanos, y no como anteriormente se pensaba, campesinos desprovistos de todo.

La unificación nacional y el capitalismo liberal perturbaron la vida campesina italiana. El capitalismo irrumpió en la sociedad campesina por medio de reformas jacobinas o liberales: la introducción de un mercado libre de tierras, la secularización de las propiedades eclesiásticas, el proceso de cercamientos y las leyes forestales. Este nuevo sistema de ordenamiento económico social se extendió por entonces a lo largo de la península, ha

ciendo pagar a los campesinos impuestos y contribuciones, con el propósito de sostener el aparato estatal. De lo anterior podemos inferir que el impacto sobre la sociedad fue enorme, pues hasta entonces no se pagaban impuestos a ningún estado. La reacción se dejó sentir por medio de un movimiento mesiánico originado como respuesta a los desequilibrios provocados por el capitalismo liberal. Davide Lazzaretti afirmó ser el enviado de Dios y al mismo tiempo culpó al Reino -recientemente constituido- de todos los males políticos, económicos y sociales que padecían los campesinos, que ya desde 1867 venían agravándose como consecuencia de las malas cosechas y el impuesto sobre las harinas que el parlamento había aprobado a partir de ese año, lo cual creó gran descontento rural. Por ello es natural observar que este movimiento predicara un nuevo orden en el que las tierras y cosechas se distribuyeran en una forma más equitativa. Todo esto movió a Lazzaretti a rechazar la monarquía y proponer, como alternativa política, la fundación de la República de Dios. El propio mesías predicaba a sus adeptos con estas palabras:

"¿Qué queréis de mí? Os traigo paz y compasión.

¿Es eso lo que queréis? (Respuesta: Sí. Paz y compasión).

¿Queréis dejar de pagar impuestos? (Respuesta: Sí).

¿Queréis la República? (Respuesta: Sí) (...)
Será la República de Cristo. Así que clamad todos conmigo:

Viva la República de Dios". (46)

Lazzaretti anunciaba permanentemente su misión sagrada en este mundo, lo que constituye un rasgo esencial de los movimientos-

mesianicos que, como ya hemos apuntado, dan gran importancia a los aspectos terrenales. Por otra parte, amenazaba a los eclesiasticos y a los malos con terribles castigos, ya que eran ellos quienes, a su juicio, impedían la instauración de la República de Dios. En 1876 Lazzaretti anunció que la monarquía italiana era el Reino del Anticristo, pues con sus impuestos agravaba la ya difícil situación de los campesinos. (47)

El movimiento mesianico Lazzarettista tuvo una marcada importancia. Desde un punto de vista netamente sociológico nos atrevemos a aseverar, sin creerlo aventurado, que logró reorganizar la familia, base de la sociedad en las comunidades pre-modernas. De esta manera, Davide Lazzaretti aspiraba a restaurar el orden anterior, a partir de la familia y de la religión. El movimiento perdió fuerza cuando Lazzaretti fue asesinado por los carabinieri que pretendían detener al mesías y a sus adeptos en su marcha hacia la fundación de la Ciudad Santa. (48)

También en América Latina, especialmente en Brasil, se vivieron movimientos mesianicos reformistas en los siglos XIX y XX. Las causas de estos levantamientos fueron en términos generales muy semejantes a las que originaron los otros movimientos analizados con anterioridad; los desequilibrios socio-económicos de las poblaciones campesinas, el hambre y la pobreza. Los métodos y los fines últimos fueron reformistas, pues planteaban cambios evolutivos por medio de reformas. Asimismo se dio en Brasil un movimiento que aludió a la política por cuanto se opuso, a finales del siglo XIX, a la República, considerándola del Anticristo. Fue el movi -

miento de Antonio Conselheiro quien fundó la Ciudad Santa y defendió la monarquía como forma de gobierno.

Muchos otros movimientos mesiánicos como el del Padre Cicero, el del Fraile João María o el de Pedro Batista da Silva, tuvieron una resonada importancia que no debemos olvidar ni pasar por alto. Bástenos sólo recalcar el hecho de que estos movimientos significaron una oposición a los sistemas socio-económicos imperantes en los distintos momentos en que se dieron y que, apegados al Catolicismo con gran afección, dieron a los campesinos un aliento de esperanza de mejorar sus condiciones de vida por medio de la transformación del mundo, que ocurriría por voluntad divina y siguiendo - al enviado de Dios.

Los movimientos del Padre Cicero y el del Padre Batista da Silva dieron gran importancia a la economía campesina y se propusieron impulsarla. La economía campesina estaba caracterizada, - en primer lugar, por su tendencia al autoconsumo y en segundo lugar, por ser una economía casi cerrada. Durante estos movimientos mesiánicos fue transformada en una economía que basaba su progreso en la actividad comercial.

Estos dos mesías intentaron, en forma incipiente y hasta donde sus propias limitaciones lo permitían, la mecanización agrícola, por lo que las Ciudades Santas que fundaban constituían auténticos emporios.

Los movimientos mesiánicos rurales tienen la misión de salvaguardar los sistemas socio-económicos y religiosos existentes, a los que pretenden transformar en parte, razón por la cual los cla

sificamos como reformistas. Los mesías son ante todo los restauradores del orden social y económico.

NOTAS DEL CAPITULO I

- (1) Vittorio Lanternari, Occidente y Tercer Mundo, Editorial Siglo XXI, Buenos Aires, 1974, p. 87.
- (2) *Ibid.*, p. 88.
- (3) Roger Bastide, "Prefacio" al libro de María Isaura Pereira de Queiroz, Historia y etnología de los movimientos mesiánicos, Editorial Siglo XXI, México, 1978.

- (4) El regreso del héroe desaparecido es una de las creencias más importantes para el surgimiento de movimientos mesiánicos. El héroe desaparecido, en la mayoría de los casos llamado "héroe (o dios) cultural" es parte de un mito que anuncia ex profeso su próximo retorno. Este mito se desarrolló entre sociedades en extremo heterogéneas: el movimiento KOREI y el de los WAROPEN en Nueva Guinea, algunos de los movimientos religiosos africanos, los movimientos brasileños de los hombres-dios y ciertas formas de la Ghost Dance Religión entre los indios de las praderas de los Estados Unidos. También existió en algunos de las culturas precolombinas de América como la Azteca, la Maya, y entre otros pobladores del área Mesoamericana. Asimismo, fue un hecho entre los Incas como entre otras tribus de Sur América (Véase: Laurette Sejourné, Antiguas Culturas Precolombinas, Editorial Siglo XXI, Madrid, 1975, pas - sim).

La idea común de esta creencia es que un héroe fundador y sig tematizador de los elementos de la civilización partió un día sin mencionar su destino. Sin embargo, prometió volver, pero su segunda venida cambiaría la sociedad al inaugurar una época de bienestar, paz y justicia, por medio de la restauración de un orden anterior. Los pueblos que compartían esta creencia y esperaban ansiosamente a su antiguo civilizador, cayeron en el error de reputar a los europeos, en su primer contacto con ellos, como el anunciado regreso del héroe. Así por ejemplo, la llegada de los españoles a América fue considerada como el regreso de Quetzalcoatl, de Kukulcán o Viracocha, de acuerdo con el grupo indígena. Asimismo, en Melanesia la resurrección y el retorno marítimo de los antepasados, mitos típicos de la escatología tradicional de esta región, fueron identificados y confundidos con la llegada marítima de los blancos desde occidente. Así, el capitán James Cook fue visto, por los aborígenes de algunas islas del Pacífico, como el dios blanco que regresaba (Véase: Vittorio Lanternari, *op. cit.*, p. 105. R.J.Werblowsky, "A new heaven and a new earth : considering primitive messianisms", en History of Religions , Volume V, Number 1, The University of Chicago Press, 1965, pp. 164-172).

En las sociedades en las que el sincretismo religioso contempló una nueva visión de los héroes fundadores que volvían, -

dio origen a que Jesús, por las prédicas de los misioneros cristianos, fuera identificado, por ejemplo entre los basutos de Sudáfrica, como SENKATANE, el héroe cultural que según la mitología local había salvado a la humanidad del monstruo devorador en el origen de los tiempos. SENKATANE había muerto, pero su corazón había volado al cielo. Para los basutos, Jesús era SENKATANE. Entre los watutzi de Ruanda, existe la creencia mítica en un héroe cultural llamado MUTABASI, quien había otorgado en el pasado incontables beneficios a los hombres. Sin explicarse las razones, un día los hombres se rebelaron y lo clavaron en un árbol, donde murió; aspecto en el que se nota claramente la influencia cristiana. Sin embargo, el mito sustenta la creencia de que si la sociedad en un momento determinado afrontara serios problemas, el espíritu de MUTABASI habitaría en el cuerpo de uno de los hijos del rey, quien se convertiría entonces en el propio MUTABASI y el país sería liberado de los desastres y calamidades. (Véase: Vittorio Lanternari, op. cit., pp. 87-93).

En algunas sociedades, además de la creencia en la vuelta del héroe cultural o civilizador, existen los mitos del retorno del ser supremo, o de los muertos, para bien de la humanidad; asuntos que guardan en sí los gérmenes de la esperanza mesiánica.

Piénsese, por ejemplo, en la creencia mítica del retorno colectivo de los antepasados en Melanesia, que asume el papel del mesías individual. Entre los seguidores de la Ghost Dance Religion también existió la creencia en la futura venida de los muertos que, como en el Kimbanquismo del Congo, o entre los aborígenes de Melanesia, no eran los autores de la catástrofe cósmica, sino más bien quienes aportaban mercancías y riquezas a los hombres. Los indígenas aseveraban que los antepasados harían volver los bisontes, base de su alimentación. La espera del retorno de los muertos es un elemento mesiánico semejante al regreso del héroe o el del ser supremo. Hay gran número de movimientos que creen en la vuelta del héroe civilizador, entre los que deseamos entresacar, además de los ya mencionados, el de Ras TAFARI en Jamaica, que se fundaba en el retorno en masa de los negros al África. También el dirigido por Chot Chelpan entre los pueblos altaiques, el cual anunciaba el inminente regreso de OIROT KHAN y el restablecimiento del antiguo y perdido imperio de los mongoles.

- (5) Citado por María I. Pereira de Queiroz, op. cit., p. 39.
- (6) Edward Conze, El Budismo, Fondo de Cultura Económica, México, 1978, pp. 159-160.
- (7) Vittorio Lanternari, op. cit., p. 89.
- (8) María I. Pereira de Queiroz, op. cit., p. 20.

- (9) Ibid., p. 22.
- (10) Lec. cit. También: Vittorio Lanternari, op. cit., pp. 87-88. Max Weber, Economía y Sociedad, Fondo de Cultura Económica, México, 1944, pp. 116-171, volumen II. Max Weber, Ancient Judaism, The Free Press, Illinois, 1952, p. 3. Max Weber, Ensayo de Sociología Contemporánea, Ediciones Martínez Roca, Barcelona, 1972, pp. 327-369.
- (11) B.K. Rattey, Los hebreos, Fondo de Cultura Económica, México, 1956. Véase también: Vittorio Lanternari, op. cit., p.98.
- (12) Véanse las obras citadas de Max Weber.
- (13) María I. Pereira de Queiroz, op. cit., pp. 39-47. La división de la sociedad hebrea judía, que permitía la existencia de un grupo opresor y otro oprimido generó, en opinión de Erich Fromm, el surgimiento del Cristianismo como arma liberadora de los grupos oprimidos contra la explotación de los dominantes. Este acontecimiento histórico, que Fromm interpreta desde un ángulo psicoanalítico en su obra El Dogma de Cristo (Paidós, Buenos Aires, 1971), es un ejemplo más de que un movimiento de protesta social -posteriormente de caracteres mesiánicos, como es el Cristianismo- puede darse dentro de una misma sociedad, sin que exista la invasión y la conquista de pueblos extranjeros, cuando las condiciones económico-sociales han generado la división de la sociedad en "superiores" e "inferiores", representando los fariseos al primer grupo y los 'am ha' - aretz (los pueblos de la tierra) al segundo. El investigador Gonzalo Puente Ojea en su obra Ideología e historia. La formación del Cristianismo como fenómeno ideológico. (Editorial Siglo XXI, Madrid, 1976, p.315) sostiene que el Cristianismo surgió en Palestina como un movimiento revolucionario que aspiraba a derrocar el poder establecido e instaurar una teocracia mesiánica. Por otro lado es necesario recordar que la oposición a Roma tuvo entre los judíos varios líderes y partidos organizados. El más importante de esos partidos fue el de los zelotas. Esta oposición se transformó en una resistencia de las clases inferiores contra la aristocracia judía, de tal manera que la lucha social se combinaba fácilmente con el patriotismo religioso, que pretendía obtener la libertad de Israel. De lo anterior se infiere que el zelotismo era esencialmente un movimiento popular que representaba las aspiraciones sociales y religiosas de los 'am ha'-aretz (los pueblos de la tierra), tal como sostiene Gonzalo Puente Ojea (op. cit., pp.134-135).
- (14) Confróntense las obras citadas de Max Weber.
- (15) B.K. Rattey, op. cit., passim. Israel J. Mattuck, El pensamiento de los profetas, (Fondo de

Cultura Económica, México, 1971, pp.108 -109) sostiene que los profetas también se ocupaban de todo lo relacionado con la política y que entre los hebreos se había formado una teocracia. El rey gobernaba por autoridad divina, y estaba al mismo tiempo sujeto a la autoridad divina de los profetas.

- (16) María I. Pereira de Queiroz (op. cit., p.19) sostiene que el término milenarismo fue empleado primero con una connotación cristiana al hacer referencia a la próxima venida de Cristo para una fecha precisa. Posteriormente ese concepto se amplió a todos aquellos movimientos que tuvieran como aspiración la restauración de "un tiempo perfecto", o el regreso a la "tierra perfecta". Con frecuencia se dan una serie de crisis e impera la anarquía antes del logro de los fines propuestos, es entonces cuando se da el momento de la destrucción de este mundo de maldad y el inicio de una nueva era.
- Por otro lado, creemos necesario enfatizar la idea de que el mesianismo es el fenómeno milenarismo en el que existe un líder que guía a la comunidad. El mesías dice estar en contacto con la divinidad y adquiere la legitimidad de su posición por medio de revelaciones divinas.
- Los movimientos milenaristas han sido explicados desde muy diversos ángulos. No es nuestro interés entrar en detalles sobre esas diferentes interpretaciones, sino tan solo enunciar y comentar brevemente las más relevantes y trascendentes de ellas. Así por ejemplo, Norman Cohn en su libro The Pursuit of the Millennium, (Secker and Warburg, London, 1957) interpreta el milenarismo desde el punto de vista psicológico. Supone que las crisis económicas -hambrunas, inflación, desocupación, etc.- puede producir perturbaciones muy amplias en la sociedad, así como un sentimiento sobrecolector en la gente, que en forma masiva cree haber quedado desamparada. Gran número de la población supone que la única forma de lograr alivio es por medio de una explosión de paranoia y una búsqueda masiva y fanática del Milenio.
- A esta idea de Cohn se han opuesto varios investigadores, entre los que sobresale Bryan Wilson, quien considera el enfoque psicoanalítico fuera de la realidad. Wilson sostiene que la inseguridad psicológica no es, ni ha sido, la causa de los movimientos milenaristas. Al respecto podrá consultarse su obra titulada Magic and the Millennium (Paladin, St. Albans, 1975, pp. 500-501 y siguientes).
- Algunos investigadores han llegado a pensar que las causas del milenarismo se reducen a las presiones económico-sociales, de tal manera que los movimientos milenaristas surgen en los momentos de crisis sociales. En algunas investigaciones se destacan también los aspectos emocionales que surgen en las sociedades que temen la transculturación. Con relación a este último punto deseamos mencionar el trabajo de R.H. Lowie, Primitive Religion, (London, 1936).
- Ralph Linton en su artículo "Nativistic Movements", (en American Anthropologist, XLV, 1943, pp.230-240), utiliza el término "nativista" para referirse a los movimientos que in

tentan revivir o perpetuar aspectos selectos de su cultura. Linton logra establecer la diferencia entre los movimientos "nativistas" y los "no nativistas", es decir, aquellos que están orientados hacia el pasado y aquellos orientados hacia el presente o el futuro.

Anthony Wallace emplea el concepto de "movimientos de revitalización" para referirse a aquellos movimientos que pretenden establecer una cultura más satisfactoria. Supone que las personas involucradas en el proceso de revitalización deberán tener plena consciencia de su cultura y darse cuenta de que es insatisfactoria, razón por la cual intentan innovar no solo algunos aspectos, sino todo el sistema cultural.

Con el propósito de tener una visión global del milenarismo y las distintas interpretaciones que se han dado, hemos presentado los datos anteriores siguiendo la obra de Susana Devalle, La palabra de la tierra (protesta campesinos en India, siglo XIX) (El Colegio de México, México, 1977, pp. 5-39.

- (17) María I. Pereira de Queiroz, op. cit., pp. 21-22.
- (18) Eric Hobsbawm, Rebeldes Primitivos, Ariel, Barcelona, 1974, p. 312.
- (19) *Ibid.*, pp. 27-52, para lo relacionado con el bandolerismo.
- (20) María I. Pereira de Queiroz, op. cit., pp. 337-342.
- (21) *Ibid.*, pp. 291-297.
Véase también: Eric Hobsbawm, op. cit., p. 305.
- (22) María I. Pereira de Queiroz, op. cit., pp. 187-206.
- (23) Como sostiene Vittorio Lanternari en su obra The religions of the oppressed. A study of modern messianic cults (Mentor Books, The New York, American Library of World Literature Inc., New York, 1965, p. 63), en la guerra de los indios norteamericanos contra los blancos, a quienes consideraban usurpadores, la religión jugó un papel en extremo importante pues llegó a convertirse en el arma más fuerte de los indígenas en su lucha contra los efectos desmoralizantes que sobre su sociedad tenía el impacto de los blancos. Con frecuencia existió un gufa que orientaba los esfuerzos de los indígenas para enfrentarse a los extranjeros que les arrebataban sus tierras. Así, el surgimiento de Toro Sentado (Sitting Bull) marcó un hito en el coraje y la fuerza de los indígenas en su resistencia contra los blancos, por medio de los Ghost Dance Religion.
- (24) Celma Agüero, "Un movimiento Mahdista. Impacto del Islam en el proceso de cambio social en Africa Occidental", en Movimientos Agrarios y Cambio Social en Asia y Africa. El Colegio de México, México, 1974, pp.25-65.

- (25) Eric Hobsbawm, op. cit., pp. 27-52.
- (26) Con relación al wahhābismo véanse: Gustav E. von Grunebaum, El Islam, Editorial Siglo XXI, Madrid, 1974, pp. 318-321. Fazlur Rahmān, Islam, University of Chicago Press, Chicago - and London, 1979, pp. 196-201.

Con relación al mahdismo en Senegal véase: Celma Agüero, op. cit., pp. 25-65.

Sobre el mahdismo en Sudán confróntese el Tercer Capítulo de esta investigación.

En opinión de Hans Kohn, la idea mesiánica en el Islam se conoce con el nombre de mahdismo. (Véase: Hans Kohn "Messianism", en Encyclopaedia of the Social Sciences, The Macmillan Company, New York, Volume IX-X, 1962, pp. 356-363). Kohn sostiene que como en el Judaísmo o en el Cristianismo, la idea del mesías se desarrolló entre los musulmanes en momentos de crisis y problemas sociales, no obstante haber tenido algunos usos anteriores, como se explicará más adelante. En el Islam la idea del Mahdí se popularizó en los difíciles tiempos de las sangrientas guerras civiles y controversias religiosas que llevaron a la instauración de los omeyas, la primera dinastía islámica. El consecuente desarrollo del califato hereditario, así como la pérdida de la original piedad musulmana, dieron origen a la idea de la restauración de la edad de oro del Islam -la época del Profeta y los primeros cuatro califas-. Muchos creyentes pensaron que la pérdida de la piedad había traído un incremento de la injusticia y el declive del poder del califa y de la fe. Se esperaba la venida de un mesías, llamado el Mahdí, para restaurar el orden anterior y restablecer la antigua gloria con la fundación de un reino de justicia y piedad.

La teoría del mahdismo no ha sido aceptada en la Sunna, ni ha llegado a ser un dogma fundamental del Islam "ortodoxo", a pesar de que entre las masas de fieles musulmanes goza de una gran popularidad. No obstante esto, fue abiertamente aceptado por los shī'itas, la secta que permanece fiel al califato de 'Alī y sus descendientes. En su desesperada lucha contra los omeyas, a quienes consideraban usurpadores, los shī'itas desarrollaron la creencia en la venida de un redentor que acabaría con la injusticia y restablecería el verdadero Islam. Piensan que un descendiente de 'Alī, a quien prefieren llamar imām (guía religioso) en vez de califa, se ha escondido y retornará como imām o Mahdí. Para un grupo de shī'itas el Mahdí será el séptimo, para otros será el duodécimo descendiente de 'Alī. Sobre este último punto volveremos posteriormente.

- (27) Confróntense las obras citadas de Max Weber.

- (28) Arthur Hertzberg, Judaism, George Braziller, New York, 1961, p. 218.
- (29) -"Messiah", en Encyclopaedia Judaica, Keter Press, Enterprises Ltd., Jerusalem, Volume II, 1972, pp. 1407-1417. Véase también: C.W. Emmet, "Messiah", en Encyclopaedia of Religion and Ethics, T. and T. Clark, Edinburgh, Volume VIII, 1964, pp. 570-587.
- (30) C.W. Emmet, op. cit., p. 574.
- (31) Es necesario aclarar que Jesús, el hijo de María, fue considerado por los cristianos como el mesías davídico, es decir, como descendiente del rey David. Los términos cristiano y Cristo son traducciones griegas de la palabra mashiach (mesías), por lo que Cristo significa el consagrado. Para un gran número de judíos, Jesús no era el mesías. La razón radica en el hecho de que sus mensajes no tenían una connotación política ni aspiraban a la liberación del pueblo hebreo del dominio extranjero. Sus predicaciones no planteaban una lucha política. Sus ideas de "dar al César lo que es del César" y "mi reino no es de este mundo" contrariaban ampliamente las ideas proféticas y mesiánicas tradicionales de los judíos. Los hebreos judíos interpretaban que esas palabras significaban un reconocimiento de la autoridad extranjera, aunado al hecho de que todas las esperanzas debían fincarse en el otro mundo. Estas dos ideas eran contrarias a las aspiraciones de liberación política y de constitución de un reino terrestre, tal como las representaban el mesianismo y el profetismo tradicionales de los judíos. Para los judíos la venida del mesías y la instauración de la era mesiánica eran una misma cosa. La era mesiánica significaba el fin en este mundo de todos los sufrimientos, penas, enfermedades, guerras, injusticias, etc. Para un gran número de judíos, Jesús no era el mesías, pues con su llegada no se había dado inicio a la era mesiánica. Dentro de sus creencias era inconcebible la existencia del mesías sin un resultado material inmediato de sus aspiraciones políticas, por medio de la restauración del antiguo reino de Israel, o el fin de todos los males de la tierra. Para ellos Jesús no podía ser el mesías si aún existían las guerras, las enfermedades y los sufrimientos.
- (32) Hans Kohn, op. cit., p. 357.
- (33) Véase: "Messiah", en Encyclopaedia Judaica, Enterprises Ltd. Jerusalem, Volume II, 1977, pp. 1407-1417.
- (34) Véase: Karl Marx, Formaciones Económicas Precapitalistas, - Cuadernos de Pasado y Presente, No. 20, Editorial Siglo XXI, México, 1978, passim. Henri Pirenne, Historia Económica y Social de la Edad Media, Fondo de Cultura Económica, México, 1973, passim. Jacques Le Goff, La Baja Edad Media, Editorial Siglo XXI, Mé

xico, 1971, *passim*.

- (35) Esa renta en trabajo se convirtió luego en especie y por último en dinero. Confróntense: P.M. Sweezy y otros, La transición del Feudalismo al Capitalismo, Editorial Ayuso, Madrid, 1976.
- (36) María I. Pereira de Queiroz, *op. cit.*, p. 63.
- (37) *Ibid.*, p. 65.
- (38) Eric Hobsbawm, Industria e Imperio, Ariel, Barcelona, 1977, pp. 77-93.
- (39) Paolo Santi, "El debate sobre el Imperialismo en los clásicos del Marxismo", en Teoría Marxista del Imperialismo, Cuadernos de Pasado y Presente No.10, Editorial Siglo XXI, México, 1979, p. 40.
- (40) No debe confundirse esta comunidad mesiánica de los "Shakers" con otra del mismo nombre que se dio entre los indios de las praderas de los Estados Unidos.
- (41) Rosemary R. Ruether, El reino de los extremistas, la experiencia occidental de la esperanza mesiánica, Editorial La Aurora, Buenos Aires, 1971, p. 262.
- (42) James Mooney, The Ghost Dance Religion and the sioux outbreak of 1890, Chicago University Press, Chicago, 1965, p. 23.
- (43) María I. Pereira de Queiroz, *op. cit.*, pp. 84-85.
- (44) Eric Hobsbawm, Rebeldes Primitivos, Ariel, Barcelona, 1974, pp. 95-96.
- (45) *Ibid.*, pp. 93-116.
- (46) Citado por Eric Hobsbawm, *op. cit.*, p. 106.
- (47) María I. Pereira de Queiroz, *op. cit.*, p. 91.
- (48) Más arriba hicimos referencia al movimiento mesiánico de la Ghost Dance Religion, surgido entre los indios de las praderas de los Estados Unidos. A ese levantamiento lo ubicamos dentro del grupo de los movimientos mesiánicos revolucionarios pues sus fines últimos, así como sus métodos, eran revolucionarios: planteaban un cambio radical e inmediato de todas las estructuras para lograr la restauración del orden anterior. Esta insurrección suponía que los indígenas pasarían a ocupar los cargos políticos, a ser los dueños de las riquezas

y a ocupar las posiciones sociales más altas. Al mismo tiempo se creía que el hombre blanco sería destruido. El surgimiento de la Ghost Dance Religion como movimiento mesiánico-revolucionario obedeció a razones históricas, ya que por entonces los blancos intentaban reducir a los indígenas a reservas estériles. La única forma de lograr salvarse de esa opresión era por medio de movimientos revolucionarios que planteaban fines revolucionarios con métodos también revolucionarios. Fue así como surgió el movimiento mesiánico de la Ghost Dance Religion que logró, por medio de elementos religiosos, la unificación intertribal.

Hacia fines del siglo XIX las condiciones históricas habían variado. El gobierno de los Estados Unidos no tenía ya como meta el exterminio de los indios y la ocupación total de sus tierras, sino que postulaba una integración de los indígenas por medio de reformas que fueran dando los cambios de una manera gradual. Estas razones históricas hicieron perder importancia a la Ghost Dance Religion, pues sus fines y métodos ya no estaban acordes con la situación histórica existente. Los indígenas tuvieron entonces una nueva alternativa por medio del Culto del Peyote, la cual fue más apropiada al momento histórico, ya que pretendía lograr una serie de cambios graduales.

El Culto del Peyote fue un movimiento mesiánico que creyó en la próxima instauración del reino de Dios en la tierra, después de que todas las tribus hubieran comido el peyote -espécie de cactus que al ingerirlo produce efectos alucinógenos, evita la fatiga y alivia los dolores-. El sincretismo religioso fue un hecho en este movimiento que mezcla elementos paganos con cristianos, vistos en todos los aspectos del movimiento. Así por ejemplo, el mesías de este levantamiento se llamó Luna Grande (Big Moon), nombre que encierra en sí una idea esencialmente pagana, mezclada con las visiones que él tenía de Cristo, aspecto que muestra la influencia cristiana al movimiento. Las visiones también presentan el sincretismo religioso, pues contienen elementos cristianos -la contemplación de Dios Padre-, confundidos con aspectos que forman parte de la mitología winnebago manifestado en la visión de una serpiente -que simboliza las fuerzas del mal- que devora a un héroe tribal llamado Hare.

El movimiento mesiánico del Culto del Peyote lo clasificamos dentro del grupo de movimientos mesiánicos reformistas, ya que sus fines y métodos proponen la restauración del orden anterior por medio de reformas, de medidas evolutivas y no en una forma tajante y radical como lo propone la Ghost Dance Religion. Los peyotistas -partidarios del Culto del Peyote- inclusive postulan una reconciliación con el hombre blanco, argumento contrario a las ideas de enemistad y violencia de la Ghost Dance Religion.



Con relación al Culto del Peyote véanse las siguientes obras:

Vittorio Lanternari, Occidente y Tercer Mundo, Editorial Siglo XXI, Buenos Aires, 1974, pp. 90-97 y siguientes.

Vittorio Lanternari, The religions of the oppressed. A study of modern messianic cults, Mentor Books, the New American Library of World Literature Inc., New York, 1965, pp. 63-81.

Alice Marriott y Carol Rachlin, Peyote, New American Library, New York, 1972, passim.

Weston La Barre, El Culto del Peyote, Premia Editora, México, 1980, passim.

LA ESCATOLOGIA MUSULMANA: ANALISIS DEL MAHDISMO

"En mi nación existe el Mahdī, quien vendrá después; él vivirá cinco o siete o nueve años; un hombre vendrá a él y le dirá: "Oh Mahdī, dadme, y el Mahdī pondrá en su regazo tanto como pueda cargar". Hadīth del profeta Muḥammad.

I. La Escatología Musulmana.-

El Islam presenta una concepción un tanto pesimista del aspecto moral del hombre. Supone que el ser humano se ha inclinado hacia el egoísmo y la autosuficiencia (Istakbarā e Istaghanaā). Esto ha hecho necesario que a lo largo de la historia, Dios haya enviado constantemente profetas a enseñar y a conducir a la humanidad por el camino verdadero. Por esta razón, el Islam admite que Adán, el primer hombre, fue también el primer profeta, que tuvo como misión la de guiar correctamente a sus descendientes. En la concepción islámica de los profetas, Muḥammad es el último enviado de Dios, es el Sello de los Profetas. Después de él no habrá ningún otro mortal que reciba la revelación divina. A falta de un nuevo profeta, el Islam popular sostiene que Dios dejará actuar a los hombres por sí mismos, los que, sin duda, seguirán el camino de la maldad, pecarán y perderán su fe. Es entonces cuando la Ka'ba se desvanecerá, las copias del Corán se perderán, así como el contenido del Libro Sagrado se borrará de la mente de los hombres. En este momento de total confusión comenzará el fin del mundo. Uno de los primeros aspectos que caracterizará al fin de los tiempos es el de la aparición del Mahdī.

Antes de entrar de lleno a analizar el mahdismo, como parte integrante de la escatología musulmana, creemos necesario explicar previamente algunos otros aspectos, que refiere la tradición islámica, respecto del fin de los tiempos y del Día del Juicio Final. Entre los árabes preislámicos existió la convicción de que la vida se continuaba en la tumba después de la muerte, idea que luego se tradujo en la doctrina islámica de la creencia en los dos juicios: el menor, que se realiza en la tumba de cada uno y trae como resultado el castigo o premio en la misma sepultura, de tal manera que el sepulcro de cada persona se convierte en un infierno o en un paraíso, según el caso, hasta el Día del Juicio. Los musulmanes afirman que en este primer juicio, todos los individuos son visitados en la tumba por dos ángeles que se encargan de examinar a la persona en lo referente a la fe. Si fue justo y cumplidor de la religión, dormirá en paz. Mas si en cambio, es hallado falto, será golpeado con un martillo y la tierra presionará hacia abajo para oprimirlo. Entre los musulmanes está muy difundida la creencia de que antes del Juicio Final, el justo y fiel permanecerá en estado de reposo en al-Barzakh. Habitará en su sepultura o cerca de ella. Por otra parte, los pecadores y los infieles serán atormentados ahí o en una mazmorra pestilente. El segundo juicio, conocido como el grande, será también un proceso individual, quizá por influencia cristiana, y no un juicio colectivo como suponen los judíos. Al respecto el Corán dice: "Cada uno de ellos comparecerá solitario, ante El, el día de la resurrección" (XIX, 95).

Los signos que deberán presenciarse antes del comienzo del fin de los tiempos, es decir, antes del día del Juicio (Yawm-ad-Dīn), según señala J.A. MacCulloch, de acuerdo con la tradición islámica, son los siguientes: la aparición del Mahdī, la de Dajjāl (el Anticristo), el descenso de 'Isā (Jesús), que se convertirá al Islam y matará al Anticristo. Además serán liberados Gog y Magog (1). No obstante esto, debemos señalar que en el Corán hay pocas referencias con relación a los signos que precederán al Último Día, aun cuando existen algunas descripciones de los hechos escatológicos para el propio día del Juicio Final (Yawm ad-Dīn). Algunos teólogos han elaborado una serie de descripciones e interpretaciones respecto de los signos que precederán al Día del Juicio. Nasafi, (m.1142) por ejemplo, en su 'Aqā'id menciona cinco signos:

- 1) La aparición de Dajjāl
- 2) La bestia de la tierra
- 3) Yājūj y Mājūj (Gog y Magog)
- 4) El descenso de 'Isā
- 5) La salida del sol por el oeste (2)

Algunos otros autores manifiestan opiniones divergentes a las de Nasafi y puntualizan otras señales distintas. El teólogo-Taftāzānī (m.1389) en sus comentarios, por ejemplo, advierte diez signos. Algunas obras sūfīs de la etapa ascética previa al misticismo, muestran el temor de los sūfīs a la cólera de Dios, razón por la cual están llenas de descripciones de las horas de la muerte, de la Resurrección y del Juicio Final. Reynold A. Nicholson ha señalado que las permanentes descripciones coránicas del Día del Juicio Final, los terribles castigos que deberán sufrir los -

pecadores; los tormentos del Infierno y la concicncia aniquiladora del pecado (no en el sentido cristiano del término, sino en la acepción musulmana; esto es, el egoísmo y la autosuficiencia) indujeron a algunos sūffis, o místicos del Islam, hacia el quietismo más que hacia una vida activa, lo que redundó principalmente en la búsqueda de la salvación por medio de la fuga y el apartamiento del mundo (3).

Algunas tradiciones que hacen referencia al Último Día se remontan inclusive hasta el propio profeta Muḥammad, y sostienen que la Hora (Sā'a) no vendrá hasta que alguien diga: "Allāh, - Allāh" ("¡Dios, Dios!").

Por otra parte, algunos musulmanes vieron en las guerras civiles de los primeros tiempos del Islam, las que analizaremos más adelante, un signo del Día del Juicio. De la misma manera, otros pensaron que, de lograrse la conquista de Constantinopla, la que se había intentado varias veces sin éxito, podía ser también un signo de la Hora, y que tan pronto los musulmanes estuvieran dentro de la ciudad, sus ejércitos debían aprestarse a hacer frente a Dajjāl (el Anticristo).

Poco después 'Isā (Jesús) descendería para liquidar el Anticristo. Otros relatos suponen que el mundo antes del fin estaría plagado de infidelidad y de no creyentes. Sin embargo, el triunfo del Islam y el restablecimiento de la fe marcarían el fin de los tiempos.

Todos los signos del Yawm ad-Dīn (el Día del Juicio) están basados en el Corán o en la Tradición (4). El orden de los hechos escatológicos es el siguiente:

1) La venida de Dajjāl (el Anticristo), que conduciría a casi todos los hombres por el camino equivocado del error y del pecado. Después de esto vendrá el descenso de 'Isā (Jesús) o el Mahdī— 'Isā, como veremos más adelante, puede ser también el Mahdī, según algunas tradiciones—, quien matará a Dajjāl. Después de esta acción habrá un período de fe y calma.

2) El segundo acontecimiento está representado por el primer sonido de la trompeta, al que seguirá la muerte de todos los seres vivientes. Después de un intervalo sonará por segunda vez haciendo volver a la vida a todos los seres vivientes, los cuales se congregarán en un solo lugar ante la presencia de Allāh (Dios).

3) El comienzo del Juicio Final. Dios preguntará directamente a cada individuo, mostrando los libros de registro que han sido llevados por los ángeles custodios de cada persona, con todas las acciones, buenas o malas, de cada uno. En aquellos casos en los que quepa la duda, se pesarán en la balanza las buenas y malas obras. El Juicio durará 1.000 o 50.000 años, pues todo debe ser conocido de cada una de las personas que cruzan el puente aş-Şirāt que, por encima del Infierno, se dirige hacia el Paraíso. Este puente es más fino que un pelo y más agudo que la punta de una espada. Los justos pasarán por él sin dificultad, mas los pecadores caerán o serán arrojados al Infierno. Los fieles cumplidores de la religión gozarán de las siete regiones del Paraíso, donde disfrutarán de los placeres y deleites de que habla el Corán en un gran número de pasajes, por ejemplo: "He aquí la descripción del Paraíso prometido a los timoratos: es un vergel bajo el cual corren los ríos; -

sus frutos son inagotables, así como sus sombras. Tal será el destino de los timoratos; en cambio, el destino de los incrédulos será el fuego infernal" (XIII, 35) (5). Todo lo contrario a las dichas del Paraíso, tal como se manifiesta en el mismo versículo citado, será el sufrimiento en las siete regiones del Infierno (6)

4) Se alzará un puente por encima del Infierno hacia el Paraíso, del que ya hemos dado algunos detalles. Es entonces cuando se hacen algunas alusiones al Hawd, el valle de Muḥammad, semejante al de Josafat de la tradición judeo-cristiana, aun cuando éste presenta un carácter oscuro en el Día del Juicio, pues no aparece en el Corán. Tampoco lo cita al-Ghazālī en su obra ad-Durra al-Fākhiḥa, tal como asevera A.J. Wensinck (7).

5) Se verán el Infierno y el Purgatorio caracterizados por el fuego, así como el Paraíso circundado por jardines, y el Limbo, que según algunos teólogos, sería tal como lo explicó el teólogo y filósofo al-Ghazālī en su obra Ihyā' (8). Es importante señalar que en la escuela Mu'tazila se contempló la creencia en el Limbo (9). Las suras de la Meca están llenas de referencias al castigo divino y al Día del Juicio. La razón estriba en que Muḥammad, el predicador del Islam, que recibió por revelación divina, habló con frecuencia de los acontecimientos escatológicos y del Juicio Final con el propósito de lograr la atención de sus oyentes y atemorizar a los ricos, contra quienes iban dirigidas la mayoría de sus invectivas. La meta clara de Muḥammad era lograr, por medio de sus predicaciones, un cambio en la sociedad árabe, a través del cual los ricos se desprendieran de una parte de sus riquezas en favor de los pobres (10). Es oportuno llamar la atención so-

bre el hecho de que Muḥammad fue un profeta y no un mesías.

En opinión de D.S. Macdonald, la doctrina de Muḥammad acerca de la Resurrección y el Juicio Final era menos importante que la Creación del mundo por Dios, pues Allāh el Creador significaba también el Gobernante y el Juez (11). Por las predicaciones del enviado de Dios (Rasūl Allāh) queda clara la certeza del castigo para aquel que no se sometiera a Dios. Las doctrinas del Juicio Final y de la Resurrección eran una consecuencia de la Creación.

II. El Mahdismo.-

1 Concepto del mahdismo.-

La palabra Mahdī literalmente significa "el guiado". En el sentido musulmán, el verbo árabe hudā, en pasivo, cuya acepción es la de guiar, está referido a la dirección de Allāh, pues toda orientación proviene de El. El Mahdī es aquella persona guiada por Dios en una forma especial y particular. En el Corán se confiere a Dios el nombre de Guía: "...Dios es el guiador de los creyentes hacia la verdadera senda" (XXII, 54), de tal manera que es lógico comprender que en el desarrollo del teísmo islámico, Dios (Allāh) sea el guía y el orientador de todo lo existente en el universo. En una forma general, con las excepciones que luego señalaremos, podemos aseverar que el Mahdī es el guiado por Dios, la persona que hacia el fin de los tiempos vendrá a cumplir su misión divina de reordenar el mundo y restablecer la justicia, la paz y las igualdades sociales en la tierra (12). Por esta razón, puede ser considerado como el instaurador de la completa armonía y el amor, según las concepciones mesiánicas con las que el mahdī

mo concuerda.

2. El mahdismo en la Sunna del Profeta.-

Muchos musulmanes ponen en las propias palabras del Profeta todo lo referente al Mahdī. Suponen que Muḥammad mencionó que algún día Allāh enviará al mundo un restaurador en forma repentina e inesperada (yuṣliḥuhu'llāhu fī laīla), quien será de la casa del Profeta (min ahl al-baIt) de la comunidad del Profeta (min' - Umma Muḥammad), de los descendientes de Fāṭima (min awlād Fāṭima). Su nombre será el mismo del Profeta y el nombre de su padre será el mismo nombre del padre de Muḥammad. Será, pues, del linaje del enviado de Dios (min-'ithra). El Mahdī llegará al mundo para llenarlo de equidad y justicia, logrando que los hombres vuelvan a Dios (al-Ḥaqq). Como ya hemos manifestado, durante el reinado del Mahdī, los musulmanes gozarán de gran prosperidad y disfrutarán de las riquezas de la tierra y el cielo.

D.S. Margoliouth sostiene que existen muy pocas pruebas de que el Profeta haya explicado con detalles la aparición del Mahdī. No obstante esto, Muḥammad manifestó algunas interpretaciones al respecto. Existen algunas tradiciones en las que se afirma que el profeta Muḥammad habló del Mahdī. Una de ellas dice así:

"La palabra no pasará hasta que mi nación sea gobernada por uno de mi casa cuyo nombre concuerda con el mío". (13)

En un principio la doctrina del Mahdī escatológico no fue totalmente aceptada por los musulmanes, aun cuando el uso del término era antiguo. Asimismo, la idea de Dajjāl es parte importante de la escatología musulmana, como ya hemos apuntado, tanto dentro

de la "ortodoxia" como en el nivel popular. El historiador Ibn -
Khalidūn (1332-1406) cita una tradición en la cual se afirma que -
aquel que niegue la existencia del Mahdī es un infiel, pero quien -
niegue a Dajjāl es sólo un pecador. Esta tradición, sin duda, re -
fleja la fuerza e importancia de la creencia en el Mahdī. (14) -
Por otra parte, existe también una tradición en la que se expresa
con claridad el concepto escatológico del Mahdī, al que se atribuye
asimismo su característica de dador. En opinión del historia -
dor D.S. Margoliouth, en algunas tradiciones la palabra Mahdī po -
dría significar "el que da" de donde se infiere que en voz de Ma -
hdī podría ser Muhdī. El verbo usado en estas tradiciones era -
'atā (dar), ya que el Mahdī, según la creencia, dividirá las rique -
zas y gobernará sobre la gente de acuerdo con la Sunna del Profeta.
La tradición dice lo siguiente: "En mi nación existe el Mahdī, -
quien vendrá después; él vivirá cinco o siete o nueve años; un hom -
bre vendrá a él y le dirá: "Oh Mahdī, dadme", y el Mahdī pondrá -
en su regazo tanto como pueda cargar". (15)

Esta tradición permitió que se extendiera la idea de que los
hombres, durante el reino mahdista, gozarán de grandes bendiciones
nunca antes experimentadas, en un mundo de bienestar y paz fundado
por el Mahdī. Los hombres solamente tendrán que pedirle al Mahdī-
y éste les dará tanto como puedan cargar. Esta idea puede ser una
explicación (tafsīr) legítima o no, de la siguiente tradición que
forma parte de uno de los Ṣaḥīḥ de los musulmanes:

"Vendrá al final de los tiempos un Khalīfa
que esparcirá la riqueza sin contarla." (16)

Sin embargo, deseamos llamar la atención sobre el hecho de - que en esta tradición, como en los Ṣaḥīḥ musulmanes, no se menciona al Mahdī.

El Mahdī permanecerá en la tierra siete o nueve años y luego morirá. Los musulmanes rezarán por él.

Por otro lado, es importante mostrar que existen otras tradiciones con relación al Mahdī. Hay una que supone que el Mahdī no puede ser otro que 'Isā (Jesús). Esta tradición hace referencia a mahd (cuna), de donde podría haber derivado la palabra Mahdī, - ya que 'Isā ha sido la única persona que ha hablado en la cuna , lo cual está contenido en el Corán (XIX, 29-33), que dice: "En - entonces les indicó que interrogaran al niño y le dijeron: ¿Cómo - hablaremos a un niño que aún está en la cuna?" les dijo: "Por - cierto que soy el siervo de Dios, quien me concederá el Libro y me designará profeta; me hará benefactor doquiera esté y me encomendará la oración y el azaque mientras viva; y me hará piadoso con mi madre y jamás permitirá que yo sea soberbio ni rebelde; la paz fue conmigo desde el día en que nací; será conmigo el día - en que muera y el día en que sea resucitado".

3. Los usos del término Mahdī.-

Hemos hecho referencia en líneas anteriores al sentido escatológico del Mahdī. Sin embargo, es oportuno llamar la atención sobre el hecho claro de que, como hemos dicho, el término Mahdī - fue también aplicado a personajes históricos. Así por ejemplo , a Abraham (Ibrahīm) se le llamó Mahdī. Ḥasan Ibn Thābit, compañero del Profeta, en un poema que compuso con motivo de la muerte -

de Muḥammad le llamó Mahdī.

Así escribió:

"Jaza'an 'alā al-Mahdī aṣḥāba thāwīyan ya
khaīr man waṭī'a al-ḥaṣā lā tab'udī"

("Tristeza sobre el Mahdī, quien está ya enterrado (Muḥammad) oh tú el mejor entre aquellos que han caminado sobre la arena (que han caminado sobre la muerte) no te vayas demasiado lejos"). (17)

Por otro lado, también se repite con frecuencia la tradición de que los califas siguieron el camino verdadero y fueron guiados (Sunnatu'l-Khulafā' ar-rashīdīn al-mahdījīn).

En algunas oportunidades los shī'itas también aplicaron este epíteto a 'Alī con la idea de diferenciar al cuarto califa de los otros tres Rashīdūn (los rectamente guiados). Sulaymān Ibn Ṣurad llamó a Ḥusayn, después de su muerte en Karbala, "Mahdī hijo del Mahdī". Desde muy temprano en el Islam se empleó el término Ma - hdī. En el año 66 de la hijra se le reputó a Muḥammad Ibn al Ḥa nafiyya, hijo de 'Alī, cuando al-Mukhtār Ibn Abī'Ubaīd le llamó - "El Mahdī, hijo del legatario (wasī)", después de la muerte de - Ḥusayn en Karbala (18). Estos términos habían sido también aplicados a 'Alī por aquellos que consideraban que el Profeta le había designado su sucesor y cabeza de la 'umma (comunidad) musulmana en Ghadīr Khumm (19).

Las reclamaciones al califato que al-Mukhtār pretendía en favor de Muḥammad Ibn al-Ḥanafiyya se daban en virtud de que éste era hijo de 'Alī. Aunque al-Mukhtār llamó a Muḥammad Ibn al-Ḥanafiyya el Mahdī, no es posible determinar con exactitud si éste el

timo se adjudicó a sí mismo el término que al-Mukhtār le aplicaba. Julius Wellhausen afirma que Muḥammad Ibn al-Ḥanafīyya se llamó a sí mismo el Mahdī en una carta que, dirigida a al-Mukhtār, suscribió con ese título (20).

En torno a Muḥammad Ibn al-Ḥanafīyya se dio la secta de la Kaisānīya, derivada de la Shī'a. La Kaisānīya considera a al-Ḥanafīyya como el Mahdī esperado (Mahdī Muntaẓar), que retornará de su tumba en el monte Raḡwā; creencia semejante al retorno del imām escondido de los shī'itas duodecimanos. El nombre Kaisānīya fue aplicado por primera vez al grupo de los mawālī shī'itas de Kūfa representado por Kaisān Abū 'Amra, cuyos intereses fueron defendidos por al-Mukhtār. Posteriormente, el nombre fue empleado en una forma genérica para referirse a todos aquellos shī'itas que amparaban los puntos de vista y las ideas de al-Mukhtār. El principio religioso básico de esta secta era la creencia en que la religión debía estar caracterizada por la obediencia total a un hombre, tal como sostiene A.S. Tritton (21). El historiador musulmán ash-Shah-rastānī (muerto en 1153) asevera que los Kaisānīes son partidarios de esta idea y piensan que todas las prescripciones de la Ley fueron transferidas a ese hombre.

C. von Ardonk afirma que cuando el poco conocido Kaisān llegó a ser prácticamente olvidado, su nombre fue explicado como un laqab (sobrenombre, apodo) de al-Mukhtār, de tal manera que Mukhtārīya sustituyó a Kaisānīya. No obstante esta idea, existe la hipótesis, aún no probada, de que el apelativo Kaisānīya pudo haber derivado de Kaisān, un mawālī de 'Alī, caído en la Batalla de Šiffin de quien pudo haber tomado al-Mukhtār sus ideas (22). Por otra -

parte, D.B. Macdonald afirma que al-Mukhtār se enemistó con Muḥammad Ibn al-Ḥanafīyya, lo que llevó eventualmente a fundar la Mukhtārīya. Este episodio es importante como prueba de la extremada inestabilidad de los partidos político-religiosos de los primeros tiempos del Islam (23).

El historiador musulmán ash-Shahraṣṭānī afirmó que los Kaisānīes sostenían que Muḥammad Ibn al-Ḥanafīyya era maestro de todo conocimiento (24). De los dos sayyids (‘Alī y Ḥusayn) recibió todo el misticismo, el saber alegórico y esotérico, así como el de las esferas celestes y las almas.

Es oportuno indicar que los Kaisānīes consideraban a Muḥammad Ibn al-Ḥanafīyya como el imām en sucesión inmediata de su padre ‘Alī Ibn Abī Ṭālib, con lo que excluían a Ḥasan y a Ḥusayn. Como prueba de esto, argumentaban que en la Batalla del Camello, ‘Alī había confiado el estandarte a Muḥammad Ibn al-Ḥanafīyya. Es probable que esta idea haya surgido en oposición a la que sostenían los imāmitas y los zayditas.

Después de la muerte de Muḥammad Ibn al-Ḥanafīyya, (idea que un grupo de la Kaisānīya no acepta pues supone que está oculto en el monte Raḍwā, de donde surgirá un día como el Mahdī, para guiar al mundo por el camino correcto y llenarlo de paz y justicia), probablemente en el año 81/700, la Kaisānīya, a falta de unidad, se debilitó considerablemente, pues un grupo pensó que el imām debía de ser su hijo ‘Alī, mientras que otra sección apoyó a su hijo Abū Ḥāshim, a quien se consideraba como el verdadero heredero del conocimiento oculto de su padre Muḥammad Ibn al-Ḥanafīyya. -

Esta división de la Shī'a fue llamada la Hāshimiya, que después - de la muerte de Abū Hāshim (98/716-717 o 99/717-718), se fragmen- tó en un gran número de ramas. Los 'abbāsīes difundieron la i- dea de que Abū Hāshim, antes de su muerte, había transferido los- derechos del imāmato a Muḥammad Ibn 'Alī Ibn 'Abd Allāh Ibn 'A - bbās.

D.S. Margoliouth sostiene que varios miembros de la casa de 'Alī, que pretendían el califato, recibieron el título de Mahdīs. Zayd, epónimo de los zayditas, dirigió una revuelta con el propó- sito de hacer valer sus reclamaciones al califato. En el enfren- tamiento contra los ejércitos omeyas fue muerto y su cuerpo fue - crucificado. Un poeta satírico omeya afirmó que él nunca había - visto a un Mahdī colgando de un árbol. (25)

La palabra Mahdī también se empleó como un título honorífico para algunos califas omeyas. Cuando los piadosos musulmanes lo - aplicaron a 'Umar II (717-720) parece haber tenido una connota - ción más profunda que la de un simple uso honorífico, ya que fue considerado como un verdadero mujaddid (renovador), bajo una pecu- liar guía divina. Según el Islam posterior al del período omeya, el Mahdī sería uno de los renovadores de la fe. El octavo y últi- mo de estos renovadores sería el Mahdī, llamado al-Masīḥ al-Muhta- dī.

El término Mahdī también fue aplicado al califa 'abbāsī al - Nāṣir (575/1180-622/1225), a quien se consideraba el Mahdī, lo - que hacía innecesaria la espera o búsqueda de uno escatológico - D.B. Macdonald apunta que el calificativo Mahdī, desde el punto - de vista etimológico de la palabra, fue también aplicado a todos-

aquellos que adoptaron el Islam como religión, entendiéndose que - Dios les había guiado por el camino verdadero (26).

4. La procedencia del Mahdī.-

En un principio se pensó que el Mahdī, de la misma sangre del Profeta, haría su aparición proveniente de Siria o Khurāsān. Es decir, que vendría del Mashriq (el este), quizá más allá del río - Oxus. Al respecto se citaba una de las tradiciones recopiladas - por Ibn Mājah, que decía: "El Profeta dijo: ciertas personas ven - drán por el este y prepararán el camino para el Mahdī". (27) Sin - embargo, al-Qurtūbī e Ibn Khaldūn suponen que el Mahdī surgirá en el Magreb (el oeste), quizá porque ellos eran originarios de esa región. Según estos historiadores su procedencia será de la mon - taña Massa, ubicada en el Magreb cerca de la costa. Sus seguido - res le jurarán alianza en este lugar, lo que volverán a hacer por segunda vez en la Meca. Según esta historia, el Mahdī organizará una expedición contra Kalb, con el propósito de adueñarse de su te - soro. En opinión de D.B. Macdonald, esto parece estar unido con - los primeros conflictos intertribales (28). Este Mahdī del Magreb matará a as-Sufyānī, a quien apoya Kalb, una de las tribus más im - portantes de Arabia.

En el nivel popular se creyó que la llegada de as-Sufyānī ma - rcaría el fin de los tiempos, y que una de las funciones del Mahdī - sería la de darle muerte. Es probable suponer que la persona que - le daría muerte debía de ser shī'ita, pues as-Sufyānī vendría a re - presentar al Anticristo por ser miembro del clan omeya, el mismo - de Mu'āwiya, enemigo de 'Alī y sus partidarios. Es oportuno indi -

car que el historiador Ṭabarī, por ejemplo, sostiene que la aparición de as-Sufyānī no tiene nada de escatológico. Este historiador tampoco hace mención del Mahdī.

5. Las opiniones shī'itas del Mahdī.-

Entre los shī'itas es corriente y popular la noción del Mahdī. Entre los sunnitas, no obstante no haber recibido una aceptación formal de consenso, goza de gran difusión entre las masas populares que creen en la venida de un restaurador del orden mundial. Entre los shī'itas, el Mahdī es caracterizado como un ser infalible a quien Dios guía. Este pensamiento nos recuerda el taqlīd de infalibilidad, al que se opusieron con fuerza algunos teólogos sunnitas, al mismo tiempo que rechazaron la idea de la sumisión total a una persona (29). Inclusive 'Isā (Jesús), es llamado muhtadī, término menos enfático en la idea de la infalibilidad.

En el nivel popular shī'ita, el Mahdī es considerado infalible y el último intérprete de la Ley Revelada por medio del Profeta Muḥammad. Según la concepción shī'ita, el imām escondido gobernará por derecho divino cuando haga su reaparición en el mundo. Este imām será llamado el Mahdī, cuyo significado etimológico hemos ya señalado, así como ya hemos apuntado algunas de sus implicaciones escatológicas. Las concepciones del Mahdī como un ser infalible y sin pecado parecen haber sido introducidas al Islam Sunni por Fakhr ad-Dīn ar-Rāzī de la escuela Mu'tazila (30). Por otra parte, en la Sunna, la infalibilidad está limitada a los profetas, de donde deriva la creencia de que los sunnitas que esperan al Mahdī lo consideran como el último califa de Muḥammad. Los sun

nitás que ven a 'Isā (Jesús) jugar la parte del Mahdī, consideran que Él no retornará (raja') como profeta, sino descenderá (nuzūl) y gobernará al mundo de acuerdo con la Ley Revelada (Sharī'a) a Muḥammad.

Otro punto importante de diferencia entre shī'itas y sunnitas, con relación al Mahdī, estriba en el hecho de que para los primeros ésta es una idea fundamental dentro de sus concepciones escatológicas. Los sunnitas, por otra parte, no obstante el hecho de creer también en la escatología, el fin del mundo y el Día del Juicio, suponen que el reformador no necesariamente debe ser llamado el Mahdī. Por este motivo no hay ninguna mención del Mahdī en los Sahīh de los musulmanes, ni tampoco nada referente a los signos de la hora (Shā'a), como ya hemos señalado anteriormente. El insigne teólogo y filósofo al-Ghazālī no menciona en sus textos al Mahdī, aun cuando hace referencia a Dajjāl y su muerte por 'Isā (Jesús). Como apunta Hans Kohn, el Sunnismo Islámico no ha aceptado la idea del Mahdī y su actuación hacia el fin de los tiempos. Sin embargo, debemos señalar que en el nivel popular esta creencia goza de gran difusión y aceptación (31).

6. Los signos del Mahdī.-

No hay acuerdo entre las diferentes sectas islámicas con relación a los signos por medio de los cuales el Mahdī puede ser reconocido. A pesar de las distintas opiniones existentes, predomina la creencia común de que su nombre será Muḥammad, su Kunya Abū' - Qāsim y que pertenecerá a la casa del Profeta. Para los sunnitas-

que creen en la aparición del Mahdī, ésta será como la de cualquier hombre común, con la diferencia de que su misión será la de reformar el mundo. Desde el punto de vista shī'ita, el Mahdī es un hombre que está oculto en alguna parte y que espera la orden divina para hacer su aparición y cumplir con la tarea encomendada por Dios. Entre los shī'itas duodecimanos es un hecho que cuando el duodécimo imām (oculto) haga su aparición, cumplirá con su misión mesiánica. Los shī'itas consideran que este imām será el Mahdī que traerá la redención y la libertad a los oprimidos, de tal manera que la esperanza del retorno del duodécimo imām del plano de la ocultación al de la presentación fue una parte fundamental de la vida espiritual de los duodecimanos, que suponía, obviamente como movimiento mesiánico, la aplicación de la justicia social. Toda esta justicia y paz debía de ser esperada sólo procedente de la renovada manifestación del imām. (32)

Es común la creencia de que el Mahdī será un descendiente de Fāṭima, la hija del Profeta, para lo cual se citan varias tradiciones. El historiador Ibn Khaldūn comparte esta idea. Las creencias escatológicas del Mahdī quedan contempladas, según Ibn Khaldūn, en veinticuatro tradiciones que tratan sobre el Último Día y el restaurador, a los que se agregan seis variantes. Solamente en catorce de esas tradiciones el restaurador es llamado el Mahdī. Los seguidores de 'Alī (los shī'itas) sostienen que sus guías no han muerto, sino que permanecen ocultos en espera de la orden divina para volver al mundo. Entre las distintas ramas de la Shī'a no hay acuerdo con relación a la persona que será el Mahdī; de tal manera que los seguidores de diferentes líderes creen que su dirigente será el Mahdī.

Para algunos el Mahdī sería Muḥammad Ibn 'Abd Allāh, a quien esperan ciertos seguidores de la secta Jādūriyya. Otros adeptos a esta secta esperan el retorno de Yahyā Ibn 'Umar, ejecutado en el año 250 de la hijra. Otros creen que el Mahdī sería Muḥammad-Ibn al-Qāsim, quien desapareció misteriosamente después de haber sido capturado en una revuelta que dirigía en el año 219 de la hijra. Para algunos, el Mahdī esperado sería Mūsā Ibn Ja'far, - quien murió envenenado en el año 186 de la hijra. Para otros grupos de musulmanes, la persona ordinariamente conocida como el Mahdī es Muḥammad Ibn Ḥasan al-'Askarī, a quien el historiador ash-Shahrastānī ubica en Sāmarrā. Para algunos, él nunca estuvo en - el mundo, para otros, vivió en la tierra y un día desapareció misteriosamente.

7. El surgimiento de los movimientos mahdistas. Análisis de sus causas.-

No hay duda de que el mahdismo es la concepción musulmana - del mesianismo, y al igual que éste, las causas para su surgimiento obedecen a circunstancias de incertidumbre y oscuridad política, económica, social, moral o teológica.

Así como en el mesianismo, en el mahdismo se pensó en la idea de la venida de un enviado de Dios que poco antes del fin del mundo establecería la paz y la equidad en la tierra. Cuando los seguidores del Islam estuvieron oprimidos por sus propios gobernantes, o por otros no musulmanes, la doctrina de la aparición - del Mahdī cobró gran fuerza, con la idea de que este ungido o -

guiado por Allāh restauraría en el mundo la paz y la justicia y volvería a los musulmanes piadosos a su lugar primigenio. Esta es la razón por la cual surgieron en las sociedades musulmanes numerosos Mahdīs que gozaron de gran popularidad y fueron seguidos por un gran número de adeptos.

En algunas ocasiones, la sociedad musulmana de un poblado o una región invocaba el nombre del Mahdī y le llamaba, para que hiciera su aparición y restaurara el orden anterior de paz y tranquilidad. Así por ejemplo, el viajero Ibn Baṭūṭa (1325-1354) narra una interesante creencia religiosa de los musulmanes shī'itas de Hilla, en la cual se combinan elementos del culto pagano. En esta práctica se nota claramente un llamado al Mahdī, a quien se espera con ansiedad. Según los relatos del viajero, este rito se lleva a cabo todos los días en la mezquita, poco antes de la oración del atardecer (33). El llamado "Santuario del Señor de las Edades" está separado por una puerta y una cortina de seda. El rito se inicia en el atardecer con cien hombres que salen de sus casas con las espadas desenvainadas. Visitan la casa del gobernador y obtienen de él un caballo o una mula con montura y brida y luego, tocando tambores y otros instrumentos musicales, se dirigen en procesión hacia la mezquita, donde pronuncian la fórmula religiosa de "Bismillāh", a la que añaden lo siguiente: "Oh Señor de los Tiempos, ven!" La malicia está desenfrenada y el error es abundante, este es el momento para que tú aparezcas, que Dios podrá distinguir por medio de ti entre lo verdadero y lo falso". (34) Después de esta oración se reza la del atardecer,

siempre tocando los instrumentos musicales.

Los seguidores de los Mahdīs esperaban el cambio de este mundo de maldad y opresión por uno de equidad y bienestar, que presagiaba el fin de los tiempos, de acuerdo con las ideas escatológicas contempladas en la tradición. Es probable que como consecuencia de las guerras civiles que se vivieron en la comunidad musulmana, después de la muerte del Profeta, haya sido adoptada con vigor la idea del surgimiento del Mahdī. Con frecuencia, muchas de las tradiciones que hacen referencia a este ser escatológico estuvieron estrechamente unidas a los conflictos intertribales o interdinásticos, o bien, a los acuerdos políticos posteriores a la muerte de Uthmān. Pasemos a analizar algunas de las causas de los amotinamientos a los que hubo de enfrentarse el tercer califa, de los cuales él mismo fue víctima, pues murió a manos de los amotinados. - (35)

La fitna (amotinamiento) que se vivió en el tiempo de Uthmān no puede ser reducida a una sola causa. Había muchos descontentos mas no todos por las mismas razones. A Uthmān se le criticó el haber dado demasiado poder económico y político al clan omeya. - Cuando las conquistas fueron frenadas, diversas tribus tendieron a la división política. La oposición e insatisfacción de los musulmanes no árabes, o no pertenecientes al grupo de los Muhājirūn, aumentó con rapidez. Es necesario aclarar en esta oportunidad que los califas Rashīdūn pertenecían a la tribu Quraīsh, la misma del Profeta, y que habían formado parte del grupo de los Muhājirūn - (los que emigraron con Muḥammad de la Meca a Medina). Prácticamente se había estipulado que para ser elegido imām o califa, además

de ser poseedor de grandes cualidades morales y espirituales, era necesario pertenecer a la tribu Quraish. El grupo de los Muhājirūn es particularmente importante por haber permitido una específica y diferente división de la sociedad en la que la nueva aristocracia estaba formada por los pertenecientes a ese grupo, que basaba su poder y prestigio no en la nobleza y la riqueza, sino en la fe y en la piedad (Bi'l-taqwa). El status social y los privilegios dependían de la prioridad temporal en haber aceptado el Islam; de tal manera que los primeros neófitos de la religión predicada por Muḥammad ocupaban una posición más alta que los conversos posteriores (36). Con la práctica de esta idea se configuró la nueva élite dentro de la comunidad musulmana, la que tuvo hondas repercusiones en la historia islámica. Estos problemas políticos de disensión de la 'umma (comunidad), en los primeros tiempos del Islam, fueron causa de que la idea de la próxima venida del Mahdī cobrara gran fuerza en el nivel popular, con la esperanza de que el guiado por Dios restauraría el antiguo orden político y social musulmán, fundado por Muḥammad. Asimismo, en situaciones semejantes, de crisis política o económica, fue común la creencia de que el Mahdī haría su aparición. Así por ejemplo, después de que los musulmanes fueron reducidos a ocupar tan solo Granada en lo que había sido el célebre califato omeya de al-Andalus (España), fundado por 'Abd al-Raḥmān I, la venida del Mahdī (restaurador) se hacía necesaria e inminente con el propósito de restablecer la antigua posición y prestigio de los musulmanes en la Península Ibérica. Algunos de los líderes religiosos musulmanes que se hicieron llamar con el título de Mahdī, lo que expresa,

obviamente, el interés y el propósito de lograr sustanciales cambios en las sociedades donde emergieron, planteando una vuelta al Islam primitivo y una restauración del antiguo orden político, económico y social, fueron capaces de movilizar grandes contingentes de población civil musulmana que a su llamado alzaron las armas contra los infieles en defensa del Islam. Tales fueron los casos de los movimientos mahdistas en Sudán (dirigido por el Mahdí Muḥammad Aḥmad) y en Senegal. Ambos se enfrentaron al impacto colonial europeo, para lo cual el Islam fue utilizado como arma ideológica con el propósito de lograr la unidad de las distintas tribus y obtener de esta forma resultados más positivos en los enfrentamientos contra los europeos (37).

En el siglo pasado, el célebre pensador político Al-Afghānī citó la siguiente tradición con relación al Mahdí, en la que se explican los móviles fundamentales para su aparición:

"La expectación por el Mahdí es tan intensa entre los musulmanes cada vez que se encuentran en dificultades o que su religión ha sido humillada o bien ha sufrido el dominio de los extranjeros, que parecen un hombre perdido en la noche en medio de un desierto esperando con impaciencia la aparición de la estrella que habrá de guiarlo". (38)

Entre los musulmanes fue un hecho la aceptación y reconocimiento popular del Mahdí si éste tenía éxito en la guerra. Al respecto, el caso del mahdismo en Sudán es un ejemplo (39).

En algunas ocasiones el mahdismo tuvo éxito en la fundación de ciudades o reinos. Al respecto desemos resaltar el caso de la

fundación del reino Fāṭimī en Africa del Norte en el año 909, cuya primera capital se llamó Mahdiyya, epónimo del Mahdī fundador de la dinastía, quien se decía descendiente de Ismā'īl (40).

Otro hombre considerado Mahdī y que tuvo éxito en la fundación de una dinastía fue Ibn Tūmart, quien logró establecer la casa reinante de los Almohades en el Magreb (Marruecos). Como sostiene J.F.P. Hopkins, poco se sabe de él antes de su declaración como Mahdī, pues sus biografías tienen más de leyenda que de historia. (41) Ibn Tūmart nació en Marruecos entre los años 471/1078-474/1081.

Ibn Qumfudh refiere que en el año 500/1106 viajó a Córdoba donde, por espacio de un año, estudió con el qāḍī Ibn Hamdān. Después viajó a Alejandría, la Meca y finalmente a Bagdad, donde, según parece, conoció a al-Ghazālī.

A principios del año 510/1117 regresó al Magreb, y tras enemistarse con los Almorávides, pidió a Dios que los destruyera. Aunque Ibn Tūmart empezó como un reformador religioso y moral, poco después se vio obligado a adoptar el título de Mahdī, pues su vida estaba en peligro por su oposición al régimen establecido y por los disturbios públicos que causó en sus insistentes llamados a la obligación de observar con exactitud la religión. Ibn Tūmart, al igual que otros Mahdīs, basó su legitimidad en una serie de tradiciones. Su parentesco con 'Alī pudo haber sido una invención posterior, lo mismo que el supuesto acceso que tuvo al libro de Ja'far, en el cual 'Alī había profetizado todo lo que ocurriría hasta el fin de los tiempos. Ibn Tūmart primero hizo difundir la idea de la próxima aparición del Mahdī en el Magreb. Después de un bri

llante discurso en que enumeró los atributos del Mahdí y aseveró haber aprendido de memoria el Corán en un sueño, fue aclamado como Mahdí por una serie de tribus confederadas. Los musulmanes que le siguieron lo consideraban un santo por sus prácticas ascéticas, especialmente referentes al ayuno y su observancia de una estricta castidad. Por otra parte su credo no difiere del Kalām (teología) ortodoxa. Ibn Khaldūn sostiene que su única herencia fue la de haber tenido relación con la secta Imāmiyya, cuyo principio fundamental era el de considerar al gobernante un ser infalible. En verdad podemos asegurar que Ibn Tūmart fue ante todo un reformador religioso, un fundamentalista que deseaba restablecer lo que él concebía como la fe pura y original, con base en el Corán y en la Sunna del Profeta. Asimismo, dio especial importancia a la doctrina del Tawḥīd (Unicidad de Dios), que para él significaba una completa abstracción del concepto de Dios, opuesto a Tajsīm, la aceptación literal de las frases antropomórficas de Dios contenidas en el Corán, lo que con frecuencia criticó a los Almorávides.

Los seguidores de Ibn Tūmart encontraron algunas analogías entre él y Muḥammad. En primer lugar, su aclamación como Mahdí tuvo lugar bajo un árbol, como el bay'at ar-riḳwān del Profeta. Su traslado a la ciudad Tīnmallal (517/1123) es llamada la hijra, que recuerda la del Profeta y el inicio del calendario musulmán. Asimismo, Ahl Tīnmallal guarda ciertas semejanzas con los Anṣār (compañeros) de Muḥammad. Muchos de sus prosélitos trataron de relacionarlo como pariente del Profeta Muḥammad.

Ibn Tūmart logró la alianza de varias tribus del Atlas y de-

Maṣmūda que apoyaron el movimiento Almohade contra los Almorávides. Aunque fracasó en el sitio de Marrākush, y poco después murió (524/1130), fue capaz de fundar una dinastía que gobernó el Magreb sustituyendo a los Almorávides.

Entre los musulmanes de la India, la idea del Mahdī cobró extraordinaria importancia al comienzo del siglo que precedería al primer milenio del Islam. Así por ejemplo, el Mahdī Sayyid Muḥammad de Jaunpūr inició todo un movimiento de reforma social y moral. En opinión de Muḥammad Mujee, fue la primera expresión del pensamiento religioso que significó una fuerza social en la comunidad musulmana india (42). Sayyid Muḥammad nació en el año 847/1443. Desde muy temprana edad fue conocido por su inteligencia preclara. En sus disputas con los 'ulamā', ganó el título de Asad al-'ulamā (León de los 'ulamā') también ganó fama durante su juventud por su religiosidad y sus frecuentes éxtasis. Durante estos trances afirmó ser Dios o la Verdad (al-Ḥaqq). En otras ocasiones sostuvo ser el Mahdī, lo que reiteró después de volver del trance, proclamándose Mahdī en el año 905/1499) e iniciando de inmediato sus predicaciones por varios lugares de la India Central, Gujarāt y Deccan. Los 'ulamā' se oponían con fuerza a sus planes de reforma y sostenían que él desviaba a los creyentes de la senda verdadera. Con estos pretextos, los 'ulamā' lograron que el Mahdī fuera expulsado de Gujarāt. En el año 910/1504 murió en el camino a Fārāb.

El Mahdī Sayyid Muḥammad tuvo un gran número de seguidores que formaron una secta fanática. Las doctrinas básicas de este grupo mahdista estribaban única y exclusivamente en torno al Corán. El -

amor a Dios, el pensamiento constante en Dios y el éxtasis en Dios eran los fundamentos básicos que planteaba el Mahdī, que se decía haber sido enviado por Dios con el propósito de fortalecer la fe, la cual había sido nulificada por tres causas: la costumbre (social y personal), los hábitos y las innovaciones.

Un aspecto importante que predicaba dentro de sus reformas fue la abolición de la esclavitud; que aunque no la postuló abiertamente, la dejó entrever al afirmar que era difícil permanecer fiel al Islam si se era dueño de algún esclavo. Los planes de reforma social y económica -en especial contra la opresión y la explotación- que pretendía obtener este Mahdī por medio de la religión fueron, sin duda, una prueba clara de que los movimientos mahdistas al igual que los mesiánicos, como hemos señalado con antelación, son causados por desequilibrios políticos o económico-sociales.

Otro importante Mahdī de la India fue Shaikh 'Alā'ī (siglo XVI), quien nació en Baiāna. 'Alā'ī fue discípulo de Miyān 'Abd Allāh y con su maestro fundó una comunidad de ascetas socialistas que renunciaron a todas las actividades que no fueran religiosas, como la agricultura, el comercio y los trabajos calificados, para dedicarse de lleno al Mahdī y a la religión. Los seguidores de esta comunidad se desprendían de todos sus bienes y ponían toda su confianza en Dios. Es pertinente llamar la atención sobre el hecho de que los seguidores de 'Alā'ī no se caracterizaron precisamente por su ascetismo, aunque eso pretendían, sino que teniendo gran número de armas e implementos de guerra, se defendían de sus-

enemigos. Por la fuerza participaban de cualquier actividad de la ciudad o del mercado que, en su concepto, era contraria a la Sharī'a.

Con relación a las causas del surgimiento de movimientos mahdistas en la región de Baiāna D.S. Margoliouth asevera, siguiendo a H. Blochmann, que los motivos y el éxito de estos movimientos obedecieron a la elocuencia de los líderes religiosos (43). Sin embargo, discrepamos de esta opinión, pues consideramos que la elocuencia de los líderes no pudo haber sido en ningún momento el motivo principal de estos levantamientos mahdistas, aun cuando pudo haber contribuido, en parte, al éxito de la movilización de las masas. Las causas del mahdismo en la región de Baiāna fueron principalmente infraestructurales, es decir, obedecieron a problemas socio-económicos. Los desequilibrios económicos y las diferencias sociales provocaron estos enfrentamientos contra las autoridades constituidas. Obviamente, se utilizaron gran número de argumentos religiosos, como la existencia de un enviado divino (Mahdī) que restablecería el orden y la paz en el mundo.

El Mahdī 'Alā'ī tuvo algunos éxitos en su lucha de protesta contra el sistema establecido. Su levantamiento, que contó con más de 600 cabezas de familia, fue ante todo una protesta, un rechazo a las autoridades gubernamentales, planteando una vuelta al Islam primitivo y un mundo más justo y mejor.

- (1) J.A. MacCulloch, "Eschatology", en Encyclopaedia of Religion and Ethics, T. and T. Clark, Edinburgh, Volume V, 1964, pp. 373-391.
- (2) Citado por D.B. Macdonald, "al-Qiyāma", en Shorter Encyclopaedia of Islam, E.J. Brill, Leiden, 1974, pp. 263-265.
- (3) Reynold Alleyne Nicholson, Los místicos del Islam, Editorial Diana, México, 1975, p. 27.
- (4) Al-Qiyāma es un término árabe usado para referirse a la resurrección de los muertos y al Día del Juicio Final. La resurrección de los hombres, junto con la palabra Sā'a (la Hora) relacionada con el Día del Juicio, son conceptos que los teólogos han puesto bajo la palabra Mā'ād que significa el retorno. Se entiende, el retorno a la vida después de la muerte. D.B. Macdonald sostiene (op. cit., p.264) que el término Yawm al-Qiyāma se cita sesenta veces en el Corán.
- (5) En el Corán hay un gran número de pasajes que hacen referencia al Paraíso como un lugar de paz, de abundante vegetación y en donde corren los ríos. El versículo que hemos citado (XIII, 35) no es más que un ejemplo.
- (6) J.A. MacCulloch, op. cit., p. 376.
- (7) A.J. Wensinck, "Ḥawḍ", en Shorter Encyclopaedia of Islam, E. J. Brill, Leiden, 1974, pp. 137-138.
- (8) Cfr.: D.B. Macdonald, op. cit., p. 263.
- (9) Montgomery Watt, Islamic Philosophy and Theology, Edinburgh-University Press, Edinburgh, 1979, p. 67.

La idea del Limbo estuvo presente, como una creencia popular, entre algunos poetas musulmanes. Así por ejemplo, el poeta árabe andaluz Ibn Hazm de Córdoba, en su obra El Collar de la Paloma (versión castellana de Emilio García Gómez, Alianza Editorial, Madrid, 1971, p. 235) hace una breve referencia al Limbo en una de sus poesías:

"Así estoy como la gente del Limbo:
no moro en el Paraíso, ni temo al Infierno".

Dentro de las concepciones filosóficas es preciso resaltar la posición del filósofo al-Fārābī, para quien el paraíso es la inmortalidad de las almas que lo merecen, es decir, las de los justos. La balanza, el puente y los placeres sensibles a que se refiere el Corán son símbolos, no estrictos modos de hablar, pues la felicidad futura es intelectual y consistente en la unión con el mundo celeste. Al respecto véase: Miguel Cruz Hernández, La Filosofía Árabe, Revista de Occiden-

te, Madrid, 1963, p. 67.

- (10) Al respecto véanse las siguientes obras:
Maxime Rodinson, Mahoma, el nacimiento del mundo islámico, -
Era, México, 1974, *passim*. -
Montgomery Watt, Mahoma, profeta y hombre de estado, Edito -
rial Labor S.A., Buenos Aires, 1973, *passim*.
- (11) D.B. Macdonald, *op. cit.*, p. 264.
- (12) La palabra Mahdī, participio pasivo del primer radical, no -
aparece en el Corán, y el pasivo de esta raíz se cita sola -
mente cuatro veces. En el Corán la forma VIII Ihtadā (el -
que aceptó la guía por sí mismo) es usado como un pasivo re -
flejo.
- (13) D.S. Margoliouth, "Mahdī", en Encyclopaedia of Religion and -
Ethics, T. and T. Clark, Edinburgh, Volume VIII, 1964, p. -
337.
- (14) Ibn Jaldūn, Al-Muqaddimah, Fondo de Cultura Económica, Méxi -
co, Libro III, Capítulo LII, 1977, p. 555.
- (15) D.S. Margoliouth, "Mahdī", en Encyclopaedia of Religion and -
Ethics, T. and T. Clark, Edinburgh, Volume VIII, 1964, p. -
337.
- (16) D.B. Macdonald, "al-Mahdī", en Shorter Encyclopaedia of Is -
lam, E.J. Brill, Leiden, 1974, pp. 310-313.
- (17) Citado por el Dr. N. Shihabi, en Manuel Ruiz Figueroa, "Apun -
tes sobre el Islam", inédito.
- (18) Fazlur Raḥmān, Islam, University of Chicago Press, Chicago -
and London, 1979, p. 171.

En opinión de D.S. Margoliouth, la palabra Mahdī fue aplica -
da por primera vez al hijo de 'Alī Ibn Abī Ṭālib, Muḥammad -
Ibn al-Ḥanafīyya, y sostiene que esta palabra llevaba algu -
nas veces unida la idea de esperado (muntazar). Al respecto
confróntese: D.S. Margoliouth, "On Mahdis and Mahdiism" en
Proceedings of the British Academy, 1915-1916, pp. 213-233.

D.S. Margoliouth, "Mahdī", en Encyclopaedia of Religion and -
Ethics, T. and T. Clark, Edinburgh, Volume VIII, 1964, pp. -
336-340.

- (19) Cfr: Veccia L. Vaglieri, "Ghadīr Khumm", en Encyclopaedia -
of Islam, E.J. Brill, Leiden, Volume II, 1965, pp. 993-994.

- (20) Julius Wellhausen, Die religiös-politischen Oppositionsparteien im alten Islam, Weidmann, Berlin, 1901, p. 78.

D.S. Margoliouth en su artículo "On Mahdis and Mahdiism" (en Proceedings of the British Academy, 1915-1916, p. 214) sostiene que aun cuando aparentemente Muḥammad Ibn al-Ḥanafiyya no tomó por sí mismo el título de Mahdī, no opuso ninguna resistencia, de acuerdo con Ibn Sa'd, en que los demás lo emplearan para referirse a él. Sin embargo, prefería ser llamado por su nombre Muḥammad o por su kunya Abū'l-Qāsim.

- (21) A.S. Tritton, Muslim Theology, The Royal Asiatic Society, Luzac and Company Ltd., London, 1974, p. 24.

Una creencia característica de los Kaisānīes es que la intervención de nuevas circunstancias y el juego de nuevos acontecimientos, podían provocar que Dios cambiara o revocara sus decisiones anteriores. Es decir, eran partidarios de la idea de la badā', difundía entre los shī'itas más exagerados, a partir de versos del Corán más o menos claros al respecto, como XIII, 39 que dice así: "Dios cancela y confirma lo que le place; porque el libro matriz está en su poder".

- (22) C. van Arendonk, "Kaisāniya", en Shorter Encyclopaedia of Islam, E.J. Brill, Leiden, 1974, pp. 208-209.

- (23) D.B. Macdonald, "al-Mahdī", en Shorter Encyclopaedia of Islam, E.J. Brill, Leiden, 1974, p. 311.

- (24) Citado por D.B. Macdonald, op. cit., p. 311.

- (25) D.S. Margoliouth, "Mahdī", en Encyclopaedia of Religion and Ethics, T. and T. Clark, Edinburgh, Volume VIII, 1964, p. 337. Véase también:

D.S. Margoliouth, "On Mahdis and Mahdiism", en Proceedings of the British Academy, 1915-1916, p. 218.

- (26) D.B. Macdonald, op. cit., p. 310.

- (27) D.S. Margoliouth, "On Mahdis and Mahdiism", en Proceedings of the British Academy, 1915-1916, p. 221.

- (28) D.B. Macdonald, op. cit., p. 312.

- (29) Con relación al taghīd referido a la infalibilidad de una persona debemos considerar que, según la argumentación de los musulmanes shī'itas duodecimanos, la autoridad en asuntos religiosos pertenece exclusivamente al duodécimo imām. Sin embargo, y a pesar de su ocultación, existen algunas

formas para orientar y dirigir a la comunidad. Estas formas, que reúnen una serie de necesidades, se dan en la práctica conocida con el nombre de taqlid, que hace referencia a lo infalible y significa la sumisión a la guía de un intelectual religioso en lo concerniente a la fe. El erudito o intelectual religioso que lleva a cabo esta dirección religiosa es el mujtahid, aquel que es capaz de emitir un juicio personal en todos los asuntos que abarca su campo. Los fieles deben escoger a uno de entre todos los que llenan los requisitos para la función de mujtahid, a quien se sigue fielmente y se conoce con el nombre de marja'i-taqlid, la fuente de imitación. Los criterios que deben prevalecer para elegirlos se refieren a un completo conocimiento de las ciencias religiosas islámicas y la piedad.

Al respecto véase: Hamid Algar, "The oppositional role of the Ulama in Twentieth Century Iran", en Nikki Keddie, Scholars, Saints and Sufis, Muslim Religious Institutions since 1500, University of California Press, Berkeley, 1978, pp. 231-255.

También: Nikki Keddie, "The roots of the Ulama power in Iran" en Nikki Keddie, op. cit., pp. 221-229.

Con relación a la práctica shī'ita de la sumisión total a una persona podemos asegurar que en esta secta el carisma y el liderazgo residen en una persona. Para el Shī'ismo, el imām es absolutamente necesario pues él es el intérprete de la revelación. El es quien lleva escondida la Sabiduría de Dios y el único que puede decir que está prohibido y que está permitido. La Shī'a sostiene la infalibilidad del imām, quien es guía y máxima autoridad de la comunidad musulmana. En opinión de algunos historiadores musulmanes, entre ellos Ibn Jaldún (op. cit., Libro III, Capítulo XXX, p. 411), la idea de considerar el imāmato -como los shī'itas imāmitas hacen- como uno de los pilares de la religión, es un craso error, pues en realidad el imāmato no es más que un cargo instituido para el beneficio general y puesto bajo la vigilancia del pueblo.

Consúltense las siguientes obras: Manuel Ruiz Figueroa, "Imāmah o autoridad en los primeros tiempos del Islam", en Estudios Orientales, Volumen IX, Números 1 y 2 (24-25), México, 1974, pp. 61-82.

Husayn Ṭabaṭabai, Shī'ite Islam, Free Islamic Literature Inc., Houston, 1979, passim.

Félix M. Pareja, Islamología, Editorial Razón y Fe, Madrid, 1952-1954, pp. 717 y siguientes.

(30) Montgomery Watt, op. cit., pp. 58-71.

H.S. Nyberg, "al-Mu'tazila" en Shorter Encyclopaedia of Islam, E.J. Brill, Leiden, 1974, pp. 421-427.

Albert Nader, Le système philosophique des mu'tazila; premiers penseurs de L'Islam, Les Lettres Orientales, Beyrouth, 1956, passim.

- (31) Hans Kohn, "Messianism", en Encyclopaedia of the Social Sciences, The Macmillan Company, New York, Volume IX-X, - 1962, 356-363.
- (32) Hamid Algar, op. cit., p. 232.
- (33) Ibn Baṭūṭa, Travels in Asia and Africa, Traducción de H.A. R. Gibb, Routledge Kegan Paul Ltd., London, 1963, pp. 98-99. Véase también:
- D.S. Margoliouth, op. cit., p. 226.
- (34) Ibn Baṭūṭa, loc. cit.
- (35) Claude Cahen, El Islam, Editorial Siglo XXI, Madrid, 1972, p. 22.
- (36) Manuel Ruiz Figueroa, op. cit., pp. 61-82.
- Es importante llamar la atención sobre el hecho de que Abū Bakr expresó:
"Los Quraish son los más nobles entre los árabes", con lo que legitimaba una nueva aristocracia y negaba el derecho al califato a otros grupos.
- (37) Véanse: Celma Agüero, "Un movimiento Mahdista. Impacto del Islam en el proceso de cambio social en Africa", en - Prodyot C. Mukherjee, Movimientos Agrarios y Cambio Social en Asia y Africa, El Colegio de México, México, 1974, pp.- 25-65.
- Véase también:
- Peter Holt, The Mahdist State in The Sudan. 1881-1898, - Clarendon Press, Oxford, 1958, passim.
- (38) Citado por John Willis, "Jihād fi sabīl Allāh, its doctrinal basis in Islam and some aspects of this evolution in - Nineteenth Century West Africa", en Journal of African History, VIII, 3, 1967, p. 398. Citado por Celma Agüero, op. cit., pp. 42-43.
- (39) Peter Holt, op. cit., pp.48-50.
- (40) D.S. Margoliouth, op. cit., p. 225. Con relación a la dinastía Fāṭimī véase: Montgomery Watt, op. cit., pp. 56 y siguientes.

- (41) J.F. Hopkins, "Ibn Tūmart", en Encyclopaedia of Islam, E.J. Brill, Leiden, Volume III, 1965, pp. 958-960.
- (42) Muḥammad Mujee, The Indian Muslims, George Allen and Unwin-Ltd., London, 1967, p. 101.
- (43) D.S. Margoliouth, "Mahdī", en Encyclopaedia of Religion and Ethics, T. and T. Clark, Edinburgh, Volume VIII, 1964, p. 339. Margoliouth siguió la obra de H. Blochmann, Āin-i-Akbarī, Calcuta, 1873.

SEGUNDA PARTE

EL MARCO INTERPRETATIVO

"La historia es acontecer, un tipo particular de acontecer, y el torbellino que genera. Donde no hay acontecer no hay historia. La pura eternidad, [. . .] la permanencia por siempre estable - desprovista de todo cambio, y esto quiere decir el vacío como tal, el absoluto nirvana, no tiene historia. Y lo opuesto, es decir, el puro acontecer, una mezcla completamente caótica, casual, caleidoscópica de acontecimientos, [..] - tampoco constituye historia. Para volverse historia los acontecimientos deben ante todo estar relacionados entre sí, formar una cadena, un continuo flujo. La continuidad, la coherencia es - el requisito previo elemental de la historia."

ERICH KAHLER: ¿QUE ES LA HISTORIA?

CAPITULO III

INTERPRETACION MESIANICA DEL MOVIMIENTO MAHDISTA

SUDANES

"La religión refuerza el poder que ya ha adquirido el Estado por medio de la solidaridad y número de componentes, porque [...] el fervor religioso puede borrar la rivalidad y envidia mutua que sienten los miembros del grupo y hacer que vuelvan sus ojos hacia la verdad. Una vez que sus ojos miran hacia la verdad no existe nada que los pueda detener en su camino, porque el propósito es el mismo para todos y su objetivo es común, por el cual están preparados a morir. El pueblo del Estado que tratan de conquistar, por otra parte, aunque superior en número, tiene objetivos diversos e indignos y están dispuestos a huir por temor a la muerte, y por eso no podrán resistir el ataque, a pesar de su superioridad numérica, y sufrirán rápidamente derrota y aniquilación, particularmente en vista de la opresión y lujo existentes en ese país."

IBN KHALDŪN: AL-MUQADDIMAH

"El Islam es la religión de aquellos que luchan por la verdad y la justicia, de aquellos que claman por libertad e independencia. El Islam es la escuela de aquellos que luchan contra el colonialismo".

ĀYATULLĀH RŪḤULLĀH KHUMAYNĪ: EL PEQUEÑO LIBRO VERDE (EXTRACTOS -
DE VALAYATE-FAGHIH, KASHFOL-ASRAR y
TOWZIHOL-MASAEEL).

INTRODUCCION

En el primer capítulo de esta investigación esbozamos una clasificación y tipología de los movimientos mesiánicos con el propósito de contar con una base metodológica, con un marco teórico, que nos fuera útil en la interpretación del mahdismo sudanés como movimiento mesiánico. Al respecto estudiamos los movimientos mesiánicos a partir de sus causas, sus métodos y los fines por lograr. Esta clasificación general, que bien puede ser aplicada a muchos otros movimientos de protesta en sociedades premodernas, nos ha sido de gran valor para clasificar los movimientos mesiánicos en diferentes grupos a partir de los fines por lograr y los métodos determinados por esos fines. En el primer capítulo hablamos de fines "últimos" que son los que caracterizan en última instancia a los diferentes movimientos mesiánicos, pues el fin de restablecer un orden anterior es común a todos los movimientos mesiánicos. Por fines "últimos" damos a entender las metas que pretendían lograr los distintos mesías, tales como la unificación nacional, la unidad intertribal, (movimientos mesiánicos de unificación nacional) los cambios radicales de las estructuras política, económica y social (movimientos mesiánicos revolucionarios) o cambios graduales por medio de reformas de las estructuras política, económica y social (movimientos mesiánicos reformistas).

Los métodos de que se han valido los mesías para lograr sus fines son diversos y han estado determinados por los fines. En algunas oportunidades los métodos han sido pacíficos, en otras han sido violentos. Algunas veces los mesías han utilizado la religión o una corriente religiosa como método para lograr sus fines.

De la misma manera que analizamos los fines y los métodos, las causas de los movimientos mesiánicos se estudiaron con gran interés. A lo largo de la historia, en las sociedades premodernas, los movimientos mesiánicos han surgido obedeciendo más o menos a las mismas razones: crisis económica, problemas de producción, invasiones de pueblos extranjeros, etc. La finalidad del primer capítulo era poder determinar con claridad la trílogía causas-métodos-fines, así como las relaciones entre estos tres elementos en cada uno de los movimientos mesiánicos.

En el presente capítulo analizamos e interpretamos como mesiánico al movimiento mahdista sudanés, clarificando esos tres aspectos y sus interrelaciones, causas-métodos-fines. El segundo capítulo nos proporcionó la base teórica del mahdismo (mesianismo musulmán) que agregada a las ideas escatológicas musulmanas y a los aspectos mesiánicos generales nos ha permitido interpretar el mahdismo sudanés como movimiento mesiánico.

Las causas del movimiento mahdista sudanés, como se analizarán en este capítulo, coinciden -por la explotación y opresión extranjera (turco-egipcia y posteriormente británica), la apropiación de las riquezas nacionales por un grupo de extranjeros, las crisis económicas y demás problemas sociales- con las causas generales y básicas de los movimientos mesiánicos. Los fines últimos que se había propuesto el Mahdí Muḥammad Aḥmad, se referían básicamente al logro de la unificación nacional, de la unidad intertribal y de la independencia de Sudán. Esos fines determinaron los métodos que el Mahdí utilizó: la religión y el fundamentalismo. Aun cuando, aparentemente, Muḥammad Aḥmad fue un hombre religioso y -

místico (ṣūfī) y aunque se hizo pasar como tal, y a pesar de haber sido partidario de muchas de las ideas fundamentalistas, en realidad él utilizó la religión y el fundamentalismo como métodos para lograr sus fines. Esos fines políticos no deben entenderse como contradictorios ni enemigos de los aspectos religiosos, pues en última instancia, revisten también caracteres religiosos, ya que en el Islam la política y la religión están estrechamente unidas. Si el Mahdí Muḥammad Aḥmad utilizó la religión para lograr sus fines-políticos, es de suponer que la unificación nacional, la unidad intertribal y la independencia de Sudán se robustecieran por los aspectos religiosos, al darse inicio a un estado de tipo mahdísta. Esta forma de organización política es esencialmente religiosa, pues predica una vuelta al Islam primitivo y la aplicación de la justicia de acuerdo con la Sharī'a y la Sunna del Profeta.

I. Las causas del movimiento mahdista en Sudán.-

1. La esclavitud.-

Durante el período de dominación árabe, y aún antes, Sudán era un territorio propicio para la obtención de esclavos (1). La mayoría de los esclavos capturados se vendían en el propio Sudán, en Egipto o en Arabia Saudita. La trata esclavista era la principal fuente de riqueza de Sudán, de la cual se beneficiaba un importante grupo dedicado a esta actividad. Egipto, durante el tiempo de Muḥammad 'Alī, alentó la trata de esclavos para su propio beneficio. Por el mismo tiempo, Inglaterra se oponía a la esclavitud que ya desde 1814 había sido abolida del Imperio Británico. Gran Bretaña no rechazaba a la trata esclavista por meras "razones humanitarias", sino que pretendía que los esclavos, una vez que hubieran logrado su libertad, se convirtieran en mano de obra pagada, lo que significaba en última instancia, transformar a estos nuevos asalariados en potenciales consumidores de las manufacturas inglesas. La política británica, en un momento de la historia en que ya no era rentable la manutención de los esclavos, y en el tiempo de un intenso desarrollo capitalista industrial, era la de lograr la apertura de nuevos mercados y un considerable incremento en la tasa de consumo de sus manufacturas. El número de consumidores se podía intensificar en gran escala si los esclavos eran convertidos en asalariados y el sistema implantado favorecía la difusión de las manufacturas británicas. Inglaterra ejercía una fuerte presión sobre el Imperio Otomano y sobre Egipto en favor de la abolición de la esclavitud.

El Khedive Ismā'īl, nieto de Muḥammad 'Alī, encomendó al inglés Sir Samuel Baker, la misión de "pacificar y reformar Sudán", lo que se traducía en un intento sistemático de acabar con la trata esclavista (2). Sir Samuel Baker fracasó en su misión, por lo que el Khedive Ismā'īl designó al Mayor General Charles George - Gordon como Gobernador General de Sudán en 1877, con la precisa - tarea de terminar con el comercio esclavista en lo que, obviamente, no tuvo éxito (3). También fracasó en una misión semejante - el General William Hicks, quien murió en Sudán en la batalla de - Shaykān contra los mahdistas, el 5 de noviembre de 1883 (4).

Aún antes de estas expediciones, Inglaterra controlaba los - puertos sudaneses y árabes, con el propósito de poner fin a la - trata esclavista y lograr una expansión económica en el área (5). La posición inglesa contra el comercio de esclavos entre Sudán y Arabia Saudita podemos resumirla en tres puntos principales: 1) - Toda peregrinación sudanesa hacia la Meca debía salir por el puer - to de Suakin (Sawākin). A cada peregrino se le dotaba de un pasa - porte, lo que hacía posible llevar un minucioso registro de todas las personas que desde Sudán se dirigían a Arabia Saudita. 2) El inspector británico, los oficiales de provincia y la policía de - aduana, ejercían una estricta vigilancia en el puerto de Suakin - para evitar el comercio esclavista. 3) Si una peregrinación a la Meca incluía negros, la vigilancia se tornaba aún más estricta. A cada persona, incluyendo los niños, se le proporcionaba un pasa - porte.

Las autoridades británicas se preocuparon también por dete -

ner el tráfico de esclavos dentro de Arabia, para lo que disponían de una policía montada (en camello) a lo largo de la costa, que controlaba los pozos de agua más importantes.

A pesar de la participación inglesa en Sudán, su bien dirigida presión contra la trata esclavista, no pudieron los británicos acabar con el comercio de esclavos en Sudán. Para 1885, durante el tiempo de la Mahdiyya, el número de comerciantes de esclavos estaba estimado en 1.500. La cifra de esclavos ascendía a 50.000, lo que nos permite inferir que la trata esclavista era también la principal riqueza de Sudán durante la época mahdista y que uno de los propósitos de la Mahdiyya fue el de luchar contra todos aquellos que se opusieran al comercio de esclavos. La protesta de los mahdistas contra los turcos y los egipcios, así como contra los ingleses, se originó también a raíz del dominio que los extranjeros ejercían de Sudán y del control de la trata de esclavos, asuntos que los mahdistas anhelaban conservar y controlar para su propio beneficio.

2. Las causas de la intervención egipcia en Sudán.

En el aparte anterior hemos dado una visión global de la esclavitud en Sudán, al mismo tiempo que hicimos mención a los intereses británicos por acabar con el tráfico esclavista, base fundamental de la economía sudanesa del siglo pasado. Asimismo nos referimos, en forma general, a la participación turco-egipcia en Sudán, primero en favor de la esclavitud, y luego en contra de ella, obedeciendo a la presión del Imperio Británico. En esta sección -

nos proponemos analizar los motivos de la intervención egipcia en Sudán con el propósito de analizar las causas, de carácter mesiánico, del levantamiento mahdista en Sudán.

Muhammad 'Alí, con el propósito de consolidar su posición en Egipto y lograr establecer un principado independiente del Sultán de Turquía, se había propuesto reestructurar su ejército. En los asuntos técnicos contaba con el consejo de Francia. En lo concerniente a los soldados que pudieran formar parte del ejército, había pensado en la posibilidad de adiestrar a los negros sudaneses que se vendían como esclavos en El Cairo, famosos por su lealtad y coraje. Su intervención en Sudán tenía como meta la de capturar a un considerable número de sudaneses que serían instruidos en las prácticas militares (6).

La participación de Muhammad 'Alí en Sudán tuvo también fines estratégicos, ya que algunos mamelucos, sus enemigos, habían huído hacia el sur, logrando establecerse en Sudán y fundar un estado de Dongola (Dunqula), lo cual constituía, obviamente, una seria amenaza para los egipcios. La intención del virrey de Egipto era la de intervenir en Sudán y acabar con la amenaza que los mamelucos representaban. Por otra parte, Muhammad 'Alí argumentaba que probablemente los mamelucos planeaban formar un ejército de sudaneses, que eventualmente podría marchar sobre Egipto, con el propósito de restaurar su antiguo poder. El avance egipcio sobre Sudán fue contundente desde su inicio en 1820-1821, logrando acabar con la resistencia mameluca, que tan sólo presentó algunos esporádicos enfrentamientos contra las tropas invasoras (7). Los egipcios lo -

graron controlar casi todo Sudán gracias al empleo de armas de fuego, por entonces poco difundidas en este territorio. Los camellos, el ganado, las ovejas, las cosechas y los prisioneros de guerra fueron enviados a Egipto. Los prisioneros podían servir en el ejército egipcio si llenaban las condiciones requeridas, y en caso contrario, eran vendidos como esclavos en Esna, Aswan o en El Cairo (8). Esta trata de esclavos a gran escala, así como la extracción de las riquezas de Sudán, arruinó a gran número de pobladores y contribuyó al empobrecimiento del país, pues no beneficiaba a los habitantes locales sino a los extranjeros. Muḥammad 'Alī estaba en disposición de organizar un gobierno que funcionaría como una administración colonial, cuya actividad principal era la de beneficiar a Egipto, y lograr establecer un estado moderno e industrializado en ese territorio. Con tal finalidad, y especialmente para enviar esclavos a El Cairo, que pudieran formar parte del ejército, Muḥammad 'Alī contaba con sus dos hijos: Ibrahim, anterior gobernador de Jidda, quien se había trasladado a Sudán; e Ismā'īl, por entonces en Sudán, pues había participado en la expedición de conquista. Al mismo tiempo que Muḥammad 'Alī promovía la trata de esclavos sudaneses para su ejército, y tras controlar Sudán, gravó a la población con elevadísimos impuestos, práctica entonces desconocida en este país. No sólo era difícil el cumplimiento con esta obligación, sino también que los impuestos debían pagarse en dinero, y éste era un recurso muy escaso en Sudán. Por los altos tributos a que se obligó a la población sudanesa, muchas personas huyeron hacia Abisinia en búsqueda de mejores condiciones de vida. Otros en cambio empezaron a madurar las ideas revolucionarias y la oposición al régimen imperante. El sudanés Az-Zubayr dirigió

la más importante resistencia contra los turco-egipcios (9). Ante la inminencia de una revuelta, Ismā'īl decidió reducir los impuestos, medida que surtió pocos efectos positivos, pues llegó demasiado tarde. En la región de Sinnār se dieron numerosos amotinamientos en oposición al pago de impuestos. La única región que suplía lo que Ismā'īl deseaba enviar a El Cairo era la de Ja'liyīn.

Otro de los motivos que movió a Muḥammad 'Alī a tomar la decisión de dominar Sudán, fue la búsqueda de oro y otros metales preciosos que según las creencias de la época, eran abundantes en esta nación. Con el logro de estas riquezas, Muḥammad 'Alī pensaba hacer frente a los gastos públicos e internacionales de Egipto.

Los años de la administración turco-egipcia en Sudán fueron nefastos para la población sudanesa por varias razones:

- 1) El tráfico de esclavos alcanzó dimensiones hasta entonces desconocidas en beneficio exclusivamente de los egipcios.
- 2) Tuvo efectos negativos sobre los sudaneses los altos impuestos que debían pagarse en moneda, en una sociedad que escasamente conocía la práctica de los tributos y del dinero.
- 3) Los turco-egipcios emplearon métodos crueles en la recaudación de los impuestos.

La población sudanesa sólo veía en estas medidas la explotación de sus dominadores turco-egipcios, de quienes ya resentían la brutal represión militar y los despiadados métodos de gobierno. La exportación del ganado sudanés a Egipto era un ejemplo más de la constante extracción de las riquezas de este país para provecho de otros pueblos. Todas estas medidas generaron el descontento en

tre la población que tan solo necesitaba de un líder para enfrentarse a sus enemigos. Si el levantamiento se iniciaba con una base religiosa, tenía más probabilidades de éxito, pues de hecho contaría con el apoyo de la población sudanesa, por entonces excesivamente religiosa y, como la mayoría de las sociedades musulmanas, estaba en espera del MahdI que restauraría la paz y la tranquilidad en el mundo. Las causas del movimiento mahdista se debieron, según señala Mekki Shibeika, a la explotación y opresión de los turco-egipcios, que pretendían también la extracción de las riquezas agrícolas (10). Al analizar las causas del movimiento mahdista en Sudán, llegamos a la conclusión de que las razones de este levantamiento coinciden con aquellas que provocan los movimientos mesiánicos, como expusimos en el primer capítulo.

Esto nos permite asegurar que en el nivel de las causas, el movimiento mahdista sudanés presenta características mesiánicas, que analizaremos a continuación.

3'. Las causas del movimiento mahdista en Sudán.-

En el primer capítulo analizamos las causas de los movimientos mesiánicos. Asimismo, argumentamos que para la existencia de este tipo de levantamientos es necesario que en la sociedad en la cual se contemple la creencia en la venida de un ser ungido y guiado por Dios, idea que el Islam desarrolla en la noción del mahdismo, como expusimos en el capítulo anterior. A los movimientos mesiánicos - incluímos aquí, en forma genérica, los mahdistas - ha sido común para su surgimiento, los momentos de crisis económica o los problemas surgidos a raíz de la dominación política de una sociedad sobre otra.

Por lo que hemos expuesto en líneas anteriores, no hay duda de que las causas del movimiento mahdista sudanés coinciden con los motivos que han provocado el surgimiento de movimientos mesiánicos y en general de los movimientos de protesta. Por un lado, no tenemos una sociedad oprimida, explotada, a la cual dominan con sistemas crueles de gobierno los turco-egipcios que imponen altísimos tributos y extraen, para beneficio de Egipto, las principales riquezas naturales y humanas de Sudán. La inhumana dominación turco-egipcia, aunada a la desalmada represión político-militar y a la persistente extracción de las riquezas de Sudán, arruinó al país, lo que se tradujo en pobreza, hambre y miseria extrema para altos porcentajes de la población que, a pesar de todo, estaba dispuesta a luchar por la integridad nacional y el bienestar económico. La rebelión mahdista en Sudán pretendía controlar el comercio de esclavos y todas las actividades económicas de la nación, en contra de la explotación extranjera. La dominación política extranjera había coartado la integridad territorial sudanesa que, durante la Mahdiyya, se vería considerablemente robustecida. El Mahdi logró la unidad de diversas tribus sudanesas, algunas de ellas en conflicto bélico, con el propósito de enfrentarse al enemigo común. El afán del Mahdi de lograr la unidad intertribal, para conseguir luego la liberación del territorio sudanés, nos permite ubicar a este levantamiento mahdista dentro del grupo de movimientos mesiánicos de unificación nacional, en los cuales se da un especial énfasis en los asuntos políticos. El Mahdi Muḥammad Aḥmad logró fundar un estado en Sudán, que mostraba especial interés en revivir el estado instituido por el Profeta, en aplicar

la Sharī'a y en restaurar la primera 'umma musulmana, elementos fundamentalistas que fueron utilizados como método para lograr los fines que se había propuesto. Por estos aspectos, el mahdismo sudanés puede ser considerado un movimiento mesiánico reformista y al mismo tiempo, como ya hemos señalado, se le puede ubicar dentro de la tradición fundamentalista.

En el movimiento mahdista sudanés los aspectos religiosos fueron utilizados por el Mahdī como instrumentos (métodos) para el levantamiento. Los elementos religiosos fueron ante todo una ideología para la revuelta mahdista, un método para lograr una serie de fines políticos, como veremos más adelante. En líneas anteriores manifestamos la fuerza que podía alcanzar una sublevación que manejara hábilmente las cuestiones religiosas, la infidelidad y corrupción de los turcos, las desviaciones de la Sunna y la traición a la correcta práctica de la Sharī'a. Estos argumentos los utilizó, no sólo con habilidad, sino también con gran energía y eficacia, Muḥammad Aḥmad por medio de su declaración como Mahdī y el llamado a combatir en la Jihād (Guerra Santa) a los turcos infieles, a quienes acusaba de aplicar su propia ley en lo concerniente a los casos civiles y criminales, lo que sin duda es un elemento ajeno al Islam, pues relegaba la ley musulmana (Sharī'a) solo para los asuntos relacionados con los matrimonios, los divorcios y la herencia (11).

Por otra parte, debemos señalar que los sudaneses resentían de los ingleses, representados por el Gobernador de Sudán, el Mayor General Charles George Gordon, nombrado en febrero de 1877, - su interés por acabar con el tráfico de esclavos, la instauración

de un monopolio estatal del marfil, la prohibición de importar municiones y el impedimento de establecer ejércitos privados. Los comerciantes de esclavos no aceptaron pasivamente tales imposiciones y se alzaron en armas provocando reiterados enfrentamientos - en diversas regiones de Sudán, principalmente en la provincia de Baħr al-Jabal. Un ejemplo de estas insurrecciones fue la dirigida por az-Zubayr, posteriormente aplastada por Romolo Gessi, lugarteniente de Gordon. El levantamiento de az-Zubayr fue luego continuado por su hijo Sulaymān.

II. Los métodos del movimiento mahdista sudanés: el fundamentalismo y la guerra santa (Jihād).-

Los métodos utilizados por el Mahdī Muħammad Aħmad, para lograr los fines mesiánicos que se había propuesto, pueden clasificarse en dos grupos:

- 1) Los métodos ideológicos. Están representados por el fundamentalismo, la religión y la idea de la restauración de la Jumma (comunidad) del Profeta. Es oportuno indicar que el Mahdī Muħammad Aħmad no fue un fundamentalista convencido. - El utilizó el fundamentalismo como método para lograr sus fines mesiánicos, traicionando en cierta medida los principios básicos de esta corriente islámica, al dar inicio a una serie de innovaciones como la creación de un sistema legal de emergencia, el desconocimiento de las cuatro escuelas de la ley y el ser partidario de la Muħammadiyya Tarīqa. Las ideas fundamentalistas le dieron al Mahdī la base de su método ideológico. El fundamentalismo fue sólo un instrumento -

(método) que el Mahdí cambió y adaptó, en parte, de acuerdo con sus intereses y sus fines mesiánicos de unificación nacional, unidad intertribal e independencia de Sudán. Esos fines políticos también fueron religiosos, pues en el Islam la religión y la política están estrechamente unidas.

- 2) Los métodos prácticos. Se dieron por medio del juramento de alianza al Mahdí y por medio de las ideas fundamentalistas de la trascendencia de Dios, que reafirmaron el liderazgo de Muhammad Ahmad para obtener la unificación nacional y la unidad intertribal bajo la gafa de un solo líder. El método práctico más importante fue la declaración de la Guerra Santa (Jihād) contra los infieles y la organización del ejército mahdista (Jihādiyya). La declaración de la Guerra Santa (Jihād) permitió la reconquista armada del territorio sudanés expulsando a los turco-egipcios y británicos, la unificación territorial y la unidad intertribal, así como la defensa del territorio sudanés de las amenazas extranjeras. En este movimiento, el Islam y el fundamentalismo islámico fueron utilizados como ideología revolucionaria, como arma de combate; es decir, constituyeron un método para lograr fines políticos muy precisos.

1. El fundamentalismo.-

En opinión de John Voll, el tratar de definir o conceptualizar el fundamentalismo nos lleva al planteamiento de tres tensiones que son inherentes al Islam (12). Estas tres tensiones son las siguientes: a) la tensión inmanencia -trascendencia de Dios.

b) La tensión diversidad - unidad. c) La tensión de lo ajeno-lo autóctono.

a) La tensión inmanencia-trascendencia de Dios.-

La primera tensión, la de la inmanencia-trascendencia de Dios se encuentra en las principales tradiciones religiosas del Medio - Oriente. En opinión de Max Weber, la definición de Dios en las religiones de esta área geográfica involucraba los conceptos de personal, trascendental y ético (13). Posteriormente hubo algunas tensiones entre los aspectos trascendentales y personales de Dios. En los primeros tiempos del Islam, el concepto de la trascendencia de Dios cobró gran fuerza debido al interés de contrastar esta idea con la del animismo naturalista. Asimismo, la inmanencia de Dios también encontró su lugar. La brecha entre lo humano y lo divino fue llenada por el concepto islámico de que el hombre está cerca de Dios por su virtud y su piedad, y también por la misericordia de Dios (14). Dios está cerca del hombre si es piadoso.

En el fundamentalismo se da la defensa abierta de la idea de la trascendencia de Dios. Los fundamentalistas, como Ibn Taymiyya -a quien se considera un fundamentalista; aunque en realidad era un hanbálita- o Muḥammad Ibn 'Abd al-Wahhāb -epónimo de los Wahhābitas- han insistido con fuerza en la idea de la trascendencia de Dios. Asimismo, han tratado de mover a la sociedad enfatizando en la experiencia religiosa.

b) La tensión diversidad-unidad.-

La segunda tensión surge como resultado de la diversidad y la unidad de las expresiones culturales de los pueblos dentro de la comunidad ('umma) musulmana. La diversidad en el Islam nació a raíz de la expansión territorial y la formación de un vasto imperio que abarcó un gran número de pueblos y culturas heterogéneas. El Islam se vio obligado a definir los términos diversidad y unidad, con el propósito de que su autenticidad no se perdiera ante el marasmo de influencias y culturas. En general el Islam no rechazó las culturas ajenas a la islámica, las que incluyó en su imperio, sino que fue capaz de integrar antes que de destruir. El desarrollo islámico se caracterizó ante todo por la integración de diversas culturas. La idea comúnmente difundida, ya desde el inicio mismo del imperio islámico, fue la de llevar a cabo y promover un equilibrio entre los elementos de unidad y aquellos que constituían la diversidad con el propósito de definir a la 'umma musulmana. Se dio también la difusión de las ideas de que cualquier desviación de la palabra de Dios constituía una seria amenaza contra la integridad de la 'umma, nociones que compartió el fundamentalismo, proponiendo como base la interpretación del Corán y de la Sunna.

c) La tensión de lo ajeno-lo autóctono.-

La tercera tensión es aquella surgida a raíz de la relación dialéctica de lo ajeno y lo autóctono al Islam. Lo ajeno viene a ser la aceptación de los logros o éxitos de las culturas no islámicas. Lo autóctono, por otra parte, es la actitud frente a las otras culturas, con el objetivo de ser fiel a la cultura propia.

No hay duda de que esta tensión entre lo ajeno y lo autóctono surgió de la contradicción entre cuán literalmente debían los musulmanes interpretar su propia tradición, y el margen de libertad válido para la aceptación y utilización de los elementos pertenecientes a otras culturas, no sancionados expresamente por la revelación. La sociedad musulmana medieval surgió como una sociedad abierta que aceptó el aporte de otras culturas. La 'umma musulmana con gran rapidez admitió nuevas técnicas espirituales, intelectuales o tecnológicas. Las técnicas administrativas imperiales fueron aplicadas para transformar a la 'umma, de una base tribal y de confederación provincial, a un imperio cosmopolita mundial (15). También se incorporó al Islam el pensamiento griego (16), y muchos otros elementos que no deseamos enumerar. A pesar de la aceptación de gran número de elementos extranjeros, la 'umma musulmana no rechazó ni olvidó sus principios autóctonos. La teoría política del estado nunca fue demasiado persa o griega hasta el punto de que hubiera perdido contacto con los fundamentos de la tradición auténtica de la 'umma (comunidad) musulmana.

Con relación a este punto, la corriente fundamentalista tomó la actitud de una interpretación cada vez más literal del Corán y de la Sunna, pensándose en que las innovaciones (bid'at) podían afectar la fe (17). Asimismo, el fundamentalismo planteaba una vigorosa oposición a los elementos extraños al Islam, proponiéndose eliminarlos en la medida de lo posible. Esta idea y práctica está estrechamente vinculada con la escuela Hanbālita.

La tensión entre lo ajeno y lo autóctono ha continuado también

en los tiempos recientes como resultado de los intentos por revivir la cultura tradicional. Al respecto nos bastará citar el caso de - Jamāl 'Abd al-Nāṣṣer en Egipto, quien pensó en los serios problemas que debía afrontar la sociedad si se le trataba de modernizar sin - un planteamiento de la importancia de la tradición, aun cuando Nā - ṣṣer no era fundamentalista.

Los fundamentalistas que han surgido a lo largo de la historia, siempre han insistido en la importancia de la autenticidad de la - 'umma y, lejos de aceptar un equilibrio, han tratado de orientar a la sociedad hacia el rechazo de los elementos extraños. El objetivo primordial de los fundamentalistas ha sido restaurar, tanto como fuera posible, las condiciones existentes en el tiempo del profeta-Muḥammad. No obstante esta idea que parece radical, los fundamenta listas han tenido que aceptar, a lo largo de la historia, algunos - principios ajenos al Islam.

En general podemos resumir en tres aspectos las bases del funda mentalismo: 1) Enfatiza la idea de la trascendencia de Dios. 2) Predica la unidad de la 'umma y rechaza o elimina los elementos cul turales de la diversidad que han entrado a la comunidad musulmana . 3) Da una especial importancia a la autenticidad de la tradición . Se adhiere a las primeras costumbres del Islam y se opone a las in fluencias foráneas y a las innovaciones (18).

2. El mahdismo y el fundamentalismo.-

Con el propósito de interpretar el mahdismo sudanés como m vi miento fundamentalista, creemos necesario hacer previamente un estu dio de la relación existente entre el mahdismo y el fundamentalismo.

De manera general podemos aseverar que no todos los movimientos mahdistas pueden ser ubicados dentro de la tradición fundamentalista. Para John Voll, por ejemplo, los movimientos mahdistas shi'itas no tienen bases fundamentalistas, pues la Shi'a supone que los primeros Compañeros del Profeta desobedecieron sus órdenes, razón por la cual no estaban en capacidad de transmitir las tradiciones (Sunna) (19). Por otra parte, la Shi'a estuvo, desde el punto de vista de la filosofía política, más abierta a las ideas persas de una estructura imperial y tendió también a aceptar algunas ideas preislámicas de la fe, expresadas en un fuerte mesianismo, según señala John Voll. Este mismo investigador sostiene que dentro del shi'ismo no son posibles los movimientos de tinte fundamentalista, idea de la que discrepamos totalmente, pues ha habido, a lo largo de la historia, movimientos shi'itas que no podríamos dudar en ubicar dentro de la corriente fundamentalista. Bástenos recordar el iniciado por el Āyatullāh Rūḥullāh Khumaynī en Irán después de la caída del Sha-Muḥammad Reza Pahlavi y la fundación de la República Islámica de Irán en 1979.

En el shi'ismo, el Mahdī será un ser infalible a quien Dios guiará. Por el planteamiento anterior, John Voll asegura que el mahdismo shi'ita es contrario al fundamentalismo, por cuanto éste propone la trascendencia de Dios, mientras la Shi'a promueve la inmanencia de Dios en los asuntos humanos (20).

Debemos agregar que la "ortodoxia" islámica crítica a la Shi'a de ser partidaria y haber suscitado ciertas innovaciones en el Islam. Así por ejemplo, el estado shi'ita de los fāṭimies insistía en la explicación del significado oculto del Corán y en impulsar una -

nueva y más perfecta ley (21).

El concepto sunnita del Mahdī difiere, como hemos señalado - con antelación, del difundido entre los shī'itas. La Sunna supone que el Mahdī es un ser guiado por Dios con la misión de renovar (jaddad). Los sunnitas creen más en las ideas revitalistas - del Mahdī por lo que esperan, antes que el inicio de una Nueva Era, la restauración del pasado glorioso (Edad de Oro). En este punto vemos también una vinculación del mahdismo con ciertos movimientos mesiánicos -especialmente los de unificación nacional y los de reforma, dentro de los que se ubica el mahdismo sudanés, - como analizaremos más adelante- por cuanto se plantea, más que el inicio de una Nueva Era, la restauración o renovación (tajdīd) - del orden anterior. De lo expuesto podemos inferir, como comprobaremos posteriormente, que el movimiento mahdista sudanés fue a un mismo tiempo mesiánico y fundamentalista que se dio, obviamente, en un contexto sunnita, aunque el Mahdī, como luego veremos, no fue un fundamentalista convencido. La misión del Mahdī Muḥammad Aḥmad era la de sostener y restaurar la Sunna en la comunidad, misión primordial de los Mahdīs que se han dado dentro de la "ortodoxia" islámica. Esto nos permite relacionar los movimientos mahdistas sunnitas con el fundamentalismo, por su predicación e insistencia en la vuelta al Islam primigenio y la restauración de la primera sociedad musulmana.

3. El mahdismo sudanés como movimiento fundamentalista.-

En este aparte nos proponemos mostrar al mahdismo sudanés co

mo movimiento fundamentalista, siguiendo la base que previamente - hemos preparado con esta finalidad, de acuerdo con la obra de John Voll (22). Asimismo, es nuestra intención la de mostrar al fundametalismo como el método utilizado por el Mahdī Muḥammad Aḥmad - con el propósito de lograr los fines que se había planteado, tal - como hemos señalado.

a) La tensión inmanencia-trascendencia de Dios.-

El Mahdī Muḥammad Aḥmad fue un hombre religioso, apegado al - Corán y a la Sunna. Asimismo, fue también partidario del Ṣūfismo- que practicó por muchos años y que nunca llegó a olvidar. Cuand- escribió su carta para anunciarse como el Mahdī, citó la visión de algunos santos ṣūfis, quienes, en su opinión, se habían sometido a la Mahdiyya. Esta visión incluía ṣūfis del pasado y contemporáneos del Mahdī, que expresamente le manifestaron someterse a su gafa.

En esta carta, escrita el I Sha'abān de 1298 (29 de junio de - 1881), dirigida a algunos de los miembros de la Sammāniyya en Gezi - ra (Jazīra), describió su investidura como Mahdī. El profeta Muḥa - mmad sentado con él en presencia del profeta al-Khidr, de los san - tos del Islam y de los seguidores de Muḥammad Aḥmad, lo designó co - mo sucesor del Apóstol de Dios. En esta visión se le ordenaba di - rigir la Guerra Santa (Jihād) contra los infieles. En este plan - teamiento notamos un elemento fundamentalista que fue utilizado co - mo método práctico para lograr un fin político: la lucha (Guerra - santa, Jihād) contra los infieles (los turcos) con el propósito de obtener la independencia de Sudán. El mayor peso del mensaje del-

Mahdī Muḥammad Aḥmad se dio en el énfasis sobre la trascendencia de Dios que queda contemplada en su Rātīb, una serie de ejercicios devocionales, tomados en su mayor parte del Corán, que el Mahdī prescribió para sus seguidores. Es oportuno indicar que la idea de la trascendencia de Dios es común a todo el Islam. En el Rātīb se enfatiza la Majestad, Poder (y distancia) de Dios. El Mahdī constantemente insistió en la idea de la trascendencia de Dios, lo que queda reflejado en las siguientes líneas que escribió a Muḥammad 'Alī Qarāfī: "Sébase que yo llamo a la gente hacia Dios y no hacia mí, ni hacia nada distinto de Dios. Dios es suficiente para aquel que oye mi guía. El encontrará a Dios en ambos mundos". (23) También recalcó la importancia de la trascendencia de Dios en su llamado a la aceptación de la Mahdiyya: "Yo no sabía nada de este asunto hasta que me fue ordenado por Dios y su Apóstol, sin contar yo con ningún mérito. Sin embargo, Su orden es obedecida desde que El hace y escoge lo que quiere". (24)

Por lo expresado con anterioridad podemos concluir que el movimiento mahdista sudanés fue fundamentalista por enfatizar en la idea de la trascendencia de Dios. La persistente afirmación de la unidad y unicidad de Dios (Tawḥīd)-que no es privativa de los fundamentalistas- es también un elemento fundamentalista en el movimiento mahdista sudanés ya que se identifica y sigue los pasos de los seguidores de Ibn Tūmart (de quien ya hemos hablado en el capítulo anterior) o de los adeptos del Wahhābismo, grupos que se reputaron a sí mismos como los defensores de la unidad de Dios - ("al-muwaḥḥidūn") (25).

El juramento de alianza de Muḥammad Aḥmad, que refleja la idea de la unidad de Dios, comenzaba así: "Juramos alianza a Dios y a su Mensajero y juramos alianza a ti, de acuerdo con la tawḥīd de Dios, a quien no asociamos a nadie". (26) El juramento de alianza, lo mismo que la idea de la trascendencia de Dios, elementos fundamentalistas que configuran el liderazgo del Mahdī, fueron asimismo parte del método empleado por Muḥammad Aḥmad para lograr sus fines.

El Mahdī Muḥammad Aḥmad fue partidario de la Muḥammadiyya Ṭarīqa que se propone encontrar una unión mística con el espíritu del profeta Muḥammad, en vez de la unión con Dios. Esta práctica ṣūfī refleja la idea de la trascendencia de Dios, elemento básico del fundamentalismo. Es factible inferir e interpretar que la Muḥammadiyya Ṭarīqa fue una innovación (bid'ā) dentro del Islam, como fueron también la creación por el Mahdī Muḥammad Aḥmad de un sistema legal de emergencia y el desconocimiento de las cuatro escuelas de la ley, lo que nos permite deducir que la religión fue un pretexto para lograr un fin muy claro, a saber, el de la unificación nacional. El fundamentalismo, con todos los elementos que ya hemos señalado, fue uno de los más importantes métodos ideológicos empleados por el Mahdī Muḥammad Aḥmad para lograr ese fin.

b) La tensión unidad-diversidad.-

Con relación a este punto no hay duda de que el Mahdī Muḥammad Aḥmad adoptó una posición esencialmente fundamentalista. Se opuso y atacó una serie de costumbres y actividades locales, con

trarias a la unidad de la Jumma musulmana. También se propuso purificar las ciudades de toda clase de vicios y limpiarlas de prostitutas. Fue por la presencia de prostitutas en las ciudades, que el Mahdī decidió trasladar su centro devocional a la tranquila y aislada isla Abā.

Las prohibiciones del Mahdī iban orientadas hacia la restauración de la sociedad de los primeros tiempos del Islam, lo que constituye un elemento fundamentalista y al mismo tiempo un rasgo de los movimientos mesiánicos reformistas. Según los relatos de Rudolf Slatin, el Mahdī prohibió los bailes y los juegos, pues los consideraba placeres mundanos. Quienes desobedecieran estas órdenes eran castigados con la confiscación de todas sus propiedades. Pronunciar malas palabras era penado con ochenta latigazos y siete días de cárcel por cada palabra insultante (27). El empleo de bebidas intoxicantes como la marissa o el vino de dátil era castigado, según Peter Holt, con ochenta latigazos, mientras que fumar, según este mismo autor, se penaba con cien latigazos. (28) Se legisló también contra los ladrones. Al que robara se le cortaba su mano derecha y si reincidía, perdía también su pie izquierdo. El Mahdī prohibió que los hombres usaran el cabello largo. Prohibió también hacer fiestas para los muertos y las lamentaciones de las mujeres en los funerales, así como vedó la costumbre local del empleo de amuletos que tenían, obviamente, un sentido supersticioso. (29).

El Mahdī ordenó que todas las mujeres usaran el velo. Si contravenían esta disposición y andaban con la cabeza descubierta, eran seriamente castigadas. Una declaración del Mahdī anterior al

Rajab de 1301 (mayo de 1884) negó a las mujeres el derecho de ir a los mercados o a las calles públicas, bajo la pena de cien latigazos (30). También les privó de usar joyas. Asimismo, les estaba vedado oír o hablar con hombres desconocidos. El hombre que platicara con una mujer desconocida, diera o respondiera un saludo, era castigado con cien latigazos (31). Todas estas prohibiciones respondían a una finalidad precisa que el Mahdī se había propuesto: - encauzar a la sociedad hacia los lineamientos prescritos por el Corán y la Sunna del Profeta. Por estas medidas que responden a un objetivo muy claro, Muḥammad Aḥmad puede ser considerado un fundamentalista, así como por su interés y persistencia en lograr la unidad de la 'umma. Las prohibiciones y el rechazo a las costumbres locales tenían como propósito lograr la unidad de la 'umma y oponerse a la diversidad. El Mahdī objetó la existencia de las cuatro escuelas de la ley, afirmando que la jurisprudencia (fiqh) - había sido superada por la manifestación del Mahdī. Esta idea le dio la posibilidad de establecer un nuevo sistema legal de emergencia, no contrario a la Sharī'a (32). Todos estos elementos fundamentalistas tendientes a lograr la unidad de la 'umma (comunidad) - musulmana, tenían también un fin político. El propio Mahdī enseñó que él era la unión directa entre sus seguidores y el Profeta. - Se hizo respetar no como el iniciador de una nueva era de regulación religiosa y legal, sino como la persona que haría revivir lo que había muerto en la religión y en la Sunna, elemento fundamentalista que fue utilizado por el Mahdī como método ideológico para lograr sus fines mesiánicos. Sin embargo, el haber establecido un sistema legal de emergencia puede ser visto como una innovación -

(bid'at), lo que nos permite inferir que el fundamentalismo y la religión fueron métodos utilizados por el Mahdī para lograr sus fines mesiánicos. No obstante esto el Mahdī Muḥammad Aḥmad actuó como fundamentalista al tratar de revivir la primigenia 'umma musulmana, proponer la vuelta al Islam primitivo, su énfasis en la trascendencia de Dios sobre la immanencia, la búsqueda de la unidad de la 'umma sobre la diversidad y la defensa de lo autóctono contra lo ajeno al Islam. Las innovaciones que el Mahdī introdujo al Islam, elementos contrarios y enemigos del fundamentalismo, no deben ser considerados como contradictorios si tenemos presente que Muḥammad Aḥmad no fue un fundamentalista convencido, sino que utilizó, interpretando a su manera, las ideas fundamentalistas como método para obtener sus fines mesiánicos de unificación nacional y unidad intertribal.

c) La tensión de lo ajeno-lo autóctono.-

Uno de los aspectos más conocidos del Mahdī fue su oposición a lo ajeno al Islam. También fue clara la postura del Mahdī contra la dominación occidental, lo que nos permite ubicar a este movimiento no sólo como fundamentalista por su lucha contra todos aquellos elementos ajenos a la comunidad musulmana, sino también como movimiento mesiánico de unificación nacional, como analizaremos más adelante.

Con relación a este punto de la tensión ajeno-autóctono, el Mahdī fue un fundamentalista, al menos en el aspecto teórico, pues se opuso a la entrada de elementos no islámicos dentro de la comunidad. Muḥammad Aḥmad se planteó la posibilidad de establecer una

comunidad musulmana que fuera un duplicado de la del profeta Muḥammad, argumento esencialmente fundamentalista, al postular una restauración del Islam primigenio. En teoría, el Mahdī se opuso a todos los elementos que no fueran esencialmente islámicos. Sin embargo, como hemos señalado, Muḥammad Aḥmad traicionó en parte este principio, pues fue el iniciador de una serie de innovaciones y utilizó la religión como método para lograr los fines políticos que se había propuesto. Los fines políticos del Mahdī tienen también caracteres religiosos, pues en el Islam la política y la religión están unidas. El Mahdī utilizó la religión y el fundamentalismo con fines políticos que, en última instancia, significaron la fundación de un estado mahdista; es decir, un estado religioso donde se pretendía aplicar la Shari'ah y la Sunna del Profeta. El levantamiento iniciado por Muḥammad Aḥmad fue un movimiento político-religioso.

4. La Guerra Santa (Jihād).-

El Mahdī Muḥammad Aḥmad se opuso a todas aquellas innovaciones que, según él, los turcos habían introducido al Islam. Estos nuevos elementos, en su opinión, habían desviado la verdadera fe islámica, que debía ser corregida y dirigida por el camino correcto. En opinión del Mahdī, los turcos eran partidarios de la corrupción y llevaban una vida pecadora además de ser los culpables de la difusión de las prácticas y costumbres que el Mahdī había tenido que prohibir en Sudán (33). Los ataques contra los turcos eran debidos a su infidelidad. Los turcos desoyeron y desobedecieron las órdenes de Dios, a pesar de haber recibido de El

todo el bien. Alteraron la Sharī'a del profeta Muḥammad y blasfemaron contra la fe de Dios (34). Fue por estas razones que el Mahdī hizo un llamado a la Guerra Santa (Jihād) contra los infieles turcos, con el propósito de purificar la comunidad musulmana. La Guerra Santa (Jihād) fue el método práctico más importante utilizado por Muḥammad Aḥmad para lograr sus fines mesiánicos.

III. Los fines del movimiento mahdista sudanés:

la declaración de la Mahdiyya, la organización del estado mahdista y la unificación nacional sudanesa.-

1. La declaración de la Mahdiyya.-

Muḥammad Aḥmad nació en la isla de Labab, provincia de Dongola, el 27 de Rajab de 1260 (12 de agosto de 1844). Su familia se decía descendiente del profeta Muḥammad, lo que era un requisito para ser el Mahdī, tal como se creía en el nivel popular, que lo contenía la tradición. Por otra parte, uno de sus ancestros había sido célebre por su piedad.

Su padre, llamado 'Abdallāh como el padre del profeta Muḥammad, fue un modesto constructor de botes. Su familia se había trasladado a Kararī, cerca de Khartūm, una región abundante en maderas, lo que favorecía la actividad económica de su parentela.

En Kararī inició Muḥammad Aḥmad sus estudios religiosos, siendo alumno primero del Shaykh-al Amīn aṣ-Ṣwayliḥ y posteriormente del Shaykh Muḥammad aḍ-Dikayr 'Abdallāh Khūjalī (35). Muy pronto este estudiante se distinguió no sólo por sus sólidos conocimientos del Corán sino también por sus persistentes prácticas -

para purificar su alma. Constantemente meditaba y se abstenía de los placeres y goces mundanos con el propósito de acercarse más a una vida ascética. En Sudán se inició en las prácticas ṣūfīs, al relacionarse con la Sammāniyya, donde muy pronto cobró la fama de hombre piadoso (36). Posteriormente pudo continuar sus estudios y prácticas ṣūfīs en al-Azhar. De nuevo en Sudán, Muḥammad Aḥmad rompió con su maestro por permitir música y danzas en la celebración de la circuncisión de sus hijos, asunto que en su opinión, estaba desviado de la verdadera senda del Islam (37). Esta fue toda una revolución en Sudán, pues era la primera vez que un alumno se oponía y criticaba a su maestro. Estas fueron sus primeras oposiciones contra los abusos existentes en la sociedad musulmana sudanesa, al mismo tiempo que planteaba una vuelta al Islam primitivo, con lo que preparaba el camino para su próxima declaración como Mahdī. A pesar de su ruptura con el Shaykh, Muḥammad Aḥmad logró contar con una gran reputación entre la gente común de Kordofán, por su piedad y sus prédicas contra las vanidades del mundo, al mismo tiempo que proponía un acercamiento a Dios.

Muḥammad Aḥmad, según parece, fue un fiel cumplidor de la religión y de sus enseñanzas. Deseaba ser un ejemplo que los fieles siguieran, con el propósito de lograr la unidad de la comunidad. La religión era un método para lograr sus fines. Después de su declaración como Mahdī, uno de sus puntos esenciales fue su persistente llamado a la lucha contra las fuerzas del mal (38). A lo largo de su vida practicó las meditaciones y los ejercicios espirituales, con el fin de lograr la purificación de su alma. Sin embargo, el padre Joseph Ohrwalder, quien fue prisionero del Mahdī,

escribió que aun cuando Muḥammad Aḥmad predicaba y advertía a sus seguidores de abstenerse y despreciar los bienes terrenales, el Mahdī en su casa estaba rodeado de toda clase de lujos y hacía uso de los más caros y mejores perfumes y ungüentos (39).

Por lo que hemos manifestado en líneas anteriores, no hay duda de la fuerte vocación religiosa de Muḥammad Aḥmad, quien estaba conciente del alcance de un movimiento de protesta y lucha contra los turco-egipcios, si tenía una orientación religiosa. Por esta razón, estudió las tradiciones del Mahdī, para aplicarlas luego para sí mismo. Fue a su amigo 'Abdallāhī -quien después llegó a ser califa- al que primero comunicó el secreto de su divina elección - como Mahdī, que luego reveló a sus otros discípulos y seguidores. La comunicación del secreto de que Muḥammad Aḥmad sería el Mahdī, tuvo lugar el Rabi'II de 1298 (marzo de 1881). Esta comunicación a un pequeño grupo de adeptos de absoluta confianza fue el primer paso hacia la declaración de la Mahdiyya. A sus fieles, el Mahdī les suministró un juramento de alianza (bay'a) del cual les proporcionó copias escritas. Posteriormente administró el juramento a algunos miembros de las órdenes religiosas y a los jefes de las tribus nómadas. La segunda etapa de la Mahdiyya fue el pacto del Mahdī con el rey Makk Ādam Dabbalu de Taqālī en las montañas de Nūba, con el propósito de que le asistiera en su causa y mantuviera una amistosa neutralidad. Por sus actuaciones secretas y por los juramentos de alianza, la Mahdiyya comenzaba sin peligro de ser traicionada. La tercera etapa de la Mahdiyya fue la declaración pública de Muḥammad Aḥmad como el Mahdī en la isla de Abā el 10. de Sha'ban de 1298 (29 de junio de 1881) (40). Después de esto, -

despachó cartas a varios notables en los que asumía el título de Muḥammad al-Mahdī y llamaba a sus adherentes a reunirse en torno suyo y a seguirle. Esta manifestación fue cuidadosamente planeada por Muḥammad Aḥmad, quien supo darla en el momento preciso, motivo por el cual presentó una profunda significación y un fuerte impacto en la sociedad sudanesa.

Casi inmediatamente después de la declaración de la Mahdiyya, el Mahdī y sus partidarios debieron aprestarse a hacer frente a los ataques armados que contra ellos dirigían las autoridades egipcias, que anhelaban acabar con la insubordinación mahdista contra el sistema. El antiguo Shaykh con el cual Muḥammad Aḥmad se había enemistado, informó a Muḥammad Ra'ūf, Gobernador General de Sudán, sobre el peligro de los acontecimientos de Abā. Sin embargo, el Pashá Ra'ūf no actuó con la presteza que la gravedad del caso demandaba para Egipto, pensando que el Shaykh exageraba, pues conocía con exactitud las desavenencias entre los dos líderes religiosos. Cuando Ra'ūf supo por las propias palabras de Muḥammad Aḥmad, que él era el Mahdī, decidió enviar dos compañías de tropas con la misión de aprehenderlo. El Mahdī logró organizar a 350 hombres armados tan solo con lanzas y espadas, para hacer frente al ejército de la administración egipcia. No obstante la inferioridad del armamento y las fuerzas mahdistas, éstas fueron capaces de derrotar, en su primer enfrentamiento, ocurrido el 12 de agosto de 1881, a los contingentes gubernamentales. Este primer triunfo fue realmente significativo pues levantó los ánimos y dio confianza a los seguidores del Mahdī en su líder, a quien reputaban como el verdadero guiado de Dios por el triunfo en esa batalla. Des -

pués de esta victoria, Muḥammad Aḥmad inició su hijra hacia Kor - dofán, que recuerda la desplegada por el Profeta hacia Medina. A los compañeros del Mahdí se les llamó anṣār, guardando un paralelo más con el profeta Muḥammad.

La segunda batalla también fue una aplastante victoria para los ejércitos mahdistas. Este combate fue librado el 16 de Muḥarram de 1299 (9 de diciembre de 1881), oportunidad en la cual los mahdistas derrotaron a las tropas comandadas por el Bey Rāshid , quien murió en el propio campo del conflicto. El Pashá Ra'ūf se había opuesto a llevar a cabo esta campaña; sin embargo, sus subalternos le desobedecieron. Como consecuencia de esta contienda no sólo creció el prestigio del Mahdí, sino también aumentó el bostín de guerra, pues gran cantidad de armas pasaron a formar parte de los anṣār. Los éxitos militares del Mahdí convencieron a gran número de personas de la veracidad de su misión divina. Dios le daba la victoria al Mahdí, de la misma manera que en los primeros tiempos del Islam la había reservado para el profeta Muḥammad. - También los propios ingleses pensaron que los éxitos se debían a la intervención directa de Dios, pues no había ninguna otra razón-lógica que explicara el triunfo de los mal armados y desorganizados ejércitos mahdistas sobre las tropas egipcias e inglesas (41).

Como resultado del avance de las fuerzas mahdistas, el Pashá Ra'ūf fue sustituido por el Pashá 'Abd al-Qādir, en la función de Gobernador General de Sudán. Mientras el nuevo gobernador hacía su viaje desde El Cairo hasta Sudán, Geigler ocupó su cargo en forma provisional. Es curioso observar que Geigler logró ascender con gran rapidez en su carrera en Sudán, donde había empezado

como inspector de telégrafos en el tiempo de Gordon. Luego ocupó el puesto de jefe del departamento instituido para la supresión de la esclavitud, llegando a ocupar, finalmente, el cargo de Gobernador General de Sudán. Geigler no fue capaz de controlar la rebelión mahdista, aun cuando él mismo manifestó que lo lograría sin necesidad del envío de tropas y armamentos de El Cairo. (42)- Ash-Shallāī dirigió los ejércitos organizados por Geigler con el propósito de derrotar a los mahdistas, quienes diariamente crecían en número y respondían, como el Mahdī lo esperaba, al llamado de la Guerra Santa (Jihād) contra los turco-egipcios y los occidentales, en favor de la restauración de la primera 'umma (comunidad) musulmana, lo cual constituía uno de los principales fines del Mahdī. El método práctico para lograrlo era por medio de la Guerra Santa (Jihād). Estas ideas reflejan, como ya lo hemos manifestado, el carácter mesiánico de este movimiento y su vinculación con la tradición fundamentalista. El enfrentamiento bélico entre los ejércitos de Geigler y el Mahdī tuvo lugar el 12 de Rajab de 1299 (30 de mayo de 1882) y concluyó con un contundente éxito de los mahdistas que lograron dar muerte a ash-Shallāī y a la casi totalidad de su tropa.

De estos primeros tres enfrentamientos podemos inferir varias cosas. En primer lugar, la Mahdiyya se consolidó con fuerza al mismo tiempo que aumentó el número de adeptos a este movimiento, que para entonces contaba ya con un considerable apoyo popular y un amplio reconocimiento de la veracidad de la misión divina del Mahdī Muḥammad Aḥmad. Por otra parte, podemos apreciar el

debilitamiento y desprestigio de los ejércitos egipcios y la decadencia y desorganización del régimen turco. Desde la misma declaración de la Mahdiyya, se dieron en este levantamiento las características básicas de los movimientos mesiánicos. Algunos de estos aspectos ya los hemos señalado en sus causas, así como analizamos los fines mesiánicos del movimiento y los métodos utilizados por el Mahdī. Durante la declaración de la Mahdiyya, los elementos mesiánicos se tradujeron en el llamado del Mahdī a la Guerra Santa (Jihād) contra los turco-egipcios, y en el afán de Muḥammad Aḥmad de reordenar el mundo y restablecer la justicia y la equidad entre los hombres, de acuerdo con las enseñanzas del Profeta, el Corán y la aplicación exacta de la Sharī'a.

El Mahdī Muḥammad Aḥmad presentó el siguiente mensaje como llamado a la Guerra Santa:

"Yo soy el Mahdī, el Sucesor del Profeta de Dios. Cesad de pagar impuestos a los infieles turcos. Permíto a quien encuentre a un turco que lo mate; pues los turcos son infieles". (43)

Del texto anterior podemos deducir que Muḥammad Aḥmad se declaró a sí mismo el Mahdī, es decir, sucesor del profeta Muḥammad, cuya misión (fines) fundamental hemos ya señalado al caracterizar sus aspiraciones como parte integrante de los movimientos mesiánicos. Por otra parte, esta revuelta mahdista, como la mayoría de los movimientos mesiánicos, presentó marcadas características de lucha social, lo que nos permite estudiar al mahdismo sudanés como movimiento mesiánico. El Mahdī ordenó la suspensión del

pago de impuestos, el más serio problema social al que se preten -
día poner fin. A la par de esta lucha por lograr ciertas reformas
sociales, el Mahdī declaró una Jihād contra los infieles turcos, -
que fue ante todo un pretexto para dirigir una lucha mucho más pro -
funda por la supresión de los impuestos, el fin a la explotación -
de los recursos naturales y humanos de Sudán y el alto a los des -
piadados sistemas de gobierno. La religión fue, como ya hemos ob -
servado, un método para lograr los fines políticos y económico-so -
ciales que el Mahdī se había propuesto. 'Abd al-Qādir llegó a Su -
dán como Gobernador General en mayo de 1882, y puso en práctica -
una nueva posición de Egipto ante la rebelión mahdista. Llevó a
cabo una reestructuración del ejército y de la defensa de las for -
talesas. Los combates contra el Mahdī, durante la época de 'Abd -
al-Qādir, fueron muy frecuentes e intensos. El Gobernador Gene -
ral de Sudán tuvo algunas victorias esporádicas sobre los mahdis -
tas en la región de Sinnār (44). Por esta misma época empezaron a
preocuparse seriamente los británicos, acantonados en El Cairo, -
por el levantamiento mahdista y por el persistente tráfico de es -
clavos. Los ingleses habían iniciado una nueva organización del -
ejército egipcio bajo la dirección del Pashá Sir Samuel Baker, que
muestra el interés egipcio por acabar con el mahdismo sudanés y -
volver a controlar una vez más toda la región. Los egipcios y bri -
tánicos pensaban construir un ferrocarril en territorio sudanés, -
que sirviera para transportar hacia El Cairo las riquezas natura -
les y agrícolas de Sudán (45).

Los enfrentamientos entre las tropas egipcias y las mahdistas
fueron frecuentes durante el año 1882. Las victorias se alternaron

entre uno y otro bando, sin que los egipcios fueran capaces de so meter a los mahdistas, a pesar de su superioridad bélica. En general, las fuerzas gubernamentales defendían sus posiciones más que atacaban a los revoltosos, pues varias guarniciones eran atacadas simultáneamente. El Mahdí dirigió en el mes de Ramadān (julio-agosto) de 1882, un intenso ataque contra El Obeid (al Uba yyad), al mismo tiempo que eran amenazados los dos fuertes turco-egipcios de Kordofān. El Mahdí envió dos mensajeros al Pashá Muḥammad Sa'id y a la población de El Obeid, pidiéndoles su rendición. Muḥammad Aḥmad decidió el ataque sobre la ciudad cuando sus sugerencias y sus mensajeros fueron rechazados. En esta oportunidad los egipcios vencieron como consecuencia del uso de armas de fuego. Según Peter Holt, en esta contienda murieron 10.000 hombres de la Mahdiyya, entre los que se encontraban dos hermanos del Mahdí y uno de 'Abdallāhi ('Abdallāhi fue amigo de Muḥammad Aḥmad y llegó a ser su sucesor como califa de la Mahdiyya, como ya hemos señalado). Asimismo, perdió su vida en ese combate el juez Aḥmad Jubāra (46). Este enfrentamiento es conocido con el nombre de la Batalla del Viernes, por haberse librado ese día, siendo el primer fracaso del Mahdí y el primer obstáculo en su carrera. Como consecuencia de esta derrota, Muḥammad Aḥmad decidió adquirir más conocimientos en las técnicas del combate y equiparar a sus ejércitos con armas de fuego. A la nueva milicia organizada por el Mahdí, que contaba con mejores armamentos y una mayor disciplina se le dio el nombre de Jihādiyya. Poco después, las fuerzas mahdistas tomaron Barā y sitiaron El Obeid, fortaleza que se rindió el 10 de Rabi'ī de 1300 (19 de enero de 1883). La

caída de esta ciudad marcó una importante etapa en la historia de la Mahdiyya, pues por una parte permitió al Mahdí adueñarse de las riquezas en ella contenida, que repartió como botín de guerra entre los miembros de su ejército, y por otro lado, logró controlar una vasta región de Sudán. El Mahdí trasladó hacia la ciudad de El Obeid sus oficinas administrativas y todos los asuntos relacionados con la organización y funcionamiento de un estado típicamente mahdista, que había ido configurando a partir de la declaración de la Mahdiyya (47).

2. La organización del estado mahdista.-

Después de las conquistas de Barā y El Obeid, el Mahdí tuvo conciencia de que su posición se había consolidado como resultado de los numerosos triunfos de los ejércitos mahdistas. Fue entonces cuando dio principio a la organización del estado mahdista, siguiendo los lineamientos mesiánicos musulmanes ya señalados, de reordenación del mundo, de restauración de la primera 'umma musulmana -de acuerdo con la Sunna, el Corán y la aplicación de la Sharī'a- y el restablecimiento de la justicia y la equidad en la sociedad. Esos fines ideológicos del Mahdí servían para ocultar sus verdaderos fines políticos de organización de un estado y de lograr la unificación nacional e intertribal, así como la independencia de Sudán. En la organización del estado, el Mahdí tuvo que enfrentar varios problemas, entre los que deseamos resaltar la resistencia a la dominación turco-egípcia y el rechazo a la participación occidental -principalmente británica- pues atentaban contra la integridad territorial sudanesa. El Mahdí Muḥammad

Ahmad, para llevar a cabo con cierta probabilidad de éxito el fin que se había propuesto de lograr la unificación territorial y tribal de Sudán, utilizó la religión y el fundamentalismo como métodos ideológicos y la Guerra Santa como método práctico. La unificación territorial y la unidad intertribal de Sudán, el Mahdī - las logró por medio de dos métodos prácticos:

1) El primero se refiere básicamente a su llamado a la Guerra Santa (Jihād) para combatir a los turcos considerados infieles. - Es oportuno llamar una vez más la atención sobre la importancia - e impacto que entonces representó la religión islámica, en la consecución de los fines que el Mahdī se había trazado, pues revelan varias cosas a un mismo tiempo. Por una parte, el Mahdī estaba conciente de que la única forma de lograr sus fines políticos era por medio del empleo y manejo de elementos religiosos que constituyen a un mismo tiempo, dependiendo del enfoque, un método ideológico y un método práctico. El aspecto teórico de la religión y las ideas fundamentalistas componen el método ideológico, mientras la movilización de las masas contra la opresión turco-egipcia y la declaración de la Guerra Santa (Jihād) constituyen el método práctico para lograr los fines políticos. El predominio de la religión, la guía y liderazgo de un hombre que se dice enviado por Dios y estar en comunicación con el más allá, la idea de la restauración de la primigenia 'umma (comunidad) musulmana, etc. , son elementos que dan al mahdismo sudanés características mesiánicas. Es oportuno indicar que el mahdismo sudanés refleja en este punto vínculos comunes con los movimientos mesiánicos de unificación nacional que pretenden, en primer lugar la integración terri

torial y la independencia nacional del dominio extranjero. El mahdismo sudanés tiene elementos en común con los movimientos mesiánicos judíos de unificación nacional. Los judíos de la antigüedad - que pretendían la unificación nacional y la independencia, primero creyeron que sus aspiraciones podían lograrse sin la participación directa de un mesías y sin la intervención cósmica de Dios. Sin embargo, conforme las posibilidades de éxito en la lucha política se alejaban más de la realidad histórica, los movimientos mesiánicos judíos se fueron transformando en una pretensión cada vez más extraterrestre que postulaba la idea del Mesías y la intervención cósmica de Yavé, de donde se infiere la necesidad de la existencia de un ungido por Dios que, con Su favor, fuera capaz de alcanzar - lo que su pueblo deseaba (48). El movimiento mahdista sudanés presenta estas características básicas del mesianismo de unificación nacional, pues plantea que la única forma de conseguir el éxito, y de obtener la unificación nacional y la movilización de las masas, era la religiosa. En otras palabras, el movimiento tendría éxito si utilizaba la religión como método. Las tribus podían unirse ante el sueño milenarista y luchar, con la esperanza del triunfo, si tenían conciencia de que entre ellas había un enviado de Dios con la misión de reordenar el mundo. Esto también significaba una participación cósmica de Dios, que nos permite deducir el motivo de la movilización de las masas sudanesas, su unificación, y el apoyo popular a su líder religioso en quien confiaban y cifraban sus esperanzas de éxito contra la dominación turca e inglesa. El apoyo popular hacia la Mahdiyya se consolidó como consecuencia de las -

primeras victorias militares del Mahdī sobre sus enemigos. Como resultado de estos acontecimientos, los partidarios de Muḥammad - Aḥmad creyeron en la veracidad de su misión divina. Dios le daba el triunfo y su apoyo, de la misma manera que en los primeros - tiempos del Islam lo había reservado para el profeta Muḥammad con - tra los mequitas.

2) El segundo método práctico, por el cual el Mahdī logró la unificación nacional y tribal fue por medio de su hábil maniobra de - dar participación a todas las tribus en los cargos importantes - del ejército mahdista, lo que, obviamente, antes que alentar las - desavenencias, lograba la unidad intertribal de Sudán. Así por - ejemplo, la caballería estuvo formada por miembros de la tribu - Baqqāra. Las tribus de Danāqla y Ja'liyīn tenían a su cargo los camellos. La Jihādiyya, esto es, la parte del ejército que conta - ba con armas de fuego estuvo formada principalmente por negros - sudaneses. Algunos miembros de la Jihādiyya eran árabes y otros - eran de la tribu Baqqāra. Los rubs o batallones de hombres con - espadas y con lanzas estaban dirigidos por emires (jefes árabes) y comprendían batallones de Baqqāras, de Ja'liyīn y de Danāqlas - (49). El Mahdī también se propuso lograr la unificación nacional e intertribal al nombrar, de cuatro tribus diferentes, a sus cua - tro delegados militares o califas que recuerdan los cuatro compa - ñeros del Profeta. De esta forma, el Mahdī obtuvo la cohesión in - tertribal en la lucha contra el enemigo común (50).

Una vez que Muḥammad Aḥmad logró la unificación de las dife - rentes tribus sudanesas y tras contar con un considerable apoyo - popular, inició la lucha contra la dominación turco-egipcia con -

el propósito de lograr la independencia de Sudán y la organización del estado mahdista. Asimismo, se vio precisado a defender su posición contra las pretensiones coloniales europeas.

a) La defensa de la integridad territorial del estado mahdista-sudanes.-

Después de que el MahdI había logrado consolidar su posición dentro de Sudán, y de acuerdo con sus planes de organización de un estado mahdista, inició la defensa territorial contra las invasiones occidentales -primero británicas y posteriormente italianas y francesas- que intentaban someter al país a la dominación colonial. En este punto podemos notar con claridad algunas características mesiánicas de unificación nacional que presenta este movimiento, traducidas principalmente en defensa de la integridad territorial, habiendo conseguido previamente la cohesión interna.

Una de las primeras expediciones originadas en El Cairo y capitaneadas por un inglés fue la del General William Hicks, iniciada después de la ocupación británica de Egipto en setiembre de 1882. Esta expedición se organizó como resultado del control mahdista de las ciudades Barā y El Obeid y tuvo como misión restaurar el orden y la dominación turco-egipcia de Sudán. El General Hicks tuvo que enfrentar primero la desertión de sus soldados y, después de una penosa travesía por el desierto, fue derrotado por las fuerzas mahdistas. La batalla decisiva, que culminó con un aplastante triunfo del MahdI y con la muerte del Pashá Hicks, se libró el 5 de noviembre de 1883 en Shaykān (51).

En enero de 1884 el Primer Ministro Gladstone envió al Mayor-General Charles George Gordon, antiguo Gobernador General de Sudán, con la misión de evacuar el país. El Primer Ministro Gladstone tomó la decisión de evacuar Sudán obedeciendo a su política no imperialista y de no intervención de Inglaterra en los asuntos internos de otros estados. Gordon había advertido que abandonar Sudán representaba un serio peligro para Egipto. Los ejércitos mahdistas se aprestaron a hacer frente a la nueva invasión británica capitaneada por el General Gordon. Asimismo, los mahdistas deseaban conquistar Khartūm, capital de Sudán, y apoderarse de las riquezas, armas y municiones que la ciudad conservaba (52). El dominio de Khartūm significaba para los mahdistas el control de un nuevo punto estratégico y la derrota definitiva de los ingleses y los turco-egipcios, así como el retorno al Islam primitivo y el desarrollo de la moralidad de la sociedad.

El 12 de marzo de 1884 los mahdistas iniciaron el sitio contra la ciudad de Khartūm, en uno de los meses más calientes y de mayores tormentas de arena, condiciones que dificultaron la defensa de la ciudad (53). El General Gordon no consiguió liberar a la ciudad del sitio mahdista y tomó la equivocada decisión de enviar por el Nilo algunos barcos de vapor con el propósito de pedir ayuda a Egipto. Los mahdistas, que controlaban casi toda la ruta fluvial, interceptaron y destruyeron los barcos antes de que cumplieran su cometido. El sitio contra Khartūm continuó por mucho tiempo. La situación del General Gordon se agravó como resultado de la caída de la ciudad de Omdurman, en las cercanías de la capital-

sudanesa. El Mahdí pidió entonces a Gordon su rendición y le aseguró su traslado hacia el norte para unirse a las fuerzas británicas. Sin embargo, Gordon no accedió. Ante tal negativa, Muḥammad Aḥmad ordenó, el 26 de enero de 1885, después de 317 días de sitio, un nuevo ataque sobre la ciudad antes de que llegaran los refuerzos británicos que Gordon esperaba. Los bombardeos incesantes abrieron la fortaleza al paso de la infantería. La ciudad fue tomada con gran número de víctimas entre los británicos. El propio General Gordon murió y su cabeza fue enviada primero a Rudolf Slatin para su identificación y posteriormente al Mahdí (54).

Los resultados de la batalla de Khartūm fueron de grandes alcances. Por un lado selló la suerte de los británicos en Sudán y por otra parte, robusteció el poder y la influencia del Mahdí - quien, después de este decisivo combate, logró controlar casi todo el territorio sudanés (55). Los tesoros, las riquezas y las mujeres de Khartūm fueron repartidos como botín de guerra. Después de estos acontecimientos de defensa de la integridad territorial sudanesa y habiéndose logrado la unificación nacional, el Mahdí aportó los primeros elementos para la constitución y organización de un estado mahdista que, en términos generales, puede ser ubicado dentro de nuestra previa clasificación de los movimientos mesiánicos reformistas, pues intentaba una reforma de la sociedad por medio de la restauración de la primigenia 'umma musulmana. La reforma que Muḥammad Aḥmad planteó fue ante todo restauradora de la Sharī'a, de la Sunna del Profeta y de las bases de la primera sociedad musulmana. Su reforma no fue innovadora, sino restauradora de un orden anterior, razón por la cual este mo

vimiento mahdista, que presenta características mesiánicas de unificación nacional y de reforma, se ubica también dentro de la tradición fundamentalista, a pesar de las innovaciones que introdujo como la creación de un sistema legal de emergencia, el desconocimiento de las cuatro escuelas de la ley y ser partidario de la Muhammadiyah ṭarīqa.

Antes de entrar a analizar los elementos y características básicas del estado mahdista fundado por Muḥammad Aḥmad, creemos oportuno, siempre enfatizando en los aspectos nacionalistas del Mahdī, estudiar la campaña que dirigió con el propósito de obtener la liberación del puerto de Suakin. Las pretensiones del Mahdī, respecto de este puerto, abarcaron fundamentalmente dos aspectos. Por una parte, el control del principal puerto sudanés sobre el Mar Rojo significaba un triunfo en el dominio de un importante punto estratégico que, de lograrlo, cerraría una de las principales puertas de abastecimiento británico. Por otro lado, el dominio del puerto de Suakin daría al Mahdī una mayor seguridad y confianza interna, y en cierta medida le facilitaría llevar a cabo sus objetivos expansionistas. El Mahdī justificó sus deseos de dominar las tierras vecinas aseverando que el profeta Muḥammad le había indicado que debía rezar en El Obeid, en Khartūm, en la mezquita de Berber, en la Casa Santa de Dios (en la Meca), en la mezquita de Yatrib (Medina) y en las de El Cairo, Jerusalén, Iraq y Kūfa. Con estas ideas, el Mahdī daba a entender la grandeza de su misión y la universalidad de su mensaje, lo que constituye, obviamente, un rasgo mesiánico.

El Mahdí encomendó a 'Uthmān Digna la ardua tarea de capturar el puerto de Suakin y de expulsar a los británicos. A pesar de los innumerables ataques y sitios que Digna efectuó, no le fue posible hacer caer en poder de la Mahdiyya ese puerto. El Pashá Valentine Baker, hermano de Samuel Baker, jugó en esta ocasión un importante papel en defensa de Suakin contra los ataques de los mahdistas. El gobierno británico no quería perder su influencia en la costa sudanesa del Mar Rojo, pues era el más importante punto de avanzada inglés para controlar el tráfico de esclavos hacia Arabia Saudita. Por esta razón, la Reina Victoria ordenó al General-Sir Frederik Stephenson, Comandante de las Fuerzas Británicas en Egipto, que enviara tres batallones a Suakin bajo el mando del Mayor-General Sir Gerald Graham. Las órdenes reales se cumplieron, de tal manera que el 29 de febrero de 1884, los ingleses derrotaron a los mahdistas dirigidos por 'Uthmān Digna (56). No obstante sus fracasos, los mahdistas no cesaron en su empeño de tomar ese puerto. Por otra parte, los ingleses se defendieron con gran habilidad de los incesantes ataques y contaron, a partir del 29 de marzo de 1885, con la ayuda militar canadiense y australiana. Las fuerzas mahdistas no pudieron dominar el puerto de Suakin, pese a su marcado interés por controlarlo. Como veremos posteriormente, la reconquista británica de Sudán se iniciará utilizando dos frentes: uno por medio del puerto de Suakin, y el otro empleando el ferrocarril que se construía con tal finalidad, aunado a la ruta fluvial del Nilo.

No sólo los aspectos militares, sino también la recaudación y

distribución del tesoro, la administración pública y el gobierno-centralizado de las distintas provincias de Sudán, configuraron toda la estructura de un estado que fue el primero en el vasto territorio sudanés. A continuación analizaremos algunos de los puntos centrales del estado mahdista.

b) La propaganda del Mahdī.-

La propaganda del Mahdī parece haber sido su propia creación y se dio en forma de cartas y advertencias a los infieles. Una de las primeras cartas que escribió el Mahdī se ha conservado, redactada el I Sha'ban de 1.298 (29 de junio de 1881), por medio de la cual el Mahdī declaró públicamente su misión. Esta misiva que dirigió a muchos de los miembros de la orden Sammāniyya en Gezira (Jazīra), manifestaba que en gran parte la Sunna había sido abandonada, explicaba los juramentos de alianza y describía la visión de su investidura como Mahdī, de lo que ya hemos hablado. Según esta visión, el deber del Mahdī era dirigir la Guerra Santa - (Jihād) contra los infieles.

La propaganda mahdista explotó la idea del Juicio Final que tenía un fuerte arraigo en la población sudanesa, con el propósito de lograr el temor entre sus seguidores y el reconocimiento de la autenticidad de su misión. El Mahdī denunció a los no creyentes indicando que quien no tuviera fe en él era como si no creyera en el Profeta o en Dios. Por otra parte, él se decía descendiente de Muḥammad, noción necesaria, según la tradición islámica, para ser el Mahdī (57). Esta idea, expresada con insistencia en

la propaganda mahdista, consolidó su posición como sucesor del Enviado de Dios, legitimando su actuación política y religiosa. El Mahdī declaró ser miembro de la familia de Muḥammad, de la línea de descendencia de Ḥusayn, hijo de 'Alī y Fāṭima. Sus éxitos militares, realmente inexplicables sin la intervención directa de Dios, eran, según el Mahdī, una prueba contundente de su misión divina. Estos argumentos los utilizó ampliamente en su propaganda logrando de esta manera el reconocimiento popular de la veracidad de su misión.

c) La organización del poder en el estado mahdista.-

En la revolución mahdista sudanesa destacó en lugar de preferencia la consolidación de un estado absolutamente islámico y nacionalista. Es evidente que en este movimiento, como en la mayoría de sus homólogos mesiánicos, la religión jugó un papel preponderante en la consolidación del estado.

La organización mahdista, establecida por el propio Mahdī y obviamente con el consentimiento de sus sucesores, propugnó una división del poder que en nada se diferenciaba de la establecida por el Profeta para la primera Jumma musulmana, o la de otros movimientos mesiánicos. En la más alta esfera del poder destacaba el Mahdī. Seguían luego los califas quienes gobernaron en conjunto bajo la dirección de 'Abdallāhi, el sucesor de Muḥammad Aḥmad-al-Mahdī.

Los grandes comandantes ocuparon un escalón más bajo dentro de la estructura del poder. Entre ellos citamos a los siguientes:

‘Abd ar-Rahmān an-Nujūmī, ‘Uthmān Dīgha, Muḥammad al-Khayr ‘Abd - Allāh Khūjalī y Ḥamdān Abū ‘Anja. Es oportuno indicar que los parientes del Mahdī (los ashrāf), estrechamente vinculados a él, gozaron de una posición privilegiada dentro de la organización social y del poder del estado mahdista.

En el sistema de autoridad, el Mahdī ocupaba una posición suprema y única en virtud de su misión divina (58). Muḥammad Aḥmad - en el momento de su proclamación como Mahdī pidió a sus seguidores un juramento de alianza que se administraba en los términos de alianza a Dios, al Apóstol de Dios, a la Unidad de Dios y al Mahdī.

Asimismo, el juramento prescribió el robo, el adulterio, los falsos testimonios, y la desobediencia al Mahdī y a la Ley. El voto de alianza significaba también la renuncia a los placeres y dichas mundanas, a la vez que se obligaba a participar en la Guerra-Santa. El movimiento mahdista sudanés se caracterizó por un estricto espíritu de moralidad de la sociedad. El robo, el adulterio y las falsas acusaciones, que eran los pecados más comunes en las sociedades corruptas y daban origen, según Muḥammad Aḥmad, a gran número de disensiones contra la fe, fueron totalmente prohibidos y castigados durante la Mahdiyya. La idea del Mahdī, de incorporar a sus correligionarios por medio de un juramento por el cual se renunciaba a estos pecados, fue un ejemplo claro de su interés religioso y moralizante de la sociedad musulmana en Sudán, y revela a un mismo tiempo su espíritu fundamentalista. Como ya hemos señalado, el fundamentalismo fue, al lado de la religión, un método ideológico utilizado por Muḥammad Aḥmad para lograr sus fines mesías

nicos que fueron ante todo políticos. Como en el Islam la religión y la política están unidas, sus fines fueron también religiosos. - Mientras duró el estado mahdista, los gobernantes llevaron el título de califa. Este término tuvo en los primeros tiempos del Islam la aceptación de "sucesor del Profeta", tal como lo emplearon los califas Rashidūn a la muerte de Muḥammad (59). Poco después, se empezó a sustituir la palabra califa por la de 'Amīr al-Mu'minīn que aunque conlleva un sentido militar, tal como se estableció en los primeros tiempos, textualmente quiere decir "Príncipe de los Creyentes" (60). Sin embargo, el título de califa fue empleado en Sudán con la clara y precisa connotación de guía de una orden religiosa local. Es importante destacar el hecho de que 'Abdallāhi, 'Alī Ibn Muḥammad Ḥilū y Muḥammad Sharīf Ibn Ḥāmid no fueron califas en el sentido tradicional sudanés de líderes de órdenes religiosas, sino que fueron considerados como los seguidores de los primeros líderes de la comunidad islámica. De la misma manera que el Mahdī fue el sucesor del Apóstol de Dios, 'Abdallāhi Ibn Muḥammad fue el sucesor de Abū Bakr Khalīfa aṣ-Ṣiddīq; 'Alī Ibn Muḥammad Ḥilū fue el sucesor de 'Umar Khalīfa al-Fārūq y Muḥammad Sharīf Ibn Ḥāmid fue el sucesor de 'Alī Khalīfa al-Karrār (61).

La denominación que recibieron los tres califas no fue la de "califas del Mahdī", sino que tuvieron títulos disímiles, aunque relacionados con el movimiento mahdista. Así por ejemplo, 'Abdallāhi disfrutó del apodo (laqab) de 'Amīr Juyūsh al-Mahdiyya (Comandante de los Ejércitos de la Mahdiyya).

Por debajo de los califas, en lo referente a la autoridad de -

los ejércitos, destacaron los comandantes, conocidos con el nombre de anūr. Los comandantes actuaron como agentes del Mahdī en diferentes localidades y fueron verdaderos gobernadores militares de las regiones bajo su control, contando con el apoyo de los maqđūms (los prefectos). Al analizar la organización del poder en el estado mahdista no podemos pasar por alto la estructura y división de la sociedad sudanesa que se opuso a la dominación turco-egipcia. - Estos grupos que apoyaron la insurrección mahdista son:

1) El primer elemento de esa sociedad que apoyó a la Mahdiyya en la lucha por la integridad nacional e independencia de Sudán fue el grupo de los ascetas piadosos, que en definitiva dio principio a la insurrección mahdista. Este grupo rechazó el intento de la Sublime Puerta de lograr la alianza entre los musulmanes, pues consideraba que los turcos se habían desviado de la verdadera senda del Islam.

2) El segundo elemento lo constituyó la población de clase media principalmente de las tribus Ja'liyyfn y Danāqla, que se vio afectada por los intentos británicos y turco-egipcios por suprimir el comercio de esclavos, lo que obviamente amenazaba su modus vivendi.

3) Otra parte de esa comunidad insurrecta sudanesa estuvo formada por aquellos parientes del Mahdī que, aun cuando no se quejaban directamente de la dominación egipcia, se unieron al levantamiento con el propósito de obtener algunos beneficios de esta rebelión. -

4) Un elemento también importante que comprendió la sociedad mahdista en la lucha contra el dominio turco-egipcio fue la masa de distintas tribus que, unidas entre sí, aspiraban a poner fin al pa

go de impuestos, acabar con la represión militar y la explotación-económica, así como tomar parte en el reparto del botín de guerra.

d) El sistema financiero.-

En un principio el grupo de los anṣār (los seguidores del Mah dī) pareció ser una comunidad que vivía de aquello que podía obtener de sus enemigos. La conquista de Kordofán (1881-1882) y El Obeid (1883) les dotó de gran cantidad de riquezas, armas, esclavos, bienes y dinero, que fueron acaparados como riqueza individual, lo que obligó al Mahdī a actuar con presteza y expresar, en una declaración, su interés por el reparto del botín. Pidió a todos aquellos que se habían adueñado de alguna parte que la devolvieran para su justo reparto según la Sharī'a, en virtud de la cual, la quinta parte era para la administración de la Mahdiyya y la Guerra Santa (Jihād) y el resto se dividía entre los guerreros. Aparte del reparto del botín, como aspecto de la administración financiera, el Mahdī estableció un impuesto permitido por la Sharī'a, el zakāh, que para entonces en Sudán era cobrado en especie (ganado y granos de la tribu) (62). Tanto el botín de guerra como los impuestos, debían depositarse en una oficina central (Baīt al-Māl) - para ser utilizados en la mejor ocasión y para su distribución según la ley. Poco después de estas medidas, el Mahdī logró sistematizar el régimen fiscal. Con relación al tesoro y a la administración de los impuestos, Muḥammad Aḥmad dirigió a los califas, agentes, anṣār y mamūrs (oficiales de distrito), un comunicado en el que definía las líneas a seguir en estos asuntos. En primer lugar sostenía que todos los compañeros y especialmente los califas,

debían ayudar y apoyar al califa 'Abdallāhi en la recaudación del botín y de la zakāh para ser depositados en la Ba'it al-Māl. El califa 'Abdallāhi debía enviar agentes suyos para el logro inmediato de estos acuerdos y hacer efectiva la recolección del botín y de la zakāh. La mayor parte de los impuestos se pagaba en especie, pues el uso de la moneda era escaso en Sudán, salvo entre las poblaciones urbanas y las comerciantes (63).

e) La legislación y la justicia.-

Según el propio Mahdī, pues él lo expresó reiteradamente en sus escritos, su principal fin (debe entenderse ideológico) era revivir la fe y las costumbres del Profeta, así como la aplicación de la ley de acuerdo con el Corán y la Sunna. En circunstancias especiales el Mahdī podía guiar o dar alguna ley sobre problemas particulares, creándose entonces un cuerpo legal de emergencia en Sudán, el cual estuvo principalmente dirigido hacia la mujer y su posición en la sociedad, así como hacia todo lo relacionado con la propiedad de la tierra. Por esta innovación, de establecer un sistema legal de emergencia, elemento contrario a la religión islámica y al fundamentalismo, podemos inferir que Muḥammad Aḥmad utilizó los aspectos religiosos como métodos para lograr sus fines. El Mahdī enfatizaba los aspectos religiosos con fines claramente políticos comprendidos, como hemos señalado, en sus fines mesiánicos: la unificación nacional, la unidad intertribal y la independencia de Sudán. Con las capturas de Barā, el Obeid y Khartūm, el Mahdī logró acabar con muchos matrimonios y uniones irregulares, al mismo tiempo que legisló acerca de las causas por las cuales se podía

deshacer un matrimonio, siendo la principal la ausencia prolongada del esposo. Con relación a la ausencia del esposo, Muḥammad Aḥmad distinguió tres casos: 1) Si el esposo se ausentaba para apoyar a los turcos, el matrimonio perdía su validez. 2) El matrimonio conservaba su vigencia, si el esposo se alejaba con el propósito de favorecer a los anṣār. 3) Si la ausencia era demasiado extensa -se calculaban 6 ó 7 años- y el esposo no daba asistencia a su mujer, ésta podía demandarlo, divorciarse y volver a contraer nupcias. Por todas estas reformas podemos vincular al mahdismo sudanés con los movimientos mesiánicos reformistas.

Estas medidas de reforma social, que obviamente muestran un claro interés del Mahdī por permitir sólo los matrimonios entre los partidarios de la Mahdiyya, al mismo tiempo que negaba la validez de los efectuados entre mahdistas y no mahdistas, tenía también un trasfondo social al pretender que todas las mujeres gozaran de la protección del matrimonio y la seguridad de su manutención. Estos postulados del Mahdī no tenían otra aspiración que la de lograr la estabilidad social. También fueron importantes las medidas del Mahdī tendientes a moralizar la sociedad sudanesa, ya enunciadas en líneas anteriores, tales como las prohibiciones del robo, del fumado, de ingerir bebidas alcohólicas, del uso de amuletos y de los lamentos de las mujeres en los funerales, y muchos otros que vinculan a este movimiento con la tradición fundamentalista que, como hemos subrayado, fue utilizada como método para lograr los fines políticos.

El Mahdī era la máxima autoridad en la administración de la justicia. Sin embargo, también consultaba a sus delegados para de

terminar la solución a los casos comunes; asimismo, los califas, - los gobernadores militares y los comisarios, eran capaces de actuar como jueces. Por otra parte, el qādī al-'Islām no gozaba de autoridad independiente, sino que actuaba más bien como un delegado especial del poder judicial inherente al Mahdī y decidía, en última instancia, de acuerdo con el Corán y la Sunna. (64)

Con relación a la legislación sobre el dominio de la tierra, el Mahdī estableció que sólo era posible atender las peticiones de aquellos que, a lo sumo siete años atrás, habían perdido sus tierras por la administración egipcia. Una vez resuelto el caso, los antiguos dueños podían volver a sus propiedades.

3. El gobierno del califa 'Abdallāhi.-

El Mahdī Muḥammad Aḥmad logró establecer un estado mahdista, - del que ya hemos señalado sus puntos centrales. La fundación de este estado nos ha permitido comprobar las características mesiánicas de unificación nacional que presentó el movimiento mahdista sudanés. El califa 'Abdallāhi fue el defensor y sistematizador del estado fundado por el Mahdī Muḥammad Aḥmad.

Como apuntamos en el capítulo anterior, el Mahdī, según la tradición, estaría muy poco tiempo en la tierra para cumplir la tarea encomendada por Dios. En efecto, Muḥammad Aḥmad murió solamente cuatro años después de haber dado inicio a la revuelta mahdista, el 22 de junio de 1885. El propio Mahdī nombró a su amigo 'Abdallāhi como su sucesor, lo que significaba que sería su representante en todos los asuntos referentes a la fe. Muḥammad Aḥmad anunció la designación de 'Abdallāhi afirmando que en una visión -

profética Dios lo había señalado como su sucesor. La propaganda mahdista fue empleada con gran habilidad al respecto, en la que se insistía en la necesidad de obedecerle. El título de 'Abdallāhi de Khalifa aṣ-Ṣiddīq implicaba que éste sucedería al Mahdī, de la misma manera que Abū Bakr aṣ-Ṣiddīq había sucedido al Profeta. La remembranza de los primeros acontecimientos del Islam tuvo una enorme importancia en la propaganda mahdista, pues se pretendía ante todo mantener unidas a las distintas tribus en su lucha contra la dominación turco-egipcia, y fieles a la Mahdiyya reiterando los juramentos de alianza.

Uno de los asuntos más importantes que debió enfrentar el califa 'Abdallāhi fue el de mantener la unión territorial y la alianza de las tribus en defensa del estado sudanés. Los ashrāf (Parientes del Mahdī) no reconocieron a 'Abdallāhi como el sucesor del Mahdī e iniciaron una fuerte oposición contra el califa quien, valiéndose de la propaganda, trató de justificar su posición por medio de pruebas místicas. Al lado de estas explicaciones intentó demostrar su estrecha relación con el Mahdī (65). El califa tuvo conciencia de que no solo los ashrāf se oponían a su gobierno, sino también que había otros grupos disidentes al estado mahdista. La tribu Kabābīsh, dirigida por Ṣāliḥ Faḍlallāh, no era obediente al movimiento (66). Estas rivalidades internas del estado mahdista, así como los intentos de un golpe de estado dirigido por los ashrāf, fueron ampliamente aprovechados por sus enemigos. Así, Sir Frederick Stephenson y Sir Francis Grenfell derrotaron a los anṣār en Qinis el 29 de diciembre de 1885, lo que tuvo hondas repercusiones en la política interna de Sudán, pues los ashrāf acusa

ron al califa de ser el culpable de la derrota, y remarcaron con insistencia su incapacidad de gobernar los destinos de la Mahdiyya. El califa 'Abdallāhi logró acabar con gran parte de las oposiciones a su gobierno y defender el estado mahdista de las agresiones extranjeras (67).

Durante el gobierno del califa 'Abdallāhi, de la misma manera que en el tiempo de la administración del Mahdi, estuvo presente entre los sudaneses la idea de un estado propio, su afán por defender sus fronteras, y el surgimiento de una conciencia nacional. Este anhelo nacionalista, movido de un fuerte espíritu religioso, llevó al califa a pretender una expansión territorial sobre sus vecinos Egipto y Abisinia, a los que pidió la sumisión a la Mahdiyya. La campaña contra Egipto fracasó, mientras los ejércitos mahdistas derrotaron a los abisinios el 9 de marzo de 1888, oportunidad en la que el propio rey Juan de Abisinia perdió su vida.

Su corona, su espada, sus tesoros y su propia cabeza fueron enviados a Omdurman. Este triunfo sobre Abisinia dio gran prestigio al estado mahdista y a su califa 'Abdallāhi, mientras repercutió negativamente sobre Abisinia, que en 1890 perdió Eritrea contra los italianos.

La hambruna, a causa de las malas cosechas y las permanentes guerras en Sudán, fue el motivo principal que movió al califa 'Abdallāhi a buscar la expansión hacia Egipto y Abisinia (68). La falta de alimentos, así como el fracaso ante Egipto, dio origen a que gran número de personas desertaran del ejército mahdista y o-

frecieran sus servicios a las autoridades anglo-egipcias y su apoyo para la restauración del Khedive.

El califa 'Abdallāhi logró superar las crisis políticas internas del estado mahdista. En algunas oportunidades luchó y derrotó a aquellas tribus que no le reconocían como califa y se oponían a su gobierno. Asimismo, fue capaz de lograr la reconciliación con los ashrāf quienes, después de un débil levantamiento se rindieron con la seguridad de una amnistía general que les ofreció el califa, entregaron sus armas a las autoridades mahdistas y juraron obediencia a 'Abdallāhi. Después de este nuevo entendimiento con los ashrāf, el califa logró poner fin a los problemas internos del estado mahdista, aunque la amenaza externa seguía siendo permanente. Los ingleses difundieron la creencia de que el pueblo sudanés deseaba liberarse de la tiranía de 'Abdallāhi, lo cual no era totalmente cierto, pues los sudaneses preferían la nueva administración a la dominación turco-egipcia, ya que los impuestos mahdistas eran menores. El propio Mayor F. Reginald Wingate, jefe de The Egyptian Military Intelligence, conocía la falsedad de estos rumores, pues el movimiento mahdista gozaba desde su mismo nacimiento, de una gran popularidad. La población apoyó con entusiasmo al nuevo régimen que los liberaba de la tiranía turca (69). El califa 'Abdallāhi llamó a una nueva Guerra Santa contra los egipcios y los británicos, en defensa de la integridad territorial sudanesa. Sin embargo, Peter Holt sostiene que el califa abandonó la Jihād una vez que había satisfecho sus deseos y necesidades materiales (70).

4. La unificación nacional sudanesa.-

En líneas anteriores hemos aludido a la unificación nacional sudanesa y a la unión inter-tribal logradas por el Mahdí Muḥammad Aḥmad. No hay duda de que la religión fue el pretexto que movió a las distintas tribus a unirse con el propósito de hacer frente al enemigo común. El juramento de alianza al Mahdí y la lealtad al Islam fueron más fuertes que el sentimiento tribal. Por medio de un llamado religioso el Mahdí logró el levantamiento de la población sudanesa contra la tiranía turca que en su concepto, por la represión, sistema de gobierno y forma de aplicar la ley, se había desviado de la verdadera senda del Islam.

El dominio turco-egipcio propugnó una amplia fragmentación de Sudán y alentó las divisiones internas con el afán de obtener una mejor y más duradera supremacía sobre ese territorio. Egipto dividió administrativamente Sudán en varias provincias: Dongola, Berber, Kharṭūm, Sinnār y Kordofān. Posteriormente adquirieron - at-Tāka (capital Kassala), Suakin, Fashoda, Ecuatoria, Baḥr al - Ghazāl y Darfur. Mudīriya era el nombre genérico que designaba a las provincias que a su vez, para un mejor control, se dividían en distritos (ma'muriyāt) administrados por los ma'murs quienes debían ser egipcios o turcos. Los distritos se separaban en varios subdistritos. Toda esta división administrativa colonial turco-egipcia pretendía lograr una enorme fragmentación de Sudán con la finalidad de disfrutar de un mayor control del territorio. Sin embargo, la división colonial terminó con el estado mahdista que consiguió la unificación sudanesa.

IV. LA CAIDA DEL ESTADO MAHDISTA SUDANES.-

En 1884 el Primer Ministro William Gladstone ordenó al General Gordon la evacuación de Sudán, pues no deseaba intervenir en los asuntos internos de este estado, ni mostrar una posición imperialista. Sin embargo, los intereses británicos en el área eran tan fuertes que el propio Gladstone mandó reforzar el dominio británico del puerto de Suakin (71). Con la fundación del estado mahdista, los británicos perdieron casi totalmente su influencia en la zona, aunque no su interés, de tal manera que el mahdismo sudanés llegó a su fin a causa de la intervención británica. Además de la defensa de la soberanía nacional contra los ingleses, los sudaneses debieron enfrentar a los franceses y a los italianos (72).

La táctica británica para acabar con el mahdismo en Sudán fue la de permitir que la British East Africa Company estableciera dominios coloniales y protectorados en Kenya y Uganda con el propósito de consolidar la esfera de influencia británica en el área e ir cercanando a Sudán. En este proceso participaron también Francia y Bélgica. En la Conferencia de Berlín (1884-1885) los países beligerantes en el reparto de Africa reconocieron la presencia y la soberanía belga del Congo. Con esos nuevos dominios coloniales, el estado mahdista se veía casi totalmente rodeado por los europeos, contra quienes lucharon las fuerzas de 'Abdallāhī que, a pesar de haber logrado algunas victorias frente a los belgas, no pudieron cambiar los destinos ya decadentes del estado mahdista.

Hacia 1895 Gran Bretaña anhelaba reconquistar Sudán pues Gladstone y la no intervención colonial habían terminado. Con los conservadores en el poder volvieron a florecer las ideas imperialistas. La reconquista británica de Sudán se inició con la toma de Dongola, ciudad de una extraordinaria posición estratégica, no sólo por las posibilidades de comunicación fluvial a través del Nilo, sino también porque significaba un punto de avanzada para la defensa de la construcción del ferrocarril que fue, sin lugar a dudas uno de los factores decisivos en la reconquista británica de Sudán y en la caída del estado mahdista. El Coronel Herbert Kitchener dirigió los ejércitos británico-egipcios en la recuperación inglesa de Dongola y en general de todo el territorio sudanés. En la campaña de 1896 el ferrocarril tuvo gran importancia para el transporte de alimentos, tropas y armas que facilitaron el triunfo británico y la toma de Dongola.

En enero de 1897 el Coronel Kitchener decidió detener la construcción del ferrocarril que desde Kerma se dirigía hacia Dongola, para iniciar una nueva línea desde Wādī Ḥalfā hacia Berber, pasando por Abū Ḥamad. Los planes de Kitchener consistían en capturar primero Berber para caer luego sobre Kharṭūm y Omdurman. Los ingleses capturaron Berber el 13 de setiembre de 1897, a donde llegó en poco tiempo el ferrocarril después de haber alcanzado Abū Ḥamad. El avance del ferrocarril fue decisivo para la captura definitiva de Sudán en 1898. Para principios de ese año, los británicos controlaban puntos estratégicos en Sudán. Además, la superioridad bélica y las facilidades de transporte de armamentos y pertrechos de guerra daba a los ingleses mayores posibilidades-

de éxito en un enfrentamiento armado. El control británico de Dongola, Berber y Abū Ḥamad cercaban las principales fortalezas del califa: Omdurman, donde había cerca de 40.000 soldados mahdistas, y Metemeh, uno de los principales puntos de avanzada de 'Abdallāhi, donde había concentrada una tropa de 20.000 soldados (73).

El califa trató de defender su estado del poderoso avance inglés, valiéndose de sus recursos militares e intentando destruir el ferrocarril, que era el principal medio de abastecimiento de los europeos. Los esfuerzos de 'Abdallāhi fueron inútiles. Los ingleses continuaron la marcha asediando las últimas fortificaciones de la Mahdiyya. El 8 de abril de 1898 el Coronel Kitchener tomó la ciudad de Atbara, con el propósito de hostigar al califa en Omdurman. El ataque sobre la fortaleza de Omdurman tuvo lugar el 2 de setiembre de 1898 culminando con un claro triunfo británico sobre los mahdistas y marcó el fin del estado mahdista. El califa 'Abdallāhi logró huir de Omdurman. Sin embargo, en un nuevo enfrentamiento en 'Umm Diwaykarāt contra los británicos, esta vez dirigido por Reginald Wingate, nuevo Gobernador General de Sudán, el califa luchó hasta su muerte, acontecimiento que acabó con el estado mahdista y con el líder más importante de aquel momento (74).

NOTAS DEL CAPITULO III

- (1) E.W. Bowill, The Golden Trade of the Moors, Oxford University Press, London, 1968, pp. 50-55 y siguientes. Con relación a la llegada del Islam a Sudán véase: John Spencer Trimmingham, A History of Islam in West Africa, Oxford University Press, London, 1962, passim.
- (2) Philip Warner, Dervish, The rise and fall of an African Empire, Taplinger Publishing Company, New York, 1975, p. 28. Véase también: Mekki Shibeika, Independent Sudan, Robert Speller and Sons Publishers, Inc., New York, 1959, passim. Respecto de los planes ingleses de abolición de la esclavitud, -confróntese: Richard Hill, Egypt in The Sudan, Oxford University, London, 1959, pp. 101-103. Aunque Sir Samuel Baker intentó cumplir con la tarea encomendada por el Khedive Ismā'īl, y logró asentarse fuera de Khartūm en 1870, anexando Gondokoro en 1871, regresó a El Cairo después del fracaso de su misión. Antes de este intento de Baker, el Pasha Sa'īd, obedeciendo a la presión británica, había abolido la esclavitud en Sudán en 1857, acuerdo que, obviamente, no se cumplió. Véase: Harold MacMichael, The Sudan, Ernest Benn Limited, London, 1954, p. 30.
- (3) Con relación al Mayor-General Charles George Gordon véanse - las siguientes obras: Carl Brockelmann, History of The Islamic Peoples, Capricorn Books, New York, 1960, pp. 408-418. - Peter Holt, The Mahdist State in the Sudan, 1881-1898, Clarendon Press, Oxford, 1958, passim. Mekki Shibeika, op. cit., - pp. 167-201 y siguientes. Philip Warner, op. cit., passim. - Byron Farwell, Prisoners of the Mahdi, Harper and Row Publishers, New York, 1967, p. 96. Bernard M. Allen, Gordon and - The Sudan, MacMillan and Company Limited, London, 1931, passim. Richard Hill, op. cit., pp. 144-148 y siguientes. Pierre Crabitès, Gordon, The Sudan and Slavery, George Routledge, London, 1933, passim.
- (4) Respecto del General William Hicks, véanse las siguientes obras: Philip Warner, op. cit., pp. 34-67. Mekki Shibeika, - op. cit., pp. 98-129. Peter Holt, op. cit., pp. 61-72. Byron Farwell, op. cit., pp. 45 y siguientes. Carl Brockelmann, - Loc, cit. Harold MacMichael, op. cit., pp. 41 y siguientes.
- (5) Cfr. "Slave trade between The Sudan and Arabia", - en Journal of The Central Asian Society, Published by The Central Asian Society, Volume VIII, Part III, 1921, pp. 163-164.
- (6) Philip Warner, op. cit., p. 20. Con relación a Muḥammad 'Alī véase: René et George Cattau, Mohamed-Aly et L'Europe, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, Paris, 1950, passim. Louis Bréhier, L'Egypte de 1798 a 1900, Ancienne Librairie Purne, Paris, S.F.E., pp. 82-148.

P.J. Vatikiotis, The Modern History of Egypt, Frederick A. Praeger Publishers, New York, 1969, pp. 49-125.

- (7) Cfr. Mekki Shibeika, op. cit., pp.1-16. Véanse también: - Richard Hill, op. cit., pp.7 y siguientes. Harold MacMichael, op. cit., pp. 28-29 y siguientes.
- (8) Mekki Shibeika, op. cit., p. 7.
- (9) Ibid., p. 22.
- (10) Ibid., p. 34.
Durante la administración de Kurchid, Muḥammad 'Alī llevó a cabo la tarea de explorar las reservas agrícolas de Sudán. Con el propósito de enseñar y modernizar las prácticas agrícolas, fueron enviados algunos expertos egipcios a Sudán. También viajaron a Egipto algunos agricultores sudaneses. Los sucesores de Kurchi, en el tiempo del virrey egipcio 'Abbās I, introdujeron el uso de los canales para la irrigación en el Bajo Sudán. Por este tiempo se difundió el cultivo del algodón y se mejoraron las comunicaciones con la finalidad de extraer mayor cantidad de riquezas de Sudán para beneficio de los egipcios. El telégrafo llegó a unir las principales ciudades entre sí y todas ellas con El Cairo. Se iniciaron los trabajos de construcción del ferrocarril de Wādī Ḥalfā hacia el sur. El ferrocarril llegó a tener una enorme importancia en la reconquista británica de Sudán.
- (11) Mekki Shibeika, op. cit., p. 30.
- (12) John Voll, "The Sudanese Mahdī: Frontier Fundamentalist", en International Journal of The Middle East Studies, Cambridge - University Press, Volume X, Number 2, May 1979, pp. 145-166.
- (13) Max Weber, The Sociology of Religion, Beacon Press, Boston, - 1963, p. 56. Citado por John Voll, op. cit., p. 147.
- (14) Ignaz Goldziher, Muslim Studies, George Allen and Unwin Ltd., London, 1971, II, pp. 262 y siguientes.
Ignaz Goldziher afirma que la brecha entre lo divino y lo humano fue acortada. La palabra árabe walī, derivada de una raíz semítica, expresa la idea de adherencia, unión, cercanía. En el lenguaje religioso, la idea de esta cercanía fue vinculada a la relación del hombre con Dios. Sin embargo, en el Islam se especifica que solamente el piadoso puede entrar en esa relación de walī con Dios. Por esta idea, walī llegó a tener la acepción de hombre piadoso, en contraste con Kāfir (infiel).
- (15) John Voll, op. cit., p. 150.
- (16) Montgomery Watt, Islamic Philosophy and Theology, Edinburg University Press, Edinburg, 1979, *passim*.

- (17) Con relación a la innovación (bid'a) véase: D.B. Macdonald, "Bid'a", en Shorter Encyclopaedia of Islam, E.J. Brill, Leiden, 1974, p. 62. También: J. Robson, "Bid'a", en Encyclopaedia of Islam, E.J. Brill, Leiden, Volume I, - 1960, p. 1199.
- (18) Como ejemplos de fundamentalismo deseamos entresacar el de Ibn Taymiyya (siglo VIII, muerto en 728) -a quien se considera un fundamentalista, aunque era sobre todo hanbālita- y el de Muḥammad Ibn 'Abd al-Wahhīb (siglo XIX), epónimo de los Wahhābitas. Más recientemente se ha dado el de los Hermanos Musulmanes.
- (19) John Voll, op. cit., p. 152.
- (20) *Ibid.*, p. 153.
- (21) *Loc. cit.*
- (22) *Ibid.*, *passim*.
- (23) Manshūrāt Sayyidnā al-'Imām al-Mahdī (Khartūm, Archivos Centrales del Gobierno de Sudán, 1963-1964), II, pp. 154-155. Citado por John Voll, op. cit., p. 154.
- (24) *Ibid.*, p. 155.
- (25) Fazlur Raḥmān, Islam, University of Chicago Press, Chicago, 1979, pp. 196-201.
- (26) John Voll, op. cit., p. 155. Para el juramento de alianza véase también: Peter Holt, op. cit., pp. 101 y siguientes.
- (27) Rudolf Slatin, Fire and Sword in The Sudan, Edward Arnold, London, 1896. Citado por Philip Warner, op. cit., pp. 140 y siguientes.
- (28) Peter Holt, op. cit., p. 115.
- (29) *Loc. cit.*
Philip Warner (op. cit., pp. 140 y siguientes) sostiene que la desobediencia a esta orden era castigada con la confiscación de la propiedad. Asimismo, asevera que aquella persona que dudara de la misión divina del Mahdī, o rehusara cumplir sus mandatos, era condenado a la pérdida de su mano derecha y su pie izquierdo. Para ser cumplida esta pena se requería de la presencia y acusación de dos testigos. En el tiempo del califa 'Abdallāhi, cuando el ejército sudanés necesitaba de nuevos y valiosos elementos que pudieran nacer frente a los egipcios, la tribu Batahin se opuso a formar parte de la armada, razón por la cual el califa ordenó el castigo contra sus miembros. A dos grupos de integrantes de esta tribu se les dio muerte. A uno por decapita -

ción y al otro por la horca. Otro grupo que no fue condenado a la pena capital, sufrió el castigo de la mutilación: la pérdida de la mano derecha y el pie izquierdo.

En opinión de Rudolf Slatin, quien fue prisionero por espacio de doce años en un campamento mahdista, el califa 'Abdallāhi era una persona de malos sentimientos que, durante la condena de los Batahin "estuvo presente viendo con placer la matanza de sus víctimas" (citado por Philip Warner, op. cit., p. 150). Esta idea de Slatin es contradictoria en su libro, pues antes de este pasaje afirmó que el califa no estaba presente en el momento de la ejecución de los Batahin.

(30) Peter Holt, op. cit., p. 114.

(31) *Ibid.*, p. 115.

(32) El cuerpo de leyes es llamado *fiqh*, que resulta semejante a la jurisprudencia de los romanos "*rerum divinarum atque humanarum notitia*", que en su sentido más amplio abarca todos los aspectos religiosos, políticos y civiles de la vida. *Fiqh*, que tenía tan solo la connotación de la independiente búsqueda de la justicia, se usó en oposición de *ilm*, que significa el exacto entendimiento del Corán, de la tradición y del procedimiento legal; de donde se infiere que la sabiduría consistía del conocimiento del Corán, *ilm* y *fiqh*. Al respecto véase: Gustav E. von Grunebaum, *Medieval Islam*, - The University of Chicago Press, Chicago, 1953, pp. 144-145.

(33) Véase: Philip Warner, op. cit., p. 38.

(34) *Manshūrāt Sayyidnā al-'Imām al-Mahdī* (Khartūm, Archivos Centrales del Gobierno de Sudán, 1963-1964), II, p. 57, citado por John Voll, op. cit., p. 159.

(35) Peter Holt, op. cit., p. 37.

(36) Mekki Shibeika, op. cit., pp. 38-39.

(37) Peter Holt, op. cit., pp. 39-40. También: Mekki Shibeika, op. cit., p. 40.

(38) Philip Warner, op. cit., p. 140.

(39) Joseph Ohrwalder, *Ten Years' Captivity in The Mahdi's Camp 1882-1892*, Sampson Low, London, 1893. Citado por Philip Warner, op. cit., p. 152.

(40) El Mahdī gozaba de una gran popularidad debido a su vida religiosa. Asimismo, fue reconocido como el ungido por Dios a consecuencia de sus éxitos militares en condiciones de inferioridad bélica, así como por poseer los dos signos físicos que, según la tradición, debía tener el Mahdī: una abertura en forma de V entre sus dientes y una marca de nacimiento en su mejilla derecha.

- (41) El Coronel Sir Herbert Stewart en una carta dirigida a Sir Edward Malet, el 20 de febrero de 1883, sostuvo: "Aquí hay un gobierno bien equipado con armas, municiones, dinero y soldados totalmente derrotados y paralizados por un pobre y simple fakih. Ese resultado no puede darse sino por la intervención directa de Dios". Citado por Mekki Shibeika, op. cit., p.78.
- (42) Cfr. Mekki Shibeika, op. cit., p. 52.
- (43) Citado por Peter Holt, op. cit., p. 51.
- (44) Mekki Shibeika, op. cit., pp. 96-97.
- (45) Ibid., p. 75. Los principales productos agrícolas que los egipcios deseaban extraer de Sudán eran el algodón y el azúcar.
- (46) Peter Holt, op. cit., p. 54.
- (47) Con relación a la conquista del El Obeid por las fuerzas mahdistas véanse: Mekki Shibeika, op. cit., p. 80. El Mahdí conquistó también Barā (5 de enero de 1883). Cfr. Mekki Shibeika, op. cit., p. 84. Harold MacMichael, op. cit., p. 40.
- (48) Cfr. Rosemary R. Ruether, El reino de los extremistas. La experiencia occidental de la esperanza mesiánica, La Aurora, Buenos Aires, pp. 21-22 y siguientes. Asimismo, remitimos al lector al primer capítulo de nuestra investigación.
- (49) Philip Warner, op. cit., pp. 226-227.
Rudolf Slatin da las siguientes cifras:
Caballería: 6.600
Jihādiyya: 34.350
Soldados con espadas y lanzas: 64.000. Citado por Philip Warner, op. cit., p. 226.
- (50) Peter Holt, op. cit., pp.228-229 y siguientes.
- (51) Ibid, pp. 63-66 y siguientes. Peter Holt (op. cit., p.63) sostiene que el ejército de Hicks contaba con 9.500 soldados provistos de 5.500 camellos para el transporte. Véase también: Philip Warner, op. cit., pp.61-62 y siguientes. Los prisioneros occidentales capturados por el Mahdí esperaban que Hicks lograría liberarlos. Sin embargo, ante el fracaso de esta expedición, los detenidos tuvieron que esperar por mucho tiempo más antes de verse libres. El Mahdí logró apresar a varios europeos, de entre los cuales destacaron principalmente tres: Rudolf Slatin, Joseph Ohrwalder y Karl Neufeld. El austriaco Rudolf Slatin había llegado a Sudán -

contratado por el Mayor-General Charles George Gordon para el cargo de inspector de impuestos. En el tiempo del desarrollo de la Mahdiyya tuvo a su cuidado la defensa de El Obeid, misión que no pudo cumplir debido a los incasantes ataques mahdistas y, tras rendirse en 1883, fue retenido como prisionero por espacio de doce años. Después de convertirse al Islam logró escapar del campamento mahdista en 1895. Rudolf Slatin escribió Fire and Sword in The Sudan (Edward Arnold, London, 1896), obra en la que describe las torturas que debió sufrir en los campamentos mahdistas, principalmente en los tiempos del califa 'Abdallāhī. Su obra constituye una fuente de gran valor para el conocimiento de muchos de los más importantes acontecimientos de la Mahdiyya.

Otro de los tres prisioneros fue el predicador protestante Joseph Ohrwalder, también austriaco, quien por entonces cumplía en Sudán su tarea de prédica religiosa. Fue capturado por los ejércitos mahdistas en 1882 y mantenido en un campamento mahdista por espacio de diez años. Su obra Ten Years' Captivity in The Mahdi's Camp. 1882-1892 (Sampson-Low, London, 1893) es una valiosa fuente para el estudio de la Mahdiyya. Describe con detalle los campamentos, las condiciones sanitarias, las costumbres, el desarrollo del mahdismo y la guerra de los sudaneses, seguidores del ungido por Dios contra los británicos. Hace una descripción física del Mahdí y expresa de él una serie de ideas negativas contra su personalidad y actuación.

El otro prisionero fue el comerciante alemán Karl Neufeld, quien había llegado a Sudán en búsqueda de la materia prima para su negocio, pues comerciaba goma que obtenía en Sudán, para ser utilizada en las estampillas europeas. Cuando Neufeld se trasladó a Sudán, los mahdistas ya habían expulsado a los británicos y a las fuerzas turco-egipcias, por lo que controlaban casi todo el territorio. El mahdismo sudanés se oponía a cualquier negocio o participación de los europeos en Sudán. Neufeld fue apresado y retenido en un campamento mahdista durante trece años, pues siendo europeo, era sospechoso de estar en connivencia con las potencias occidentales que planeaban una nueva invasión a Sudán. De los tres más importantes prisioneros europeos, Neufeld fue el que soportó las peores torturas, aun cuando se había convertido al Islam. En su obra A Prisoner of The Khaleefa; twelve years' Captivity at Omdurman (New York, 1899) describió su terrible situación que fue causa de pesimismo. Neufeld deseaba la muerte pensando que ésta sería para él una excelente visita en cualquier forma que llegara. (Al respecto véase: Philip Warner, op. cit., p. 162). Con relación a los tres prisioneros confróntese: Byron Farwell, op. cit., passim.

- (52) El gobernador 'Uthmān fue quien seleccionó a Khartūm como la capital de Sudán. Sin embargo, fue el gobernador Kurchid quien logró la transformación de Khartūm de una villa con-

algunas chozas de paja y cuero, a una ciudad. También ordenó la construcción de una mezquita de ladrillo rojo, así como las oficinas del gobierno. Al respecto véase: Mekki - Shibeika, op. cit., p. 12.

- (53) Philip Warner, op. cit., pp. 108-111.
La razón del Mahdí de ordenar un nuevo ataque contra Khar - tūm fue el rechazo del Mayor-General Gordon de abrazar el Islam. Según apunta Peter Holt (op. cit., pp.88 y siguientes) Gordon había llegado a Sudán con la misión de evacuar la nación en forma pacífica. La agresión, según este investigador, fue iniciada por las fuerzas mahdistas.
- (54) Con relación a la caída de Khartūm y a la muerte de Gordon- véanse las siguientes obras:
Peter Holt, op. cit., pp. 88-97.
Mekki Shibeika, op. cit., pp. 327 y siguientes.
Mekki Shibeika, British Policy in The Sudan, 1882-1902, Oxford University Press, London, 1952, pp. 274-308.
Byron Farwell, op. cit., pp. 79-100.
Philip Warner, op. cit., pp. 108-123.
Harold MacMichael, op. cit., pp. 49-61.
Harold MacMichael, The Anglo-Egyptian Sudan, Faber and Faber, Ltd., London, 1934, pp. 50-61.
Bernard M. Allen, op. cit., pp. 382-418.
- (55) La extensión controlada por el Mahdí se calculaba en cerca de 1.000.000 de millas cuadradas. Al respecto véase: Philip Warner, op. cit., p. 13.
- (56) Existen varias opiniones con relación a 'Uthmān Digna. Andrew Haggar, gobernador de Massowah, aseveró que Digna había sido un zapatero y que después de formar una pequeña fortuna, se había trasladado como comerciante de los esclavos que hacían la travesía del puerto de Suakin al de Jidda en la costa árabe. El Mayor Gambier Parry supone que 'Uthmān Digna nació en Francia y fue hijo de padres franceses. Sin embargo, por asuntos de negocios, su familia se trasladó a Alejandría, donde murió el padre. Su madre contrajo nuevas nupcias, esta vez con un egipcio, de quien Digna tomó su nombre cuando abrazó el Islam. 'Uthmān se alistó en los ejércitos mahdistas con el propósito de acabar con la presión británica. Al respecto véase: Philip Warner, op. cit., pp. 89-96.
- Harold MacMichael, en su obra The Sudan (Ernest Benn, Limited, London, 1954, p. 42) supone que 'Uthmān Digna antes de formar parte de los ejércitos mahdistas había sido un comerciante de esclavos.
- (57) Así lo asegura la Tradición. Véase: Ibn Jaldún, op. cit., pp. 553-584. Un hadith dice: "La palabra no pasará hasta que mi nación sea gobernada por uno de mi casa cuyo nombre concuerda con el mío."

- (58) Peter Holt, op. cit., p. 101.
- (59) Manuel Ruiz, "Imām o autoridad en los primeros tiempos del Islam", en Estudios Orientales, Volumen IX, Números 1 y 2, - (24-25), 1974, pp. 61-82.
- (60) Ibn Jaldūn, (op. cit., p. 432) escribió las siguientes explicaciones acerca del título de Califa y el de 'Amīr al Mu'mīnīn: "El título de emir-el muminīn (príncipe de los creyentes) es uno de los atributos del califato. Su empleo no data de una época antigua, sino más bien, del tiempo de los primeros califas. Después de haber exaltado a Abū Bakr, los compañeros y demás musulmanes lo designaron con el título de Califa (sucesor, lugarteniente) del enviado de Dios, continuando en llamarle así hasta la muerte. Al rendir enseguida fe y homenaje a Omar, cumpliendo con la voluntad de Abū Bakr, que le había designado como sucesor suyo le titularon "Califa del califa del enviado de Dios". Mas, desde luego, parece haber percatado que esa manera de designar a sus califas vendría a ser muy incómoda, porque tal título se alargaría más de todo límite al añadirle la palabra califa a cada nuevo sucesor, y que por la multiplicidad de esos vocablos, perdería ya su carácter como designación precisa, resultando un absurdo; por eso optaron por reemplazarlo con otra denominación que tuviere con él cierta relación".
- (61) Cfr. Peter Holt, op. cit., p. 103.
- (62) H.A.R. Gibb, en su obra El Mahometismo (Fondo de Cultura Económica, México, 1966, pp. 54-68) concibe el zakāh como una limosna antes que como un impuesto. Así escribió: (op. cit., p. 63) "Junto con la observación de la oración, el Corán prescribe el dar limosnas (zakāh), como signo externo de la piedad y medio de salvación".
- (63) Cuando estalló el movimiento mahdista circulaban en Sudán monedas egipcias y otomanas, además de las españolas y austriacas. Las principales monedas, fueron la libra de oro (más pura que la egipcia, pero rápidamente salió de circulación) y el dólar de plata compuesto de siete partes de plata y una de cobre, con un valor de veinte piastres.
- (64) Respecto de los cargos relacionados con la religión véase: - Ibn Jaldūn, op. cit., pp. 421-431.
- (65) La propaganda ha sido un recurso en extremo importante en las sociedades musulmanas, pues ha logrado tener un gran impacto entre la población. Al respecto podemos recordar el caso de la caída de los Omeya y el ascenso de los 'Abbāsī, donde la propaganda fue hábilmente manejada para desprestigiar a la primera dinastía musulmana y apoyar a los 'Abbāsī. Véase: M.A. Shaban, The 'Abbāsīd Revolution, Cambridge Uni

versity Press, London, 1970, passim.

- (66) Mekki Shibeika, The Independent Sudan, Robert Speller and Sons Publishers, Inc., New York, 1959, pp. 338-343.
- (67) Para mayores detalles de la lucha de oposición contra el califa 'Abdallāhī, véase: Peter Holt, op. cit., pp. 125-131. La revuelta de los ashraf de 1891 contra el califa en: Peter Holt, op. cit., pp. 180-184.
- (68) Cfr. Mekki Shibeika, op. cit., p. 342. También: Peter Holt, op. cit., pp. 167 y siguientes. Philip Warner (op. cit., pp. 224-225) sostiene que en Sudán murieron entre siete y ocho millones de personas a causa del hambre o por la guerra, lo que significó dos terceras partes de la población. La hambruna hizo necesario que Sudán cambiara a Egipto su marfil por alimentos. Con relación al comercio mahdista con Egipto, véase: Peter Holt, op. cit., pp. 176-178.
- (69) Philip Warner (op. cit., p. 133) supone que el califa 'Abdallāhī, que heredó el estado fundado por el Mahdī, logró formar un imperio sudanés interno a través de tres puntos: 1) El despotismo militar. El califa nombró emires como gobernadores locales, quienes en muchas oportunidades cayeron en excesos y abusos de autoridad. 2) Aumentó los impuestos. 3) Administró justicia por medio de un sistema jerárquico de cortes que redundaron, en última instancia, en una desigual aplicación de la ley. Este mismo autor supone que, no obstante lo negativo de este sistema de gobierno, el estado mahdista fue infinitamente superior a los sistemas precedentes en Sudán. Estos planteamientos nos permiten pensar que el mahdismo sudanés fue esencialmente un movimiento mesiánico de unificación nacional. Asimismo, presentó marcadas características del mesianismo de reforma, aun cuando los planes de restauración de la primera 'umma musulmana no hayan dado los frutos esperados. Por otra parte, este autor afirma (op. cit., p. 145) que el levantamiento de Abū Jummayza se debió a los abusos del califa y de sus emires. Muchos sudaneses creyeron que Abū Jummayza era el verdadero Mahdī, a quien siempre acompañaba una sombra y era capaz, según la creencia, de sembrar una palmera y hacerla dar fruto en el término de una hora. Véase también: Peter Holt, op. cit., pp. 39-40.
- (70) Peter Holt, op. cit., p. 118.
- (71) Cfr. Harold MacMichael, op. cit., p. 49.
- (72) Mekki Shibeika, op. cit., pp. 344-386.
- (73) Philip Warner, op. cit., p. 199.
- (74) Para el fin del estado mahdista véanse las obras citadas. También: Ronald Wingate, Wingate of The Sudan, John Murray, London, 1955, pp. 103-127.

C O N C L U S I O N

Las causas que han originado los movimientos mesiánicos son , en términos generales, comunes a todos ellos, a pesar de las hon - das diferencias culturales, políticas, económicas, sociales históricas y religiosas que separan a las distintas sociedades en donde han surgido este tipo de levantamientos.

Para la existencia de movimientos mesiánicos es necesario que en la sociedad en la cual se dan se incluya, dentro del bagaje cultural y mítico, la creencia en el retorno de los antepasados, o - en la vuelta del héroe civilizador, o en la venida de un ser enviado por Dios con el propósito de restaurar la paz, la justicia y el bienestar en la tierra. Estas ideas míticas, unidas a un fuerte - sentimiento religioso, han permitido insurrecciones, en distintas - sociedades y en distintos momentos de la historia, caracterizadas - por la presencia de un enviado de Dios. Este líder, llamado en muchos casos Mesías (o Mahdí en las sociedades musulmanas) es seguido por grandes masas de población que esperan con anhelo la instauración de un nuevo orden de paz y bienestar. Precisamente porque en esas comunidades existían problemas políticos, de dominación - de un pueblo sobre otro; sociales, de marcadas diferencias en la - distribución de la riqueza, dándose la explotación de una clase sobre otra; económicos, de crisis en la agricultura, hambrunas, o - mala administración de los bienes; los intentos de cambio, en cualquier de estos niveles, se tornaban cada vez más difíciles de lograr, lo que motivó la necesidad del carácter religioso de estos - movimientos, por medio de la participación directa de un Mesías ,

que se decía enviado de Dios. De tal manera que, si en los intentos de alteración del sistema establecido, los asuntos humanos no prosperaban, se creía que era posible tener éxito si se contaba con la presencia de un ungido por Dios.

Así, la religión, y en parte las concepciones míticas de la sociedad, eran utilizadas como pretextos e ideologías para el cambio social o la restauración de un antiguo orden. Es decir, se utilizaba la religión como método para lograr los fines propuestos. El mahdismo -que no es otra cosa que el mesianismo musulmán- concuerda con la estructura y caracterización básica de los movimientos mesiánicos.

Los movimientos mesiánicos, a pesar de su diversidad, presentan varias características comunes que nos permiten hacer una tipología de ellos a partir de las causas que los originan, tomando en cuenta también los aspectos míticos de las sociedades, los métodos y los fines por lograr, así como la idea de la fundación de un reino celeste en la tierra. Sin embargo, los distintos procedimientos o métodos para conseguir los fines han variado a lo largo de la historia y las sociedades, dependiendo principalmente de las condiciones históricas, del carácter de los líderes (mesías) y de los fines por lograr. En última instancia, los fines determinan los métodos. Básicamente existen tres grandes grupos de movimientos mesiánicos. Esta clasificación ha sido realizada a partir de los fines "últimos" y de los métodos utilizados para lograrlos. Esos tres grupos son los siguientes: los movimientos mesiánicos de unificación nacional, los de reforma y los revolucionarios. Cada uno de estos grupos presenta características particu-

lares. Mientras lo político y nacionalista predomina en los de u
nificación nacional, como en el caso del movimiento mahdista en -
Sudán, los revolucionarios enfatizan en lo económico y social. I
deas de restauración de un orden anterior, o bien, los plantea -
mientos de reformas moderadas, es lo característico a los movi -
mientos mesiánicos reformistas. Cabe señalar que el mahdismo su -
danés también puede ubicarse dentro del mesianismo reformista, -
por su vinculación con la tradición fundamentalista musulmana. -
Los postulados del Mahdí Muḥammad Aḥmad en Sudán, de una vuelta -
al Islam primitivo, de una restauración de la primigenia 'umma mu -
sulmana, de la aplicación correcta y contundente de la Ley Revela -
da (Sharī'a), así como la búsqueda de la unidad de la comunidad -
sudanesa contra la diversidad, y la defensa de lo propio contra -
lo ajeno al Islam, aunado todo esto al énfasis que prestó a la -
trascendencia de Dios sobre la inmanencia, dan a este movimiento -
una precisa vinculación con el fundamentalismo. El fundamentalis -
mo islámico promueve una restauración, no innovadora, de un orden
anterior, razón por la cual el mahdismo sudanés, vinculado al fun -
damentalismo, puede ser ubicado, sin lugar a dudas, dentro de los
movimientos mesiánicos reformistas, pues sus planteamientos son -
restauradores y promueven una reforma moderada de la sociedad, -
tratando de obtener una comunidad semejante a la primera 'umma mu -
sulmana, de acuerdo con la Sharī'a y la Sunna del Profeta. Como -
hemos podido probar a lo largo de nuestra exposición, el Mahdí Mu -
ḥammad Aḥmad, a pesar de sus planteamientos fundamentalistas, o -
que nos ha permitido vincular al mahdismo sudanés con el grupo de
movimientos mesiánicos reformistas, no fue un fundamentalista con-

vencido, pues en alguna medida traicionó esos principios al introducir, solapadamente y sin que se diera en forma abierta una contradicción -aunque en el fondo existe entre su teoría fundamentalista y su práctica como fundador y organizador de un estado, el primero en Sudán y de marcadas características religiosas- una serie de innovaciones como la creación de un sistema legal de emergencia, el desconocimiento de las cuatro escuelas de la ley, y ser partidario de la Muhammadiyah Tarīqa. También a lo largo de esta investigación pudimos probar, y ahora concluimos, que el Mahdī Muhammad Ahmad utilizó la religión y el fundamentalismo como métodos ideológicos, así como la Guerra Santa (Jihād) y la organización del ejército mahdista (Jihādiyya) fueron sus métodos prácticos para obtener sus fines mesiánicos. Los fines mesiánicos del Mahdī fueron esencialmente políticos: la unificación territorial, la unidad intertribal y la independencia de Sudán. Como en el Islam - la religión y la política están estrechamente unidas, es posible concluir que esos fines políticos fueron también espirituales, - pues el Mahdī, quien fue un hombre religioso y místico, pretendía restaurar la primigenia Jumma musulmana y la aplicación de la ley de acuerdo con la Sharī'a y la Sunna del Profeta, tal como se mostró a lo largo del trabajo. Las innovaciones del Mahdī no deben ser entendidas como opuestas a sus fines, sino como una prueba de que utilizó la religión y el fundamentalismo como métodos para lograr sus fines políticos, que también fueron religiosos, al instaurar un estado mahdista; esto es, un estado religioso.

El mahdismo sudanés puede ser clasificado dentro del grupo de los movimientos mesiánicos de unificación nacional por las siguientes

tes razones:

1) El MahdI Muhammad Ahmad logró la unificación territorial y tribal de Sudán. La unificación territorial se dio por medio de la centralización contra la fragmentación y división administrativa que había caracterizado a Sudán durante la época de dominación turco-egipcia. Antes de la Mahdiyya, las distintas tribus sudanas se encontraban en permanentes disputas territoriales y económicas. En muchas oportunidades la tribu vencedora en un enfrentamiento armado vendía como esclavos a sus prisioneros. El MahdI puso fin a estas disputas y logró, por medio de los juramentos de alianza y la propaganda en contra de la administración turco-egipcia -que no fue otra cosa que una concientización política y económica de los problemas sudaneses y la oposición contra el dominio extranjero- la unión de las tribus, la obediencia al líder y el reconocimiento de su misión divina por sus éxitos militares en condiciones de inferioridad bélica. Muhammad Ahmad logró la unidad de las tribus a través de una hábil maniobra política de dar a todas ellas participación en los altos puestos del ejército, medida que preveía la necesidad de mantener la unidad para triunfar en los enfrentamientos contra el enemigo común. Asimismo, el MahdI nombró, de cuatro tribus diferentes, a sus cuatro delegados militares o califas, que recuerdan los cuatro compañeros del Profeta.

2) Tras obtener el MahdI la unidad nacional y tribal de Sudán, utilizando una sutil propaganda religiosa que mantenía la conciencia de lucha contra la dominación extranjera, se dio paso a un elemento más del mesianismo de unificación nacional, traducido en

el estado que el Mahdí había logrado fundar.

3) Los elementos ya señalados de unificación nacional y tribal , aunados a la defensa del territorio del que se tiene una clara conciencia de sus límites, a la obediencia a un líder, a la organización de un sistema financiero, al establecimiento de la legislación y la justicia de acuerdo con el Corán, la Sharī'a y la Sunna, nos permiten concluir que el Mahdí Muḥammad Aḥmad logró establecer un verdadero estado en Sudán, que fue el primero en este territorio y gestó las bases del nacionalismo sudanés en su lucha contra la dominación colonial turco-egipcia y británica.

El mahdismo sudanés es en general un movimiento mesiánico por sus causas, sus métodos y sus fines, ya que concuerda en estos términos con las características básicas de los movimientos mesiánicos.

BIBLIOGRAFIA

- Agüero, Celma, "Un movimiento Mahdista. Impacto del Islam en el proceso de cambio social en Africa", en Prodyot C. Mukherjee, Movimientos Agrarios y Cambio Social en Asia y Africa, El Colegio de México, México, 1974, pp. 25-65.
- Algar, Hamid, "The oppositional role of the Ulama in Twentieth Century Iran", en Nikki Keddie, Scholars, Saints and Sufis: Muslim Religious Institutions since 1500, University of California Press, Berkeley 1978, pp. 231-255.
- Allen, Bernard M., Gordon and The Sudan, Macmillan and Company Ltd., London, 1931.
- Arberry, John A., Revelation and Reason in Islam, George Allen and Unwin Ltd., London, 1957.
- Archer, Thomas, The War in Egypt and The Sudan, Blackie, London, 1887.
- Arendonk, C. van, "Kaisāniya", en Shorter Encyclopaedia of Islam, E.J. Brill, Leiden, 1974, pp. 208-209.
- Arkell, A.J., A History of The Sudan to A.D. 1821, Arthlone Press, London, 1966.
- 'Azzām, 'Abd al-Rahmān, The Eternal Message of Muḥammad, Quarter-Books Ltd., London, 1979.
- Bastide, Roger, "Prefacio" al libro de María Isaura Pereira de Queiroz, Historia y Etnología de los Movimientos Mesianicos, Editorial Siglo XXI, México, 1978.
- Bennett, E.N., The Downfall of the Dervishes, Methuen, London, 1899.
- Berque, Jacques, L'Egypte, Impérialisme et Révolution, Gallimard, Paris, 1967.
- Bowill, E.W., The Golden Trade of The Moors, Oxford University Press, London, 1968.
- Bréhier, Louis, L'Egypte, de 1798 a 1900, Ancienne Librairie Furne, Paris, S.F.E.
- Brockelmann, Carl, History of the Islamic Peoples, Capricorn Books, New York, 1960.
- Burleigh, Bennet, Khartoum Campaign 1898; Re-Conquest of The Sudan, Chapman and Hall, London, 1899.
- Cahen, Claude, El Islam, Editorial Siglo XXI, Madrid, 1972.
- Cattai, René et Georges, Mohamed-Aly et L'Europe, Librairie G -

rientaliste Paul Geuthner, Paris, 1950.

Cezzar, Ahmed, Ottoman Egypt in the Eighteenth Century, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1962.

Cohn, Norman, The pursuit of the Millennium, Secker and Warburg, London, 1957.

Colborne, J., With Hicks Pasha in The Sudan, Smith, Elder, London, 1884.

Collins, Robert, The Southern Sudan, 1883-1898, Yale University Press, New Haven and London, 1962.

Conze, Edward, El Pudismo, Fondo de Cultura Económica, México, 1978.

Crabites, Pierre, Gordon, The Sudan and Slavery, George Routledge, London, 1933.

Cruz Hernández, Miguel, La Filosofía Árabe, Revista de Occidente, Madrid, 1963.

Churchill, Winston, My early life, Fontana Books, London, 1959.

Darley, Henry, Slaves and Ivory, Witherby, London, 1926.

Devalle, Susana, La palabra de la tierra. Protesta campesina en la India, S. XIX, El Colegio de México, México, 1977.

Eliade, Mircea, Tratado de Historia de las Religiones, Era, México, 1975.

Emmet, C.W., "Messiah", an Encyclopaedia of Religion and Ethics, T. and T. Clark, Edinburg, Volume VIII, 1964, pp. 570-587.

Es-Sa'idi, Ben Amir, Tarik Es-Soudan, Librairie D'Amérique et D'Orient, Paris, 1964.

Evans-Pritchard, E.E., The Sanusi of Cyrenaica, Clarendon Press, Oxford, 1954.

Fabunmi, L.A., The Sudan in Anglo-Egyptian Relations. A case study in power politics. 1800-1900, Longmans, London, 1960.

Farwell, Byron, Prisioners of the Mahdi, Harper and Row Publishers, New York, 1967.

Fromm, Erich, El Dogma de Cristo, Editorial Paidós, Buenos Aires, 1971.

Gabriel, Francesco, Mahoma y las conquistas del Islam, Guadarrama,

S.A., Madrid, 1967.

- Gabrieli, Francesco, The Arab Revival, Thames and Hudson, London, 1961.
- Gibb, H.A.R., El Mahometismo, Fondo de Cultura Económica, México, 1966.
- Goldziher, Ignaz, Muslim Studies, George Allen and Unwin Ltd., - London, Volume II, 1971.
- Gordon, Charles George, The Journals of Major-General C. G. Gordon, C.B. at Khartum, Kegan Paul, London, 1885.
- Gray, Richard, A History of The Southern Sudan, 1838-1889, Oxford - University Press, Oxford, 1961.
- Grunebaum, Gustav E. von, Medieval Islam, The University of Chicago Press, Chicago, 1953.
- Grunebaum, Gustav E. von, "Islam. Religión e Ideología", en Estudios Orientales, Volumen VII, Número 2, México, 1972, pp. 161-175.
- Grunebaum, Gustav E. von, El Islam, Editorial Siglo XXI, Madrid, - 1974.
- Henderson, K.D.D., The Making of the Modern Sudan, Faber and Faber, London, 1953.
- Hertzberg, Arthur, Judaism, George Braziller, New York, 1961.
- Hill, Richard, Egypt in The Sudan, Oxford University Press, London, 1959.
- Hill, Richard, Slatin Pasha, Oxford University Press, Oxford, 1965.
- Hitti, Philip, The Arabs, Regnery-Gateway, Inc., South Bend, Indiana, 1970.
- Hobsbawm, Eric, Rebeldes Primitivos, Ariel, Barcelona, 1974.
- Hobsbawm, Eric, Industria e Imperio, Ariel, Barcelona, 1977.
- Hodgson, M.G.S., "Ghulāt", en Encyclopaedia of Islam, E.J.Brill, - Leiden, Volume II, 1965, pp. 1093-1095.
- Hodgson, M.G.S., The Venture of Islam, The University of Chicago - Press, Chicago, Volume II, 1974.
- Hodkin, Thomas, "Mahdisme, Messianisme et Marxisme dans le contexte africain", en Presence Africaine, Número 74, 1970, pp. - 128-153.

- Holt, Peter, et. al., The Cambridge History of Islam, Cambridge, Volume 2B, 1977.
- Holt, Peter, The Mahdist State in The Sudan. 1881-1898, Clarendon Press, Oxford, 1958.
- Holt, Peter, Political and Social Change in Modern Egypt, Oxford University Press, London, 1968.
- Holt, Peter, A Modern History of The Sudan, Weidenfeld and Nicolson, London, 1961.
- Hopkins, J.F.P., "Ibn TĒmart", en Encyclopaedia of Islam, E.J. Brill, Leiden, Volume III, 1965, pp. 958-960.
- Hyamson, Albert M., "Messiah (pseudo)", en Encyclopaedia of Religion and Ethics, T. and T. Clark, Edinburgh, Volume VIII, 1964, pp. 581-588.
- Ibn Baṭūṭā, Travels in Asia and Africa, traducción de H.A. R. Gibb, Routledge Kegan Paul Ltd., London, 1963.
- Ibn Hazm, El Collar de la Paloma, traducción de Emilio García Gómez, Alianza Editorial, Madrid, 1971.
- Ibn Jaldūn, Al-Muqaddimah, Fondo de Cultura Económica, México, 1977.
- Ingham, Kenneth, A History of East Africa, Longmans, London, 1962.
- Jackson, H.C., Behind the Modern Sudan, Macmillan, London, 1955.
- Jackson, H.C., The Fighting Sudanese, Macmillan, London, 1954.
- Keddie, Nikki, "The roots of the Ulama power in Iran", en Nikki Keddie, Scholars, Saints and Sufis, Muslim Religious Institutions since 1500, University of California Press, Berkeley, 1978, pp. 211-229.
- Kirk, George E., A short history of the Middle East, Methuen and Company Ltd., London, 1959.
- Klein, Martin A., Islam and Imperialism in Senegal, Sine-Saloum. 1847-1914, Stanford University Press, Stanford, California, 1968.
- Kohn, Hans, "Messianism", en Encyclopaedia of the Social Sciences, The Macmillan Company, New York, Volume IX-X, 1962, pp. 356-363.
- La Barre, Weston, El Culto del Peyote, Premia Editora, México, 1980.
- Langer, William L., The Diplomacy of Imperialism, Alfred A. Knopf, New York, 1960.

- Lanternari, Vittorio, Occidente y Tercer Mundo, Editorial Siglo XXI, Buenos Aires, 1974.
- Lanternari, Vittorio, The religions of the oppressed. A study of modern messianic cults, The New American Library of World Literature Inc., New York, 1965.
- Le Goff, Jacques, La Baja Edad Media, Editorial Siglo XXI, México, 1971.
- Lenczowski, George, The Middle East in World Affairs, Cornell University Press, Ithaca, New York, 1952.
- Linton, Ralph. "Nativistic Movements", en American Anthropologist, - XLV, 1943, pp. 230-240.
- MacCulloch, J.A., "Eschatology", en Encyclopaedia of Religion and Ethics, T. and T. Clark, Edinburgh, Volume V, 1964, pp. 373 - 391.
- Macdonald, D.B., "al-Kiyāma", en Shorter Encyclopaedia of Islam, E. J. Brill, Leiden, 1974, pp. 263-266.
- Macdonald, D.B., "al-Mahdī", en Shorter Encyclopaedia of Islam, E. J. Brill, Leiden, 1974, pp. 310-313.
- Macdonald, D.B., "Bida'a", en Shorter Encyclopaedia of Islam, E.J. - Brill, Leiden, 1974, p. 62.
- MacMichael, Harold, The Anglo-Egyptian Sudan, Faber and Faber Ltd., London, 1934.
- MacMichael, Harold, The Sudan, Ernest Benn Ltd., London, 1954.
- Margoliouth, D.S., "Mahdī", en Encyclopaedia of Religion and Ethics, T. and T. Clark, Edinburgh, Volume VIII, 1964, pp. 336-340.
- Margoliouth, D.S., "On Mahdis and Mahdism", en Proceedings of the British Academy, 1915-1916, pp. 213-223.
- Marlowe, John, Anglo-Egyptian Relations 1800-1956, Frank Cass and Company, Ltd., 1965.
- Marriott Alice y Carol Rachlin, Peyote, New American Library, New York, 1972.
- Marsh, Zoë, y G.W. Kingsnorth, An Introduction to the History of East Africa, Cambridge University Press, Cambridge, 1961.
- Marx, Karl, Formaciones Económicas Precapitalistas, Cuadernos de Pasado y Presente. No.20, Ed. Siglo XXI, México, 1978.
- Mattuck, Israel I., El pensamiento de los profetas, Fondo de Cultura Económica, México, 1971.
- Micklem, Nathaniel, La Religión, Fondo de Cultura Económica, Méxi

co, 1975.

Milner, Alfred, England in Egypt, Edward Arnold, London, 1892.

Mooney, James, The Ghost Dance Religion and the Sioux outbreak of 1890, University of Chicago Press, Chicago, 1972.

Mujee, Muhammad, The Indian Muslims, George Allen and Unwin Ltd., - London, 1957.

Nader, Albert, Le système philosophique des mu'tazila; premiers penseurs de L'Islam, Les Lettres Orientales, Beyrouth, 1956.

Nassar, Nassif, El pensamiento realista de Ibn Jaldún, Fondo de Cultura Económica, México, 1980.

Neufeld, Karl, A Prisoner of the Khaleefa; twelve years' captivity-at Omdurman, New York, 1899.

Nicholson, Reynold Alleyne, Los místicos del Islam, Editorial Diana, México, 1975.

Nyberg, H.S. "al-Mu'tazila", en Shorter Encyclopaedia of Islam, E.J. Brill, Leiden, 1974, pp. 421-427.

Ohrwalder, Joseph, Ten Years' Captivity in the Mahdi's Camp, 1882 - 1892, Sampson Low, London, 1893.

Oliver, Roland y Gervase Mathew, editores, History of East Africa, Clarendon Press, Oxford, 1963.

Ortega y Medina, Juan A., Destino Manifiesto, Sep Setetas, México, 1972.

Pareja, Félix M., Islamología, Editorial Razón y Fe, S.A., Madrid, 1952-1954.

Petherick, John, Egypt, The Soudan and Central Africa, Blackwood, - Edinburgh and London, 1861.

Pereira de Queiroz, María Isaura, Historia y etnología de los movimientos mesiánicos, Editorial Siglo XXI, México, 1978.

Pirenne, Henri, Historia Económica y Social de la Edad Media, Fondo de Cultura Económica, México, 1973.

Puente Ojea, Gonzalo, Ideología e Historia. La formación del Cristianismo como fenómeno ideológico, Siglo XXI, Madrid, 1976.

Rahmān, Fazlur, Islam, University of Chicago Press, Chicago and London, 1979.

Rathey, B.K., Los Hebreos, Fondo de Cultura Económica, México, 1956.

Robson, J. "Bid'a", en Encyclopaedia of Islam, E.J. Brill, Leiden,

Volume I, 1960, p. 1199.

- Rodinson, Maxime, Mahoma, el nacimiento del mundo islámico, Era, México, 1974.
- Ruether, Rosemary R., El reino de los extremistas, la experiencia occidental de la esperanza mesiánica, Editorial La Aurora, Buenos Aires, 1971.
- Ruiz Figueroa, Manuel, "Imāmah o autoridad en los primeros tiempos del Islam", en Estudios Orientales, Volumen IX, Números 1 y 2 (24-25), México, 1974, pp. 61-82.
- Santi, Paolo, "El debate sobre el Imperialismo en los clásicos del Marxismo", en Teoría Marxista del Imperialismo, Cuadernos de Pasado y Presente No.10, Editorial Siglo XXI, México, 1979.
- Schacht, Joseph y C.E. Bosworth, editores, The Legacy of Islam, Oxford University Press, Oxford, 1979.
- Shaban, M.A., The 'Abbasid Revolution, Cambridge University Press, London, 1970.
- Shibeika, Mekki, British Policy in The Sudan. 1862-1902, Oxford University Press, Oxford, 1952.
- Shibeika, Mekki, The Independent Sudan, Robert Speller and Sons Publishers, New York, 1959.
- Shukry, M.F., Eguatoria under Egyptian Rule, The Cairo University Press, El Cairo, 1953.
- Slatin, Rudolf, Fire and Sword in The Sudan, Edward Arnold, London, 1896.
- Smith, Wilfred Cantwell, Islam in Modern History, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1977.
- Sordi, Italo, Qué ha dicho verdaderamente Mahoma, Doncel, Madrid, 1972.
- Strothmann, R., "Shi'ā", en Shorter Encyclopaedia of Islam, Cornell University Press, Ithaca, New York, 1961, pp. 534-541.
- Sweezy, P.M. y otros, La Transición del Feudalismo al Capitalismo, Editorial Ayuso, Madrid, 1976.
- Ṭabatabai, Ḥusayn, Shi'ite Islam, Free Islamic Literature Inc., Houston, 1979.
- Taylor, Don, The British in Africa, Robert Hale, London, 1962.

- Theobald, Alan B., The Mahdiyya; a history of the Anglo-Egyptian Sudan, 1881-1899, Longmans, London, 1951.
- Trimingham, John Spencer, Islam in The Sudan, Oxford University-Press, London, 1949.
- Trimingham, John Spencer, A History of Islam in West Africa, Oxford University Press, London, 1962.
- Tritton, A.S., Muslim Theology, The Royal Asiatic Society, Luzac and Company Ltd., London, 1947.
- Vaglieri, Veccia L., "Ghadīr Khumm", en Encyclopaedia of Islam, - E.J. Brill, Leiden, Volume II, 1965, pp. 993-994.
- Vatikiotis, P.J., The Modern History of Egypt, Frederick A. Praeger Publishers, New York, 1969.
- Vicens Vives, Jaime, Historia de España y América, económica y - social, Editorial Vicens Vives, Barcelona, 1974.
- Voll, John, "Mahdis, Walis and New Men in The Sudan", en Nikki, R. Keddie, Scholars, Saints and Sufis, Muslim Religious Institutions since 1500, University of California Press, Berkeley, 1978, pp. 367-384.
- Voll, John, "The Sudanese Mahdī: Frontier Fundamentalist", en - International Journal of The Middle East Studies, Cambridge University Press, Volume X, Number 2, May 1979, - pp. 145-166.
- Warner, Philip, Dervish. The rise and fall of an African Empire, Taplinger Publishing Company, New York, 1975.
- Watt, Montgomery, Islamic Philosophy and Theology, Edinburgh University Press, Edinburgh, 1979.
- Watt, Montgomery, Mahoma, profeta y hombre de estado, Editorial-Labor, S.A., Buenos Aires, 1973.
- Watt, Montgomery, Free Will and Predestination in Early Islam, - Luzac Company Ltd., London, 1948.
- Watt, Montgomery, The Formative Period of Islamic Thought, Edinburgh University Press, Edinburgh, 1973.
- Weber, Max, Ancient Judaism, The Free Press, Illinois, 1952.
- Weber, Max, Ensayo de Sociología Contemporánea, Ediciones Martínez Roca, Barcelona, 1972.
- Weber, Max, Economía y Sociedad, Fondo de Cultura Económica, México, 1956.

- Weber, Max, The Sociology of Religion, Beacon Press, Boston, 1963.
- Wellhausen, Julius, Die religiös-politischen Oppositionsparteien im alten Islam, Weidmann, Berlin, 1901.
- Wellhausen, Julius, The Arab Kingdom and its fall, Courzon Press - Ltd., London, 1973.
- Wensinck, A.J., "Hawḍ", en Shorter Encyclopaedia of Islam, E.J. - Brill, Leiden, London, 1974, pp. 137-138.
- Werblowsky, R.J. Zwi, "A new Heaven and a new Earth: Considering-Primitive Messianisms", en History of Religions, Volume V, Number 1, The University of Chicago Press, Chicago, 1965, pp. 164-172.
- Wilson, Bryan, Magic and the Millennium, Paladin, St. Albans, 1975.
- Wingate, F.R., Mahdiism and the Egyptian Sudan, Macmillan, London, 1891.
- Wingate, Ronald, Wingate of The Sudan, John Murray, London, 1955.
- Wolf, Eric, Peasants, Foundations of Modern Anthropology, series - Prentice-Hall, 1966.
- Worsley, Peter, The trumpet shall sound; a study of cargo cults in Melanesia, Schocken, New York, 1970.
- _____ "Messiah", en Encyclopaedia Judaica, Keter Press Enterprises Ltd., Jerusalem, Volume II, 1972, pp. 1407-1417.
- _____ "Slave Trade between The Sudan and Arabia", en Journal of The Central Asian Society, Published by The Central Asian-Society, Volume VIII, Part III, 1921, pp. 163-164.
- _____ El Sagrado Corán, traducción del Centro Estudiantil Musulmán de Granada, Centro Estudiantil Musulmán, Granada, S.F. E.