

ISSN: 3028-645X (en línea)

# Miscelánea de orientes

Primer semestre, 2025  
Vol. 2. n° 1  
Bogotá, Colombia

# Asiática

## Miscelánea de orientes

Primer semestre, 2025

Vol. 2, n° 1

Bogotá, Colombia

Á

OPN

Asiática: Miscelánea de orientes es una revista académica digital, semestral y sin ánimo de lucro, cuya razón de ser es la puesta en marcha de una discusión en lengua hispana, particularmente en Latinoamérica, de asuntos de la historia asiática. Asiática: Miscelánea de orientes cree su deber la traducción de textos nunca publicados en castellano sobre asuntos de la historia asiática, y la publicación de textos de reflexión y discusión sobre la historia asiática y sobre la relación entre esta y la historia latinoamericana. Asiática: Miscelánea de orientes no usa “herramientas” MT, MTPE, LLM o AI en ninguna fase de sus traducciones para así garantizar a sus lectores la mejor calidad posible. Asiática: Miscelánea de orientes no recibe ningún tipo de pago por parte de los autores de los artículos que publica, y basa su proceso de selección de artículos exclusivamente en la evaluación de los méritos de cada artículo por parte de su equipo de historiadores.

© Asiática: Miscelánea de orientes  
Julio, 2025  
Contacto: [asiatica.mdo@gmail.com](mailto:asiatica.mdo@gmail.com)  
Dirección: Calle 6A # 6-47, 1-204, Bogotá DC

#### **Editor en jefe**

Julio Mario Monterroza Morelo

#### **Coordinador editorial**

Daniel Styven López Nivia

#### **Coordinadora académica**

Luisa Fernanda Rojas Monroy

#### **Jefe de traducciones**

Julio Mario Monterroza Morelo

#### **Traductora francés-español**

Lina María Garzón Ocaña

#### **Asistentes editoriales**

Lina María Garzón Ocaña

Diego Alejandro Torres Torres

#### **Comité académico**

Jessica Paola Barrios Navarro

Pedro Elías Conrado Salas

Víctor Santiago Mayorga Reina

Paula Lorena Mogollón Buitrago

Diego Alejandro Pedraza Sierra

Javier Quintero Ramírez

Luisa Fernanda Rojas Monroy

Luis Felipe Sánchez Pedraza

Melannie Julieth Vega Sánchez

#### **Agradecimientos**

ANU Australian Centre on China in the World

University of Ljubljana Press

Multidisciplinary Digital Publishing Institute (MDPI)

Deutsches Archäologisches Institut

Japan Past & Present

Stephen G. Haw

Cédric Bodet

Erik Skare

Luisa Fernanda Rojas Monroy

Lina María Garzón Ocaña

# Índice

JULIO MONTERROZA,  
*La vastedad del mundo (Editorial)* – [1]

## Artículos

STEPHEN G. HAW,  
*Reevaluación del rol de la lengua persa en la China de la dinastía Yuan* – [4]

CÉDRIC BODET,  
*El esquema dualista del Neolítico:  
Hipótesis a propósito de Göbekli Tepe* – [70]

ERIK SKARE,  
*El control del estado en la teoría política de  
Hamás y de la Yihad Islámica Palestina* – [117]

## Reseñas

EMMA J. FLATT,  
*The Courts of the Deccan Sultanates: Living Well in the Persian  
Cosmopolis* (Cambridge: Cambridge University Press, 2019) – [141]



# La vastedad del mundo

Editorial

JULIO MONTERROZA



uestro presente número, compuesto por muy pocos ítems, presenta temas tan separados entre sí que casi hay que excusarse por ello, incluso pese a la naturaleza miscelánea de nuestra publicación, que hemos querido hacer obvia al lector en el subtítulo de la revista. Primero, el lector encontrará un artículo que es a un tiempo un análisis juicioso y un alarde de erudición minuciosa: “Reevaluación del rol de la lengua persa en la China de la dinastía Yuan”, de Stephen G. Haw. En ese artículo, Haw somete a interrogatorio la hipótesis reinante entre los historiadores del Imperio Mongol a partir del mismo Igor de Rachewiltz: que la lengua persa fue adoptada por la élite mongola como *lingua franca* de sus cortes. Presentando todo tipo de fuentes entre los siglos X y XIV, el autor pone en cuestión este supuesto rol de la lengua persa en la construcción imperial de los mongoles, poniendo sobre la mesa tres hechos: primero, que el mongol era la lengua de los conquistadores y que era la lengua usada para la redacción de los originales de las leyes; segundo, que el chino, la lengua de esas invaluable fuentes que son el *Yuan Shi* (la historia de la dinastía Yuan, es decir, la dinastía mongola fundada por Qubilai Qa’an, encargada al historiador Song Lian por la dinastía Ming, es decir, la dinastía fundada por Zhu Yuanzhang al deponer a Toghan-Temür Qa’an, el último emperador Yuan, y convertirse en el emperador Hongwu) y el *Yuan Mishi* (o *Historia secreta de los mongoles*, una fuente de decenas de volúmenes creada para que los Yuan, y solo los Yuan, conocieran su propia historia; esta fue traducida al inglés por Igor de Rachewiltz), es la lengua en la cual están escritas casi todas las fuentes relativas a la dinastía Yuan en China; y tercero, que el túrquico, o turco medieval, era una lengua muy extendida a lo largo de toda Asia debido a las expansiones de los uigures,

los qarajitayos, los qarajaníes y los selyúcidas entre los siglos IX y XII a todo lo largo de Asia Central, Persia y el Levante. Así las cosas, Haw exige a sus colegas una reubicación de la lengua persa en la imaginación histórica sobre el Imperio Mongol en China y, en consecuencia, presenta también una “reevaluación del rol” de las lenguas mongola y, sobre todo, túrquica y china. Por su parte, en una hipotetización más bien audaz, Cédric Bodet (“El esquema dualista del Neolítico: hipótesis a propósito de Göbekli Tepe”) examina la simbología encontrada en el recientemente descubierto asentamiento de Göbekli Tepe, contrastando la estructura social que puede discernirse a través de este y otros asentamientos cercanos con la de aquellas sociedades etnográficas comparables para producir así un intento de interpretación de la ideología neolítica basado en el dualismo que puede observarse en las figuras talladas y en las estelas monumentales presentes en varios de estos yacimientos arqueológicos, pero particularmente en el sitio de Göbekli Tepe. Este análisis, para seguir a Bodet, revela una ideología paleolítica en crisis debido al crecimiento demográfico provocado por la actividad proto-agraria del Neolítico, que conlleva la creación de asentamientos paulatinamente más grandes que luego se eclosionan, para llevar a la disgregación de estas grandes concentraciones y a la aparición de nuevos asentamientos cada vez más pequeños con una ideología más acorde a las nuevas condiciones de producción y reproducción de la sociedad. Por último, un artículo muy actual, el de Erik Skare sobre “El control del estado en la teoría política de Hamás y de la Yihad Islámica Palestina”, que se encarga de este asunto crucial en el sistema ideológico de los islamistas palestinos, hoy parte de una amarga guerra contra el Estado de Israel. Este sistema ideológico se revela, en la investigación de Skare, como la imaginación de una sociedad democrática iliberal basada en los valores islámicos y en la cual el estado esté sometido al control directo de la sociedad civil por varios medios. En este artículo, como señala Skare, se hace obvio que el pensamiento islamista no es uniforme, sino que presenta su propia diversidad interna. Esta diversidad del pensamiento político islamista, que con tanta frecuencia se excluye de los análisis occidentales del fenómeno del islamismo contemporáneo, es un hecho empírico que debe tener un lugar en nuestra imagen del conflicto entre la resistencia palestina y los colonizadores israelíes y, en últimas, en nuestra imagen de la actual guerra, que ha acabado por completo con la ciudad de Gaza y enfrenta a estos mismos bandos en los papeles de defensores e invasores. Desde este punto de vista, el artículo de Skare cubre una laguna de conocimiento de la cual adolece también la imagen que, desde fuera de Occidente, pero bajo su guía intelectual, tiene América Latina sobre Palestina y su resistencia a la colonización.

A estos artículos los acompaña una reseña sobre el libro de Emma J. Flatt, *The Courts of the Deccan Sultanates: Living Well in the Persian Cosmopolis* (Las cortes de los sultanatos del Decán: Vivir bien en la cosmópolis persa), una descripción de la estructura y las prácticas de los cortesanos decaníes en el sur del subcontinente Indio durante los siglos XVI y XVII. El libro, dueño de una fuerte carga teórica, representa un intento por descentrar la historia política de los sultanatos de India, usualmente enfocada en el análisis de la “institución monárquica”; de incluir a los sultanatos del Decán en el mundo macro de la cosmópolis persa, que

incluía las cortes de Asia Central, Persia y el Imperio Mogol; y de establecer una relación, bajo la guía de Norbert Elias y Michel Foucault, entre la estructura social de las cortes decanías y la forma específica que esta estructura le da a los hábitos y al cuerpo de sus individuos.

Como puede ver el lector, los grupos humanos de los que tratamos aquí son muy variados. El de Göbekli Tepe, por ejemplo, no podemos siquiera nombrarlo, pues la lengua que hablaban jamás fue escrita, y sus límites se deshicieron antes de que nadie pudiera documentar sus creencias, leyes, historias y demás. Poner al lado de ellos, por ejemplo, al grupo compuesto por aquellos palestinos que han tenido a bien unirse a los grupos de la resistencia islámica animados por la idea de una liberación respecto de la ocupación israelí, es, cuando menos, inusual. Como fuere, ese es el variado mundo que hemos querido traer a nuestros lectores. En la aparente aleatoriedad de este número, queremos afirmar el hecho de que el mundo que habitamos es vastísimo, y que nuestra imaginación histórica debería alcanzar otro tanto en su envergadura. Creemos, pese a lo variopinto de este número y a lo específico de sus temas, que los estudiantes y maestros de todas las disciplinas de las ciencias sociales seguirán encontrando en nuestra publicación ejemplos útiles de los conceptos y temas que los ocupan, y que los historiadores, a los que va dirigido nuestro esfuerzo, sabrán apreciar la valía del esfuerzo intelectual que aún hoy, en medio de la desfinanciación de las ciencias sociales, tiene el empeño de dedicarse a los a veces ingratos asuntos de las sociedades humanas.

3

Unas palabras a manera de éxipit para este editorial e incipit para este nuevo número: nos ha sorprendido poder llegar a este tercer número sin patrocinadores, sin publicidad, sin cobrarle absolutamente nada a los autores cuyo trabajo traducimos con tanto amor y sin por ello cejar en el empeño por publicar traducciones de calidad de artículos seleccionados únicamente sobre sus méritos históricos. Por esas razones, confiamos en que los lectores sepan perdonar la inexperiencia de nuestro equipo, que, compuesto por científicos sociales colombianos, no tiene mayor formación en el carácter de las fuentes asiáticas de las tantas épocas por las que ha pasado ese continente, que van, en este presente número, de animales tallados rústicamente hará ya diez milenios en piedras que tuvieron que ser desenterradas con palas y brochas a documentos pdf publicados en línea por un grupo cuya presencia en internet ha sido suprimida casi absolutamente en virtud del genocidio de los gazatíes. Nosotros, a cambio, ofrecemos a nuestros lectores publicar más números en los que ganaremos más experiencia y entregaremos una mejor contribución al pensamiento histórico en lengua hispana.

*Bogotá D.C., 11 de julio de 2025*

# Artículos

Stephen G. Haw

Cédric Bodet

Erik Skare



# Reevaluación del rol de la lengua persa en la China de la dinastía Yuan

Publicación original

*East Asian History*, n° 39 (diciembre, 2014), págs. 5-32

STEPHEN G. HAW

1

Nota del autor para esta versión en castellano (2025)<sup>1</sup>



os títulos Qan y Qa'an (Qayan; en túrquico, *χayan*) tienen un origen incierto. Son términos cuyo uso es antiguo tanto en las lenguas túrquicas como en las lenguas mongólicas. Antes de 1229, momento en el que Ögödei se convirtió en el gobernante supremo de los mongoles, el título de Qa'an no fue usado por los gobernantes gengiskánidas de los mongoles. Ha surgido cierta confusión debido al hecho de que Chinggis Qan fue nombrado de forma póstuma como "Chinggis Qa'an", aunque no siempre de manera consistente: durante su vida, su título fue siempre "Chinggis Qan". Su hijo y sucesor, Ögödei, recibió el título de "Qa'an", que fue usado, desde ese momento, por el gran Qan (es decir, el Qa'an), que gobernaba China y Mongolia. Al menos nominalmente, el Qa'an era el gobernante supremo de la totalidad del Imperio Mongol. En este artículo, la norma ha sido que yo use "gran Qan" en lugar de Qa'an para hacer énfasis sobre el hecho de que el

Traducción al castellano por Julio Mario Monterroza Morelo. Revisión de la traducción: Paula Lorena Mogollón Buitrago. Traducción de los fragmentos en francés: Lina María Garzón Ocaña.

<sup>1</sup> Esta nota fue redactada por el autor el 5 de mayo de 2025 como resultado de inquietudes que surgieron en la correspondencia que sostuvimos durante la preparación de esta versión en castellano. [*Nota del traductor*].

Qa'an era superior a cualquier Qan. Durante el reinado de Möngke Qa'an (década de 1250), el Imperio Mongol se fragmentó en cuatro secciones, ubicadas aproximadamente en China (junto a Mongolia y Corea), Asia Central, Irán y la estepa occidental eurasiática. Los gobernantes de estas tres divisiones occidentales del imperio usaban el título de "Qan", inferior. Solo el gobernante supremo, o gran Qan, que gobernaba directamente sobre el Asia oriental, usaba el título de "Qa'an". En el pasado, se usaba comúnmente la transliteración "Khan", pero, más recientemente, "Qan" se ha convertido en la transcripción más preferible de este título.

[Para una discusión bien informada de una autoridad en el tema acerca de los títulos "Qan" y "Qa'an", véase I. de Rachewiltz, "Qan, Qa'an and the Seal of Güyüg", en *East Asian History*, n° 43 (2019), págs. 95-100, reimpresión tomada de Klaus Saqaster & Michael Weiers (eds.), *Documenta Barbarorum: Festschrift für Walther Heissig zum 70 Geburtstag* (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 1983), págs. 272-281].

Desde el momento en que fue publicado este artículo, he venido a conocer evidencia de que Marco Polo no entendía la lengua persa. En breve, la evidencia aducida se relaciona más que todo con los términos "Facfur", "Pulisanghin" y "Qesitan". Se ha dicho de los primeros dos que estos muestran que Marco Polo debió haber hablado persa, pero en realidad estos muestran lo opuesto. Es claro que Marco Polo no entendía sus verdaderos significados. Marco Polo usaba "Facfur" como si fuera el nombre personal del último emperador de la dinastía Song, pese al hecho de que esta palabra es un epíteto o un título, que se deriva de una palabra irania (pero no específicamente persa), *baypuhr*, que significa "hijo de dios". Se usaba como un calco de *tianzi*, una palabra china que significa "hijo del cielo". Este término se aplicaba comúnmente al emperador de China, pero es un epíteto, no un nombre. Se encuentra, en la forma *βypwr*, en fecha muy temprana (313 d.C.) en una de las Cartas Sogdianas Antiguas encontradas cerca de Dunhuang, en el noroccidente de China. "Pulisanghin" es una palabra de origen persa, pero Marco Polo no entendía su significado, pues creía que era el nombre de un río. En realidad, esta palabra se refiere a un puente, con los significados de "puente de piedra" y de "puente que cruza el [río] Sanggan". En su traducción anotada del libro de Marco Polo, Henry Yule especuló, por algún motivo, que "quesitan" era una palabra persa. La verdad es que esta es una palabra puramente mongola. En persa, esta palabra existe solo como un préstamo lingüístico. Lo más probable es que cualquier palabra persa que Marco Polo conociera le hubiera llegado por intermedio de alguna lengua túrquica, probablemente el uigur.

[Para una mayor discusión de este asunto, véase mi artículo: "Marco Polo: From Hangshou to Quanzhou", en *Asiatische Studien/Études Asiatiques*, vol. 74, n° 2 (2020), págs. 485-512 (la evidencia sobre la relación entre Marco Polo y la lengua persa se discute en las páginas 486-493)].

## Otras publicaciones del autor relevantes para el Imperio Mongol y Marco Polo

### Libro:

- *Marco Polo's China: A Venetian in the Realm of Khubilai Khan* (Londres: Routledge, 2006).

### Artículos:

- “Anachronismus and other Misunderstandings in Studies of Marco Polo”, en *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, vol. 174, n° 2 (2024), págs. 497-523.
- “Marco Polo and the kešig, with a further note on the toponym ‘Singui’”, en H. U. Vogel & U. Theobald (eds.), *Marco Polo Research: Past, Present, Future* (Tübinga: Tübingen Library Publishing, 2024), págs. 451-476.
- “Yuan Administrative Units in Marco Polo’s *Description of the World*”, en *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, vol. 173, n° 2 (2023), págs. 467-494.
- “Marco Polo’s Departure from China”, en *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, vol. 173, n° 1 (2023), págs. 145-171.
- “The Orthography of Marco Polo’s Toponyms”, en *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, vol. 171, n° 2 (2021), págs. 479-502.
- “Marco Polo: from Hangzhou to Quanzhou”, en *Asiatische Studien/Études Asiatiques*, vol. 74, n° 3 (2020), págs. 485-512.
- “Some Problematic Animals in Marco Polo’s *Description of the World*”, en *Imago Temporis. Medium Aevum*, n° 14 (2020), págs. 277-285.
- “Marco Polo in ‘Mangi’: Kuizhou, Fuling, Houguan, and the Pontoon Bridge at Fuzhou”, en *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, vol. 170, n° 2 (2020), págs. 445-466.
- “The Overview of the Unified Territories of the Great Yuan and Marco Polo’s Account of the Empire of Qubilai Qa’an”, en *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, vol. 170, n° 1 (2020), págs. 215-236.
- “Tung Oil and *tong* 桐 Trees”, en *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, vol. 167, n° 1 (2017), págs. 215-236.
- “The History of a Loyal Heart (*Xin shi* 心史): A Late-Ming Forgery”, en *Journal of the Royal Asiatic Society*, vol. 25, n° 2 (2015), págs. 317-325.
- “The Semu Ren 色目人 in the Yuan Empire”, en *Ming Qing Yanjiu*, n° 18 (2014), págs. 39-63.
- “Bayan of the Bārin’s Persian Wife, and other Perplexities”, en *Journal of Asian History*, vol. 48, n° 2 (2014), págs. 263-279.

- “The Mongol Conquest of Tibet”, en *Journal of the Royal Asiatic Society*, vol. 24, n° 1 (2014), págs. 37-49.
- “The Deaths of Two Kaghans: a Comparison of Events in 1242 and 1260”, en *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, vol. 76, n° 3 (2013), págs. 361-371.
- “The Mongol Empire – The First ‘Gunpowder Empire’?”, en *Journal of the Royal Asiatic Society*, vol. 23, n° 3 (2013), págs. 441-469.
- “Cathayan Arrows and Meteors: The Origins of Chinese Rocketry”, en *Journal of Chinese Military History*, n° 2 (2013), págs. 28-42.

### Traducción al castellano del contenido del artículo original (2014)



on frecuencia, se ha afirmado que, en el Imperio Yuan, el persa era una importante *lingua franca*. Un reciente artículo del profesor David Morgan ha ofrecido una discusión algo extensa sobre esta premisa, exponiendo lo que parece ser un arsenal de evidencia impresionante a favor de esa afirmación.<sup>2</sup> Sin embargo, llevo algún tiempo albergando dudas acerca de la validez de parte de esta evidencia. Si bien no tengo dudas de que hubiera una cantidad significativa de hablantes de la lengua persa en el Imperio Yuan –de entre los cuales un buen número tenía cargos importantes–, creo que la lengua persa nunca fue una verdadera *lingua franca* en China y Mongolia. Su uso se limitó probablemente a una sección de la comunidad musulmana, y a algunos círculos comerciales y oficiales específicos. La importancia precisa de que disfrutó debió haber variado con el tiempo, pero, en general, otras lenguas además del persa se usaban más comúnmente y tenían un mayor estatus. El mongol, lengua de los gobernantes, tenía sin duda el estatus más alto. Casi con toda certeza, el túrquico era de uso más común que el persa no solo en el Imperio Yuan, sino en la mayor parte del *Yeke Mongghol Ulus*. Hay que tener en cuenta que la mayoría de las variantes del túrquico –trátese del uigur, del qipchaq, del qangli, entre otras más– eran inteligibles entre sí.<sup>3</sup> Por tanto, desde las tierras uigures en la cuenca del Tarim hasta el Mar Negro, tenía predominancia lo que era, en efecto, una misma lengua.<sup>4</sup>

<sup>2</sup> D. O. Morgan, “Persian as a *Lingua Franca* in the Mongol Empire”, en B. Spooner & H. L. Hanaway (eds.), *Literacy in the Persianate World: Writing and the Social Order* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2012), págs. 160-170.

<sup>3</sup> P. B. Golden, *An Introduction to the History of the Turkic Peoples* (Wiesbaden: Harrassowitz, 1992), pág. 195.

<sup>4</sup> La *lingua franca* original era una lengua usada en la parte oriental y sureña de la región del Mediterráneo principalmente como un medio de comunicación oral desde la época de las Cruzadas hasta comienzos del siglo XX. Con base, sobre todo, en el dialecto genovés del italiano, incluía también vocabulario tomado de otras lenguas romances, del árabe, el griego y el turco; véase Unión Europea, Dirección General de Traducción, *Lingua Franca: Chimera or Reality?* (Luxemburgo: Publications Office of the European Union, 2011), págs. 19-20. En este artículo, uso el término de *lingua franca* en el sentido de lengua usada ampliamente tanto por hablantes nativos como no nativos a manera de lengua común para la comunicación oral, sobre todo.

En primer lugar, deberé examinar la evidencia que se aduce a favor de la importancia de la lengua persa. El profesor Morgan empieza su artículo con la afirmación frecuente de que Marco Polo debió saber algo de persa, que “era hablado y escrito bastante ampliamente en China (así como en otros lugares del Imperio Mongol), en los círculos en que se movía Marco Polo”.<sup>5</sup> No obstante, Morgan es un estudioso del persa, y no tiene conocimiento del chino. Debido a que no tiene acceso directo a las fuentes chinas en su lengua original,<sup>6</sup> debe presumirse que, sobre este punto, Morgan está siguiendo la opinión de otros. Ciertamente tiene buena compañía. La idea de que Marco Polo solo dominaba con fluidez el persa, y de que no sabía nada de chino, puede rastrearse al menos a la década de 1870. En su edición bastante anotada del libro de Marco Polo, publicada por primera vez en 1871, el coronel sir Henry Yule afirma que hay “indicios positivos de la ignorancia del chino de Marco”,<sup>7</sup> y que “sus relaciones y conversaciones... en la corte del Kaan... tuvieron lugar, probablemente, en la lengua persa”.<sup>8</sup> Sin embargo, uno se pregunta cómo pudo Yule haber llegado a semejante conclusión. Sabemos con certeza que él mismo desconocía la lengua china, y aparentemente sabía poco sobre China, a juzgar por su marcada dependencia respecto de los recuentos occidentales dieciochescos y decimonónicos sobre ese país.<sup>9</sup> Francis Cleaves, ese gran estudioso de los mongoles y los chinos, comentó: “creo que Yule fue algo rudo en su evaluación del conocimiento que tenía Marco Polo del chino...”.<sup>10</sup> Debe tomarse nota también de que Pauthier, que sí sabía chino, consideraba que Marco podía muy bien haber aprendido varias lenguas en la corte Yuan, incluyendo tanto el persa como el chino, y que también aprendió, probablemente, los sistemas de escritura chino, uigur, ‘Phags-pa y perso-arábigo.<sup>11</sup> Claramente, todo esto es altamente especulativo.

Nada más y nada menos que por la autoridad de Paul Pelliot, la teoría de que Marco Polo se sirvió principalmente, si no enteramente, de su conocimiento del persa mientras estaba en el

<sup>5</sup> Morgan, “Persian as *Lingua Franca*”, pág. 161.

<sup>6</sup> Solo una muy pequeña fracción de las fuentes chinas para el periodo mongol o Yuan han sido traducidas alguna vez a lengua alguna.

<sup>7</sup> H. Yule, *The Book of Ser Marco Polo, the Venetian, Concerning the Kingdoms and Marvels of the East* (Londres: John Murray, 1871), vol. 1, pág. cxxxv; o en su tercera edición, revisada por H. Cordier: H. Yule, *The Book of Ser Marco Polo, the Venetian, Concerning the Kingdoms and Marvels of the East* (Londres: John Murray, 1903), vol. 1, pág. 110.

<sup>8</sup> H. Yule, *Marco Polo*, vol. 1, pág. 401n; en la revisión de Cordier: H. Yule, *Marco Polo*, vol. 1, pág. 448n.

<sup>9</sup> Debe tomarse nota de que, en esa época, de China se sabía, en general, muy poco en Europa, y también poco se la estudiaba. Por ejemplo, no fue sino hasta la década de 1870 que se estableció en la Universidad de Oxford una plaza para la enseñanza del chino. Desde 1847 había una en el King’s College de Londres; véase L. Ride, “Biographical Note”, en J. Legge, *The Chinese Classics; vol. 1: Confucian Analects, The Great Learning, The Doctrine of the Mean* (Hong Kong: Hong Kong University Press, 1960), pág. 18. Francia abrió el camino de los estudios académicos sobre China, con una plaza para la enseñanza del chino en el Collège de France desde 1814; véase A.-L. Dyck, “La Chine hors de la philosophie: essai de généalogie à partir des traditions sinologique et philosophique françaises au XIXe siècle”, en *Extrême-Orient, Extrême-Occident*, n.º 27 (2005), pág. 28. A mediados del siglo XIX, los estudios chinos en Europa seguían en un estadio inicial.

<sup>10</sup> F. W. Cleaves, “The Biography of Bayan of the Bārin in the *Yüan Shih*”, en *Harvard Journal of Asiatic Studies*, n.º 19 (1956), pág. 187n.

<sup>11</sup> G. Pauthier, *Le Livre de Marco Polo, citoyen de Venise, conseiller privé et commissaire impérial de Khoubilai-Khaân* (París: Firmin Didot, 1865), vol. 1, pág. 23n.

Imperio Yuan ganó mucho peso. Paul Pelliot se refirió con aprobación a la opinión de Yule, y afirmó lo siguiente: “Marco Polo, maint exemple le prouve, était entouré de Persans ... : le persan est même sans doute la seule langue orientale qu’il ait jamais maniée couramment”.<sup>12</sup> Henri Cordier adoptó esta opinión, citando a Pelliot en sus *Notas y adendas* a la edición de Yule del libro de Marco Polo.<sup>13</sup> Esta opinión también se repite en las *Notas sobre Marco Polo* de Pelliot, donde este dice, en varias ocasiones, que Marco Polo “tenía en mente, como es usual en él, un término persa”,<sup>14</sup> o cosas similares. Naturalmente, la opinión de Pelliot ha disfrutado de un gran peso. Frances Wood se sumó al estribillo, enumerando, a manera de versiones persianizadas de topónimos chinos, los siguientes usos de Marco Polo: “Chemeinfu para Kaipingfu, Pianfu para Pingyangfu, Quengianfu para Xi’anfu y Taianfu para Taiyuanfu”.<sup>15</sup> Esta es una lista muy corta, pero al menos otros dos topónimos podrían serle añadidos. Sin embargo, como mostraré en breve, también un par de topónimos podrían serle sustraídos. En realidad, Marco Polo usa solo muy pocas versiones claramente persas de topónimos chinos, así como algún otro vocabulario de origen persa. La mayoría de los nombres que Marco Polo usa para designar lugares de China son topónimos puramente chinos:<sup>16</sup> el hecho de que algunos de estos sean usados de formas más o menos iguales a las usadas por Rashīd al-Dīn y por otros escritores persas no hace que estos usos sean menos chinos. También en algunas ocasiones, Marco Polo usa versiones claramente mongolas o túrquicas de varios topónimos, así como cierta cantidad de palabras de otras lenguas diferentes al persa.<sup>17</sup>

La lista de Wood requiere de un examen minucioso. “Chemeinfu” es sin duda una versión persa de Kaipingfu 開平府. Sin embargo, Marco Polo usa para la ciudad este nombre solo una vez, al momento de mencionarla por primera vez en todo el libro, es decir, cuando Marco Polo hace el recuento de la manera en que llegó a la corte de Qubilai Qa’an junto a su padre y su tío.<sup>18</sup> Este hecho puede explicar el uso de la versión persa del nombre en este punto: en ese momento, Marco Polo acababa de llegar al Imperio Yuan y probablemente solo sabía persa, lengua que había aprendido durante su viaje por tierras extranjeras. No había tenido tiempo de aprender ninguna de las lenguas de la China Yuan. Si realmente tomó notas durante sus viajes, entonces puede muy bien haber ocurrido que terminara usando en el libro

<sup>12</sup> P. Pelliot, “Kao-Tch’ang, Qoco, Houo-Tcheou et Qarâ-Khodja”, en *Journal Asiatique*, vol. 10, n.º 19 (1912), pág. 592. [Versión en español de esta cita: “Marco Polo, muchos ejemplos lo demuestran, estaba rodeado de persas...: el persa es incluso, sin duda, la única lengua oriental que ha dominado con fluidez”].

<sup>13</sup> H. Cordier, *Ser Marco Polo: Notes and Addenda to Sir Henry Yule’s Edition, Containing the Results of Recent Research and Discovery* (Londres: John Murray, 1920), pág. 74.

<sup>14</sup> P. Pelliot, *Notes on Marco Polo* (París: Imprimerie National, 1959-1973), vol. 1, pág. 424; véase también Pelliot, *Notes*, vol. 1, págs. 96, 170 y 366, y vol. 2, pág. 813.

<sup>15</sup> F. Wood, *Did Marco Polo Go to China?* (Londres: Secker & Warburg, 1995), pág. 61.

<sup>16</sup> Ya he expuesto este argumento; véase S. G. Haw, *Marco Polo’s China: A Venetian in the Realm of Khubilai Khan* (Londres y Nueva York: Routledge, 2006), pág. 62.

<sup>17</sup> Haw, *Marco Polo’s China*, pág. 61.

<sup>18</sup> A. C. Moule & P. Pelliot, *Marco Polo: The Description of the World* (Londres: Routledge, 1938), vol. 1, pág. 84; Yule, *Marco Polo* [version revisada por Cordier], vol. 1, pág. 25.

topónimos tal cual los había anotado en su momento.<sup>19</sup> Fuera de este único uso, Marco Polo llama siempre a esta ciudad “Ciandu” (o alguna variante similar, pues, como es usual, hay varias variaciones escritas en distintos manuscritos del libro). Esta palabra se deriva del chino “Shangdu” 上都, y no corresponde, de ninguna manera, a la lengua persa. Incluso Pelliot tuvo que admitir que “no pudo encontrar el nombre [en la obra] de Rašīdu-‘d-Dīn, que solo usa [el nombre] Keminfu”.<sup>20</sup> Justo aquí tenemos un ejemplo de Marco Polo *evitando* el uso persa. Por cierto, Pelliot está en un error al decir que “el nombre K’ai-p’ing-fu fue cambiado a Sangtu” en 1263. La prefectura superior (*fu* 府), y también el condado local (*xian* 縣), siguieron llamándose Kaiping. Shangdu fue un nombre adicional, con el que se reconocía el estatus de la ciudad como residencia imperial. Se usó para nombrar la ruta (*lu* 路) de la cual la ciudad era centro de gobierno, pero el nombre de Kaipingfu no fue abolido inmediatamente.<sup>21</sup> Es también bastante probable que el nombre de Shangdu haya sido incorporado al uso informal por algún tiempo antes de 1263, y que, por tanto, su aparición en fechas más tempranas no sea necesariamente un anacronismo, como lo consideró Pelliot.<sup>22</sup>

Parece muy probable que el uso de “Taianfu” por parte de Marco Polo, cuando habla de “Taiyuanfu” 太原府, puede haberse derivado no de una forma persa de este topónimo, sino de una forma mongola. En mongol, la “Da Yuan” 大元 [la dinastía] se llamaba “Dai Öñ”.<sup>23</sup> “Taiyuan” debió, probablemente, equivaler a “Tai Öñ” o a alguna otra forma muy similar, lo que explicaría la forma “Taian” de Marco Polo. El origen del uso “Pianfu” en Marco Polo es menos claro. Puede que se trate simplemente de un error escritural temprano (posiblemente un error cometido por Rustichello en el momento de poner por escrito por primera vez el libro de Marco Polo) en el lugar de “Pinianfu”. Al menos en una ocasión, Rashīd al-Dīn usa “Tai Wan[g] Fu” en lugar de Taiyuanfu, y transcribe “Pingyangfu” 平陽府 como “Pung Yang Fu”.<sup>24</sup> De esta guisa, en realidad, las versiones de Marco Polo para estos nombres *no*

<sup>19</sup> Wood, *Did Marco?*, pág. 42; J. Lerner, *Marco Polo and the Discovery of the World* (New Haven: Yale University Press, 1999), pág. 54.

<sup>20</sup> Pelliot, *Notes*, vol. 1, pág. 256. Pelliot no ve ninguna dificultad a la hora de derivar la palabra “Ciandu” directamente del chino; debe tomarse nota de que el uso de Marco Polo de una -n al final de la primera sílaba, en lugar de la terminación -ng, es una característica normal de las lenguas romances, que carece generalmente de terminaciones -ng; Por ejemplo, los franceses se refieren usualmente a Beijing con la palabra “Pékin”, y el uso italiano moderno es “Pechino”.

<sup>21</sup> Song Lian 宋濂 et al. (eds.), *Yuan shi* 元史 (Beijing: Zhonghua shuju, 1976), vol. 1, juan 5, pág. 92 y vol. 5, juan 58, págs. 1349-1350; Liu Yingli 劉應李, *Da Yuan hunyi fangyu shenglan* 大元混一方輿勝覽 [revisión de Zhan Youliang 詹友諒] (Chengdu: Sichuan daxue chubanshe, 2003), vol. 1, pág. 41.

<sup>22</sup> Wang Yun 王惲, *Qiuqian xiansheng daquan wenji* 秋澗先生大全文集 (juan 1, pág. 10b), en *Si bu congkan chu bian* 四部叢刊初編 [facsímil de la edición de la era Ming] (Shanghai: Shangwu yinshuguan, 1929), se refiere a Shangdu durante el segundo año del periodo de reinado Zhongtong 中統, es decir, durante 1261.

<sup>23</sup> D. M. Farquhar, *The Government of China Under Mongolian Rule: A Reference Guide* (Stuttgart: Steiner, 1990), pág. 427; F. W. Cleaves, “The Sino-Mongolian Inscription of 1362 in Memory of Prince Hindu”, en *Harvard Journal of Asiatic Studies*, n.º 12 (1949), pág. 83.

<sup>24</sup> Rashīd al-Dīn (traducción de W. M. Thackston), *Rashiduddin Fazlullah's Jami'u't-Tawarikh: Compendium of Chronicles* (Cambridge: Harvard University, Department of Near Eastern Languages and Civilizations, 1998-1999), vol. 1, pág. 220, y vol. 2, pág. 374; Rashīd al-Dīn (traducción de J. A. Boyle), *The Successors of Genghis Khan* (Nueva York: Columbia University Press, 1971), pág. 146.

coinciden con las formas persas de Rashīd. En otro lugar, Rashīd al-Dīn usa “Tayanfu”, pero no es completamente seguro que esta forma pueda identificarse con Taiyuanfu.<sup>25</sup> Resulta que el pueblo al cual quería referirse este no es, de hecho, Taiyuanfu. En lo que respecta a “Pianfu”, Pelliot solo pudo decir que su versión de Pingyangfu “debe ser la forma que usan los persas de China” sin aportar una sola evidencia en apoyo de esta afirmación.<sup>26</sup> Semejante aserción tan especulativa puede apenas aceptarse.

En el pasado, ya he tomado el nombre “Quengianfu” (el actual Xi’an) como un derivado de “Chang’an” 長安, pues es imposible que se derive de “Jingzhao” 京兆, tal como se ha asegurado con frecuencia.<sup>27</sup> La “n” al final de la segunda sílaba (que a Pelliot le pareció inesperada e intrigante), así como la diferencia de vocal en la primera sílaba, hace que esa derivación sea imposible.<sup>28</sup> Tampoco es satisfactoria una derivación de “Chang’an”, pues “Quen” no puede relacionarse fácilmente con “Chang”. Ahora tengo una explicación mucho mejor. Ese topónimo es una versión de Xianyang 咸陽. La pronunciación de Xianyang durante la era Han tardía era Gemjan.<sup>29</sup> Esta forma es tan cercana a las formas “Kinjan”<sup>30</sup> o “Kenjan”<sup>31</sup> que debe con certeza ser la base de la forma persa de este nombre. Los textos árabes de los siglos IX y X usan “Ḥumdān” en lugar de Chang’an, muy probablemente a partir del mismo origen.<sup>32</sup> Los sogdianos usaban la forma “Khumdan”.<sup>33</sup> El nombre Xianyang, que era el nombre de la capital de la dinastía Qin 秦 (221-207 a.C.), debe haberse dado a conocer fuera de China, en áreas iraníes, ciertamente en Sogdiana, probablemente también en Bactria y en Partia, y debe haber seguido siendo usado a la hora de referirse a la capital de la nueva dinastía Han 漢, Chang’an, que quedaba muy cerca de la ubicación de la ciudad Qin de Xianyang. Después, el nombre hubo de permanecer en uso en persa y en árabe hasta el periodo Yuan. Es probable que haya habido una colonia significativa de habla persa en Jingzhao durante el periodo Yuan. En 1272, Mangghala, el hijo de Qubilai Qa’an, fue hecho príncipe de Anxi (*Anxi Wang* 安西王), con su concesión en Jingzhao.<sup>34</sup> Su hijo, Ananda, lo sucedió a su vez como príncipe de Anxi.<sup>35</sup> Según Rashīd al-Dīn, Ananda tuvo una nodriza musulmana, y, como resultado, se convirtió con entusiasmo al islam, tras lo cual convirtió a casi todo su ejército de ciento cincuenta mil mongoles.<sup>36</sup> Por tanto, la influencia musulmana en la región de Jingzhao puede

<sup>25</sup> Rashīd al-Dīn (trad. Thackston), *Jami’u’t-Tawarikh*, vol. 2, pág. 384; Rashīd al-Dīn (trad. Boyle), *Successors*, pág. 164 y nota al pie de página.

<sup>26</sup> Pelliot, *Notes*, vol. 2, pág. 803.

<sup>27</sup> Haw, *Marco Polo’s China*, pág. 97.

<sup>28</sup> Pelliot, *Notes*, vol. 2, pág. 814.

<sup>29</sup> A. Schuessler, *ABC Etymological Dictionary of Old Chinese* (Honolulu: University of Hawai’i Press, 2007), págs. 528 y 558.

<sup>30</sup> Boyle, *Successors*, pág. 283.

<sup>31</sup> al-Dīn (trad.: Thackston), *Jami’u’t-Tawarikh*, vol. 2, pág. 446.

<sup>32</sup> G. Ferrand, *Voyage du Marchand Arabe Sulayman en Inde et en Chine, Rédigé en 851, Suivi de Remarques par Abu Zayd Hasan (vers 916)* (París: Bossard, 1922), págs. 77, 86, 92 y 105.

<sup>33</sup> E. de la Vaissière, *Sogdian Traders: A History* (Leiden: Brill, 2005), pág. 22.

<sup>34</sup> *Yuan shi*, vol. 1, *juan* 7, pág. 143.

<sup>35</sup> *Yuan shi*, vol. 2, *juan* 14, pág. 302.

<sup>36</sup> Boyle, *Successors*, págs. 323-324; al-Dīn (trad.: Thackston), *Jami’u’t-Tawarikh*, vol. 2, pág. 465.



haber sido fuerte. No hay duda de que al menos algunos musulmanes de entre estos eran hablantes del persa. Su influencia puede explicar el hecho de que Marco Polo use un topónimo persa al hablar de este pueblo.

Otro topónimo claramente persa, pero que Wood no incluye en su lista, es “Çardandan [o Zardandan]”. Esta es una traducción del uso chino “Jin Chi” 金齒, que significa “dientes de oro”, un nombre endilgado a la gente de la provincia Yuan de Yunnan, y al área en que esas gentes vivían<sup>37</sup> (que se ubica a parte y parte en los actuales Yunnan y Myanmar). La costumbre de cubrirse algunos de los dientes frontales con oro persistió hasta tiempos modernos.<sup>38</sup> Una vez más, puede haber una explicación para este uso. El gobernador de la provincia de Yunnan entre 1274 y 1279 era un musulmán de nombre Sayyid Ajall Shams al-Dīn, cuya familia procedía de Bujara. Su hijo, Nasir al-Dīn, mencionado por Marco Polo,<sup>39</sup> también fue nombrado en varios altos cargos de Yunnan hasta 1291, cuando fue transferido a Shaanxi.<sup>40</sup> No es improbable que la influencia musulmana en Yunnan haya dado vigencia a cierta cantidad de nomenclaturas persas. Más allá de esto, Marco Polo usa muy pocos términos que se puedan considerar definitivamente como persas. Usa Pulisanghin, que es el nombre con que él designa el “Puente Marco Polo” (Lugou Qiao 盧溝橋), ubicado actualmente en el suroccidente de Beijing.<sup>41</sup> También se refiere al emperador del Imperio Song del sur como “facfur”. Parece que, en el caso de Kenjan, este uso se remontaba varios siglos en el tiempo. Aparecen otras versiones de esta palabra tanto en árabe como en persa.<sup>42</sup>

Ahora, debo volver a los argumentos del profesor Morgan. Este referencia a Pelliot, en una cita tomada de Cordier, como la fuente para

Dos ejemplos particularmente elocuentes de “persianización”. Uno es el uso que hace Marco Polo de la palabra *manzi* para designar el sur de China. Esta es la palabra que usa Rashīd al-Dīn, pero no corresponde a la palabra mongola, que es *nangias* [...]. El otro ejemplo, una evidencia particularmente demostrativa, es el hecho de que cuando Marco Polo está discutiendo sobre el ciclo chino-mongol de doce años-animales, usa “león” en lugar de la palabra correcta, que es “tigre”. En este punto, no es posible que Marco Polo esté traduciendo del túrquico o del mongol, lenguas en que los dos animales son distinguidos claramente. La solución obvia es asumir que estaba traduciendo la palabra persa *shir*, que —esto es notorio— puede significar tanto “león” como “tigre” [...].<sup>43</sup>

<sup>37</sup> Pelliot, *Notes*, vol. 1, págs. 603-604.

<sup>38</sup> J. F. Rock, *The Ancient Na-Khi Kingdom of South-west China* (Cambridge: Harvard University Press, 1947), vol. 1, pág. 42. Presencié esto personalmente en Yunnan, durante la década de 1980.

<sup>39</sup> Moule y Pelliot, *Marco Polo*, vol. 1, pág. 287; Yule (rev.: Cordier), *Marco Polo*, vol. 2, pág. 101.

<sup>40</sup> La biografía de Sayyid Ajall está, seguida de la de su hijo, en el *Yuan shi*, vol. 10, *juan* 125, págs. 3063-3067; véase también I. de Rachewiltz et al. (eds.), *In the Service of the Khan* (Wiesbaden: Harrassowitz, 1993), págs. 466-479.

<sup>41</sup> Pelliot, *Notes*, vol. 2, pág. 812.

<sup>42</sup> Pelliot, *Notes*, vol. 2, págs. 652-661. Más recientemente, Sanping Chen ha argumentado que este término también fue “usado históricamente con amplitud en varias regiones nómadas adyacentes a la China tradicional; véase S. Chen, *Multicultural China in the Early Middle Ages* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2012), págs. 124-134.

<sup>43</sup> Morgan, “Persian as a *Lingua Franca*”, págs. 161-162.

Para mí, nada de esto tiene sentido. No logro entender cómo el hecho de que Marco Polo use una palabra china para designar el sur de China (el área que estaba bajo el gobierno del extinto Imperio Song del sur) pueda interpretarse como un indicador de que estaba influenciado por el uso persa. Yo sugeriría que, en realidad, este hecho no tiene una implicación tal, sino que más bien ofrece algo de apoyo a la idea de que Marco Polo tenía algo de conocimiento del chino. Ya he lidiado con la cuestión de su uso de la palabra “león” en lugar de “tigre”.<sup>44</sup> Sin embargo, parece que no he podido convencer al profesor Morgan,<sup>45</sup> de manera que tendré que volver sobre esa cuestión en breve.

Dice Morgan a sus lectores que *manzi* 蠻子 “parece ser un término que aparece por primera vez durante el periodo mongol”, que es “vernáculo de manera distintiva (tal como lo revela el sufijo nominativo *zi*)”, y que es peyorativo.<sup>46</sup> En su mayoría, esto es correcto, aunque yo cuestionaría el uso de la palabra “nominativo” (sin embargo, este no es el lugar para discutir las peculiaridades de la gramática china). Ciertamente, el término es peyorativo, pues el signo para *man* se escribe con un elemento que significa “insecto”.<sup>47</sup> Sin embargo, el uso de *manzi* puede rastrearse hasta tiempos que preceden al periodo mongol. Es el hecho de que la palabra sea vernácula el que tanto dificulta saber exactamente cuándo comenzó su uso, pues el chino escrito es, generalmente, muy distinto del lenguaje hablado, al menos hasta tiempo reciente. Normalmente, el “sufijo nominativo *zi*” no aparecía en textos escritos. El signo singular de *man* es antiguo, y fue usado de manera bastante frecuente por varios de los siglos antes de Cristo; significa “bárbaro sureño”, es decir, una persona procedente del sur del área cuya cultura principal es la china, y que era considerada por los chinos como un salvaje inferior. *manzi* tiene este mismo significado, pero su uso es coloquial. He podido rastrear una ocasión en que este término ocurre en una obra datada alrededor del año 950, en la que el término se refiere, aparentemente, a los “bárbaros sureños” durante el periodo de la dinastía Tang (lastimosamente, el texto es defectuoso, con muchos caracteres cercanos a este ejemplo habiéndose perdido).<sup>48</sup>

No obstante, este no es precisamente el significado que adquiriría la palabra un par de siglos después, cuando vino a ser usada para designar a los chinos del Imperio Song del sur. Este uso parece haber surgido cuando la mayor parte de China estaba dividida entre el Imperio Jin, fundado en el norte por los yurchenos (ancestros de los posteriores manchúes), y el Imperio Song al sur. Hay al menos un ejemplo del uso de esta palabra por parte de los Jin para referirse a los chinos del sur. En 1221, cuando los ejércitos Jin invadieron el Imperio Song, el pueblo de Qizhou 蕲州, en territorio Song (ubicado en la actual provincia de Hebei, justo al norte del río Yangtsé) fue puesto bajo asedio. El recuento de un testigo ocular de los hechos,

<sup>44</sup> Haw, *Marco Polo's China*, pág. 61.

<sup>45</sup> Morgan, “Persian as a *Lingua Franca*”, pág. 169n.

<sup>46</sup> Morgan, “Persian as a *Lingua Franca*”, pág. 162.

<sup>47</sup> O, con más precisión, que denota cualquier artrópodo, gusano o criatura similar.

<sup>48</sup> He Guangyuan 何光遠, *Jian jie lu* 鑒識錄, en *Zhibuzhu zhai congshu* 知不足齋叢書 (Beijing: Zhonghua shuju, 1999), vol. 8, *juan* 6, pág. 35.

perteneciente a los defensores Song, describe la manera en que los ballesteros Song disparaban contra los atacantes Jin púas que, si bien eran pequeñas, podían ser letales, pues estaban envenenadas. Cuando los soldados Jin vieron estas pequeñas púas de ballesta, gritaron: “¡Los *manzi* están disparándonos con palillos!”.<sup>49</sup> Parece que se volvió frecuente para los nortños del Imperio Jin designar a los sureños del Imperio Song, de manera peyorativa, como *manzi*. Este uso continuó en vigencia durante el periodo Yuan. Como fuere, de ningún modo es este un uso persa.

De hecho, Rashīd al-Dīn no usa solo el término *manzi*. Pueden encontrarse en sus escritos al menos tres nombres diferentes referidos al sur de China. También usa la palabra mongola “Nangiyas”<sup>50</sup> –lo hace varias veces–,<sup>51</sup> y una tercera expresión: “Machin”.<sup>52</sup> De hecho, en un punto, se refiere a “Machin, llamada Manzi por los catayos<sup>1</sup> y Nankiyas por los mongoles”.<sup>53</sup> Así pues, podría decirse de Marco Polo que estaba siguiendo un uso persa cualquiera que fuese su escogencia de la palabra para referirse al sur de China. De manera similar, Juvainī habla tanto de “Khitai” (con el significado de norte de China) como de “Manzi”,<sup>54</sup> y también, aparentemente con los significados respectivos, de “Chin y Machin”.<sup>55</sup> Jūzjānī no parece conocer el término *Manzi*, y en su *Tabakāt-i-Nāsirī* solo aparecen los términos “Chin y Machin”.<sup>56</sup> Mustawfī habla de “Khansay, capital de Machin” y de “Machin: un reino grande y extenso que los mongoles conocen como Nangiyas”.<sup>57</sup> No parece que estuviera familiarizado con el término *Manzi*. Es claro, pues, que los autores persas, fuera de aquellos que – como Juvainī y Rashīd al-Dīn – tenían un conocimiento profundo sobre el Imperio Mongol, no usaban la palabra *Manzi*. Si hubiera un término para designar el sur de China que fuera distintivo de los persas, este sería *Machin*. Dicha palabra no aparece en el libro de Marco Polo.

Puedo hacer énfasis sobre la naturaleza esencialmente china del uso que hace Marco Polo de la palabra *manzi* gracias al hecho de que la transcripción que usa él para esta palabra es una representación bastante precisa de la pronunciación china estándar de esta palabra en su

<sup>49</sup> Zhao Yuyu 趙與裕, *Xinsi qi Qi lu* 辛巳泣蘄錄, en *Si ku quan shu cun mu congshu, shi bu* 四庫全書存目叢書, 史部 [facsimil del manuscrito Ming] (Ji'nan: Qilu shushe, 1997), vol. 45, pág. 79.

<sup>50</sup> Sobre *Nangiyas* o *Nangiyas*, véase A. Mostaert & F. W. Cleaves, *Les lettres de 1289 et 1305 des ilkhans Arghun et Öljeitü à Philippe le Bel* (Cambridge: Harvard University Press, 1962), pág. 73; véase también P. Pelliot, “ Sur quelques mots d'Asie centrale attestés dans les textes Chinois”, en *Journal Asiatique*, vol. 11, n.º 1 (1913), págs. 460-466.

<sup>51</sup> Por ejemplo, al-Dīn (trad.: Thackston), *Jami'u't-Tawarikh*, vol. 2, págs. 413, 415 y 438-439; también Boyle, *Successors*, págs. 223-224, 270-271 y 273.

<sup>52</sup> Por ejemplo, al-Dīn (trad.: Thackston), *Jami'u't-Tawarikh*, vol. 2, págs. 396, 440 y 441; también Boyle, *Successors*, págs. 189, 273 y 275.

<sup>53</sup> al-Dīn (trad.: Thackston), *Jami'u't-Tawarikh*, vol. 1, pág. 154. Claramente, esto muestra que el mismo Rashīd al-Dīn consideraba que “manzi” era un término chino.

<sup>54</sup> ‘Ala-ad-Dīn ‘Ata-Malik Juvainī (traducción de J. A. Boyle), *The History of the World-Conqueror* (Cambridge: Harvard University Press, 1958), vol. 1, pág. 256; y vol. 2, pág. 596.

<sup>55</sup> Juvainī, *History*, vol. 1, pág. 201; y vol. 2, pág. 607.

<sup>56</sup> Minhaj-ud-Din Juzjani (traducción de H. G. Raverty), *Tabakat-i-Nasiri: A General History of the Muhammadan Dynasties of Asia...* (Londres: Asiatic Society of Bengal, 1881), vol. 1, pág. 383.

<sup>57</sup> Hamd-Allah Mustawfī (traducción de G. Le Strange), *The Geographical Part of the Nuzhat al-Qulub* (Leiden y Londres: Brill y Luzac, 1919), págs. 10 y 254.

tiempo. Hay que tener en cuenta que la transliteración *manzi* representa la pronunciación moderna en el sistema que conocemos como *pinyin*. Marco Polo (o Rustichello en lugar de Marco Polo) escribió la palabra como “Mangi”.<sup>58</sup> La pronunciación estándar durante el periodo Yuan, representada por medio de la transcripción fonética del chino en el sistema de escritura ‘Phags-pa, era *man-dz<sup>hi</sup>*.<sup>59</sup> Parece razonable, así las cosas, concluir que Marco Polo tomó esta palabra directamente del chino. No hay razón en absoluto que permita pensar que hubo influencia persa involucrada de manera alguna en esta escogencia.

La cuestión del uso que hacía Marco Polo de la palabra “león” para designar animales que claramente eran tigres es una distracción similar. Ya he sugerido que ese uso debe reflejar el hecho de que ni Marco Polo ni Rustichello conocían palabra alguna para designar a los tigres, pues el tigre era un animal virtualmente desconocido para los europeos medievales. Adicionalmente, también he señalado que Odorico de Pordenone se refiere a su vez, de una manera similar, a los “leones” de China.<sup>60</sup> De hecho, Odorico también dice que hay en India “grandes cantidades de leones negros”.<sup>61</sup> Con casi total certidumbre, debe haberse tratado de panteras negras, según esa variedad del color de los leopardos. El uso de esta palabra por parte de Odorico sugiere que los europeos medievales pueden haber usado frecuentemente la palabra “león” simplemente como una palabra abarcadora para denotar cualquier tipo de felino grande. Lo que tenemos entre manos, me parece, es otro ejemplo del enfoque anacrónico sobre Marco Polo que ha sembrado la confusión entre tantos estudios acerca de su libro.<sup>62</sup> Hoy todos saben lo que es un tigre, así que parece extraño que alguien no reconozca que un animal similar al león, pero con rayas, tendría que ser un tigre (en un momento de su libro, Marco Polo describe en efecto un tigre con rayas).<sup>63</sup> Esto ignora por completo el hecho de que los europeos medievales pueden no haber tenido una idea clara de qué tipo de animal era el tigre.

El bestiario era un género popular de obras de la Europa medieval, especialmente durante los siglos XII y XIII.<sup>64</sup> Los bestiarios medievales describen frecuentemente “tigres”. En esas descripciones, es bastante obvio que los autores no habían visto jamás a un tigre y tenían muy poca idea de cómo eran. Se describe a los tigres, usualmente, como si tuvieran manchas y fueran capaces de correr muy rápido, lo que podría indicar que la palabra “tigre” designaba realmente al guepardo. Muchos bestiarios son ilustrados, y las imágenes que más comúnmente se muestran del tigre muestran un animal con manchas, sin rastro de rayas. Un manuscrito albergado hoy por la Bibliothèque Municipale de Douai (MS 0711), en Francia, incluye una imagen de un “tigre” más bien canino, cubierto de manchas que son como rosetas de dos

<sup>58</sup> Por ejemplo, Moule & Pelliot, *Marco Polo*, vol. 1, págs. 264 y 265.

<sup>59</sup> W. S. Coblin, *A Handbook of ‘Phags-pa Chinese* (Honolulu: University of Hawai’i Press, 2007), págs. 124 y 143.

<sup>60</sup> Haw, *Marco Polo’s China*, pág. 61.

<sup>61</sup> H. Yule (revisión de H. Cordier), *Cathay and the Way Thither* (Londres: Hakluyt Society, 1915), vol. 2, pág. 115.

<sup>62</sup> Haw, *Marco Polo’s China*, págs. 1-2.

<sup>63</sup> Moule & Pelliot, *Marco Polo*, vol. 1, pág. 227; Yule (rev.: Cordier), *Marco Polo*, vol. 1, pág. 397.

<sup>64</sup> J. L. Schrader, “A Medieval Bestiary”, en *The Metropolitan Museum of Art Bulletin*, vol. 44, n° 1 (1986), pág. 3.

colores.<sup>65</sup> Este manuscrito data del tercer cuarto del siglo XIII, y es, por tanto, un contemporáneo exacto de Marco Polo. Otro bestiario, de fecha algo más temprana (alrededor de 1210), ahora en la Biblioteca Británica (Royal 12 C XIX), muestra un animal más felino, pero también con manchas, sin rayas.<sup>66</sup> Ambos bestiarios, y otros bestiarios del periodo, cuentan cómo pueden robarse “tigres” de la custodia de sus madres mediante el uso de un truco. El ladrón, a la sazón montado a caballo, no puede moverse tan rápido como para escapar de la madre tigresa. Cuando esta llegue cerca, el ladrón debe arrojar un espejo o una bola de vidrio, y la tigresa se detendrá para mirar su reflejo, pensando que este reflejo es su cachorro. Al hacer esto, a veces de manera repetida, el ladrón podrá entonces llevar a buen término su escape.<sup>67</sup> Algunos bestiarios más tempranos contienen descripciones aún más extrañas, de manera que el “tigre” se convierte más o menos en una bestia mítica. En algunos bestiarios del siglo XII, “se describe al tigre como una suerte de serpiente, y se lo dibuja, de hecho, como un dragón con alas”.<sup>68</sup> Por tanto, no es probable que Marco Polo o Rustichello pudieran identificar como tigres aquellos “leones” rayados que Marco Polo vio en China. Una vez más, puede descartarse cualquier tipo de influencia persa.

16

La lista de los términos usados por Marco Polo en la descripción del Imperio Yuan que pueden considerarse razonablemente como originarios de la lengua persa es, pues, una lista reducida a más o menos media docena. Para mí, al menos, esto a duras penas puede indicar una fuerte influencia persa sobre Marco Polo. Podría argumentarse con igual facilidad que Marco Polo estaba bajo la influencia de usos mongoles, túrquicos y, de hecho, chinos, pues usa topónimos para lugares de China, así como otras palabras, tomadas de todas estas lenguas. De hecho, me atrevo a sugerir que hay mejor evidencia de que tenía algún conocimiento del chino y del túrquico que la evidencia para hablar de su conocimiento del persa. Una vez más, ya he cubierto algo de este asunto en otro lugar,<sup>69</sup> pero puede que sea útil volver sobre este, al menos parcialmente, con algo más de detalle. Sobre el conocimiento que probablemente tenía Marco Polo del túrquico, no solo existe la evidencia aportada por unos cuantos topónimos de China provistos en su libro en sus formas túrquicas, sino también cierto vocabulario túrquico adicional. Quizá lo más diciente sea lo que dice Marco Polo acerca de la lengua túrquica de los “turcomanos” de Anatolia: “estas son gentes ignorantes y tienen una lengua bárbara”.<sup>70</sup> Parece al menos posible que aquí esté contrastando el túrquico de los turcos

<sup>65</sup> Puede consultarse el manuscrito referenciado aquí: <https://arca.irht.cnrs.fr/ark:/63955/md89d504rw7h>. (Acceso del autor: 30 de abril, 2025; acceso del traductor: 11 de mayo, 2025).

<sup>66</sup> La ilustración puede consultarse en el siguiente link: [https://penelope.uchicago.edu/encyclopaedia\\_romana/britannia/anglo-saxon/flowers/tiger.html](https://penelope.uchicago.edu/encyclopaedia_romana/britannia/anglo-saxon/flowers/tiger.html). (Acceso del autor: 30 de abril, 2025; acceso del traductor: 11 de mayo, 2025).

<sup>67</sup> Se puede encontrar más información sobre los tigres en los bestiarios medievales en línea, en el siguiente link: <http://bestiary.ca/beasts/beast131.htm>. (Acceso del autor: 17 de diciembre, 2012; acceso del traductor: 28 de abril, 2025); véase también F. McCulloch, *Mediaeval Latin and French Bestiaries* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1962), págs. 176-177.

<sup>68</sup> J. R. Allen, *Early Christian Symbolism in Great Britain and Ireland Before the Thirteenth Century* (Londres: Whiting, 1887), pág. 357.

<sup>69</sup> Haw, *Marco Polo's China*, págs. 63-63 y 96-97.

<sup>70</sup> Moule & Pelliot, *Marco Polo*, vol. 1, pág. 95.

nómadas de Anatolia con la sin duda más sofisticada lengua túrquica de los uigures, que se habían asentado para residir en pueblos, habían adoptado la agricultura y tenían un sistema de escritura para su lengua desde antes de los años 1200. Estos incluso hicieron uso considerable de la imprenta.<sup>71</sup> Que Marco Polo pudiera hacer semejante comparación debió requerir de él, obviamente, un buen conocimiento del túrquico.

Una evidencia que resulta interesante al sugerir la importancia del túrquico en la China de la dinastía Yuan es el uso que hace Marco Polo de un nombre túrquico para el pueblo de Zhen-ding 真定 (ahora Zhending 正定, en la provincia de Hebei). Marco Polo lo llama “Achbaluch”, que significa “Ciudad Blanca”.<sup>72</sup> Lo que hace que esto sea especialmente interesante es que Rashīd al-Dīn llame “Chagha’an Balaghasun” a este mismo lugar, pues esta expresión suya significa “Ciudad Blanca” en mongol.<sup>73</sup> Esto sugiere que Marco Polo puede haber escuchado el topónimo túrquico con más frecuencia que el mongol, aunque los dos deben haber estado en vigencia. Ciertamente, el uso del topónimo túrquico por parte de Marco Polo no coincide con el uso de Rashīd al-Dīn. Zhending era el peonaje personal otorgado en feudo a Sorqaqtani Beki, madre de dos qa’ans, Qubilai y Möngke, y del primer il-khan, Hülegü.<sup>74</sup> Una cierta cantidad de los funcionarios nombrados para fungir en sus cargos en Zhending eran túrquicos. Estos incluyen a los uigures Buyruq Qaya (durante el reinado de Ögödei Qa’an),<sup>75</sup> Mung-suz<sup>76</sup> y Shiban.<sup>77</sup> Estos dos últimos fueron bastante influyentes bajo el gobierno de Qubilai Qa’an, de manera que quizá no sea sorprendente que Marco Polo haya escogido un topónimo túrquico para designar Zhending. Marco Polo también menciona un segundo “Acbalect” cerca de la frontera entre el norte y el sur de China, distinguido por tener el sufijo “Mangi”, lo que significa, según se explica en su libro, “La ciudad blanca en la frontera de Mangi”.<sup>78</sup> Una vez más, Pelliot ve aquí una construcción lingüística persa, “Aq-baliq-i-Manzi”.<sup>79</sup> Sin embargo, esto parece extraño, pues “Aq-baliq” es ciertamente un uso túrquico, no persa, mientras que “Manzi”, como ha visto el lector, es un uso chino. Puede igual de bien tratarse de una italianización, o de un uso franco, o quizá de una construcción lingüística del latín: “Acbalect [di/de] Mangi”. “Mangi” puede quizá haber sido usada como si fuera un genitivo latino.

<sup>71</sup> T. F. Carter, *The Invention of Printing in China and its Spread Westward* (Nueva York: Ronald Press, 1955), págs. 140-148.

<sup>72</sup> Moule & Pelliot, *Marco Polo*, vol. 1, pág. 257; Pelliot, *Notes*, vol. 1, págs. 8-9.

<sup>73</sup> al-Dīn (trad.: Thackston), *Jami’u’t-Tawarikh*, vol. 2, pág. 348; Boyle, *Successors*, pág. 165 y nota al pie de página.

<sup>74</sup> M. Rossabi, *Khubilai Khan: His Life and Times* (Berkeley: University of California Press, 1988), págs. 13-14; *Yuan Shi*, vol. 1, *juan* 2, pág. 35.

<sup>75</sup> I. de Rachewiltz, “Turks in China Under the Mongols: A Preliminary Investigation of Turco-Mongol Relations in the 13<sup>th</sup> and 14<sup>th</sup> Centuries”, en M. Rossabi (ed.), *China Among Equals: The Middle Kingdom and its Neighbors, 10<sup>th</sup> -14<sup>th</sup> Centuries* (Berkeley: University of California Press, 1983), pág. 301; *Yuan Shi*, vol. 10, *juan* 125, pág. 3070. Acerca del rol de los uigures en Zhending, véase también M. C. Brose, *Subjects and Masters: Uyghurs in the Mongol Empire* (Bellingham: Center for East Asian Studies, West Washington University, 2007), págs. 93-94 y 96-105.

<sup>76</sup> De Rachewiltz, “Turks in China”, pág. 301; *Yuan Shi*, vol. 10, *juan* 124, pág. 3059.

<sup>77</sup> De Rachewiltz, “Turks in China”, pág. 286; *Yuan Shi*, vol. 11, *juan* 134, pág. 3246.

<sup>78</sup> Moule & Pelliot, *Marco Polo*, vol. 1, pág. 265.

<sup>79</sup> Pelliot, *Notes*, vol. 1, pág. 7.

Otro uso muy obvio de un topónimo túrquico por parte de Marco Polo es, claro está, “Cam-baluc”, tomado del túrquico *Qan Balikh*, la “ciudad del Qa’an”. Pelliot señala que este uso es “puramente turco”, pero indica que es un préstamo del persa.<sup>80</sup> Uno podría preguntarse por qué, si el persa es una lengua tan importante dentro del Imperio Yuan, la ciudad habría adquirido un nombre túrquico luego introducido como préstamo a la lengua persa en lugar de haber ocurrido esto al contrario. Marco Polo también hace uso del topónimo chino o mongol para esa misma ciudad: “Taidu”.<sup>81</sup> Pelliot dice que el signo chino para la primera sílaba de ese nombre, ahora pronunciado *da*, “se pronunciaba aún como *tai* [*dai* en *pinyin*] durante tiempos de la dinastía Yuan”.<sup>82</sup> Sin embargo, parece que esto no es completamente correcto, pues ambas pronunciaciones (*da* y *dai*) estaban probablemente en vigencia.<sup>83</sup> Con toda seguridad, este uso de un topónimo túrquico para designar la principal capital del Imperio Yuan, y también, en todos los casos menos uno, el uso de un nombre chino para designar la capital veraniega, es significativo. Si fuera cierto que el persa era una importante *lingua franca* en el Imperio Yuan e influyó fuertemente en el uso de topónimos por parte de Marco Polo, entonces sería esperable que hubiera algún signo de esto al hablar Marco Polo de las principales ciudades del imperio. Sin embargo, esto no ocurre así. Indicativo de una pequeña influencia persa, tenemos solo el uso solitario de “Chemeinfu” para Kaipingfu, es decir, para Shangdu. Puede tomarse esto como una sugerencia de que, si bien los persas tenían alguna influencia en el Imperio Yuan, en las ciudades capitales esta no se ubicaba en el pináculo. Como hemos visto antes, la administración del peonaje de la madre de Qubilai Qa’an estaba ocupada parcialmente por turcos. De hecho, la misma Sorqaqtani Beki era keraití, y, con toda probabilidad, los keraitíes eran túrquicos al menos en parte.<sup>84</sup> Parece muy probable que los turcos fueran el grupo de no-mongoles que resultara más importante a ojos de los mongoles.<sup>85</sup> De hecho, la familia imperial Yuan tenía relaciones matrimoniales con los uigures.<sup>86</sup>

En su libro, Marco Polo usa también algo más de vocabulario túrquico. Un ejemplo es *bagherlac*, que designa a la ganga, un ave.<sup>87</sup> Pelliot señala correctamente que la forma que puede verse en la mayoría de los manuscritos, en los que se pone la *r* después de la primera

<sup>80</sup> Pelliot, *Notes*, vol. 1, págs. 140-141.

<sup>81</sup> Moule & Pelliot, *Marco Polo*, vol. 1, pág. 212. El topónimo chino era Dadu, o Daidu 大都; la versión mongola era Taidu.

<sup>82</sup> Pelliot, *Notes*, vol. 2, pág. 843.

<sup>83</sup> Schuessler, *Dictionary of Old Chinese*, pág. 202.

<sup>84</sup> De Rachewiltz, “Turks in China”, pág. 287; Golden, *History of Turkic Peoples*, pág. 285; C. V. Findley, *The Turks in World History* (Oxford: Oxford University Press, 2005), pág. 87.

<sup>85</sup> Cito de Brose, *Subjects and Masters*, pág. 77: “puede decirse que los uigures se volvieron el subgrupo específico más importante de entre los administradores *Semuren*...”.

<sup>86</sup> Brose, *Subjects and Masters*, págs. 89n, 98 y 112; el libro de Brose acerca de los uigures en el Imperio Yuan ofrece varios ejemplos de la importancia de este grupo túrquico para los mongoles. Es improbable que pueda escribirse un libro similar sobre los persas en el Imperio Yuan.

<sup>87</sup> Moule & Pelliot, *Marco Polo*, vol. 1, págs. 177-178.

a, es una forma errónea.<sup>88</sup> Clauson usa *bağurlak*,<sup>89</sup> uso este que es extremadamente cercano a la versión de esta palabra que usa Marco Polo. El ave específica a la cual se aplica esta palabra es, casi con total certeza, la ganga de Pallas.<sup>90ii</sup> Otra palabra de origen túrquico introducida como préstamo la lengua mongola es “toscaor” o “toscaol”, es decir, “hombres que se quedan a vigilar”, o, de manera más simple, “vigías”.<sup>91</sup> Pese a encontrar un uso relacionado con este en la obra de Rashīd al-Dīn, ni Pelliot consideró que la palabra mostrara, en la forma usada por Marco Polo, rastro alguno de influencia persa.<sup>92</sup>

Otro caso de considerable interés es el uso que hace Marco Polo del término “Argon”, que él define como igual a “guasmul en francés, es decir, con él se dice que alguien ha nacido de dos razas, de los linajes de aquellos de Tenduc que adoran ídolos y aquellos que adoran según la ley de Mahoma”.<sup>93</sup> Pelliot explica que “guasmul” significa alguien “cuyos padres son uno latino y el otro griego”.<sup>94</sup> *Arkun*, en túrquico medieval, significaba “enrazado”,<sup>95</sup> así que la correspondencia es clara. Sin embargo, siguiendo a Pelliot, *Argun* era también un nombre tribal usado para designar un pueblo que provenía, aparentemente, de la región ubicada entre Talas y Balasagun.<sup>iii</sup> Pelliot sugiere que un número sustancial de estas gentes fueron transferidos al oriente por los mongoles, hacia la región en que Marco Polo acabó encontrándose con los argon, y que Marco Polo escuchó “el nombre de los colonos *aryun* musulmanes; sin embargo, también conocía la palabra túrquica de *aryun* usada con el significado de enrazado, y la aplicó de manera errónea”.<sup>96</sup> Si esta afirmación es correcta, entonces conlleva más evidencia de que Marco Polo tenía al menos algo de conocimiento de la lengua túrquica.

Como es natural, Marco Polo también usa varias palabras mongolas. Algunas de estas existían tanto en mongol como en túrquico. Entre estas palabras se incluyen títulos, el nombre de un animal, y otros ítems del vocabulario. Así pues, Marco Polo habla de “Baian Cingsan”,<sup>97</sup> el conquistador de Mangi. Baian Cingsan es Bayan del Bārin, y el título que se le asigna es la forma mongola de este: *ching-sang*,<sup>98</sup> tomado del chino *chengxiang* 丞相, que significa “canciller”, título este que en efecto poseía Bayan.<sup>99</sup> Marco Polo habla del caudillo rebelde chino Li Tan 李璫 con el nombre de “Liitan Sangon”.<sup>100</sup> La explicación que ofrece Pelliot de

<sup>88</sup> Pelliot, *Notes*, vol. 1, pág. 65.

<sup>89</sup> G. Clauson, *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish* (Oxford: Oxford University Press, 1972), pág. 319. La designación de *Pterocles ahenarius* que hace Clauson es un error que debe reemplazarse por *Pterocles arenarius*; usualmente, ahora se considera una subespecie de *Pterocles orientalis*.

<sup>90</sup> Haw, *Marco Polo's China*, pág. 129.

<sup>91</sup> Moule & Pelliot, *Marco Polo*, vol. 1, pág. 230.

<sup>92</sup> Pelliot, *Notes*, vol. 2, págs. 859-860.

<sup>93</sup> Moule & Pelliot, *Marco Polo*, vol. 1, pág. 182.

<sup>94</sup> Pelliot, *Notes*, vol. 1, pág. 48.

<sup>95</sup> Clauson, *Pre Thirteenth-Century Turkish*, pág. 216.

<sup>96</sup> Pelliot, *Notes*, vol. 1, págs. 50-51.

<sup>97</sup> Moule & Pelliot, *Marco Polo*, vol. 1, pág. 310.

<sup>98</sup> Farquhar, *Government of China*, pág. 170.

<sup>99</sup> Puede encontrarse una biografía de Bayan en De Rachewiltz et al. (eds.), *In the Service*, págs. 584-607. Véase también F. W. Cleaves, “The Biography of Bayan”, págs. 185-303.

<sup>100</sup> Moule & Pelliot, *Marco Polo*, vol. 1, pág. 303.



este uso —que difiere de la explicación de la mayoría de los comentaristas, como él mismo ha señalado— es bastante errónea. Pelliot rechaza, como origen de “Sangon”, la forma mongola (y túrquica) de *sānggūn* o *sānggūm*, proveniente a su vez del uso chino de *jiangjun* 將軍, que significa general (militar), afirmando que *jiangjun* “se usaba raramente” durante el periodo mongol. En su lugar, Pelliot sugiere que la forma china original de este término era *xianggong* 相公, que significa “duque-ministro”, y que “se aplicaba durante la edad media a los hombres jóvenes de las familias de alto [estatus]”.<sup>101</sup> Sin embargo, una búsqueda por el *Yuan shi* revela que *jiangjun* aparece literalmente cientos de veces, mientras que *xianggong* se usa muy rara vez; solo he podido rastrear su uso en cuatro ocasiones. *Jiangjun* también aparece más de cien veces en el *Guochao wenlei* 國朝文類, mientras que *xianggong* aparece solo doce veces.<sup>102</sup> Por tanto, la teoría de Pelliot puede ser rechazada. “Sangon” se deriva ciertamente de *sānggūn*, que se deriva, a su vez, de la forma china de *jiangjun*.

Otro título que aparece en el libro de Marco es el de “Vonsamcin”, uno de los comandantes de la segunda invasión mongola de Japón.<sup>103</sup> La persona a la que quería referirse era Fan Wenhū 範文虎, solo que “samcin” no proviene de su nombre sino de su título. En chino, su título era *canzhi zhengshi* 參知政事 (segundo consejero privado), título abreviado comúnmente como *canzheng* 參政. Los equivalentes mongoles eran *samji jingshi* y *samjing*.<sup>104</sup> Claramente, Vonsamcin es la manera que tiene Marco Polo de decir Fan *Samjing*. El *Yuan shi* registra que Fan Wenhū fue ascendido de la posición de segundo consejero privado a la posición de viceconsejero menor adjunto del Secretariado Central en 1278.<sup>105</sup> Marco Polo usa otras palabras mongolas, como “quesitan”,<sup>106</sup> proveniente del mongol *kešigten*, miembros del *kešig*, que era la guardia personal del qa'an;<sup>107</sup> “gudderi”,<sup>108</sup> que designa al ciervo almizclero;<sup>109</sup> “burcan”,<sup>110</sup> que equivale a *burqan*, la palabra mongola (y túrquica) para designar al Buda;<sup>111</sup> y, cosa obvia, los títulos de los gobernantes mongoles, “kan [qan]” y “kaan [qa'an]”,<sup>112</sup> que se usaban de antiguo tanto en túrquico como en mongol.<sup>113iv</sup> Por tanto, hay

<sup>101</sup> Pelliot, *Notes*, vol. 2, págs. 825-826.

<sup>102</sup> Su Tianjue 蘇天爵 (ed.), *Guochao wenlei* 國朝文類, en *Si bu congkan chu bian* 四部叢刊初編 [facsimil de la edición Yuan] (Shanghai: Shangwu yinshuguan, 1929).

<sup>103</sup> Moule & Pelliot, *Marco Polo*, vol. 1, pág. 358.

<sup>104</sup> Farquhar, *Government of China*, pág. 171; Pelliot, *Notes*, vol. 2, pág. 871.

<sup>105</sup> *Yuan Shi*, vol. 1, *juan* 10, pág. 198.

<sup>106</sup> Moule & Pelliot, *Marco Polo*, vol. 1, págs. 216 y 221.

<sup>107</sup> Pelliot, *Notes*, vol. 2, pág. 815. Puede que Pelliot esté equivocado al sugerir que el original del libro de Marco Polo rezaba “quesictan”, pues la “-g” al final de *kešig* tenía muy probablemente un sonido más o menos mudo. Esta no aparece en *qiexue* 怯薛, la transcripción china de *kešig*; el segundo signo de esta jamás terminó con -g o con -k, pero, según B. Karlgren, sí terminó en edad temprana con -t. Véase B. Karlgren, *Grammata Serica Recensa* (Estocolmo: Museo de Antigüedades del Lejano Oriente, 1964), págs. 88 y 89.

<sup>108</sup> Moule & Pelliot, *Marco Polo*, vol. 1, pág. 179.

<sup>109</sup> Pelliot, *Notes*, vol. 2, pág. 742.

<sup>110</sup> Moule & Pelliot, *Marco Polo*, vol. 1, pág. 179.

<sup>111</sup> Pelliot, *Notes*, vol. 2, pág. 823.

<sup>112</sup> Moule & Pelliot, *Marco Polo*, vol. 1, págs. 163ss y 192ss, *et passim*.

<sup>113</sup> Pelliot, *Notes*, vol. 1, págs. 302-303; C. P. Atwood, *Encyclopedia of Mongolia and the Mongol Empire* (Nueva York: Facts on File, 2004), págs. 302-303. Se ha sugerido (A. Vovin, “Once Again on the Etymology of the Title

mucho más vocabulario mongol en el recuento que hizo Marco Polo del Imperio Yuan que vocabulario persa.

De hecho, hay muy poca evidencia que apoye la idea de que Marco Polo podía entender y hablar el persa. No quiero cuestionar esta creencia, pues parece probable que él aprendiera persa.<sup>v</sup> Sin embargo, a mis ojos, hay mucha mejor evidencia de que tuviera él algún conocimiento del túrquico (según he delineado arriba), y hay evidencia muy buena de que tenía al menos un manejo imperfecto del chino hablado. Su posible confusión, cuando estaba en Xiezhou 解州 (ubicado en la moderna provincia de Shanxi), entre Jin 晉 y Jin 金 solo pudo haber ocurrido si hubiera escuchado el nombre hablado y lo hubiera entendido mal.<sup>114</sup> Si hubiera podido leer los signos chinos, entonces habría sido improbable que cayera en esa confusión. Si llegó de hecho a aprender algo de chino, quizá solo aprendió para escribirlo el sistema de escritura ‘Phags-pa.

Morgan ha llamado la atención sobre el hecho de que el túrquico era probablemente bastante importante en los primeros años del Imperio Mongol, y cita “la muy conocida patalleta” de Juvainī quejándose del hecho de que la lengua y el sistema de escritura uigur hayan venido a considerarse “la cima del conocimiento y el aprendizaje” de su tiempo. Sin embargo, Morgan continúa diciendo inmediatamente: “no parece probable que el turco uigur, si bien parecía predominante en esas primeras décadas, haya retenido permanentemente ningún tipo de supremacía sobre el persa”.<sup>115</sup> Morgan no ofrece ninguna explicación, en absoluto, de esta afirmación, y tampoco expone evidencias que la apoyen. Tenemos que asumir que Morgan piensa que la superioridad de la lengua persa es autoevidente. Probablemente sea verdad que el persa se volvió, en el Ilkhanato, bajo los mongoles, la lengua principal de la administración, tal como lo ha afirmado Fragner.<sup>116</sup> Sin embargo, no hay dudas del hecho de que no había ninguna base para que la lengua persa reclamara algún tipo de estatus superior en el Imperio Yuan, en que la cultura y la lengua chinas eran predominantes. Para los chinos, el persa habría sido nada más que otra lengua “bárbara”. De hecho, durante el periodo mongol, o periodo Yuan, los chinos (y muy probablemente también los mongoles) ni siquiera distinguían

---

Qayan”, en *Studia etymologica cracoviensia*, n.º 12 (2007), págs. 177-187, particularmente en págs 180-184) que estas palabras tuvieron su origen en la lengua yeniseiana.

<sup>114</sup> Véase Haw, *Marco Polo's China*, págs. 96-97. Debe señalarse que la pronunciación de los dos *Jin* era, probablemente, menos similar en el siglo XIII que hoy, pero las pronunciaciones dialectales podrían muy bien haber sido más similares. Naturalmente, es normal que las formas escrita y hablada de una lengua difieran, y no es del todo clara la manera en que las transcripciones chinas del ‘Phags-pa tenían relación con la lengua hablada. Es posible que representen una pronunciación que ya para entonces, en el siglo XIII, fuera arcaica. Véanse las anotaciones de Coblin en el capítulo IV de su *Handbook of ‘Phags-pa Chinese*, especialmente págs. 72-74.

<sup>115</sup> Morgan, “Persian as a *Lingua Franca*”, pág. 164.

<sup>116</sup> B. G. Fragner, “Shah Ismail's Fermans and Sanads: Tradition and Reform in Persophone Administration and Chancery Affairs”, en *Journal of Azerbaijani Studies*, n.º 1 (1998), págs. 35-47, específicamente pág. 35. Fragner estima que el persa reemplazó al árabe como la lengua principal de gobierno solo bajo el Ilkhanato; el *fermān* real en lengua persa más antiguo que se conoce data de 1233.

claramente entre los persas y los demás musulmanes, ni entre estos y los varios pueblos de las “regiones occidentales” (*Xi Yu* 西域).<sup>117</sup>

El profesor Charles Melville ha expresado un punto de vista bastante opuesto al de Morgan: “La queja de Juvainī de que el conocimiento de la escritura uigur constituía un pasaporte al ascenso era probablemente tan cierta al final del Ilkhanato como al comienzo de este”.<sup>118</sup>

El estatus eminente de los uigures es afirmado claramente por el mismo Qubilai Qa'an en 1270. Cuando los coreanos se quejaron de que se les hubiera asignado un rango más bajo que el de los uigures en la corte imperial Yuan, Qubilai respondió:

Ustedes se sometieron después y, por tanto, están escalafonados en un bajo rango entre los príncipes. Durante el reinado de nuestro Tai Zu [es decir, Genghis Khan (Chinggis Qan)], el *Iduq qut*<sup>119</sup> fue el primero en someterse. Por tanto, se ordenó que ellos recibieran el primer escalafón de entre los príncipes. Arslan<sup>120</sup> se sometió después, y por tanto fue escalafonado debajo de ellos. ¡Deberían saber esto!<sup>121</sup>

22

Sin duda, los coreanos sentían que eran un pueblo civilizado dada su larga historia de relaciones con China, y que por ello merecían un rango superior al de los uigures. Probablemente, los persas sentían lo mismo respecto a los turcos. Sin embargo, Qubilai puso a los coreanos en su lugar rápidamente. La idea de que el persa habría reemplazado al túrquico con toda seguridad, presumiblemente debido a su superioridad cultural, puede, por tanto, descartarse.

Morgan cita a Leonardo Olschki acerca del estatus del persa como lengua “usada comúnmente... para asuntos de negocios y comercio”.<sup>122</sup> Sin embargo, Olschki también dice que, en el siglo XIV, “el dialecto turco de los cumanos... era..., junto al persa, la lengua que se hablaba o se entendía a todo lo largo del Imperio Tártaro, desde Persia hasta Catay”. Olschki prosigue con la opinión de que el túrquico “debió ser, ciertamente, una de las varias lenguas que Marco Polo dice haber aprendido”.<sup>123</sup> Con seguridad, como ya sugerí más arriba, esto es correcto, pues, para el siglo XIII, el túrquico, al menos tanto como el persa, se había

<sup>117</sup> Acerca de la incapacidad para identificar las diferencias entre los musulmanes, véase M. Rossabi, “The Muslims in the Early Yuan Dynasty”, en J. D. Langlois (ed.), *China under Mongol Rule* (Princeton: Princeton University Press, 1981), págs. 259-260. Sobre el tema de los diversos términos usados durante el periodo Yuan para designar a los musulmanes y a otros grupos de las regiones occidentales, con los significados de estos términos, véase D. D. Leslie, *Islam in Traditional China* (Canberra: College of Advanced Education, 1986), págs. 195-196.

<sup>118</sup> C. Melville, “The Chinese-Uighur Animal Calendar in Persian Historiography of the Mongol Period”, en *Iran: Journal of the British Institute of Persian Studies*, vol. 32 (1994), págs. 83-98, específicamente pág. 95.

<sup>119</sup> Este era el título del gobernante de los uigures.

<sup>120</sup> El gobernante de los turcos qarluq.

<sup>121</sup> *Yuan Shi*, vol. 1, *juan* 7, pág. 128; T. T. Allsen, “The Yuan Dynasty and the Uighurs of Turfan in the 13<sup>th</sup> Century”, en Rossabi (ed.), *China Among Equals*, pág. 247. Mi traducción difiere muy poco de la traducción de Allsen, en un aspecto estilístico, más que todo. Véanse también M. C. Brose, “People in the Middle: Uyghurs in the Northwest Frontier Zone”, en D. J. Wyatt (ed.), *Battlefronts Real and Imagined: War, Border and Identity in the Chinese Middle Period* (Nueva York: Palgrave Macmillan, 2008), pág. 260, y M. C. Brose, “Uyghur Technologists of Writing and Literacy in Mongol China”, en *T'uong pao*, n.º 91 (2005), págs. 396-435, específicamente págs. 405-406.

<sup>122</sup> Morgan, “Persian as a *Lingua Franca*”, págs. 163-164.

<sup>123</sup> L. Olschki, *Marco Polo's Asia: An Introduction to his “Description of the World” Called “Il Milione”* (Berkeley: University of California Press, 1960), pág. 81.

convertido en un lenguaje comercial usado comúnmente a todo lo largo de Asia Central.<sup>124</sup> Actualmente, se hablan varias lenguas túrquicas a lo largo de una ancha franja del continente asiático, desde Xinjiang en el oriente hasta Turquía en el occidente. Las lenguas túrquicas han reemplazado más o menos por completo a las lenguas anteriores de esta región. De los habitantes actuales de Asia Central, el 89% son hablantes de lenguas túrquicas.<sup>125</sup> Para el momento de las conquistas mongolas, el proceso de turquificación ya estaba bastante avanzado (de hecho, en el occidente, en el área cercana al Mar Negro, los pueblos y lenguas túrquicas estaban probablemente más extendidos de lo que lo están hoy).<sup>126</sup> La mezcla de las poblaciones iránias (como los sogdianos) con los turcos tenía ya una larga historia para el año 1200. Por ejemplo, An Lushan 安祿山 (703-757), cuya rebelión del año 755 casi causa el colapso de la dinastía Tang, era hijo de un padre sogdiano con una madre túrquica.<sup>127</sup> Los documentos sogdianos del monte Mugh, que datan del año 710, mencionan a un prometido de nombre claramente túrquico (“Ot-tegin”) casándose probablemente con una esposa sogdiana.<sup>128</sup> Al menos desde tiempos de la inscripción trilingüe de Qarabalghasun (comienzos del siglo IX) había ya influencia túrquica sobre la lengua sogdiana. Durante los siglos IX y X se desarrolló una lengua que llamamos frecuentemente “turco-sogdiano”, un sogdiano que mostraba una fuerte influencia del túrquico antiguo.<sup>129</sup> Para los tiempos en que los mongoles invadieron Sogdiana (que era entonces parte del Imperio Jorezmí o Corasmio, habiéndole arrebatado esa región a Qara Khitay poco antes),<sup>130</sup> la región era probablemente tan túrquica como iraní.<sup>131</sup> De hecho, parece que buena parte de la misma Corasmia había sido bastante turquificada. Después de viajar por Asia Central a mediados de la década de 1240, Giovanni da Pian del Carpine dijo: “tras dejar la tierra de los kangitas [Qangli], entramos en el territorio de los besermianos. Estas gentes solían hablar la lengua cumana, y aún lo hablan, pero se

<sup>124</sup> Acerca de la turquificación de Asia Central, y acerca de la absorción, por parte de los turcos, de otros grupos étnicos que se convirtieron en hablantes del túrquico, véase Golden, *History of Turkic Peoples*, especialmente págs. 152-153 para la relación entre los turcos y el comercio y págs. 164-165 para la absorción de los iraníes orientales y de los tocarios.

<sup>125</sup> Y. Bregel, “Turko-Mongol Influences in Central Asia”, en R. L. Canfield, *Turko-Persia in Historical Perspective* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), pág. 54; véase la definición de Bregel de “Asia Central” (pág. 53), que no parece incluir la Xinjiang actual.

<sup>126</sup> Golden, *History of the Turkic Peoples*, págs. 228-230; también cap. 12, págs. 379ss.

<sup>127</sup> Liu Xu 劉煦 et al., *Jiu Tang shu* 舊唐書 (Beijing: Zhonghua shuju, 1975), vol. 16, *juan* 150, *shang* 上, pág. 5367; De la Vaissière, *Sogdian Traders*, págs. 215-216.

<sup>128</sup> I. Yakubovich, “Marriage Sogdian Style”, en H. Eichner et al. (eds.), *Iranistik in Europa – gestern, heute, morgen* (Viena: Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2006), págs. 311-316; P. Lurje, “Once More on Sogdian *pyšn’m’k* ‘Surname’ and a Bridegroom Named ‘Hail’”, en M. Ritter, R. Kauz & B. Hoffmann (eds.), *Iran und iranisch geprägte Kulturen: Studien zum 65. Geburtstag von Bert G. Fragner* (Wiesbaden: Dr. Ludwig Reichert Verlag, 2008), págs. 232-233.

<sup>129</sup> Y. Yoshida, “Turco-Sogdian Features”, en W. Sundermann, A. Hintze & F. de Blois (eds.), *Exegisti Monumenta: Festschrift in Honour of Nicholas Sims-Williams* (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2009), págs. 572-573.

<sup>130</sup> M. Biran, *The Empire of the Qara Khitai in Eurasian History: Between China and the Islamic World* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), págs. 277-278.

<sup>131</sup> C. E. Bosworth, “The Political and Dynastic History of the Iranian World (A.D. 1000-1217)”, en J. A. Boyle (ed.), *The Cambridge History of Iran, vol. 5: The Saljuq and Mongol Periods* (Cambridge: Cambridge University Press, 1968), pág. 9.

aferran a la fe de los sarracenos”.<sup>132</sup> Los “besermianos” eran los jorezmíes.<sup>133</sup> En lo que respecta a este país, Giovanni prosigue con la relación de un gran río del cual no sabía su nombre, a la rivera del cual había ciudades llamadas “Iankinc”, “Barchin” (o “Karachin”) y “Orpar” (u “Ornas”).<sup>134</sup> La primera de estas ciudades es seguramente Yanghikent, así que debe tratarse del río Syr-Darya. Se ha identificado que Orpar corresponde probablemente a Otrar,<sup>135</sup> que se encuentra, en efecto, sobre la ribera del mismo río. Se cree que “Barchin” corresponde a Barjigh-Kent, ciudad de la cual se dice que estaba ubicada “en algún lugar entre Jand y Sughnaq”,<sup>136</sup> o, si se asume que “Karachin” es una lectura más correcta, entonces puede tratarse de Juyand.<sup>vi</sup> En cualquier caso, esta tercera ciudad tendría que estar sobre la rivera del Syr-Darya, o muy cerca.<sup>137</sup> Así las cosas, parece que, para la década de 1240, cuando Giovanni pasó por allí, el área que rodea el río Syr-Darya estaba ya turquificada.<sup>138</sup>

21

En fecha un poco más tardía, William de Rubruck hizo un viaje similar al de Giovanni da Pian del Carpine. Aparentemente, pasó por el sur del lago Baljash y estuvo doce días en Qayalīq (si el nombre de “Cailac” que él usa corresponde en efecto a este pueblo, lo que parece muy probable). William de Rubruck ha dejado registro de que el área alrededor de este pueblo “solía llamarse Organum y solía tener su propia lengua y su propio sistema de escritura, pero ahora ha sido toda ella tomada por los turcomanos”. También dice que en Qayalīq había un mercado “al que llegaban muchos mercaderes”.<sup>139</sup> Presumiblemente, la lengua principal de este mercado debió ser alguna variación del túrquico. Llama la atención la similitud entre “Organum” y *Arkun* o *Aryun* (que ya hemos discutido más arriba). Quizá, esta palabra era usada también en el área por personas de ascendencia mixta, parcialmente túrquica, en mestizaje con habitantes más antiguos. Según señala Morgan, William de Rubruck también menciona “una villa muy buena llamada Equius, habitada por sarracenos que hablan

<sup>132</sup> Giovanni da Pian del Carpine, “History of the Mongols”, en *The Mongol Mission* (Londres: Sheed and Ward, 1955), pág. 59. El texto latino original se halla en *Recueil de voyages et de mémoires, publiées par la Société de Géographie* (Paris : Arthus-Bertrand, 1839), vol. 4, pág. 750. Quisiera señalar que esto es una evidencia clara de que había muchos musulmanes turcos en esa época.

<sup>133</sup> E. Çoban, “Eastern Muslim Groups among Hungarians in the Middle Ages”, en *Bilig*, n.º 63 (2012), págs. 55-78, específicamente págs. 62-63. F. Hirth & W. W. Rockhill, *Chau Ru-kua: His Work on the Chinese and Arab Trade in the Twelfth and Thirteenth Centuries, Entitled Chu-Fan-Chi* (San Petersburgo: Imperial Academy of Sciences, 1911), pág. 16n.

<sup>134</sup> Giovanni da Pian del Carpine, “History of the Mongols”, pág. 59; *Recueil de voyages*, vol. 4, pág. 750.

<sup>135</sup> Esta sugerencia es de Dawson; está en Giovanni da Pian del Carpine, “History of the Mongols”, pág. 59n.

<sup>136</sup> Juvainī, *History of the World Conqueror*, vol. 1, pág. 83n.

<sup>137</sup> Pueden consultarse útiles mapas en Y. Bregel, *An Historical Atlas of Central Asia* (Leiden: Brill, 2003), págs. 35 y 37.

<sup>138</sup> Sobre la presencia de turcos en la Transoxiana, en incluso más hacia el sur y hacia el occidente, ya en fecha temprana (siglo VII), véase R. B. Frye & A. M. Sayili, “Turks in the Middle East Before the Saljuqs”, en *Journal of the American Oriental Society*, n.º 63 (1943), págs. 194-207, específicamente págs. 195-204. Véase también Y. Bregel, “Turko-Mongol Influences”, pág. 60. Bregel afirma que Corasmia había sido más o menos turquificada ya para el siglo XIV, y que ese proceso de turquificación debió empezar antes de las invasiones mongolas.

<sup>139</sup> William de Rubruck, “The Journey of William of Rubruck”, en Dawson (ed.), *The Mongol Mission*, pág. 137; el texto original en latín puede leerse en *Recueil de voyages et de mémoires*, vol. 4, págs. 281-282. La identificación de Cailac con Qayalīq halla apoyo en el hecho de que William de Rubruck dice que el país de los uigures “está adyacente al territorio de Organum”.

persa aunque estén muy lejos de Persia”.<sup>140</sup> Siendo que esta villa se menciona antes que Cailac, y que William de Rubruck viajaba entonces hacia oriente, podemos asumir que Equius se encontraba al occidente de Cailac. Esto hace que descartemos la identificación con Quyas, que apoya Morgan siguiendo a Pelliot (aunque Pelliot considera también otra posibilidad: Iki-ögüz).<sup>141</sup> Aquí, una de las preguntas principales es: exactamente, ¿qué quería decir William de Rubruck cuando dice “persa” o “Persia”?<sup>142</sup> Había gentes que hablaban lenguas iránicas ubicadas en regiones no muy lejanas del área que queda entre el río Talas y Qayaliq, donde aparentemente se encontraba “Equius”. Podía muy bien ser el caso que hubiera en el área asentamientos sogdianos, igual que los había mucho más al oriente, y el sogdiano es una lengua irania.<sup>143</sup> Por tanto, el “persa” de William de Rubruck puede que fuera el sogdiano, en cuyo caso estos sarracenos hablantes de persa no estaban muy lejos de casa.<sup>144</sup> Puede ser que fueran simplemente un remanente superviviente que permaneció aislado de los nuevos pobladores túrquicos de la región.<sup>145</sup> No obstante, lo que William de Rubruck dice aquí (“aunque estén muy lejos de Persia”) es significativo. Claramente, para él, Persia estaba distanciada de la ubicación de “Equius”. Parecería, pues, como si toda esta región claramente no fuera persa cuando William de Rubruck pasó a través de ella. Evidentemente, el hecho de que hubiera encontrado algunos hablantes de persa en esa zona debió parecerle inusual y digno de ser comentado.

También vale la pena tomar nota de que Marco Polo hace un recuento de lo que él llama “la gran Turquie”, lo que, aparentemente, significa Turquestán: “La gran Turquie queda más allá del río de Gion y se extiende desde la tramontana hasta las tierras del gran Kaan”.<sup>146</sup> Como

<sup>140</sup> Morgan, “Persian as a *Lingua Franca*”, pág. 165; William de Rubruck, “The Journey”, pág. 136; el texto original en latín puede leerse en *Recueil de voyages et de mémoires*, vol. 4, pág. 281.

<sup>141</sup> Morgan, “Persian as a *Lingua Franca*”, pág. 166; Pelliot, *Notes*, vol. 1, pág. 253. Pelliot no se expresa claramente en favor de Quyas. Ya que estaba en la región de Ili, al oriente de Qayaliq, parece improbable que esta corresponda al “Equius” de William de Rubruck; es más probable que corresponda a la otra alternativa de Pelliot, Iki-ögüz, al suroccidente de Qayaliq (véase B. D. Krotchnev, “Les frontières du royaume Karakhanide”, en *Cahiers d’Asie Centrale*, n.º 9 (2001), págs. 41-48, específicamente pág. 42). Morgan dice que esta se ubicaba “bien dentro de lo que hoy es el Asia Central china”, pero, de hecho, la región de Ili está muy cercana a la frontera entre Xinjiang, en China, y Kazajistán. No obstante, lo más probable es que “Equius” se ubicara fuera de las fronteras de la China actual.

<sup>142</sup> Actualmente, una definición precisa de “Persia” sigue eludiéndonos. Si seguimos a Frye & Sayili, “Turks in the Middle East”, pág. 201, el *Shāhnāma* tenía al río Oxus (es decir, el río Amu Darya) por frontera entre los persas y los turcos durante tiempos preislámicos. Véase también K. H. Menges, *The Turkic Languages and Peoples: An Introduction to Turkic Studies* (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 1994), pág. 29.

<sup>143</sup> Acerca de los asentamientos sogdianos del actual Xinjiang, ubicados en el corredor de Gansu e incluso en el norte de China, véanse De la Vaissière, *Sogdian Traders*, págs. 114-117 y 122-144, y E. G. Pulleyblank, “A Sogdian Colony in Inner Mongolia”, en *T’uonq pao*, vol. 41, n.º 4-5 (1952), págs. 317-356, específicamente págs. 326-328. También, según R. N. Frye, “Sughd and the Sogdians: A Comparison of Archaeological Discoveries with Arabic Sources”, en *Journal of the American Oriental Society*, n.º 63 (1943), págs. 14-16, específicamente pág. 16: “Mahmūd al-Kashgari dice, en el siglo XI, que los sogdianos se habían asentado en Balāsāghūn, en Tarāz y en Isfjāb, pero se hablaba el turco en esos pueblos”.

<sup>144</sup> Dice De la Vaissière que hubo cierta “colonización” sogdiana de Semirechye hacia el Issyk Kul. Véase *Sogdian Traders*, págs. 114-116.

<sup>145</sup> De la Vaissière, *Sogdian Traders*, págs. 329-330, dice que la lengua que había desaparecido de esta área debió haber sido el sogdiano, y que “*Organum* es ciertamente la tierra de Argu”.

<sup>146</sup> Moule & Pelliot, *Marco Polo*, vol. 1, pág. 447.

es evidente, “Gion” o “Gihón” es el nombre que se le adscribía en el periodo al río Amu Darya. Por tanto, parece que, para Marco Polo, todas las tierras ubicadas entre el río Amu Darya y la frontera del imperio de Qubilai Qa’an eran “Turquie”. También habla de Qaidu como ubicado ya dentro “de Turquie, hacia Samarcanda”,<sup>147</sup> indicando así que Samarcanda (y podemos asumir que también todo el resto de la Transoxiana) quedaba en “Turquie”. Aunque él mismo nunca estuvo en Samarcanda, su padre y su hermano estuvieron allí con toda probabilidad, y seguramente pasaron algo de tiempo en Bujara,<sup>148</sup> de manera que su testimonio puede ser confiable.

Sobre la cuestión de las lenguas que se usaban en el comercio durante el periodo mongol, probablemente no sea insignificante el hecho de que la palabra adoptada por los mongoles para designar el sistema de “socios mercantiles” sea de origen túrquico. *Ortaq* (prestada al mongol como *ortogh*) es una palabra túrquica que significa “socio”.<sup>149</sup> Morgan señala que “estos mercaderes musulmanes [del *ortogh*] venían sin dudas de varias etnias [...]. Al menos, hablaban una amplia variedad de lenguas...”.<sup>150</sup> Puede que esto sea correcto en general, pero debe al menos ser posible que las lenguas túrquicas fueran los predominantes, al menos en las rutas terrestres que atravesaban, sobre todo, las regiones uigures de la cuenca del Tarim, y las áreas túrquicas de Semirechye y Corasmia. Si el persa era realmente la *lingua franca* del comercio, ¿por qué se adoptó un nombre túrquico para el sistema *ortaq* en lugar de un nombre persa? Parece que el neopersa nunca penetró mucho la “ruta de la seda”. De los documentos provenientes del Turquestán chino que están disponibles en la base de datos del Proyecto Internacional Dunhuang, solo diecinueve fragmentos están en neopersa, y están escritos no con el sistema de escritura árabe, sino con el siríaco. Todos esos documentos vienen de Turfan.<sup>151</sup> Es probable que sean documentos de origen cristiano nestoriano o maniqueo. Los qarajaníes,<sup>vii</sup> que controlaban gran parte de Asia Central (incluyendo la Transoxiana) durante los siglos XI y XII, “valoraban sus formas turcas”, y “cuidaban el desarrollo de una nueva literatura turca junto a las literaturas persa y árabe que habían surgido antes”.<sup>152</sup> En sus monedas, las inscripciones árabes fueron predominantes, pero se mezclaron tanto con el túrquico como con el persa.<sup>153</sup>

<sup>147</sup> Moule & Pelliot, *Marco Polo*, vol. 1, pág. 452.

<sup>148</sup> Haw, *Marco Polo's China*, pág. 86.

<sup>149</sup> Clauson, *Pre-Thirteenth-Century Turkish*, pág. 205.

<sup>150</sup> Morgan, “Persian as a *Lingua Franca*”, pág. 163.

<sup>151</sup> Resultados de búsqueda en la base de datos de IDP (International Dunhuang Programme). Esta está disponible en: [https://idp.bl.uk/database/search\\_results.a4d?uid=1800953318](https://idp.bl.uk/database/search_results.a4d?uid=1800953318). (Acceso del autor: 7 de agosto, 2013; acceso del traductor: 3 de mayo, 2025); véase también N. Sims-Williams, “Early New Persian in Syriac Script: Two Texts from Turfan”, en *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, n.º 74 (2011), págs. 353-374.

<sup>152</sup> R. L. Canfield, “Introduction: The Turko-Persian Tradition”, en Canfield (ed.), *Turko-Persia in Historical Perspective*, pág. 9; sobre las fronteras del estado qarajaní en diversos momentos, véase Kotchnev, “Les frontières du royaume des Karakhanides”, págs. 41-48.

<sup>153</sup> V. N. Nastich, “Persian Legends on Islamic Coins: From Traditional Arabic to the Challenge of Leadership”, en B. Callegher & A. D’Ottone (eds.), *The 2<sup>nd</sup> Simone Assemani Symposium on Islamic Coins* (Trieste: Edizioni Università di Trieste, 2005), págs. 170-171.

Morgan también trae a colación el asunto de la lengua que se usaba en las comunicaciones entre los mongoles y el Papado. Morgan cita extensamente a Giovanni da Pian del Carpine con respecto a las lenguas usadas para la escritura de la carta que él mismo llevó, enviada por Güyük Qa'an al Papa. Sorprendentemente, Morgan revela que el original persa de la carta sigue existiendo en los archivos del Vaticano, y sigue teniendo el sello de Güyük Qa'an.<sup>154</sup> Sin embargo, me parece que una lengua usada para las comunicaciones diplomáticas con un dignatario extranjero no tiene por qué ser una *lingua franca* del lugar de expedición. La cuestión era aquí si el Papa podría encontrar alguien que pudiera leer la carta en su lugar de residencia. Giovanni deja bastante claro que se prepararon cuidadosamente versiones originales de la carta en más de una lengua, incluyendo en latín.<sup>155</sup>

Dice Giovanni que “se nos preguntó si había persona alguna junto al Señor Papa que entendiera la escritura de los rusos o de los sarracenos, e incluso la de los tártaros”. Así pues, claramente una de las opciones fue enviar una carta escrita en ruso (para este periodo es mejor, quizá, decir “eslavónico”). No creo que nadie haya sugerido jamás que el ruso era una *lingua franca* del Imperio Mongol. Giovanni respondió que “hay [...] sarracenos en el país, pero ellos están muy lejos del Señor Papa”. No es muy claro a qué se refería él aquí, pero es probable que hubiera más turcos cercanos al Papa que persas. Ciertamente, además de aquellos con los que tenían contacto los estados cruzados, había turcos en Anatolia en este periodo, e incluso algunos en los Balcanes.<sup>156</sup> Algunos cumanos se habían convertido al cristianismo latino ya en la década de 1220,<sup>157</sup> de manera que había contactos cercanos entre la Iglesia Romana y los turcos.

Aquí el asunto fundamental es ¿qué quería decir Giovanni cuando escribe “la escritura de... los sarracenos”? Morgan parece convencido de que Giovanni debió haber querido referirse a los persas, pero no hay certeza sobre esto en absoluto. Puede señalarse que Giovanni habla, de hecho, de la escritura sarracena en una sección distinta de su narración, con la que nos provee de una comparación útil: “entregamos la carta [del Papa] y pedimos intérpretes capaces de traducirla. Se nos concedieron estos el Viernes Santo, y tradujimos la carta cuidadosamente a los caracteres rutenios, sarracenos y tártaros”.<sup>158</sup> Esto ocurrió cuando Giovanni estaba en la *orda* de Batu, cerca al río Ural. Parece improbable que, en este caso, “sarraceno”

<sup>154</sup> Morgan, “Persian as a *Lingua Franca*”, págs. 164-165. Morgan se pregunta si el sello indicaba “que la versión ‘oficial’ era la persa”. Pienso que todas las versiones de la carta emitida por el secretariado del Qa'an habrían llevado la impresión de ese sello, sin la cual no habrían sido consideradas como válidas.

<sup>155</sup> Giovanni da Pian del Carpine, “History of the Mongols”, págs. 67.

<sup>156</sup> Findley, *Turks in World History*, págs. 56-57 y 72; Golden, *History of the Turkic Peoples*, pág. 224. Sobre los contactos entre los cumanos y los latinos de Constantinopla en 1237 y en 1241, véase I. Vásáry, *Cumans and Tatars: Oriental Military in the Pre-Ottoman Balkans, 1185-1365* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), págs. 63-66.

<sup>157</sup> V. Spinei, *The Romanians and the Turkic Nomads North of the Danube Delta from the Tenth to the Mid-Thirteenth Century* (Leiden: Brill, 2009), pág. 154; V. Spinei, “The Cuman Bishopric – Genesis and Evolution”, en F. Curta (ed.), *The Other Europe in the Middle Ages: Avars, Bulgars, Khazars and Cumans* (Leiden: Brill, 2008), págs. 423-426.

<sup>158</sup> Giovanni da Pian del Carpine, “History of the Mongols”, pág. 56.



signifique “persa” (aunque “caracteres... sarracenos” puede haber significado “escritura perso-arábica”, usada para escribir el túrquico). Es mucho más probable que Giovanni haya querido decir, respectivamente, ruso (o eslavónico), túrquico y mongol. Después de todo, Batu era el gobernante del Qanato de Qipchaq, donde el túrquico (la lengua de los cumanos) predominaba. De acuerdo con Fragner, mientras que el persa se convirtió en la lengua principal de la administración en el Ilkhanato, los gobernantes del Ulus de Jochi “preferían el turki qipchaq”.<sup>159</sup> William de Rubruck muestra la ambigüedad de la palabra “sarraceno” cuando habla de la “puerta de hierro” (en el Cáucaso), “que está sobre la ruta que toman los sarracenos cuando vienen de Persia y de Turquía”.<sup>160</sup> Claramente, pues, los sarracenos podían ser tanto turcos como persas. También es significativo que William de Rubruck dijera que Batu Qa’an le asignó, para su viaje de regreso, un guía uigur.<sup>161</sup> Una vez más, pregunto: si el persa era tan importante como *lingua franca*, ¿por qué asignar como guía de William de Rubruck a un turco? William de Rubruck dice explícitamente que él “pensó que usted [es decir, el rey Luis IX de Francia] estaba aún en Siria, y dirigió mi viaje hacia Persia”.<sup>162</sup> ¿De manera que se le asignó un guía túrquico que lo llevara a Persia! Puede ser digno de señalar que aquí Persia misma había estado bajo gobierno túrquico por largo tiempo ya antes de las conquistas mongolas. Los selyúcidas, que eran, como se sabe, turcos, habían conquistado Irán a mediados del siglo XI y gobernaron ese país más o menos hasta el 1200. El cronista Mateo de Edesa [en armenio, Mateos Ourhayetsi], que escribió durante la década de 1130, hablaba frecuentemente de “turcos” y “persas” sin hacer ninguna discriminación entre ellos. Por ejemplo, relata Mateo de Edesa:

En el año 571 de la era armenia [es decir, 1122-1123], el general persa Il-Ghāzī reunió tropas y marchó contra las fuerzas francas. Primero, descendió sobre Alepo, y de allí fue y acampó en el pueblo musulmán de Shaizār. Balduino, rey de Jerusalén, vino, y a él se juntó el conde de Edesa, Joscelino I. Entonces, los dos marcharon al frente y acamparon al lado opuesto de las fuerzas turcas.<sup>163</sup>

Después, los shahs jorezmíes Tekish y su hijo Qutb al-Dīn Muhammad tomaron control de la mayoría de Irán hasta que los mongoles destruyeron el Imperio Jorezmí.<sup>164</sup> Por tanto, Persia había estado bajo considerable influencia túrquica por más de siglo y medio antes del

<sup>159</sup> Fragner, “Shah Ismail’s Fermans”, pág. 36.

<sup>160</sup> William de Rubruck, “The Journey”, pág. 124.

<sup>161</sup> William de Rubruck, “The Journey”, pág. 209.

<sup>162</sup> William de Rubruck, “The Journey”, pág. 208.

<sup>163</sup> Matthew of Edessa [en Armenio: Mateos Ourhayetsi, conocido en español como Mateo de Edesa] (traducción de A. E. Dostourian), *Armenia and the Crusades, Tenth to Twelfth Centuries: The Chronicle of Matthew of Edessa* (Lanham: University Press of America, 1993), pág. 228. Véase Matthieu d’Édesse, *Chronique (962-1136)* (París: Durand, 1858), pág. 306. En su traducción, Dostourian comenta que “siempre que Mateo habla de los ‘persas’, se refiere a los musulmanes que habitaban y gobernaban la meseta iraní [...]. Por tanto, el término ‘persa’ puede referirse tanto a iraníes como a turcos...”.

<sup>164</sup> Findley, *Turks in World History*, pág. 68; C. E. Bosworth hace un recuento sucinto de la compleja historia de Persia durante este periodo en “The Political and Dynastic History of the Iranian World (A.D.1000-1217)”, en J. A. Boyle, *The Cambridge History of Iran, vol. 5: The Saljuq and Mongol Periods* (Cambridge: Cambridge University Press, 1968), págs. 1-202.

periodo de las conquistas mongolas. En efecto, se ha sugerido que la lengua neopersa se desarrolló al menos parcialmente bajo influencia túrquica.<sup>165</sup> Se obvia comúnmente el hecho de que el túrquico se hablaba ampliamente en Irán; de hecho, también se ha sugerido que puede que haya más hablantes de túrquico que de persa en Irán. “Se piensa generalmente que en la tierra de Persia no se habla nada más que persa, y muy pocos están conscientes del hecho de que el túrquico está extendido a todo lo largo de Irán. Es tal vez más común que el persa...”.<sup>166</sup> Frente a este contexto, Judith Pfeiffer ha afirmado que “el gobierno mongol del Medio Oriente se extendió hacia el occidente hasta llegar al río Éufrates, lo que resultó eventualmente en la conversión del Éufrates en una zona fronteriza tanto política como cultural, con una zona arabófona al sur del río y una zona perso-turca al norte del río”.<sup>167</sup>

Algo que indica que la carta persa que se encuentra en los archivos del Vaticano puede haber sido traducida de un original túrquico es que su frase de apertura, que Pelliot traduce al francés como “Dans la forcé du Ciel éternel, [nous] le Khan océanique du grand peuple entier; notre order”,<sup>168</sup> está realmente en túrquico (escrito con la escritura perso-arábica). Esta frase corresponde más o menos de manera exacta con las palabras mongolas del sello del qa'an que se puso sobre el documento.<sup>169</sup> Parece muy improbable que, habiendo sido escrita completamente en persa la forma original de la carta, su oración de apertura haya sido traducida al túrquico. Por otro lado, si el original hubiera estado en túrquico, entonces es concebible que la frase de apertura se hubiera dejado sin traducir, a manera de una fórmula estandarizada (como lo evidencia el hecho de que la misma oración estuviera estampada en mongol en el sello del qa'an). Comoquiera, parece que la versión túrquica de esta fórmula era tan familiar que quien quiera haber sido el que escribió la carta puso la fórmula en túrquico pese a escribir todo el resto del texto de la carta en persa. Puede asumirse, pues, que no estaba familiarizado con una versión persa de esa fórmula. Por tanto, el túrquico debe haber sido usado más comúnmente que el persa en la corte del Qa'an. Este también es un ejemplo interesante del uso, en fecha temprana, de la escritura perso-arábica para escribir el túrquico.

Una última evidencia de que el “sarraceno” que se usó para escribirle al Papa era la lengua túrquica es que Marco Polo afirma claramente que “el gran Señor [es decir, Qubilai Qa'an] hizo que sus cartas y sus privilegios se pusieran inmediatamente en la lengua turca para que

<sup>165</sup> Bo Utas, “A Multiethnic Origin of New Persian?”, en L. Johanson & C. Bulut (eds.), *Turkic-Iranian Contact Areas: Historical and Linguistic Aspects* (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2006), pág. 249.

<sup>166</sup> A. Kasravī (traducción de E. Siegal), “The Turkish Language in Iran”, en *Journal of Azerbaijani Studies*, n.º 1 (1998), págs. 45-73, específicamente pág. 49. Véase también R. Levy, *The Persian Language* (Nueva York: Philosophical Library, 1951), págs. 8-9, y Menges, *Turkic Languages and Peoples*, págs. 12-13.

<sup>167</sup> J. Pfeiffer, “Confessional Ambiguity vs. Confessional Polarization: Politics and Negotiation of Religious Boundaries in the Ilkhanate”, en J. Pfeiffer (ed.), *Politics, Patronage and the Transmission of Knowledge in 13<sup>th</sup>-15<sup>th</sup> Century Tabriz* (Leiden: Brill, 2014), pág. 131.

<sup>168</sup> Versión en castellano de esta cita: “En la fuerza del eterno Cielo, [nosotros] el qa'an oceánico de todo el gran pueblo; nuestra orden:”. [Nota de la traductora francés-español].

<sup>169</sup> P. Pelliot, “Les Mongols et la Papauté (1)”, en *Revue de l'Orient Chrétien*, vol. 3, n.º 23 (1922-1923), págs. 1-30, específicamente págs. 18 y 24-25. Para una traducción al inglés, véase I. de Rachewiltz, *Papal Envoys to the Great Khans* (Londres: Faber, 1971), págs. 213-214. El traductor, J. A. Boyle, señala que “el preámbulo está en turco”.

le fueran enviados al Apóstol [es decir, al Papa], y las confió a los dos hermanos [es decir, el padre y el tío de Marco Polo] y a su barón...”.<sup>170</sup> Aquí, pues, es inequívoca la afirmación de que las cartas al Papa fueron escritas en turco. Además, esto ocurrió alrededor de 1267 o durante ese año,<sup>171</sup> después de que el túrquico ya había empezado a ser reemplazado por el persa en la versión del profesor Morgan. Incluso si esta historia fuera falsa (como argüirán algunos con toda probabilidad), aun así, demuestra que, durante finales del siglo XIII (cuando se escribió el libro de Marco Polo), podía pensarse que el túrquico era la lengua apropiada para que el Qa'an mongol le escribiera al Papa.

También vale la pena señalar que el término chino *Huihui zi* 回回字, que puede considerarse equivalente a “caracteres sarracenos”, también puede designar la escritura uigur. Una obra china que data de 1237 dice lo siguiente acerca de la escritura mongol:

Originalmente, los tártaros [es decir, los mongoles] no tenían escritura ni documentos. Sin embargo, hay tres tipos que usan ahora. El que está vigente en el país original de los tártaros es simplemente el uso de pequeñas piezas de madera de tres o cuatro pulgadas de largo cortadas en las cuatro esquinas. Así, si se habla de diez caballos, entonces se hacen diez cortes. [...] Estas pequeñas piezas de madera se parecen a los antiguos rótulos [de China]. El que está vigente entre los *Huihui* 回回 es el de la escritura *Huihui*. Chinqai<sup>172</sup> está a cargo de ella. Solo hay 21 letras en la escritura *Huihui*.<sup>173</sup> [...] El que se usa en los países perdidos [es decir, conquistados] de los chinos del norte, de los khitán y de los yurchenos es solo el de los caracteres chinos.<sup>174</sup>

Así las cosas, parece ser que solo la escritura uigur y los caracteres chinos estaban en uso entre los mongoles de la década de 1230. No es imposible, en absoluto, que la “escritura sarracena” de Giovanni pueda haber sido la escritura uigur, usada para escribir el túrquico uigur.

Se ha hecho la afirmación de que el persa era una lengua “oficial” de la corte Yuan. La repite Morgan, citando a Igor de Rachewiltz, que basó su opinión sobre un artículo escrito por Huang Shijian.<sup>175</sup> Tan grande como pueda ser mi respeto por el profesor Igor de Rachewiltz,

<sup>170</sup> Moule & Pelliot, *Marco Polo*, vol. 1, pág. 78. Yule (rev: Cordier), *Marco Polo*, vol. 1, pág. 13, traduce por “lengua tártara”, pero es aparente que la mayoría de los manuscritos dicen “turco”.

<sup>171</sup> Haw, *Marco Polo's China*, pág. 49.

<sup>172</sup> Acerca de Chinqai, véase De Rachewiltz et al. (eds.), *In the Service of the Khan*, págs. 95-111.

<sup>173</sup> Esto es más o menos correcto si se habla de la escritura uigur, pero es muy poco para la escritura arábiga.

<sup>174</sup> Peng Daya 彭大雅 & Xu Ting 徐霆, *Heida shilue jianzheng* 黑韃事略箋證, en Wang Guowei 王國維 (ed.), *Wang Guowei yishu* 王國維遺書 (Shanghai: Shanghai shudian, 1983), vol. 8, págs. 211-212. Este apartado (y otros más) también fue traducido, con anotaciones, por F. W. Cleaves, “A Chancellery Practice of the Mongols in the Thirteenth and Fourteenth Centuries”, en *Harvard Journal of Asiatic Studies*, n.º 14 (1951), págs. 493-526, específicamente págs. 497-503.

<sup>175</sup> Morgan, “Persian as a *Lingua Franca*”, pág. 166; I. de Rachewiltz, “Marco Polo Went to China”, en *Zentralasiatische Studien*, n.º 27 (1997), págs. 34-92, específicamente pág. 55 y la nota al pie de página; Huang Shijian, “The Persian Language in China During the Yuan Dynasty”, en *Papers of Far Eastern History*, n.º 34 (1986), págs. 83-95; específicamente en la página 94, Huang narra su conversación con el profesor De Rachewiltz. La misma afirmación se avanza en C. Salmon, “Les Persans à l’extrémité orientale de la route maritime (2 A.E.-17 siècle)”, en *Archipel*, n.º 68 (2004), págs. 23-58, específicamente pág. 24, una vez más al menos parcialmente sobre la base de la obra de

estoy convencido de que está muy equivocado sobre este asunto. En efecto, parece que Huang Shijian lo persuadió de alterar su opinión inicial, pues en alguna ocasión había afirmado que “la *lingua franca* del Imperio Mongol, al menos en su porción oriental, era casi ciertamente el turco, no el persa”.<sup>176</sup> La evidencia que exhibe Huang Shijian para apoyar este estatus “oficial” del persa del que él habla está, como señala Morgan, basada en “piezas de evidencia... dispersas”. Sin embargo, continúa Morgan: “la evidencia en apoyo de cualquier cosa que se refiera al Asia de los siglos XIII y XIV” está igual de dispersa.<sup>177</sup> Esto es debatible, al menos dentro del contexto de la China de los siglos XIII y XIV. Hay, de hecho, una gran cantidad de evidencia acerca de la situación de China durante este periodo. Naturalmente, hay lagunas, pero si el persa hubiera sido de verdad una lengua “oficial” de la corte Yuan, entonces debería haber mucha más evidencia en favor de esta afirmación que el magro menú ofrecido por Huang Shijian. Sus evidencias son: (1) el término chino de *Huihui*, en la gran mayoría de los casos, significa “persa”; (2) hay (para entonces, año 1986) inscripciones en persa en dos *paizi* 牌子 mongolas (o “tabletas de autoridad”, como las llama Marco Polo),<sup>178</sup> así como en algunas pesas estandarizadas emitidas con peso oficial; y (3) un Colegio Musulmán Nacional (*Huihui Guozi Xue* 回回國子學) que se estableció en 1289 con el propósito principal de enseñar persa.

De esta evidencia, nada es convincente. Primero, el término *Huihui*, con toda certeza, no puede considerarse en ningún grado como un sinónimo de “persa”. Significa “musulmán” o “islámico”, e, igual que el término medieval europeo de “sarraceno”, se aplicaba a gentes de varias proveniencias que fueran musulmanas, incluyendo tanto a los persas como a los turcos (y también a los árabes, naturalmente: en el *Yuan shi*, para hablar del califa abasí, se decía *Huihui Halifa* 回回哈里發).<sup>179</sup> En efecto, a veces se usaba el término de manera aún más laxa, para referirse a los judíos (*Zhuahu Huihui* 术忽回回) e incluso a algunos grupos de cristianos.<sup>180</sup> De hecho, es bastante probable que la mayoría de los musulmanes, o al menos el grupo más grande de entre estos, fueran los turcos. En efecto, el término *Huihui* es una variante de la transcripción china del etnónimo “uigur”. Originalmente, era *Huihe* 回纥 o *Huihu* 回鶻, pero durante el periodo Yuan (o incluso antes), esta se convirtió en *Huihui*, y fue usada para designar a los musulmanes en general. Esto fue así, presumiblemente, porque el primero de los grandes grupos de musulmanes con que los chinos se familiarizaron fue el de los uigures (aunque debe notarse que no todos los uigures eran musulmanes durante el periodo Yuan; los

Huang. Allsen también parece haber aceptado la opinión de Huang: véase T. T. Allsen, “The *Rasûlid Hexaglot* in its Eurasian Cultural Context”, en P. B. Golden (ed.), *The King's Dictionary: The Rasûlid Hexaglot* (Leiden: Brill, 2000), pág. 37.

<sup>176</sup> De Rachewiltz, “Turks in China under the Mongols”, pág. 308n; para su cambio de opinión, véase De Rachewiltz, “Marco Polo went to China”, pág. 55n.

<sup>177</sup> Morgan, “Persian as a *Lingua Franca*”, pág. 167.

<sup>178</sup> En la traducción de Yule (rev.: Cordier), *Marco Polo*, vol. 1, págs. 16, 34 y 35.

<sup>179</sup> *Yuan shi*, vol. 1, *juan* 3, pág. 51.

<sup>180</sup> Pelliot, *Notes*, vol. 1, pág. 23; Leslie, *Islam*, págs. 195-196; Liu Yingsheng, “A *Lingua Franca* along the Silk Road: Persian Language in China Between the 14<sup>th</sup> and the 16<sup>th</sup> Centuries”, en R. Kauz (ed.), *Aspects of the Maritime Silk Road: From the Persian Gulf to the East China Sea* (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2010), págs. 87-88.

musulmanes que eran conocidos por los chinos eran, probablemente, los de la parte oriental del ámbito qarajaní, en los oasis del occidente de la cuenca del Tarim).<sup>181</sup> En efecto, *Huihui* se usaba a veces con el sentido de “nativo del Turquestán”.<sup>182</sup> Una nueva transcripción china del nombre de los uigures entró en vigencia: *Weiwuer* 畏兀兒 (u ocasionalmente solo *Weiwu* 畏兀, así como otras variantes).<sup>183</sup> Ya se ha mostrado que una buena parte de Asia Central se había turquificado grandemente para el periodo de las conquistas mongolas: en las fuentes chinas Yuan se habla de Corasmia como “el país de los musulmanes” (*Huihui Guo* 回回國),<sup>184</sup> y una buena parte de Corasmia, al menos la que va de Semirechye al Mar de Aral, era, sobre todo, túrquica.

También es importante notar que el equivalente mongol de *Huihui* era *Sarta'ul*.<sup>185</sup> Probablemente, esta palabra se deriva de una forma original en sánscrito que significa “mercader”. Vino a serle asignada a los habitantes sedentarios, en lugar de nómades, del Turquestán, y, al menos para el siglo XIX, con la forma de *Sart*, “era usada por los rusos y los viajeros occidentales para denotar a los musulmanes de habla turca de los Turquestán ruso y chino que habitaban los oasis y que no eran nómadas”.<sup>186</sup> Como se ha visto antes, *Huihui* se derivaba de la transcripción china de “uigur”, y a veces significaba “nativo del Turquestán”. Puede ser que tanto *Sarta'ul* como *Huihui* tuvieran, durante los siglos XIII y XIV, algo del sentido con que se usaba *Sart* en el siglo XIX. De hecho, en la *Historia secreta de los mongoles* se describe a Maḥmūd Yalavach y a su hijo Mas'ūd como “sarta'ul del clan Qurumšik”.<sup>187</sup>

Que es probable que los *Huihui* fueran turcos lo muestra un pasaje que puede hallarse en una de las obras de Zhou Mi. Él ofrece una descripción de “cómo los musulmanes [*Huihui*] entierran a sus muertos”, que, según él, está basada en algo que él presenció personalmente en 1291:

<sup>181</sup> M. Biran, “Qarakhanid Studies: A View from the Qara Khitai Edge”, en *Cahiers d'Asie Centrale*, n.º 9 (2001), págs. 77-89, específicamente págs. 77-78. Biran señala que los qarajaníes fueron “la primera dinastía túrquica musulmana”, y que las fuentes chinas son importantes para los estudios qarajaníes.

<sup>182</sup> A. Waley, *The Travels of an Alchemist: The Journey of the Taoist Ch'ang-Ch'un from China to the Hindukush at the Summons of Chingiz Khan* (Londres: Headley Brothers, 1931), pág. 36; véase también F. W. Cleaves, “A Chancellery Practice of the Mongols”, pág. 501n.

<sup>183</sup> A. Vissière, “Les Désignations Ethniques Houei-Houei et Lolo”, en *Journal Asiatique*, vol. 11, n.º 3 (1914), págs. 175-182, específicamente pág. 176; Liu Yingsheng, “A Lingua Franca”, pág. 87; Leslie, *Islam*, pág. 196; Yang Zhijiu 楊志玖, *Yuandai Huizu shigao* 元代回族史稿 (Tianjin: Nankai daxue chubanshe, 2003), pág. 7.

<sup>184</sup> Por ejemplo, *Yuan shi*, vol. 10, *juan* 121, pág. 2976.

<sup>185</sup> I. de Rachewiltz, *The Secret History of the Mongols: A Mongolian Epic Chronicle of the Thirteenth Century* (Leiden: Brill, 2006), vol. 1, pág. 562.

<sup>186</sup> O. Lattimore, “Introduction”, en O. Lattimore & L. M. J. Schram, *The Monguors of the Kansu-Tibetan Frontier: Their Origin, History, and Social Organization* (Philadelphia: American Philosophical Society, 1954), págs. 6-7; véase también Maria E. Subtelny, “The Symbiosis of Turk and Tajik”, en B. F. Manz (ed.), *Central Asia in Historical Perspective* (Boulder: Westview Press, 1998), pág. 49.

<sup>187</sup> I. de Rachewiltz, *The Secret History of the Mongols*, vol. 1, pág. 194, y vol. 2, págs. 962-963. “Qurumši” se refiere a Corasmia. Como ya hemos visto antes, los corasmios hablaban, según Giovanni da Pian del Carpine, “la lengua cumana”. Véase también la nota 194 de este mismo artículo para referencias a las biografías de Maḥmūd y sus descendientes.

La costumbre de los musulmanes dicta que, siempre que alguien muere, haya una persona que se especializa en el lavado del cadáver; esa persona vierte agua por la boca de una gran urna de cobre y lava el estómago y el abdomen para deshacerse de todas las impurezas *qi* 氣. Entonces, el cuerpo se lava de la cabeza a los pies hasta quedar limpio. Después de que se ha completado el lavado, el cuerpo se seca con un trapo. Entonces se hace una bolsa de tela de ramio, seda o cáñamo<sup>188</sup> en la que se pone el cuerpo desnudo. Solo entonces se pone en el ataúd. El ataúd se hace de tableros delgados de pino y es solo tan grande como para que quepa el cadáver; no se pone nada más dentro. El agua sucia que sobra del lavado del cuerpo se recolecta en un hoyo debajo del cuarto que se cubre con una piedra: a esto se le llama “la invocación del espíritu”. Alistan una mesa encima del hoyo. Cada cuatro días, se hace una ofrenda de comida. Tras pasar cuarenta días, esto termina, y, en un día apropiado, se saca el ataúd y se lo introduce a un *Ju Jing Yuan* 聚景園. Este jardín está a cargo de un musulmán. La parcela de tierra se arrienda por un precio regular, y el supervisor del jardín proporciona todos los ladrillos, el mortero y el trabajo que se usan, por los cuales recibe algún dinero. En lo que respecta a los tiempos para la lamentación por los muertos, los familiares se cortan la cara, se arrancan los cabellos y rasgan las costuras de sus ropas. Meciéndose erráticamente y con aspavientos, conmueven [los corazones de todos] tanto cerca como lejos. Cuando se carga el ataúd hacia afuera, los ricos hacen que algún mendigo lleve velas y disperse frutas a lo largo del camino. Los pobres no hacen esto. Cuando se han completado las observancias, hacen un ruidito con las puntas de sus botas a manera de música, y se consuelan los unos a los otros. Una vez han expresado por completo sus sentimientos, hacen que todos los musulmanes reciten sus propios textos sagrados. Tres días después, van una vez más al sitio del enterramiento. Los ricos sacrifican sobre todo bueyes y caballos y ofrecen un banquete para sus compañeros, incluso para los pobres y los mendigos de sus vecindarios. También se dice que hay ocasiones en que el ataúd llega al lugar del enterramiento, el cuerpo se saca de él y se entierra desnudo en la tumba con el rostro apuntando hacia el occidente.<sup>189</sup>

El *Ju Jing Yuan* quedaba en la playa del lago occidental de Hangzhou.<sup>190</sup> Lo que es más interesante en este punto es que estos *Huihui* son claramente turcos. Lacerarse la cara como muestra del luto era una costumbre distintiva de los pueblos túrquicos. Matar bueyes y caballos para la comilona fúnebre es también una tradición de las estepas, de la época en que los turcos eran nómadas (como, en efecto, seguían siéndolo muchos durante ese periodo).

La costumbre túrquica de lacerarse la cara como muestra de luto puede rastrearse hasta varios siglos antes del periodo Yuan. Cuando murió Atila, en el año 453, esta era ya parte del ritual

<sup>188</sup> Las traducciones de estas palabras son algo inciertas. Sobre los tipos de fibras que se usaban para hacer ropas, véase J. Needham & D. Kuhn, *Science and Civilisation in China, vol. 5: Chemistry and Chemical Technology, part 9: Textile Technology: Spinning and Reeling* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), págs. 15-59.

<sup>189</sup> Zhou Mi 周密, *Guixin zas hi* 癸辛雜識, *Xuji shang* 續集上 (Beijing: Zhonghua shuju, 1988), págs. 142-143. Leslie ofrece una traducción de este fragment en *Islam*, págs. 67-68. Debe señalarse que hay cierto número de errores en su traducción, y que algunos de estos son errores serios. Comenta Leslie: “pese a una o dos características peculiares, esta es una descripción excelente y creíble en su mayoría como recuento de un testigo presencial”. Claramente, Leslie no se dio cuenta de que estas “características peculiares” eran costumbres túrquicas normales.

<sup>190</sup> Qian Shuoyou 潛說友, *Xianchun Lin'an zhi* 咸淳臨安志 (Taibei: Chengwen chubanshe, 1970), vol. 1, *juan* 13, págs. 162-163.

de luto de los hunos.<sup>191</sup> En el año 576, el embajador bizantino ante los turcos hizo presencia en el funeral de un jefe y fue obligado a tomar parte de esta costumbre.<sup>192</sup> También se menciona esta costumbre en los anales chinos de la dinastía Tang. Aparentemente, se esperaba de una princesa china que se había casado con el qaghan de los uigures que se suicidara para poder ser enterrada con su esposo al enviudar ella. Evitó este destino usando la excusa de que su esposo muerto, al desposarla, había mostrado su admiración por las costumbres chinas, que no incluían este requisito. Sin embargo, ella “observó la costumbre uigur de rajarse la cara y de llorar a voces”.<sup>193</sup> Una obra china completada en 1285 describe las costumbres del luto observadas por las gentes al norte del desierto de Gobi:

Según la costumbre al norte del desierto, habiendo muerto alguien, el cuerpo se puso en una tienda. Los hijos y nietos, así como otros miembros de la familia, hombres y mujeres, cada uno de ellos mató a un buey y [¿o?] a un caballo, y los pusieron frente a la tienda como ofrendas sacrificiales. Cabalgaron alrededor de la tienda siete veces. Mientras iban a la puerta de la tienda, se rajaban sus caras con un cuchillo y lloraban, de manera que las lágrimas y la sangre corrieran juntas. Hicieron esto siete veces.<sup>194</sup>

31

Así pues, cortarse la cara, dar voces de lloro y matar bueyes y caballos parecen haber sido antiguas costumbres túrquicas que persistieron incluso después de la conversión al islam. Zhou Mi era residente de Hangzhou para la época en que escribió su descripción de las costumbres fúnebres islámicas, y la referencia al enterramiento en el *Ju Jing Yuan* deja claro que se estaba refiriendo a los musulmanes de Hangzhou. Esta ciudad, ubicada en la costa oriental de China, en el extremo sureño del Gran Canal, era la antigua capital del Imperio Song del sur (el “Quinsai” de Marco Polo).<sup>195</sup> Era un gran centro poblacional con un mercado floreciente que atraía al comercio marítimo, y, sin duda, también a mercaderes venidos de todo el Imperio Mongol. Su comunidad musulmana representaba, probablemente, una buena muestra transversal de los musulmanes de China durante este periodo. Si para Zhou Mi los *Huihui* eran turcos, entonces parece probable que los turcos hayan formado al menos una fracción sustancial de la totalidad de los musulmanes del Imperio Yuan, si es que no eran decididamente la mayoría.

Es sabido también que cierto número de musulmanes prominentes dentro del servicio público mongol eran turcos, o lo eran probablemente, o eran, al menos, hablantes de alguna lengua túrquica. Entre estos encontramos a Mahmud Yalavach, que era “un hablante de turco

<sup>191</sup> D. Sinor (ed.), *The Cambridge History of Early Inner Asia* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), pág. 197.

<sup>192</sup> Sinor, *Early Inner Asia*, pág. 304.

<sup>193</sup> C. Mackerras, *The Uighur Empire According to the Tang Dynastic Histories* (Canberra: ANU Press, 1972), pág. 68. El texto original en chino se encuentra en el *Jiu Tang shu*, vol. 16, *juan* 195, pág. 5202.

<sup>194</sup> Hu Sanxing 胡三省, *Zi zhi tong juan yin zhu* 資治通鑑音註, en Sima Guang 司馬光, *Zi zhi tong jian* 資治通鑑 (Beijing: Zhonghua shuju, 1956), vol. 15, *juan* 221, pág. 7076. Este fragmento está parafraseado en Mackerras, *The Uighur Empire*, pág. 136n.

<sup>195</sup> Véase la larga nota sobre “Quinsai” en A. C. Moule, *Quinsai, With Other Notes on Marco Polo* (Cambridge: Cambridge University Press, 1957), págs. 1-53.

proveniente de Corasmia, y [...] mercader de profesión”.<sup>196</sup> Muchos de sus descendientes sirvieron también a los mongoles, y por varias generaciones. No hay información clara acerca del lenguaje o la etnia de Sayyid Ajall Shams al-Dīn, pero su familia venía de Bujara, una ciudad de la antigua Sogdiana que, para el periodo mongol, estaba fuertemente turquificada. Debe al menos ser probable que tuviera algo de conocimiento del túrquico, incluso si no hay certeza de que esta fuera su lengua madre.<sup>197</sup> El vilipendiado Ahmad venía de Fanākat (Benaket), sobre la rivera del Syr-Darya, cerca a la actual Tashkent (en Uzbekistán), y puede muy bien haber sido un turco, o ser resultado de alguna mixtura irania-túrquica.<sup>198</sup> También están los tres mil artesanos musulmanes que fueron transportados de Samarcanda, Bujara y otros lugares para ser instalados en Xunmalin 尋麻琳, cerca a la actual Zhangjiakou (antes Kalgan).<sup>199</sup> La mayoría de estos eran turcos o producto de algún mestizaje parcialmente turco. La búsqueda a través de la *Historia de la dinastía Yuan* no ha revelado un solo musulmán (Huihui) del cual hubiera indicación definitiva alguna de orígenes persas.

35

No obstante, hay inscripciones persas en lápidas que han sobrevivido hasta nuestros días que indican que debe haber habido un número significativo de persas en China (particularmente en Quanzhou y Hangzhou) durante el periodo Yuan. Sin embargo, las inscripciones supervivientes están mayoritariamente en árabe, con solo una pequeña minoría escrita en persa. Estas tumbas incluyen memoriales dirigidos a musulmanes que probablemente eran turcos. Por ejemplo, entre las lápidas de las tumbas de Quanzhou descritas por Chen Dasheng,<sup>200</sup> solo una media docena tiene inscripciones en persa; todas estas tienen también inscripciones en árabe, mientras que hay otras más de dos docenas de lápidas que tienen inscripciones escritas únicamente en árabe. No puede determinarse con absoluta certeza la etnia de la mayoría de los difuntos, pero quizá una docena de ellos tengan probabilidad de ser persas, mientras que media docena eran turcos. En esta ciudad portuaria del suroriente de China, la preponderancia de los persas puede apenas sorprender a alguien. Durante el periodo Yuan, Quanzhou era el puerto principal para el comercio con el Asia suroriental, India y el Golfo Pérsico.<sup>201</sup> Parece muy probable que las rutas comerciales marítimas, particularmente aquellas que llevaban al

<sup>196</sup> De Rachewiltz et al. (eds.), *In the Service*, pág. 122.

<sup>197</sup> Véase antes la nota 39 de este mismo artículo. Debe señalarse que (probablemente) el abuelo de Sayyid Ajall se rindió ante los mongoles “a la cabeza de mil jinetes” (De Rachewiltz et al. [eds.], *In the Service*, pág. 467), lo que puede sugerir que quizá tenía él procedencia túrquica. Usualmente, eran los turcos los que componían la caballería de la Transoxiana en esta época.

<sup>198</sup> Puede hallarse una biografía de Ahmad escrita por H. Franke en De Rachewiltz et al. (eds.), *In the Service*, págs. 539-557; es interesante tomar nota de que su biografía (en el *Yuan shi*, vol. 15, *juan* 205, pág. 4558) lo describió originalmente como un uigur usando para ello el término arcaico (más o menos obsoleto ya durante el periodo Yuan) de Huihe 回紇. El término es sustituido por Huihui 回回 (véase la nota 1 del *Yuan shi*, vol. 15, pág. 4588) por parte de la mayoría de editores, pero es bastante probable que alguien de Fanākat fuera uigur y musulmán al tiempo.

<sup>199</sup> Leslie, *Islam*, pág. 79; *Yuan shi*, vol. 10, *juan* 122, pág. 3016; P. Pelliot, “Une ville musulmane dans la Chine du nord sous les Mongols”, en *Journal Asiatique*, n.º 211 (1927), págs. 261-279, específicamente págs. 261 y 278-279.

<sup>200</sup> Chen Dasheng 陳達生, *Quanzhou Yisilanjiao shi ke* 泉州伊斯兰教石刻 (Fuzhou: Ningxia renmin, Fujian renmin, 1984), págs. 15-40 (y págs. 29-90 en la traducción inglesa).

<sup>201</sup> T. T. Allsen, *Culture and Conquest in Mongol Eurasia* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), págs. 41-42; M. Rossabi, “The Mongols and their Legacy”, en S. Carboni & L. Komaroff (eds.), *The Legacy of Genghis Khan: Courtly Art and Culture in Western Asia, 1256-1353* (Nueva York: Metropolitan Museum of Art, 2002), pág. 24.



Golfo Pérsico, tendieran a estar dominadas por persas (y, sin duda, también por árabes), mientras que las rutas terrestres, que salían del noroccidente de China y atravesaban el Asia Central, eran, con mucho, del dominio de los turcos. Por siglos, los turcos estuvieron influenciados por los sogdianos, los grandes comerciantes de la “ruta de la seda”. Los turcos se habían casado con estos (como hemos visto más arriba) y, eventualmente, los habían sumergido bajo una oleada de migración túrquica.<sup>202</sup> Probablemente, también los habían reemplazado en el papel de mercaderes.

Si bien quizá no más de una tercera parte de los musulmanes de Quanzhou eran turcos, es probable que, más al norte y al occidente, la proporción de turcos fuera mayor.<sup>203</sup> En general, es bastante posible que una mayoría de los musulmanes del Imperio Yuan fueran turcos o, al menos, hablantes de alguna lengua túrquica. Dado que también había muchos turcos no musulmanes, es bastante claro que los turcos aventajaban grandemente en número a los persas. Se ha dicho en ocasiones que la mayoría de las “gentes clasificadas” (*Semu ren* 色目人) era musulmana.<sup>204</sup> Con seguridad, esto no es cierto. Las gentes clasificadas eran un grupo muy diverso que incluía muchos pueblos que no eran musulmanes. Los *Huihui* eran solo uno de los grupos incluidos entre otros muchos que hacían parte de esta clase. La idea de que había grandes números de persas pertenecientes a las gentes clasificadas fue rechazada ya hará tres décadas.<sup>205</sup>

Debe señalarse también que de ninguna manera es cierto que todas las inscripciones religiosas de Quanzhou fueran islámicas. Hay también reliquias cristianas nestorianas, maniqueas e hindúes en el área de Quanzhou.<sup>206</sup> La mayoría de las nestorianas debe datar, por lo menos, del periodo Yuan, pues el cristianismo nestoriano fue proscrito a finales de la dinastía Tang y desapareció de China más o menos por completo después de la conquista mongola.<sup>207</sup> Esa religión floreció entre los mongoles, de los cuales había varios que eran ellos mismos nestorianos.<sup>208</sup> Muchos, positivamente la mayoría, de los nestorianos del periodo Yuan —que no eran, de ninguna manera, numéricamente insignificantes— deben haber sido turcos. Las inscripciones sobre las piedras sepulcrales de Quanzhou están en escritura siríaca, pero la lengua

---

<sup>202</sup> Véase De la Vassière, *Sogdian Traders*, págs. 306-309, 311, 325-326 y 328-330 ; Golden, *History of the Turkic Peoples*, págs. 172-173 y 197-199.

<sup>203</sup> De hecho, las tumbas no son un buen reflejo de la población viva. Algunas personas, habiendo muerto en cierto lugar, pueden haber sido transferidas de vuelta a su lugar de nacimiento para llevar a cabo allí el enterramiento. Otros pueden haber vuelto por su cuenta antes de la muerte, al envejecer o enfermarse.

<sup>204</sup> Por ejemplo, Leslie, *Islam*, pág. 86.

<sup>205</sup> Chin-Fu Hung, “China and the Nomads: Misconceptions in Western Historiography on Inner Asia”, en *Harvard Journal of Asiatic Studies*, n.º 41 (1981), págs. 597-628, específicamente pág. 617.

<sup>206</sup> Wu Wenliang 吴文良, *Quanzhou zongjiao shike* 泉州宗教石刻 (Beijing: Kexue chubanshe, 1957). Cerca de la mitad del libro de Wu está dedicado a las inscripciones islámicas, y la otra mitad a inscripciones de otras religiones; sin embargo, naturalmente, en absoluto puede decirse que todas las inscripciones datan del periodo Yuan.

<sup>207</sup> Pelliot, *Notes*, vol. 2, pág. 727. Debe llamarse la atención sobre el hecho de que la proscripción se extendió contra todas las religiones extranjeras, lo que incluía al islam.

<sup>208</sup> Rossabi, *Khubilai Khan*, pág. 13.

usada en el cuerpo del texto de la mayoría de ellas es el túrquico.<sup>209</sup> De hecho, un número considerable de las inscripciones nestorianas escritas en túrquico que han sido escritas con el sistema siríaco o, a veces, con el sistema uigur, son provenientes de China. La mayoría de los restos nestorianos han sido encontrados en el noroccidente de China y en la Mongolia Interior, pero hay una cantidad significativa que procede de las ciudades de Beijing, Yangzhou y Quanzhou.<sup>210</sup> Parece que ocasionalmente se cree que los mercaderes más ricos del Imperio Yuan eran los musulmanes, pero no necesariamente. Wang Yun cita un decreto de Möngke Qa'an, que habla de “los uigures y los musulmanes, involucrados en el comercio”.<sup>211</sup> Es bastante probable que muchos de los uigures cristianos nestorianos de Quanzhou fueran mercaderes. Otros fueron también ricos mercaderes chinos.<sup>212</sup> Se descubrió en Quanzhou una inscripción en tamil que registra la instalación de la imagen de un dios en un templo hindú durante el año de 1281.<sup>213</sup> Seguramente, el templo debió ser financiado por mercaderes indios que llevaban a cabo su comercio en el puerto.

Todas las personas del Imperio Yuan estaban categorizadas como parte de una de cuatro clases, de las cuales las *Semu ren* eran una. Quizá la cuestión de quiénes eran los *Semu ren* se aborda mejor considerando primero quiénes no eran ellos. No eran mongoles, naturalmente: los mongoles eran el grupo con el mayor rango en el escalafón, eran los conquistadores privilegiados y estaban en la cima de la jerarquía social del Imperio Mongol. En el escalafón más bajo estaban los norteros (*Han ren* 南人), en su mayoría chinos que habían sido súbditos del Imperio Jin, ubicado al norte de China. La traducción que he escogido, “norteros”, requiere explicación. Hoy, *Han* se usa con el significado de “chino étnico”, distinguiendo a estos de varias minorías étnicas de China. Este no era el uso en vigencia durante el periodo Yuan, pues *Han ren* incluía no solo chinos, sino a todas las personas que habían sido súbditos del Imperio Jin, incluyendo, entre otros, a los khitán y a los yurchenos. La categoría también excluía a los chinos del sur.

<sup>209</sup> S. N. C. Lieou, “Nestorians and Manichaeans on the South China Coast”, en *Vigiliae Christianae*, n.º 34 (1980), págs. 71-88, específicamente pág. 73.

<sup>210</sup> Niu Ruji 牛汝极, *Shi zi lianhua: Zhongguo Yuandai Xuliyawen Jingjiao beiming wenxian yanjiu* 十字蓮花: 中國元代敘利亞文景教碑銘文獻研究 (Shanghai: Guji chubanshe, 2008), págs. 1-41, específicamente pág. 8.

<sup>211</sup> Wang Yun, *Qiuqian xiansheng daquan wenji*, juan 88, pág. 5b. Lo que dice realmente el texto es “Zuo maimai Weiwuer, Musuerman, Huihui...” 做買賣畏吾兒木速兒蠻回回... Quizá aquí “musuerman”, o musulmán, se refiere a los musulmanes persas, mientras que “huihui” se refiere a los musulmanes túrquicos; la combinación de los dos compondría el conjunto de los musulmanes en general. Puede hallarse una traducción de este fragmento en E. Endicott-West, “Merchant Associations in Yüan China: The *Ortoy*”, en *Asia Major*, vol. 2, n.º 2 (1989), págs. 127-154, específicamente págs. 142-143. Sin embargo, en mi opinión, debe corregirse “los uigures que están involucrados en el comercio [y] los musulmanes” por “los uigures [y] los musulmanes que están involucrados en el comercio”.

<sup>212</sup> Para una discusión sobre los mercaderes durante el periodo Yuan, véase Chen Gaohua 陳高華 & Shi Weimin 史衛民, *Zhongguo jingji tongshi: Yuandai jingji juan* 中國經濟通史: 元代經濟卷 (Beijing: Jingji ribao chubanshe, 2000), págs. 457-465; véase también Yokkaichi Yasuhiro, “Chinese and Muslim Diasporas and the Indian Ocean Trade Network under Mongol Hegemony”, en A. Schottenhammer, *The East Asian 'Mediterranean': Maritime Crossroads of Culture, Commerce and Human Migration* (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2008), págs. 73-102, especialmente págs. 88-90.

<sup>213</sup> J. W. Christie, “The Medieval Tamil-language Inscriptions in Southeast Asia and China”, en *Journal of Southeast Asia Studies*, n.º 29 (1998), págs. 239-268, específicamente pág. 266.

Con demasiada frecuencia se dice que la clasificación de los pueblos bajo los mongoles se basaba en etnias o razas.<sup>214</sup> Esto, obviamente, es falso, pues los chinos étnicos estaban divididos en dos categorías: algunos eran sureños, otros eran norteños. Tampoco es cierto que hayan sido ellos el único grupo en ser dividido. El *Yuan shi* registra que “gentes de la región de Hexi 河西,<sup>215</sup> musulmanes, uigures y demás” podían tener cargos hasta el rango de *darugachi* (supervisor, o agente imperial) de una miriarquía (*Wanhufu* 萬戶府), de la misma manera que los mongoles, mientras que los yurchenos y los khitán estaban sujetos a las mismas restricciones en el acceso a los altos cargos de la administración pública que habían sido impuestas sobre los *Han ren*. “Pero aquellos yurchenos y khitán que hayan nacido en el noroccidente y que no entienden ni hablan el chino son iguales que los mongoles”.<sup>216</sup> Podemos asumir que aquí se habla de los khitán y yurchenos que habían sido súbditos del Imperio Qara Khitai.<sup>217</sup> Así pues, como los chinos, que podían ser tanto *Nan ren* como *Han ren*, los yurchenos y los khitán podían ser *Han ren* o *Semu ren*.

Los tangut eran otros *Semu ren*, pues harían parte de esos muchos “pueblos de la región de Hexi” que acabo de mencionar;<sup>218</sup> *Semu ren* eran también los uigures, igual que otros pueblos túrquicos, incluyendo los qarluq, los qangli, los öngüt y los qipchaq; también los naimán (es posible que estos también hayan sido un grupo turco);<sup>219</sup> los alanos del Cáucaso; los tibetanos; los cachemiríes, y muchos otros. Naturalmente, entre estos había musulmanes o *Huihui*.<sup>220</sup> Básicamente, *Semu ren* eran todos aquellos que no eran ni mongoles ni antiguos súbditos del Imperio Jin o el Imperio Song del sur. Estas clasificaciones se basaban en la percepción de lealtad de diferentes pueblos. Aquellos que se habían sometido antes (o que habían sido subyugados antes), como los uigures (tal como se ha visto más arriba) y los corasmios, eran considerados por los mongoles como súbditos cuya probabilidad de lealtad era mayor que la de los norteños provenientes del Imperio Jin, que habían resistido el envite de los

<sup>214</sup> Por ejemplo, C. P. Atwood, *Encyclopedia of Mongolia*, pág. 37: “Bayan trató de revivir la antigua jerarquía étnica”; M. C. Brose, “Realism and Idealism in the *Yuanshi* Chapters on Foreign Relations”, en *Asia Major*, vol. 19, n.º 1 (2005), págs. 327-347, específicamente pág. 345: “ellos [los mongoles] categorizaron otros pueblos según términos etnográficos”; y también Hung, “China and the Nomads”, págs. 614-625: “como es bien sabido para los historiadores tradicionales chinos y para los estudiosos modernos, la sociedad Yüan como un todo discriminaba entre poblaciones de orígenes étnicos y geográficos distintos”. Aquí, quizá el término “geográficos” no esté del todo injustificado, pero acarrea un énfasis que, según mi punto de vista, no es correcto. La diferencia entre los *Han ren* y los *Nan ren* no se basaba, pese a mis traducciones, en la geografía, sino en el momento en que los distintos grupos habían sido puestos bajo gobierno mongol.

<sup>215</sup> La región Tangut, es decir, el antiguo estado Xi Xia 西夏.

<sup>216</sup> *Yuan shi*, vol. 2, *juan* 13, pág. 268.

<sup>217</sup> Acerca del Imperio Qara Khitai, véase Biran, *The Empire of the Qara Khitai*.

<sup>218</sup> La región Hexi formaba gran parte del antiguo estado Tangut, o Xi Xia. Debe señalarse que había un número significativo de uigures en la región Hexi.

<sup>219</sup> De Rachewiltz, “Turks in China under the Mongols”, págs. 282 y 297n.

<sup>220</sup> Tao Zongyi 陶宗儀 enumera 31 tipos distintos de *Semu ren* en su *Nancun chuo geng lu* 南村輟耕錄 (Beijing: Zhonghua shuju, 1959), *juan* 1, pág. 13. Para una discusión de esta lista, véase Yanai Wataru 箭内互 (traducción al chino de Chen Jie 陳捷 & Chen Qingquan 陳清泉), *Yuandai Meng Han semu daiyu kao* 元代蒙漢色目待遇考 (Shanghai: Shangwu yinshuguan, 1932), págs. 18-29.

conquistadores hasta 1234, y especialmente como más leales que los sureños del Imperio Song, que solo fueron forzados a someterse en la década de 1270.

Es difícil, si no imposible, tener una idea clara de cuántos grupos diversos de *Semu ren* había en el Imperio Yuan. En efecto, no hay ninguna buena cifra para el total de *Semu ren*. Puede obtenerse una noción muy aproximada de la importancia relativa de varias gentes *Semu* a partir de la frecuencia con que se las menciona en el *Yuan shi*.<sup>221</sup> El término *Huihui* aparece más o menos 180 veces. Qipchaq (*Qincha* 欽察) aparece más de 160 veces. Uigur (*Weiwu* o *Weiwu'er*), solo un poco más de 40 veces. Qangli (*Kangli* 康里) aparece más de 30 veces. Qarluq (*Halalu* 哈拉魯) aparece más o menos diez veces. Tangut (*Tangwu* 唐兀) aparece cerca de 70 veces. Por último, Naimán (*Naiman* 乃蠻) aparece más de 90 veces. Esto solo puede darnos una idea muy somera de los números relativos de estos varios grupos de *Semu ren*. Sin embargo, parece claro que, pese a que los musulmanes eran un grupo importante, no componían, ciertamente, la mayoría de los *Semu ren*.<sup>222</sup> También parece muy probable que varios de estos pueblos túrquicos sobrepasaran en número, colectivamente, a los *Huihui*. Dado que muchos musulmanes, si no la mayoría de ellos, eran también turcos, es enteramente razonable concluir que había muchos menos persas que turcos en el Imperio Yuan.

39

Otra aproximación a esta misma cuestión resultó en una conclusión similar. A comienzos de la década de 1980, Igor de Rachewiltz publicó un estudio detallado de los turcos en el Imperio Yuan.<sup>223</sup> En ese estudio, de Rachewiltz ofrece conteos de los turcos que jugaron algún rol significativo en algún aspecto del gobierno o de la cultura en diversos momentos del periodo Yuan. De Rachewiltz excluye del conteo a aquellos sobre los cuales existe solo información “insuficiente”, así como a “mujeres turcas eminentes”, a “aquellos cuyos nombres se han preservado pero que no eran académicos ni funcionarios” y, por último, a aquellos mencionados en las varias fuentes que él mismo “no había atacado aún”.<sup>224</sup> El total de uigures, qarluq, qangli, qipchaq, öngüt, keraities y naimán para todo el periodo mongol o Yuan era de 646 (550 excluyendo a los keraities y a los naimán, que pueden no haber sido túrquicos, o haberlo sido solo parcialmente).<sup>225</sup> Esta cifra puede compararse con una cifra compilada por Donald Leslie para el número de *Huihui* que eran funcionarios bajo el gobierno Yuan. Leslie incluye solo a aquellos cuya información biográfica está disponible, pero bebe de fuentes bastante numerosas, tanto primarias como secundarias. Su cifra es 43.<sup>226</sup> Aunque las metodologías y las fuentes usadas por de Rachewiltz y por Leslie para el levantamiento de sus cifras difiere decididamente, de manera que los números no pueden compararse directamente, la gran discrepancia entre estos números es, al menos, indicativa. Una vez más, cuando se toma en

<sup>221</sup> Los conteos que siguen se obtuvieron mediante el uso de un buscador en una versión electrónica del texto del *Yuan shi*.

<sup>222</sup> Hubo más grupos de *Semu ren* no musulmanes de los que incluí en estos conteos.

<sup>223</sup> De Rachewiltz, “Turks in China under the Mongols”.

<sup>224</sup> De Rachewiltz, “Turks in China under the Mongols”, págs. 287 y 293.

<sup>225</sup> De Rachewiltz, “Turks in China under the Mongols”, págs. 285, tabla 10.1.

<sup>226</sup> Leslie, *Islam*, págs. 102-103.

consideración que una parte de los *Huihui* de Leslie eran sin duda turcos, se vuelve claro que los persas debían ser muchos menos que los turcos de la sociedad Yuan.<sup>227</sup> Quizá sea también digno de señalarse que solo de una persona (Sayyid Ajall Shams al-Dīn) de las más o menos cincuenta “personalidades de eminencia de comienzos del periodo mongol o Yuan (1200-1300)” cuyas biografías fueron reunidas en *In the Service of the Khan* pueda tal vez decirse que era persa.<sup>228</sup>

He llegado ahora al asunto de las inscripciones de las *paizi* y de los pesos estandarizados. Lo primero de todo es aclarar que son muy pocas. Pese a que Liu Yinsheng ha afirmado que “durante los últimos cincuenta años muchas *paizi* (tabletas de autoridad) de metal (bronce, plata u oro) [...] han sido encontradas con los tres lenguajes mencionados antes [es decir, mongol, chino y persa] escritos sobre ellas –algunas han tenido incluso cinco lenguas–”,<sup>229</sup> el hecho es que el número de *paizi* mongolas sobrevivientes que conocemos es muy pequeño. Lo que es más, solo unas cuatro tienen inscripciones en lenguas distintas al mongol, y solo se sabe de una con inscripciones no en cinco **lenguas**, sino en cinco **sistemas de escritura**.<sup>230</sup> Este de aquí es un asunto importante, pues parece que muy frecuentemente confunden los estudiosos provenientes de China la “lengua” con el “sistema de escritura”. Por ejemplo, Liu Yingsheng habla del “‘Phags-pa como un ‘lenguaje’” pese a que no existe tal cosa.<sup>231</sup> El ‘Phags-pa es un sistema de escritura creado por órdenes de Qubilai Qa’an y nombrado en honor de ‘Phags-pa Lama. La intención era que sirviera como una escritura universal que pudiera ser usada para escribir en cualquier lengua, y con frecuencia se usó, de hecho, para escribir el mongol, así como, a veces, el chino, el sánscrito, el tibetano y el túrquico.<sup>232</sup> La mayoría de las *paizi* mongolas que han sobrevivido hasta nuestros días tienen inscripciones en mongol escrito con el sistema de escritura ‘Phags-pa. Un artículo publicado en 2003 exhibe una lista de diecisiete *paizi* mongolas que han llegado hasta nosotros, y ofrece breves descripciones de estas. Este artículo incluyó casi todas las *paizi* conocidas en el mundo para ese momento.<sup>233</sup> En el 2004, una monografía sobre las inscripciones en mongol escritas con el sistema de escritura ‘Phags-pa describió once *paizi* y mencionó una más.<sup>234</sup> La diferencia de número entre las *paizi* de las dos publicaciones se debe sobre todo al hecho de que algunas *paizi* tienen inscripciones en mongol escrito con el sistema de escritura uigur en lugar del

<sup>227</sup> Por ejemplo, entre los 43 de Leslie está Mahmud Yalavach. También debe resaltarse que Leslie incluye a Ai Xie 薛, que con certeza era, como él mismo ha anotado, cristiano, así como a algunos otros que probablemente no eran musulmanes.

<sup>228</sup> De Rachewiltz et al., *In the Service*, págs. v-vi. Como fuere, los turcos están claramente representados.

<sup>229</sup> Liu Yingsheng, “A Lingua Franca”, pág. 89.

<sup>230</sup> La lengua mongola aparece dos veces, escrito con el sistema de escritura ‘Phags-pa y también con el sistema de escritura uigur.

<sup>231</sup> Liu Yingsheng, “A Lingua Franca”, pág. 89n.

<sup>232</sup> *Yuan shi*, vol. 15, *juan* 202, pág. 4518; Coblin, *Handbook of ‘Phags-pa Chinese*, págs. 1-4; Allsen, “The Rasūlid Hexaglot”, pág. 26.

<sup>233</sup> Chen Yongzhi 陳永志, “Meng Yuan shiqide paifu” 蒙元時期的牌符, en *Nei Menggu Daxue Xuebao (Renwen shehui kexue ban)*, n.º 35 (2003), págs. 30-37.

<sup>234</sup> Hujiletu Sarula 呼格吉勒圖 薩如拉, *Basibazi Mengguyu wenxian huibian* 八思巴字蒙古語文獻匯編 (Huhehaote: Nei Menggu jiaoyu chubanshe, 2004), págs. 455-474.

sistema de escritura ‘Phags-pa. En 2008, se publicó una lista de dieciocho *paizi*; sin embargo, dos de ellas eran conocidas solo mediante ilustraciones de ellas aparecidas en otros libros, y de una de ellas había solo fragmentos.<sup>235</sup> No obstante, esta lista no es exhaustiva. Por ejemplo, no incluye la *paizi* que está en la colección del Museo Metropolitano de Arte de Nueva York.<sup>236</sup> Además, hay dos *paizi* alojadas en la colección del Museo de Historia de la Universidad Suroccidental de Yunnan.<sup>237</sup> Así pues, siguen existiendo no más de veinte *paizi* mongolas.<sup>238</sup>

El problema que parecen tener los estudiosos provenientes de China al hablar de “sistema de escritura” y de “lengua” proviene tal vez del hecho de que el chino moderno no hace una diferencia clara entre esos dos conceptos. Es común, por ejemplo, hablar de la lengua china como *Zhongwen* 中文 pese a que este uso debería significar, *strictu sensu*, “escritura china”. Otro ejemplo de la confusión es que Huang Jilian diga: “la así llamada escritura *tāzīk*... no significaba la escritura árabe sino la escritura persa”.<sup>239</sup> Como es sabido, el persa se escribía mediante uso de la escritura arábiga, de manera que esta afirmación no tiene ningún sentido. Esta cuestión afecta al asunto de estas inscripciones persas, pues, con frecuencia, en chino, se dice que estas inscripciones son “Bosiwen 波斯文”, y no es claro si esta expresión significa “lengua persa” o “sistema de escritura persa”.

Tampoco es clara la relevancia de estas inscripciones. Son muy pocas, solo una docena en total (la mayoría de ellas en pesas, algunas en *paizi*), y son muy cortas, sin más de cinco palabras cada una. Unas cuantas inscripciones en persa pueden no significar mucho en absoluto. La mayoría de las pesas y *paizi* supervivientes no tienen nada de persa escrito en ellas. El uso de inscripciones persas junto a inscripciones mongolas y chinas en pesas estandarizadas y en *paizi* puede no indicar más que el hecho de que el gran Qan reclamaba el gobierno supremo sobre todo el *Yeke Mongghol Ulus*.<sup>240</sup> El emperador Yuan, después de todo, reclamó siempre ser más que el gobernante del *Ulus* de Tolui en Mongolia y China.<sup>viii</sup> El emperador Yuan era el gran Qan (Qa’an), supremo Señor de todo el Imperio Gengiskánida. Dado que el

<sup>235</sup> Li Aiping 李爱平 & Chen Yongzhi 陳永志, “Wulan Chabushi ‘Guo Bao’ daoju xue: zhuanjia jiedu Mengyuan paifu” (8 de mayo, 2008), en [www.nmgcb.com.cn](http://www.nmgcb.com.cn) (Acceso del autor: 8 de febrero, 2013). Básicamente, la lista es la misma que la que se encuentra en el artículo de Chen Yongzhi que cité antes (en la nota 219), pero con una adición.

<sup>236</sup> D. P. Leidy, Wai-fong A. Siu & J. C. Y. Watt, “Chinese Decorative Arts”, en *The Metropolitan Museum of Art Bulletin*, vol. 55, n.º 1 (1997), págs. 1-71, específicamente pág. 9. Este *paizi* lleva una inscripción solo en mongol, escrita con el sistema de escritura ‘Phags-pa.

<sup>237</sup> Jakhadai Chimeddorji 齊木德道爾吉, “Xinan Daxue Lishi Bowuguan cang Yuandai Mengguyu Basibawen paifu jiedu” 西南大學歷史博物館藏元代蒙古語八思巴文牌符解讀, en *Mengxuxue jikan* 蒙古學輯刊, n.º 17 (2007), págs. 1-13. Estos dos *paizi* tienen inscripciones solo en mongol, escritas con el sistema de escritura ‘Phags-pa.

<sup>238</sup> Los artículos en inglés, publicados en 2001 y en 2003, enumeran una cantidad similar de *paizi*: Dang Baohai, “The Paizi of the Mongol Empire”, en *Zentralasiatische Studien*, n.º 31 (2001), págs. 31-62; Dang Baohai, “The Paizi of the Mongol Empire (continued)”, en *Zentralasiatische Studien*, n.º 32 (2003), págs. 7-10.

<sup>239</sup> Huang Shijian, “Persian Language in China”, pág. 93.

<sup>240</sup> Mediante comparaciones, se ha sugerido que el uso de un signo chino en una moneda acuñada en Khotan bajo el gobierno de Qaidu era una declaración de “legalidad de sus derechos al poder”: V. A. Belyaev & S. V. Sidorovich, “A New Interpretation of the Character *Bao* on Coins of Mongol Uluses”, en *Journal of the Oriental Numismatic Society*, n.º 199 (2009), págs. 11-17, específicamente págs. 16-17.

persa era, sin duda alguna, la lengua más importante del Ilkhanato, que era a su vez parte de este gran imperio, entonces el uso del persa en una *paizi* o en una pesa estandarizada puede simplemente haber sido una forma de afirmar esta reclamación. La naturaleza frecuentemente simbólica de este tipo de inscripciones puede ejemplificarse muy bien con las inscripciones en latín que hay sobre las monedas británicas actuales. Ciertamente, el latín no es en absoluto ningún tipo de *lingua franca* en el Reino Unido actual. Más cerca del periodo que nos atañe aquí, las monedas acuñadas bajo el gobierno Qara Khitai tenían inscripciones en chino<sup>241</sup> pese al hecho de que debía haber muy pocos hablantes de chino en el Imperio Qara Khitai. Es aún más relevante el hecho de que las monedas con caracteres chinos aparezcan en varias partes del Gran Imperio Mongol (*Yeke Mongghol Ulus*), muy lejos de las fronteras de China. Entre estas están las monedas de cobre cubiertas de plata venidas de Bujara, en el Qanato Chaghataida, y acuñadas en la década de 1260.<sup>242</sup> También pueden encontrarse dos monedas de plata con caracteres chinos en Khmelevka, cerca de Saratov, parte del *Ulus* de Jochi, que datan de 1270.<sup>243</sup> En el Ilkhanato, no solo aparecen ocasionalmente caracteres chinos sobre las monedas, sino que los sucesivos ilkhans usaban sellos que tenían inscripciones solo en chino (probablemente, estos sellos eran emitidos por el gran Qan en Dadu).<sup>244</sup> Sin embargo, nadie ha sugerido nunca que el chino fuera una *lingua franca* del *Yeke Mongghol Ulus*. Ciertamente, semejante sugerencia no estaría justificada.

No obstante, debe señalarse que las inscripciones que se hallan en pesas y *paizi* no son persas con certeza. De hecho, también se ha sugerido que están escritas en túrquico con el sistema de escritura chaghataida, es decir, con la escritura perso-arábiga adaptada para la escritura del turco. En efecto, ha habido una controversia considerable sobre este asunto en las publicaciones chinas. En sus publicaciones en lengua inglesa, ni Huang Shijian ni Liu Yingsheng hacen mención alguna de esta controversia. Sin duda, Huang Shijian sintió que había lidiado con la cuestión en una de sus publicaciones en lengua china en que discutía las inscripciones halladas en pesas. Huang Shijian opina que la escritura perso-arábiga no fue adaptada a la escritura del túrquico antes del siglo XIV, y que dadas las condiciones de finales del siglo XIII y comienzos del siglo XIV, en que el gran Qan estaba en guerra con Qaidu y con el Qanato Chaghataida, sería improbable que la escritura chaghataida fuera usada para la

<sup>241</sup> Biran, *The Empire of the Qara Khitai*, pág. 93; V. A. Belyaev & S. V. Sidorovich, “Ji’erjisi faxiande ‘Xuxing yuan bao’ yu Xi Liao de nianhao kao” 吉尔吉斯发现的“續興元寶”與西遼年號考, en *Zhongguo qianbi/China Numismatics*, vol. 116, n.º 1 (2012), págs. 70-74 [ilustraciones en la cubierta trasera]; V. Belyaev, V. Nastich & S. V. Sidorovich, “The Coinage of Qara Khitay: a New Evidence (On the Reign-Title of the Western Liao Emperor Yelü Yilie)”, en B. Callegher & A. D’Ottone (eds.), *3<sup>rd</sup> Simone Assemani Symposium on Islamic Coins* (Trieste: Edizioni Università di Trieste, 2012), págs. 130, 138 y 143.

<sup>242</sup> S. V. Sidorovich, “Zhu you Hanzide Buhuala qianbi xin kao” 鑄有漢字的不花刺錢幣新考, en *Zhongguo qianbi/China Numismatics*, vol. 100, n.º 1 (2008), págs. 21-24.

<sup>243</sup> V. A. Belyaev & S. V. Sidorovich, “Dazhi you Hanzide Jin Zhang Han Guo Zhuchi yin bi” 打制有漢字的金帳汗國術赤銀幣, en *Zhongguo qianbi/China Numismatics*, vol. 123, n.º 4 (2013), págs. 23-30.

<sup>244</sup> Belyaev & Sidorovich, “The Character Bao on Coins of Mongol Uluses”, págs. 11-16.

producción de pesas en China.<sup>245</sup> Como fuere, según he señalado antes, el túrquico se escribía con la escritura perso-arábica ya en la corte de Güyük Qa'an en Mongolia, a fecha de 1246. La evidencia que apoya esta afirmación, presente en la carta –aún existente– que envió Güyük Qa'an al Papa, es incontrovertible. En efecto, la escritura perso-arábica empezó a ser usada para escribir el túrquico mucho antes, incluso en el siglo XI.<sup>246</sup> Hay un documento de Yarkand (en el actual Xinjiang; nombre en chino: Shache 莎车) fechado en el año 515 AH [1121] que está escrito en túrquico con la escritura árabe.<sup>247</sup> Por tanto, hay certidumbre de que Huang Shijian está errado con respecto a las fechas, dado que parece muy probable que la escritura perso-arábica fuera usada por los turcos musulmanes a todo lo largo del Imperio Mongol, incluyendo en Mongolia y en China, desde al menos fecha tan temprana como la década de 1240 y en adelante. Dicho esto, su argumento de la guerra con el Qanato Chaghataida no es convincente.

Algo que es particularmente sorprendente es que las inscripciones perso-arábicas de estas pesas no solo fueron identificadas como chaghataidas, sino que fueron leídas y traducidas al chino.<sup>248</sup> Cómo pudo haberse hecho esto si la lengua había sido identificada de manera errónea es algo difícil de comprender. Sin embargo, Huang Shijian afirma poder leer esas inscripciones en persa.<sup>249</sup> Ciertamente, esto es un misterio. Mientras no se resuelva apropiadamente este enigma, las inscripciones de las pesas no pueden aceptarse como buena evidencia con respecto a nada. Es interesante que en su reciente artículo acerca del persa en China, publicado en inglés, Liu Yingsheng no haga ninguna mención, en absoluto, de estas pesas.<sup>250</sup>

Sin embargo, Liu Yingsheng menciona las inscripciones de las *paizi*. Como se ha afirmado antes, Liu exagera el número tanto de *paizi* preservadas hasta hoy como de inscripciones perso-arábicas en ellas. Tal vez valga la pena repetir que, al menos hasta el 2008, solo se habían reportado cuatro inscripciones perso-arábicas en *paizi* mongolas. Liu afirma que:

Debido a que el persa había sido la lengua escrita más importante de Asia Central desde el final del siglo X, y puesto que la mayoría de los musulmanes de la China Yuan venían de Asia

<sup>245</sup> Huang Shijian 黃時鑒, “Yuandai siti mingwen tongquande kaoshi” 元代四體銘文銅權的考釋, en Ye Yiliang 葉奕良 (ed.), *Yilangxue zai Zhongguo lunwen ji* 伊朗學在中國論文集 (2) (Beijing: Beijing daxue chubanshe, 1998), págs. 42-43.

<sup>246</sup> V. Rybatski, “Between East and West: Central Asia Writing Systems”, M. Ölmez & F. Yildirim, *Orta Asya'dan Anadolu'ya Alfabeler* (Istanbul: EREN, 2011), págs. 215-216, 216n.

<sup>247</sup> M. Erdal, “The Turkish Yarkand Documents”, en *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, n.º 47 (1984), págs. 260-301, específicamente págs. 291-292 y 296. Tal vez sea relevante para mi tesis señalar que estos documentos de Yarkand, datados de los tiempos en que la región estaba bajo gobierno qarrajani, formaban parte de una colección de papeles en árabe y en túrquico uigur, pero *no* en persa: Erdal, “The Turkish Yarkand Documents”, pág. 261.

<sup>248</sup> Liu Youzheng 劉幼錚, “Jieshao Tianjin faxiande yipi tong, tie quan” 介紹天津發現的一批銅·鐵權, en *Wenwu ziliao congkan* 文物資料叢刊 8 (Beijing: Wenwu chubanshe, 1983), págs. 113-115.

<sup>249</sup> Huang Shijian, “Yuandai siti mingwen tongquan”, págs. 43-45. Huang afirma poder leer solo cuatro inscripciones “persas” por completo: las otras están aparentemente en una condición muy deplorable y son, por tanto, parcial o totalmente ilegibles.

<sup>250</sup> Liu Yingsheng, “A Lingua Franca”, págs. 87-95.



Central, estos estaban fuertemente influenciados por la cultura irania, y el persa vino a ser la lengua común a la población Huihui, e incluso, más tarde, la lengua madre de muchos de sus hijos y nietos antes de que el proceso de sinización llegara a su fin. Hasta tiempo presente, hay aún muchas palabras y frases persas en el lenguaje chino cotidiano de los Huihui.<sup>251</sup>

Liu Yingsheng no aduce evidencia alguna en apoyo de estas afirmaciones, que yo considero excesivas. En ausencia de evidencia, estas aseveraciones no pueden ser aceptadas.<sup>252</sup> Puede muy bien ser cierto que el persa era importante como lengua *escrita* para el cultivo personal y el aprendizaje en Asia Central, pero de esto no se sigue que el persa se *hablara* comúnmente, como debe ocurrir con una *lingua franca*.<sup>253</sup> Quizá sea relevante señalar aquí que, pese a que había escuelas en que los chicos estudiaban el Corán y otras obras religiosas, la lectoescritura, entre los tayikos de Asia Central de tiempos premodernos, era muy baja, de solo algo más del 2%.<sup>254</sup>

La *paizi* que tiene inscripciones en cinco escrituras distintas es un buen ejemplo de la controversia alrededor de estas “tabletas de autoridad”.<sup>255</sup> Un muy interesante artículo publicado en una revista académica china revela que los editores de la revista pidieron a cinco diferentes expertos chinos sus propias interpretaciones de la inscripción perso-arábiga que está en esta *paizi*. Los cinco ofrecieron lecturas distintas. Uno consideró que la lengua de la inscripción era el túrquico, los otros cuatro lo tomaron por persa. Sin embargo, uno de estos cuatro fue capaz de leer solo una palabra de la inscripción. También había desacuerdo con respecto al número de palabras contenidas en la inscripción, con dos de los expertos pensando que eran cinco palabras y los otros tres pensando que eran cuatro. Los editores de la revista expresaron un cierto grado de decepción al ver esto: “Con respecto a estas lecturas divergentes entre sí, nosotros los miembros del departamento editorial no tenemos ninguna capacidad de discriminar entre ellas, y, por el momento, no sabemos dónde encontrar a quién consultar...”.<sup>256</sup> Personalmente, no tengo la competencia lingüística para intentar leer la inscripción, y no tengo acceso a la *paizi* original (que, creo, está ahora en un museo de la provincia de Mongolia Interior, cerca del lugar donde fue encontrada). Por tanto, no puedo ofrecer una opinión definitiva acerca de este asunto. Sin embargo, los comentarios de Liu Yingsheng acerca de la inscripción son interesantes, y vale la pena considerar lo que dice al respecto. Su conclusión

<sup>251</sup> Liu Yingsheng, “A Lingua Franca”, pág. 88.

<sup>252</sup> Hay, de hecho, cierta evidencia a favor, pero parece que el vocabulario extranjero presente en el *Hui* moderno viene tanto del árabe y del túrquico como del persa; véase M. Dillon, *China's Muslim Hui Community: Migration, Settlement and Sects* (Richmond: Curzon, 1999), págs. 154-155.

<sup>253</sup> Muriel Atkin, “Tajiks and the Persian World”, en Beatrice F. Manz (ed.), *Central Asia in Historical Perspective* (Boulder: Westview Press, 1998), pág. 131: “El neopersa... evolucionó como una lengua *literaria* en la región que va del Asia Central al Sistán [...] en los siglos IX y X...” [énfasis añadido].

<sup>254</sup> I. Silova & T. Abdushukorova, “Global Norms and Local Politics: Uses and Abuses of Education Gender Quotas in Tajikistan”, en *Globalisation, Societies and Education*, n.º 7 (2009), págs. 357-376, específicamente pág. 361.

<sup>255</sup> Pasra una descripción de esta *paizi*, y para reproducciones de calcos de sus dos caras, véase Hügejiletu Sarula, *Basibazi Mengguayu Wenxian huibian*, págs. 473-474, y lámina 47.

<sup>256</sup> Cai Meibiao 蔡美彪 et al., “Dui Keyou Zhongqi yexun pai alabo zimu wenzi dushide yijian” 對科右中旗夜巡牌阿拉伯字母文字讀釋的意見, en *Minzu yuwen* 民族語文, n.º 3 (1995), págs. 51-55, específicamente pág. 51.

es que la inscripción está en persa, pero que hay errores en la escritura de las letras, y que, pese a que el vocabulario es persa, las palabras no están escritas con el orden que observarían en persa. Sugiere Liu Yingsheng que el orden de las palabras es el orden que tendrían en chino. Prosigue diciendo que esto ha de deberse a que la *paizi* proviene del periodo Yuan tardío, queriendo decir, puede asumirse, que durante el lapso final de la dinastía el conocimiento de la lengua persa correcta se había deteriorado, y que la influencia china sobre esa lengua se había fortalecido.<sup>257</sup> Su lectura de la inscripción tiene el mérito de ser muy similar al significado de las inscripciones escritas en otras lenguas sobre la misma *paizi*. Una sexta interpretación de la inscripción fue publicada un año después. Los dos autores ven cuatro palabras en la inscripción, e interpretan dos de ellas de manera muy distinta a las de las lecturas previas, además de señalar algunas dudas sobre la lectura correcta de la segunda palabra. Consideran que la lengua de la inscripción es el persa, pero no lidiaron con el asunto del orden no persa de las palabras. Interpretaron la última palabra como un sustantivo con el mismo significado que tiene *paizi*.<sup>258</sup> Por tanto, esta publicación no representó mucho avance con respecto a otras opiniones publicadas previamente.

15

Aquí hay varios argumentos que vale la pena exponer. Primeramente, Liu Yingsheng lee la última palabra de la inscripción como “*paiza*”.<sup>259</sup> Naturalmente, esta palabra es un préstamo tomado del chino, y aparece no solo en persa sino también en mongol y en túrquico.<sup>260</sup> Así las cosas, esta palabra es ambigua en lo que respecta a la determinación de la lengua en que se escribió la inscripción. Liu Yingsheng ve un total de cinco palabras en la inscripción pese al hecho de que todos los expertos del otro artículo, con la excepción de uno solo, ven en la inscripción solo cuatro palabras. Dado que no hay acuerdo sobre la lectura de estas palabras, y dado que ciertamente había palabras que constituían préstamos tomados del persa en el túrquico de ese periodo,<sup>261</sup> parece muy difícil tomar una decisión acerca de la lengua de la inscripción sobre la base exclusiva del vocabulario. Quizá, lo más interesante de todo es lo que dice Liu Yingsheng sobre el orden de las palabras. Dudo fuertemente que este orden provenga de la influencia china. Se sabe que, durante el periodo Yuan, el chino estuvo a veces influenciado por la sintaxis mongola, presumiblemente al traducirse documentos oficiales del mongol al chino,<sup>262</sup> pero no estoy informado de este mismo tipo de influencia en la dirección opuesta. En efecto, dado que todos los documentos oficiales importantes se escribían en

<sup>257</sup> Cai Meibiao et al., “Keyou Zhongqi yexun pai”, pág. 54. Aquí, Liu parece contradecir lo que él mismo dice en “A Lingua Franca” (págs. 92-95) acerca de la lengua persa en China durante la dinastía Ming.

<sup>258</sup> Hao Sumin 郝蘇民 & Liu Wenxing 劉文性, “Guanyu Keyou Zhongqi yexunpai alabo zimu wenzi dushide zai taolun” 關於科右中旗夜巡牌阿拉伯字母文字讀釋的再討論, en *Minzu yuwen*, n.º 3 (1996), págs. 71-72.

<sup>259</sup> Cai Meibiao et al., “Keyou Zhongqi yexun pai”, pág. 53.

<sup>260</sup> G. Doerfer, *Türkische und Mongolische Elemente im Neupersischen unter besondere Berücksichtigung älterer neupersischer Geschichtsquellen, vor Allem der Mongolen- und Timuridenzeit, Band 1: Mongolische Elemente im Neupersischen* (Wiesbaden: Steiner, 1963), págs. 239-241.

<sup>261</sup> Erdal, “The Turkish Yarkand Documents”, págs. 265. Allí se toma nota de que el vocabulario de los documentos túrquicos datados de finales del siglo XI y comienzos del siglo XII está “lleno de elementos árabes y neopersas”.

<sup>262</sup> Allsen, “The *Rasûlid Hexaglot*”, pág. 38.

mongol y se traducían luego a otras lenguas,<sup>263</sup> esto parece improbable. Si bien claramente el orden de las palabras de esta inscripción no es correcto para el persa, es, casi con certeza, el orden normal que tendrían las palabras en túrquico, con el sustantivo principal (“paiza”, o como quiera ser que se lea) en la posición final y precedido por las palabras que lo califican.<sup>264</sup> Obviamente, este asunto necesita de más investigación; sin embargo, en este momento, me parece que es tan probable que la inscripción esté en túrquico como en persa.<sup>265</sup> Igual que con las inscripciones presentes en las pesas, parecería que las inscripciones de la *paizi* tienen un valor muy incierto como para ser evidencia de cualquier cosa.

Con respecto tanto a las *paizi* como a las pesas, hay otro asunto. Varias de estas parecen no tener una buena procedencia, por lo que hay poca seguridad de que todas sean auténticas. Es bastante conocida la gran cantidad de antigüedades falsas que han sido producidas en China durante las últimas décadas (de hecho, desde mucho antes).<sup>266</sup> Incluso se han falsificado fósiles de dinosaurios en cantidad considerable.<sup>267</sup> Todo objeto que carezca de una buena procedencia debe ser, pues, sometido a cierta cantidad de sospecha. Particularmente, el origen de algunas de estas *paizi* deja un espacio considerable para la duda. Lo que es especialmente preocupante es que los asuntos de procedencia y autenticidad se mencionan escasamente en las publicaciones chinas.<sup>268</sup> En efecto, puede ser difícil encontrar información precisa acerca de la procedencia de un ítem específico. El solo hecho de que más o menos la mitad de todas las *paizi* mongolas supervivientes que se conocen haya sido encontrada en China durante los últimos treinta años es, en sí mismo, preocupante.

Se ha reportado el descubrimiento de una *paizi* de oro, particularmente hermosa, por parte de un granjero local mientras este recogía arena de la ribera de un río para ser usada en albañilería. Esto ocurrió en la Bandera Anterior Derecha de Qorchin,<sup>ix</sup> en el suroriente de Mongolia

<sup>263</sup> E. Endicott-West, *Mongolian Rule in China: Local Administration in the Yuan Dynasty* (Cambridge y Londres: Council on East Asian Studies, Harvard University, y Harvard-Yenching Institute, 1989), págs. 83-84.

<sup>264</sup> A. Göksel & C. Kerslake, *Turkish: A Comprehensive Grammar* (Londres: Routledge, 2005), págs. 144-145; M. Erdal, *A Grammar of Old Turkic* (Leiden: Brill, 2004), págs. 380-385. En la página 383, Erdal registra un caso interesante de una traducción túrquica del parto influenciada por el fraseo parto, que es claramente distinto al frase túrquico usual.

<sup>265</sup> Debe señalarse que Hujiletu Sarula dice que la inscripción es de Chaghatai; véase *Basibazi mengguyu wenxian huibian*, pág. 473.

<sup>266</sup> Véase, por ejemplo, R. Gluckman, “Remade in China: The Fine Art of Fakery” (2002), disponible en línea en: <http://www.gluckman.com/ChinaFraud.html> (acceso del autor: 19 de enero, 2013; acceso del traductor: 6 de mayo, 2025). Véase también Li Qian, “Should fake Antique dealers be punished?”, en *China Daily* (27 de febrero, 2007), disponible en línea en: [http://www.chinadaily.com.cn/china/2007-02/27/content\\_814924.htm](http://www.chinadaily.com.cn/china/2007-02/27/content_814924.htm) (acceso del autor: 19 de enero, 2013; acceso del traductor, 6 de mayo, 2025). También hay un número especial de *Extrême orient/extrême occident* dedicado a “Faux et falsification en Chine, au Japon, et au Viêt Nam” : n.º 32 (2010).

<sup>267</sup> M. Balter, “Authenticity of China’s Fabulous Fossils Gets New Scrutiny”, en *Science*, n.º 340 (2013), págs. 1153-1154; X. Wang, “Mortgaging the Future of Chinese Paleontology”, en *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*, vol. 110, n.º 9 (2013), pág. 3201.

<sup>268</sup> Usualmente se dice solo que cierto objeto fue encontrado en cierto lugar en cierto año, y nada más. Véase, por ejemplo, Hujiletu Sarula, *Basibazi Mengguyu wenxian huibian*, págs. 455-473. Es interesante que parezca haber también falta de información publicada acerca de la proveniencia de los fósiles de China; véase Balter, “Authenticity of China’s Fabulous Fossils”, pág. 1154.

Interior, en 1961.<sup>269</sup> Presumiblemente, el granjero la guardó en secreto por años.<sup>270</sup> Eventualmente, su hijo la vendería a un profesor de la Universidad de Mongolia Interior en abril del año 2000, no menos de 39 años después de su supuesto descubrimiento. En 1986, a cerca de kilómetro y medio de una villa ubicada en la Bandera Central Derecha de Qorchin, un granjero encontró la *paizi* de cinco escrituras sobre la que discurrí antes.<sup>271</sup> Considerando que, supuestamente, esta *paizi* de bronce yació sobre el suelo por más de seis siglos antes de ser descubierta, parece estar en muy buena condición. Naturalmente, es completamente posible que objetos genuinos sean encontrados en circunstancias tales. Sin embargo, desafortunadamente, este tipo de procedencias ofrecen muy poca seguridad sobre la autenticidad de los objetos.

También es significativo que se hayan hallado monedas del Imperio Mongol con inscripciones en túrquico escritas con el sistema de escritura árabe. Una emisión grande de monedas de la regencia de Töregene, que fue regente entre 1241 y 1246, lleva la inscripción túrquica de “Uluch Mangyl Ulūs Bek”.<sup>272</sup> Estas monedas fueron acuñadas en casas de moneda ubicadas en la Transcaucasia y en el Azerbaiyán iraní, incluyendo en Tabrīz, posiblemente por órdenes de Baiju, entonces comandante mongol de esa área.<sup>273</sup> Las monedas producidas en Samarcanda durante la década de 1220 tienen frecuentemente inscripciones en persa, pero unas tres décadas después llevan ya inscripciones que están en túrquico.<sup>274</sup> Las monedas mongolas llevan con frecuencia inscripciones en mongol escrito con el sistema de escritura uigur, y también, comúnmente, en lengua y escritura árabe. Las monedas del Imperio Yuan tienen frecuentemente inscripciones en mongol escrito con la escritura ‘Phags-pa, que aparece también ocasionalmente en otros qanatos. Los caracteres chinos también aparecen comúnmente en las monedas Yuan. Las inscripciones persas aparecen esporádicamente, pero incluso las monedas del Ilkhanato tienen normalmente inscripciones en mongol y árabe, y solo a veces en persa.<sup>275</sup> Para el periodo mongol, esta evidencia numismática no sugiere que el persa fuera usado ampliamente fuera del Ilkhanato. Muy probablemente fue solo durante y a partir del periodo timúrida que el persa se volvió comúnmente usado en Asia Central: en el Irán post-mongol y en Asia Central, “la mitad del siglo XV puede considerarse un punto

<sup>269</sup> Esta es la primera *paizi* descrita por Hujieletu Sarula, *Basibazi Mengguyu wenxian huibian*, págs. 455-457.

<sup>270</sup> Este secretismo debió ser esencial, al menos durante el periodo de la Revolución Cultural a finales de la década de 1960 y a comienzos de la década de 1970.

<sup>271</sup> “Chutu Yuandai shengzhi jin pai” 出土元代聖旨金牌 (2010). Link en línea, disponible en el acceso del autor (13 de enero, 2013): <http://www.aestrip.com/news/201006023867.html>. El link ya no está disponible. El traductor no ha podido encontrar esta misma noticia.

<sup>272</sup> A. Vardanyan, “Some Additions to the Coins with the Inscription ‘Ulugh Mangyl Ulūs (Ulūsh) Bek’”, en *Journal of the Oriental Numismatic Society*, n.º 190 (2007), págs. 7-20; Badarch Nyamaa, *The Coins of the Mongol Empire and Clan Tamgha of Khans (XIII-XIV)* (Ulan Bator: autoedición, 2005), págs. 44-45.

<sup>273</sup> Vardanyan, “Coins with the Inscription ‘Ulugh Mangyl Ulūs (Ulūsh) Bek’”, págs. 13 y 19-20.

<sup>274</sup> Nastich, “Persian Legends on Islamic Coins”, págs. 173-174.

<sup>275</sup> Badarch Nyamaa, *Coins of the Mongol Empire*: pág. 106 para inscripciones árabes e inscripciones mongolas en el sistema de escritura uigur; pág. 114 para monedas Yuan con inscripciones ‘Phags-pa; págs. 114-127 para inscripciones chinas; pág. 139 para inscripciones del Il-khanato escritas en ‘Phags-pa; pág. 135 para la moneda de Ögödei Qa’an que contiene inscripciones en árabe y en persa; pág. 137 para inscripciones persas del Ilkhanato.

de inflexión en la lucha del persa por el liderazgo en el diseño de las monedas”.<sup>276</sup> No obstante, las inscripciones que aparecen en las monedas no necesariamente tienen mucha relación con el o los lenguajes que se hablan en las regiones en que circulan dichas monedas. Aparecen, por ejemplo, muchos versos en persa en las monedas de los soberanos musulmanes de la India, “para los cuales (igual que para la mayoría de sus súbditos), el persa no era siquiera una lengua nativa”.<sup>277</sup>

Llego ahora a la última de las evidencias que, según Huang Shijian, prueban la importancia del persa en el Imperio Yuan; esta es la *Huihui Guozi Xue*. Liu Yingsheng traduce esto como “Escuela de Lengua Persa”.<sup>278</sup> Semejante traducción no puede justificarse. Una traducción mucho más precisa es la de “Colegio Nacional Musulmán”;<sup>279</sup> de hecho, no hay evidencia alguna de que esta institución tuviera nada que ver con la enseñanza del persa. He revisado todas las referencias que he podido rastrear acerca de este Colegio Nacional Musulmán tanto en el *Yuan shi*<sup>280</sup> como en otras fuentes,<sup>281</sup> y no he encontrado mención alguna de las lenguas que se estudiaban allí. Las fuentes dicen que fue organizado para el estudio y la enseñanza de la escritura “Istifi” (*Yisitifei* 亦思替非, 伊斯提非).<sup>282</sup> Se ha discutido mucho acerca de qué era exactamente esta escritura “Istifi”, lo que incluso ha acarreado la proposición de varias teorías bizarras,<sup>283</sup> pero, en realidad, esta expresión no debería causar ninguna dificultad. “Istifi” es una palabra en árabe. “Istifa... viene de la raíz del verbo *safa* [en árabe], que significa ser claro o ser puro, o seleccionar lo mejor. En el Corán, Alá *istifa* (es decir, escoge) a sus mensajeros y profetas...”.<sup>284</sup> Así pues, la escritura “Istifi” es la escritura que había sido “escogida” para poner por escrito las palabras de Dios en el sagrado Corán; es decir, la escritura arábica.<sup>285</sup> Dado que nada en las fuentes indica qué lengua o qué lenguas se escribían con la escritura “Istifi”, realmente no tiene caso ponerse a especular sobre este asunto. Puede muy bien ser que el persa haya estado entre estas lenguas, pero también puede ser que lo estuvieran

<sup>276</sup> Nastich, “Persian Legends on Islamic Coins”, pág. 179.

<sup>277</sup> Nastich, “Persian Legends on Islamic Coins”, pág. 180.

<sup>278</sup> Liu Yingsheng, “A Lingua Franca”, pág. 92.

<sup>279</sup> Esta es la traducción que ofrece Farquhar, *Government of China*, págs. 44 y 158n. También fue adoptada por Rossabi, “The Mongols and their Legacy”, pág. 26.

<sup>280</sup> *Yuan shi*, vol. 2, *juan* 15, pág. 322, y vol. 7, *juan* 81, págs. 2028-2029. Hay otras referencias al Instituto Musulmán Nacional y a los funcionarios que enseñaban la escritura “Istifi”, tal como veremos en breve.

<sup>281</sup> No hay muchas, pero he encontrado menciones del Colegio Musulmán Nacional en un texto corto de Huang Jin 黃潛, “Hanlin guoshi yuan timing ji” 翰林國史院題名記, en Li Xiusheng 李修生 (ed.), *Quan Yuan wen* 全元文 (Nanjing: Jiangsu guji chubanshe, 2004), vol. 29, *juan* 952, págs. 297-298. Hay también una breve mención en el *Tongzhi tiaoge*; véase Fang Lingui 方齡貴 (ed.), *Tongzhi tiaoge jiaozhu* 通制條格校注 (Beijing: Zhonghua shuju, 2001), *juan* 5, pág. 247-248.

<sup>282</sup> Usualmente, la expresión usada es *Yisitifei wenzi* 文字, que significa, sin ambigüedad, “escritura”.

<sup>283</sup> Véase, por ejemplo, Mozafar Bakhtyar, “Yisitifei kao” 亦思替非考, en Ye Yiliang 葉奕良 (ed.), *Yilangxue zai Zhongguo lunwen ji* 伊朗學在中國論文集 (1) (Beijing: Beijing daxue chubanshe, 1993), págs. 44-50. Un punto de vista más razonable es el que fue expresado por Han Rulin 韓儒林, “Suo wei ‘Yisitifei’ wenzi shi shenma wenzi?” 所謂‘亦思替非’文字是甚麼文字?, en sus obras completas: Han Rulin, *Qiong lu ji* 穹廬集 (Shijiazhuang: Hebei jiaoyu chubanshe, 2000), págs. 292-294. Sin embargo, también él deja de hacer una distinción clara entre lengua y escritura.

<sup>284</sup> O. Leaman (ed.), *The Qur’an: An Encyclopedia* (Nueva York: Routledge, 2006), pág. 324.

<sup>285</sup> Tanto Leslie (*Islam*, pág. 95) como Farquhar (*Government of China*, pág. 158n) la interpretan con el significado de escritura arábica.

el árabe y el túrquico. Debe decirse que el Colegio Nacional Musulmán no parece haber sido muy importante. Según Liu Yingsheng, “cerca de cincuenta personas de esta agencia estaban empleadas y estudiaban con patrocinio gubernamental, mientras que decenas estudiaban allí mediante el pago de sus propios gastos”.<sup>286</sup> Sin embargo, esto no es exactamente lo que dice en realidad el *Yuan shi*:

En la primavera del segundo año del periodo de reinado Taiding 泰定 [es decir, 1325], durante el primer mes intercalar, puesto que ese año eran numerosos los hijos y hermanos menores de los nobles y los hijos de gentes ordinarias que entraron a estudiar al Colegio, los profesores y estudiantes fueron más de cincuenta. Aparte de unas veintisiete personas a las que ya se suplía de alimentos y bebidas [asumo que esto significa que ya se les había concedido un estipendio de subsistencia por parte del gobierno], había un asistente de enseñanza y veinticuatro personas que necesitaban apoyo oficial, y se ordenó que se les supliera este apoyo.<sup>287</sup>

Hay muchas cosas que son claras en este texto. Primero, que hubiera más de cincuenta estudiantes y profesores en el Colegio era excepcional. Normalmente, el número habría sido uno menor, probablemente significativamente menor, pues de otra manera no habría sido digno de señalarse que hubiera habido más de cincuenta. Segundo, no había “estudiantes que pagarán sus propios gastos”. Solo había estudiantes que aún no habían recibido el apoyo oficial, pero a estos les fue otorgado dicho apoyo. Además, estos estudiantes están incluidos en la cifra de cincuenta estudiantes, en lugar de ser contados aparte. Por tanto, puede verse que normalmente, con toda probabilidad, había solo unas tres o cuatro docenas de estudiantes y profesores en el Colegio Nacional Musulmán. Esta situación puede compararse con la del Colegio Nacional Mongol, que “para 1315 tenía plazas para cien estudiantes, pese a que las inscripciones llegaban a veces a doscientos o trescientos”.<sup>288</sup>

La información que acabamos de analizar acerca de los estudiantes del Colegio Nacional Musulmán puede analizarse más. Aquellos estudiantes que ya recibían apoyo gubernamental debieron ser estudiantes antiguos que habían entrado al Colegio antes de 1325. Los veinticuatro estudiantes que requerían de un apoyo similar eran los estudiantes nuevos de 1325. Quizá haya habido alguna incertidumbre acerca de si el gobierno pagaría para apoyarlos a todos, pues se trataba de una admisión más numerosa que la usual. Los veintisiete estudiantes antiguos deben haber sido los estudiantes de varias promociones de varios años; de otra manera, el número 24 no habría resultado ser un número tan excepcionalmente alto para una admisión. Así, en un año normal, entraban probablemente trece o catorce estudiantes nuevos al Colegio. Si cada uno de ellos permanecía tres años en el Colegio, entonces el número normal de estudiantes debió rondar por los cuarenta. Con un profesorado compuesto tal vez por una media docena de profesores, el resultado completo sería de unas cuarenta y cinco personas en el Colegio, unas diez o doce personas menos que en 1325.

<sup>286</sup> Liu Yingsheng, “A Lingua Franca”, pág. 92.

<sup>287</sup> *Yuan shi*, vol. 7, *juan* 81, págs. 2028-2029.

<sup>288</sup> Farquhar, *Government of China*, pág. 44.

El *Yuan shi* también afirma que los estudiantes de este Colegio llenaban las vacantes de traductores (*yishi* 譯史)<sup>289</sup> cuando eran necesitados en las distintas oficinas gubernamentales.<sup>290</sup> En su mayoría, el trabajo de estos traductores debió consistir en la traducción de documentos oficiales. Quizá, por tanto, el Colegio Nacional Musulmán tenía únicamente la obligación de enseñar la escritura árabe. Puede que los estudiantes que entraban a este Colegio supieran ya varias lenguas. Si era así, lo que necesitaban era entrenarse en su escritura correcta. Quizá algunos de ellos sabían cómo escribir el túrquico usando el sistema de escritura uigur y querían aprender también cómo escribirlo en el sistema de escritura arábigo. Naturalmente, esto es en gran parte especulativo. Sin embargo, lo que quiero ilustrar es el hecho de que no se dice absolutamente nada en las fuentes acerca del Colegio Nacional Musulmán que tenga que ver con algo distinto al sistema de escritura. No es cierta la afirmación de Hyunhee Park, citando como fuente a Liu Yingsheng, de que “los estudiosos que iban a estos institutos musulmanes de la corte mongola formulaban su discurso en la lengua ‘huihui’ o ‘musulmana’, que en la mayoría de los casos significaba persa”,<sup>291</sup> y tampoco se apoya, de hecho, en las afirmaciones de Liu Yingsheng. Ninguna fuente china dice nada por el estilo.

Siguiendo a Huang Shijian, Morgan dice que el Colegio Nacional Musulmán fue “renombrado como Dirección de Educación en 1314”.<sup>292</sup> Esto no es preciso. De hecho, hubo un Instituto Nacional Musulmán (*Huihui Guozi Jian* 回回國子監)<sup>293</sup> que se creó en 1314. Esto no era simplemente el mismo Colegio Nacional con un nuevo nombre, sino una nueva institución adicional, superior. Lo que no notaron Huang ni Morgan es que este Instituto Nacional tuvo una existencia muy corta, pues fue abolido en 1320.<sup>294</sup> Liu Yingsheng dice que “el emperador Renzong 仁宗 ordenó en 1314 el restablecimiento de una posición oficial de ‘Supervisor de la Escuela Persa’ (*Huihui guozi jianguan* 回回國子監官) para que supervisara la educación en lengua persa en la escuela”.<sup>295</sup> Sin embargo, el término *Huihui guozi jianguan* no significa “supervisor de la Escuela Persa” (aquí, probablemente, la expresión tiene un significado plural, y significa “funcionarios del Instituto Nacional Musulmán”); además, el supuesto “restablecimiento” es un error derivado de una malinterpretación del texto chino original.<sup>296</sup>

<sup>289</sup> Con certeza, esto significa “traductor textual”. Véase Allsen, “The *Rasûlid Hexaglot*”, pág. 30.

<sup>290</sup> *Yuan shi*, vol. 7, *juan* 81, pág. 2029.

<sup>291</sup> Hyunhee Park, *Mapping the Chinese and Islamic Worlds: Cross-Cultural Exchange in Premodern Asia* (Cambridge: Cambridge University Press, 2012), pág. 99.

<sup>292</sup> Morgan, “Persian as a *Lingua Franca*”, pág. 166.

<sup>293</sup> Al traducir por “Instituto Nacional”, sigo a Farquhar, *Government of China*, pág. 130.

<sup>294</sup> *Yuan shi*, vol. 2, *juan* 25, pág. 565; vol. 7, *juan* 81, pág. 2028; y vol. 3, *juan* 27, pág. 601. D. D. Leslie, “Living with the Chinese: The Muslim Experience in China, T’ang to Ming”, en C. Le Blanc & S. Mader (eds.), *Chinese Ideas about Nature and Society: Studies in Honour of Derk Bodde* (Hong Kong: Hong Kong University Press, 1987), pág. 182: allí se da como fecha el año de 1321, y se dice que tanto el Instituto como el Colegio fueron abolidos. Estas dos afirmaciones son erróneas.

<sup>295</sup> Liu Yingsheng, “A *Lingua Franca*”, pág. 92.

<sup>296</sup> Aparentemente, Liu interpretó el carácter *fu* 复 como si significara “una vez más”, lo cual es posible; en este caso, sin embargo, significa claramente “además”. El Instituto Nacional no fue reestablecido, sino que fue establecido

En la conclusión de su artículo, el profesor Morgan trae a colación unas cuantas evidencias nuevas a favor de la importancia del persa en el Imperio Yuan. Morgan señala que Giovanni da Montecorvino dice, en una carta escrita en 1306: “He hecho que se hagan seis imágenes del Antiguo Testamento y del Nuevo para la instrucción de los ignorantes, y [esas imágenes] tienen inscripciones en latín, turco y persa...”.<sup>297</sup> Una vez más, esto prueba muy poco. Ciertamente, el latín no era una lengua muy usada en el Imperio Yuan, y el turco aparece en esta carta junto al persa. Parece probable que el persa fuera incluido porque era una de las lenguas de los cristianos nestorianos,<sup>298</sup> a quienes Giovanni da Montecorvino, sin duda, buscaba atraer a la iglesia latina. Presentando como fuente a Rossabi, Morgan también afirma que incluso “un plato tan chino como el *jiaozi*” puede tener un origen persa y haber entrado a China durante la dinastía Yuan. Casi con certeza, esto es falso, pues parece que los dumplings (*jiaozi* 餃子, 角子)<sup>299</sup> han existido en China desde antes de las invasiones mongolas. Una obra de comienzos del periodo Song registra que “durante el reinado de Ren Zong 仁宗 (1023-1063), al momento de hacerse el examen de primavera para el grado de *Jin Shi* 進士, las señoritas de la corte se reunieron para observar. A los que tomaban el examen de *Jin Shi* se les dio dumpling-tortas (*bing jiaozi* 餅角子), y a los funcionarios que tomaban el examen se les dio ‘té de los siete tesoros’ (*qi bao cha* 七寶茶).<sup>300</sup> Con eso, no puede descartarse por completo el origen persa del *jiaozi*, pero sí se vuelve muy improbable que este alimento se haya introducido a China durante la dinastía Yuan.

Revisar lo que dice Rossabi, la fuente de Morgan, revela que aquél no afirma que el *jiaozi* puede haber venido de Persia. Las palabras que usó son: “los *jiaozi* (dumplings) pueden haber venido a China del Asia occidental durante la era mongola”.<sup>301</sup> Si uno sigue revisando y va a la fuente de Rossabi, se revela que aquella sugiere que los *jiaozi* pudieron “estar inspirados, probablemente”, en la “cocina árabe”.<sup>302</sup> Así pues, después de todo, los *jiaozi* no son de Persia. La fuente de Rossabi es la traducción, con su comentario, que hicieron Buell y Anderson del *Yinshan zhengyao* 飲膳正要. Un examen de esta obra muestra que provee poco sostén a la tesis de que el persa era una *lingua franca* importante en el Imperio Yuan. Al contrario, la fuente indica la predominancia del túrquico. Buell y Anderson enumeran y cuentan las

---

además del Colegio Nacional. No hay ninguna mención, en ningún lugar, de una Instituto Nacional Musulmán que hubiera existido previamente.

<sup>297</sup> Dawson, *Mongol Mission*, pág. 228.

<sup>298</sup> Como es sabido, la Iglesia Nestoriana estaba basada en Persia. Véase F. Micheau, “Eastern Christianities (Eleventh to Fourteenth Century): Copts, Melkites, Nestorians and Jacobites”, en M. Angold (ed.), *The Cambridge History of Christianity, vol. 5: Eastern Christianity* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), págs. 377-378.

<sup>299</sup> Para la segunda variante, véase A. Schuessler, *Dictionary of Old Chinese*, pág. 309.

<sup>300</sup> Wang Gong 王鞏, *Jiashen zaji* 甲申雜記, en *Zhongguo yeshi jicheng* 中國野史集成 (Chengdu: Sichuan daxue tushuguan, 1993), vol. 8, pág. 458.

<sup>301</sup> Rossabi, “The Mongols and their Legacy”, pág. 26.

<sup>302</sup> P. D. Buell & E. N. Anderson, *A Soup for the Qan: Chinese Dietary Medicine of the Mongol Era as Seen in Hu Sihui's Yinshan zhengyao* (Leiden: Brill, 2010), pág. 65.



palabras de origen foráneo que aparecen en el *Yinshan zhengyao*, y estas son túrquicas por mayoría abrumadora: “domina la terminología túrquica... con 36 palabras de 49 en total”.<sup>303</sup>

En este artículo, no estoy intentando negar que el persa tuviera en absoluto un lugar propio en el Imperio Yuan. Claramente, había persas en China durante el periodo Yuan, y la lengua persa poseía alguna importancia como lenguaje de aprendizaje. Era una lengua importante en la astronomía, por ejemplo, y hasta cierto punto también lo era en la medicina.<sup>304</sup> Hubo periodos en que el islam fue particularmente influyente y, (muy probablemente) por tanto, los persas y la lengua persa también lo fueron. Por ejemplo, durante el reinado del emperador Taiding 泰定皇帝, o Yesün Temür (1323-1328), los musulmanes fueron bastante influyentes en el gobierno. Un musulmán de origen incierto, de nombre Daula Shah, “era aparentemente el espíritu que movía la administración”.<sup>305</sup> Por otro lado, también hubo tiempos en que se desaconsejaba el islam.

Pese a que hubo musulmanes entre el séquito de Chinggis Qan desde fecha muy temprana, e incluso entre aquellos que “bebían del agua de Baljuna” con él,<sup>306</sup> en una ocasión prohibió Chinggis Qan el sacrificio de los animales a la manera de los musulmanes.<sup>307</sup> Claramente, a los mongoles los incomodaba el islam, pues muchos de sus principios entraban en conflicto con las costumbres y creencias de aquellos. Siendo ellos los conquistadores, no veían razón por la cual tendrían que tolerar un comportamiento que percibían como insultante de parte de aquellos a quienes habían conquistado:

Entre todos los pueblos extranjeros [sometidos], solo los *Hui-hui* dicen: “no comemos la comida mongola”. [Chinggis Qan contestó]: “Con la ayuda de los cielos, los he pacificado: ustedes son nuestros esclavos. Aún así, no comen ustedes nuestra comida ni nuestras bebidas. ¿Cómo puede ser esto correcto?”. Consecuentemente, los hizo comer. “Si sacrifican ustedes una oveja, serán considerados como culpables de un crimen”. Expidió regulaciones a ese efecto [...]. [En 1279 o 1280, bajo Qubilai Qa'an], todos los musulmanes dicen: “Si alguien más sacrifica [al animal], nosotros no comemos”. Debido a que los pobres sufren por esto, de ahora en adelante todos, tanto el *Hui-hui* musulmán como el *Hui-hui Chu-hu* [en pinyin:

<sup>303</sup> Buell & Anderson, *Soup for the Qan*, págs. 106-113.

<sup>304</sup> J. Needham, *Science and Civilisation in China, vol. 3: Mathematics and the Sciences of the Heavens and the Earth* (Cambridge: Cambridge University Press, 1959), pág. 49; también J. Needham, *Science and Civilisation in China, vol. 6: Biology and Biological Technology, part 6: Medicine* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), pág. 53; Liu Yingsheng, “A Lingua Franca”, págs. 89-92 (debe notarse, sin embargo, que varios de los términos que Liu enumera como si fueran términos persas son, en realidad, árabes). Allsen (*Culture and Conquest*, pág. 151) afirma que la medicina *huihui* “estaba casi siempre en manos de nestorianos”; frecuentemente, los nestorianos sabían algo de persa.

<sup>305</sup> H. Franke & D. Twitchett (eds.), *The Cambridge History of China, vol. 6: Alien Regimes and Border States, 907-1368* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), pág. 537.

<sup>306</sup> Rossabi, “Muslims in the Early Yuan”, págs. 261-262; F. W. Cleaves, “The Historicity of the Baljuna Covenant”, en *Harvard Journal of Asiatic Studies*, n.º 18 (1955), págs. 357-421, específicamente págs. 396-397 y 403.

<sup>307</sup> Leslie, *Islam*, pág. 88, y Leslie, “Living with the Chinese”, págs. 181-182.

*Zhuhu*; es decir, el *Huihui* judío], comerán [del animal] sin importar quién [lo] mate, y debe cesarse el sacrificio de ovejas por cuenta propia, y debe cesarse el rito de la circuncisión.<sup>308</sup>

Estas duras prohibiciones pueden no haber sido aplicadas de manera estricta, o no haber sido aplicadas por mucho tiempo, pero muestran claramente la dificultad que tenían los mongoles (o los chinos, que probablemente hacían parte de “los pobres”) a la hora de aceptar las prácticas islámicas. Parece que Qubilai Qa’an sentía por ellos una aversión particular. En 1290, un funcionario musulmán de alto rango del Secretariado de la División Jiang-Huai 江淮 reportó que varios funcionarios de los graneros públicos habían robado grano y habían malversado dinero, y pidió que estos fueran castigados, “de acuerdo con la ley Song”, tallándoles el rostro<sup>309</sup> y cercenándoles las manos. Qubilai respondió: “¡esa es la ley islámica!”, y no lo permitió.<sup>310</sup>

También está registrado que en otras dos ocasiones, en 1292 y en 1293, mercaderes musulmanes ofrecieron al Qa’an grandes perlas, pero Qubilai las rechazó diciendo que las perlas eran un desperdicio de dinero, y que ese dinero podía invertirse mejor en ayudar a los pobres.<sup>311</sup> En 1281, haya sido por una razón similar o por su guerra contra Qaidu y el Qanato Chaghataida, Qubilai prohibió a todos los musulmanes del área fronteriza noroccidental cruzar la frontera para comerciar. Diez años después, en 1291, Qubilai prohibió a los mongoles viajar a regiones musulmanas en calidad de mercaderes.<sup>312</sup> Parece que Qubilai no tenía problemas para restringir el comercio siempre que sentía que era necesario, y no miraba siempre de forma favorable las actividades de los mercaderes musulmanes.

Pese a que el islam prosperó en los demás qanatos mongoles y, tarde o temprano, los gobernantes del Ilkhanato, del Ulus de Jochi y del Qanato Chaghataida se convirtieron al islam, en el Imperio Yuan fue el budismo tibetano el que ganó el favor de los Qa’ans. El lama ‘Phags-pa, que fue tenido en gran estima por Qubilai Qa’an, se convirtió de forma póstuma en una figura venerada. En el primer año del reinado de Ying Zong 英宗 (1320), “se ordenó que se construyera en todas las prefecturas un Salón del Preceptor Imperial ‘Phags-pa. Su estilo debe ser similar al de los templos confucianos, pero con más opulencia”.<sup>313</sup> Al menos en una ocasión, está orden redundó en un perjuicio del islam, pues al año siguiente “fue demolida la mezquita de Shangdu, y su sitio fue usado para un Salón del Preceptor Imperial”.<sup>314</sup>

<sup>308</sup> *Da Yuan Shengzheng Guochao Dianzhang* [facsimil de la edición Yuan] (Beijing: Zhongguo guangbo dianshi chubanshe, 1998), vol. 3, *juan* 57, págs. 2057-2058. La traducción sigue a Leslie, “Living with the Chinese”, pág. 181. Véase también P. Jackson, “The Mongols and the Faith of the Conquered”, en R. Amitai & M. Biran (eds.), *Mongols, Turks, and Others: Eurasian Nomads and the Sedentary World* (Leiden: Brill, 2005), págs. 260-261.

<sup>309</sup> En realidad, esto puede significar tatuarse. Véase C. Reed, “Tattoo in Early China”, en *Journal of the American Oriental Society*, n° 120 (2000): 360-376, específicamente págs. 365-366.

<sup>310</sup> *Yuan shi*, vol. 2, *juan* 16, pág. 339.

<sup>311</sup> *Yuan shi*, vol. 2, *juan* 16, págs. 364 y 371.

<sup>312</sup> *Yuan shi*, vol. 1, *juan* 11, pág. 231; y *Yuan shi*, vol. 2, *juan* 16, pág. 348.

<sup>313</sup> *Yuan shi*, vol. 3, *juan* 27, pág. 607.

<sup>314</sup> *Yuan shi*, vol. 3, *juan* 27, pág. 611.

Hubo también reducciones generales de los privilegios de la comunidad musulmana durante el periodo Yuan. Aunque en un principio se había eximido a los musulmanes de impuestos y del trabajo obligatorio (*corvée*), y se les había permitido un grado considerable de autogobierno bajo la autoridad de sus *qadis*, estos privilegios fueron abolidos gradualmente después de 1310, y particularmente durante la década de 1320. A la muerte de Yesün Temür en 1328 siguió la ejecución de Daula Shah y al menos la de otro funcionario musulmán de alto rango.<sup>315</sup> También ocurría que el islam y los musulmanes eran, con frecuencia, impopulares entre las masas chinas. Uno de los dramas de la época contiene una amenaza dirigida por uno de los personajes a otro: “¡Te venderé a un musulmán, a un tártaro o a un yurcheno!”.<sup>316</sup> Claramente, no se pensaba que ser vendido a un musulmán llevara a un destino plácido. También tenemos la bien conocida nota de Tao Zongyi sobre el desastre que cayó sobre la fiesta de una boda musulmana en el Ba Jian Lou 八間樓, en Hangzhou. Muchos transeúntes curiosos escalaron al techo de un edificio que colapsó bajo el peso de aquellos, matando así a la novia, al novio y a muchos otros. Tao cita un poema satírico absolutamente desagradable sobre el incidente en el que se hace gala de obvios prejuicios contra los musulmanes.<sup>317</sup>

Me parece a mí que no pueden evitarse varias conclusiones. Primero, que los musulmanes no componían la mayoría de los *Semu ren* del Imperio Yuan. El más grande grupo de *Semu ren* era, sin duda, el de los turcos. En efecto, los turcos eran un elemento primordial en la totalidad del *Yeke Mongghol Ulus*. Golden cita a al-‘Umarī con respecto a los mongoles y a los qipchaq:

Este país era antiguamente la tierra de los qibjâq. Cuando los tatârs lo inundaron, los qibjâq se convirtieron en sus súbditos. Entonces, se mezclaron con aquellos y establecieron con ellos relaciones maritales. La tierra resultó victoriosa frente a la disposición natural (jibillah) y frente a los orígenes. Todos [ellos] se volvieron como los qibjâq, como si tuvieran una misma proveniencia (jins wâhid), pues los mogul vivían en la tierra de los qibjâq y [debido] a sus ataduras matrimoniales con ellos y con su comunidad en la que era su tierra.<sup>318</sup>

Este proceso, o un proceso muy similar, afectó a dos de las principales partes del Imperio Mongol: el Qanato Chaghataida y el *Ulus* de Jochi. En efecto, las conquistas mongolas añadieron un influjo de turcos tanto al Asia Central como al occidente de Asia, migración esta

<sup>315</sup> Leslie, *Islam*, págs. 89-90.

<sup>316</sup> Wu Hanchen (atrib.), en “Yu hu chun”, en Zang Jinshu (ed.), *Yuan qu xuan* (Beijing: Zhonghua shuju, 1958), vol. 2, pág. 481. “Yurcheno” es aquí la traducción del original *Lulu* 虜虜. Comúnmente, *Lu* era usado por los súbditos del Imperio Song del sur para referirse peyorativamente a los yurchenos del Imperio Jin, de manera que así he interpretado el uso de *Lulu* en esta ocasión. Acerca del uso más antiguo, comparable, del término *lu* por parte del Imperio Song del norte para referirse a los khitán, véase Tao Jing-shen, “Barbarians or Northerners: Northern Sung Images of the Khitans”, en Rossabi, *China Among Equals*, pág. 72 (nótese, sin embargo, que las conclusiones de Tao resultan inválidas debido a su artículo no tiene en cuenta el hecho de que, debido a las sensibilidades manchúes, los textos incluidos en el *Si ku quan shu* 四庫全書 han sido editados para eliminar de estos las referencias peyorativas a los khitán y, especialmente, a los yurchenos). Véase también A. Vissière “Les Désignations Ethniques Houei-Houei et Lolo”, págs. 175-182; sin embargo, casi con seguridad, Vissière está en un error al identificar *Lulu* con *Lolo*.

<sup>317</sup> Tao Zongyi, *Nancun chuogeng lu*, juan 28, pág. 348. Este pasaje está traducido en Leslie, *Islam*, pág. 93.

<sup>318</sup> Golden, *History of the Turkic Peoples*, pág. 292.

que había empezado varios siglos antes de los tiempos de Chinggis Qan.<sup>319</sup> Varios dialectos del túrquico, la mayoría de ellos inteligibles entre sí, se convirtieron en la lengua común de un gran cinturón de países desde la cuenca del Tarim hasta Anatolia y las costas norteñas del Mar Negro. Los cumanos (qipchaq) se asentaron en Hungría y en los Balcanes,<sup>320</sup> de manera que el túrquico llegó a ser una lengua presente incluso en Europa Central. Así pues, había turcos y hablantes de túrquico a todo lo largo del trayecto entre Europa y China.

También es bastante probable que los turcos formaran la mayoría de los musulmanes presentes en el Imperio Yuan. Esto no puede afirmarse con total seguridad, pero es claro que al menos una proporción sustancial de los musulmanes del Lejano Oriente eran turcos. Ya que también es claro que muchos no musulmanes de entre los *Semu ren* eran turcos, se hace obvio que, en el Imperio Yuan, los turcos eran mucho más numerosos que los persas. La lengua persa era una lengua importante en una parte del *Yeke Mongghol Ulus*, el Ilkhanato, y era, probablemente, una *lingua franca* de las rutas de comercio marítimo que van del Golfo Pérsico a la costa suroriental de China. Sin embargo, no era una lengua principal en ningún otro lugar. En el *Ulus* de Jochi y en el Qanato Chaghataida, el túrquico era la lengua predominante. En el Imperio Yuan, el túrquico era la lengua predominante de los *Semu ren*. No hay en absoluto buena evidencia de que el persa fuera una lengua “oficial” de la corte Yuan. Esa pretensión se basa en evidencia pobre, de cuya totalidad se ha demostrado en este artículo que no posee validez o que tiene, en el mejor de los casos, un valor muy dudoso.

Aún queda por decir algo muy importante. Por mucho tiempo, el estudio de los mongoles, de sus conquistas y de su imperio ha estado dominado por estudiosos del persa. Se ha pretendido que las fuentes persas, particularmente el *Jāmi' al-Tavārīkh* de Rashīd al-Dīn, son las más importantes para este estudio.<sup>321</sup> Naturalmente, las obras de Juvainī, de Rashīd al-Dīn, de Wassāf, y de otro par de historiadores persas son obras extremadamente importantes. Sin embargo, las fuentes fundamentales son, sin duda, fuentes chinas. Esto no debería sorprender a nadie. Después de todo, los mongoles vivieron como vecinos cercanos de los chinos desde fecha muy temprana. En efecto, el mismo Chinggis Qan fue alguna vez vasallo del Imperio Jin, en el norte de China.<sup>322</sup> Además, los chinos llevaban registros históricos excelentes, y lo habían estado haciendo de manera continua durante siglos antes del ascenso de los mongoles. Mucho antes de que alguien en Persia siquiera escuchara hablar de los mongoles, los chinos ya estaban escribiendo sobre ellos.<sup>323</sup> Aunque sea cierto que el *Yuan shi*, la historia dinástica

<sup>319</sup> Golden, *History of the Turkic Peoples*, págs. 292-293.

<sup>320</sup> R. Finch, “Christianity among the Cumans”, en *Surugadai University Studies*, n.º 35 (2008), págs. 75-96, específicamente págs. 78-79.

<sup>321</sup> J. A. Boyle, “Rashīd al-Dīn and the Franks”, en *Central Asiatic Journal*, n.º 14 (1970), págs. 62-67, específicamente pág. 67; D. O. Morgan, “The Mongol Empire: A Review Article”, en *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, n.º 44 (1981), págs. 120-125, específicamente pág. 122.

<sup>322</sup> I. de Rachewiltz, “The Genesis of the Name ‘Yeke Mongghol Ulus’”, en *East Asian History*, n.º 31 (2006), págs. 53-56, específicamente pág. 54.

<sup>323</sup> Véase L. Hambis, “L’histoire des Mongols avant Gengis-Khan d’après les sources chinoises et mongoles, et la documentation conservée par Rašīdu-d-Dīn”, en *Central Asiatic Journal*, n.º 14 (1970), págs. 125-133, especialmente pág. 126.

oficial del Imperio Mongol en China, es una obra deficiente en varios aspectos, esta es, aun así, un documento voluminoso que contiene cantidades vastas de información.<sup>324</sup> Para añadir al sostén de este argumento, esta no es, en absoluto, la única fuente china de este periodo. Este asunto requiere de un artículo separado, que puede muy bien tener que ser incluso más largo que este. Por ahora, que baste con decir que el estatus del persa en el Imperio Mongol se ha exagerado grandemente, así como se ha exagerado la importancia de las fuentes persas para los estudios mongoles.<sup>325</sup> Como el mismo Rashīd al-Dīn escribió: “me di cuenta de que ellos [los chinos] son maestros en todos los campos del conocimiento”.<sup>326</sup>

## Bibliografía

56

*Da Yuan Shengzheng Guochao Dianshang* [facsimil de la edición Yuan] (Beijing: Zhongguo guangbo dianshi chubanshe, 1998).

J. R. Allen, *Early Christian Symbolism in Great Britain and Ireland Before the Thirteenth Century* (Londres: Whiting, 1887).

T. T. Allsen, “The *Rasūlid Hexaglot* in its Eurasian Cultural Context”, en P. B. Golden (ed.), *The King’s Dictionary: The Rasūlid Hexaglot* (Leiden: Brill, 2000).

T. T. Allsen, *Culture and Conquest in Mongol Eurasia* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001).

Muriel Atkin, “Tajiks and the Persian World”, en Beatrice F. Manz (ed.), *Central Asia in Historical Perspective* (Boulder: Westview Press, 1998).

P. Atwood, *Encyclopedia of Mongolia and the Mongol Empire* (Nueva York: Facts on File, 2004).

---

<sup>324</sup> Hace décadas, V. V. Barthold se dio cuenta de esto. Véase su *Turkestan down to the Mongol Invasion*, 2da edición (Londres: Luzac, 1928), pág. 44; sin embargo, aparentemente Barthold solo estaba enterado de la existencia del *Yuan shi*, y hay muchas otras fuentes chinas. También J. Fletcher, en “The Mongols: Ecological and Social Perspectives”, en *Harvard Journal of Asiatic Studies*, n.º 44 (1986), págs. 11-50, específicamente en la pág. 27, habla de “las historias persas y del mucho más voluminoso pero menos aprovechado material que está en chino...”. La referencia de Judith Kolbas al “área [del Imperio Mongol] que tiene la mayor cantidad de material de fuentes, el gran Irán...” solo puede ser adscrita a la ignorancia: véase J. Kolbas, “Review of *Early Mongol Rule in Thirteenth Century Iran: A Peasant* [sic, lo correcto es *Persian*] *Renaissance*, by George Lane”, en *Journal of the Royal Asiatic Society*, vol. 15, n.º 2 (2005), págs. 243-246, específicamente pág. 243.

<sup>325</sup> Véase S. G. Haw, “Bayan of the Bārin’s Persian Wife, and Other Perplexities”, en *Journal of Asian History*, vol. 48, n.º 2 (2014), págs. 263-279 para la tesis de que la información sobre China que tenía Rashīd al-Dīn era, cuando menos, defectuosa con frecuencia, y poco confiable.

<sup>326</sup> K. Jahn, “Rashīd al-Dīn and Chinese Culture”, en *Central Asiatic Journal*, n.º 14 (1970), págs. 134-147, específicamente pág. 140.

Mozafar Bakhtyar, “Yisitifei kao” 亦思替非考, en Ye Yiliang 葉奕良 (ed.), *Yilangxue zai Zhongguo lunwen ji* 伊朗學在中國論文集 (1) (Beijing: Beijing daxue chubanshe, 1993), págs. 44-50.

M. Balter, “Authenticity of China’s Fabulous Fossils Gets New Scrutiny”, en *Science*, n° 340 (2013), págs. 1153-1154.

V. V. Barthold, *Turkestan down to the Mongol Invasion*, 2da edición (Londres: Luzac, 1928).

V. A. Belyaev & S. V. Sidorovich, “A New Interpretation of the Character *Bao* on Coins of Mongol Uluses”, en *Journal of the Oriental Numismatic Society*, n° 199 (2009), págs. 11-17.

V. A. Belyaev & S. V. Sidorovich, “Ji’erjisi faxiande ‘Xuxing yuan bao’ yu Xi Liao de nianhao kao” 吉尔吉斯發現的“續興元寶”與西遼年號考, en *Zhongguo qianbi/China Numismatics*, vol. 116, n° 1 (2012), págs. 70-74.

V. A. Belyaev & S. V. Sidorovich, “Dazhi you Hanzide Jin Zhang Han Guo Zhuchi yin bi” 打制有漢字的金帳汗國赤銀幣, en *Zhongguo qianbi/China Numismatics*, vol. 123, n° 4 (2013), págs. 23-30.

V. Belyaev, V. Nastich & S. V. Sidorovich, “The Coinage of Qara Khitay: a New Evidence (On the Reign-Title of the Western Liao Emperor Yelü Yilie)”, en B. Callegher & A. D’Ottone (eds.), *3<sup>rd</sup> Simone Assemani Symposium on Islamic Coins* (Trieste: Edizioni Università di Trieste, 2012).

M. Biran, “Qarakhanid Studies: A View from the Qara Khitai Edge”, en *Cahiers d’Asie Centrale*, n° 9 (2001), págs. 77-89.

M. Biran, *The Empire of the Qara Khitai in Eurasian History: Between China and the Islamic World* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005).

C. E. Bosworth, “The Political and Dynastic History of the Iranian World (A.D. 1000-1217)”, en J. A. Boyle (ed.), *The Cambridge History of Iran, vol. 5: The Saljuq and Mongol Periods* (Cambridge: Cambridge University Press, 1968).

J. A. Boyle, “Rashīd al-Dīn and the Franks”, en *Central Asiatic Journal*, n° 14 (1970), págs. 62-67.

Y. Bregel, “Turko-Mongol Influences in Central Asia”, en R. L. Canfield, *Turko-Persia in Historical Perspective* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991).

Y. Bregel, *An Historical Atlas of Central Asia* (Leiden: Brill, 2003).

M. C. Brose, “Realism and Idealism in the *Yuanshi* Chapters on Foreign Relations”, en *Asia Major*, vol. 19, n° 1 (2005), págs. 327-347.

M. C. Brose, “Uyghur Technologists of Writing and Literacy in Mongol China”, en *T’uon pao*, n° 91 (2005), págs. 396-435.

M. C. Brose, *Subjects and Masters: Uyghurs in the Mongol Empire* (Bellingham: Center for East Asian Studies, West Washington University, 2007).

M. C. Brose, “People in the Middle: Uyghurs in the Northwest Frontier Zone”, en D. J. Wyatt (ed.), *Battlefronts Real and Imagined: War, Border and Identity in the Chinese Middle Period* (Nueva York: Palgrave Macmillan, 2008).

P. D. Buell & E. N. Anderson, *A Soup for the Qan: Chinese Dietary Medicine of the Mongol Era as Seen in Hu Sihui’s Yinshan zhengyao* (Leiden: Brill, 2010).

Cai Meibiao 蔡美彪 et al., “Dui Keyou Zhongqi yexun pai alabo zimu wenzi dushide yijian” 對科右中旗夜巡牌阿拉伯字母文字讀釋的意見, en *Minzu yuwen* 民族語文, n° 3 (1995), págs. 51-55.

T. F. Carter, *The Invention of Printing in China and its Spread Westward* (Nueva York: Ronald Press, 1955).

Chen Dasheng 陳達生, *Quanzhou Yisilanjiao shi ke* 泉州伊斯兰教石刻 (Fuzhou: Ningxia renmin, Fujian renmin, 1984).

Chen Gaohua 陳高華 & Shi Weimin 史衛民, *Zhongguo jingji tongshi: Yuandai jingji juan* 中國經濟通史：元代經濟卷 (Beijing: Jingji ribao chubanshe, 2000).

Chen Yongzhi 陳永志, “Meng Yuan shiqide paifu” 蒙元時期的牌符, en *Nei Menggu Daxue Xuebao* (Renwen shehui kexue ban), n° 35 (2003), págs. 30-37.

S. Chen, *Multicultural China in the Early Middle Ages* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2012).

Chin-Fu Hung, “China and the Nomads: Misconceptions in Western Historiography on Inner Asia”, en *Harvard Journal of Asiatic Studies*, n° 41 (1981), págs. 597-628.

J. W. Christie, “The Medieval Tamil-language Inscriptions in Southeast Asia and China”, en *Journal of Southeast Asia Studies*, n° 29 (1998), págs. 239-268.

G. Clauson, *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish* (Oxford: Oxford University Press, 1972).

F. W. Cleaves, “The Sino-Mongolian Inscription of 1362 in Memory of Prince Hindu”, en *Harvard Journal of Asiatic Studies*, n° 12 (1949), págs. 1-133.

F. W. Cleaves, “A Chancellery Practice of the Mongols in the Thirteenth and Fourteenth Centuries”, en *Harvard Journal of Asiatic Studies*, n° 14 (1951), págs. 493-526.

F. W. Cleaves, “The Historicity of the Baljuna Covenant”, en *Harvard Journal of Asiatic Studies*, n° 18 (1955), págs. 357-421.

F. W. Cleaves, “The Biography of Bayan of the Bārin in the *Yüan Shih*”, en *Harvard Journal of Asiatic Studies*, n° 19 (1956), pág. 185-303.

E. Çoban, “Eastern Muslim Groups among Hungarians in the Middle Ages”, en *Bilig*, n° 63 (2012), págs. 55-78

W. S. Coblin, *A Handbook of ‘Phags-pa Chinese* (Honolulu: University of Hawai’i Press, 2007).

H. Cordier, *Ser Marco Polo: Notes and Addenda to Sir Henry Yule’s Edition, Containing the Results of Recent Research and Discovery* (Londres: John Murray, 1920).

Dang Baohai, “The Paizi of the Mongol Empire”, en *Zentralasiatische Studien*, n° 31 (2001), págs. 31-62.

Dang Baohai, “The Paizi of the Mongol Empire (continued)”, en *Zentralasiatische Studien*, n° 32 (2003), págs. 7-10.

M. Dillon, *China’s Muslim Hui Community: Migration, Settlement and Sects* (Richmond: Curzon, 1999).

Rashīd al-Dīn (traducción de J. A. Boyle), *The Successors of Genghis Khan* (Nueva York: Columbia University Press, 1971).

Rashīd al-Dīn (traducción de W. M. Thackston), *Rashiduddin Fazlullah’s Jami’u’t-Tawarikh: Compendium of Chronicles* (Cambridge: Harvard University, Department of Near Eastern Languages and Civilizations, 1998-1999).

G. Doerfer, *Türkische und Mongolische Elemente im Neupersischen unter besondere Berücksichtigung älterer neupersischer Geschichtsquellen, vor Allem der Mongolen- und Timuridenzeit, Band 1: Mongolische Elemente im Neupersischen* (Wiesbaden: Steiner, 1963).

A.-L. Dyck, “La Chine hors de la philosophie: essai de généalogie à partir des traditions sinologique et philosophique françaises au XIXe siècle”, en *Extrême-Orient, Extrême-Occident*, n° 27 (2005), págs. 13-47.

E. Endicott-West, “Merchant Associations in Yüan China: The *Ortoy*”, en *Asia Major*, vol. 2, n° 2 (1989), págs. 127-154.

E. Endicott-West, *Mongolian Rule in China: Local Administration in the Yuan Dynasty* (Cambridge y Londres: Council on East Asian Studies, Harvard University, y Harvard-Yenching Institute, 1989).



M. Erdal, “The Turkish Yarkand Documents”, en *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, n° 47 (1984), págs. 260-301.

M. Erdal, *A Grammar of Old Turkic* (Leiden: Brill, 2004).

Fang Linggui 方齡貴 (ed.), *Tongzhi tiaoge jiaozhu* 通制條格校注 (Beijing: Zhonghua shuju, 2001).

D. M. Farquhar, *The Government of China Under Mongolian Rule: A Reference Guide* (Stuttgart: Steiner, 1990).

G. Ferrand, *Voyage du Marchand Arabe Sulayman en Inde et en Chine, Rédigé en 851, Suivi de Remarques par Abu Zayd Hasan (vers 916)* (Paris: Bossard, 1922).

R. Finch, “Christianity among the Cumans”, en *Surugadai University Studies*, n° 35 (2008), págs. 75-96

C. V. Findley, *The Turks in World History* (Oxford: Oxford University Press, 2005).

J. Fletcher, “The Mongols: Ecological and Social Perspectives”, en *Harvard Journal of Asiatic Studies*, n° 44 (1986), págs. 11-50.

B. G. Fragner, “Shah Ismail’s Ferman and Sanads: Tradition and Reform in Persophone Administration and Chancellery Affairs”, en *Journal of Azerbaijani Studies*, n° 1 (1998), págs. 35-47.

H. Franke & D. Twitchett (eds.), *The Cambridge History of China, vol. 6: Alien Regimes and Border States, 907-1368* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994).

R. N. Frye, “Soghd and the Sogdians: A Comparison of Archaeological Discoveries with Arabic Sources”, en *Journal of the American Oriental Society*, n° 63 (1943), págs. 14-16.

R. B. Frye & A. M. Sayili, “Turks in the Middle East Before the Saljuqs”, en *Journal of the American Oriental Society*, n° 63 (1943), págs. 194-207.

A. Göksel & C. Kerslake, *Turkish: A Comprehensive Grammar* (Londres: Routledge, 2005).

P. B. Golden, *An Introduction to the History of the Turkic Peoples* (Wiesbaden: Harrassowitz, 1992), pág. 195.

L. Hambis, “L’histoire des Mongols avant Gengis-Khan d’après les sources chinoises et mongoles, et la documentation conservée par Rašīdu-d-Dīn”, en *Central Asiatic Journal*, n° 14 (1970), págs. 125-133

Han Rulin, *Qiong lu ji* 穹廬集 (Shijiazhuang: Hebei jiaoyu chubanshe, 2000).

Hao Sumin 郝蘇民 & Liu Wenxing 劉文性, “Guanyu Keyou Zhongqi yexunpai alabo zimu wenzi dushide zai taolun” 關於科右中旗夜巡牌阿拉伯字母文字讀釋的再討論, en *Minzu yuwen*, n° 3 (1996), págs. 71-72.

S. G. Haw, *Marco Polo's China: A Venetian in the Realm of Khubilai Khan* (Londres y Nueva York: Routledge, 2006).

S. G. Haw, “Bayan of the Bārin's Persian Wife, and Other Perplexities”, en *Journal of Asian History*, vol. 48, n° 2 (2014), págs. 263-279.

He Guangyuan 何光遠, *Jian jie lu* 鑒誠錄, en *Zhibuzu zhai congshu* 知不足齋叢書 (Beijing: Zhonghua shuju, 1999).

F. Hirth & W. W. Rockhill, *Chau Ru-kua: His Work on the Chinese and Arab Trade in the Twelfth and Thirteenth Centuries, Entitled Chu-Fan-Chi* (San Petersburgo: Imperial Academy of Sciences, 1911).

Hu Sanxing 胡三省, *Zi zhi tong juan yin zhu* 資治通鑑音註, en Sima Guang 司馬光, *Zi zhi tong jian* 資治通鑑 (Beijing: Zhonghua shuju, 1956).

Huang Jin 黃潛, “Hanlin guoshi yuan timing ji” 翰林國史院題名記, en Li Xiusheng 李修生 (ed.), *Quan Yuan wen* 全元文 (Nanjing: Jiangsu guji chubanshe, 2004), vol. 29, *juan* 952, págs. 297-298.

Huang Shijian, “The Persian Language in China During the Yuan Dynasty”, en *Papers of Far Eastern History*, n° 34 (1986), págs. 83-95.

Huang Shijian 黃時鑒, “Yuandai siti mingwen tongquande kaoshi” 元代四體銘文銅權的考釋, en Ye Yiliang 葉奕良 (ed.), *Yilangxue zai Zhongguo lunwen ji* 伊朗學在中國論文集 (2) (Beijing: Beijing daxue chubanshe, 1998), págs. 42-43.

Hugejiletu Sarula 呼格吉勒圖 薩如拉, *Basibazi Mengguyu wenxian huibian* 八思巴字蒙古語文獻匯編 (Huhehaote: Nei Menggu jiaoyu chubanshe, 2004).

P. Jackson, “The Mongols and the Faith of the Conquered”, en R. Amitai & M. Biran (eds.), *Mongols, Turks, and Others: Eurasian Nomads and the Sedentary World* (Leiden: Brill, 2005), págs. 260-261.

K. Jahn, “Rashīd al-Dīn and Chinese Culture”, en *Central Asiatic Journal*, n° 14 (1970), págs. 134-147.

Jakhadai Chimeddorji 齊木德道爾吉, “Xinan Daxue Lishi Bowuguan cang Yuandai Mengguyu Basibawen paifu jiedu” 西南大學歷史博物館藏元代蒙古語八思巴文牌符解讀, en *Mengguxue jikan* 蒙古學輯刊, n° 17 (2007), págs. 1-13.

Ala-ad-Din 'Ata-Malik Juvainī (traducción de J. A. Boyle), *The History of the World-Conqueror* (Cambridge: Harvard University Press, 1958).

Minhaj-ud-Din Juzjani (traducción de H. G. Raverty), *Tabakat-i-Nasiri: A General History of the Muhammadan Dynasties of Asia...* (Londres: Asiatic Society of Bengal, 1881), vol. 1, pág. 383.

B. Karlgren, *Grammata Serica Recensa* (Estocolmo: Museo de Antigüedades del Lejano Oriente, 1964).

A. Kasravī (traducción de E. Siegal), “The Turkish Language in Iran”, en *Journal of Azerbaijani Studies*, n° 1 (1998), págs. 45-73.

J. Kolbas, “Review of *Early Mongol Rule in Thirteenth Century Iran: A Peasant* [sic, lo correcto es *Persian*] *Renaissance*, by George Lane”, en *Journal of the Royal Asiatic Society*, vol. 15, n° 2 (2005), págs. 243-246.

B. D. Kotchnev, “Les frontières du royaume Karakhanide”, en *Cahiers d'Asie Centrale*, n° 9 (2001), págs. 41-48.

J. Larner, *Marco Polo and the Discovery of the World* (New Haven: Yale University Press, 1999).

62

O. Lattimore, “Introduction”, en O. Lattimore & L. M. J. Schram, *The Monguors of the Kansu-Tibetan Frontier: Their Origin, History, and Social Organization* (Philadelphia: American Philosophical Society, 1954), págs. 6-7.

O. Leaman (ed.), *The Qur'an: An Encyclopedia* (Nueva York: Routledge, 2006).

D. P. Leidy, Wai-fong A. Siu & J. C. Y. Watt, “Chinese Decorative Arts”, en *The Metropolitan Museum of Art Bulletin*, vol. 55, n° 1 (1997), págs. 1-71.

D. D. Leslie, *Islam in Traditional China* (Canberra: College of Advanced Education, 1986).

D. D. Leslie, “Living with the Chinese: The Muslim Experience in China, T'ang to Ming”, en C. Le Blanc & S. Mader (eds.), *Chinese Ideas about Nature and Society: Studies in Honour of Derk Bodde* (Hong Kong: Hong Kong University Press, 1987)

R. Levy, *The Persian Language* (Nueva York: Philosophical Library, 1951).

S. N. C. Lieou, “Nestorians and Manichaeans on the South China Coast”, en *Vigiliae Christianae*, n° 34 (1980), págs. 71-88.

Liu Xu 劉昫 et al., *Jiu Tang shu* 舊唐書 (Beijing: Zhonghua shuju, 1975).

Liu Yingsheng, “A Lingua Franca along the Silk Road: Persian Language in China Between the 14<sup>th</sup> and the 16<sup>th</sup> Centuries”, en R. Kauz (ed.), *Aspects of the Maritime Silk Road: From*

*the Persian Gulf to the East China Sea* (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2010), págs. 87-88.

Liu Youzheng 劉幼錚, “Jieshao Tianjin faxiande yipi tong, tie quan” 介紹天津發現的一批銅，鐵權, en *Wenwu ziliao congkan* 文物資料叢刊 8 (Beijing: Wenwu chubanshe, 1983), págs. 113-115.

Liu Yingli 劉應李, *Da Yuan hunyi fangyu shenglan* 大元混一方輿勝覽 [revisión de Zhan Youliang 詹友諒] (Chengdu: Sichuan daxue chubanshe, 2003).

P. Lurje, “Once More on Sogdian *pyšn ’m ’k* ‘Surname’ and a Bridegroom Named ‘Hail’”, en M. Ritter, R. Kauz & B. Hoffmann (eds.), *Iran und iranisch geprägte Kulturen: Studien zum 65. Geburtstag von Bert G. Fragner* (Wiesbaden: Dr. Ludwig Reichert Verlag, 2008), págs. 232-233.

C. Mackerras, *The Uighur Empire According to the Tang Dynastic Histories* (Canberra: ANU Press, 1972).

F. McCulloch, *Mediaeval Latin and French Bestiaries* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1962).

C. Melville, “The Chinese-Uighur Animal Calendar in Persian Historiography of the Mongol Period”, en *Iran: Journal of the British Institute of Persian Studies*, vol. 32 (1994), págs. 83-98.

K. H. Menges, *The Turkic Languages and Peoples: An Introduction to Turkic Studies* (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 1994).

F. Micheau, “Eastern Christianities (Eleventh to Fourteenth Century): Copts, Melkites, Nestorians and Jacobites”, en M. Angold (ed.), *The Cambridge History of Christianity, vol. 5: Eastern Christianity* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006).

D. O. Morgan, “The Mongol Empire: A Review Article”, en *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, n.º 44 (1981), págs. 120-125.

D. O. Morgan, “Persian as a *Lingua Franca* in the Mongol Empire”, en B. Spooner & H. L. Hanaway (eds.), *Literacy in the Persianate World: Writing and the Social Order* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2012), págs. 160-170.

A. Mostaert & F. W. Cleaves, *Les lettres de 1289 et 1305 des ilkhan Aryun et Öljeitü à Philippe le Bel* (Cambridge: Harvard University Press, 1962).

A. C. Moule, *Quinsai, With Other Notes on Marco Polo* (Cambridge: Cambridge University Press, 1957).

A. C. Moule & P. Pelliot, *Marco Polo: The Description of the World* (Londres: Routledge, 1938).

Hamd-Allah Mustawfi (traducción de G. Le Strange), *The Geographical Part of the Nuzhat al-Qulub* (Leiden y Londres: Brill y Luzac, 1919).

V. N. Nastich, “Persian Legends on Islamic Coins: From Traditional Arabic to the Challenge of Leadership”, en B. Callegher & A. D’Ottone (eds.), *The 2<sup>nd</sup> Simone Assemani Symposium on Islamic Coins* (Trieste: Edizioni Università di Trieste, 2005), págs. 170-171.

J. Needham & D. Kuhn, *Science and Civilisation in China* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988).

Niu Ruji 牛汝极, *Shi zi lianhua: Zhongguo Yuandai Xuliyawen Jingjiao beiming wenxian yanjiu* 十字蓮花: 中國元代叙利亞文景教碑銘文獻研究 (Shanghai: Guji chubanshe, 2008).

Badarch Nyamaa, *The Coins of the Mongol Empire and Clan Tamgha of Khans (XIII-XIV)* (Ulan Bator: autoedición, 2005), págs. 44-45.

L. Olschki, *Marco Polo’s Asia: An Introduction to his “Description of the World” Called “Il Milione”* (Berkeley: University of California Press, 1960).

Mateos Ourhayetsi, *Chronique (962-1136)* (París: Durand, 1858)

Mateos Ourhayetsi, *Armenia and the Crusades, Tenth to Twelfth Centuries: The Chronicle of Matthew of Edessa* (Lanham: University Press of America, 1993).

Hyunhee Park, *Mapping the Chinese and Islamic Worlds: Cross-Cultural Exchange in Pre-modern Asia* (Cambridge: Cambridge University Press, 2012).

G. Pauthier, *Le Livre de Marco Polo, citoyen de Venise, conseiller privé et commissaire impérial de Khoubilai-Khaân* (París: Firmin Didot, 1865).

P. Pelliot, “Kao-Tch’ang, Qoco, Houo-Tcheou et Qarâ-Khodja”, en *Journal Asiatique*, vol. 10, n° 19 (1912), págs. 579-603.

P. Pelliot, “Sur quelques mots d’Asie centrale attesté dans les textes Chinois”, en *Journal Asiatique*, vol. 11, n° 1 (1913), págs. 451-469.

P. Pelliot, “Les Mongols et la Papauté (1)”, en *Revue de l’Orient Chrétien*, vol. 3, n° 23 (1922-1923), págs. 1-30.

P. Pelliot, “Une ville musulmane dans la Chine du nord sous les Mongols”, en *Journal Asiatique*, n° 211 (1927), págs. 261-279.

P. Pelliot, *Notes on Marco Polo* (París: Imprimerie National, 1959-1973).

Peng Daya 彭大雅 & Xu Ting 徐霆, *Heida shilue jianzheng* 黑鞑事略箋證, en Wang Guowei 王國維 (ed.), *Wang Guowei yishu* 王國維遺書 (Shanghai: Shanghai shudian, 1983), vol. 8, págs. 211-212.

J. Pfeiffer, “Confessional Ambiguity vs. Confessional Polarization: Politics and Negotiation of Religious Boundaries in the Ilkhanate”, en J. Pfeiffer (ed.), *Politics, Patronage and the Transmission of Knowledge in 13<sup>th</sup>-15<sup>th</sup> Century Tabriz* (Leiden: Brill, 2014).

Giovanni da Pian del Carpine, “History of the Mongols”, en *The Mongol Mission* (Londres: Sheed and Ward, 1955).

E. G. Pulleyblank, “A Sogdian Colony in Inner Mongolia”, en *T'uong pao*, vol. 41, n° 4-5 (1952), págs. 317-356.

Qian Shuoyou 潛說友, *Xianchun Lin'an zhi* 咸淳臨安志 (Taibei: Chengwen chubanshe, 1970).

I. de Rachewiltz, *Papal Envoys to the Great Khans* (Londres: Faber, 1971).

I. de Rachewiltz, “Turks in China Under the Mongols: A Preliminary Investigation of Turco-Mongol Relations in the 13<sup>th</sup> and 14<sup>th</sup> Centuries”, en M. Rossabi (ed.), *China Among Equals: The Middle Kingdom and its Neighbors, 10<sup>th</sup> -14<sup>th</sup> Centuries* (Berkeley: University of California Press, 1983).

I. de Rachewiltz, “Marco Polo Went to China”, en *Zentralasiatische Studien*, n° 27 (1997), págs. 34-92.

I. de Rachewiltz, “The Genesis of the Name ‘Yeke Mongyol Ulus’”, en *East Asian History*, n° 31 (2006), págs. 53-56.

I. de Rachewiltz, *The Secret History of the Mongols: A Mongolian Epic Chronicle of the Thirteenth Century* (Leiden: Brill, 2006).

I. de Rachewiltz et al. (eds.), *In the Service of the Khan* (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 1993).

C. Reed, “Tattoo in Early China”, en *Journal of the American Oriental Society*, n° 120 (2000): 360-376.

L. Ride, “Biographical Note”, en J. Legge, *The Chinese Classics; vol. 1: Confucian Analects, The Great Learning, The Doctrine of the Mean* (Hong Kong: Hong Kong University Press, 1960), pág. 18.

J. F. Rock, *The Ancient Na-Khi Kingdom of South-west China* (Cambridge: Harvard University Press, 1947).

M. Rossabi, “The Muslims in the Early Yuan Dynasty”, en J. D. Langlois (ed.), *China under Mongol Rule* (Princeton: Princeton University Press, 1981), págs. 259-260.

M. Rossabi, *Khubilai Khan: His Life and Times* (Berkeley: University of California Press, 1988).

M. Rossabi, “The Mongols and their Legacy”, en S. Carboni & L. Komaroff (eds.), *The Legacy of Genghis Khan: Courtly Art and Culture in Western Asia, 1256-1353* (Nueva York: Metropolitan Museum of Art, 2002).

V. Rybatski, “Between East and West: Central Asia Writing Systems”, M. Ölmez & F. Yıldırım, *Orta Asya'dan Anadolu'ya Alfabeler* (Istanbul: EREN, 2011).

C. Salmon, “Les Persans à l’extrémité orientale de la route maritime (2 A.E.-17 siècle)”, en *Archipel*, n° 68 (2004), págs. 23-58.

J. L. Schrader, “A Medieval Bestiary”, en *The Metropolitan Museum of Art Bulletin*, vol. 44, n° 1 (1986), pág. 3.

A. Schuessler, *ABC Etymological Dictionary of Old Chinese* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2007).

S. V. Sidorovich, “Zhu you Hanzide Buhuala qianbi xin kao” 鑄有漢字的不花刺錢幣新考, en *Zhongguo qianbi/China Numismatics*, vol. 100, n° 1 (2008), págs. 21-24.

I. Silova & T. Abdushukorova, “Global Norms and Local Politics: Uses and Abuses of Education Gender Quotas in Tajikistan”, en *Globalisation, Societies and Education*, n° 7 (2009), págs. 357-376.

D. Sinor (ed.), *The Cambridge History of Early Inner Asia* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990).

Société de Géographie, *Recueil de voyages et de mémoires, publiées par la Société de Géographie* (Paris : Arthus-Bertrand, 1839).

Song Lian 宋濂 et al. (eds.), *Yuan shi* 元史 (Beijing: Zhonghua shuju, 1976).

V. Spinei, “The Cuman Bishopric – Genesis and Evolution”, en F. Curta (ed.), *The Other Europe in the Middle Ages: Avars, Bulgars, Khazars and Cumans* (Leiden: Brill, 2008), págs. 423-426.

V. Spinei, *The Romanians and the Turkic Nomads North of the Danube Delta from the Tenth to the Mid-Thirteenth Century* (Leiden: Brill, 2009).

Su Tianjue 蘇天爵 (ed.), *Guochao wenlei* 國朝文類, en *Si bu congkan chu bian* 四部叢刊初編 [facsimil de la edición Yuan] (Shanghai: Shangwu yinshuguan, 1929).

Maria E. Subtelny, “The Symbiosis of Turk and Tajik”, en B. F. Manz (ed.), *Central Asia in Historical Perspective* (Boulder: Westview Press, 1998).

Tao Zongyi 陶宗儀, *Nancun chuo geng lu* 南村輟耕錄 (Beijing: Zhonghua shuju, 1959).

Unión Europea, Dirección General de Traducción, *Lingua Franca: Chimera or Reality?* (Luxemburgo: Publications Office of the European Union, 2011).

Bo Utas, “A Multiethnic Origin of New Persian?”, en L. Johanson & C. Bulut (eds.), *Turkic-Iranian Contact Areas: Historical and Linguistic Aspects* (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2006), pág. 249.

E. de la Vaissière, *Sogdian Traders: A History* (Leiden: Brill, 2005).

A. Vardanyan, “Some Additions to the Coins with the Inscription ‘Ulugh Mangyl Ulūs (Ulūsh) Bek’”, en *Journal of the Oriental Numismatic Society*, n° 190 (2007), págs. 7-20.

I. Vásáry, *Cumans and Tatars: Oriental Military in the Pre-Ottoman Balkans, 1185-1365* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), págs. 63-66.

A. Vissière, “Les Désignations Ethniques Houei-Houei et Lolo”, en *Journal Asiatique*, vol. 11, n° 3 (1914), págs. 175-182.

A. Vovin, “Once Again on the Etymology of the Title *Qayan*”, en *Studia etymologica cracoviensia*, n° 12 (2007), págs. 177-187.

A. Waley, *The Travels of an Alchemist: The Journey of the Taoist Ch’ang-Ch’un from China to the Hindukush at the Summons of Chingiz Khan* (Londres: Headley Brothers, 1931).

Wang Gong 王鞏, *Jiashen zaji* 甲申雜記, en *Zhongguo yeshi jicheng* 中國野史集成 (Chengdu: Sichuan daxue tushuguan, 1993).

Wang Yun 王惲, *Qiujiang xiansheng daquan wenji* 秋澗先生大全文集, en *Si bu congkan chu bian* 四部叢刊初編 [facsimil de la edición de la era Ming] (Shanghai: Shangwu yinshuguan, 1929), *juan* 1, pág. 10b.

X. Wang, “Mortgaging the Future of Chinese Paleontology”, en *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*, vol. 110, n° 9 (2013), pág. 3201.

F. Wood, *Did Marco Polo Go to China?* (Londres: Secker & Warburg, 1995).

Wu Hanchen (atrib.), en “Yu hu chun”, en Zang Jinshu (ed.), *Yuan qu xuan* (Beijing: Zhonghua shuju, 1958), vol. 2, pág. 481.

Wu Wenliang 吳文良, *Quanzhou zongjiao shike* 泉州宗教石刻 (Beijing: Kexue chubanshe, 1957).

I. Yakubovich, “Marriage Sogdian Style”, en H. Eichner et al. (eds.), *Iranistik in Europa – gestern, heute, morgen* (Viena: Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2006), págs. 311-316.

Yanai Wataru 箭内互 (traducción al chino de Chen Jie 陳捷 & Chen Qingquan 陳清泉), *Yuandai Meng Han semu daiyu kao* 元代蒙汉色目待遇考 (Shanghai: Shangwu yinshuguan, 1932).



Yang Zhijiu 楊志玖, *Yuandai Huizu shigao* 元代回族史稿 (Tianjin: Nankai daxue chubanshe, 2003).

Yokkaichi Yasuhiro, “Chinese and Muslim Diasporas and the Indian Ocean Trade Network under Mongol Hegemony”, en A. Schottenhammer, *The East Asian ‘Mediterranean’: Maritime Crossroads of Culture, Commerce and Human Migration* (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2008), págs. 73-102.

Y. Yoshida, “Turco-Sogdian Features”, en W. Sundermann, A. Hintze & F. de Blois (eds.), *Exegisti Monumenta: Festschrift in Honour of Nicholas Sims-Williams* (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2009), págs. 572-573.

H. Yule, *The Book of Ser Marco Polo, the Venetian, Concerning the Kingdoms and Marvels of the East* (Londres: John Murray, 1871).

H. Yule (revisión de H. Cordier), *The Book of Ser Marco Polo, the Venetian, Concerning the Kingdoms and Marvels of the East* (Londres: John Murray, 1903).

H. Yule (revisión de H. Cordier), *Cathay and the Way Thither* (Londres: Hakluyt Society, 1915).

Zhao Yuyu 趙與裕, *Xinsi qi Qi lu* 辛巳泣蘄錄, en *Si ku quan shu cun mu congshu, shi bu* 四庫全書存目叢書, 史部 [facsimil del manuscrito Ming] (Ji’nan: Qilu shushe, 1997).

Zhou Mi 周密, *Guixin zas hi* 癸辛雜識, *Xuji shang* 續集上 (Beijing: Zhonghua shuju, 1988), págs. 142-143.

## Notas del traductor

<sup>i</sup> Catay es una designación antigua del territorio de China. Aunque no he logrado encontrar una derivación gentilicia de esa palabra, he decidido que la palabra “catayo” puede ser acuñada en ausencia de un gentilicio cuyo uso ya esté establecido en castellano.

<sup>ii</sup> Se usa en inglés la palabra “sandgrouse”, que se traduce normalmente como “ortega” en castellano. La ortega es un tipo de ganga, igual que la ganga de Pallas, y a veces se designa como “ganga ortega”. Los hispanohablantes tienen poca oportunidad de relacionarse con la ganga de Pallas, que habita ciertas regiones del continente asiático alrededor del paralelo 45 norte. Es a ese animal al que se refiere aquí el autor. El nombre latín o científico de la ganga de Pallas es *Syrhaptus paradoxus*.

<sup>iii</sup> Esta designación se refiere a un área ubicada al nororiente del actual Kirguistán.

<sup>iv</sup> Dirijo al lector a la nota previa que redactó el autor para esta versión en castellano.

<sup>v</sup> Una vez más, dirijo al lector a la nota previa que redactó el autor para esta versión en castellano.

<sup>vi</sup> La ciudad de Yanghikent o Yangikent es una ciudad abandonada ubicada al oriente del Mar de Aral, cerca a la desembocadura del río Syr-Darya, en el actual Kirguistán, y fue una ciudad importante para los oguz, una etnia túrquica. Otrar es otra ciudad abandonada al extremo oriental del río Syr-Darya, ubicada al sur del actual Kazajistán. Sughnaq o Syghnaq es una ciudad antigua de Asia Central, ubicada al sur del actual Kazajistán, en la actual provincia de Kyzylorda. Barjigh-Kent. Jand es una ciudad en ruinas ubicada en la cuenca del río Syr-Darya, en el actual Kazajistán. El sitio de Barjigh-Kent está ubicado entre Syghnaq y Jand. Juyand es una ciudad ubicada al extremo noroccidental del actual Tayikistán, con mucha influencia uzbeka.

<sup>vii</sup> Se conoce como qarajaníes o qarajánidas a un grupo túrquico ubicado, entre el siglo X y el siglo XIII, entre los actuales Xinjiang y Kazajistán. Nuestro equipo esperaba poder publicar en el presente número una reseña de un libro sobre las relaciones entre este grupo y los chinos precisamente durante esos siglos, un libro cuya lectura recomendamos: Dilnoza Duturaeva, *Qarakhanid Roads to China: A History of Sino-Turkic Relations* (Leiden: Brill, 2022). Dicha reseña será publicada en *Asiática: Miscelánea de orientes*, vol. 2, n° 2 (segundo semestre, 2025); esperamos, pues, que a partir de diciembre del 2025 pueda consultarla el lector interesado.

<sup>viii</sup> Tolui es el hijo menor de Genghis Khan, esposo de Sorqaqtani Beki. Como resultado de diversas maniobras políticas, en su mayoría coordinadas por ella, varios de sus hijos asumieron la comandancia de los *Ulus* que componían el Imperio Mongol en su máxima extensión. Tras el estallido de la guerra entre Hülegü y el *Ulus* de Jochi, y la ruptura entre Qubilai y Hülegü, el Imperio Mongol acabaría desmembrándose en la práctica, pese al reclamo formal del Qa'an a la soberanía sobre las tierras de los demás *Ulus*.

<sup>ix</sup> Teniendo estatus autonómico, la región autónoma de Mongolia Interior no observa la misma división administrativa que el resto de China. Las “banderas”, en ese contexto, hacen parte de una división administrativa exclusiva de esa región. Se trata de una alusión a las “banderas” implementadas en China por la dinastía Qing. Para una explicación somera de la historicidad de este concepto, véase la nota del traductor número vii que escribí para Bo Huang, “Estudio sobre la noción tradicional china de *lama jiao*”, en *Asiática: Miscelánea de orientes*, vol. 1, n° 2 (segundo semestre, 2024), págs. 82-122.

# El esquema dualista del Neolítico

## Hipótesis a propósito de Göbekli Tepe

Publicación original:

*Documenta Praehistorica*, n° 49 (2022), págs. 6-26.

70

CÉDRIC BODET

### Introducción



El yacimiento arqueológico neolítico de Göbekli Tepe, ubicado en el norte de Mesopotamia, ha causado mucho interés. Sin embargo, las preguntas más relevantes al respecto han quedado sin respuesta. Una razón para esto es que el campo de la prehistoria, como tal, no está, digamos, bien ajustado a la tarea de evaluar de manera apropiada asuntos de ideología. La etnología de sociedades comparables que aún existen ofrece medios alternativos de exploración,<sup>1</sup> pues puede revelar conceptos transmitidos a través de simbolismos.

---

Traducción al castellano por Julio Mario Monterroza Morelo. Revisión de la traducción: Pedro Elías Conrado Salas y Javier Quintero Ramírez.

Estoy extremadamente agradecido con Anna Belfer-Cohen y con Alan Barnard por su revisión paciente de las primeras versiones de este artículo, así como por su apoyo. Recibí críticas constructivas de Jak Yakar, Barbara Helwing, Çiler Çiliroğlu y Hans-Georg Gebel, y todas ellas mejoraron este manuscrito. También me gustaría agradecerle al Instituto Arqueológico Alemán (Deutsches Archaeologisches Institut) y a Christian Jaubert por permitirme la reproducción de imágenes de su propiedad. Las ideas presentadas aquí son solo mías, pero estoy agradecido con el difunto Jean-Daniel Forest por sus opiniones inteligentes. Dedico este artículo a su memoria.



**Figura 1.** Plano del suelo de Göbekli Tepe: GT\_Gesamtplan\_2014 (el área central está truncada); autores: Klaush Schmidt y Jens Notroff. © Archäologisches Institut, Göbekli Tepe Projekt.

La discusión presente se concentra sobre la muestra más imponente del mundo simbólico del Neolítico en el Asia suroccidental, es decir, los pares monumentales de estelas gemelas erigidas en el centro de los círculos de piedra del yacimiento arqueológico de Göbekli Tepe III PPNA (entre el A y el H)<sup>i</sup> (véase la figura 1 en el anexo). No obstante, debe pensarse en estas estelas como pertenecientes a un caso específico de entre las numerosas representaciones

<sup>i</sup> J.-D. Forest, "L'archéologie et l'ethnologie ou la nécessité de mélanger les genres", en *Ethnoarchéologie: justification, problèmes, limites*, XIIe Rencontres d'archéologie et d'histoire d'Antibes (París: Éditions de Association pour la Promotion et la Diffusion des Connaissances Archéologiques, CNRS, Juan-les-Pins, 1992), págs. 28-31; J. Yakar, "The Language of Symbols in Prehistoric Anatolia", en *Documenta Praehistorica*, n° 32 (2005), págs. 111-112.

isomórficas (arquitectónicas, geométricas e iconográficas) identificadas a todo lo largo (véase la figura 2 en el anexo) del periodo Neolítico;<sup>2</sup> estas corresponden a barras simétricas de arcilla, líneas paralelas pintadas en el piso, figuras geométricas en los muros, animales convergentes o antitéticos, figurillas mellizas, parejas de cráneos humanos y particiones simétricas de edificios comunales o de asentamientos enteros. En otro artículo, he presentado una lista no exhaustiva de estos ítems.<sup>3</sup> El presente artículo se concentra en el significado probable de estos símbolos isomórficos, o, mejor expresado, en la ideología y la estructura social que estos símbolos reflejan.

La analogía etnoarqueológica presenta varios problemas,<sup>4</sup> pero el símbolo que está en cuestión aquí parece ser extraordinariamente central para sociedades tanto arqueológicas como etnográficas. Si la analogía resulta ser suficientemente apropiada, el análisis puede hacer que, de alguna manera, los datos arqueológicos “nos hablen”,<sup>5</sup> lo que abriría el acceso al significado que encierra este simbolismo.<sup>6</sup>

### Problemática y metodología

El hecho de que el material simbólico del Neolítico posea tal significado se hace explícito en la planeación y en el recurrente arreglo en el que se hallan, invariablemente, varios de sus elementos. Los así llamados “pilares” simétricos tienen sistemáticamente una posición central en los edificios comunitarios de un gran número de yacimientos arqueológicos separados tanto espacial como cronológicamente, ubicados desde el norte de Mesopotamia y el Levante hasta la Anatolia central del Neolítico Tardío.<sup>7</sup> Además, este elemento aparece frecuentemente asociado al mismo conjunto de elementos figurativos con fuertes connotaciones

<sup>2</sup> J. Peters, A. von den Driesch, N. Pöllath & K. Schmidt, “Birds in the Megalithic Art of the Pre-Pottery Neolithic Göbekli Tepe, Southeast Turkey”, en G. Grupe & J. Peters (eds.), *Feathers, Grit and Symbolism: Birds and Humans in the Ancient, Old and New World (ICAZ 5)* (Rahden y Westfallen: Verlag Marie Leidorf, 2005), págs. 231-232; D. Stordeur, “Symbole et Imaginaire des premières cultures néolithiques du Proche Orient (Haute et Moyenne vallée de l’Euphrate)”, en J. Guilaine (ed.), *Arts et Symboles du Néolithique à la Protohistoire* (París: Errance, 2003), págs. 15-37.

<sup>3</sup> C. Bodet, “Deciphering Göbekli Tepe: The Hidden Potential of Archaeo-Ethnology”, en I Akkaş & M. Karakoç (eds.), *Ethnoarchaeology Research in Anatolia. From the Prehistoric Times to the Present* (Estambul: Doruk, 2021), págs. 147-165; C. Bodet, “Twin Steles, Isomorphic Symbolism and the Neolithic Dualist Identity”, en Melis Uzdurum, Sera Yelözer & Ece Sexgin (eds.), *Arkeolojide Kimlikler/Identities in Archaeology* (Estambul: Ege Yayınları, 2023), págs. 99-122.

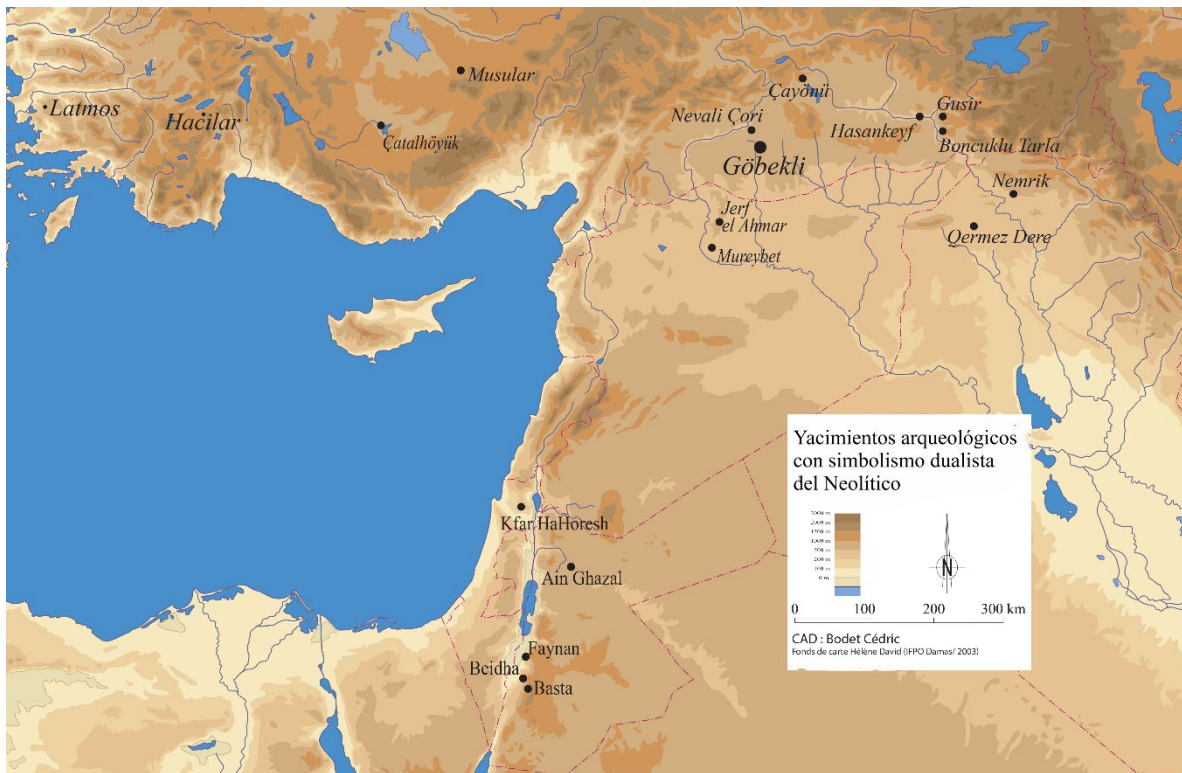
<sup>4</sup> N. David & C. Kramer, *Ethnoarchaeology in Action* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), págs. 51-54.

<sup>5</sup> R. Gould, “Beyond Analogy in Ethnoarchaeology”, en R. Gould (ed.), *Explorations in Ethnoarchaeology* (Albuquerque: University of New Mexico Press, 1978), pág. 250.

<sup>6</sup> M. Wilson, *Symbols in Art* (Londres: Thames and Hudson, 2020), pág. 6.

<sup>7</sup> Aunque se llama poco la atención sobre ella, la figura femenina de Çatalhöyük da a luz mediante la unificación de dos pilares paralelos (véase J.-D. Forest, “Çatal Höyük et son décor: pour le déchiffrement d’un code symbolique”, en *Anatolia Antiqua*, n.º 2 (1993), pág. 7), mientras que (esto es significativo desde el punto de vista simbólico) hay líneas paralelas que son recurrentes en sus pinturas murales. Una vez más, para una presentación más detallada, véase Cédric Bodet, “Deciphering Göbekli Tepe”.

simbólicas,<sup>8</sup> particularmente a los depredadores, las serpientes, los pájaros (que tienen, probablemente, una función de psicopompo), bucráneos, estatuas antropomórficas o estelas periféricas más pequeñas. El ordenamiento de estas composiciones simbólicas, así como su repetición, son faltos, sin duda, de arbitrariedad, y deben corresponder a un sistema lógico predefinido que transmite un mensaje particular para ser descifrado.<sup>9</sup>



**Figura 2.** Distribución de los yacimientos arqueológicos del Neolítico en los que se ha identificado simbolismo dualista.<sup>10</sup>

El mensaje que contienen estas estructuras, junto con el hecho de que nada indica que estas soportaran nada,<sup>11</sup> constituye la razón por la cual aquí prefiero usar la palabra “estela” en lugar de la palabra “pilar”, que es la que se usa generalmente en la literatura sobre el tema. Siguiendo el mismo tren de pensamiento, he de decir que el término “templo” estaría mal concebido si se lo usa para designar estas estructuras, pues las ceremonias que allí tenían

<sup>8</sup> J. L. Henderson, “Ancient Myths and Modern Man”, en C. G. Jung (ed.), *Man and his Symbols* (Londres: Dell, 1964), págs. 95-155.

<sup>9</sup> Stordeur, “Symbole at Imaginaire”, pág. 32; A. Testart, “Deux modèles du rapport entre l’homme et l’animal dans les systèmes de représentations”, en *Études Rurales*, vol. 107, n° 8 (1987), págs. 171-193.

<sup>10</sup> Véase Bodet, “Decyphering Göbekly Tepe”.

<sup>11</sup> C. Jeunesse, “Elite House or Specialized Buildings?”, en A. B. Gebauer, L. Sorensen, A. Teather & A. C. Valera (eds.), *Monumentalising Life in the Neolithic* (Oxford: Oxbow, 2020), págs. 53-56.

lugar no implicaban, probablemente, un “culto a deidades”,<sup>12</sup> que solo surge cuando se lo requiere para una unificación ideológica de grandes congregaciones urbanas durante los horizontes,<sup>ii</sup> mucho más tardíos, de el-Obeid y Uruk.<sup>13</sup>

Aunque se lo menciona rara vez o de manera muy breve,<sup>14</sup> el desciframiento de este mensaje simbólico fue iniciado con éxito hará cerca de tres décadas por Jean-Daniel Forest,<sup>15</sup> que nos ofrece cimientos sólidos sobre los cuales nuestras siguientes elaboraciones deberán proseguir.

Situada siempre en el centro, se sospecha que la composición de elementos gemelos simboliza la más alta esfera de la ideología neolítica. Es un símbolo simple con el cual los investigadores tienen que lidiar desde el inicio de sus investigaciones para así reconstruir pacientemente el significado que puede tener esta en el contexto de su estructura social.<sup>16</sup> Una precondition de estas investigaciones será no subestimar la capacidad de las comunidades más tempranas para expresarse sobre temas abstractos mediante símbolos que les correspondan.

Un símbolo es un significante que transmite un significado. Al repetirse una y otra vez en lugares dedicados a asuntos comunitarios, el *significado* en cuestión debe ser, de hecho, bastante *significativo* para la comunidad. Este elemento solo puede ser descrito, por ahora, como un símbolo de la simetría, pero tiene sentido solo dentro de un sistema de pensamiento (una ideología) que se derive de un contexto social que le corresponda.<sup>17</sup> Desconectado de este contexto, el símbolo pierde su sentido. Esto implica que, para descifrar el símbolo simétrico, primero habrá que reconstruir el contexto social, al menos en sus grandes rasgos.

Esta coherencia social es una base indispensable con la cual empezar, pero sin una referencia intermedia, sin una piedra de Rosetta que introduzca un significado en la estructura, la tarea del desciframiento acabará siéndole dejada a elucubraciones vacías.<sup>18</sup> Casualmente, para el asunto que nos convoca, existe una referencia. Esta no corresponde a un elemento iconográfico similar sino a un concepto abstracto, y la correspondencia parece tan plausible tanto como parece ser compatible la analogía como para que no la consideremos.

---

<sup>12</sup> A. Testart, *Des dons et des dieux* (París: Errance, 2006).

<sup>13</sup> J.-D. Forest, *Mésopotamie, l'apparition de l'Etat* (París: Editions Paris-Méditerranée, 1996).

<sup>14</sup> M. Voigt, “Çatalhöyük in Context: Ritual at Early Neolithic Sites in Central and Eastern Turkey”, en I. Kuijt (ed.), *Life in Neolithic Farming Communities' Social Organization, Identity, and Differentiation* (Nueva York: Kluwer, 2002), págs. 253-293; para una excepción significativa a esta regla, véase R. Matthews, *The Archaeology of Ancient Mesopotamia. Theories and Approaches* (Londres: Routledge, 2003).

<sup>15</sup> Forest, “Çatal Höyük et son décor”.

<sup>16</sup> É. Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique* (París: Presse Universitaire de France, 1937).

<sup>17</sup> Yakar, “Language of Symbols”, pág. 111.

<sup>18</sup> D. Schmandt-Besserat, “Preface and Acknowledgments”, en D. Schmandt-Besserat (ed.), *Symbols at 'Ain Ghazal – 'Ain Ghazal Excavation Reports* (Berlín: Ex Oriente, 2013), págs. xxv-xxvi.

## El dualismo como un principio prehistórico

En su origen, esta investigación fue inspirada por el meticuloso análisis llevado a cabo por Alain Testart<sup>19</sup> de lo que él llama sociedades “comunistas primigenias”.<sup>iii</sup> Estas corresponden a una forma prístina de cazadores-recolectores, previa al advenimiento del arco y la flecha. Este largo amanecer paleolítico de la humanidad parece ser accesible, aunque con mucha precaución, mediante la abundante documentación etnográfica de las sociedades aborígenes de Australia.<sup>20</sup> Cualquier analogía llevada a cabo mediante la comparación del muy estrecho espectro tecnológico está condenada al fracaso, y aquí no se intentará en absoluto ningún tipo de comparación cultural; el único elemento considerado, debido a su naturaleza teórica y universal, será la estructura *social*. En este contexto, “universal” debe entenderse en el sentido de que toda comunidad humana tiene necesariamente una economía, un sistema de parentesco, unas reglas, unas costumbres y una ideología: estas son las principales estructuras que nos importan aquí. Los aborígenes australianos son el único espejo sobreviviente de las sociedades de tipo pre-Mesolítico. Testart logró una reconstrucción teórica coherente y abarcadora de su estructura social, que, al menos por lo que sabemos a través de la arqueología, fue tan estable y duradera como el mismo periodo paleolítico. Pero la razón definitiva de por qué los aborígenes nos interesan es el hecho de que, junto con las sociedades neolíticas, estos parecen estimar claramente el dualismo como la piedra angular de su construcción ideológica, y solo una sociedad viva puede revelar su significado.

Sin embargo, aquí va una advertencia: aquí no se trata simplemente de establecer “una conexión entre dos sociedades enteramente distintas sobre la base de que usan símbolos simétricos en su ideología”, según la sospecha de un revisor de una versión previa de este artículo. Aunque hay una pequeña posibilidad de que el isomorfismo se relacione con algo completamente distinto en los dos tipos de sociedades, el hecho es que el dualismo y la exogamia están extendidos en extremo (casi hasta el punto de la universalidad) a lo largo del registro etnográfico, y hay una mayor posibilidad de que el isomorfismo del Neolítico sea una expresión retrasada del dualismo del Paleolítico. Además, a pesar de la comprensión moderna del dualismo (“dos principios irreductibles y heterogéneos”: Britannica.com), los elementos de este deben entenderse aquí como totalmente complementarios entre sí en su oposición. Es esto lo que intentaré reportar.

A los etnógrafos los ha sorprendido la extrema atención prestada al parentesco por parte de todas las sociedades tradicionales, en particular al respecto de un punto crítico:<sup>21</sup> estas

<sup>19</sup> A. Testart, *Le communisme primitif I. Economie et idéologie* (París: Maison des sciences et de l’homme, 1985).

<sup>20</sup> A. Testart, “Some Major Problems in the Social Anthropology of Hunter-Gatherers”, en *Current Anthropology*, vol. 29, n° 1 (1988), pág. 12.

<sup>21</sup> B. Spencer & F. J. Gillen, *The Native Tribes of Central Australia* (Londres: MacMillan, 1899); J. G. Frazer, *Totemism and Exogamy* (Londres: MacMillan, 1910); A. W. Howitt, *The Native Tribes of Southeast Australia* (Londres: MacMillan, 1904).



sociedades están divididas en varios subgrupos, al menos dos, que, para lograr la procreación, intercambian, con cada generación, parejas sexuales. Esta división social “artificial” está en la raíz de la exogamia (“casarse por fuera”), y es un principio absolutamente fundamental a partir del cual evolucionaron los sistemas sociales y de parentesco más tardíos.<sup>22</sup> Una consecuencia directa de esta ley es que, como dicen Robert S. Walker et al., “se infiere que los matrimonios arreglados [necesariamente entre parientes] se retrotraen al menos hasta las primeras migraciones de humanos modernos hacia fuera de África”.<sup>23</sup>

Los datos arqueológicos ofrecen una evidencia de dimensiones *monumentales* a favor de la idea de que este arreglo se perpetuó al menos hasta el Neolítico.

Ciertamente, es sesgado y erróneo designar a una sociedad por medio de lo que no tiene (digamos, arcos y flechas). Lo que las sociedades de tipo paleolítico sí tienen, e incluso más que otros cazadores-recolectores posteriores, son relaciones de producción modeladas y basadas enteramente sobre un elaborado sistema de parentesco. En estas pequeñas e introvertidas comunidades, “elementales” para usar el término de Claude Lévi-Strauss<sup>24</sup> o “universales” si se usa el término de Alan Barnard,<sup>25</sup> todos tienen, de alguna manera, alguna relación con todos los demás, y estas relaciones de parentesco o matrimonio dictan las modalidades de su interacción social en todas sus formas. La manera en que los individuos respetan, bromean, se evitan, dictan órdenes u obedecen, castigan, enseñan y aprenden, dan y reciben, llevan a cabo ceremonias (de iniciación, o ritos fúnebres) y, lo más importante, la manera en que se casan, están, así pues, prescritas predominantemente por el subgrupo al que pertenecen las personas que interactúan.<sup>26</sup>

“La característica fundamental de la organización de [...] las tribus australianas es la división de la tribu en dos grupos exógamos que se casan entre sí. Estas dos divisiones pueden estar subdivididas aún más, pero podemos reconocer su existencia anterior incluso cuando ya hay más de dos presentes”.<sup>27</sup> Pese a que en ocasiones pueden encontrarse números impares (como resultado de disparidades inducidas históricamente), las sociedades “comunistas primigenias” están separadas, frecuentemente, en dos subgrupos paralelos o fratrias: en ocho subsecciones,

---

<sup>22</sup> S. Freud, *Totem et Tabou* (París: Points, 2010), págs. 39-53 y 255-256; C. Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté* (París: Mouton de Gruyter, 1967), págs. 80-97; Testart, *Le communisme primitif* “Some Major Problems”.

<sup>23</sup> R. S. Walker, K. R. Hill, M. V. Flinn & R. M. Ellsworth, “Evolutionary History of Hunter-Gatherer Marriage Practices”, en *PLoS ONE*, vol. 6, n.º 4 (2011), pág. 1.

<sup>24</sup> Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires*.

<sup>25</sup> A. Barnard, “Universal Systems of Kin Categorization”, en *African Studies*, vol. 37, n.º 1 (1978), págs. 69-71; A. Barnard, *Hunters and Gatherers: What Can We Learn from Them (Hearing Others' Voices)* (Londres y Singapur: Balestier Press, 2020), págs. 50-53.

<sup>26</sup> B. Malinowski, *Crime and Custom in Savage Society* (Londres: Littlefield, Adam & Co., 1926); A. R. Radcliffe-Brown, *Structure and Function in Primitive Society* (Londres: Cohen & West, 1952), págs. 90-104; J. Woodburn, “Egalitarian Societies”, en *Man*, n.º 17 (1983), págs. 413-451; C. Ghasarian, *Introduction à l'étude de la parenté* (París: Seuil, 1996), págs. 152-159 y 185-197; Walker et al., “Evolutionary History”, pág. 2; N. Bird-David, “Where have all the kin gone? On hunter-gatherer sharing, kinship and scale”, en N. Lavi & D. E. Friesem (eds.), *Towards a Broader View of Hunter-Gatherers Sharing* (Cambridge: McDonald Institute, 2019), págs. 15-16.

<sup>27</sup> Spencer & Gillen, *The Native Tribes*, pág. 55.

cuatro subsecciones o, en el caso más prístino, en dos mitades (*moieties*).<sup>28</sup> Así las cosas, generalmente se considera que el dualismo es la forma más original y pura de esta forma de organización social.<sup>29</sup> Sin embargo, sin importar el número de subgrupos, esta pluralidad se reduce necesariamente, en términos conceptuales, al número dos, pues este es el número que encarna por excelencia el concepto de diferenciación,<sup>30</sup> que hace posible el intercambio (igualitario).

El dualismo es mucho más que un simple arreglo matrimonial. Estando articulado orgánicamente con el sistema económico, se refleja en la esfera simbólica: en el totemismo, en la mitología, en los rituales, *etcétera*.<sup>31</sup> En la naturaleza, encuentra un medio de expresión obvio a través de oposiciones fijas como el día (el sol) y la noche (la luna), el invierno (frío y húmedo) y el verano (cálido y seco) y, más específicamente, en los machos y las hembras, cuya interdependencia es indispensable en la naturaleza para la perpetuación del ciclo de la vida y la muerte; todas estas oposiciones son vistas mediante su propia interdependencia.

Esta fecunda oposición sexual fue hipotetizada por André Leroi-Gourhan, entre otros,<sup>32</sup> para las sociedades del Paleolítico Superior, y por James Mellaart e Ian Hodder para las del Neolítico.<sup>33</sup> El dualismo también es el principio que está detrás de la famosa oposición entre el Yin (lo femenino, la tierra, la luna, el agua) y el Yang (lo masculino, el cielo, el sol, el fuego) de la tradición china.<sup>34</sup> Particiones simbólicas similares entre elementos fundamentales opuestos entre sí siguen estando presentes actualmente, por ejemplo, en la disposición de las casas bereberes del norte de África.<sup>35</sup> En la misma vena, el filósofo Volkert Haas habla del concepto de separación, en épocas primigenias, del cosmos “indiferenciado” en dos conjuntos de elementos opuestos pero interdependientes, en particular de la oposición e interdependencia entre lo que está arriba, el cielo y lo masculino, y lo que está abajo, la tierra y lo femenino.<sup>36</sup> Esta extendida diferenciación es personificada en héroes antitéticos, los gemelos o hermanos y hermanas de muchos mitos fundacionales alrededor del mundo.<sup>37</sup>

<sup>28</sup> Barnard, *Hunters and Gatherers*, pág. 52.

<sup>29</sup> M. Cook, *A Brief History of the Human Race* (Londres: Granta Books, 2003), pág. 65; Freud, *Totem et Tabou*, págs. 50-51; A. Testart, *Des classifications dualistes en Australie. Essai sur l'évolution de l'organisation sociale* (Lille: Editions de la maison de science de l'homme, Université de Lille III, 1978), págs. 15-22; y Testart, *Le communisme primitif*, págs. 478-479.

<sup>30</sup> R. Girard, *La violence et le sacré* (París: Hachette, 1972), págs. 87-92.

<sup>31</sup> Testart, *Le communisme primitif*, págs. 451-489.

<sup>32</sup> A. Leroi-Gourhan, *Les religions de la préhistoire* (París: Presses Universitaires de France, 1964), pág. 108; A. Testart, “Interprétation symbolique et interprétation religieuse en archéologie. Exemple du taureau à Çatal Höyük”, en *Paléorient*, vol. 32, n.º 1 (2006), pág. 26.

<sup>33</sup> J. Mellaart, *Çatal Höyük, a Neolithic Town in Anatolia* (Londres: Thames & Hudson, 1967); sobre Hodder y Forest, véase Matthews, *The Archaeology of Ancient Mesopotamia*, pág. 46.

<sup>34</sup> M. Granet, *La civilisation chinoise. La vie publique et la vie privée* (París: La renaissance du livre, 1929), pág. 225.

<sup>35</sup> P. Bourdieu, *Le sens pratique* (París: Edition de minuit, 1980).

<sup>36</sup> N. Becker, O. Dietrich, T. Götzelt, Ç. Köksal-Schmidt, J. Notroff & K. Schmidt, “Materia-len zur Deutung der zentralen Pfeilerpaare des Göbekli Tepe und weiterer Orte des ober-mesopotamischen Frühneolithikums”, en *Zeitschrift für Orient-Archäologie*, n.º 5 (2012), pág. 30.

<sup>37</sup> Girard, *La violence*, págs. 247-248.

Entre los aborígenes australianos, esta interdependencia binaria se convierte en un principio omnipresente que abarca elementos inorgánicos, como las montañas, los depósitos de agua, las estrellas o los eventos meteorológicos, como las tormentas y los arcoíris. Así, el mundo entero se divide sistemáticamente en dos mitades separadas pero interdependientes, reflejando la sociedad misma, como es común que haga la ideología.<sup>38</sup> Por tanto, el dualismo no aparece como un elemento cultural sino como un elemento estructural programado profundamente en la constitución de (¿todas?) las sociedades humanas tempranas.

En comunicaciones personales, Barnard me dice que esta división dualista de la sociedad “es cierta para la Australia aborígen, pero no necesariamente para los cazadores-recolectores en general”. Este es un punto crucial, pues muestra la evolución cronológica y estructural que va de los “comunistas primigenios”, para los cuales solo hallamos representantes etnográficos en los aborígenes australianos, a otros cazadores-recolectores más tardíos como los !Kung San,<sup>iv</sup> en quienes las relaciones de producción parecen haber sido alteradas por cierto brote de individualización.<sup>39</sup> Esta evolución explicaría la distinción entre el “sistema sociocéntrico” y el “sistema egocéntrico” establecida por Alan Barnard,<sup>40</sup> así como la completa “correlación entre el sistema de categorización de los parientes como un todo y las reglas del matrimonio”<sup>41</sup> que caracteriza a los australianos pero no se encuentra entre los pueblos San. Todo esto tiende a mostrar cómo el “comunismo primigenio” podría representar el trasfondo social genuino, caracterizado por una “ausencia de ambigüedad en la categorización”,<sup>42</sup> y de la cual es probable que se hayan derivado otros desarrollos posteriores.

El periodo del Neolítico está entre estos desarrollos posteriores. Justo en el centro del repertorio simbólico desplegado en Göbekli Tepe, que *a priori* resulta misterioso, hay un par de losas paralelas gigantescas erguidas con majestuosidad, aparentemente transmitiendo un postulado abstracto.<sup>43</sup> Parecen ser nada más y nada menos que una representación material de este esquema dualista universal. Esa es la hipótesis que exploraré en el presente artículo, tratando de entender en qué consiste realmente este dualismo.

No hay que decir que los aborígenes australianos no tienen nada que ver con Göbekli Tepe, sino que es solo que estos y aquellos comparten una *estructura* social similar, abriendo así la puerta a una posible analogía que ahora deberá ser cuestionada. Hay que quitar de en medio un gran obstáculo: si bien el aspecto y la centralidad del principio “comunista primigenio”, por un lado, y del símbolo del Neolítico mesopotámico por el otro presentan un parecido

---

<sup>38</sup> Testart, *Le communisme primitif*, págs. 467-489.

<sup>39</sup> Testart, *Le communisme primitif*, págs. 56-60; A. Testart, “Game Sharing Systems and Kinship Systems among Hunter-Gatherers”, en *Man*, n.º 22 (1987), págs. 287-304.

<sup>40</sup> A. Barnard, “Universal Systems of Kin Categorization”, en *African Studies*, vol. 37, n.º 1 (1978), pág. 77.

<sup>41</sup> Barnard, “Universal Systems”, pág. 75.

<sup>42</sup> Barnard, “Universal Systems”, pág. 75.

<sup>43</sup> Becker et al., “Materialen zur Deutung”, pág. 14.

intrigante, estas sociedades deben ser estructuralmente compatibles entre sí, o la presente analogía no funcionará.

### La analogía

La ideología es un órgano social central que interactúa muy de cerca con las relaciones de producción,<sup>44</sup> lo que implica que, para que la analogía sea aceptable, el modo de producción de las sociedades en cuestión debe ser comparable.<sup>45</sup> Desde este punto de vista, los cazadores-recolectores primigenios se nos presentan como marcadamente distintos de los proto-granjeros del Neolítico.<sup>46</sup> Sin embargo, aquí debe considerarse una regla sociológica: si bien los cambios técnicos y económicos pueden difundirse rápidamente, las repercusiones que estos tienen sobre la ideología (y, consecuentemente, sobre el simbolismo) son siempre mucho más demoradas. Este hecho está bien documentado en los estudios de los antropólogos sobre la aparición de la agricultura: “La gente puede aferrarse por generaciones a ideologías (modos de pensamiento) que reflejan el forrajeo, incluso cuando sus sistemas de producción han pasado ya por una transición”; “las relaciones de producción entre proto-agrícolas [...] tienden a retener las estructuras de un *habitus* cazador-recolector”.<sup>47</sup>

Aquí no debería ser vista una estructura ideológica dada como una construcción consciente y planeada sino más bien como algo parecido al *habitus* teorizado por Pierre Bourdieu,<sup>48</sup> es decir, como un constructo que se forma continuamente por medio de una acumulación perpetua de prácticas y experiencia. Así pues, es probable que la ideología de los primeros granjeros les haya sido legada en muy alto grado por un trasfondo paleolítico, construido a lo largo de cientos de miles de años: así las cosas, Forest afirma que “en el caso del Neolítico pre-cerámica, la base analógica que hay que tomar en consideración es, naturalmente, el ‘comunismo primigenio’”.<sup>49</sup> Esto implica que es probable que la gente del Neolítico poseyera

---

<sup>44</sup> A. Giddens, *Capitalism and Modern Social Theory: an Analysis of the Writings of Marx, Durkheim and Max Weber* (Cambridge: Cambridge University Press, 1971), pág. 42.

<sup>45</sup> En términos marxistas, “la recolección de alimentos (incluida la caza) es una forma de producción económica”: véase T. Ingold, *Hunters, Pastoralists and Ranchers* (Cambridge: Cambridge University Press, 1980), pág. 83.

<sup>46</sup> G. Willcox & D. Stordeur, “Large-Scale Cereal Processing before Domestication during the Tenth Millennium cal. BC in Northern Syria”, en *Antiquity*, n.º 86 (2012), pág. 112; E. Assouti & D. Q. Fuller, “A Contextual Approach to the Emergence of Agriculture in Southwest Asia: Reconstructing Early Neolithic Plant-Food Production”, en *Current Anthropology*, vol. 54, n.º 3 (2013), pág. 308.

<sup>47</sup> A. Barnard, “From Mesolithic to Neolithic Modes of Thought”, en A. Whittle & V. Cummings (eds.), *Going Over. The Mesolithic-Neolithic Transition in North-West Europe* (Oxford: Oxford University Press, 2007), págs. 8 y 14, citado por Assouti y Fuller, “A Contextual Approach”, pág. 300.

<sup>48</sup> Bourdieu, *Le sens pratique*.

<sup>49</sup> J.-D. Forest, “Le processus de néolithisation proche-oriental: pour une archéologie sans frontières”, en *Syria*, n.º 83 (2006), pág. 126. [Nota del traductor: véase la nota del traductor ii].

una cosmogonía organizada alrededor de alguna forma de totemismo, animismo o chamanismo.<sup>50</sup>

A partir de allí, es difícil apoyar la idea de que la gente del Neolítico empezó a cultivar cereales porque había empezado (¿por qué?) a concebir de manera diferente (¿cómo?) su relación con las deidades (¿las hay?). Aquí es donde el famoso modelo de Jacques Cauvin<sup>51</sup> resulta problemático, y esta es la razón de que la cadena de efectos causales que estamos construyendo pueda beneficiarse si la reversamos.<sup>52</sup>

### El “ámbito intermedio” del Paleolítico

La idea de que la ideología dualista podría estar presente en el simbolismo del Neolítico como continuación de una tradición más antigua ganaría mucho más peso si esta ideología pudiera encontrarse directamente en el propio periodo del Paleolítico. Como mencioné antes, Leroi-Gourhan señaló esta dicotomía recíproca en las pinturas rupestres franco-cantábricas, en particular las de Lascaux.<sup>53</sup> Su supone que los animales con cuernos (ubicados en partes protuberantes de los muros de la caverna) representan una abstracción masculina,<sup>54</sup> mientras que los animales sin cuernos (los caballos, ubicados en espacios cóncavos) representan una abstracción femenina, y que su interacción lleva a la fertilidad. Además, estas imágenes están pintadas en la mayor profundidad de las cavernas, símbolo obvio de la vagina y el vientre de la Madre Tierra, lugar en que no solo los humanos sino todas las formas orgánicas vienen a la vida. “La tierra habría sido considerada como la fuente de todos los elementos de la vida”, escribe Jak Yakar, especificando que semejantes “rituales comunitarios relacionados con la fertilidad pueden haber tenido su origen en el periodo anterior a que la siembra se convirtiera en la principal actividad económica de subsistencia”.<sup>55</sup> Dimitrij Mlekuž Vrhovnik dice además que una caverna es “a un mismo tiempo útero y tumba”,<sup>56</sup> lo que casaría con la idea, mencionada anteriormente, de que se concebía la vida como si tuviera lugar en un ciclo eterno

<sup>50</sup> D. Lewis-Williams, *The Mind in the Cave. Consciousness and the Origins of Art* (Londres: Thames & Hudson, 2002), pág. 132; D. Bischoff, “Symbolic Worlds of Central and Southeast Anatolia in the Neolithic”, en F. Gérard & L. Thissen (eds.), *The Neolithic of Central Anatolia* (Estambul: Ege Yayınları, 2002), pág. 237; Yakar, “Language of Symbols”, pág. 112.

<sup>51</sup> J. Cauvin, *Naissance des divinités, Naissance de l’agriculture* (París: Flammarion, 1997).

<sup>52</sup> A. Testart, “Révolution, révélations ou évolution sociale. A propos du livre de Jacques Cauvin, *Naissance des divinités, naissance de l’agriculture*”, en *Les nouvelles de l’archéologie*, n.º 72 (1998), pág. 27.

<sup>53</sup> Leroi-Gourhan, *Les religions*.

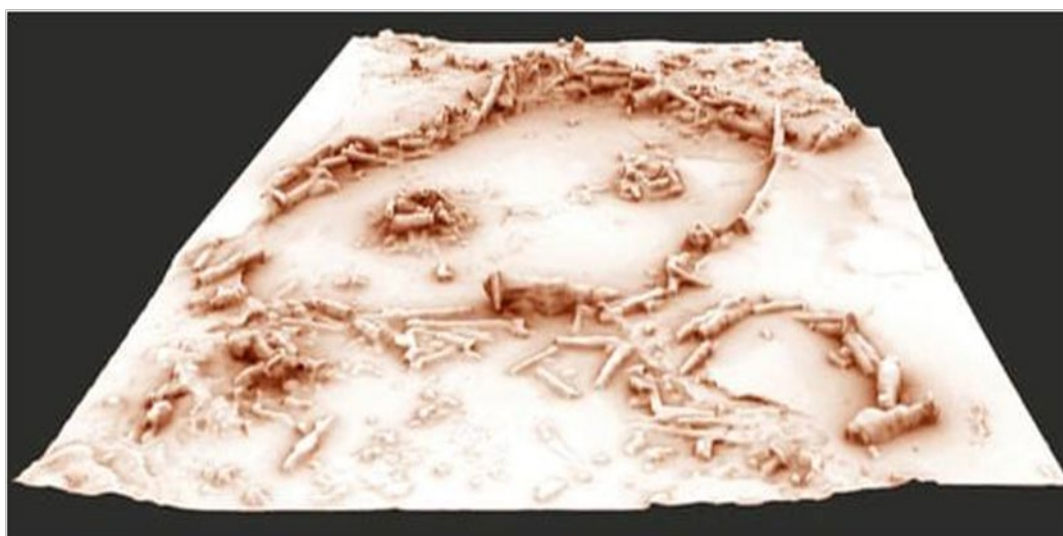
<sup>54</sup> Los cuernos constituyen un símbolo obviamente falomórfico. Véase S. Hansen, “Phallomorphic Antler Tools”, en B. Hellwing, T. Aliyev, B. Lyonnet, F. Gu-liyev, S. Hansen & G. Mirtskhulava (eds.), *The Kura Projects: New Research on the Later Prehistory of the Southern Caucasus* (Berlín: Dietrich Reiner Verlag, 2017), págs. 269-271.

<sup>55</sup> Yakar, “Language of Symbols”, págs. 111-112.

<sup>56</sup> D. Mlekuž Vrhovnik, “Approaching Weird: Psychoanalysis and Archaeology of Caves”, en *Accademia Letters*, n.º 190 (2021), pág. 3.

en que la muerte era el opuesto inevitable.<sup>57</sup> Jean-Loïc Le Quellec llega a la misma conclusión después de sus estudios abarcadores sobre mitos antiguos de todo el mundo, en que los humanos y los animales emergen de un hueco en el suelo, haciendo así de lo subterráneo a un mismo tiempo el lugar en que la vida se origina y al que los difuntos vuelven.<sup>58</sup> Las pinturas rupestres parecen, pues, haber puesto en acción, mediante su simbología, el “principio estructurante [de] la vitalidad [la fecundidad, la fuerza de vida]”,<sup>59</sup> lo que se parece tremendamente al “dao” de los chinos.<sup>60</sup>

Sin embargo, si bien están incluidas todas las formas de vida, es ciertamente la comunidad la que se vislumbra primeramente en el principio de la fertilidad.



**Figura 3.** Composición posiblemente dualista en la caverna neandertal de Bruniquel. © Xavier Muth – Get in Situ, Archéotransfert – SHS-3D, base photogrammétrique 3D Pascal Mora, cortesía de J. Jaubert.<sup>61</sup>

El principio dualista parece también haber sido conocido por los neandertales (véase figura 3): la composición simbólica encontrada al fondo de la caverna de Bruniquel<sup>62</sup> representa

<sup>57</sup> C. Gibson, *How to Read Symbols. A Crash Course in the Meaning of Symbols in Art* (Londres: Herbert Press, 2009), pág. 23.

<sup>58</sup> J.-L. Le Quellec, “Peut-on retrouver les mythes préhistoriques? L'exemple des récits anthropogoniques”, en *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, n° 1 (2015), págs. 235-266.

<sup>59</sup> M. Verhoeven, “Ritual and Ideology in the Pre-Pottery Neolithic B of the Levant and Southeast Anatolia”, en *Cambridge Archaeological Journal*, vol. 12, n° 2 (2002), pág. 244.

<sup>60</sup> Granet, *La civilisation chinoise*, pág. 293.

<sup>61</sup> Jacques Jaubert, Sophie Verheyden, Dominique Genty, Michel Soulier, Hai Cheng, Dominique Blamart, Christian Buret, Hubert Camus, Serge Delaby, Damien Deldicque, R. La-wrence Edwards, Catherine Ferrier, François Lacombe-Cuyaubère, François Lévêque, Frédéric Maksud, Pascal Mora, Xavier Muth, Édouard Régner, Jean-Noël Rouzaus & Frédéric Santos, “Early Neanderthal Constructions Deep in Bruniquel Cave in Southwestern France”, en *Nature*, n° 534 (2016), págs. 111-114.

<sup>62</sup> Jaubert et al., “Early Neanderthal Constructions”.

dos pilas de estalagmitas (otro símbolo falomórfico) dispuestas en un círculo (una forma conectada frecuentemente al vientre materno y a la fertilidad),<sup>63</sup> lo que hace de la composición una muy similar a la del círculo que rodea las estelas gemelas de Göbekli Tepe III (figuras 2 y 3). Ya que no puede establecerse ninguna conexión cultural en absoluto entre estas culturas, semejante similitud, una vez más, puede tener sentido solo si comprende el dualismo y la exogamia como *principios* extremadamente extendidos entre los humanos tempranos.<sup>64</sup>

Debido a que las especies animales pintadas en las cavernas del Paleolítico están representadas como grupos aislados, Testart las ve como tótems.<sup>65</sup> Su análisis se basa en la identificación, sobre todo por parte de James George Frazer y Alfred William Howitt (que fueron, además, las principales fuentes antropológicas de Sigmund Freud al escribir este su famoso *Tótem y tabú*),<sup>66</sup> de una fuerte correlación entre el totemismo y la exogamia. Los tótems son especies naturales (de animales, a veces de plantas) que representan un subgrupo social específico, como si se convocara al mundo natural, clasificado por especies, para que clasifique *naturalmente* a la comunidad en varios grupos separados. Tanto Leroi-Gourhan como Testart consideran, pues, que las sociedades del Paleolítico conocían probablemente alguna forma de “clasificación”, en el sentido en que usa Lewis Henry Morgan el término,<sup>67</sup> de manera que esta clasificación permita asegurar la práctica de la exogamia. Además, como vimos, toda clasificación vuelve en definitiva y se resume teóricamente como una división binaria, y por tanto como un dualismo.

En ausencia de escritura, ¿cómo puede la gente expresar aquello que más le importa, es decir, la sociedad (masculina), el principio generativo (femenino) y la exogamia, sino mediante el uso de elementos con características fácilmente identificables, como, respectivamente, el cuerno, el círculo y las formas isomórficas?

Es digno de resaltar el hecho de que los primeros antropólogos de todos los confines del mundo, como Morgan en Norteamérica, Marcel Granet en China, Spencer y Gillen en Australia, Marshall Sahlins en Oceanía, Claude Meillassoux en África o Marcel Mauss y Bronislaw Malinowski en Melanesia, reconocieron prácticas relacionadas con la exogamia entre clanes, el matrimonio entre primos cruzados<sup>v</sup> o las estructuras “clasificadoras” para describir la organización interna de las sociedades pre-estatales, un tipo de organización del parentesco muy distinta a la del tipo “complejo” occidental (en que el matrimonio se practica con el

---

<sup>63</sup> Esta es una forma que se asocia frecuentemente con el vientre materno y con la fertilidad; véase E. J. Haland, *Greek Festivals, Modern and Ancient. A Comparison of Female and Male Values* (Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, 2017), pág. 166.

<sup>64</sup> Freud, *Tótem et Tabou*.

<sup>65</sup> Testart, *Le communisme primitif*, págs. 276-290; A. Testart, *Avant l'histoire. L'évolution des sociétés humaines de Lascaux à Carnac* (París: Gallimard, 2012), págs. 254-267.

<sup>66</sup> Frazer, *Totemism and Exogamy*; A. W. Howitt, *The Native Tribes of Southeast Australia* (Londres: MacMillan, 1904).

<sup>67</sup> L. H. Morgan, *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family* (Washington: Smithsonian Institution, 1871); véase también Radcliffe-Brown, *Structure and Function*, págs. 98-103, y M. Bloch, *Marxism and Anthropology, a History of Relationship* (Oxford: Oxford University Press, 1983), págs. 8-13.

mundo externo, opuesto a los sistemas de matrimonio cerrado y “elemental”, para usar la terminología de Lévi-Strauss). Esta abarcadora clasificación dualista aparece como el principio de acuerdo con el cual las sociedades humanas tempranas lidiaban con la distribución de las parejas sexuales para asegurar así su propia perpetuación. Por tanto, no hay nada sorprendente en el hallazgo de este principio hasta el Neolítico, antes de que el sistema agrícola doméstico la alterara profundamente (véase más adelante).

En el pensamiento occidental, parece seguir latente un reflejo etnográfico que considerar las sociedades pre-estatales como si estas no estuvieran familiarizadas con formas elaboradas de conceptualización.<sup>68</sup> La etnografía de las sociedades de cazadores-recolectores sugiere profusamente lo contrario.<sup>69</sup> Desarrollar una reflexión sobre el mundo simbólico del Paleolítico está muy por fuera de lo que busca cobijar este artículo, pero era esencial mostrar que el sistema dualista del Neolítico es un descendiente natural de un antecedente ideológico mucho más antiguo y complejo.<sup>70</sup> Ahora, estamos listos para investigar con más precisión de qué se trata este “esquema dualista”.

## La estructura social de los “comunistas primigenios” y su persistencia en el Neolítico temprano

### Las relaciones de producción

Según el análisis que propuso Testart para al menos algunas tribus australianas matrilineales (en el suroriente de Australia, especialmente),<sup>71</sup> no se supone que el cazador coma de la presa que él mismo ha matado, sino que debe entregarla a la comunidad. “Por ejemplo, en el suroccidente de Victoria, se dice que el cazador no recibe nada, y que sus hermanos son tratados de la misma manera”.<sup>72</sup> Esta es la oposición básica que el autor establece entre los “comunistas primigenios” y los cazadores más tardíos, que usualmente distribuyen su presa de acuerdo con un patrón que “no deja lugar a duda acerca de los vínculos cercanos de parentela de aquel que comparte”.<sup>73</sup> En efecto, “en una sociedad cazadora, la posesión de una presa asesinada confiere no el derecho a consumirla sino el privilegio de llevar a cabo su

---

<sup>68</sup> I. I. Asouzu, *Ibuanyidanda: New Complementary Ontology: Beyond World-Immanentism, Ethnocentric Reduction and Impositions* (Zúrich: LIT Verlag, 2007), pág. 192.

<sup>69</sup> Barnard, *Hunters and Gatherers*.

<sup>70</sup> Verhoeven, “Ritual and Ideology”, pág. 84.

<sup>71</sup> Testart, *Le communisme primitif*.

<sup>72</sup> Howitt, *The Native Tribes*, pág. 765, citado en Testart, “Game Sharing Systems”, pág. 296.

<sup>73</sup> Bird-David, “Where?”, págs. 17-19.



distribución”.<sup>74</sup> Entonces, ¿quién se apropia de la presa entre los “comunistas primigenios”? Usualmente son los individuos que pertenecen al grupo social opuesto al del cazador.<sup>75</sup> Según el “sistema clasificatorio” de Morgan,<sup>76</sup> estos grupos están definidos por filiación y por sus generaciones, de manera que agrupen a todos los hermanos en una misma clase.<sup>77</sup> Debido a la exogamia, la mitad opuesta es aquella en la que el cazador encontrará su cónyuge. Así pues, su presa irá a parar en manos de los padres de su cónyuge:

Entre los Ngatatjara, los suegros toman primero y los hermanos toman de últimos. [...] Entre los Maljangaba de Nueva Gales del Sur, la tribu se divide en mitades matrilineales, y un hombre recibe muy poca carne de su familia materna porque estos pertenecen al mismo grupo de parientes que él. Este mismo recibirá mucho más de su padre, pues su padre no hace parte de su parentela materna.<sup>78</sup>

Habrán tantas reglas como hay sociedades, pero es significativo que, entre los cazadores-recolectores, si el reparto de la carne se hace de acuerdo con el sistema de parentesco, es particularmente el grupo de los no-productores el que se apropia generalmente del producto entre los “comunistas primigenios”. En general, el productor nunca es el consumidor, y el consumidor nunca es el productor.<sup>79</sup> Debido a que la regla aplica a todos los cazadores, este recibirá siempre, en algún momento, su parte, y si bien llega a negársele la producción al productor, la regla termina siendo beneficiosa para la sociedad en su conjunto. La reciprocidad como regla en las economías tradicionales es también bien conocida en la etnografía de Melanesia y de otros lugares,<sup>80</sup> pero es en Australia donde este método de intercambio parece tener su forma más igualitaria. Así pues, se ha identificado la cooperación interna, abarcadora e igualitaria como el modo de producción dominante.<sup>81</sup>

La universalidad de esta norma puede cuestionarse para los primeros estadios de la humanidad, pero el paradigma general parece ser que la acción de compartir sigue el patrón impuesto por la división de parentescos al interior del cuerpo social.<sup>82</sup> Este hecho podría ayudar a arrojar luz sobre varios rastros arqueológicos específicos. Por ejemplo, puede inferirse que hubo intercambio de alimentos a partir de datos arqueológicos de este tipo en los yacimientos arqueológicos PPNA (Neolítico Pre-Cerámica A) del norte del Levante, donde se presume que

<sup>74</sup> Ingold, *Hunters...*, pág. 158, citando a J. H. Dowling, “Individual Ownership and the Sharing of Game in Hunting Societies”, en *American Anthropologist*, n.º 70 (1968), pág. 505.

<sup>75</sup> Testart, “Some Major Problems”, pág. 10.

<sup>76</sup> Morgan, *Systems of Consanguinity*.

<sup>77</sup> Véase Radcliffe-Brown, *Structure and Function*.

<sup>78</sup> Testart, “Game Sharing Systems”, pág. 296; en apoyo de este fragmento, Testart cita a J. Beckett, “Marriage, Circumcision and Avoidance among the Maljangaba of Northwest New South Wales”, en *Mankind*, n.º 6 (1967), págs. 456-464.

<sup>79</sup> Testart, “Game Sharing Systems”, pág. 294.

<sup>80</sup> Sobre Melanesia, véase Malinowski, *Crime and Custom*, pág. 33, y M. Mauss, *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés primitives* (París: Presses Universitaires de France, 1924); para una revisión de este mismo fenómeno en otros lugares, véase Barnard, *Hunters and Gatherers*, pág. 31.

<sup>81</sup> Testart, *Le communisme primitif*, págs. 115 y 169.

<sup>82</sup> John D. Speth, *The Paleolithic and Archaeology of Big-Game Hunting. Protein, Fat or Politics* (Nueva York: Springer, 2010), pág. xviii.

que los granos cosechados se guardaban en edificaciones comunitarias,<sup>83</sup> divididas de forma más o menos simétrica entre dos partes iguales a los lados del eje del edificio.<sup>84</sup> Aunque esto no es más que especulación del autor, puede ser que la división simétrica del granero de esa villa haya sido hecha para asuntos de intercambio con arreglo a la división de las parentelas de la comunidad (con cada subgrupo produciendo y almacenando para el consumo del otro). El sentido de esta división excede simplemente los asuntos económicos. En Faynan, en el sur del Levante, los edificios comunales se caracterizan por “una simetría general en la estructura que rodea el eje, formada por un canal profundo”.<sup>85</sup> En ocasiones, esta división, en que las partes se complementan entre sí, ha sido identificada al nivel del yacimiento arqueológico entero: “el pequeño asentamiento de Qermez Dere fue establecido en dos mitades contrastadas entre sí, que tenían funciones complementarias. A lo largo de su existencia, el asentamiento sufrió varias reformas, pero siempre manteniendo la forma de dos mitades complementarias”.<sup>86</sup> Dejando de lado el caso de Aşıklı, atravesada por una calle que la divide<sup>87</sup> en partes cuya simetría no es tan clara, Hodder identificó este mismo arreglo en Çatalhöyük, con “una canal larga que la atraviesa por la mitad y la divide en dos colinas. El túmulo parece haberse desarrollado en dos mitades, una al norte y la otra al sur [...]. Adicionalmente, hemos encontrado algunas diferencias en la composición genética de los humanos enterrados en cada una de las dos mitades”.<sup>88</sup> Por último, discutamos la posición de Ulf-Dietrich Schoop, al referirse a las “líneas de casas paralelas, ubicadas una frente a la otra” en el asentamiento de Hacilar y en otros yacimientos arqueológicos del Neolítico tardío de la región occidental de Anatolia, dice del Neolítico tardío, es decir, de la época en que emergió el sistema agrícola, que “esto hace recordar la organización social que los etnógrafos conocen como el ‘sistema de mitades’, en el que una comunidad se ve a sí misma como si consistiera de dos mitades competitivas”.<sup>89</sup> No deseo elaborar esta hipótesis, pues el estado de la investigación obligaría

<sup>83</sup> D. Stordeur, “Jerf el Ahmar et l’émergence du Néolithique au Proche Orient (Haute et Moyenne vallée de l’Euphrate)”, en J. Guilaine (ed.), *Arts et Symboles du Néolithique à la Protohistoire* (Paris: Errance, 2003), pág. 3; Stordeur, “Symbole et Imaginaire”, pág. 20; D. Stordeur, “Les villages et l’organisation des groupes au Néolithique précéramique A. L’exemple de Jerf el-Ahmar, Syrie du nord”, en J. L. Fenollos (ed.), *Du village Néolithique à la ville Syro-Mésopotamienne* (Ferrol: Universidad da Coruña & Sociedad Luso-Gallega de Estudios Mesopotámicos, 2012), págs. 35-54.

<sup>84</sup> D. Stordeur, M. Brenet, G. der Arahamian & J. C. Roux, “Les bâtiments communautaires de Jerf el-Ahmar et Mureybet horizon PPNA (Syrie)”, en *Paléorient*, vol. 26, n.º 1 (2001), págs. 32-33, fig. 5/1.

<sup>85</sup> S. J. Mithen, B. Finlayson, S. Smith, E. Jenkins, M. Najjar & D. Maricević, “An 11600 year-old Communal Structure from the Neolithic of Southern Jordan”, en *Antiquity*, n.º 85 (2011), pág. 354.

<sup>86</sup> T. Watkins, “Architecture and the Symbolic Construction of New Worlds”, en E. B. Banning & M. Chazan (eds.), *Domesticating Space: Construction, Community, and Cosmology in the Late Prehistoric Near East* (Berlín: Ex Oriente, 2006), pág. 16.

<sup>87</sup> M. Özbaşaran, G. Duru, N. Kayacan, B. Erdoğan & H. Buitenhuis, “Aşıklı (and) Musular the 8th Millennium cal BC Satellite site of Aşıklı”, en M. Özdoğan, N. Başgelen & P. Kuniholm (eds.), *Neolithic in Central Turkey. New Excavations and New Research* (Estambul: Central Turkey Archaeology and Art Publications, 2012), pág. 140.

<sup>88</sup> I. Hodder, “From Communal to Segmentary: an Alternative View of Neolithic ‘Monuments’ in the Middle East”, en A. B. Gebauer, L. Sorensen, A. Teather & A. C. Valera (eds.), *Monumentalising Life in the Neolithic* (Oxford: Oxbow, 2020), pág. 304.

<sup>89</sup> Veremos que esta división, al menos en este estadio de la humanidad, no es en absoluto competitiva; de hecho, es todo lo contrario.

a hacer esta reflexión agarrándose de muy frágiles indicios”.<sup>90</sup> Puede parecer que esta precaución es sabia desde el punto de vista académico, pero puede sostenerse que esos indicios frágiles de los que estamos agarrándonos son nada más y nada menos que las raíces mismas de la ideología prehistórica.

En el periodo PPNB que sigue, en Çayönü. Puede detectarse un lento cambio en que la aparición los graneros anexos a cada casa a partir de la fase de los edificios en forma de parrilla<sup>vi</sup> en adelante indica “que el énfasis económico pudo haber girado de la producción y el consumo de la comunidad en su conjunto a la producción y el consumo de la familia”.<sup>91</sup> En efecto, esta reorganización parece reflejar una lenta tendencia hacia la autonomía económica y marital de los linajes, siguiendo “una segmentación y separación de componentes balanceados estructurados en relaciones de los unos con los otros”.<sup>92</sup> Posiblemente, este mismo cambio llevó, en el Çatalhöyük del Neolítico tardío, al surgimiento de “la casa como una unidad social histórica y genealógica”<sup>93</sup> basada en una línea de ancestros. Este desarrollo del Neolítico tardío, con su fisión de la unidad social en familias autónomas, nos permite ver el cambio y el contraste entre esta fase posterior y la unidad social anterior, organizada en un patrón cerrado y recíproco que, hipotetizamos, era aún bastante fuerte durante la fase más temprana del Neolítico.

Esta evolución económica parece también encontrar evidencia en la genética de la comida silvestre. El material vegetal del PPNA, aunque permite el manejo humano, sigue sin tener la morfología de los vegetales domesticados. La ulterior domesticación física de las fuentes de alimento, que incluiría eventualmente la domesticación de los animales, implica que este modo de producción ocasionalmente agrario del PPNA sufrió, hablando en términos relativos, un aumento en la intensidad durante el PPNB.<sup>94</sup> Esta tendencia casa bien con la idea de una producción comunal débil durante el PPNA que se va intensificando gradualmente a lo largo del PPNB hasta alcanzar la fragmentación respecto a los intereses específicos de cada linaje durante el PN (Neolítico Cerámico)<sup>vii</sup>, particularmente en lo que atañe a la constitución de las dotes o precios de novias, establecidos en animales de pastoreo; se sospecha que estas

---

<sup>90</sup> Agradezco a Çiler Çiringiloğlu por haberme llamado la atención sobre este pasaje. Véase U.-D. Schoop, “The Late Escape of the Neolithic from the Central Anatolian Plain”, en C. Lichter (ed.), *How Did Farming Reach Europe? Anatolian-European Relations from the Second Half of the 7th through the First Half of the 6th Millennium cal BC* (Estambul: Veröffentlichungen des Deutschen Archäologischen Instituts Istanbul, 2005), pág. 49.

<sup>91</sup> J. Yakar, “Defining Social Complexity in Anatolian Communities of Hunter-Gatherer Cultivators”, en M. Özdoğan, H. Hauptmann & N. Başgelen (eds.), *Köyden kente. Yakındoğuda ilk yerleşimler 2/ From Village to Cities. Early Villages in the Near East 2* (Estambul: Arkeoloji Sanat Yayınları, 2003), pág. 442.

<sup>92</sup> I. Hodder, “From Communal to Segmentary: an Alternative View of Neolithic ‘Monuments’ in the Middle East”, en A. B. Gebauer, L. Sorensen, A. Teather & A. C. Valera (eds.), *Monumentalising Life in the Neolithic* (Oxford: Oxbow, 2020), págs. 49-51.

<sup>93</sup> I. Kuijt, “Material Geographies of House Societies: Reconsidering Neolithic Çatalhöyük, Turkey”, en *Cambridge Archaeological Journal*, vol. 28, n.º 4 (2018), pág. 584. Véase también el resto del alegato en este mismo artículo.

<sup>94</sup> M. A. Zeder, “The Origins of Agriculture in the Near East”, en *Current Anthropology*, vol. 52, n.º 4 (2011), pág. 230; Willcox y Stordeur, “Large-Scale Cereal Processing”, pág. 112; Assouti y Fuller, “A Contextual Approach”, pág. 329.

dotes existían en otros lugares a partir de periodos más tardíos.<sup>95</sup> Esta evolución morfológica de los recursos permite hacer énfasis, una vez más mediante contraste, sobre el hecho de que la forma económica que consiste en el intercambio ocasional, recíproco e igualitario de los alimentos caracteriza a los grupos de las fases más tempranas del Neolítico.

### Las relaciones de reproducción

La reciprocidad económica parece reflejar los patrones matrimoniales. Entre los cazadores-recolectores, “es común que las prescripciones matrimoniales involucren el matrimonio entre primos cruzados reales o por virtud de la clasificación, y que involucren [...] el intercambio entre dos linajes de familias”.<sup>96</sup> Los “primos cruzados” son los hijos de un hermano y una hermana; debido a que la filiación social viene de un lado, ya sea el paternal o el maternal, los primos cruzados pertenecen necesariamente a clases distintas, y se espera de ellos que se casen. Este es solo un ejemplo diciente. Hay muchos más tipos de alianzas matrimoniales posibles entre muchos otros subgrupos, pero el principio fundacional exogámico permanece incambiado en todos los lugares: el cazador no “consume” a su hermana, sino que “consume” a la hermana de un cazador de la mitad opuesta (de allí la famosa frase sobre el “intercambio de hermanas”).

Se piensa con frecuencia que el emparejamiento de familiares cercanos fue prohibido para reducir las complicaciones biológicas que proceden del apareamiento consanguíneo, pero no hay ninguna diferencia genética entre un primo cruzado (una pareja sexual prescrita) y un primo paralelo (una pareja sexual proscrita). El asunto clave de esta distribución es que la sana circulación de parejas sexuales implica no solo la existencia de grupos separados (al menos dos) sino también la reciprocidad entre estos grupos. Es obvio que esta división social no está motivada por la emulación ni por la rivalidad, sino, muy al contrario, por el bienestar de la sociedad. “De un matrimonio exogámico, resulta un beneficio social [...]. La ley de la exogamia es omnipresente [...] Esta es el arquetipo de todas las demás manifestaciones que están en la base de la reciprocidad; provee la norma fundamental e inmutable que asegura la existencia del grupo en tanto que grupo”.<sup>97</sup> El intercambio y la clasificación social que lo permite aparecen una vez más, de manera definitiva, como modos de (re)producción. La estrecha correspondencia infraestructural entre el sistema de parentesco y la economía parece fortalecer el rol fundamental que juegan la reciprocidad y el dualismo en la ideología.<sup>98</sup>

<sup>95</sup> Véase C. Bodet, “Why are there no Neolithic Mega-sites in the Anatolian Euphrates basin? A Socio-archaeological approach to the marital structure of early farming societies”, en *Arkhaia Anatolika*, n.º 2 (2019), págs. 21-50.

<sup>96</sup> Walker et al., “Evolutionary History”, pág. 4.

<sup>97</sup> Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires*, pág. 551.

<sup>98</sup> Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires*, págs. 48-170; Bloch, *Marxism and Anthropology*, págs. 9-10.

Con respecto al asunto de la manera en que se reflejan estos principios en la arqueología, puede señalarse que se sospecha que la subdivisión interna de las comunidades del Neolítico Pre-Cerámica A puede haber hallado su continuidad en el sitio arqueológico de Çayönü PPNB (Neolítico Pre-Cerámica B), en el cual existe la posibilidad de que los dos edificios grandes ubicados al norte de la plaza se hayan destinado a dar vivienda a los ancianos de cada una de las mitades del grupo. Otro indicio contemporáneo se encuentra en Nevalı Çori, donde hay “dos grupos de casas con distinta orientación [...] que pueden haber pertenecido a dos grupos de familias con diferente linaje”,<sup>99</sup> es decir, a dos grupos de los que cabe esperar que estén relacionados mediante matrimonios entrelazados permanentemente. Cualquiera que sea el caso, todas las sociedades de cazadores-recolectores parecen conocer una u otra forma de clasificación del parentesco:<sup>100</sup> no parece haber ninguna razón viable por la cual no debamos esperar un sistema similar de intercambio recíproco de parejas sexuales entre las comunidades del Neolítico. Esta puede ser la afirmación que tratan de hacer estas estelas gemelas en voz alta.

### Totemismo

88

Parece ser común que haya alguna forma de totemismo entre las comunidades de cazadores-recolectores, aunque la ausencia de este entre lo San muestra que el totemismo no es universal.<sup>101</sup> No obstante, muchos de los especialistas citados por Freud, particularmente Frazer,<sup>102</sup> pensaban que este debió estar bastante extendido en un estadio original de la humanidad que correspondería al “comunismo primigenio”. Una vez más, no hay, *a priori*, razón alguna para excluir la posibilidad de su presencia en el Neolítico, según el fuerte indicio que representa la composición de las estelas gemelas. El tótem es una especie natural, usualmente un animal, que se considera como ancestro de un clan o tribu. Los individuos de dicho grupo sostienen una relación bastante específica con esta especie, pesando sobre ellos la prohibición estricta de consumirlo excepto una vez al año durante el ritual conocido como “Intichiuma”, que busca aumentar mágicamente el recurso totémico que queda disponible para el consumo de la otra mitad del grupo.<sup>103</sup> Esta es la proyección simbólica de la regla de reciprocidad que hemos revisado para la producción (en que el cazador no come de su presa, sino que la caza para que la consuma la mitad opuesta del grupo) y para la reproducción (los individuos no se casan con personas de su propio subgrupo, sino que “producen” niños y niñas para el

<sup>99</sup> Yakar, “Defining Social Complexity”, pág. 443.

<sup>100</sup> Ghasarian, *Introduction*, pág. 31; Walker et al., “Evolutionary History”, pág. 1.

<sup>101</sup> A. Testart, “Review of Magic Practices and Rituals in the Near Eastern Neolithic”, en *Paléorient*, vol. 32, n.º 1 (2006), pág. 149; Barnard, *Hunters and Gatherers*, pág. 46.

<sup>102</sup> Véase Freud, *Totem et Tabou*, pág. 42, nota al pie de página 2; en particular, véase Frazer, *Totemism and Exogamy*.

<sup>103</sup> Spencer & Gillen, *The Native Tribes*, pág. 169.

“consumo” de la mitad opuesta). Por medio de especies animales, el totemismo puede concebirse como una representación simbólica del sistema de parentesco dualista que tiene lugar en la comunidad.<sup>104</sup>

Göbekli Tepe, que a veces ha sido visto como un lugar de reuniones entre clanes para grupos parentelares muy extendidos,<sup>105</sup> casaría bien con la hipótesis que lo hace corresponder a un lugar en que tuvieran lugar ceremonias de tipo Intichiuma. De hecho, si llegan a encontrarse en otros niveles contemporáneos de Göbekli Tepe, como, por ejemplo, en Karahantepe (yacimiento recuperado dentro de un radio de más o menos 20 kilómetros de Göbekli Tepe; véase más abajo), podremos considerar que sus habitantes pudieron componer dicha población.<sup>106</sup>

Cito a Hans Georg K. Gebel (comunicación personal):

La ideología de la época más antigua de la Cultura de Göbekli Tepe representa un sistema sostenido por símbolos que resultaba necesario para facilitar la integración de un número cada vez mayor de grupos [...]. Se alcanzaba el entendimiento mutuo y la resolución de conflictos entre grupos que no se conocían entre sí mediante convenciones e ideologías fuertes y vinculantes que fueran aceptadas por las comunidades. Uno puede hablar de territorios ideocráticos mediados por programas de imágenes fijadas.

Con certeza, algún trasfondo ideológico común jugó un importante papel de cohesión entre estas comunidades y, al ver la homogeneidad del programa simbólico presente en todo el yacimiento arqueológico, este elemento de cohesión debió estar relacionado con una concepción isomórfica, específicamente dualista, compartida por todos desde mucho antes de la construcción de Göbekli Tepe.

Al suponer, como hicieron los excavadores de Göbekli Tepe además de otros especialistas,<sup>107</sup> que los animales tallados en las estelas representan tótems, resulta que la iconografía neolítica se ajusta a la analogía totémica. Sin embargo, para Forest<sup>108</sup> esto probablemente no sea así, pues los elementos iconográficos se interfieren entre sí, complementándose entre sí y estableciendo con los demás elementos relaciones de sinonimia a la manera que se sigue para transmitir un mensaje, mientras que el totemismo hace clasificaciones en términos puramente

<sup>104</sup> Freud, *Totem et Tabou*, págs. 203-204 y 255-256.

<sup>105</sup> K. Schmidt, “Göbekli Tepe, Southeastern Turkey. A Preliminary Report on the 1995-1999 Excavations”, en *Paleorient*, vol. 26, n.º 1 (2001), págs. 52-53; A. Belfer-Cohen & A. N. Goring-Morris, “Recent Developments in Near Eastern Neolithic Research”, en *Paleorient*, vol. 28, n.º 2 (2002), págs. 143-148; J. Peters & K. Schmidt, “Animals in the Symbolic World of Pre-Pottery Neolithic Göbekli Tepe, Southeastern Turkey: A Preliminary Assessment”, en *Anthropozoologica*, vol. 39, n.º 1 (2004), págs. 210-212.

<sup>106</sup> C. Bodet, “Early Animal Production for Marital Trade: A Neolithic Bride-Price?”, en O. Dumankaya (ed.), *Production and Trade through the Ages: from Prehistory to the Byzantine Period* (Ankara: Bilgin Kültür Sanat yayınları, 2019), págs. 95-122.

<sup>107</sup> Peters & Schmidt, “Animals in the Symbolic World”, págs. 209-212; T. V. Kornienko, “On the Interpretation of Stelae in the Cult Complexes of Northern Mesopotamia During the Pre-Pottery Neolithic”, en *Archaeology, Ethnology and Anthropology of Eurasia*, vol. 46, n.º 4 (2018), págs. 17-18.

<sup>108</sup> Forest, “Le processus de néolithisation”, pág. 134.

igualitarios. El totemismo por un lado y, por el otro, la transmisión de mensajes, así como la legislación, se encuentran en niveles distintos de la estructura ideológica. Sin embargo, no son incompatibles.<sup>109</sup> Por ejemplo, los numerosos animales representados en las estelas puestas a los lados pueden entrar en las advertencias de Forest,<sup>110</sup> mientras que los pocos que se encuentran en las estelas centrales, completamente solos, pueden estar más sintonizados con una clasificación totémica. Pese a estar intrínsecamente relacionado tanto en forma como en significado, veremos que las estelas laterales pueden tener un valor simbólico diferente del de las estelas centrales.

El rico repertorio de animales representado en las estelas laterales es bastante similar al descifrado por Forest en Çatalhöyük: hay bueyes, depredadores y aves psicopompales que simbolizan, respectivamente, la sociedad, la muerte del cuerpo y el transporte del alma.<sup>111</sup> Göbekli Tepe también tiene muchas serpientes, que son interpretadas como linajes.<sup>112</sup> Estos mismos elementos geométricos, de los que se cree que simbolizan dos mitades del grupo, o las parejas sexuales que estas mitades intercambian, también se encuentra en los dos yacimientos arqueológicos de Göbekli Tepe y Karahan Tepe (y en muchos otros): líneas paralelas, líneas en zigzag, triángulos y cabrios. Las varias estelas laterales podrían representar los subgrupos de los cuales está compuesta la comunidad, unidas entre sí por el muro circular de piedra, que forma una gran unidad autosuficiente en términos matrimoniales. Los animales no totémicos (y, por tanto, vehículos para la transmisión de mensajes) tallados en esas estelas podrían sugerir el eterno (femenino) ciclo de la vida (por medio de las serpientes) y de la muerte (por medio de las aves y los depredadores) que atañían a estos grupos.<sup>113</sup> Por otro lado, si resulta ser que las estelas paralelas centrales simbolizan las partes dualistas (masculinas) de la sociedad (producto del principio femenino), los animales específicos tallados en esas estelas pueden ser, en efecto, totémicos. Por ejemplo, los zorros en espejo que están en las estelas gemelas del área encerrada B<sup>114</sup> representarían a las dos partes inseparables del mismo clan totémico.<sup>115</sup>

Una mirada sobre el tema bastante entreverado de la mitología nos permitirá una comprensión mucho más abarcadora de la naturaleza dualista del totemismo.

---

<sup>109</sup> Testart, *Le communisme primitif*, pág. 510.

<sup>110</sup> Bodet, “Deciphering Göbekli Tepe”.

<sup>111</sup> Forest, “Çatal Höyük”; J.-D. Forest, “Çatal Höyük et son décor : pour le déchiffrement d’un code symbolique”, en J. Guilaine (ed.), *Arts et Symboles du Néolithique à la Protohistoire* (Paris: Errance, 2003), págs. 41-58.

<sup>112</sup> Forest, “Le processus de néolithisation”.

<sup>113</sup> Bodet, “Deciphering Göbekli Tepe”.

<sup>114</sup> Peters & Schmidt, “Animals in the Symbolic World”, pág. 184.

<sup>115</sup> Para un repaso de ejemplos etnográficos comparables, véase Malinowski, *Crime and Custom*.

## La mitología

Las especies incluidas en la partición totémica tienen su correspondencia en la mitología. Los personajes principales de los mitos de los aborígenes australianos sobre la Época Onírica,<sup>116</sup> que tienen también una correspondencia con personajes de la mitología global,<sup>117</sup> están divididos generalmente en dos tipos: el violador y el contraviolador. Para que pase algo en los mitos de origen, la regla fundamental (la exogamia) debe ser violada, lo que invariablemente conlleva una contraviolación. El extendido mito del águila (que equivale al cazador, al creador, al contraviolador) y del cuervo (el carroñero, el estafador, el violador) ilustra este punto: el cuervo roba el fuego al águila (he aquí la violación) y, en su escape, deja caer el fuego, permitiendo así que los humanos se hagan con él y cocinen alimentos. El águila obtiene su venganza por mano propia al causar un gran incendio que amenaza con acabar con los humanos (contraviolación). Algunas variantes de este mito versan sobre el robo del agua (violación) que permite la vida pero provoca inundaciones al salirse de control (contraviolación). Así pues, los mitos explican el origen de la sociedad como el resultado de una interacción entre dos polos opuestos pero interdependientes.<sup>118</sup> Igual que las religiones más tardías, la mitología busca, a fin de cuentas, salvaguardar el orden social mediante la ideología.

91

Forest interpreta los elementos de la iconografía de Çatalhöyük como principios que transmiten un mensaje: la vida y la muerte se ubican en los extremos de una línea vertical con dos mitades exogámicas en una línea horizontal, líneas estas que se intersecan en un patrón de cruz para permitir la existencia de la comunidad, fungiendo así como recordatorio de la regla fundamental: la exogamia.<sup>119</sup> En esencia, este mensaje es el mismo que el que se presenta en los mitos. La cuestión de si los animales que aparecen en la iconografía de Çatalhöyük —con su parecido sorprendente con los que aparecen en Göbekli Tepe y en Çayönü pese a las anchas brechas cronológicas y espaciales entre estas— representan directamente personajes míticos es una cuestión que sigue abierta. Sin embargo, a fin de cuentas, importa poco, pues es probable que su significado apunte a la misma oposición entre elementos interdependientes, una vez más, como imagen de los subgrupos de la sociedad. Igual que en muchos mitos del mundo primigenio, puede entreverse una oposición dualista con cierto grado de seguridad entre los héroes antitéticos de la mitología del Neolítico, que son símbolos de una fértil oposición.

René Girard presenta una interpretación algo distinta de los primeros mitos y rituales, concentrándose en el sacrificio como una catarsis que expulsa las tensiones acumuladas al

<sup>116</sup> A. Testart, *Des classifications dualistes en Australie. Essai sur l'évolution de l'organisation sociale* (Lille: Editions de la maison de science de l'homme, Université de Lille III, 1978); Testart, *Le communisme primitif*, págs. 390-395.

<sup>117</sup> Girard, *La violence et le sacré*.

<sup>118</sup> Testart, *Des classifications dualistes*, págs. 95 y 118-125; Testart, *Le communisme primitif*, págs. 384-387 y 432-444.

<sup>119</sup> Forest, "Çatal Höyük", págs. 17-21; Forest, "Le processus de néolithisation", pág. 134.



interior de la comunidad al endilgarlas a una víctima inocente; sin embargo, el objetivo principal sigue siendo evitar el riesgo de que la comunidad “dividida” se vuelva “indiferenciada”.<sup>120</sup> La psicología jungiana también ha tomado nota del caso de las serpientes gemelas en la mitología:

Estas son las famosas serpientes Naga de la India antigua; y también las encontramos en Grecia como serpientes gemelas en el cetro que pertenece al dios Hermes.<sup>121</sup> Un busto temprano de Hermes es un pilar de piedra... En uno de sus lados están las serpientes entrelazadas (en el acto de la unión sexual) y en el otro hay un falo erecto: podemos sacar ciertas conclusiones acerca de la función del busto de Hermes como símbolo de fertilidad. [...] Pero Hermes es [también] el Pillo..., el que lleva las almas al inframundo y las trae de allá.<sup>122</sup>

Las dos serpientes aparecen como linajes dualistas cuya unión, por sí sola, puede engendrar la sociedad.

### Ideología de la sangre

92

Con base en los datos etnográficos, Chris Knight *et al.* han propuesto la existencia, durante el Paleolítico, de “una división sexual del trabajo estructurada simbólicamente”<sup>123</sup> en la que es notorio el recurrente uso del rojo ocre para simbolizar la fertilidad en los rituales de la menarquia. Esta interpretación podría casar a la perfección con la reconstrucción que hace Testart de la mente primigenia,<sup>124</sup> según la cual la compensación por la carne manchada de sangre (de índole masculina) que trae el cazador es el niño recién nacido (de índole femenina), también manchado de sangre.

La presencia recurrente de pintura roja en el piso de los edificios especiales a todo lo largo del Neolítico del Asia suroccidental<sup>125</sup> presta apoyo a la idea de que la sangre jugaba un rol simbólico fundamental. En Çayönü, se han detectado rastros de sangre humana (y de otros animales) sobre la losa de una tonelada que hay en el patio del así llamado “edificio-calavera”.<sup>126</sup> Dado lo que sabemos acerca de estas sociedades, particularmente la clasificación de estas de acuerdo con sus generaciones, a Forest le pareció probable que esta sangre hubiera sido derramada en ritos de iniciación.<sup>127</sup> La sangre de la circuncisión (¿simbolizaba esta la

<sup>120</sup> Girard, *La violence et le sacré*, págs. 88-95.

<sup>121</sup> Se refiere al caduceo, símbolo de la medicina moderna.

<sup>122</sup> Henderson, “Ancient Myths”, pág. 155.

<sup>123</sup> C. Knight, C. Power & I. Watts, “The Human Symbolic Revolution: A Darwinian Account”, en *Cambridge Archaeological Journal*, vol. 5, n.º 1 (1995), págs. 75-114.

<sup>124</sup> Testart, *Le communisme primitif*, págs. 345-475.

<sup>125</sup> N. Gökce, *Neolitik yaşam biçiminin yayılımında kireç tabanlı yapılar sorunu* (Tesis de maestría, Universidad del Egeo [Esmirna, Turquía], 2021).

<sup>126</sup> M. Özbek, *Çayönü’nde İnsan* (Estambul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2004).

<sup>127</sup> J.-D. Forest, “Le PPNB de Çayönü et de Nevalı Çori : pour une approche archéo-ethnologique de la néolithisation du Proche-Orient”, en *Anatolia Antiqua*, n.º 4 (1996), págs. 1-31.

primera caza?), equivalente a la de la (primera) menstruación,<sup>128</sup> puede entenderse como una separación entre dos estatus cruciales: no es simplemente una separación sincrónica entre lo masculino y lo femenino (o entre las respectivas mitades correspondientes), sino diacrónica, entre los consumidores (los niños) y los (re)productores (los adultos).

Debido a su íntima relación con la vida y la muerte, Testart considera que la sangre jugó un rol de síntesis en la ideología comunista primigenia. Símbolo de orden y vida mientras corre en el sistema cerrado de las venas (es decir, cuando se respeta la regla exogámica), la sangre se convierte en caos y muerte cuando corre por un sistema de venas estropeado (es decir, cuando se viola la regla exogámica). Igual que para las figuras míticas (divididas entre violadores y contravioladores), para las especies naturales usadas en el totemismo (divididas entre subgrupos sociales) y para la sociedad (dividida en mitades paralelas), la sangre, que es en sí una y la misma, es dividida artificialmente y separada en clases distintas pero mutuamente interdependientes que promuevan su interdependencia mutua y fortalezcan la unidad del todo.

## Síntesis

### El esquema dualista

93

Dado que los datos que aquí expongo no son de naturaleza arqueológica, tal vez no sea superfluo sintetizar lo que hasta aquí se ha propuesto. La clasificación dual parentelar de la sociedad se refleja en la economía y en las estructuras ideológicas, tales como el totemismo, la mitología y la ideología de la sangre. Más allá de una perspectiva marxista que presentaría la superestructura social como si esta fuera invariablemente determinada por la infraestructura económica, el parentesco parece dominar las relaciones de producción del comunismo primigenio, haciendo de la infraestructura reproductiva la raíz misma del dualismo. Sin embargo, como escribe Alan Barnard, “los sistemas australianos difieren de otros sistemas universales en el hecho de que la universalidad de los australianos no está confinada al parentesco”, sino que está “estrechamente conectada con el totemismo y con otros aspectos de la cosmología [que] divide el universo –la naturaleza y la cultura por igual– en categorías con nombres [que] representan un concepto de orden mundial en que el parentesco es solo una parte”.<sup>129</sup> Por tanto, parece que lo que determina el parentesco, así como todas las demás estructuras, es, de hecho, el principio exogámico, que debe ser concebido como el patrón impuesto a todo el tejido social, y que lo atraviesa. Los dúos opuestos del mundo natural, como masculino/femenino, sol/luna, invierno/verano, agua/fuego, seco/mojado o vida/muer-

<sup>128</sup> D. Doyle, “Ritual Male Circumcision: A Brief History”, en *Journal of Royal College of Physicians of Edinburgh*, n° 35 (2005), pág. 280;

<sup>129</sup> Barnard, “Universal Systems”, págs. 78-79.

te le son dados a los humanos, que los usan como símbolos para expresar y justificar la única oposición sobre la que tienen algún control: la división de la sociedad misma en linajes exogámicos, o mitades. En otras palabras, igual que harán los sistemas religiosos posteriores,<sup>130</sup> aquí se movilizan los conceptos del cosmos, mediante sus propias oposiciones eternas y fecundas, para promover la perpetuación de la frágil oposición entre linajes y subclanes, de manera que se reproduzca el orden de la sociedad como un todo. Es esta división exogámica tan abarcadora la que Testart llama “esquema dualista”,<sup>131</sup> y la que, según intento mostrar, existía aún de forma muy vívida en el Neolítico.

### El simbolismo dualista del Neolítico

Parece ser que la gente del Neolítico escogía, como símbolo para representar el concepto de exogamia y de dualismo, oponer dos estelas paralelas. Dado que hay estelas gemelas presentes en un gran número de yacimientos arqueológicos,<sup>132</sup> pareciera ser que las comunidades del Neolítico temprano sentían la necesidad, tal vez más que las del Paleolítico, de recordar e imponer este principio. ¿Es posible ser más precisos con respecto al mensaje transmitido y a las causas de la monumentalidad que se le daba, en ese momento histórico preciso, a un principio tan inmemorial?

### La estela como símbolo del linaje

Alexis McBride propuso que, en el edificio comunal de Nevalı Çori –dedicado a reuniones, si hemos de explicar las bancas alineadas junto a la base del muro que lo rodea–, las estelas antropomórficas allí insertadas entre las bancas son “participantes” de las reuniones, junto con los humanos de carne y hueso que se sentaban ahí.<sup>133</sup> Esto tiene sentido, pero la verticalidad de la estela debe también tener un significado. Según muchos investigadores,<sup>134</sup> la estela representa una línea genealógica de ancestros relacionados entre sí a lo largo del tiempo, es decir, la estela representa un linaje construido generación tras generación. Esta interpretación se apoya en un buen acervo de observaciones etnográficas: en el noroccidente de América, los “postes totémicos, los postes de las casas, los postes memoriales [...] registran el

---

<sup>130</sup> Forest, *Mésopotamie*.

<sup>131</sup> Testart, *Le communisme primitif*, págs. 207-218 y 477-515.

<sup>132</sup> Bodet, “Twin Steles”.

<sup>133</sup> A. McBride, “Performance and Participation: Multisensual Analysis of Near-Eastern Pre-Pottery Non-Domestic Architecture”, en *Paléorient*, vol. 39, n° 2 (2013), pág. 54.

<sup>134</sup> Forest, “Çatal Höyük”, pág. 7; Kornienko, “On the Interpretation”, pág. 17; Jeunesse, “Elite House?”, pág. 54.

linaje de cada hogar”.<sup>135</sup> Esta continuidad sin fin que caracteriza a los linajes puede ser la razón por la cual ciertas estelas neolíticas eran reutilizadas en el mismo lugar, fase tras fase,<sup>136</sup> mientras que otras eran enterradas o sometidas a destrucciones rituales.

Que las estelas periféricas sean vistas como representaciones de linajes implica que cada círculo represente un grupo social más grande, como una tribu o un clan, dividido en varias subsecciones; de una u otra forma, a esta idea han recurrido varios autores.<sup>137</sup> Además de representar el ciclo de la vida y la muerte, puede que el muro circundante de los encerramientos de Göbekli Tepe establezca un enlace entre los linajes a manera de un círculo eterno de intercambios maritales, en una materialización en piedra de un “tipo generalizado” de patrón de parentesco<sup>138</sup> en que un linaje A entrega una pareja sexual al linaje B, el linaje B al linaje C, el linaje C al siguiente, y así hasta entregar una pareja sexual al linaje A.<sup>139</sup> Si esto es así, habría entre cuatro y doce subsecciones por cada tribu. Es interesante que el número de subgrupos escogidos por Freud a la hora de presentar la sociedad totémica típica sea el doce.<sup>140</sup> Como fuere, estas estelas periféricas así interconectadas simbolizarían, igual que los témenos, una transición entre el mundo real y la esfera de la abstracción pura, que, según veremos en un momento, parece escenificarse en el centro mismo del círculo.

9,5

### La relación recíproca

Las estelas periféricas y las centrales tienen la misma estructura monolítica y la misma morfología, aunque las primeras son más pequeñas y de factura menos esmerada. Para el programa simbólico en cuestión, es probable que constituyan un significante relacionado a un significado, pero en escalas distintas. Si las estelas periféricas representaran linajes específicos que componían la comunidad, las estelas gemelas puestas en el centro representarían dos linajes paralelos, pero dispuestos así en un nivel puramente conceptual. Es como si transmitieran una idea abstracta, una alegoría de la norma exogámica y del *principio* activo (es decir, femenino) de la fertilidad. Las estelas gemelas –paralelas, isomórficas y enfrentadas– parecen expresar una relación bilateral caracterizada por una fuerte simetría en que cada subgrupo

<sup>135</sup> E. B. Banning, “So Fair a House: Göbekli Tepe and the Identification of Temples in the Neolithic of the Near East”, en *Current Anthropology*, vol. 52, n° 2 (2011), págs. 519-560.

<sup>136</sup> T. Watkins, “Architecture and the Symbolic Construction of New Worlds”, en E. B. Banning & M. Chazan (eds.), *Domesticating Space: Construction, Community, and Cosmology in the Late Prehistoric Near East* (Berlín: Ex Oriente, 2006), págs. 15-24.

<sup>137</sup> Belfer-Cohen & Goring-Morris, “Recent Developments”; Yakar, “Defining Social Complexity”, pág. 438; Hodder, “From Communal to Segmentary”, pág. 50.

<sup>138</sup> Véase Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires*; para una introducción en inglés a la obra de Lévi-Strauss, véase el artículo de la Enciclopedia Britannica sobre teoría de alianzas (Alliance Theory). Una provocadora interpretación de su trabajo es la propuesta por Barnard, “Universal Systems”.

<sup>139</sup> C. Bodet, “Kinship Patterns as a Doorway to Apprehend the Symbolic and Social Structure of Göbekli Tepe Communities”, en *Ethneo*, vol. 3, n° 2 (2012), págs. 1-17.

<sup>140</sup> Freud, *Totem et Tabou*, pág. 51.

es, a un mismo tiempo, el emisor y el receptor de una transacción marital. Como trasfondo de la norma exogámica, la composición de Göbekli Tepe pareciera expresar el tipo de relación social que acarrea consigo la exogamia, una relación de reciprocidad pura.<sup>141</sup> Parafraseando a Lévi-Strauss, el principio dualista es, en sí mismo, solo una modalidad del principio de reciprocidad.<sup>142</sup>

Este énfasis en la relación recíproca parece ser obstaculizado precisamente por el hecho de que las estelas gemelas no entran en relación una con otra, tal como pasa con las líneas paralelas pintadas en los pisos (líneas estas que también recuerdan los linajes). La relación entre las estelas se sugiere en otros lugares: una banca baja, un leve borde de arcilla o un conjunto de baldosas en el borde, en los yacimientos arqueológicos de Qermez Dere, Beidha, Çayönü (el “edificio-calavera”), Musular y en el encerramiento A de Göbekli (E PPNB).<sup>143</sup> En los encerramientos de Göbekli III, puede decirse que las estelas gemelas están conectadas entre sí por el suelo, la madre Tierra, cuya importancia para el concepto de fertilidad ya hemos visto. La falta misma de cualquier conexión obvia entre las estelas paralelas implica exactamente lo contrario: reflejando perpetuamente a la otra (así como a las decoraciones –¿totémicas?– talladas en ellas), cada una no es sino la contraparte permanente de la otra, y, en sus fundamentos mismos, cada estela depende de la otra para existir. La relación intrínseca entre las dos estelas es obvia precisamente por su ausencia.

De manera directa, la composición pareciera decir: una mitad es el espejo de su contraparte, y solo las dos juntas como socios iguales de un intercambio marital pueden engendrar la sociedad en su conjunto, que, a su vez, solo puede existir dividida en partes iguales e intrínsecamente atadas entre sí. Pero si las estelas gemelas representan una esfera abstracta de la simbolización con tanta majestuosidad es precisamente porque esta noción no es simplemente una alegoría: debe entenderse la reciprocidad como la ley que gobierna la conducta social. En otras palabras, el mensaje transmitido por la composición de las estelas gemelas parece ser el siguiente: “la reciprocidad marital debe ser respetada por el bien de toda la sociedad”. Más adelante, veremos la razón por la cual esta norma antediluviana se revistió de una urgencia monumental en el Neolítico.

---

<sup>141</sup> Forest, *Mésopotamie*, pág. 29.

<sup>142</sup> Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires*, pág. 97.

<sup>143</sup> Respectivamente, Watkins, “Architecture”; C. A. Makarewicz & B. Finlayson, “Constructing Community in the Neolithic of Southern Jordan: Quotidian Practice in Communal Architecture”, en *PLoS ONE*, vol. 13, n.º 6 (2018), art. e0193712; A. Erim-Özdoğan, “Çayönü”, en M. Özdoğan, N. Başgelen & P. Kuniholm (eds.), *The Neolithic in Turkey, The Tigris Basin* (Estambul: Archaeology and Art, 2011), pág. 208; Özbaşaran, “Aşıklı”; Schmidt, “Göbekli Tepe”, pág. 50.

### Las estelas gemelas como símbolo de la regeneración fértil

Primero, completemos nuestra reflexión sobre el sorprendente hecho de que la ubicación más central de toda la composición de Göbekli Tepe (véase también Jerf el-Ahmar) es el espacio vacío, dejado así de forma cuidadosa, entre las dos estelas gemelas (véase la figura 4). Este espacio vacío debía estar lleno de significado a ojos de la audiencia. En Çatalhöyük, vimos que dos pilares simbólicos estaban conectados por las extremidades de una figura femenina que daba luz a un toro (esto es razón suficiente para ver esta representación como una representación metafórica y no como una escena realista). Una vez más, según Forest, esta no es una mujer, sino la personificación del principio de regeneración que engendra a la sociedad.<sup>144</sup> Siguiendo esta misma línea de pensamiento, el espacio entre las dos estelas gemelas de Göbekli Tepe puede ser entendido como un umbral hacia la vida (¿una vulva simbólica?) y hacia la muerte (una boca simbólica en acción de tragar), debido a que es una representación de la *vagina dentata*, la vagina dentada, un principio mitológico femenino muy extendido que, entre varias sociedades tradicionales, simboliza tanto la regeneración como la destrucción.<sup>145</sup>

97

Este principio invisible de la regeneración de la sociedad y de todas las formas de vida sería entonces puesto en acción por la interacción mutua existente entre las mitades exogámicas, representadas por los dos monolitos. Esta es una ilustración práctica de la afirmación de Trevor Watkins de que “la arquitectura es un modo especialmente poderoso de almacenamiento exterior de la simbología”.<sup>146</sup> Estos símbolos transmiten un significado específico. Las estelas gemelas del Neolítico parecen afirmar: “el eterno ciclo de la vida y la muerte puede ser puesto en acción solo por el principio de la reciprocidad pura”. Semejante capacidad de abstracción en la prehistoria solo puede resultar sorpresiva a los que albergan prejuicios etnocéntricos.

McBride sugiere que puede habersele exigido a los participantes de un ritual o ceremonia que caminaran entre las estelas centrales de Göbekli Tepe.<sup>147</sup> Esta idea merece que le prestemos atención. Este espacio en particular, interpretado aquí como el principio de regeneración de la vida y la muerte, sería, en efecto, el lugar ideal por el cual hacer pasar a los adolescentes durante su ceremonia de iniciación, siendo concebida la iniciación, en muchas sociedades, como la muerte del niño y su renacimiento como adulto.<sup>148</sup> Según Max Weber, los

---

<sup>144</sup> Puede hallarse un resumen de esta posición en inglés en Bodet, “Kinship Patterns”, pág. 7, y en Bodet, “Why are there no Neolithic Mega-sites”, págs. 149-151.

<sup>145</sup> Forest, “Çatal Höyük”, pág. 22; Sonja Ross, “A Cultural Phenomenon: The Vagina Dentata Motif – Post Scriptum. Review of Current Discussions with a Look Back at a Contribution from 1994”, en *Academia Letters*, art. 3509.

<sup>146</sup> Watkins, “The Origins of Household”, págs. 21-22.

<sup>147</sup> McBride, “Performance and Participation”, pág. 59.

<sup>148</sup> C. Weiss, “Motives for Male Circumcision among Pre-literate and Literate Peoples”, en *The Journal of Sex Research*, vol. 2, n° 2 (1996), págs. 69-88; Henderson, “Ancient Myths”, págs. 120-121; J.-D. Forest, “Le PPNB de

aristócratas iniciados de India y China se llamaban a sí mismos los “nacidos dos veces”.<sup>149</sup> El vínculo entre dualismo, totemismo e iniciación encuentra más apoyo en el hecho de que, para hacerse cazadores, los aborígenes australianos jóvenes eran iniciados sistemáticamente por la mitad opuesta de sus comunidades. Esto mismo es cierto para los funerales y las ceremonias de intichiuma.<sup>150viii</sup>



**Figura 4.** Espacio vacío entre las estelas gemelas del encerramiento D. © Deutsches Archäologisches Institut, Göbekli Tepe Projekt. Fotografía n° GT10\_AnID\_5807, tomada por Nico Becker. Cortesía del Deutsches Archäologisches Institut.

La regeneración también puede ser el principio predominante desplegado en las cavernas franco-cántabras, que también son un lugar ideal para las ceremonias de iniciación. En ese caso, las pinturas rupestres prestarían su ayuda “mágica” a estos principios al ofrecer la representación del “vientre de la Madre Tierra”,<sup>151</sup> siendo este último también un leitmotiv en lo que Carl Gustav Jung ha llamado el “inconsciente colectivo”. También puede trazarse una

Çayönü et de Nevalı Çori : pour une approche archéo-ethnologique de la néolithisation du Proche-Orient”, en *Anatolia Antiqua*, n° 4 (1996), págs. 1-31.

<sup>149</sup> M. Weber, *Sociologie des religions* (París: Gallimard, 1996).

<sup>150</sup> Testart, “Game Sharing Systems”, pág. 299.

<sup>151</sup> Henderson, “Ancient Myths”, págs. 146-153.

analogía entre ese yacimiento arqueológico y la costumbre turca hallada aún hoy en Hidirlez de dibujar bebés y cunas sobre la tierra o la arena durante la primavera, es decir, cuando la naturaleza vuelve a la vida, para mejorar la fertilidad.<sup>152</sup> La creencia de que la mera representación de los símbolos tiene un poder “mágico” activo es una creencia universal: es la misma creencia que se pone en práctica cuando los cristianos cuelgan una cruz en sus casas o cuando los musulmanes ponen en ellas una fotografía de la Meca. Esta creencia (y no la improbable creencia en una deidad) explicaría también por qué tantas estatuillas femeninas rústicas, que representan esta misma alegoría de la fertilidad, eran tan comunes en ámbitos domésticos tanto en el Levante como en el centro de Anatolia,<sup>153</sup> igual que tantas estatuillas en forma de T y del tamaño de una mano que se han hallado en el área de Sanliurfa.<sup>154ix</sup> La existencia de esa misma creencia universal explicaría por qué los encerramientos simbólicos de los yacimientos arqueológicos de Göbekli Tepe, Nevalı Çori, Sefertepe, Karahantepe,<sup>155</sup> e incluso otros ubicados lejos de estos, como los de Çayönü, Qernez Dere (en la cuenca del alto Tigris), Jerf el Ahmar (en Éufrates Medio) y Beidha (en Jordania), fueron enterrados cuidadosamente al ser abandonados:<sup>156</sup> podemos hipotetizar que esto se hizo para preservar el principio activo de la fertilidad que estos lugares encerraban.

## Epílogo

### Una causa probable de la monumentalidad

Llegados a este punto, hay que poner esta investigación en su contexto socioeconómico, y contestar así una última pregunta de relevancia: ¿por qué semejante monumentalidad, especialmente si, como discutimos antes, el concepto así expresado ya había tenido un lugar fundamental por decenas de milenios?

Debemos volver a la idea de que, pese a su “universalidad”,<sup>157</sup> la división de la sociedad en subgrupos no está fundada en la organización natural de los hombres, sino que es un producto social. Este hecho implica que nada en el mundo natural puede garantizar el respeto de la

<sup>152</sup> Para una justificación etnográfica más profunda de esta idea, véase el siguiente video de mi autoría: <https://www.youtube.com/watch?v=hTl3eG6wTqM> (acceso del traductor: 22 de junio, 2025). El video está en turco.

<sup>153</sup> Cauvin, *Naissance*, págs. 46-49.

<sup>154</sup> Hodder, “From Communal to Segmentary”.

<sup>155</sup> F. K. Moetz, B. Çelik, “T-Shaped Pillar Sites in the Landscape around Urfa”, en R. Matthews & J. Curtis (eds.), *Proceedings of the 7th International Congress on the Archaeology of the Ancient Near East, vol. 1* (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2012), págs. 695-709.

<sup>156</sup> Esto puede seguir considerándose cierto incluso si el enterramiento de Göbekli Tepe fue iniciado por deslizamientos e inundaciones. Véase M. Kinzel & L. Clare, “Monumental compared to what? A Perspective from Göbekli Tepe”, en A. B. Gebauer, L. Sorensen, A. Teather & A. C. Valera (eds.), *Monumentalising Life in the Neolithic* (Oxford: Oxbow, 2020), págs. 29-48.

<sup>157</sup> Malinowski, *Crime and Custom*; Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires*, págs. 29 y 49.



exogamia, e implica también que su importancia debe ser reforzada permanentemente entre los miembros de la comunidad, en particular sobre las generaciones que han pasado recientemente por la iniciación.

En las sociedades cazadoras-recolectoras, el matrimonio no hace parte del fuero de la volición de los individuos, sino que está codificado por la tradición y debe ser contraído entre individuos más o menos relacionados, como entre primos cruzados, por ejemplo.<sup>158</sup> La distribución de las parejas sexuales está, por tanto, regulada de manera que evite una anarquía peligrosa para la comunidad entera. Una vez asentadas, naturalmente, las comunidades continuaron esta tradición inmemorial de emparejamiento “prescrito” (o arreglado previamente), estando cada nueva generación obligada a quedarse dentro de los límites de la villa de manera que pudieran apegarse a las reglas de este intercambio sistemático de parejas sexuales. Junto al hecho de que la vida sedentaria y la actividad agraria llevaron naturalmente a un fuerte crecimiento demográfico,<sup>159</sup> el resultado de este sistema de alianzas maritales es que el crecimiento demográfico ocurre predominantemente de forma local. Esta regla de alianzas maritales entre los subgrupos de la tribu es antigua, introspectiva y “de tipo elemental” (sea que su aplicación sea “restringida” o “generalizada”), y constituye la causa de la aparición de los mega-yacimientos arqueológicos del Neolítico tardío como Çatalhöyük, Halula, Ain Ghazal, Shu'eib o Basta.<sup>160</sup> Por tanto, si bien en Göbekli Tepe se pone el énfasis simbólico de manera monumental sobre la comunidad en su conjunto, en el mucho más tardío horizonte de Çatalhöyük, el interés giró gradualmente hacia la intimidad de los linajes mismos, ahora autónomos, o, para usar las palabras de Kuijt, hacia “múltiples hogares compuestos por una sola familia”.<sup>161</sup>

Esta evolución no transcurrió sin problemas. En familias dedicadas a la actividad agrícola, el hijo primogénito hereda tradicionalmente no solo las tierras, las edificaciones y los animales de su padre, sino también un poder de decisión sobre sus hermanos y hermanas menores, especialmente con respecto al establecimiento de alianzas. Crecientemente, esto conlleva choques internos, pues los individuos más jóvenes buscan salir de la dominación de sus mayores cortando con el grupo, una situación bien descrita en casos etnográficos comparables.<sup>162</sup> Para Çatalhöyük, Forest presentó una situación de incongruencia similar, de manera tal que la actividad agraria permite que haya pequeñas unidades productivas

---

<sup>158</sup> Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires*; Walker et al., “Evolutionary History”; Barnard, “Universal Systems”; Ghasarian, *Introduction*, págs. 147-174; Bird-David, “Where?”.

<sup>159</sup> P. Bellwood, *First Farmers: The Origin of Agricultural Societies* (Victoria: Blackwell, 2005).

<sup>160</sup> Forest, “Çatal Höyük”; C. Bodet, “Early Animal Production for Marital Trade: A Neolithic Bride-Price?”, en O. Dumankaya (ed.), *Production and Trade through the Ages: from Prehistory to the Byzantine Period* (Ankara: Bilgin Kültür Sanat yayınları, 2019), págs. 95-122. Probablemente, esto también aplica para los mega-yacimientos arqueológicos en otros lugares como los yacimientos de Trypillia, en Ucrania.

<sup>161</sup> Kuijt, “Material Geographies”, págs. 565 y 584.

<sup>162</sup> M. Sahlins, “The Segmentary Lineage and Predatory Expansion”, en *American Anthropologist*, n° 63 (1961), págs. 324-327; C. Meillassoux, *Femmes, greniers et capitaux* (París: L'Harmattan, 1991), págs. 51-52 y 122-124.

(correspondientes a familias nucleares) dispersas por el paisaje.<sup>163</sup> De hecho, esta organización es mucho más eficiente para el trabajo agrario. Tuvo que acaecer el abandono del sistema prescrito de alianzas “de tipo elemental” entre individuos relacionados para que apareciera una solución a esta situación inextricable. De hecho, esto es lo que parece haber ocurrido en casi todos los lugares máximo en algún momento entre el año 6500 a.C. y el año 6000 a.C., o al menos esto sugiere el abandono primero gradual, después total, de todos los mega-yacimientos arqueológicos, seguido del establecimiento de alquerías cada vez más pequeñas y esparcidas, ubicadas allí donde la tierra permitiera el cultivo y la crianza de animales. El gran yacimiento arqueológico de Çatalhöyük Oriental da paso así al más pequeño yacimiento arqueológico de Çatalhöyük Occidental, aunque este último yacimiento arqueológico sigue siendo más bien grande; el yacimiento arqueológico de Musular, relativamente pequeño, fundado hacia el final de la cultura del yacimiento arqueológico de Aşıklı, que es, a su vez, relativamente grande, puede ser un ejemplo más temprano (del Neolítico tardío) de este mismo proceso de fragmentación de los asentamientos. Esta tendencia continuará a todo lo largo del Eneolítico temprano, y alcanza su apogeo con la cultura Halaf.<sup>164</sup>

El tenso contexto social que sería esperable en este caso es crucial para entender la monumentalidad de las estelas de Göbekli Tepe. Los mayores, a cargo de mantener la conducta moral de la sociedad, están constantemente recordando, imponiendo y enseñándole a las nuevas generaciones de iniciados las antiguas tradiciones, particularmente sobre el intercambio recíproco de parejas sexuales. Es esperable que los mayores se hayan sentido particularmente ansiosos con cualquier disrupción de la circulación fluida de las mujeres, y hayan tenido cuidado de evitarla. Por tanto, es probable que hayan buscado contrarrestar la partida de los más jóvenes y su salida del grupo, y que lo hayan hecho con la ayuda del simbolismo que hemos visto. De hecho, los mayores de cada subgrupo social, responsables de entregar parejas sexuales al otro subgrupo, no podrían cumplir con esa responsabilidad si los individuos más jóvenes partieran. Desde su punto de vista, una separación tal llevaría invariablemente al surgimiento de esa violencia interna inextirpable que sabemos que tanto asustaba a esas sociedades.<sup>165</sup>

Hipotetizo que el temor a la pérdida del intercambio recíproco y de la cohesión de la comunidad empujó a los mayores a expresar la antigua norma de las alianzas exogámicas con mucha más fuerza y prominencia, ordenando la erección de las monumentales estelas gemelas. Es en este sentido que propongo ilustrar la intuición de Thomas Zimmerman de que el programa simbólico de Göbekli Tepe refleja mucho más un colapso cultural del Paleolítico que el advenimiento de un nuevo panorama cultural.<sup>166</sup> Como dice Yakar, “es dudoso que el

<sup>163</sup> Forest, “Le PPNB de Çayönü”, pág. 5.

<sup>164</sup> Forest, *Mésopotamie*, págs. 27-35.

<sup>165</sup> Girard, *La violence et le sacré*.

<sup>166</sup> Véanse T. Zimmerman, “Ein Untergang im Morgenland? Göbekli Tepe als Fallstudie für die Vollendung und das Verlöschen einer späteiszeitlichen Jäger- und Sammlerkultur”, en *The Journal of the Oswald Spengler Society*, n.º 3 (2020), págs. 14-15, y Cauvin, *Naissance*, págs. 50-55.

orden sobrenatural del mundo divisado por los cazadores-recolectores más tempranos haya sido alterado por completo por nuevos conceptos espirituales. [...] Los repertorios [neolíticos] de símbolos... parecen tener origen en periodos previos”.<sup>167</sup>

Cito a Gebel: “El establecimiento de semejantes sistemas simbólicos, o la externalización y canonización de los símbolos, no es el resultado de un proceso cognitivo, sino que lo es de una necesidad básica, es decir, la necesidad de sostener un modo de vida actual lidiando con los retos sociales e ideológicos que van apareciendo entre los agregados sociales de las llanuras de la Alta Mesopotamia, que van creciendo rápidamente”.<sup>168</sup> Este punto de vista se aplica muy bien al mío, con la salvedad de que la “necesidad básica” en cuestión sea, principalmente, la necesidad de mantener el sistema de alianzas maritales andando sostenidamente.

Estas estelas monumentales isomórficas, entendidas como la imposición del respeto por la antigua norma de la alianza matrimonial recíproca, pueden ser vistas como una forma de propaganda, erigidas para hacer frente a la amenaza de que el sitio fuera abandonado en una época en que los linajes domésticos agrícolas ganaban autonomía económica y marital. Estos miedos “monumentales” estaban efectivamente justificados, pues, pese a todos estos esfuerzos, las alianzas elementales quedarían obsoletas ya para el Eneolítico. Necesariamente, esto implica que las familias nucleares (una pareja casada con sus hijos), habiéndose liberado de sus familias extendidas, procedieron a involucrarse en tipos “complejos” de matrimonio que tomaron la forma de “contratos” (alianzas) entre familias extendidas no relacionadas entre sí, probablemente aseguradas por transacciones materiales como el precio de la novia en animales de pastoreo.<sup>169</sup> En semejante contexto, la exogamia se habría visto reducida a la prohibición del incesto<sup>170</sup> y el dualismo habría perdido, naturalmente, su prelación como principio de la alianza y, junto con esa prelación, habría perdido su relevancia ideológica. En palabras de Gebel: “Los esquemas dualistas pueden incluso haberse extinguido en ambientes productivos tempranos cuando surgieran fuertes principios de ordenamiento relacional que ayudaran a organizar los linajes o las sociedades de las que son parte, o fueran suficientes para esa tarea”.<sup>171</sup>

<sup>167</sup> Yakar, “The Language of Symbols”, pág. 111.

<sup>168</sup> H.-G. K. Gebel, “The Territoriality of Early Neolithic Symbols and Ideocracy”, en *Neo-Lithics*, vol. 2, n° 13 (2013), pág. 40.

<sup>169</sup> Bodet, “Why are there no Neolithic Mega-sites?”.

<sup>170</sup> Ghasarian, *Introduction; Forest, Mésopotamie*.

<sup>171</sup> H.-G. K. Gebel, comunicación personal.

## Síntesis

### El dualismo como esquema del Neolítico

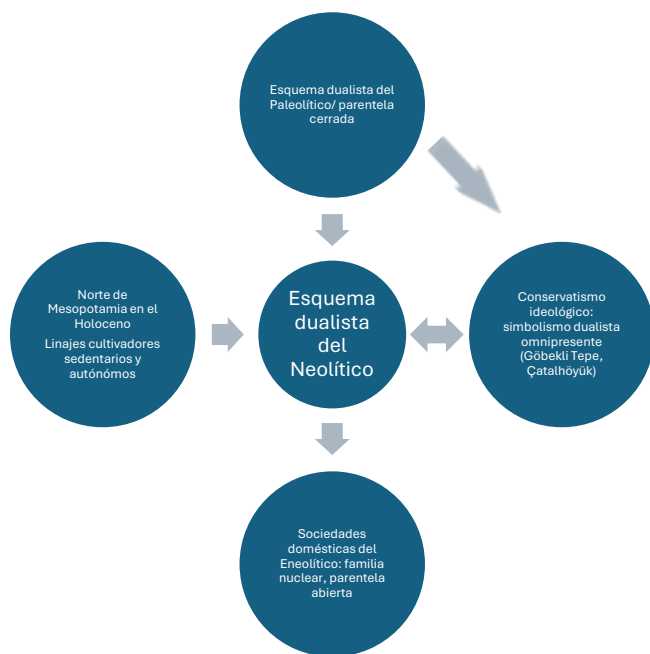
Arrojando luz sobre los datos arqueológicos mediante el uso de nuestro conocimiento sobre estructuras sociales etnografiadas, aquí intenté revisar la manera en que la Revolución Neolítica transformó la sociedad del Paleolítico en una sociedad doméstica agrícola. Para esta tarea, fue de mucha ayuda el análisis del simbolismo neolítico sobre el que, invariablemente, se proyectaron los cambios sociales. Esta evolución estructural se sintetiza en la tabla 1 y en la figura 5.

Esta investigación empezó sobre la premisa de que las sociedades cazadoras-recolectoras no permiten matrimonios con parejas sexuales externas y, como regla general, se dividen en al menos dos subgrupos (mitades o linajes) que son resultado directo de la norma universal de la exogamia; esta división se establece para asegurar la distribución de parejas sexuales y la reproducción de las sociedades cerradas: este punto queda claro con las cientos de sociedades revisadas por Lévi-Strauss en *Las estructuras elementales del parentesco*, así como en varios manuales de síntesis y en varios artículos sobre la parentela de las sociedades de edades tempranas.<sup>172</sup> Parece que esto se aplica a buena parte del periodo prehistórico, como sugieren las representaciones simbólicas del Paleolítico medio y alto que se hallan en las profundidades de varias cavernas. A lo largo del Neolítico mesopotámico y anatolio, esta tradición permanece en la base de una impresionante serie de representaciones isomórficas, particularmente en las estelas gemelas. El mensaje que este simbolismo dualista parece transmitir puede leerse como sigue: “solo la actual relación marital recíproca entre las mitades (linajes) que componen la sociedad puede permitir que la sociedad se reproduzca con seguridad”. Además del patrón de las parentelas, la reciprocidad incluye todos los demás aspectos de la estructura social cazadora-recolectora, sobre todo, y primeramente, su economía. Aquí, Testart llega a la conclusión de que el dualismo generalmente representa un esquema fundamental que determina la composición estructural e ideológica de las comunidades preestatales. Se sugiere aquí que esta ideología dualista encuentra su más fenomenal transcripción en las monumentales estelas gemelas centrales de Göbekli Tepe, en una época en que esta misma ideología dualista estaba en peligro de ser suplantada por el advenimiento de un orden social e ideológico completamente nuevo, el Sistema Doméstico Agrícola, fundamentado sobre linajes agrícolas autónomos, no relacionados entre sí, que organizan alianzas maritales entre ellos mismos, con libertad y mediante pagos de dotes matrimoniales. Al difundirse la agricultura hacia el occidente, y al ser apropiada esta técnica por los grupos cazadores-recolectores locales, aparece ese mismo énfasis sobre el dualismo en una escala más modesta, aunque extendida a todos los contextos domésticos, como en Çatalhöyük. Este sistema social resultante de linajes autónomos en cuanto a sus alianzas matrimoniales, varios milenios después,

<sup>172</sup> Ghasarian, *Introduction*; Barnard, “Universal Systems”; Walker et al., “Evolutionary History”.

acabaría agregándose de manera jerárquica en ciudades-estado sobre la base del patrón de diferenciación de estatus entre hombres y mujeres y entre mayores y jóvenes que puede hallarse en la misma familia agrícola.<sup>173</sup>

En sistemas, un esquema es “un arreglo sistemático a gran escala que tiene el propósito de conseguir algún objeto particular o poner en vigencia alguna idea específica”.<sup>174x</sup> En el caso



**Figura 5.** El esquema dualista del Neolítico visto como una evolución de estructuras sociales (gráfica de síntesis). La confrontación entre sociedades paleolíticas dualistas y cerradas (“elementales”) con los crecientes linajes autónomos y agrarios del Neolítico desatan una reacción de conservadurismo ideológico (conservadurismo monumental: Göbekli Tepe; omnipresente: Catalhöyük), pero eventualmente terminan por evolucionar hacia los linajes domésticos abiertos (“complejos”) del Eneolítico.

de los cazadores-recolectores, este “arreglo” es la partición recíproca, y “el objeto particular a conseguir” es la regeneración de la comunidad. El repertorio simbólico de Göbekli Tepe y de un amplio número de yacimientos arqueológicos, incluido Catalhöyük, podría mostrar que este esquema sigue en vigencia incluso entre los grupos incipientemente agrícolas.

Ahora es posible aclarar un problema teórico planteado antes, y afirmar que no es por coincidencia que podemos reconocer el dualismo en la ideología de sociedades tan distantes geográfica, cronológica y culturalmente como los neandertales, los aborígenes australianos, los magdalenenses, los chinos antiguos, los asiáticos suroccidentales del Neolítico y los mesopotámicos históricos más tempranos. Esta convergencia re-

sulta ser lógica desde un punto de vista estructural cuando reconocemos que la ideología de estas sociedades está determinada en definitiva por relaciones estrictamente igualitarias de producción y reproducción para compensar la escasez de fuerzas productivas. La constitución natural humana, débil físicamente, pero con un altísimo potencial para la comunicación entre especímenes de la misma especie, es tal que la supervivencia de la especie depende mayormente del proceso de intercambio entre los individuos. Esta perpetua necesidad de distribuir los alimentos y las parejas sexuales al interior de los subgrupos de la comunidad y a través

<sup>173</sup> Forest, *Mésopotamie*; Meillassoux, *Femmes*.

<sup>174</sup> Definición 1, Oxford Pocket Dictionary of Current English. Puede consultarse en [Scheme | Encyclopedia.com](https://www.encyclopedia.com) (acceso del traductor: 23 de junio, 2025).

de las generaciones requirió de la adopción de una forma de conducta social basada en la reciprocidad pura. El dualismo aparece como el resultado ideológico (y no como una causa *ex nihilo*) en esta cadena de factores causales. Esta es la razón por la cual el dualismo no debería ser visto como una mera tradición cultural que, entre otras más, acabó preservándose milagrosamente hasta bien entrado el Neolítico. Puede asumirse que fue “seleccionado socialmente”, en el sentido darwiniano de la expresión (es decir, de manera inconsciente y por incontables generaciones), por haber provisto a la humanidad con la mejor o única herramienta para tener una alta probabilidad de supervivencia.

Periodo	Estructura económica	Estructura social del parentesco	Relaciones de producción	Simbolismo dualista	Etnografía compatible
Comunismo paleolítico	Caza-recolecta nomádica	Sistema cerrado de mitades	Comunismo primitivo/primigenio	Neandertal. Bruniquel	Aborígenes australianos (Spencer & Gillen)
Paleolítico tardío, Mesopotamia alta y media	Caza-recolecta con arco y flecha	Clasificadorio (Morgan)	Igualitario (Woodburn)	Franco-cantábrico	iKung e Inuit (Barnard)
Neolítico Pre-Cerámica A (Norte de Mesopotamia)	Agricultura pre-doméstica (Willcox)	Formación de linajes	Reciprocidad comunitaria	Monumental, Göbekli Tepe	Islas Trobriand (Malinowski)
Neolítico Pre-Cerámica B (Centro de Anatolia)	Agricultura doméstica (Peters, Zeder)	Linajes segmentados	Producción basada en los linajes	Doméstico, Çatalhöyük	Baruya (Godelier) <sup>175</sup>
Eneolítico (Haf)	Sistema doméstico-agrícola (Sahlins)	Complejo, abierto	Producción basada en la jerarquía doméstica	Simbología basada en los linajes, Latmos	Gouro (Meillas-soux)

**Tabla 1.** Evolución grosso modo de las estructuras sociales prehistóricas (reconstrucción preliminar).

Evaluación de la hipótesis

En este punto, debo hacer notar al lector que se ha sospechado que Testart alteró de varias maneras los hechos etnográficos, pese a que esto se habría debido ciertamente al objetivo que se puso a sí mismo al llevar a cabo su trabajo: no el objetivo de describir comunidades específicas, sino el de descubrir la estructura puramente teórica que las relaciona entre sí. Así, pudo reconstruir un sistema social coherente en el que cada estructura (de producción, de reproducción, de ideología) está en sintonía absoluta con los demás. La mejor pista sobre la cual encontrar apoyo empírico en favor de esta reconstrucción teórica es el hecho de que en

<sup>175</sup> Para una traducción de este estudio al castellano, véase Maurice Godelier, “Cuerpo, parentesco y poder entre los baruya de Nueva Guinea”, en *Cuiculco: Revista de Ciencias Antropológicas*, vol. 10, n.º 31-32 (2023), págs. 73-92.

todos los lugares, las sociedades reprodujeron con éxito el estilo de vida de los cazadores-recolectores a todo lo largo del periodo del Paleolítico (es decir, ¿por entre uno y dos millones de años?). Vimos cómo este éxito se logró mediante la aniquilación total de los intereses individuales en favor del beneficio del todo, y que el dualismo ha sido identificado como la piedra angular de esta construcción social tan impresionantemente coherente. Sin embargo, la ilustración definitiva de la posición central del dualismo en la prehistoria, y sin la cual el dualismo no podría habersele ocurrido al autor de este artículo como indicio que ilumine la ideología del Neolítico, es el conjunto de las monumentales estelas gemelas centrales de Göbekli Tepe.

### Conclusión

La siguiente cita acerca de la estructura social e ideológica de los aborígenes australianos parece apropiada para la conclusión de este artículo: “para afirmar que la sociedad es una totalidad inseparable, fue primero necesario romperla en dos partes, cada una de ellas estrechamente dependiente de la otra. Cada parte fue concebida desde el comienzo como parte del todo”.<sup>176</sup> Es un hecho notorio y afortunado que estas líneas hayan sido escritas cerca de una década antes de que fuera excavado el yacimiento arqueológico de Göbekli Tepe. Hoy, las estelas gemelas de ese lugar se yerguen como una confirmación monumental de la audaz intuición de Testart<sup>177</sup> de que los aborígenes australianos reflejan una extensión del trasfondo ideológico del Paleolítico.

### Referencias

- E. Assouti & D. Q. Fuller, “A Contextual Approach to the Emergence of Agriculture in Southwest Asia: Reconstructing Early Neolithic Plant-Food Production”, en *Current Anthropology*, vol. 54, n° 3 (2013), págs. 299-331.
- I. I. Asouzu, *Ibuanidanda: New Complementary Ontology: Beyond World-Immanentism, Ethnocentric Reduction and Impositions* (Zúrich: LIT Verlag, 2007).
- E. B. Banning, “So Fair a House: Göbekli Tepe and the Identification of Temples in the Neolithic of the Near East”, en *Current Anthropology*, vol. 52, n° 2 (2011), págs. 519-560.

---

<sup>176</sup> Testart, *Le communisme primitif*, pág. 478.

<sup>177</sup> Testart, “Some Major Problems”.

A. Barnard, “Universal Systems of Kin Categorization”, en *African Studies*, vol. 37, n° 1 (1978), págs. 69-81.

A. Barnard, “From Mesolithic to Neolithic Modes of Thought”, en A. Whittle & V. Cummings (eds.), *Going Over: The Mesolithic-Neolithic Transition in North-West Europe* (Oxford: Oxford University Press, 2007), págs. 5-19.

A. Barnard, *Hunters and Gatherers: What Can We Learn from Them (Hearing Others' Voices)* (Londres y Singapur: Balestier Press, 2020).

N. Becker, O. Dietrich, T. Götzelt, Ç. Köksal-Schmidt, J. Notroff & K. Schmidt, “Materialien zur Deutung der zentralen Pfeilerpaate des Göbekli Tepe und weiterer Orte des obermesopotamischen Frühneolithikums”, en *Zeitschrift für Orient-Archäologie*, n° 5 (2012), págs. 14-43.

J. Beckett, “Marriage, Circumcision and Avoidance among the Maljangaba of Northwest New South Wales”, en *Mankind*, n° 6 (1967), págs. 456-464.

A. Belfer-Cohen & A. N. Goring-Morris, “Recent Developments in Near Eastern Neolithic Research”, en *Paleorient*, vol. 28, n° 2 (2002), págs. 143-148.

P. Bellwood, *First Farmers: The Origin of Agricultural Societies* (Victoria: Blackwell, 2005).

L. Binford, *In pursuit of the past: Decoding the Archaeological Record* (Berkeley: University of California Press, 1983).

N. Bird-David, “Where have all the kin gone? On hunter-gatherer sharing, kinship and scale”, en N. Lavi & D. E. Friesem (eds.), *Towards a Broader View of Hunter-Gatherers Sharing* (Cambridge: McDonald Institute, 2019), págs. 15-24.

D. Bischoff, “Symbolic Worlds of Central and Southeast Anatolia in the Neolithic”, en F. Gérard & L. Thissen (eds.), *The Neolithic of Central Anatolia* (Estambul: Ege Yayınları, 2002), págs. 237-244.

M. Bloch, *Marxism and Anthropology, a History of Relationship* (Oxford: Oxford University Press, 1983).

C. Bodet, “Kinship Patterns as a Doorway to Apprehend the Symbolic and Social Structure of Göbekli Tepe Communities”, en *Ethneo*, vol. 3, n° 2 (2012), págs. 1-17.

C. Bodet, “Early Animal Production for Marital Trade: A Neolithic Bride-Price?”, en O. Dumankaya (ed.), *Production and Trade through the Ages: from Prehistory to the Byzantine Period* (Ankara: Bilgin Kültür Sanat yayınları, 2019), págs. 95-122.

C. Bodet, “Why are there no Neolithic Mega-sites in the Anatolian Euphrates basin? A Socio-archaeological approach to the marital structure of early farming societies”, en *Arkhaia Anatolika*, n° 2 (2019), págs. 21-50.



C. Bodet, “Deciphering Göbekli Tepe: The Hidden Potential of Archaeo-Ethnology”, en I Akkaş & M. Karakoç (eds.), *Ethnoarchaeology Research in Anatolia. From the Prehistoric Times to the Present* (Estambul: Doruk, 2021), págs. 147-165.

C. Bodet, “Twin Steles, Isomorphic Symbolism and the Neolithic Dualist Identity”, en Melis Uzdurum, Sera Yelözer & Ece Sexgin (eds.), *Arkeolojide Kimlikler/Identities in Archaeology* (Estambul: Ege Yayınları, 2023), págs. 99-122.

P. Bourdieu, *Le sens pratique* (París: Edition de minuit, 1980).

J. Cauvin, *Naissance des divinités, Naissance de l’agriculture* (París: Flammarion, 1997).

M. Cook, *A Brief History of the Human Race* (Londres: Granta Books, 2003).

N. David & C. Kramer, *Ethnoarchaeology in Action* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001).

J. H. Dowling, “Individual Ownership and the Sharing of Game in Hunting Societies”, en *American Antropologist*, n° 70 (1968), págs. 502-507.

D. Doyle, “Ritual Male Circumcision: A Brief History”, en *Journal of Royal College of Physicians of Edinburgh*, n° 35 (2005), págs. 279-285.

É. Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique* (París: Presse Universitaire de France, 1937).

A. Erim-Özdoğan, “Çayönü”, en M. Özdoğan, N. Başgelen & P. Kuniholm (eds.), *The Neolithic in Turkey, The Tigris Basin* (Estambul: Archaeology and Art, 2011), págs. 185-269.

J.-D. Forest, “L’archéologie et l’ethnologie ou la nécessité de mélanger les genres”, en *Ethnoarchéologie: justification, problèmes, limites, XIIe Rencontres d’archéologie et d’histoire d’Antibes* (París: Éditions de Association pour la Promotion et la Diffusion des Connaissances Archéologiques, CNRS, Juan-les-Pins, 1992), págs. 25-32.

J.-D. Forest, “Çatal Höyük et son décor: pour le déchiffrement d’un code symbolique”, en *Anatolia Antiqua*, n° 2 (1993), págs. 1-42.

J.-D. Forest, *Mésopotamie, l’apparition de l’Etat* (París: Editions Paris-Méditerranée, 1996).

J.-D. Forest, “Le PPNB de Çayönü et de Nevalı Çori : pour une approche archéo-ethnologique de la néolithisation du Proche-Orient”, en *Anatolia Antiqua*, n° 4 (1996), págs. 1-31.

J.-D. Forest, “Çatal Höyük et son décor : pour le déchiffrement d’un code symbolique”, en J. Guilaine (ed.), *Arts et Symbols du Néolithique à la Protohistoire* (París: Errance, 2003), págs. 41-58.

J.-D. Forest, “Le processus de néolithisation proche-oriental: pour une archéologie sans frontières”, en *Syria*, n° 83 (2006), págs. 125-138.

J. G. Frazer, *Totemism and Exogamy* (Londres: MacMillan, 1910).

S. Freud, *Totem et Tabou* (París: Points, 2010).

H.-G. K. Gebel, “The Territoriality of Early Neolithic Symbols and Ideocracy”, en *Neolithic*, vol. 2, n° 13 (2013), págs. 39-41.

C. Ghasarian, *Introduction à l'étude de la parenté* (París: Seuil, 1996).

C. Gibson, *How to Read Symbols. A Crash Course in the Meaning of Symbols in Art* (Londres: Herbert Press, 2009).

A. Giddens, *Capitalism and Modern Social Theory: an Analysis of the Writings of Marx, Durkheim and Max Weber* (Cambridge: Cambridge University Press, 1971).

R. Girard, *La violence et le sacré* (París: Hachette, 1972).

Maurice Godelier, “Cuerpo, parentesco y poder entre los baruya de Nueva Guinea”, en *Cuicuilco: Revista de Ciencias Antropológicas*, vol. 10, n° 31-32 (2023), págs. 73-92. [Publicación original: *Journal de la Société des Océanistes*, vol. 94, n° 1 (1992), págs. 3-24].

N. Gökce, *Neolitik yaşam biçiminin yayılımında kireç tabanlı yapılar sorunu* (Tesis de maestría, Universidad del Egeo [Esmirna, Turquía], 2021).

109

R. Gould, “Beyond Analogy in Ethnoarchaeology”, en R. Gould (ed.), *Explorations in Ethnoarchaeology* (Albuquerque: University of New Mexico Press, 1978), págs. 249-293.

M. Granet, *La civilisation chinoise. La vie publique et la vie privée* (París: La renaissance du livre, 1929).

E. J. Haland, *Greek Festivals, Modern and Ancient. A Comparison of Female and Male Values* (Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, 2017).

S. Hansen, “Phallomorphic Antler Tools”, en B. Hellwing, T. Aliyev, B. Lyonnet, F. Guliyev, S. Hansen & G. Mirtskhulava (eds.), *The Kura Projects: New Research on the Later Prehistory of the Southern Caucasus* (Berlín: Dietrich Reiner Verlag, 2017), págs. 269-271.

J. L. Henderson, “Ancient Myths and Modern Man”, en C. G. Jung (ed.), *Man and his Symbols* (Londres: Dell, 1964), págs. 95-155.

I. Hodder, “Çatalhöyük. A Summary of Recent Work Concerning Architecture”, en B. Söğüt (ed.), *Ahmet A. Tırpan'a Armağan/Festschrift für Ahmet A. Tırpan* (Estambul: Ege Yayınları, 2012), págs. 303-314.

I. Hodder, “From Communal to Segmentary: an Alternative View of Neolithic ‘Monuments’ in the Middle East”, en A. B. Gebauer, L. Sorensen, A. Teather & A. C. Valera (eds.), *Monumentalising Life in the Neolithic* (Oxford: Oxbow, 2020), págs. 49-51.

A. W. Howitt, *The Native Tribes of Southeast Australia* (Londres: MacMillan, 1904).

T. Ingold, *Hunters, Pastoralists and Ranchers* (Cambridge: Cambridge University Press, 1980).

Jacques Jaubert, Sophie Verheyden, Dominique Genty, Michel Soulier, Hai Cheng, Dominique Blamart, Christian Burlet, Hubert Camus, Serge Delaby, Damien Deldicque, R. Lawrence Edwards, Catherine Ferrier, François Lacrampe-Cuyaubère, François Lévêque, Frédéric Maksud, Pascal Mora, Xavier Muth, Édouard Régner, Jean-Noël Rouzaus & Frédéric Santos, “Early Neanderthal Constructions Deep in Bruniquel Cave in Southwestern France”, en *Nature*, n° 534 (2016), págs. 111-114.

C. Jeunesse, “Elite House or Specialized Buildings?”, en A. B. Gebauer, L. Sorensen, A. Teather & A. C. Valera (eds.), *Monumentalising Life in the Neolithic* (Oxford: Oxbow, 2020), págs. 53-56.

M. Kinzel & L. Clare, “Monumental compared to what? A Perspective from Göbekli Tepe”, en A. B. Gebauer, L. Sorensen, A. Teather & A. C. Valera (eds.), *Monumentalising Life in the Neolithic* (Oxford: Oxbow, 2020), págs. 29-48.

C. Knight, C. Power & I. Watts, “The Human Symbolic Revolution: A Darwinian Account”, en *Cambridge Archaeological Journal*, vol. 5, n° 1 (1995), págs. 75-114.

T. V. Kornienko, “On the Interpretation of Stelae in the Cult Complexes of Northern Mesopotamia During the Pre-Pottery Neolithic”, en *Archaeology, Ethnology and Anthropology of Eurasia*, vol. 46, n° 4 (2018), págs. 13-21.

I. Kuijt, “Material Geographies of House Societies: Reconsidering Neolithic Çatalhöyük, Turkey”, en *Cambridge Archaeological Journal*, vol. 28, n° 4 (2018), págs. 565-590.

J.-L. Le Quellec, “Peut-on retrouver les mythes préhistoriques? L'exemple des récits anthropogoniques”, en *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, n° 1 (2015), págs. 235-266.

A. Leroi-Gourhan, *Les religions de la préhistoire* (París: Presses Universitaires de France, 1964).

C. Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté* (París: Mouton de Gruyter, 1967).

D. Lewis-Williams, *The Mind in the Cave. Consciousness and the Origins of Art* (Londres: Thames & Hudson, 2002).

C. A. Makarewicz & B. Finlayson, “Constructing Community in the Neolithic of Southern Jordan: Quotidian Practice in Communal Architecture”, en *PLoS ONE*, vol. 13, n° 6 (2018), art. e0193712.

B. Malinowski, *Crime and Custom in Savage Society* (Londres: Littlefield, Adam & Co., 1926).

R. Matthews, *The Archaeology of Ancient Mesopotamia. Theories and Approaches* (Londres: Routledge, 2003).

M. Mauss, *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés primitives* (París: Presses Universitaires de France, 1924).

A. McBride, "Performance and Participation: Multisensual Analysis of Near-Eastern Pre-Pottery Non-Domestic Architecture", en *Paléorient*, vol. 39, n° 2 (2013), págs. 47-67.

C. Meillassoux, *Femmes, greniers et capitaux* (París: L'Harmattan, 1991).

J. Mellaart, *Çatal Höyük, a Neolithic Town in Anatolia* (Londres: Thames & Hudson, 1967).

S. J. Mithen, B. Finlayson, S. Smith, E. Jenkins, M. Najjar & D. Maricević, "An 11600 year-old Communal Structure from the Neolithic of Southern Jordan", en *Antiquity*, n° 85 (2011), págs. 350-364.

D. Mlekuž Vrhovnik, "Approaching Weird: Psychoanalysis and Archaeology of Caves", en *Accademia Letters*, n° 190 (2021), págs. 1-5.

F. K. Moetz, B. Çelik, "T-Shaped Pillar Sites in the Landscape around Urfa", en R. Matthews & J. Curtis (eds.), *Proceedings of the 7th International Congress on the Archaeology of the Ancient Near East*, vol. 1 (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2012), págs. 695-709.

L. H. Morgan, *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family* (Washington: Smithsonian Institution, 1871).

M. Özbaşaran, G. Duru, N. Kayacan, B. Erdoğan & H. Buitenhuis, "Aşıklı (and) Musular the 8th Millennium cal BC Satellite site of Aşıklı", en M. Özdoğan, N. Başgelen & P. Kuniholm (eds.), *Neolithic in Central Turkey. New Excavations and New Research* (Estambul: Central Turkey Archaeology and Art Publications, 2012), págs. 135-180.

M. Özbek, *Çayönü'nde İnsan* (Estambul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2004).

J. Peters, A. von den Driesch, N. Pöllath & K. Schmidt, "Birds in the Megalithic Art of the Pre-Pottery Neolithic Göbekli Tepe, Southeast Turkey", en G. Grupe & J. Peters (eds.), *Feathers, Grit and Symbolism: Birds and Humans in the Ancient, Old and New World (ICAZ 5)* (Rahden y Westfallen: Verlag Marie Leidorf, 2005), págs. 223-234.

J. Peters & K. Schmidt, "Animals in the Symbolic World of Pre-Pottery Neolithic Göbekli Tepe, Southeastern Turkey: A Preliminary Assessment", en *Anthropozoologica*, vol. 39, n° 1 (2004), págs. 179-218.

A. R. Radcliffe-Brown, *Structure and Function in Primitive Society* (Londres: Cohen & West, 1952).

Sonja Ross, “A Cultural Phenomenon: The Vagina Dentata Motif – Post Scriptum. Review of Current Discussions with a Look Back at a Contribution from 1994”, en *Academia Letters* (2021), art. 3509.

M. Sahlins, “The Segmentary Lineage and Predatory Expansion”, en *American Anthropologist*, n° 63 (1961), págs. 322-345.

M. Sahlins, *Stone Age Economics* (Nueva York: Aldine de Gruyter, 1972).

D. Schmandt-Besserat, “Preface and Acknowledgments”, en D. Schmandt-Besserat (ed.), *Symbols at ‘Ain Ghazal – Ain Ghazal Excavation Reports* (Berlín: Ex Oriente, 2013), págs. xxv-xxvi.

K. Schmidt, “Göbekli Tepe, Southeastern Turkey. A Preliminary Report on the 1995-1999 Excavations”, en *Paléorient*, vol. 26, n° 1 (2001), págs. 45-54.

U.-D. Schoop, “The Late Escape of the Neolithic from the Central Anatolian Plain”, en C. Lichter (ed.), *How Did Farming Reach Europe? Anatolian-European Relations from the Second Half of the 7th through the First Half of the 6th Millennium cal BC* (Estambul: Veröffentlichungen des Deutschen Archäologischen Instituts Istanbul, 2005), págs. 41-58.

B. Spencer & F. J. Gillen, *The Native Tribes of Central Australia* (Londres: MacMillan, 1899).  
\*\*\*

John D. Speth, *The Paleoanthropology and Archaeology of Big-Game Hunting. Protein, Fat or Politics* (Nueva York: Springer, 2010).

D. Stordeur, “Jerf el Ahmar et l’émergence du Néolithique au Proche Orient”, en J. Guilaine (ed.), *Premiers paysans du monde* (París: Errance, 2000).

D. Stordeur, “Symbole et Imaginaire des premières cultures néolithiques du Proche Orient (Haute et Moyenne vallée de l’Euphrate)”, en J. Guilaine (ed.), *Arts et Symboles du Néolithique à la Protohistoire* (París: Errance, 2003), págs. 15-37.

D. Stordeur, “Les villages et l’organisation des groups au Néolithique précéramique A. L’exemple de Jerf el-Ahmar, Syrie du nord”, en J. L. Fenollos (ed.), *Du village Néolithique à la ville Syro-Mésopotamienne* (Ferrol: Universidad da Coruña & Sociedad Luso-Gallega de Estudios Mesopotámicos, 2012), págs. 35-54.

D. Stordeur, M. Brenet, G. der Aprahamian & J. C. Roux, “Les bâtiments communautaires de Jerf el-Ahmar et Mureybet horizon PPNA (Syrie)”, en *Paléorient*, vol. 26, n° 1 (2001), págs. 29-44.

A. Testart, *Des classifications dualistes en Australie. Essai sur l'évolution de l'organisation sociale* (Lille: Editions de la maison de science de l'homme, Université de Lille III, 1978).

A. Testart, *Le communisme primitif I. Economie et idéologie* (Paris: Maison des sciences et de l'homme, 1985).

A. Testart, "Deux modelés du rapport entre l'homme et l'animal dans les systèmes de représentations", en *Études Rurales*, vol. 107, n° 8 (1987), págs. 171-193.

A. Testart, "Game Sharing Systems and Kinship Systems among Hunter-Gatherers", en *Man*, n° 22 (1987), págs. 287-304.

A. Testart, "Some Major Problems in the Social Anthropology of Hunter-Gatherers", en *Current Anthropology*, vol. 29, n° 1 (1988), págs. 1-31.

A. Testart, "Révolution, révélations ou évolution sociale. A propos du livre de Jacques Cauvin, *Naissance des divinités, naissance de l'agriculture*", en *Les nouvelles de l'archéologie*, n° 72 (1998), págs. 25-29.

A. Testart, *Des dons et des dieux* (Paris: Errance, 2006).

A. Testart, "Interprétation symbolique et interprétation religieuse en archéologie. Exemple du taureau à Çatal Höyük", en *Paléorient*, vol. 32, n° 1 (2006), págs. 23-57.

A. Testart, "Review of Magic Practices and Rituals in the Near Eastern Neolithic", en *Paléorient*, vol. 32, n° 1 (2006), págs. 149-150.

A. Testart, *Avant l'histoire. L'évolution des sociétés humaines de Lascaux à Carnac* (Paris: Gallimard, 2012).

M. Verhoeven, "The Birth of a Concept and the Origins of the Neolithic: A History of Prehistoric Farmers in the Near East", en *Paléorient*, vol. 37, n° 1 (2001), págs. 75-87.

M. Verhoeven, "Ritual and Ideology in the Pre-Pottery Neolithic B of the Levant and Southeast Anatolia", en *Cambridge Archaeological Journal*, vol. 12, n° 2 (2002), págs. 233-258.

M. Voigt, "Çatalhöyük in Context: Ritual at Early Neolithic Sites in Central and Eastern Turkey", en I. Kuijt (ed.), *Life in Neolithic Farming Communities' Social Organization, Identity, and Differentiation* (Nueva York: Kluwer, 2002), págs. 253-293.

R. S. Walker, K. R. Hill, M. V. Flinn & R. M. Ellsworth, "Evolutionary History of Hunter-Gatherer Marriage Practices", en *PLoS ONE*, vol. 6, n° 4 (2011), págs. 1-6.

T. Watkins, "The Origin of Household in North Mesopotamia", en K. R. Veenhof (ed.), *From Houses to Households in Ancient Mesopotamia. Papers Read at the 40th Rencontre Assyriologique Internationale, Leiden, July 5-8, 1993* (Estambul: Nederlands Historisch-Archaeologisch Instituut te Istanbul, 1996), págs. 79-88.

T. Watkins, “Architecture and the Symbolic Construction of New Worlds”, en E. B. Banning & M. Chazan (eds.), *Domesticating Space: Construction, Community, and Cosmology in the Late Prehistoric Near East* (Berlín: Ex Oriente, 2006), págs. 15-24.

M. Weber, *Sociologie des religions* (París: Gallimard, 1996).

C. Weiss, “Motives for Male Circumcision among Preliterate and Literate Peoples”, en *The Journal of Sex Research*, vol. 2, n° 2 (1996), págs. 69-88.

G. Willcox & D. Stordeur, “Large-Scale Cereal Processing before Domestication during the Tenth Millennium cal. BC in Northern Syria”, en *Antiquity*, n° 86 (2012), págs. 99-114.

M. Wilson, *Symbols in Art* (Londres: Thames and Hudson, 2020).

J. Woodburn, “Egalitarian Societies”, en *Man*, n° 17 (1983), págs. 431-451.

J. Yakar, “Defining Social Complexity in Anatolian Communities of Hunter-Gatherer Cultivators”, en M. Özdoğan, H. Hauptmann & N. Başgelen (eds.), *Köyden kente. Yakındoğuda ilk yerleşimler 2/ From Village to Cities. Early Villages in the Near East 2* (Estambul: Arkeoloji Sanat Yayınları, 2003), págs. 437-446.

J. Yakar, “The Language of Symbols in Prehistoric Anatolia”, en *Documenta Praehistorica*, n° 32 (2005), págs. 111-121.

M. A. Zeder, “The Origins of Agriculture in the Near East”, en *Current Anthropology*, vol. 52, n° 4 (2011), págs. 221-235.

T. Zimmerman, “Ein Untergang im Morgenland? Göbekli Tepe als Fallstudie für die Vollerlebung und das Verlöschen einer späteiszeitlichen Jäger- und Sammlerkultur”, en *The Journal of the Oswald Spengler Society*, n° 3 (2020), págs. 7-25.

## Notas del traductor

<sup>i</sup> En estudios del Neolítico, se hace una distinción entre la etapa neolítica anterior al uso de cerámica y aquella que le sigue, en que los humanos empiezan a usar utensilios de cerámica. A su vez, este periodo previo a la cerámica está dividido en dos partes: uno previo a la domesticación de animales y en que todas las edificaciones tienen formas basadas en el círculo, y otro en el que se domestican animales y las edificaciones tienen formas cuadradas, además de hallarse algunas edificaciones de dos plantas. PPNA se refiere al primero de estos periodos, y corresponde a las siglas en inglés de Neolítico Pre-Cerámica A (*Pre-Pottery Neolithic A*). Me he abstenido de usar siglas en castellano (es decir, NPCA) porque el uso de PPNA puede considerarse ya como un término técnico relativamente unificado a través de varios idiomas. Por último, hay que dejar claro que esta distinción atañe originalmente a los estudios sobre asentamientos prehistóricos del Levante y de Anatolia.

Con respecto a las notaciones III (A-H), se refieren a la fase de población del asentamiento de Göbekli Tepe. El periodo durante el cual este estuvo poblado se divide usualmente en ocho fases. En estas “fases” se fueron construyendo estructuras cerradas de piedra. Estas están catalogadas con letras del alfabeto. El autor habla aquí de las estructuras cerradas A, B, C, D, E, F, G y H, que corresponden a las que existían ya en la fase III.

<sup>ii</sup> En arqueología, “horizonte” es un término técnico que designa un nivel sociocultural claramente diferenciado en una secuencia cronológica, y que puede estar relacionado con la sucesión estratigráfica del suelo en el yacimiento arqueológico, aunque no siempre lo está. El lector interesado puede remitirse a William Andrés Posada Restrepo, “Estratificación y horizonización en contexto: Breve reflexión sobre los conceptos, principios y operatividad del estudio de suelos y estratigrafía en las áreas de campo en arqueología”, en *Boletín de antropología de la Universidad de Antioquia*, vol. 21, n.º 38 (2007), págs. 275-291.

<sup>iii</sup> El autor evita aquí el uso de “primitivo”, que coincide con el francés “primitif” que usa Alain Testart en su investigación. En lugar de usar el inglés “primitive”, el autor usa en este punto el inglés “primeval”, cuya traducción directa es “primigenio”, no “primitivo. Dada la inmensa carga de la palabra “primitivo” en la antropología y la historia, y la importancia del debate alrededor de esta palabra, la escogencia es significativa. Respetamos en este punto la escogencia del autor al traducir “primitif” al inglés, aunque debemos notar la relación directa entre el francés “primitif” y el castellano “primitivo”.

<sup>iv</sup> Los !Kung San son un pueblo de África del sur que habitan algunas zonas del desierto de Kalahari, entre Botswana, Angola y Namibia.

<sup>v</sup> La acepción de *cross-cousin*, la palabra que traducimos aquí como “primos cruzados”, en el diccionario Merriam-Webster es bastante específica: una pareja de primos cruzados es una pareja de primos, especialmente si son de sexo opuesto, que son hijos, respectivamente, de un hermano y una hermana.

<sup>vi</sup> Esta expresión atañe específicamente a las fases estratigráficas del asentamiento de Çayönü. En este asentamiento, la fase de las “plantas/pisos en forma de parrilla” sigue a la fase de las cabañas y antecede a la fase de los grandes pisos pavimentados. La fase de los pisos en forma de parrilla se refiere a pisos zanjados pertenecientes a unidades habitacionales cuadradas, lo que representa una innovación frente a las unidades habitacionales circulares de la fase de las cabañas. Esta fase corresponde a los años 9400-9100 a.C. Para una fuente en inglés, véase Jessica Pearson, Matt Grove, Metin Özbek & Hitomi Hongo, “Food and Social Complexity at Çayönü Tepesi, Southeastern Anatolia: Stable Isotope Evidence of Differentiation in Diet



According to Burial Practice and Sex in the Early Neolithic”, en *Journal of Anthropological Archaeology*, n.º 32 (2013), págs. 180-189, específicamente la tabla 1, pág. 182.

<sup>vii</sup> Igual que en el caso de las fases neolíticas del PPNA y el PPNB, mantenemos aquí las siglas en inglés de PN, que equivalen a Pottery Neolithic.

<sup>viii</sup> Las ceremonias de intichiuma son ceremonias específicas observadas entre los Arunta del centro de Australia por diversos etnógrafos y comentadas por antropólogos clásicos como James Frazer y Bronislaw Malinowski.

<sup>ix</sup> Sanliurfa es una región ubicada en el extremo suroriental de Anatolia, cerca del Levante, hoy dentro de las fronteras de la actual República de Turquía.

<sup>x</sup> La palabra “esquema” en español tiene el significado exclusivo de estructura u organización, primordialmente *visual*, y designa más que todo un arreglo de significados. En inglés, “scheme” denota no solo una estructura, sino un plan u orden que busca conseguir algo. En este artículo, el original “scheme” tiene claramente el sentido de una estructura *conceptual* circunscrito por completo a una interpretación estructural de la definición aquí ofrecida, pese a que el Oxford Pocket Dictionary of Current English ofrece un ejemplo que se refiere a la puesta en marcha de un *plan*. En efecto, el OPDCE incluye en la misma definición del autor el siguiente ejemplo: “a clever marketing scheme”. En este fragmento, la presencia de la palabra *clever* (astuto, inteligente) demuestra que la definición no tiene en mente un significado tan estructural como el de la interpretación del autor o como el de la palabra “esquema” en castellano. Dicho esto, y siendo el autor un francófono nativo, el traductor se ha inclinado por seguir la interpretación del autor de la palabra *scheme*, y usar el castellano “esquema”, que designa muy bien el hecho de que aquí nos referimos a un esquema conceptual: el de la ideología dualista del Neolítico anatolio que puede verse particularmente en el yacimiento arqueológico de Göbekli Tepe.

# El control del estado en la teoría política de Hamás y de la Yihad Islámica Palestina

Publicación original:

*Religions*, vol. 12, n° 11 (2021), art. 1010

117

ERIK SKARE

## Introducción

¿Cómo reaccionó la oposición islamista palestina –compuesta por Hamás<sup>i</sup> y por la Yihad Islámica Palestina (YIP)– ante el inicio de los Acuerdos de Oslo y ante el establecimiento de la Autoridad Nacional Palestina (AP)? En su mayoría, los estudios existentes se han concentrado en la reacción violenta de estos grupos que siguió al inicio del proceso de paz, enfocando la discusión sobre estos dos grupos como si fueran saboteadores o semi-saboteadores de ese proceso.<sup>1</sup> También en su mayoría, se ha

Traducción al castellano por Julio Mario Monterroza Morelo. Revisión de la traducción: Jessica Paola Barrios Navarro y Daniel Styven López Nivia.

Esta investigación fue financiada por el programa de investigación e innovación Horizon 2020 de la Unión Europea. Número del estipendio: 870724.

El autor quisiera agradecer aquí al personal del Instituto de Estudios Palestinos (Institute for Palestine Studies) y a Benedict Tobiassen por hacerme llegar una copia del libro *La transformación democrática palestina*, de Jamal Mansur, además de agradecer a los editores académicos y a los revisores anónimos por sus comentarios constructivos. Estos fueron de mucha ayuda.

<sup>1</sup> Por ejemplo, véanse Shaul Mishal & Avraham Sela, *The Palestinian Hamas: Vision, Violence, and Coexistence* (Nueva York: Columbia University Press, 2006), págs. 67-68; Dipak K. Gupta & Kusum Mundra, “Suicide Bombing as a Strategic Weapon: An Empirical Investigation of Hamas and Islamic Jihad”, en *Terrorism and Political Violence*,

ignorado la producción literaria de la oposición islamista, que floreció a partir de los cambios paradigmáticos de la década de 1990, así como la contribución de estos grupos al pensamiento político palestino, y ello pese a que el prospecto de un autogobierno palestino hizo que Hamás y la Yihad Islámica Palestina se vieran confrontados por preguntas fundamentales sobre la organización social, la gobernanza política y la legalidad de la democracia.

La urgencia de estas preguntas se ve ilustrada por el libro *La transformación democrática palestina* (*al-Taḥawwul al-Dīmuqrātī al-Filasṭīnī*), escrito en 1999 por Jamal Mansur, un miembro cisjordano de alto rango de Hamás, y por la publicación de la conferencia “Fundamentalismo y secularismo” (“al-Uṣūliyya wa-l-‘Ilmāniyya”), dictada por Fathi al-Shiqaqi, antiguo secretario general de la Yihad Islámica Palestina, en 1995. En efecto, estos dos textos no constituyen, en realidad, una intervención polémica contraria al proceso de paz ni a la solución de dos estados. Por el contrario, estos textos comunican una profunda preocupación con el giro autoritario de la Autoridad Palestina y por la organización prospectiva de la futura sociedad democrática palestina. Tanto Mansur como al-Shiqaqi se embarcan, pues, en una discusión sobre la organización justa de la sociedad y sobre las amenazas del autoritarismo.

Estos dos textos son importantes porque parecen ser relevantes para sus movimientos políticos respectivos. Los líderes de la Yihad Islámica Palestina, como Anwar Abu Taha, por ejemplo, corroboran la importancia de los puntos de vista del difunto al-Shiqaqi y muestran que existe, efectivamente, una narrativa dentro del movimiento, aunque esta no haya sido canonizada a través de la producción literaria.<sup>2</sup> De manera similar, Yusuf Rizqa, antiguo ministro de información de Hamás, ha referenciado a Mansur al presentar una concepción del estado y de la organización social que es casi idéntica a la de este para aclarar cuál es la posición actual de Hamás.<sup>3</sup> También es importante llevar a cabo el análisis de estos dos textos porque estos arrojan luces sobre el hecho de que los dos movimientos están de acuerdo sobre la democracia y sobre los mecanismos democráticos, pero difieren fundamentalmente en su entendimiento de la tradición islámica y en su acercamiento al estado y al rol que este juega en el aseguramiento o el evitamiento de la justicia. Mientras que Mansur cree en un estado fuerte que funcione como garante de la preservación de los valores islámicos, al-Shiqaqi percibe, por el contrario, que el estado es la mayor amenaza contra los valores islámicos. Aunque hay un deseo implícito por la obtención del poder en el análisis de Mansur, la Yihad Islámica Palestina en general y particularmente al-Shiqaqi muestran dudas, e incluso sospechas, acerca del estado por su influencia corruptora. Mientras que Mansur cree en la factibilidad de civilizar al estado mediante controles, equilibrios y una clara separación del poder, al-

---

nº 17 (2005), págs. 573-598; Jeroen Gunning, *Hamas in Politics: Democracy, Religion, Violence* (Londres: Hurst & Company, 2009), págs. 195-240; Wendy Pearlman, “Spoiling Inside and Out: Internal Political Contestation and the Middle East Process”, en *International Security*, nº 33 (2009), págs. 79-109; y Beverley Milton-Edwards & Stephen Farrell, *Hamas: The Islamic Resistance Movement* (Cambridge: Polity Press, 2010), págs. 71-74.

<sup>2</sup> Entrevista de Anwar Abu Taha con el autor, Beirut, Líbano, 19 de marzo de 2018.

<sup>3</sup> Yusuf Rizqa, *al-Ru'ya al-siyāsiyya li-Ḥamās* (Beirut: Markaz al-Zaytūna li-l-dirāsāt wa-l-istishārāt, 2017).

Shiqaqi cree que al estado hay que arrebatarle su influencia. Mientras que Mansur alude a Montesquieu,<sup>4</sup> al-Shiqaqi referencia a Lenin.<sup>5</sup>

Mediante una lectura comparativa de estos dos textos, y empleando, para el marco teórico de estos, las teorías políticas de Locke y Hobbes, el presente artículo contribuye al avance de nuestra comprensión del pensamiento político islámico porque ilustra la diversidad que surge cuando los movimientos islámicos intentan ofrecer un esbozo de sus visiones de organización de una sociedad justa. Aunque entre los islamistas hay cierta convicción de que la religión no es meramente un asunto privado sino que también proporciona lineamientos éticos aplicables para la organización de la sociedad,<sup>6</sup> este hecho no se traduce en “calcos” uniformes entre los actores políticos islámicos. Además, este artículo ofrece una contribución empírica útil, pues los estudios existentes se han concentrado mayormente sobre las maniobras de *Realpolitik* de los dos movimientos a la hora de enfrentar en el terreno los nuevos retos como el Acuerdo de Oslo o la separación entre Gaza y Cisjordania a partir del 2007. Por esa razón, sabemos muy poco acerca de la teoría política que en efecto albergan estos dos movimientos.

Este artículo está compuesto por cuatro partes. Primero, ofrezco una discusión del análisis que hace al-Shiqaqi del estado y del peligro que él pensaba que este representaba para la organización justa de la sociedad. Después, procedo a evaluar la reacción de Mansur ante el establecimiento de la Autoridad Palestina y la concepción suya del estado para demostrar que los conceptos de los dos movimientos acerca del estado y la gobernanza difieren en puntos fundamentales. Mientras que Hamás busca alcanzar la justicia mediante un enfoque estado-céntrico, la Yihad Islámica Palestina cree que el estado habrá de volverse despótico por su naturaleza. Tercero, yo discuto aquí las limitaciones democráticas de las sociedades ideales de al-Shiqaqi y de Mansur. Por último, resumo mis hallazgos y propongo nuevos campos de investigación.

## La necesidad de arrancarle los colmillos al estado

### El concepto de sociedad justa de al-Shiqaqi

Tanto la Yihad Islámica Palestina como Hamás reaccionaron con vehemencia ante la noticia de la posibilidad de que la Organización para la Liberación Palestina (OLP) e Israel comenzaran negociaciones. Una razón de su rechazo del proceso de paz fue el hecho de que los

---

<sup>4</sup> Jamal Mansur, *al-Taḥawwul al-dīmuqrātī al-filastīnī* (Nablus: Markaz al-Buḥūth wa-l-Dirāsāt al-Filastīniyya, 1999), pág. 45.

<sup>5</sup> Fathi al-Shiqaqi, “al-Uṣūliyya wa-l-‘ilmāniyya”, en Ahmad Rifat Sayyid (ed.), *Riḥlat al-dam Alladhī Hazam al-sayf. Al-A‘māl al-Kāmila li-l-Shahīd al-Duktūr Faṭḥī al-Shiqāqī* (El Cairo: Markaz Yāfā li-l-Dirāsāt wa-l-Abḥāth, 1980-1995), pág. 591.

<sup>6</sup> Bjørn Olav Utvik, *Islamismen* (Oslo: Universitetsforlaget, 2020).

movimientos islámicos armados no creían que el Acuerdo de Oslo favoreciera la independencia palestina. En su punto de vista, la OLP había vendido a los palestinos, “particularmente a aquellos que habían hecho gigantescos sacrificios durante la Intifada”.<sup>7</sup> Por ejemplo, al-Shiqaqi afirmó que el Acuerdo de Oslo “encadenó a los palestinos con unas esposas peligrosas”, y que el acuerdo solo era una solución para “la entidad sionista y para sus cargas económicas y de seguridad”, liberando así a Israel de las obligaciones políticas y éticas de la ocupación.<sup>8</sup> Hamás, por otro lado, afirmó que “la única manera y el único método que entiende el enemigo ocupador es el método de la fuerza, mediante la escalación de la bendita intifada, y mediante el alzamiento de la bandera de la yihad y de la resistencia”.<sup>9</sup> Según ha señalado Burgat, a ojos de los movimientos islámicos palestinos el Acuerdo de Oslo se acerca más a una *istislām* (capitulación) que a una *salām* (paz).<sup>10</sup>

Naturalmente, no sabemos con certeza qué o quién influyó en el pensamiento de al-Shiqaqi sobre el estado y sobre la organización de una sociedad justa. Sus visiones sobre una sociedad civil se parecen mucho a las del islamista tunecino Rachid al-Ghannouchi,<sup>11</sup> por ejemplo, y al-Shiqaqi también se embarcó en la discusión de la “idea no-autoritaria” del islam y de la eliminación del poder centralizado del político iraní Abolhassan Banisadr.<sup>12</sup> No obstante, es plausible que los desarrollos políticos intrapalestinos hayan sido un insumo para la conferencia que dictó Fathi al-Shiqaqi en 1995 en el campo de refugiados de al-Yarmuk, en Damasco, en la cual discutió asuntos de secularismo, fundamentalismo y la organización de la sociedad justa, conceptos estos que elaboró de nuevo en una entrevista que sostuvo un mes después.<sup>13</sup> La Autoridad Palestina había empezado ya su represión contra la Yihad Islámica Palestina y varios líderes del buró político de esa organización, como Muhammad al-Hindi, Abdallah al-Shami y Nafidh Azzam, habían sido encarcelados para el momento en que al-Shiqaqi habló de estos asuntos.<sup>14</sup> Además de esto, pueden considerarse sus anteriores experiencias con los autócratas árabes, pues al-Shiqaqi fue apresado dos veces mientras estudiaba medicina en Egipto después de escribir su libro *Jomeini: La solución islámica y las alternativas* en 1979.

<sup>7</sup> Milton-Edwards & Farrell, *Hamas*, pág. 70.

<sup>8</sup> al-Raya, “al-Ittifāq Ḥall Mashākil allatī yu’ānī minhā al-kayān al-ṣahyūnī mundhu al-iḥtilāl 1967 ḥattā alān”, en Ahmad Rif’at Sayyid (ed.), *Riḥlat al-dam Alladhī Hazam al-sayf. Al-A’māl al-Kāmila li-l-Shahīd al-Duktūr Fathī al-Shiqāqī* (El Cairo: Markaz Yāfā li-l-Dirāsāt wa-l-Abḥāth, 1980-1995), págs. 909-913.

<sup>9</sup> Hamas Communiqué, “Hadhā al-Bilāgh li-l-Nās wa li-yandhurū bihi”, 1992. Acceso del autor: 25 de junio de 2021; el acceso del traductor ha resultado imposible. Véase la nota del traductor vi.

<sup>10</sup> François Burgat, *Face to Face with Political Islam* (Londres: I. B. Tauris, 2003).

<sup>11</sup> Erik Skare, *A History of Palestinian Islamic Jihad: Faith, Awareness, and Revolution in the Middle East* (Cambridge: Cambridge University Press, 2021).

<sup>12</sup> Fathi al-Shiqaqi, “Īrān al-thawra wa-l-dawla”, en Ahmad Rif’at Sayyid (ed.), *Riḥlat al-dam Alladhī Hazam al-sayf. Al-A’māl al-Kāmila li-l-Shahīd al-Duktūr Fathī al-Shiqāqī* (El Cairo: Markaz Yāfā li-l-Dirāsāt wa-l-Abḥāth, 1980-1995), págs. 190-199.

<sup>13</sup> al-Hadaf, “al-Ḥarakāt al-islāmiyya wa taṭawwurāt al-qaḍiyya al-filasṭīniyya”, en Ahmad Rif’at Sayyid (ed.), *Riḥlat al-dam Alladhī Hazam al-sayf. Al-A’māl al-Kāmila li-l-Shahīd al-Duktūr Fathī al-Shiqāqī* (El Cairo: Markaz Yāfā li-l-Dirāsāt wa-l-Abḥāth, 1980-1995), págs. 1212-1223.

<sup>14</sup> Skare, *A History*, pág. 122.

El tema del estado es, pues, uno con muy pocas connotaciones positivas en la filosofía política de la Yihad Islámica Palestina. Pese a que el movimiento ofrece lineamientos generales como el principio del establecimiento del gobierno islámico en las tierras de Palestina, gobierno este que garantizaría la justicia, la libertad, la igualdad y la consulta, estas garantías no son responsabilidad de un estado islámico. Al contrario, debido a que el movimiento cree que el estado es un ente represivo por naturaleza y habrá de tornarse progresivamente despótico, piensa que una sociedad justa es inexorablemente una sociedad con un estado débil acompañado de una fuerte sociedad civil que ofrezca un contrapeso a los monopolios de aquel. Así pues, percibe al-Shiqaqi que la contradicción principal de una sociedad justa es aquella entre el estado y la sociedad civil, en que el primero intentará necesariamente lograr la dominación de la segunda.

Sin especificar dónde o cuándo, al-Shiqaqi hizo énfasis en esta contradicción al señalar que, mientras el estado intentaba dominar la sociedad, las fuentes de la legislación en la sociedad islámica habían sido, históricamente, el Corán y la Sunna, además del consenso de los letrados (*‘ulamā*). De acuerdo con esto, a ojos de al-Shiqaqi, una serie de vigilancias y equilibrios había existido siempre para alcanzar la limitación de los poderes del estado: “[la institución de los letrados] supervisaba la legislación, la justicia, la educación y el *waqf*,<sup>15</sup> y tenía relaciones más cercanas [que las del estado] con el mercado, es decir, con los bazares”.<sup>15</sup> Si el gobernante quería imponer un sistema jurisprudencial que sostuviera todos los poderes en manos del estado, entonces le debería ser imposible hacerlo sin el consenso de los letrados. En las palabras de al-Shiqaqi: “las instituciones de los letrados [*mu’assasat al-‘ulamā*] eran capaces de proteger a la sociedad de la tiranía del estado y de preservar así la cohesión de su tejido”; más adelante, en el mismo fragmento: “tuvimos por catorce siglos una verdadera sociedad civil que era independiente del estado y que tenía en sus manos la educación, la salud, el *waqf* y las mezquitas. Incluso con la corrupción y con el colapso moral del estado, hubiera justicia o injusticia, esta sociedad civil no dejó de causar un serio impacto en la sociedad”.<sup>16</sup>

Para al-Shiqaqi, el secularismo impuesto por la colonización probó ser tan desastroso precisamente debido a su creencia de que los letrados habían jugado un rol de contrapeso contra el monopolio del estado. Por tanto, ese secularismo no sería un paso hacia la liberación respecto de la tiranía religiosa, sino, más bien, una receta que llevaría a la tiranía política, pues el secularismo abolía la división del poder político y la autoridad. De repente, todos los poderes yacían en las manos del estado. “Cuando los secularistas quisieron separar la religión y el estado, y establecer instituciones civiles [...], echaron por tierra la más importante institución civil, que fue entonces completamente sometida al estado después de ser desmantelada, y después de que su fuerza interna fuera fragmentada”.<sup>17</sup>

<sup>15</sup> al-Shiqaqi, “al-Uṣūliyya”, pág. 591.

<sup>16</sup> al-Shiqaqi, “al-Uṣūliyya”, pág. 592.

<sup>17</sup> al-Shiqaqi, “al-Uṣūliyya”, pág. 591.

Ciertamente, una sociedad en la que el estado tuviera todos los poderes era un escenario preocupante para al-Shiqaqi:

Por naturaleza, el estado es represivo, o es una herramienta de represión contra las clases gobernadas, como lo definiera Lenin. El estado es el más poderoso instrumento de poder creado por la sociedad humana, de manera que el islam hubo de inventar un modo de sociedad humana que privara al estado de su poder y dominación, y lo hiciera así más débil que la sociedad, y sujeto a rendición de cuentas ante esta, incluso si el estado fuera controlado por los más poderosos califas y sultanes.<sup>18</sup>

Aun así, al-Shiqaqi llegaría a una conclusión opuesta a la de Lenin: este último argumentaría que la clase obrera debía consolidar su poder en la estructura del estado para transformar la sociedad en una sociedad sin clases. En lugar de esto, según al-Shiqaqi, el estado debía ser privado de su poder y de sus herramientas de dominación, lo que lo sujetaría a la rendición de cuentas ante la sociedad civil. Abu Taha corroboró esta noción de la naturaleza del estado que lo lleva a volverse represivo, aunque para ello usara conceptos weberianos en lugar de leninistas. Dijo Abu Taha en mi entrevista con él:

Es parte de la naturaleza del estado que este siempre se convierta en despótico. Una fuerte sociedad civil evita que el estado controle más poder. ¿Qué es el estado? La definición del estado es el monopolio de la fuerza; el estado tiene la fuerza legítima. El poder de cualquier estado, de cualquier sociedad, debe estar distribuido. Si la economía, como el dinero, es distribuida, entonces el poder está distribuido, y entonces no es como si el estado tuviera sus manos en todo. Entonces, el estado se hace más débil y se convierte en un sirviente de la sociedad, y no la sociedad en una sirvienta del estado. Hoy, la administración de la universidad [debería] servir a los estudiantes, y no son los estudiantes los que [deberían] servir a la administración de la universidad. El estado [debería] servir al pueblo, y no el pueblo servir al estado. (Entrevista de Anwar Abu Taha con el autor, Beirut, Líbano, 19 de marzo de 2018).

La concepción que tiene la Yihad Islámica Palestina del estado y de la necesidad que tiene la sociedad civil de mantenerlo vigilado se parece, pues, a la creencia del liberalismo clásico de que un estado fuerte puede amenazar la armonía de la sociedad. Aunque uno de los postulados del liberalismo clásico es que el individuo es el depositario fundamental de la moralidad,<sup>19</sup> en el sistema de al-Shiqaqi es la institución de los letrados la que emerge como institución mediadora entre el individuo y el estado de la sociedad futura postulada por la Yihad Islámica Palestina. La idea de sociedad ideal de la Yihad Islámica Palestina puede describirse como una forma de sistema constitucional islámico-lockeano. Como señala Kelsay, la filosofía política de Locke ha enfatizado tradicionalmente la importancia de las instituciones mediadoras (las iglesias, las sinagogas, etcétera) a la hora de preservar un balance de poder entre aquellos

<sup>18</sup> al-Shiqaqi, “al-Uṣūliyya”, pág. 591.

<sup>19</sup> Loren E. Lomasky, “Classical Liberalism and Civil Society”, en Simone Chambers & Will Kymlicka (eds.), *Alternative Conceptions of Civil Society* (Oxford: Princeton University Press, 2002), pág. 52.

que tienen en sus manos las riendas del gobierno y los ciudadanos ordinarios.<sup>20</sup> En efecto, generalmente, la sociedad civil ha sido escenario de “una discusión sobre las maneras en que los musulmanes han entendido que debería organizarse la vida social de manera que se proteja la relativa independencia de que gozan los valores islámicos con respecto a las tendencias autoritarias de los gobiernos”.<sup>21</sup> Para la Yihad Islámica Palestina, la conclusión de esta discusión es la necesidad del restablecimiento y reavivamiento de la autoridad de la institución de los letrados como centro de la sociedad civil.

Ciertamente, es improbable que al-Shiqaqi haya llegado a esa conclusión solamente leyendo historia. Puede asumirse que las “deficiencias” democráticas de la Autoridad Palestina hayan alimentado su sentimiento de que el poder del estado se vuelve inevitablemente autoritario. Su experiencia con los regímenes autoritarios árabes debe también haber acentuado sus percepciones del estado (a fin de cuentas, las autoridades egipcias lo encarcelaron dos veces mientras estudiaba en Egipto). Por ejemplo, al preguntársele por la necesidad de separar del estado el poder legislativo, al-Shiqaqi habló de Egipto:

Hoy, el estado controla todo, desde la legislación hasta la jurisdicción y el poder ejecutivo. Por tanto, no hay ninguna autoridad legislativa independiente del estado y que evite que este incurra en infracciones, particularmente desde que los aparatos de seguridad dan su apoyo sin límites al estado. Como ejemplo, tómese la Ley de Prensa, o Ley 93 de 1995, en Egipto. El estado impuso la ley al parlamento egipcio [majlis al-sha‘b] pese a una oposición de todos los sectores. Hoy, la legislación ha acabado sujeta al estado o incluso solo al poder ejecutivo, mientras que, bajo el islam, estaba sujeta a la clase de los letrados y los jueces [li-ṭabaqat al-‘ulamā’ wa-l-quḍāh], y a aquellos cualificados para nombrar o deponer a un gobernante en nombre de la comunidad musulmana [ahl al-ḥall wa-l-‘aqd].<sup>22</sup>

Debido al énfasis sobre la contradicción inherente entre el estado y la sociedad, es claro que la Yihad Islámica Palestina no busca el establecimiento de un estado islámico a través del cual imponer los valores islámicos desde arriba. Como lo he demostrado, en la visión de la Yihad Islámica Palestina, el estado debería estar exento de involucramiento en cualquier asunto religioso, pues el estado es el mayor contendiente de la comunidad islámica y la mayor amenaza a los valores islámicos que el movimiento busca preservar como lineamiento para el desarrollo y el orden social. En lugar de buscar un estado islámico fuerte mediante el cual las políticas islámicas puedan ser implementadas desde arriba, los valores islámicos son mantenidos y preservados por la sociedad civil desde abajo. Según la postulación de Abu Taha, el estado “se convertiría en un estado funcional y no es un estado divino o soberano; tampoco en un estado teocrático, un estado marxista o un estado islámico. No. Se convertiría en un aparato estatal funcional a la gente que sirve” (Entrevista de Anwar Abu Taha con el autor, Beirut, Líbano, 19 de marzo de 2018). La función del estado estaría, pues, limitada a la

<sup>20</sup> John Kelsay, “Civil Society and Government in Islam”, en H. Hashmi Sohail (ed.), *Islamic Political Ethics* (Oxford: Princeton University Press, 2002), pág. 3.

<sup>21</sup> Kelsay, “Civil Society”, pág. 30.

<sup>22</sup> al-Hadaf, “al-Ḥarakāt”, pág. 1218.



función de la rama ejecutiva del poder. Pese a que la institución de los letrados emerge como una institución con un poder parecido al del estado debido a su función legislativa, a los letrados se los describe, en la filosofía política de la Yihad Islámica Palestina, como exteriores a las estructuras del estado. Aunque esto puede parecer una contradicción, el eje de la reflexión de al-Shiqaqi no era evitar el surgimiento de instituciones con poderes como los del estado. En vez de eso, al-Shiqaqi se concentra en evitar que todo el poder resida en una sola institución.

## Evitación del descenso al estado de naturaleza

### El concepto de sociedad justa de Mansur

Hamás había empezado a vacilar en su enfoque sobre la naturaleza del poder cuando Mansur publicó su teoría del estado y de la democracia en el libro *La transformación democrática palestina*, en 1999. Como ha señalado Hroub, en ese momento, Hamás había dejado de lado sus posiciones más inflexibles, y su objetivo principal de ese periodo era evitar el aislamiento político. Pese a que Hamás solo colaboraba con las corrientes de la Organización para la Liberación de Palestina que rechazaban el marco político y las negociaciones de paz de los años 90, este hecho hizo que el movimiento discutiera internamente las posibilidades de participar en elecciones bajo los términos del Acuerdo de Oslo.<sup>23</sup> Tal como señalaron Mishal y Sela, en este periodo, Hamás no defendió una línea política, y, mientras que los líderes exiliados de Hamás, ubicados fuera de los Territorios Palestinos Ocupados, seguían una “visión de vanguardia y promovían una revolución desde arriba”, los líderes “internos” de Gaza y Cisjordania se concentraban más en los intereses inmediatos de las comunidades, en la gestión de procesos reformistas desde dentro y en la ejecución de maniobras de *Realpolitik*.<sup>24</sup>

Además, efectivamente, el Acuerdo de Oslo había cancelado la primera intifada, la plataforma que le había permitido a Hamás convertirse en una alternativa política viable a la Organización para la Liberación de Palestina. Dado que se suponía que el Acuerdo de Oslo daría a Fatah<sup>iii</sup> varias prerrogativas, el establecimiento de la Autoridad Palestina alteró el balance de poder entre las clases económicas de los Territorios Palestinos Ocupados, pues el pequeño proto-estado palestino se alió con miembros de la élite tradicional para fortalecer su posición de cara a los movimientos palestinos de base y a la nueva generación de líderes palestinos que emergió de la erupción de la primera intifada.<sup>25</sup> En cualquier caso, Hamás no descartó buscar y obtener el poder político.

<sup>23</sup> Khaled Hroub, *Hamas: Political Thought and Practice* (Washington: Institute for Palestine Studies, 2000), págs. 50 y 64-65.

<sup>24</sup> Hroub, *Hamas*, pág. 166; Gunning, *Hamas in Politics*, págs. 40-41.

<sup>25</sup> Gunning, *Hamas in Politics*, pág. 43.

Este es el contexto que dio forma al pensamiento político de Jamal Mansur, el líder de Hamás en Cisjordania que fue asesinado por Israel en el año 2001, a la hora de teorizar la relación entre el estado, la sociedad civil y sus sujetos, junto con los requisitos para una transformación democrática de los Territorios Palestinos Ocupados. Mansur no era solo uno de los cuadros de Hamás, sino también uno de los representantes del liderazgo local de la primera intifada que contaba con educación universitaria, a quienes el secretario de la Organización para la Liberación Palestina y presidente de la Autoridad Palestina, Yasser Arafat, percibía como competidores en la carrera por el liderazgo nacional.<sup>26</sup> En consecuencia, veremos en esta sección que la posición de Mansur difería fundamentalmente de la de al-Shiqaqi en la cuestión de la organización justa de la sociedad no porque estuvieran en desacuerdo con respecto al objetivo (mantener vigilado al estado –o a la autoridad ejecutiva– en una sociedad gobernada según las leyes y valores islámicos) sino debido a la divergencia entre las premisas mismas de sus análisis.

Mientras que la principal amenaza a la visión de al-Shiqaqi de una sociedad ideal es la tiranía política de un estado todopoderoso, Mansur teme que la sociedad descienda al caos (*fawḍā*). En efecto, en un parecido con la teoría política de Hobbes, Mansur tiene una visión más bien lánguida de la naturaleza humana, y, como premisa de su discusión sobre la justicia, opera implícitamente con un “estado de naturaleza” imaginario equivalente a un todos contra todos: un estado de cosas causado por contradicciones, intereses y diferencias en los niveles económico, social, intelectual y político. Así pues, puede esperarse que todos los grupos compitan contra los otros por el poder y el control sobre los demás, una situación que “pavimentará el camino hacia el gobierno del caos”.<sup>27</sup> Por tanto, todo progreso civilizacional ha venido con un costo. Las cartas de derechos humanos, por ejemplo, aparecieron “solo a raíz de devastadoras guerras y catástrofes globales, del anhelo humano de justicia e igualdad, y del deseo de dignidad que vino después de terribles abusos a lo largo de todo el mundo por largos periodos de tiempo”.<sup>28</sup>

Debido a que el hombre es un animal social que se organiza a sí mismo en grupos que compiten entre sí para asegurarse sus intereses materiales o espirituales, las diferencias deben ser administradas con cuidado, de acuerdo con un abanico de normas acordadas de antemano que todos han de suscribir. Sin embargo, contrario a Thomas Hobbes, que teorizó el estado de naturaleza para justificar el gobierno absolutista y para promover la renuncia incondicional por parte de las multitudes a sus propios poderes,<sup>29</sup> Mansur postula que el poder político deriva del pueblo y debe, por tanto, ser responsable ante él. Por esa razón, el pueblo es capaz de (y está moralmente obligado a) sacar del poder a aquellos que lo detentan si resulta

---

<sup>26</sup> Baruch Kimmerling & Joel S. Migdal, *The Palestinian People: A History* (Cambridge: Harvard University Press, 2003), págs. 367-368.

<sup>27</sup> Mansur, *al-Taḥawwul*, pág. 19.

<sup>28</sup> Mansur, *al-Taḥawwul*, pág. 20.

<sup>29</sup> Ellen Meiksins Wood, *Liberty & Property: A Social History of Western Political Thought from Renaissance to Enlightenment* (Nueva York: Verso Books, 2012).

necesario.<sup>30</sup> “Por tanto, la exigencia de democracia se ha convertido en una forma y en un método de gobierno”, escribe Mansur, “y en una garantía de las libertades y de seguridad frente a la tiranía y la opresión; en un método de asegurarse que la comunidad política no sea arrastrada a la violencia política social”.<sup>31</sup> Aún más: “consideramos las elecciones como medios para el manejo de conflictos de una manera abierta, ordenada y pacífica... estas, por tanto, fueron introducidas como un medio para evitar que estos conflictos estallaran, y para evitar que las partes [involucradas] recurran a medios materiales –posiblemente armados y sangrientos– [para obtener el poder]”.<sup>32</sup> En esencia, “[los mecanismos democráticos] pudieron neutralizar los elementos de tensión y conflicto en la sociedad, y convertirlos en una competición sana que garantice los derechos de todos a la participación política y a la transferencia pacífica del poder”.<sup>33</sup>

Con toda seguridad, el análisis de Mansur es un ítem político influenciado por la realidad política palestina contemporánea de la década de 1990, con la formación incompleta y aún sin desarrollarse de la Autoridad Palestina. Mansur describe, por ejemplo, la ausencia de un referente constitucional claro para los palestinos, que debería controlar el balance entre los pilares del estado –los poderes ejecutivo, judicial y legislativo– con la intención de asegurar la estabilidad política y la armonía social. En lugar de esto, “notamos el caos legal y legislativo... en el Consejo Legislativo, que no puede encontrar una base para sus distintas legislaciones”. Aún peor:

el presidente acepta, rechaza o congela cualquier ley que desee en virtud de acuerdos [de paz existentes], del gobierno del liderazgo histórico [palestino],<sup>iv</sup> del statu quo y del papel débil que juega el Consejo Legislativo [...]. La evidencia de esto es el estado deteriorado de las libertades, los derechos humanos y el estatus legal y judicial [de los Territorios Palestinos Ocupados]... El gobierno de la ausencia de leyes allanará el camino para el gobierno del caos, el gobierno de los centros de poder y el gobierno de [las agencias de] seguridad y del espíritu costumbrista [siyādat al-rūḥ al-amaniyya wa-l-‘urfīyya] en la vida pública.<sup>34</sup>

El entonces incipiente impase del funcionamiento de la democracia palestina en este estadio de la construcción de estado de Palestina<sup>v</sup> es probablemente la razón por la cual tanto al-Shiqaqi como Mansur se impusieron en la década de 1990 una tarea teórica particular: delinear la manera en que puede evitarse que todo el poder político acabe concentrado en solo unas manos, en este caso, las manos del presidente de la Autoridad Palestina, Yasser Arafat. Sin embargo, como representante del liderazgo reformista al interior de Hamás que se enfrentaba a “las realidades de nuestras sociedades bajo la lógica de los intereses [maṣālih] y de la corrupción [mafāsīd]”,<sup>35</sup> Mansur no llega jamás a la conclusión de al-Shiqaqi de la

<sup>30</sup> Mansur, *al-Tahawwul*, pág. 19.

<sup>31</sup> Mansur, *al-Tahawwul*, pág. 15.

<sup>32</sup> Mansur, *al-Tahawwul*, pág. 19.

<sup>33</sup> Mansur, *al-Tahawwul*, pág. 15.

<sup>34</sup> Mansur, *al-Tahawwul*, págs. 37-38.

<sup>35</sup> Mansur, *al-Tahawwul*, pág. 24.

necesidad de sacarle al estado sus colmillos para que la ley y los valores islámicos sean resguardados desde abajo, sino que prefiere operar puramente dentro de los límites del sistema político.

Para Mansur, las deficiencias democráticas de la Autoridad Palestina no estaban causadas por una esencia inherente ni por la naturaleza del estado mismo, ni debía este, casi por instinto, volverse despótico. Pese a señalar que un poder ejecutivo al que se le diera rienda suelta causaría el caos, Mansur ve al estado mismo como un instrumento capaz de administrar intereses en competencia y de preservar la cohesión social si puede encontrarse un balance entre los centros del poder:

Para asegurar la creación de una entidad política y de un estado moderno, debe encontrarse un compromiso con un balance efectivo y con un equilibrio entre las tres autoridades, pues este es uno de los conceptos generales más importantes que ha conocido el mundo civilizado como base para un gobierno normal; este es el límite definitorio que distingue al estado moderno del clan, y es también la más importante garantía para las libertades públicas.<sup>36</sup>

En efecto, hay optimismo claro, aunque cauto, que se percibe entre líneas en el escrito de Mansur en el hecho de que él cree en la factibilidad de reformar el sistema político palestino para así liberar todo su potencial democrático. Según él mismo admite, por ejemplo, el borrador de la Ley Básica de Palestina era un “proyecto racionalmente balanceado” y un fundamento aceptable para un sistema político con “la mayoría de los requerimientos de la democracia”;<sup>37</sup> para él, fortalecer este documento sería un gran paso adelante:

A su manera, la constitución se considera un contrato entre los pilares de la sociedad, o entre sus partes, y representa el principio de cohesión social a los niveles social o grupal, el más importante principio que hay. Esto es así debido a que dejar los asuntos a la deriva para que sean resueltos por coincidencias o buenas intenciones llevará a problemas, disturbios y hasta conflictos. Entre más claras y confiables sean nuestras reglas contractuales, menos errores habrá, y más llevadero será el proceso de corrección de estos.<sup>38</sup>

Tanto al-Shiqaqi como Mansur hablan, pues, sobre la autoridad judicial (en el caso de al-Shiqaqi, la institución de los letrados) como de una salvaguardia independiente, pues “el principio de la independencia jurisprudencial es uno de los fundamentos de la justicia”, “es una de las bases de la estabilidad y es una de las salvaguardias que evitan la tiranía [que vendría] con el dominio de la rama ejecutiva”.<sup>39</sup> Sin embargo, mientras aquí la referencia de al-Shiqaqi lleva a Lenin, Mansur cita a Montesquieu: “Cuando los poderes legislativo y ejecutivo están unidos en la misma persona, o en el mismo cuerpo de magistrados, no puede haber libertad. Repito: no hay libertad si el poder judicial no está separado del ejecutivo”.<sup>40</sup>

<sup>36</sup> Mansur, *al-Tahawwul*, pág. 45.

<sup>37</sup> Mansur, *al-Tahawwul*, pág. 37.

<sup>38</sup> Mansur, *al-Tahawwul*, pág. 19.

<sup>39</sup> Mansur, *al-Tahawwul*, págs. 19 y 95.

<sup>40</sup> Mansur, *al-Tahawwul*, pág. 45.

De hecho, el uso que hace Mansur de Montesquieu llama aún más la atención cuando, al contrastar la cita, se considera el hecho de que Mansur ajusta la cita –¿intencionalmente?– para hacer énfasis en el peligro que representa el poder ejecutivo.<sup>41</sup>

Resumiré esta sección: veamos que hay claras diferencias en la manera en que al-Shiqaqi, por un lado, y Mansur, por el otro, abordan el estado en la década de 1990, tras la firma del Acuerdo de Oslo y el subsiguiente establecimiento de la Autoridad Palestina. Mientras que al-Shiqaqi sospechaba del poder, subrayando la necesidad de quitarle todo poder al estado dado que este, inevitablemente, se volvería despótico, Mansur jamás albergó la intención de derribar el sistema de la Autoridad Palestina para arrojarlo al muladar de la historia. En vez de esto, Mansur tenía la intención de poner a este sistema en la posición que se merecía por derecho propio, estableciendo claras separaciones entre los poderes ejecutivo, legislativo y judicial. Es claro, pues, que Mansur era mucho más optimista que al-Shiqaqi en lo respectivo al potencial democrático de la Autoridad Palestina.

Sin embargo, pese a que al-Shiqaqi y Mansur diferían en su aproximación a la organización de la sociedad para poner en marcha todo su potencial de justicia, los dos señalaban la necesidad y la virtud de la religión como fundamentación del sistema político. Diré más: había en ellos poca o ninguna contradicción entre la religión como fundamento social y la democracia. A este asunto voltaré mi atención en la siguiente sección.

### Los límites democráticos de las sociedades futuras de al-Shiqaqi y Mansur

En las dos secciones que precedieron a esta, demostré que al-Shiqaqi busca una sociedad en la que el estado tenga un poder ejecutivo débil por naturaleza y sea mantenido bajo la vigilancia de la sociedad y las instituciones de esta. Por otro lado, Mansur esboza una teoría en que basta con la creación de separaciones claras y estrictas entre los poderes para limitar así la influencia de la autoridad ejecutiva. Ninguno de ellos rechaza la democracia, los mecanismos democráticos ni las elecciones. Sin embargo, como veremos en esta sección, hay limitantes estructurales inherentes a sus sistemas que atañen al potencial democrático de su visión, pues en estos es difícil trascender o marginar a la religión como fundamento social.

Muchos miembros de la Yihad Islámica Palestina hicieron énfasis en la necesidad de que hubiera elecciones y una democracia representativa en la sociedad del futuro. Por ejemplo, al-Shiqaqi no descartó jamás la idea de un parlamento que representara a la población, ni la idea de un sistema de múltiples partidos (ta‘addudiyya) con rotación del poder. Según su

---

<sup>41</sup> La oración original es la siguiente: “Cuando los poderes legislativo y ejecutivo están unidos en la misma persona, o en el mismo cuerpo de magistrados, no puede haber libertad... Repito: no hay libertad *si el poder judicial no está separado del legislativo y el ejecutivo*” [énfasis del autor]. Véase Montesquieu, *The Spirit of the Laws*, vol. 1 (Londres: I. B. Bosanquets, 2007), pág. 222.

postulado, “el islam no es sinónimo de este partido ni de aquel movimiento”.<sup>42</sup> De hecho, al-Shiqaqi explicaba que el aparente descarte de la “democracia” por parte de los islamistas era solo un asunto de semántica, pues

el problema que algunos islamistas tienen con la democracia es un problema con el término, no con el principio de consulta [shūra] ni con el de participación política. Tampoco tienen estos un problema con los mecanismos, los medios, los sistemas, las instituciones y las experiencias que logran los propósitos y los objetivos de la democracia.<sup>43</sup>

Así pues, al-Shiqaqi señalaba que rechazar la opresión política y hacer un llamado a una amplia participación política popular en democracia era una obligación divina (farīda ilāhiyya).<sup>44</sup> En efecto, “el pluralismo es un asunto de naturaleza, y no es posible suprimirlo. En lo que respecta al poder rotatorio, esto es aceptable; incluso, digo que este empuja a los islamistas a innovar y a evitar el anquilosamiento”.<sup>45</sup> También Abu Taha corroboró este apoyo de la Yihad Islámica Palestina a las elecciones y a la representación parlamentaria, afirmando que la democracia era un sistema político e histórico compatible con el islam, toda vez que era meramente la forma de la representación y la consulta lo que había cambiado bajo esta, y no su esencia:

Hoy en día, en algunos estados, hay concejos del pueblo y concejos de los lores, o hay un solo concejo, o hay muchos concejos; nada de esto representa un problema. El objetivo siempre es tener un estado que represente a la sociedad, que emane del parlamento, del presidente y del gobierno, y que estos representen al pueblo; y no que emane de la corrupción o de las adquisiciones. (Entrevista de Anwar Abu Taha con el autor, Beirut, Líbano, 19 de marzo de 2018).

Alternemos con al-Shiqaqi, que escribe:

Es cierto que el sistema político islámico no es estático. Sin embargo, desde los tiempos en que fuera implantado, en la era del Profeta, es posible confiar en sus fundamentos, en sus principios y en sus recursos para desarrollar nuestro sistema político islámico de acuerdo con cualquier nueva realidad que se presente, y de acuerdo con los hechos que surjan.<sup>46</sup>

O, lo que es lo mismo: “los detalles [del islam] son influenciados por la época y el lugar dentro de estos principios [islámicos], pero no se separan de ellos”.<sup>47</sup>

Mansur también proclama en su texto su apoyo a las elecciones como el único medio aceptable de transferir el poder, pues el hombre es el diputado de Dios en la tierra, lo cual significa que el pueblo es la fuente de toda legitimidad política [maṣdar al-shar‘iyya al-siyāsiyya]: “Si los islamistas son aceptados, entonces gobernarán. Si los islamistas pierden su legitimidad,

<sup>42</sup> al-Hadaf, “al-Harakāt”, pág. 1218.

<sup>43</sup> al-Shiqaqi, “al-Uṣūliyya”, pág. 595.

<sup>44</sup> al-Shiqaqi, “al-Uṣūliyya”, pág. 595.

<sup>45</sup> al-Hadaf, “al-Harakāt”, pág. 1220.

<sup>46</sup> al-Shiqaqi, “Muqābala”, pág. 727.

<sup>47</sup> al-Hadaf, “al-Harakāt”, pág. 727.

entonces deben aceptar las reglas del juego y dar un paso al costado, de acuerdo con la voluntad popular”.<sup>48</sup> Por tanto, se sigue que Mansur apoya la libertad de expresión, la libertad de creencias y el derecho a organizarse, a través de los cuales los distintos grupos de la sociedad, que competirían entre sí, puedan presentar sus ideas para “alcanzar el poder o para ejercer presión sobre este”.<sup>49</sup>

Ya que el asunto de la democracia es un asunto de semántica, y, ya que la democracia es un enfoque [manhaj] y no un credo [‘aqīda], Mansur reconcilió los conceptos contemporáneos de la democracia con las formas de gobierno tradicional islámico. Por ejemplo, las elecciones se vuelven una forma contemporánea de jurar lealtad [al-bay‘a al-mu‘āṣira], mientras que la democracia representativa es una forma de consulta [shūrā], que es “la piedra angular del mecanismo de gobierno del islam... y es la garantía de la participación de la umma<sup>vi</sup> en el gobierno... siguiendo así la orden explícita de la Ley Islámica”.<sup>50</sup>

Aun así, pese a que al-Shiqaqi y Mansur promueven y apoyan las elecciones, los sistemas de partidos múltiples y el poder rotatorio, hay en ellos, sin embargo, un cierto temor a que la voluntad popular transgreda los valores islámicos y margine el fundamento religioso que ellos dos desean para la sociedad. Como ejemplo, considérese la siguiente descripción de al-Shiqaqi, acerca de la participación en elecciones democráticas y acerca de los requisitos de estas:

Creo que el islam forma la identidad de la umma y es su herencia civilizacional, que no puede ser abandonada; asimismo, es al tiempo su punto de referencia [marji‘iyyatuhā]. Con el reconocimiento de este punto de referencia, no hay problema alguno con el pluralismo. El islam no equivale a este partido o a aquel movimiento. El islam no es equivalente a la totalidad de los movimientos y organizaciones islámicas, sino que estos son solo parte de aquel. Toda corriente que reconoce este punto de referencia de la umma es parte de ella y tiene el derecho a expresarse en la manera apropiada. Por tanto, creemos en el pluralismo y en la rotación del poder dentro del marco del reconocimiento del punto de referencia de esta umma y de la constitución que acuerde la umma. Después de resuelto esto, si llegara a haber una diversidad de razonamientos [ijtihādāt] e interpretaciones [tafsīrāt] independientes, incluso en la comprensión de la constitución o de la religión misma, no habrá ningún problema.<sup>51</sup>

En otras palabras, se permite el pluralismo político, y las elecciones libres y la democracia son obligatorias; y, sin embargo, esto solo puede tener lugar dentro del consenso y el reconocimiento común del islam como punto de referencia del estado a través del cual la Ley Islámica se constituye como marco fundamental para la constitución y la legislación. Es decir, “se busca que el Corán provea la base y los principios de la constitución, sobre los cuales

<sup>48</sup> Mansur, *al-Tahawwul*, pág. 96.

<sup>49</sup> Mansur, *al-Tahawwul*, pág. 2.

<sup>50</sup> Mansur, *al-Tahawwul*, pág. 13.

<sup>51</sup> al-Hadaf, “al-Harakāt”, pág. 1218.

esta se erguirá”; “la autoridad humana permanece gobernada ella misma por la filosofía del islam en la legislación, en lo que está permitido y lo que está prohibido”.<sup>52</sup>

Además de esto, debemos recordar aquí que el poder real en la sociedad del futuro deberá estar en las manos de la sociedad civil y de la institución de los letrados, que no son elegidos y no harán parte del proceso democrático del futuro, al menos no en los esbozos de este que hay en los textos de la Yihad Islámica Palestina. Cuando al-Shiqaqi describe su sociedad ideal del pasado, esta era una en que el estado tenía poca influencia sobre la sociedad. Por ejemplo, al preguntársele quién debería tener el poder legislativo en la sociedad del futuro, al-Shiqaqi anotó que este debería residir en la umma y en sus representantes, y no en el estado, para así preservar los valores islámicos y la Ley Islámica.<sup>53</sup> Además, las responsabilidades de los estados, tales como “la oportunidad de vivir y morir, así como la educación”, fueron fijadas de acuerdo con “la jurisprudencia islámica y con la ley [fī al-fiqh wa-l-sharī‘a al-islāmiyya]”.<sup>54</sup> En esencia, pese a que la Yihad Islámica Palestina no promueve la noción de una completa soberanía de la ley de Dios (ḥākimiyya), uno puede ver, aún así, que en su sistema las leyes hechas por el hombre han de estar subordinadas a la ley divina, al menos en una sociedad equitativa que busque la justicia.

131

Lo mismo aplica para el concepto de sociedad justa de Mansur, siempre que este también subraya la necesidad de que la religión tenga un rol significativo en el gobierno: “Dada la distinción del islam y su unicidad y capacidad para abarcar todos los aspectos de la vida, el islam es el pináculo de las religiones... Siendo el islam el pináculo de las religiones, se requiere de él que sea superior y que tenga autoridad para actuar en todos los estadios del desarrollo humano, pues sus textos únicos y definitorios son nuestro punto de referencia en el gobierno como en la vida”.<sup>55</sup> En los escritos de Mansur, la religión formará la base para la constitución del estado. Véase el siguiente ejemplo:

Ya que el Corán es la constitución en el sentido en que es el punto de referencia y la fuente suprema de legitimidad, y dado que la constitución de una entidad islámica jamás se desviará de los requisitos del Corán o de sus disposiciones legales...<sup>56</sup>

O, por ejemplo:

En lo que respecta a la constitución escrita, esta es una necesidad moderna y tiene fundamentos legales y estructurales. Ha sido aceptada en el islam<sup>vii</sup> con la condición de que la constitución sea guiada en todo y sobre todo por las normas y propósitos de la Ley Islámica [biqawā‘id al-sharī‘a wa maqāṣiduhā].<sup>57</sup>

<sup>52</sup> al-Hadaf, “al-Harakāt”, pág. 1218.

<sup>53</sup> al-Hadaf, “al-Harakāt”, pág. 1218.

<sup>54</sup> al-Hadaf, “al-Harakāt”, pág. 1218.

<sup>55</sup> Mansur, *al-Tahawwul*, pág. 13.

<sup>56</sup> Mansur, *al-Tahawwul*, págs. 13 y 20.

<sup>57</sup> Mansur, *al-Tahawwul*, pág. 96.



Se sigue, pues, que los textos de al-Shiqaqi y Mansur están permeados por un cierto temor de que la religión sea marginada si las libertades democráticas llegan muy lejos, es decir, si se convierte en una libertad de elegir la anarquía; esto hace que el enfoque sobre la cuestión empiece con “Sí, pero...”. Por ejemplo, Mansur insiste en el apoyo a los medios democráticos para expresar las diferencias sociales. Mansur toma nota de que la visión que tienen los islamistas de la democracia “lleva a la aceptación del pluralismo abierto a todos, del derecho de participación política y de la búsqueda de poder mediante una transferencia pacífica de este”.<sup>58</sup> Sin embargo, esto también se basa “en nuestra convicción de que no hay un futuro político exitoso para ningún grupo que rechace la cultura y la religión de la mayoría musulmana de los países musulmanes... Confiamos en que el islam es el dueño del futuro en los países en que predominan los musulmanes, pero nos satisface la escogencia del pueblo y estamos comprometidos con sus resultados”.<sup>59</sup>

En efecto, tanto al-Shiqaqi como Mansur postulan que el islam debe ser el punto de referencia del sistema político, y que, debido a que la constitución y la legislación deben estar basadas o deben llevar implícitas los valores islámicos, es solo dentro de este marco que la política puede navegar el mundo, negociar con los otros o implementar cambios. Por tanto, hay poco que indique que el marco islámico pueda ser trascendido en el esfuerzo por limitar los poderes y la influencia del poder ejecutivo. En este sentido, la sociedad del futuro que imaginan al-Shiqaqi y Mansur puede, como mucho, ser descrita como una sociedad iliberal, aunque basada en derechos.

## Conclusiones

En este artículo, he analizado las visiones de una organización justa de la sociedad de Fathi al-Shiqaqi y de Jamal Mansur. He argumentado que, aunque tanto al-Shiqaqi como Mansur intentan limitar la influencia y el poder de la autoridad ejecutiva (“el estado”, en la jerga de al-Shiqaqi), los dos proponen soluciones diferentes. La concepción de una sociedad futura que tiene al-Shiqaqi se basa en la premisa de que el estado deberá, inexorablemente, volverse represivo. Por tanto, el estado debe ser debilitado y deconstruido para así ser mantenido bajo control, y las responsabilidades y tareas tradicionales del gobierno deberán ser transferidas a la sociedad civil en general y a la institución de los letrados en particular. La sociedad bien ordenada que imagina la Yihad Islámica Palestina se parece, pues, a los postulados del liberalismo clásico y de la filosofía política de Locke.

Mansur, representante del ala reformista de Hamás, toma un concepto parecido al de estado de naturaleza de Hobbes para operar con él como premisa a la hora de esbozar la organización

---

<sup>58</sup> Mansur, *al-Tahawwul*, pág. 96.

<sup>59</sup> Mansur, *al-Tahawwul*, pág. 99.

justa de la sociedad. Para evitar el caos y la lucha de todos contra todos, las diferencias deben ser administradas cuidadosamente de acuerdo con un abanico de normas acordadas de antemano y que todos suscriban, es decir, con elecciones democráticas y con una democracia representativa a través de la cual se organice cuidadosamente la transferencia pacífica del poder. Aunque hay un claro temor acerca del desarrollo de la Autoridad Palestina, Mansur cree que basta con implementar separaciones claras del poder entre las autoridades ejecutiva, legislativa y judicial. Así las cosas, en los escritos de Mansur hay un pesimismo inherente en lo que se refiere a la naturaleza humana (inclinada siempre hacia el conflicto) y un sentido de optimismo con respecto a los medios necesarios para resolver el impase democrático en los Territorios Palestinos Ocupados (es decir, una reforma del sistema existente con base en la elaboración de una constitución).

La contribución de este artículo es empírica en tanto que arroja luz sobre un aspecto del islamismo palestino que ha sido poco estudiado, ya que la literatura sobre el tema se ha concentrado sobre todo en las consideraciones de *Realpolitik* que albergan Hamás y la Yihad Islámica Palestina al enfrentarse a nuevos retos en el terreno. Al concentrarme en la teoría política de los dos movimientos islamistas palestinos, he demostrado para la década de 1990 que, en efecto, hubo diferencias ideológicas entre estos dos, y que los dos propusieron soluciones definitivamente diferentes al mismo conjunto de problemas.

133

Anticipo dos objeciones a mi análisis. Primero, algunos probablemente argumentarán que analizar textos ideológicos publicados por Hamás y por la Yihad Islámica Palestina a mediados de la década de 1990 nos ofrece muy poca información sobre la manera en que actuarán estos dos movimientos una vez detenten el poder. Depender mucho de los textos ha conllevado tradicionalmente la descripción de estos movimientos como si estuvieran dirigidos por un pensamiento ideológico rígido y con poco espacio para la maniobrabilidad pragmática en sus prácticas diarias.<sup>60</sup> O, como ha señalado Hegghammer, que los movimientos islamistas tienden a tener objetivos finales que son, en esencia, “muy vagos, similares entre sí, y utópicos”,<sup>61</sup> y que todo esto puede ser usado para racionalizar un amplio rango de estrategias políticas y militares. Igual que el consabido objetivo declarado de conseguir “un mundo mejor” nos dice muy poco acerca de las preferencias políticas de los partidos políticos occidentales, los eslóganes islamistas como “establecer el califato” son muy vagos como para decirnos cosa alguna sobre el comportamiento político esperado de un grupo a corto o mediano plazo. Segundo, anticipo que algunos se preguntarán hasta qué punto son estos dos textos representativos del Hamás y de la Yihad Islámica Palestina actuales, y de su punto de vista sobre el gobierno en general y sobre el estado en particular. Mansur, por ejemplo, estaba ubicado en la Cisjordania ocupada y nunca tuvo los seguidores que sí tuvieron otros líderes de Hamás,

---

<sup>60</sup> Véase Hroub, *Hamas*, pág. 13.

<sup>61</sup> Thomas Hegghammer, “Jihadi-Salafis or Revolutionaries? On Religion and Politics in the Study of Militant Islamism”, en Meijer Roel (ed.), *Global Salafism: Islam's New Religious Movement* (Oxford: Oxford University Press, 2013), pág. 259.

como el jeque Yassin. La Yihad Islámica Palestina, y en particular al-Shiqaqi, tenía y sigue teniendo vínculos estrechos con el gobierno iraní que algunos usan para explicar a la par el comportamiento y el pensamiento de ese grupo y de sus miembros.<sup>62</sup> Más allá de esto, ninguno de los dos movimientos ha escrito extensamente sobre este asunto, parcialmente porque Hamás y la Yihad Islámica Palestina “se preocupan principalmente por la liberación con respecto a la ocupación y con la obtención de la autodeterminación”.<sup>63</sup> Por tanto, dependemos para este estudio de referencias teóricas dispersas en lugar de tener a nuestra disposición una teoría política abarcadora y desarrollada por completo.

Habiendo dicho esto, quisiera decir primero que analizar el concepto que tienen los distintos actores políticos de la organización futura de la sociedad sigue teniendo valor porque este concepto constituye un punto de gravedad hacia el cual el movimiento tiende continuamente a la hora de maniobrar entre el ser y el deber ser. Como ha señalado Gunning, la práctica de un actor político no puede ser entendida sin una comprensión juiciosa de su teoría política, pues estas ideas se traducen en acción,<sup>64</sup> y, dada la durabilidad y permanencia de ciertos textos y doctrinas, podemos asumir generalmente que estas codifican, en una forma relativamente mistificada, necesidades y deseos genuinos.<sup>65</sup> Y lo que es más importante, el objetivo de este artículo no fue nunca analizar estos textos para enmarcar o explicar la política palestina contemporánea –por ejemplo, para tratar sobre el gobierno hamasí de Gaza–, sino para demostrar factualmente que hay, y que ha habido, una mayor diversidad en el pensamiento político islamista palestino de la que se ha afirmado anteriormente. En consecuencia, no sugiero que estos textos importen debido a su valor predictivo.

Quisiera decir también, en segundo lugar, que pese a que han pasado tres décadas desde que al-Shiqaqi fuera asesinado en 1995,<sup>viii</sup> mis entrevistas con líderes contemporáneos de la Yihad Islámica Palestina como Anwar Abu Taha corroboran los puntos de vista del difunto al-Shiqaqi, lo que muestra que estos textos son representativos de la posición de la Yihad Islámica Palestina y que existe en efecto, dentro del movimiento, una narrativa al respecto, aunque esta no esté canonizada mediante una producción literaria. Pese a que Abu Taha habla a título propio, no es probable que un líder de tan alto rango dentro de la Yihad Islámica Palestina sea tan franco al respecto si estos asuntos estuvieran bajo disputa dentro del movimiento. Además, pese a que la Yihad Islámica Palestina ha sido financiada por Irán desde finales de la década de 1980, el movimiento siempre ha intentado conservar su independencia operacional e ideológica. Esto ha causado tensiones entre estas dos partes desde la década de 1990 e incluso ya entrada la década del 2010.<sup>66</sup> Ideológicamente, ninguno de los textos de la Yihad Islámica Palestina, o de las entrevistas con sus miembros y líderes, habla de Irán como

<sup>62</sup> Véase, por ejemplo, Seth J. Frantzman, “Iran Plays its ‘Palestinian Islamic Jihad’ Card in Tehran Meetings”, en *The Jerusalem Post*, 1 de enero de 2019.

<sup>63</sup> Rizqa, *al-Ru'ya*, pág. 7.

<sup>64</sup> Gunning, *Hamas*, pág. 16.

<sup>65</sup> Terry Eagleton, *Ideology: An Introduction* (Nueva York: Verso Books, 2007), pág. 12.

<sup>66</sup> Por ejemplo, véase Skare, *A History*.

nada más que una inspiración para la propia lucha nacionalista de los palestinos. La Yihad Islámica Palestina no puede ser tratada condescendentemente como si se tratara de un títere iraní. De manera similar, pese a que muchos afirmarían que Mansur no tenía muchos seguidores en la década de 1990, sus escritos son –como he señalado más arriba– referenciados aún hoy por miembros y líderes de alto rango de Hamás. Un ejemplo de esto es la referencia a sus escritos hecha por el antiguo ministro de información de Hamás, Yusuf Rizqa, cuando delineaba la visión política de Hamás en 2017, dos décadas después de que fuera publicado el libro de Mansur. Mansur está muy lejos de ser considerado irrelevante o de haber sido olvidado por los pensadores contemporáneos y los miembros de alto rango de Hamás.

Pese a que tanto Hamás como la Yihad Islámica Palestina son movimientos islamistas palestinos armados que operan sobre todo dentro del mismo periodo de tiempo, esto no se traduce en una uniformidad de soluciones a la hora de enfrentar los cambios que suceden en el terreno. Pese a que uno podría decir que los dos movimientos proponen el mismo objetivo (una sociedad basada en, o guiada por, la Ley Islámica y los valores del islam), estos proponen, sin embargo, caminos diferentes a través de los cuales conseguir este objetivo. Así pues, el rol del estado en la teoría política de los actores islamistas puede arrojar luz sobre importantes diferencias ideológicas entre estos actores que, de otra manera, nos pueden parecer casi idénticos.

## Referencias

al-Hadaf, “al-Ḥarakāt al-islāmiyya wa taṭawwurāt al-qaḍiyya al-filastīniyya”, en Ahmad Rifʿat Sayyid (ed.), *Riḥlat al-dam Alladhī Hazam al-sayf. Al-Aʿmāl al-Kāmila li-l-Shahīd al-Duktūr Fathī al-Shiqāqī* (El Cairo: Markaz Yāfā li-l-Dirāsāt wa-l-Abḥāth, 1980-1995), págs. 1212-1223.

al-Raya, “al-Ittifāq Ḥall Mashākil allatī yuʿānī minhā al-kayān al-ṣahyūnī mundhu al-iḥtilāl 1967 ḥattā alān”, en Ahmad Rifʿat Sayyid (ed.), *Riḥlat al-dam Alladhī Hazam al-sayf. Al-Aʿmāl al-Kāmila li-l-Shahīd al-Duktūr Fathī al-Shiqāqī* (El Cairo: Markaz Yāfā li-l-Dirāsāt wa-l-Abḥāth, 1980-1995), págs. 909-913.

Fathi al-Shiqaqi, “Īrān al-thawra wa-l-dawla”, en Ahmad Rifʿat Sayyid (ed.), *Riḥlat al-dam Alladhī Hazam al-sayf. Al-Aʿmāl al-Kāmila li-l-Shahīd al-Duktūr Fathī al-Shiqāqī* (El Cairo: Markaz Yāfā li-l-Dirāsāt wa-l-Abḥāth, 1980-1995), págs. 190-199.

Fathi al-Shiqaqi, “Muqābala: ‘an ḥarakat al-jihād wa qaḍāyāhā”, en Ahmad Rifʿat Sayyid (ed.), *Riḥlat al-dam Alladhī Hazam al-sayf. Al-Aʿmāl al-Kāmila li-l-Shahīd al-Duktūr Fathī al-Shiqāqī* (El Cairo: Markaz Yāfā li-l-Dirāsāt wa-l-Abḥāth, 1980-1995), págs. 722-730.

Fathi al-Shiqaqi, “al-Uṣūliyya wa-l-‘ilmāniyya”, en Ahmad Rif‘at Sayyid (ed.), *Rihlat al-dam Alladhī Hazam al-sayf. Al-A ‘māl al-Kāmila li-l-Shahīd al-Duktūr Fathī al-Shiqāqī* (El Cairo: Markaz Yāfā li-l-Dirāsāt wa-l-Abḥāth, 1980-1995), págs. 588-596.

François Burgat, *Face to Face with Political Islam* (Londres: I. B. Tauris, 2003).

Terry Eagleton, *Ideology: An Introduction* (Nueva York: Verso Books, 2007).

Seth J. Frantzman, “Iran Plays its ‘Palestinian Islamic Jihad’ Card in Tehran Meetings”, en *Jerusalem Post*, 1 de enero de 2019: [Iran plays its “Palestinian Islamic Jihad” card in Tehran meetings | The Jerusalem Post](#) (Acceso del autor: 16 de octubre de 2021; acceso del traductor: 29 de junio de 2025).

Jeroen Gunning, *Hamas in Politics: Democracy, Religion, Violence* (Londres: Hurst & Company, 2009).

Dipak K. Gupta & Kusum Mundra, “Suicide Bombing as a Strategic Weapon: An Empirical Investigation of Hamas and Islamic Jihad”, en *Terrorism and Political Violence*, n.º 17 (2005), págs. 573-598.

Hamas Communiqué, “Hadhā al-Bilāgh li-l-Nās wa li-yandhurū bihi”, 1992. Acceso del autor: 25 de junio de 2021.<sup>ix</sup>

136

Thomas Hegghammer, “Jihadi-Salafis or Revolutionaries? On Religion and Politics in the Study of Militant Islamism”, en Meijer Roel (ed.), *Global Salafism: Islam’s New Religious Movement* (Oxford: Oxford University Press, 2013), págs. 245-266.

Khaled Hroub, *Hamas: Political Thought and Practice* (Washington: Institute for Palestine Studies, 2000).

Khaled Hroub, “Introduction”, en Khaled Hroub (ed.), *Political Islam: Context versus Ideology* (Londres: Saqi, 2010), págs. 9-19.

John Kelsay, “Civil Society and Government in Islam”, en H. Hashmi Sohail (ed.), *Islamic Political Ethics* (Oxford: Princeton University Press, 2002), págs. 3-37.

Baruch Kimmerling & Joel S. Migdal, *The Palestinian People: A History* (Cambridge: Harvard University Press, 2003).

Loren E. Lomasky, “Classical Liberalism and Civil Society”, en Simone Chambers & Will Kymlicka (eds.), *Alternative Conceptions of Civil Society* (Oxford: Princeton University Press, 2002), págs. 50-67.

Jamal Mansur, *al-Taḥawwul al-dīmuqrātī al-filasṭīnī* (Nablus: Markaz al-Buḥūth wa-l-Dirāsāt al-Filasṭīniyya, 1999).

Beverley Milton-Edwards & Stephen Farrell, *Hamas: The Islamic Resistance Movement* (Cambridge: Polity Press, 2010).

Shaul Mishal & Avraham Sela, *The Palestinian Hamas: Vision, Violence, and Coexistence* (Nueva York: Columbia University Press, 2006).

Montesquieu, *The Spirit of the Laws*, vol. 1 (Londres: I. B. Bosanquets, 2007).

Wendy Pearlman, “Spoiling Inside and Out: Internal Political Contestation and the Middle East Process”, en *International Security*, n° 33 (2009), págs. 79-109.

Yusuf Rizqa, *al-Ru'ya al-siyāsiyya li-Ḥamās* (Beirut: Markaz al-Zaytūna li-l-dirāsāt wa-l-istishārāt, 2017).

Erik Skare, *A History of Palestinian Islamic Jihad: Faith, Awareness, and Revolution in the Middle East* (Cambridge: Cambridge University Press, 2021).

Bjørn Olav Utvik, *Islamismen* (Oslo: Universitetsforlaget, 2020).

Ellen Meiksins Wood, *Liberty & Property: A Social History of Western Political Thought from Renaissance to Enlightenment* (Nueva York: Verso Books, 2012).

## Notas del traductor

<sup>i</sup> Hamás es la hispanización del acrónimo de Harakat al-Muqawama al-Islamiyya. El acrónimo traduce “fervor”. El nombre completo traduce Movimiento de Resistencia Islámica. Fue fundado en Gaza en 1987 como una rama de los Hermanos Musulmanes, y obtuvo participación en la Autoridad Palestina a partir del 2006, después de que su oposición a los Acuerdos de Oslo y al gobierno de Yasser Arafat (acusado por ellos de colaboracionista) durante la segunda intifada diera réditos en las elecciones. La participación de este partido en el gobierno palestino conllevó la imposición de sanciones estadounidenses e israelíes, y el aumento en las tensiones entre el nuevo gobierno, con participación hamasí, y la facción que hasta entonces lo había dominado y que se había vuelto, para entonces, el interlocutor favorito de Estados Unidos e Israel entre los movimientos palestinos: Fatah. En 2007, la crisis política llevó a una ruptura del gobierno de unidad nacional del cual participaba Hamás y a la escisión que sigue vigente entre Gaza y Cisjordania, cuando Hamás expulsó a Fatah de Gaza y tomó control de la ciudad, al tiempo que su organización fue proscrita en Cisjordania e Israel prohibió todo tráfico entre los dos territorios palestinos y construyó los muros y cercas que hoy rodean y separan entre sí a todas las poblaciones palestinas ocupadas.

<sup>ii</sup> Los *awqaf* (singular: *waqf*) o *habiz*, conocidos en castellano ocasionalmente como “bienes habices”, son donaciones perpetuas de personas privadas que han de estar destinadas a la utilidad pública. Estas donaciones tienen su base legal en la tradición de los hadices. Al ser “perpetuas”, tienden a ser edificios o lotes en lugar de dinero. Así, el *waqf* ha conformado, en todos los países islámicos y por largo tiempo, la forma básica de los diversos sistemas públicos: hospitales, escuelas, acueductos y madrasas están entre las dependencias más comúnmente basadas en este tipo de donaciones caritativas.

En su revisión de esta traducción, Jessica Barrios ha señalado que el *waqf* también puede corresponder a una concesión fiduciaria que genere réditos en dinero a perpetuidad; de acuerdo con la ley islámica, estos réditos deberán estar destinados a labores caritativas.

<sup>iii</sup> Fatah es el más antiguo de los movimientos de liberación palestinos. La palabra significa “victoria” y corresponde al acrónimo inverso de Harakat al-Tahrir al-Watani al-Filastini, que traduce Movimiento de Liberación Nacional de Palestina. Tradicionalmente, tuvo varias vertientes marxistas-leninistas, de las cuales la más conocida es el Frente Popular para la Liberación de Palestina, que hoy está escindido de Fatah; por esta razón, se asocia a veces al movimiento con las operaciones de guerrilla llevadas a cabo bajo el liderazgo de su fundador, Yasser Arafat, y con su papel dentro de la Guerra Fría. Dejó las armas como garantía para el inicio de las negociaciones que llevaron a los Acuerdos de Oslo, periodo durante el cual lideró la Organización para la Liberación Palestina, de la que han salido casi todos sus miembros originales ante las acusaciones de corrupción y colaboracionismo contra el liderazgo de Fatah. Como resultado, Fatah obtuvo el gobierno en la Autoridad Palestina en dos elecciones sucesivas (1996 y 2005), aunque perdió ante Hamás la mayoría legislativa en la última de estas elecciones y solo retuvo el control del ejecutivo a costa de una coalición con Hamás. Hasta hoy, el último presidente electo, Mahmud Abbas, miembro de Fatah, gobierna los enclaves del Área C de la Cisjordania ocupada.

<sup>iv</sup> Aquí, Mansur se refiere a los líderes de las diferentes organizaciones de la OLP desde los años sesenta, que formaron sus carreras en medio de atentados en los territorios ocupados por el Estado de Israel después de 1948 o 1967, y en las guerras civiles de Jordania y el

Líbano, muchas veces en bandos contrarios al de Estados Unidos o el Estado de Israel, y muy inmersos en la lógica de la Guerra Fría.

<sup>v</sup> El “impase democrático” se refiere al desencantamiento de casi todos los sectores de la sociedad palestina con la recién formada Autoridad Palestina bajo la presidencia de Yasser Arafat (1996-2006). Este desencantamiento fue provocado por la percepción de impotencia, colaboracionismo, autoritarismo y corrupción que suscitó más bien pronto la Autoridad Palestina, y que provocó primero el estancamiento y luego el colapso de la Organización para la Liberación Palestina, de la cual han salido casi todos sus miembros originales, así como la marginación del Consejo Legislativo por parte de la presidencia de la Autoridad Palestina. Para una serie de análisis lúcidos contemporáneos a este momento del “impase”, véase Edward W. Saïd, *Nuevas crónicas palestinas: El fin del proceso de paz (1995-2002)* (Barcelona: Random House Mondadori, 2003).

<sup>vi</sup> En el artículo se conserva el original *umma*, del árabe, que tiene varias connotaciones políticas y un valor histórico excepcional como concepto político: la *umma* es la comunidad islámica, pero los límites de esta comunidad islámica varían de entidad política a entidad política, incluyendo estados y sociedades preestatales, desde que el concepto apareciera en el siglo VII, tras la expansión árabe bajo el liderazgo de Mahoma.

<sup>vii</sup> La primera constitución de un estado islámico en el mundo es la constitución aprobada por el sultán del Imperio Otomano en la década de 1870, y cuya suspensión, rechazo o reimplantación fue el centro de la vida política del imperio desde ese momento hasta su caída, en 1920. A día de hoy, el único gobierno de un país musulmán que opera sin constitución es el del Emirato de Afganistán implantado en 2020, que abolió la constitución de la República Islámica de Afganistán (2003-2020), basada explícitamente en la sharía o Ley Islámica.

<sup>viii</sup> Fathi al-Shiqaqi fue asesinado a tiros por agentes de la Mossad en Malta, en una parada intermedia que debía hacer en su viaje de vuelta de Libia a Siria, su lugar de residencia en el exilio. Tras su asesinato, la Yihad Islámica Palestina fue sometida a una campaña represiva a manos de las diversas agencias de seguridad de Israel y de la Autoridad Palestina, entonces bajo la presidencia de Yasser Arafat.

<sup>ix</sup> Aunque Hamás era ya considerado por buena parte de los gobiernos occidentales una organización terrorista antes del estallido de las guerras de 2022 y 2023-, la virulencia del rechazo occidental contra Hamás, en virtud de su enemistad con Israel, ha aumentado exponencialmente desde el ataque de su ejército, las brigadas al-Qassam, contra las posiciones militares israelíes ubicadas alrededor de la franja de Gaza, acaecido el 7 de octubre de 2023, y el inicio del genocidio de los gazatíes puesto en marcha por el gobierno de Israel a manera de reacción, que al momento de escribir esta nota continúa, habiendo ya dejado al menos 61.000 muertos, 133.000 heridos, 14.000 desaparecidos y alrededor de dos millones de desplazados. A partir de esa fecha, dicho rechazo ha llevado a la supresión de su página web, así como de otros canales de comunicación del movimiento y, en efecto, de muchas otras de sus dependencias políticas. En efecto, este sitio web, ubicado en Palestina y dueño de una extensión .ps, está sometido a las medidas policivas acordadas por Estados Unidos, Israel y el gobierno de la Autoridad Palestina en virtud de la ocupación israelí de Palestina; sea como fuere, la transferencia de su página web a otros dominios ha resultado imposible, tanto debido a la urgencia que predomina, en las condiciones actuales, en la distribución de los recursos de Hamás, como por el rechazo legal de los países que podrían albergar dicha página web. Como resultado, los únicos canales de comunicación de Hamás que han subsistido tienen un carácter más informal (por ejemplo, su canal de Telegram), no albergan el archivo que estaba disponible en su página web y se concentran específicamente en la



exhibición de operaciones militares contra las FDI y en la comunicación de la estrategia y las medidas adoptadas en el plano diplomático para la consecución del cese de las operaciones militares israelíes en la franja de Gaza. Por tanto, el acceso del traductor a esta referencia ha sido imposible. Dada la extrema excepcionalidad de las condiciones de Hamás (dedicado a organizar la poca defensa militar posible contra un genocidio que va costando ya alrededor de un centenar de billones de dólares a su enemigo) que ha llevado a la *imposibilidad* de leer su archivo, el traductor pide aquí a los lectores confiar en la buena fe que anima esta referencia del autor, y en la existencia fidedigna del documento referenciado.

# Reseñas

Emma J. Flatt

Emma J. Flatt, *The Courts of the Deccan Sultanates: Living Well in the Persian Cosmopolis* (Cambridge: Cambridge University Press, 2019).

*“USTEDES los historiadores, ¿no hacen más que escribir acerca de esos antiguos, monótonos y empolvados reyes?” (pág. 303).*

*Así PUES, los comandantes que [el sultán Muhammad] había establecido para que convocaran a los hombres al ejército o a la corte eran llamados bārdārān. Por tanto, su nombre especial era “la nueva rosa del jardín de rosas de la gloria” (Firishta, en Tārīkh-e Fereshte, págs. 252-253, citado en pág. 13).*

El contraste entre la anciana científica que, según la anécdota que nos cuenta Emma J. Flatt, le espeta el fastidio que causa en los legos, ocasionalmente, la propensión de los historiadores a perderse en los recovecos del pasado, esta vez en la cultura cortesana del Decán, y la apreciación llena de florituras que reserva Firishta para la corte cuatro siglos antes de esa acusadora anécdota, es una viva imagen del cambio de los siglos. Entre el recuento de Firishta, historiador de las cortes decaníes, venido de Irán al Decán para servir en el Sultanato Ahmadnagar y luego en el Sultanato de Bijapur, y el desinterés contemporáneo hay cuatro siglos en que las estructuras políticas de todo el mundo, las nuestras y las de India, cambiaron profundamente. Pocas décadas después de escribir Firishta su obra, el Imperio Mogol anexó todos los sultanatos decaníes. Para el siglo XVIII, la eclosión de este imperio había causado el surgimiento de decenas de estados locales bajo el paraguas del Imperio Mogol, una desagregación aprovechada con efectividad por los colonizadores británicos. En 1947, estos colonizadores, derrotados por una campaña política de tres décadas, dejaron el país en manos de un partido socialdemócrata que abolió todos los estados principescos tolerados por los británicos y creó la India democrática federal de hoy. A lo largo de ese proceso, las cortes perdieron casi toda función en ese país.

Sin embargo, en el paso del siglo XVI al XVII, las cortes del Decán eran centros en que florecía una cultura cortesana vigorosa, incorporada al mundo de habla persa por la breve conquista y posterior independencia respecto de las fuerzas del Sultanato de Delhi bajo el mando de la dinastía Tughluq, que conquistó y abandonó la región entre 1330 y 1346, dejando a su paso varias formaciones políticas que, entre la retirada del Sultanato de Delhi (1346) y la llegada avasalladora de los conquistadores mogoles al sur de India (siglo XVII), lucharon entre sí, se fragmentaron y se unificaron en distintos momentos y como resultado de su inclusión en el mercado global, por un lado, y de su adaptación a los nuevos modos de

hacer la guerra, por el otro.<sup>1</sup> Entre esta secuencia de esplendores y colapsos, tuvo lugar la aparición de las cortes que aquí nos ocupan. Estas cortes se organizaron en las capitales de los cinco sultanatos decaníes que resultaron de la disolución del Sultanato Bahmaní, la primera de esas unidades políticas que siguieron a la retirada del Sultanato de Delhi: Bijapur, Ahmadnagar, Golkonda, Bidar y Berar, estos últimos dos anexados por los anteriores tres a finales del siglo XVI.

Nuestra autora examina la trayectoria biográfica, la carrera en el funcionariado estatal o en el servicio cortesano, los viajes, la correspondencia y la obra de varios de esos cortesanos para ofrecernos un análisis que ella divide en dos partes: Primera parte, la “sociedad cortesana”, y Segunda parte, las “habilidades cortesanas”.

Desde el punto de vista teórico, las partes de este estudio llaman la atención. Permítaseme una suerte de digresión al respecto. Naturalmente, pues se trata de una corte, Flatt acude a la obra del sociólogo alemán Norbert Elias: las cortes, nos dice ella con base en su obra, no son simplemente entidades predefinidas en que el derroche de riqueza es la norma, sino que son redes o “figuraciones” en que los cortesanos navegan el mundo de las facciones políticas mediante el dominio de una tradición y el establecimiento de relaciones estratégicas con otros cortesanos; la cuestión se vuelve, pues, ¿qué herramientas y estrategias permitían a los cortesanos “navegar” el mundo incierto de la política decaní? Esta manera de interpelar las culturas cortesanas de India, nos dice Flatt, encierra el potencial de descentrar el énfasis en la institución monárquica que rige los estudios sobre la política India de los siglos XVI y XVII, operando un giro parecido al llevado a cabo por Elias para la corte de Luis XIV: el rey es en la corte otro más de los competidores, el más poderoso de ellos, es cierto, y el administrador de sus rencillas y desavenencias, pero depende, en todo momento, de la maniobra cuidadosa sobre los patrones de asociación y sobre la naturaleza de las relaciones que surgen al interior de su corte.

Para la discusión de la manera en que esta “sociedad cortesana” se manifiesta en la conducta, el hábito y el *cuerpo* de estos cortesanos, Flatt prefiere la obra de Foucault, descartando, sin mayor explicación, el componente psicogenético de la obra de Elias, y el hecho de que su análisis de la sociedad cortesana incluye también una hipótesis directa sobre la *maleabilidad* del cuerpo que tan útilmente ha señalado Foucault (en Elias, el avance o retroceso de su umbral de *autocontrol*). Si bien la referencia a Foucault es útil, y permite la conceptualización de una ética cortesana, un énfasis que está ausente en Elias, la escogencia teórica, sin mayor

---

<sup>1</sup> Para una exploración de la manera en que la introducción, a partir de la expansión babúrida, de las armas de fuego y de las tácticas militares idóneas para el manejo de estas armas en un campo de batalla definido hasta entonces por la presencia masiva de arqueros móviles a caballo, por la movilización de ejércitos de millones y por la fuerza destructiva de la carga frontal del elefante, véase Andrew de la Garza, *The Mughal Empire at War: Babur, Akbar and the Indian Military Revolution, 1500-1605* (Nueva York y Londres: Routledge, 2016). Una reflexión de este mismo reseñador sobre ese libro puede hallarse en Julio Monterroza, “Reseña de Andrew de la Garza, *The Mughal Empire at War: Babur, Akbar and the Indian Military Revolution, 1500-1605*”, en *Asiática: Miscelánea de orientes*, vol. 1, n.º 2 (segundo semestre, 2025), págs. 148-153.

discusión, en una obra que claramente está enterada de las consecuencias teóricas de la obra de Norbert Elias, deja de lado una comparación provocadora: tanto en la obra de Elias como en la de Foucault hay hipótesis muy desarrolladas sobre la influencia del equilibrio de poder en la *sociedad* sobre la organización del *individuo* humano al nivel de la psique y del cuerpo. El libro de Flatt, diré para cerrar esta digresión, es una investigación en esta dirección que, creo, debería ser tomada en cuenta por los historiadores tanto eliasianos como foucaultianos que lidien con el asunto de la formación de los hábitos y la relación de este fenómeno con los equilibrios sociales del poder.

Vuelvo al contenido del libro. El libro está dividido en estas dos partes sobre la base de un concepto que atraviesa todo el planteamiento: la “cosmópolis persa”.<sup>2</sup> Si hay una “sociedad cortesana” compuesta por cortesanos que han cultivado unas “habilidades cortesanas”, es porque esos cortesanos reconocen un abanico de valores, normas y prácticas que los unen; este corpus, al menos entre las élites políticas que han sucedido, en el Decán, a la expansión de la dinastía Tughluq, es la de la cosmópolis persa, esa extensión social y geográfica que, en el triángulo ubicado entre Irán, Samarcanda e India, valoraba la tradición en lengua persa como la más alta tradición del cultivo intelectual, incluso por encima de los propios idiomas vernáculos. Así, pues, ¿cómo se entra a estas “sociedades cortesanas”? Mahmud Gavan responde a esta pregunta en la carta que le envía a su hijo, comisionado por el sultán para dirigir sus tropas en la campaña contra Vijayanagara: “para ser un hombre elevado cuya cabeza alcance las estrellas, los lomos del alma de mi hijo deben sujetarse verdaderamente con un cinto de cualidades loables y de habilidades dignas de alabanza” (Mahmud Gavan, *Riyāz al-Inshāʾ*, pág. 137, citado en pág. 31). Con estas palabras, Mahmud Gavan, visir bahmaní, explica a su hijo Alí la necesidad de dedicarse con disciplina al estudio del canon literario e intelectual persa *con el objetivo* de adquirir una disposición cortesana, unas aptitudes que lo hicieran digno del servicio al sultán y capaz de moverse entre las cortes de los distintos sultanes.

---

<sup>2</sup> La lectura de la discusión del concepto de cosmópolis es muy interesante. En el caso del Decán, la autora, aunque admite su ignorancia, no deja de llamar la atención sobre la posible interacción entre una cosmópolis persa basada en la tradición escrita en persa y una cosmópolis sánscrita basada en la tradición escrita en ese idioma, y que era la preferida por toda la cultura política de India hasta el siglo XIV, manteniéndose intacta en diversos niveles medios y bajos del funcionariado de los sultanatos suníes, así como en la totalidad de la cultura política de Vijayanagara. Para complementar la discusión sobre este concepto, recomendamos la lectura de Marc Van De Mieroop, “Mesopotamia’s Bronze Age as a Cosmopolitan Age”, en *Old World: Journal of Ancient Africa and Eurasia* (2023), págs. 1-12. Aunque en este caso no se trate de un cosmopolitismo basado en una lengua, como el de la cosmópolis persa, sino de uno basado en un sistema de escritura, es decir, de una cosmópolis cuneiforme, el lector de tendencia teórica hallará allí una discusión que puede relacionarse directamente con la que nos ocupa en este libro sobre formaciones políticas de varios milenios después. En español, ese artículo podrá consultarse pronto en *Asiática: Miscelánea de orientes*, vol. 2, n.º 2 (segundo semestre, 2025).

Es mi creencia que este concepto debe ser considerado por la historiografía latinoamericana. En varios momentos de la historia latinoamericana (considérense, por ejemplo, los intercambios intelectuales entre los independentistas criollos, la fundación de instituciones como la CEPAL o la vivacidad de los intercambios intelectuales gracias a la envergadura continental de instituciones como el Conacyt de México o la Flacso), creo, puede hablarse, al menos al nivel de la hipótesis, de una cosmópolis hispanohablante.

Flatt señala entonces el carácter cosmopolita de este canon: es la unificación alrededor de la lengua persa la que permite a todos estos cortesanos el libre movimiento entre las cortes de Samarcanda, Isfahán, Delhi y el Decán. Si Gavan, súbdito del sultán bahmaní, no constriñe a su hijo a un futuro en la corte bahmaní incluso mientras este participa de una campaña militar bajo el mando de su sultán, es porque sabe que la inestabilidad de la posición política de los cortesanos, provocada tanto por cierta inseguridad (aunque no muy intensa) como por el surgimiento de mejores oportunidades en otras cortes, exige de su hijo no una entrega ciega a la corte bahmaní (que, por lo demás, estaba a punto de desaparecer) sino cierta flexibilidad y cierto manejo de una “disposición” cortesana y de cierta habilidad para ubicarse entre las redes cortesanas. Más adelante, otros cortesanos repetirán estos consejos a sus hijos o protegidos: hay que sostener redes, incluso en las cortes de otros sultanatos, para usarlas en el comercio, en la obtención de posiciones cortesanas y en la obtención o provisión de protecciones ante los vaivenes usuales de la vida política de los sultanatos, que pasan todo el tiempo por complots y represiones de los sospechosos de entre la corte, expuestos comúnmente a la expulsión o a la ejecución o, en general, a la caída en desgracia.

Con mucha frecuencia, el cortesano decaní es, a diferencia, por ejemplo, del cortesano francés, un comerciante. Su posición depende de *enriquecerse* para poder pagar favores o movilizar redes de cortesanos en uno o varios sultanatos. El comercio (esta es la parte de la historia en que más entra la conquista portuguesa de Goa, con cuyos gobernantes establecerán los sultanatos decaníes relaciones muy lucrativas) es la actividad esencial por la cual retienen su función los cortesanos, permitiéndoles así distribuir *empleos* o pagar por favores dentro de la corte, incluso cuando se le presta dinero al sultán para que haga la guerra. Con esto, el cortesano decaní se hace con el control de muchos recursos necesarios para la vida en la India de esa época.

Este carácter mercantil de las cortes decaníes es muy coherente con su carácter cosmopolita, y le permite mantenerlo. La actividad comercial, aunque es dirigida muchas veces desde oficinas fijas en las ciudades portuarias del sur de la India, requiere de asidua correspondencia con otros pares ubicados en el resto del mundo de la cosmópolis persa. No es sorprendente, pues, que el carácter mercantil de la corte decaní acarree la formación de una red de recomendaciones, por medio de las cuales muchos cortesanos de bajo rango son enviados o traídos por las distintas cortes persas o “apersanadas” de esta cosmópolis persa.

De nuevo, a toda esta conexión cortesana se accede mediante el dominio estricto de una “disposición” cortesana. El abanico de gestos, tonos, prácticas, saberes y rutinas de todos los cortesanos es lo que señala a los demás la pertenencia de cada uno de estos cortesanos a las cortes persas. A fin de cuentas, el constante intercambio de cortesanos entre las cortes de la cosmópolis persa diferencia a esta sociedad cortesana de la del ejemplo preferido por Elias: la corte de Luis XIV debía residir medio año en Versalles. Incluso cuando los nobles franceses viajan a otros países, a Inglaterra o al Imperio Otomano, permanecen franceses, y no se vuelven jamás súbditos del rey de Inglaterra o del sultán otomano, sino que siguen siendo súbditos

franceses; estos viajes, por lo demás, son comparativamente infrecuentes en Europa. Una interconexión tan asidua entre las cortes persas de la modernidad temprana requiere, pues, de medios al mismo tiempo estrictos y flexibles de diferenciación que permitan a los cortesanos identificar a sus pares incluso cuando vienen de Isfahán al Decán: el cortesano debe demostrar una “disposición” cortesana, pues, después de la recomendación, no hay otra manera de identificarlo. Sin embargo, esa disposición no puede hacerse tan rígida que impida el relacionamiento entre culturas cortesanas que, aunque basadas en el conocimiento del canon persa, son distintas entre sí.

¿Cómo se demuestra esta disposición? El cortesano debe no solo demostrar un amplio conocimiento de la tradición (y el habla del cortesano está llena de salpicaduras de citas, en que se introducen constantemente citas del Corán y de los hadices del Profeta, como suele ocurrir entre los letrados musulmanes, pero también se introducen citas de los poemas sufíes clásicos, de tratados sobre diversos temas, de las varias historias que componen la literatura cortesana o de los decires de este o aquel sultán del pasado respetado entre sus contemporáneos, y es incluso capaz de versificar sobre sus pies, cuando la ocasión –por ejemplo, la entrada de la sultana– lo requiere), sino que debe demostrar también un dominio entero de ciertas habilidades: el cortesano puede escribir de manera impecable en estilo, argumento y caligrafía, de acuerdo con las exigencias distintas a que lo enfrenta cada género en estos tres campos; el cortesano debe tener una intuición entrenada en el manejo del esoterismo que le permita vivir según los equilibrios espirituales de la geomancia, la astrología y el equilibrio de los olores que lleva a una verdadera obsesión con los perfumes, y a la adquisición, por sumas ridículamente altas, de los más finos almizcles; y debe, por último, *perfeccionar* su cuerpo según el ideal del javanmardi,<sup>3</sup> demostrar que su cuerpo es capaz de todos los rangos de la actividad física, desde la cabalgata a caballo hasta el combate cuerpo a cuerpo y la exhibición físico-culturista de los músculos y los movimientos de los que estos son capaces.

Si volvemos a Elias, tan animado por el hallazgo de un proceso con dirección que lleve al acortesanamiento de los guerreros (en Elias, los cortesanos como clase son *acortesanados*)<sup>4</sup> como resultado de un proceso de civilización impulsado por la monopolización de los distintos medios del poder de la sociedad, tendremos que reconocer que el proceso de creación de las cortes decanías guarda, en medio de los vaivenes históricos que le son propios, una

<sup>3</sup> Sobre este punto, que es muy curioso, sobre todo cuando se piensa en el “acortesanamiento de los guerreros” que analiza Elias en *El proceso de la civilización*, véase, además del libro que estoy reseñando aquí, Emma Flatt, “Young Manliness: Ethical Culture in the Gymnasiums of the Medieval Deccan”, en Anand Pandian & Daud Ali (eds.), *Ethical Life in South Asia* (Bloomington e Indianápolis: Indiana University Press, 2010), págs. 153-173; en este ethos se enfatiza tanto la capacidad del cuerpo para ejercer la fuerza y obtener la victoria en el combate deportivo como la necesidad de *autocontrol* en los dos sentidos cruciales de 1) control preciso de todos los movimientos del cuerpo, y 2) control de la capacidad de violencia, de manera que un combate deportivo no derive en daños exagerados o en el asesinato.

<sup>4</sup> “El acortesanamiento de los guerreros, esa transformación en cuyo decurso una clase alta de cortesanos viene a sustituir a una clase alta de guerreros libres”. Norbert Elias, *El proceso de la civilización: investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas* (México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2016), pág. 569 (Capítulo 4, “Resumen: Bosquejo de una teoría de la civilización”, sección IV, “El acortesanamiento de los guerreros”).

trayectoria parecida. En las palabras de Flatt, que no examina tanto este proceso de acortesanamiento sino más bien la existencia de las cortes ya constituidas, y en eso se parece más su estudio a *La sociedad cortesana* que a *El proceso de la civilización*, las cortes decanías se establecen con la cesación relativa del desorden social y el aseguramiento de los nuevos estados: “una vez que las fronteras externas de cada uno de estos tres sultanatos [es decir, los sultanatos victoriosos: Ahmadnagar, Golkonda y Bijapur] estuvieron más o menos establecidas, cada uno de sus sultanes pudo concentrarse en el adorno de su ambiente físico y en su mecenazgo de poetas, artistas, estudiosos e instituciones religiosas” (pág. 9). En el ámbito de la cosmópolis persa, la historia de las cortes decanías, al menos hasta su desaparición bajo la expansión mogola, es la historia de un proceso de acortesanamiento como el que observó Norbert Elias, y tiene, por tanto, consecuencias teóricas que, si no son iguales, al menos sí son del mismo tipo, al guardar una relación directa con las hipótesis de ese clásico de la teoría social.

JULIO MONTERROZA