

LA CASTA EN LA SOCIEDAD INDOMUSULMANA

Yoginder Singh Sikand

Traducción de Jesús M. Sáez

Original: <http://stateless.freehosting.net/Caste%20in%20Indian%20Muslim%20Society.htm> [27 julio 09]

INTRODUCCIÓN

Aunque el Corán insiste en la igualdad radical de todos los musulmanes, la casta (*zāt, jāti, biraderi*) sigue siendo un rasgo definitorio de la sociedad indomusulmana, con variaciones regionales características. Mientras el rigor de la casta entre los indomusulmanes es menos agudo que entre los hindúes, ya que la intocabilidad es casi inexistente, la casta y las nociones conexas de superioridad e inferioridad basadas en la casta siguen jugando un papel importante en la sociedad indomusulmana. En la mayor parte de la India, la sociedad musulmana se basa en la existencia de numerosas castas específicas, grupos endogámicos y generalmente ocupacionales, con sus propias denominaciones. Los eruditos musulmanes han justificado de diferentes maneras tal discrepancia entre el igualitarismo coránico y la práctica social indomusulmana. Algunos han querido reconciliarlos, reinterprelando las fuentes escriturarias del islam para que refrenden la jerarquización social, y otros han señalado que la existencia ininterrumpida de atributos de casta en la sociedad indomusulmana es una flagrante violación de la cosmovisión coránica.

La mayoría de los estudios sobre la casta en la India se refieren al sistema de castas hindú tradicional o a sus formas hindúes actuales. Siendo la casta la base del orden social hindú, reconocida en los textos brahmánicos, los estudios se han centrado en el hinduismo. Por tanto, la existencia de atributos de casta en grupos no hindúes de la India, musulmanes incluidos, se interpreta generalmente como resultado de la influencia cultural sobre estos grupos de sus vecinos hindúes o del mismo hinduismo. Esto se basa en la suposición de una comunidad indomusulmana radicalmente igualitaria e inicialmente pura que posteriormente se toparía con el nocivo impacto del hinduismo.

Sin embargo, como han mostrado algunos estudios sobre la casta entre indomusulmanes, si bien la influencia de las costumbres hindúes sobre los musulmanes podría explicar parcialmente la constante importancia de la casta, no explica completamente cómo llegaron en un primer momento los musulmanes del país a estratificarse

en función de la casta. Ignora también el papel de algunos ulemas, juristas islámicos, otorgando legitimación religiosa a la casta mediante el concepto de *kafā'a*.

Este artículo comienza con una breve nota sobre la casta entre los indomusulmanes, con idea de ofrecer una explicación a partir de la evolución histórica de la comunidad musulmana en la India. Después examina cómo, con ayuda de la noción de *kafā'a*, significativos grupos de ulemas pretendieron que la casta y la jerarquía social basada en ella fueran aceptadas como normativas y obligatorias. Mediante el examen de un texto escrito por un experto indomusulmán contemporáneo, ofrece un comentario crítico de las nociones generales de *kafā'a* y casta, a partir del principio igualitarista coránico.

LA CASTA ENTRE LOS INDOMUSULMANES

La gran mayoría de los indomusulmanes son descendientes de conversos de lo que hoy se llama *hinduismo*. Las conversiones individuales al islam eran raras en época medieval. Más bien, lo normal era que castas completas de un territorio¹ o una buena parte de ellas se islamizaran gradualmente, siendo incorporados gradualmente motivos del islam a las cosmologías y al ritual del territorio, al tiempo que desplazaban o sustituían a motivos locales o hindúes. En otras palabras, la conversión era a la vez social y gradual. Por ser un fenómeno social colectivo, el círculo endogámico primitivo anterior a la conversión seguía existiendo después que el grupo en transformación había experimentado un grado notable de cambio cultural. Por ello, incluso después de la conversión al islam los matrimonios seguían teniendo lugar dentro de la propia casta. Así es como la sociedad musulmana llegó a caracterizarse por la existencia de múltiples grupos endogámicos similares a las castas. Como la conversión en masa al islam era también pocas veces, en caso de ocurrir, un hecho repentino, sino que generalmente tomaba la forma de un cambio cultural gradual, que se solía prolongar durante generaciones, muchos de los conversos conservaban algunas de sus

¹ “Castas locales”: el autor se referiría a las subcastas. (nota del tr.)

creencias y prácticas locales preislámicas. No se trataba, pues, de la influencia del hinduismo en una comunidad antes «pura» e «incontaminada» como tal, sino, más bien, el impacto continuo de creencias y costumbres hindúes sobre conversos que seguían permaneciendo en un universo cultural en gran medida hindú y conservaban muchas creencias y usos concomitantes, lo que explica la continua influencia de usos y creencias vinculados a la casta en amplios sectores de la comunidad indomusulmana.

LA DIVISIÓN *ASHRAF-AJLAF*

Los estudios académicos sobre la casta entre los indomusulmanes subrayan generalmente la división que se suele hacer entre castas «nobles» o *ashraf* y las «inferiores», *razil*, *kamin* o *ajlaf*. La división *ashraf-ajlaf* no es un invento de científicos sociales modernos, pues es mencionada a menudo en obras medievales de estudiosos *ashraf*. Para estos escritores, los musulmanes de origen árabe, centroasiático, iranio y afgano eran superiores por estatus social a los conversos del país. Esto no se debía sólo a las diferencias raciales –los conversos del país tenían generalmente piel oscura y los *ashraf* más clara–, sino también al hecho de que los *ashraf* pertenecían a las élites políticas dominantes, mientras la mayoría de los *ajlaf* seguían relacionados con las profesiones artesanales y campesinas tradicionales, por lo que eran despreciados como gente inferior y vil.

Para legitimar adecuadamente sus protestas de superioridad social, los escritores indios medievales *ashraf* escribieron numerosos textos interpretando el Corán para adecuarlo a sus fines, negando el mensaje coránico, radicalmente igualitario en lo social. En estos escritores parecen haber ejercido una poderosa influencia ideas preislámicas sobre el derecho divino de los reyes y la nobleza, contrarias a la práctica real del Profeta y de la nueva comunidad musulmana. Un ejemplo clásico y muy citado al respecto es *Fatava-i Jahandari*, escrito por Ziauddin Barani, letrado turco del siglo XIV, importante dignatario de Muhammad ibn Tughluq, sultán de Delhi. Este texto es el único tratado conocido indo-persa dedicado exclusivamente a la teoría política desde la época del sultanato de Delhi.

Fatava-i Jahandari descubre a Barani como defensor ferviente de la supremacía *ashraf*, fogosamente opuesto a los *ajlaf*. Apelando al sultán para proteger a los *ashraf* y mantener firmemente controlados y sometidos a los *ajlaf*, cita repetidamente el Corán, de donde intenta derivar la legitimidad de sus argumentos. No es el suyo,

sin embargo, un riguroso enfoque erudito del Corán porque lo malinterpreta oportunamente para respaldar las pretensiones hegemónicas de los *ashraf*, ignorando completamente la insistencia coránica en el igualitarismo. En la obra desarrolla una doctrina y una visión social del gobernante musulmán ideal que, en sus referencias a los que Barani llama «de bajo nacimiento», son poco diferentes, por su rigor, del antiguo código de castas hindú del *Manusmriti*, el código legal brahmánico. El traductor de Barani, Mohammad Habib, escribe: «El Dios de Barani, como queda muy claro en su obra, tiene dos perfiles, uno, es la deidad tribal de los musulmanes; dos, como entre los mismos musulmanes, es la deidad tribal de los *musulmanes* bien nacidos»². Barani no era, sin embargo, una voz aislada en esa época, pues parece hacerse eco de la idea común de la supremacía *ashraf*, defendida por muchos de sus contemporáneos *ashraf*, incluidos dirigentes ulemas y sufíes.

El desprecio de Barani por los nacidos «abajo» queda bien ilustrado en su consejo al sultán sobre la educación de los *ajlaf*. Mientras el Corán y las tradiciones atribuidas al Profeta subrayan repetidamente la necesidad de todos los musulmanes, hombres y mujeres, ricos y pobres, de adquirir conocimiento, Barani insiste en que el sultán debería considerar su deber religioso negar a los *ajlaf* el acceso al conocimiento, calificándolos de «viles» y «despreciables». Aconseja al sultán:

A los maestros de toda especie se aconseja firmemente no arrojar piedras preciosas a las fauces de perros ni poner collares de oro en los cuellos de los cerdos ni osos, es decir, de los viles, ignobles e insignificantes; a los tenderos y a los «de bajo nacimiento» sólo hay que enseñarles las reglas de la oración, el ayuno, la limosna religiosa y la peregrinación *hachch*, junto con algunos capítulos del Corán y algunas doctrinas de la fe, sin las cuales su religión no puede ser correcta y no son posibles las oraciones válidas. Pero no hay que enseñarles nada más, para que no inspire honor en sus almas viles³.

² Mohammad Habib & Afsar 'Umar Salim Khan, *The Political Theory of the Delhi Sultanate* (incluida una traducción de *Fatava-i Jahandari*, de Ziauddin Barani, alrededor de 1358-9 A.D.), p.134.

³ *Ibid.*, p.49.

Piensa Barani que, si a los *ajlaf* se les permite el acceso a la educación, podrían poner en peligro la hegemonía *ashraf*. Por ello, advierte al sultán con firmeza:

No hay que enseñarles a leer ni a escribir, pues muchos desórdenes se producen por el acceso al conocimiento de los de vil linaje. El desorden que se genera en todos los asuntos de la religión y el estado, se debe a los actos y palabras de los de vil nacimiento que han aprendido a escribir. Pues, a causa del conocimiento, son gobernadores (*wali*), recaudadores de impuestos (*'amils*), auditores (*mulassarif*), oficiales (*farman del*) y jefes (*farman rawa*). Si los maestros son desobedientes e investigando se descubre que han impartido el conocimiento o enseñado las letras o la escritura a los de vil nacimiento, inevitablemente se les impondrá un castigo por su desobediencia⁴.

Para reforzar su afirmación de que el sultán debería garantizar que los *ajlaf* sigan sometidos a los *ashraf*, Barani busca la adecuada sanción religiosa. En consecuencia, afirma:

[...] promover a los hombres despreciables e indignos, de vil nacimiento e inútiles para que sean los auxiliares y garantes del gobierno, no lo ha permitido ninguna religión, credo, tradición públicamente aceptada ni ley del estado⁵.

Luego continúa elaborando una teoría de la inferioridad innata de los *ajlaf*, la superioridad de los *ashraf* y el derecho divino del sultán a gobernar, teoría basada en una interpretación deformada del islam. Así pues, escribe que los «méritos» y «deméritos» de todas las personas han sido «asignados al principio del tiempo y fijados a sus almas». Por tanto, sus actos no dependen de su propia voluntad, sino más bien, son resultado de los «Divinos decretos». El mismo Dios, afirma Barani, ha decidido que los *ajlaf* sean relegados a las ocupaciones «inferiores», porque se dice que Él los ha creado «de vil constitución, gente del mercado, viles, innobles, inútiles, plebeyos, desvergonzados y de origen impuro». Dios les ha dado «viles» cualidades, como la «petulancia, la iniquidad, la arbitrariedad, la crueldad, el no reconocimiento de los derechos, la desvergüenza, la impudicia, la efusión

de sangre, la picaresca, el engaño y la incredulidad», convenientes sólo para tales profesiones. Por ende, tales viles atributos son transmitidos de padre a hijo, por lo que los *ajlaf* no deben intentar desempeñar profesiones reservadas por Dios a los *ashraf*, aun si son aptos para hacerlo, porque sería una grave violación de la Voluntad Divina. Asimismo, afirma Barani, Dios ha otorgado a los *ashraf* nobles virtudes por el mismo nacimiento, que son transmitidas hereditariamente. Por tanto, sólo ellos tienen derecho y responsabilidad para desempeñar ocupaciones «nobles», como gobernar, enseñar y predicar la fe⁶.

Como se cree que Dios ha hecho a los *ajlaf* despreciables y viles por nacimiento, promocionarlos sería una grave violación del plan divino. «En la promoción de los seres viles y de bajo nacimiento», afirma Barani, «no hay ventaja en este mundo, porque es impúdico obrar contra la sabiduría de la creación». Por tanto, insiste que si el sultán otorga cargos en la corte o en la administración a los *ajlaf*, la «corte y la alta posición del rey caerán en desgracia, el pueblo de Dios será trastornado y dispersado, los objetivos del gobierno no se lograrán y, por último, el rey será castigado el día del Juicio». Al respecto se refiere a una tradición atribuida al Profeta, según la que se dice que Mahoma manifestó: «La vena es engañosa». Aunque esta tradición podría interpretarse como si el estatus social no dependiera de la herencia, Barani ofrece una explicación nueva de la tradición para sugerir precisamente la conclusión opuesta, que «la buena vena y la mala vena empujan a la virtud y al vicio», y que «en el bien nacido y el noble sólo aparecen la virtud y la lealtad, mientras que del hombre de vil origen sólo proceden la maldad y la destrucción». De igual modo, ofrece una nueva interpretación de un versículo coránico (49:13) para justificar la superioridad *ashraf*. Cita el Corán diciendo que Dios honra al devoto, afirmación que generalmente se ha comentado para sugerir que la superioridad a los ojos de Dios depende de la piedad de cada uno y no de la cuna, para llegar precisamente a la conclusión opuesta. El versículo, dice, implica que «[...] debería saberse que en el impuro y de impuro nacimiento y en el bajo y de bajo nacimiento, no puede haber piedad»⁷.

Como sugieren claramente los escritos de Barani sobre los *ajlaf*, muchos eruditos medievales *ashraf* eran de la opinión común que los «de bajo nacimiento» habían

⁴ Ibid., p.49.

⁵ Ibid., p.95.

⁶ Ibid., pp.97-8.

⁷ Ibid., pp.97-8.

nacido para servir a los *asbraf*. En consecuencia, para legitimar esta idea explicaban el Corán como el garante de un orden social estrictamente jerárquico, con el estatus subordinado de los *ajlaf* dependiente de la Voluntad Divina. Como señala H. N. Ansari, estudioso indomusulmán contemporáneo, activista de una organización musulmana de casta «baja», todo ello representaba una lectura profundamente «no islámica» del Corán, el cual subraya la igualdad de todos los musulmanes y ordena la piedad como el único criterio meritorio a los ojos de Dios. Sin embargo, añade Ansari, los hombres como Barani ejercieron una poderosa influencia en su época con sus erróneas interpretaciones del Corán, conducentes a la «completa traición de los preceptos coránicos sobre la fraternidad»⁸.

Imaginar, como hoy afirman algunos escritores, una comunidad musulmana sólidamente igualitaria opuesta a una comunidad hindú rígidamente jerárquica en la India medieval, no es convincente. Ni lo es, si vamos a eso, la explicación de la existencia de la casta y la jerarquía social de los musulmanes como resultado del funesto impacto del jerárquico hinduismo sobre el igualitario islam. Aunque es obvio el impacto de la mayoritaria sociedad hindú sobre las creencias y prácticas de los musulmanes, ante las nociones jerárquicas de religión y el orden social normativo que aparecen en los escritos de Barani, es obvio que la élite musulmana jugó un papel igualmente capital en promover y preservar la jerarquía social buscando darle una conveniente sanción «islámica». El esfuerzo para legitimar la casta en términos «islámicos» recibió un nuevo impulso de los ulemas con la noción de *kafa'a*, a la que ahora nos referimos.

KĀFA'Ā Y LA LEGITIMACIÓN DE LA CASTA POR LOS ULEMAS INDIOS

El Corán y las tradiciones proféticas genuinas consideran iguales a los musulmanes, y por ello permiten que cualquier musulmán se case con una esposa musulmana conveniente. Para decidir el compañero matrimonial ideal, el Corán sugiere el criterio de la piedad (*taqwa*) y la fe (*iman*), considerándolas, más que el nacimiento o la riqueza, como única señal de la proximidad de una persona a Dios. Está claro en los relatos del Profeta y sus compañeros que este principio estaba realmente vivo. Así, por ejemplo, sabemos de casos de esclavos o

nuevos libertos que se casaban con mujeres libres con el consentimiento del Profeta.

Con el tiempo, sin embargo, cuando el islam se extendió por nuevas regiones fuera de los confines de la península arábiga, la primera e igualitaria sociedad musulmana se transformó en un orden social complejo y muy jerarquizado. Se debió a varios factores, como la «feudalización» del islam que acompañó a la aparición del imperio omeya; la incorporación de grupos no árabes como «clientes» (*mawali*) subordinados de las tribus árabes; y el impacto de otras culturas, particularmente la griega y la persa, en las que la jerarquización social ya estaba muy enraizada. Estos procesos ejercieron una profunda influencia en las nascentes escuelas de derecho (*mazahib*). En consecuencia, fueron incorporadas al corpus de escritos de jurisprudencia islámica o *fiqh* nociones de jerarquía social basada en el nacimiento ajenas al Corán y a la primera comunidad musulmana.

Una manifestación de ello era la importancia capital que los *alfaqúes* o letrados de las escuelas de jurisprudencia islámica empezaron a prestar a la noción de igualdad de estatus en cuestiones matrimoniales, *kafa'a*. Se idearon elaboradas normas, sobre la noción de *kafa'a* que señalaban los «iguales» con los que alguien podía casarse legítimamente. Tomar consorte fuera de la propia *kafa'a* era decididamente desaprobado, o condenado abiertamente por los alfaqúes. Ante las tradiciones coránicas o proféticas auténticas que subrayaban que la única base para elegir el cónyuge era la piedad, las fuentes escriturarias del islam eran oportunamente malinterpretadas para legitimar las nociones de *kafa'a* basadas en la riqueza y el nacimiento, incluida la etnia.

Estos debates sobre *kafa'a* tienen un impacto directo en cómo los ulemas indomusulmanes han considerado la casta, la endogamia en la casta y las relaciones entre castas. Como la mayoría de los indomusulmanes siguen la escuela hanafí, las opiniones de los ulemas clásicos hanafíes sobre *kafa'a* siguen fijando las actitudes de los ulemas indios sobre la casta y la jerarquía social. La mayoría de los hanafíes indios parecen haber considerado la casta (*biraderi*), entendida como grupo ocupacional hereditario, como un factor esencial en la decisión de la *kafa'a*, y de este modo han dado la legitimidad del *fiqh* a la noción de casta.

Los debates pormenorizados entre alfaqúes de las escuelas de la ley sobre *kafa'a* no tienen que detenernos aquí, y es suficiente decir que diferían un tanto sobre el criterio para fijarla. 'Abdul Hamid Nu'mani, erudito

⁸ H.N.Ansari, 'Hindustani Musalmano Ki Samaji Darja Bandi', en *Ashfaq Husain Ansari, Pasmanda Musalmano Ke Masa'il*, Centre of Backward Muslims, Gorakhpur, n.d., p.25)

indomusulmán contemporáneo, escribe que muchos alfaquíes clásicos consideraban las siguientes cuestiones para determinar la *kafa'a* para fines matrimoniales: estatus legal libre o esclavo (*azād*); estatus económico (*mal-dār*); ocupación (*peṣhā*); inteligencia (*'aql*); origen familiar o étnico (*naṣb*); ausencia de defectos y enfermedades corporales; y, finalmente, devoción (*taqwā*)⁹. Todos ellos habrían sido considerados factores de *kafa'a* por los hanafíes y hanbalíes, mientras que, según el imam Malik, el fundamento real de la *kafa'a* habría sido la devoción. El imam Shafī'i no habría incluido la riqueza en la *kafa'a*. En conjunto, sin embargo, la mayoría de los alfaquíes insistían en tener en cuenta otros factores además de la devoción para decidir la *kafa'a*¹⁰.

En el contexto indio, esta noción ampliada de *kafa'a*, que implica un considerable alejamiento del Corán, se aceptaba como determinación de las normas para decidir sobre la legalidad de un matrimonio musulmán. Restringiendo el matrimonio al grupo ocupacional y étnico, la casta, que es, teóricamente, una categoría endogámica, basada en el nacimiento, y ocupacional, llegó a considerarse esencial para establecer la *kafa'a* a fines matrimoniales. De este modo, la noción de *kafa'a* contribuyó a legitimar la existencia de la casta entre los indomusulmanes al restringir de hecho el matrimonio al círculo endogámico de la casta. Esto es evidente incluso en las *fatwas* producidas por algunos ulemas indios recientes, cuestión de la que nos ocuparemos.

Para ilustrar las maneras en que una parte importante de los ulemas ha intentado utilizar el concepto de *kafa'a* para legitimar la casta y la desigualdad social, me concentro aquí en un breve artículo en urdu sobre la cuestión escrito por un estudioso indomusulmán contemporáneo, Maulana 'Abdul Hamid Nu'mani. Antiguo líder de la *Jamī'at ul-'Ulama-i Hind* («La Unión de los ulemas de la India»), Nu'mani pertenece a la casta *ansari* de tejedores hereditarios, considerada tradicionalmente por los musulmanes *ashraf* como «baja» por su estatus. Su artículo es una versión modificada de un discurso que pronunció en 1994 a petición de *Anjuman Khuddam al-Qur'an*, organización propagandista musulmana radicada en la ciudad de Vaniyambadi en el estado sureño de Tamil Nadu. *Anjuman* le había invitado a impartir una conferencia sobre el tema de la misión islámica (*tabligh*) y la cuestión de la *kafa'a*, porque el mismo *Anjuman* había descubierto que

uno de los mayores obstáculos en el trabajo propagandista de asesoramiento entre los hindúes de baja casta de la región era que mientras los conversos eran fácilmente aceptados como iguales en religión por otros musulmanes, éstos rechazaban, por causa de la *kafa'a*, casarse con ellos. Para *Anjuman* este problema se manifestó como una preocupación capital, porque al hacer la vida de los conversos difícil, hacía de la conversión al islam una opción inviable para muchos. En consecuencia, para clarificar la «verdadera» perspectiva islámica sobre *kafa'a* y para oponerse a las nociones de *kafa'a* que legitimaban la desigualdad social y la casta, *Anjuman* pidió a Nu'mani que diera una disertación fundamentada sobre el tema a la luz de las enseñanzas del Corán. La conferencia fue aparentemente muy bien recibida, y fue poco después publicada en un folleto, bien llamado *Masla-i Kufw Aur Isha'at-i Islam* («El problema de *kafa'a* y la difusión del islam»).

Nu'mani comienza su opúsculo afirmando que el único factor verdaderamente importante para la difusión del islam en la India era el mensaje coránico de radical igualdad social (*masawat*) y respeto para con toda la humanidad (*ibtirām-i -admiyat*). Esto atraía lógicamente a la mayoría de las «bajas» castas sometidas, duramente oprimidas por la religión brahmánica y el sistema de castas basado en ella. Los sufíes que propagaban el islam entre las «bajas» castas se habrían dedicado seriamente al bienestar de éstas, pero como su escala de trabajo era tan grande, no pudieron velar por la correcta instrucción islámica de sus neófitos. Por ello, dice Nu'mani, los conversos conservaban algunas de sus creencias y prácticas preislámicas, incluidas nociones de casta. Además, escribe, la casta y sus nociones anexas de estatus ritual basado en el nacimiento, recibieron una legitimidad suplementaria por los gobernantes y propagandistas musulmanes que habían ido a la India desde los países *'ajam*¹¹, Irán, Turquía y Asia Central, donde los conceptos de desigualdad social ya estaban bien arraigados¹².

Nu'mani recurre ampliamente a *Fatawa-i -Jabandari* de Barani para mostrar cómo las actitudes discriminatorias para con los conversos de casta baja eran ampliamente compartidos por las élites musulmanas medievales. También se refiere a la ausencia de oposición eficaz a esas ideas. De hecho, llega a decir que «desde la época de Barani hasta 1947 la noción de la sociedad musulmana

⁹ 'Abdul Hamid Nu'mani, *Masla-i Kufw Aur Isha'at-i Islam*, Nueva Delhi: Qazi Publications, 2002, p.10.

¹⁰ *Ibid.*, p.10.

¹¹ Países *'ajam*, países no arabófonos, lit. «bárbaros». (nota del tr.)

¹² *Ibid.*, p.4.

dividida entre *asbraf* y *aylaf*, altos y bajos, estaba presente sin interrupción». Se refiere a algunos ulemas indios del siglo XX de su misma escuela deobandi que se oponían a la desigualdad basada en la casta entre los indomusulmanes, pero lamenta que «esta aficción no había sido completamente eliminada todavía». Admite que, aunque el sistema de castas es menos severo entre los musulmanes que entre los hindúes, al no existir la intocabilidad entre aquéllos, jugando un papel determinante la casta sólo en el matrimonio entre musulmanes. Sin embargo, pide a los musulmanes combatir las nociones de superioridad e inferioridad basadas en la casta, pues sólo entonces, afirma, pueden ser eficaces los esfuerzos para propagar el islam entre los hindúes de «baja» casta. A este fin, dice, es necesaria urgentemente una revisión radical del concepto de *kafa'a*¹³.

El resto del texto consiste en un complejo análisis de la noción de *kafa'a*. En el desarrollo de la noción coránica de *kafa'a*, Nu'mani examina las nociones de *kafa'a* desarrolladas por los alfaquíes clásicos y comentadas posteriormente por varios ulemas indios. Como su preocupación es reanimar la noción coránica original de *kafa'a*, que considera la única normativa y obligatoria, abre un proceso de *ijtihad* (aunque no se refiere a ello con este término), negándose a seguir atado por formulaciones de *kafa'a* contenidas en el corpus del *fiqh*, incluso las de la escuela hanafí con la que está asociado. Aludiendo a lo que llama la verdadera posición islámica sobre *kafa'a*, tiene cuatro objetivos generales. Primero, reanimar el mensaje original de igualdad social radical del Corán que piensa que muchos ulemas posteriores han distorsionado, expresamente o no. Segundo, combatir las divisiones basadas en la casta entre los musulmanes y, en consecuencia, promover la unidad musulmana. Tercero, refutar las críticas de que el islam no es una religión igualitaria y que, por tanto, no puede otorgar la igualdad a los conversos hindúes de «baja» casta. Finalmente, dar una idea de *kafa'a* que, liberada de las nociones de casta, ayude a integrar a los conversos en la mayoría de la sociedad musulmana por medio del matrimonio mixto y, por tanto, a eliminar un obstáculo principal en el camino de la obra propagandista musulmana, en particular entre los hindúes de «baja» casta.

Haciendo eso, Nu'mani tiene que ocuparse de noticias atribuidas al Profeta y a algunos de sus compañeros íntimos que parecen legitimar la desigualdad social, así

como de los escritos de los alfaquíes clásicos sobre *kafa'a*. Respecto a algunos hadices que parecen justificar actitudes discriminatorias hacia trabajadores de ciertas tareas «bajas», Nu'mani somete a las cadenas de transmisión (*isnad*) y al contenido (*matn*) de tales noticias a un atento escrutinio, concluyendo que son falsos. Explica algunas afirmaciones de los compañeros del Profeta que atacaban la igualdad social interpretándolos por el contexto, y así sostiene que no son aplicables en toda época. Sobre las estipulaciones restrictivas relativas a *kafa'a* prescritas por los alfaquíes, Nu'mani insiste en que el Corán y el Hadiz auténtico deben ser los únicos criterios para juzgarlas. Como el corpus del *fiqh* es un análisis postcoránico, y como los alfaquíes eran meros mortales, aunque pueden haber sido bienintencionados, Nu'mani sugiere que los musulmanes no deben seguir ciegamente sus prescripciones si violan el Corán y el Hadiz auténtico. Sin embargo, más que oponerse a las opiniones de los alfaquíes directamente, señala las diferencias entre las diferentes escuelas del *fiqh*, y en cada escuela las opiniones diversas de diferentes alfaquíes, acerca de la *kafa'a*, destacando las opiniones que respaldan su propia visión radicalmente igualitaria de *kafa'a*.

Después de dar una breve apostilla de las diversas definiciones de *kafa'a* en diferentes escuelas de jurisprudencia islámica, Nu'mani escribe que, según el Corán, *kafa'a* se basa sólo en la piedad. Por tanto, el único criterio para elegir al cónyuge debería ser, idealmente, su carácter personal y su dedicación a la fe. En otras palabras, sugiere, no hay un impedimento religioso para que un musulmán de baja casta o un converso hindú de baja casta se case con una musulmana de alta casta o viceversa. Esto, por supuesto, se opone completamente a las nociones predominantes de *kafa'a*. Nu'mani no critica abiertamente a las escuelas de *fiqh* como tales. Más bien, señala las posibilidades en las escuelas existentes y las diferencias entre los alfaquíes de las diferentes escuelas así como dentro de cada escuela para insistir en su demanda de una interpretación igualitaria de *kafa'a*.

Defendiendo el punto de vista de una interpretación igualitaria de *kafa'a*, Nu'mani debe enfrentarse a las tradiciones que han sido utilizadas por muchos estudiosos para insistir en la necesidad de que la gente se case dentro de su misma clase social. No niega la veracidad de tales afirmaciones, pero las interpreta de un modo nuevo para respaldar su razonamiento de que los matrimonios mixtos tienen también que ser considerados legítimos. Así pues, por ejemplo, se refiere a una tradición según la cual el tercer califa, 'Umar, se negó a per-

¹³ Ibid., pp.6-8.

mitir que una muchacha de rica familia se casara con un hombre de una clase inferior. Nu'mani no dice que el califa estuviera equivocado en su decisión. Más bien, dice, su opinión era correcta porque le hubiera sido difícil a esa muchacha vivir en una familia pobre sin las comodidades a las que estaba acostumbrada antes del matrimonio. Sin embargo, sostiene Nu'mani, esto no quiere decir que una muchacha de una familia rica no pueda casarse con un pobre o que la igualdad en estatus económico sea una absoluta necesidad para el matrimonio¹⁴. Nu'mani reconoce que una igualdad aproximada de estatus económico es preferible entre los cónyuges, pero insiste que no es absolutamente esencial. Utilizar la decisión de 'Umar para defender el punto de vista de que el matrimonio debe tener lugar sólo en la propia clase social o casta, es por tanto indefendible. Nu'mani cita aquí otra noticia controvertida atribuida a 'Umar, según la cual el califa declaró que, al elegir cónyuge, un hombre no tenía que considerar el estatus étnico o económico de la mujer¹⁵.

Del mismo modo, sobre la cuestión de la ocupación (*peshu*) al determinar la *kafa'a*, Nu'mani escribe que muchos ulemas han adoptado lo que llama una actitud «innecesariamente restrictiva», que ha desembocado en nociones de superioridad e inferioridad de casta, ya que la casta es, en teoría, también una categoría laboral. Nu'mani señala que esto es especialmente desafortunado, dado que el imam Abu Hanifa, cuya escuela de jurisprudencia muchos indomusulmanes dicen seguir, no consideró él mismo la ocupación como un factor determinante de la *kafa'a*. Esto es porque la ocupación propia no siempre continúa siendo la misma y puede, en teoría, cambiar. Nu'mani también se refiere a algunos juristas hanafíes que pusieron la ciencia (*ilm*) por encima de la profesión al decidir la *kafa'a*, y por tanto, permitiendo a un musulmán docto de una familia con una «baja» profesión casarse con una mujer de una familia «respetable»¹⁶. Por otra parte, Nu'mani señala que algunos ulemas hanafíes, incluido el imam Abu Yusuf, estudiante de Abu Hanifa, incluyeron la ocupación al decidir la *kafa'a*, hasta el punto de seleccionar las profesiones de tejedores, barberos y sastres como «despreciables». Sobre esta base, dice Nu'mani, numerosos ulemas hanafíes han emitido *fatwas* declarando que los tejedores, los barberos y los sastres están fuera de la *kafa'a* de aquellos que

practican otras profesiones más «respetables»¹⁷. Señala que algunos alfaquíes han adoptado una posición algo menos severa sobre la cuestión declarando que si un tejedor abandona su profesión y se dedica al comercio, entonces puede ser considerado *kafa'a* de un comerciante y puede casarse con la hija de un comerciante. No todos los ulemas hanafíes estaban dispuestos a hacer esta concesión, sin embargo. Nu'mani se refiere a Ibn Najim que opinaba que, aun si una persona fuera a abandonar una profesión «baja» no podría quitar las «manchas» que, al parecer, inevitablemente conforman su carácter por una ocupación semejante y por tanto, no puede ser considerado como *kafa'a* de una persona de una familia que desempeña una profesión «respetable». Más próximo a nuestra época, señala Nu'mani, Ahmad Raza Khan (1856-1921), fundador de la escuela Bareilwi, habría declarado que los tejedores, los zapateros y los barberos, incluso doctos en religión, no podrían ser considerados la *kafa'a* de los que ejercen profesiones «respetables»¹⁸. Por tanto, señala Nu'mani, la idea de que uno no debería casarse fuera de su grupo ocupacional, que en la India es generalmente la casta, es ampliamente aceptada por muchos ulemas hanafíes indios.

Al ocuparse de la opinión hanafí de que la *kafa'a* es determinada, entre otros factores, por la profesión de cada uno, Nu'mani escribe que los ulemas hanafíes recurrido a dos fuentes para legitimar su razonamiento. Primero, la costumbre popular o *'urf*. Considerando la ocupación basada en la casta como un *'urf* legítimo, han querido incorporarla al corpus del *fiqh*. Esto, sin embargo, dice Nu'mani, es una grave violación del islam y «una imitación consciente o inconsciente del sistema social brahmánico indio»¹⁹. La otra fuente que los alfaquíes han invocado para respaldar su idea de que la *kafa'a* depende de la ocupación es un único hadiz atribuido al Profeta. Según esta narración, el Profeta habría declarado que los tejedores y los barberos no deben ser considerados como *kafa'a* de otros. Esto significa, por tanto, que los tejedores y los barberos no pueden casarse con gente que pertenezca a familias que desempeñen otras profesiones. Nu'mani señala que este hadiz es «muy débil» (*intibai za'if*) y añade que numerosos especialistas en Hadiz han sostenido que es una falsificación posterior erróneamente atribuida al Profeta. Cómo podía el Profeta, considerado fuente de misericordia para todos, con-

¹⁴ Ibid., p.27.

¹⁵ Ibid., p.27.

¹⁶ Ibid., p.17.

¹⁷ Ibid., p.13.

¹⁸ Ibid., p.17.

¹⁹ Ibid., p.16.

siderar a miembros de su comunidad despreciables simplemente por ser tejedores o barberos, pregunta Nu'mani²⁰. Criticando indirectamente esas informaciones antiigualitarias, Nu'mani se refiere a algunos profetas anteriores a Muhammad así como a numerosos compañeros de Muhammad que se dedicaron a ocupaciones definidas como «bajas» por algunos alfaquíes posteriores. En efecto, señala que el profeta David era artesano y que numerosos compañeros de Muhammad eran tejedores y carpinteros²¹.

Nu'mani escribe que todas las ocupaciones legítimas (*balal, ya'iz*) son nobles y meritorias a los ojos de Dios, y en consecuencia afirmar que tejer, rapar la barba y otros oficios semejantes son «despreciables» como han hecho algunos alfaquíes, va completamente contra enseñanzas musulmanas elementales. Por tanto, sostiene, desde una perspectiva estrictamente coránica, una persona que desempeñe cualquier profesión legítima puede ser considerada *kafa'a* de cualquier otro semejante a fines matrimoniales. Cita, al respecto, al muftí Kifayatullah, notable letrado indio deobandi, a quien exceptúa como uno de los pocos ulemas indios que han adoptado un punto de vista correcto de la *kafa'a*, al declarar en una fatwa que «considerar a alguien inferior sólo porque desempeña una profesión legítima es contrario a los enseñanzas del islam»²². Al citar con aprobación al muftí Kifayatullah aquí Nu'mani no niega que algunos otros influyentes letrados deobandi, como Ashraf Ali Thanwi y el muftí Muhammad Shafi, han adoptado un punto de vista diferente al respaldar la posición hanafí dominante de que la *kafa'a* es determinada, entre otros factores, por la ocupación. También admite que Thanwi ha llegado a declarar a los tejedores y prensadores de aceite como castas «bajas». Sin embargo, afirma, en contraste con sus adversarios barelwi, los ulemas deobandi nunca han vacilado en corregirse sus puntos de vista recíprocamente²³. Además, él mismo lo hace explícitamente al criticar las opiniones de sus cofrades deobandis, distinguidos ulemas como Thanwi y Shafi, en la cuestión de la *kafa'a*.

La familia, la tribu o el grupo étnico (*nasb*) han sido considerados asimismo por algunos alfaquíes clásicos y ulemas indios como un principio esencial para decidir la *kafa'a*. Sin embargo, escribe Nu'mani, ninguna de las diversas tradiciones atribuidas al Profeta que han sido

alegadas a este fin han demostrado ser completamente auténticas (*sahih*). Todas son consideradas «muy débiles» e incluso «inventadas» (*mauqi*). Nu'mani examina cinco tradiciones atribuidas al Profeta, utilizadas generalmente para defender que *nasb* sea incluido en la *kafa'a*. Todas ellas, asegura, son inventadas, tienen cadenas de transmisión (*isnad*) débiles o, si no, no tienen influencia directa sobre la cuestión de *nasb* en el matrimonio. Para ilustrar este razonamiento, enfoca a una tradición en particular, según la cual el Profeta habría afirmado que todos los miembros de su clan coraichí serían de la misma *kafa'a*, que todos los árabes pertenecen a la misma *kafa'a*, que los miembros de una tribu tienen la *kafa'a* recíproca; y que toda la gente es de la misma *kafa'a* excepto los tejedores y los barberos²⁴. Como otras informaciones semejantes, ésta, también, dice Nu'mani, no debe considerarse absolutamente auténtica porque tiene una cadena de narradores débil. Además, algunos estudiosos han insistido en que es «completamente inventado»²⁵. Esta información también contradiría completamente las enseñanzas del Corán, las tradiciones proféticas auténticas y la práctica de los compañeros del Profeta, y, por esta razón añadida, no debe ser considerada auténtica. El Corán señala repetidamente que todos los musulmanes son iguales, y un versículo coránico semejante, escribe Nu'mani, habría sido revelado especialmente al Profeta para refutar la creencia de que la gente debería casarse sólo en su propia tribu²⁶. Asimismo, numerosas tradiciones proféticas auténticas se opondrían directamente a la creencia de que el *nasb* es esencial a la *kafa'a*. Así pues, algunos compañeros del Profeta se habrían casado fuera de su tribu con el consentimiento del Profeta. El Profeta aconsejó a uno de sus seguidores, un *ansar* de Medina, que diera a su hija en matrimonio a uno de sus más íntimos compañeros, Bilal, esclavo emancipado negro. Abu Bakr, el primer califa, aceptó la proposición matrimonial de Salmán Farsi, compañero persa del Profeta, para casar a su hija. Todo esto demuestra muy claramente, escribe Nu'mani, que es completamente legítimo casarse fuera del propio grupo étnico o casta y que el impedimento en tales casamientos puesto por numerosos alfaquíes no es islámico.

A pesar de la clara evidencia en el Corán y el Hadiz de que de que *nasb* no debe incluirse en la *kafa'a*, Nu'mani señala que algunos alfaquíes han expresado opiniones

²⁰ Ibid., p.15.

²¹ Ibid., p.16.

²² Ibid., p.16.

²³ Ibid., p.19.

²⁴ Ibid., p.25.

²⁵ Ibid., p.29.

²⁶ Ibid., p.30.

contrarias. Sin embargo, escribe que no hay al respecto unanimidad entre los alfaquíes. Así pues, el imam Malik y algunos ulemas hanafíes no incluyeron *nash* al establecer la *kafa'a*, mientras el imam Abu Hanifa y el imam Shaffí sí lo hicieron²⁷. Hay opiniones contrarias sobre el parecer del imam Ahmad ibn Hanbal. Según una información, ignoraba el *nash* al establecer la *kafa'a*, mientras según otra información, consideraba que todos los árabes eran iguales a fines matrimoniales, y todos los no árabes (*'ajamis*) iguales, prohibiendo por tanto el matrimonio entre árabes y no árabes. Nu'mani sostiene que los alfaquíes que incluían *nash* en *kafa'a* probablemente lo hicieron por las condiciones sociales particulares imperantes en su época. Sin embargo, añade, por la «importancia innecesaria» que los ulemas indios contemporáneos dan al *nash*, «se han originado numerosos problemas sociales» y los no musulmanes están «recibiendo un mensaje equivocado» sobre el islam. En consecuencia, reclama «un pensamiento serio» sobre la cuestión del *nash* que establece la *kafa'a*. Una característica de la notable flexibilidad de la actitud de Nu'mani respecto al *fiqh* es su aprobación de los escasos ulemas hanafíes indios que han adoptado la posición del imam Malik en la cuestión del *nash* en la *kafa'a* en sus *fatwas* en lugar de seguir ciegamente la posición hanafí dominante²⁸.

Además de la cuestión de relacionar *nash* con *kafa'a*, Nu'mani se ocupa de la distinción que han establecido muchos letrados hanafíes entre viejos musulmanes (*jadid [sic] al-islam musulman*) y nuevos musulmanes (*jadid al-islam musulman*), arguyendo que ambos no pueden casarse entre sí por no ser *kafa'a* unos de otros. Según estos eruditos, un hombre que se convierte al islam no puede casarse con una mujer cuyo abuelo paterno y su padre eran musulmanes, pero el nieto de un converso puede casarse con una mujer de una «vieja» familia musulmana. En consecuencia, los conversos al islam sólo pueden casarse con conversos. Esto es verdadero sólo respecto a los no árabes, ya que no hay distinción entre «viejos» y «nuevos» musulmanes árabes²⁹.

Nu'mani considera que esta cláusula restrictiva hace la vida de los conversos al islam aun más difícil y, por tanto, hace la conversión al islam una elección difícil para los no musulmanes. Al hacer la distinción entre

«viejos» y «nuevos» musulmanes, afirma, «más que dar la bienvenida a nuestros nuevos invitados estamos insultándolos»³⁰. Por tanto, apela fervientemente a sus compañeros ulemas que se sosieguen o abandonen esta norma, que en cualquier caso considera que no está aprobada por el islam. Les recuerda que por haber insistido en esta cláusula no islámica, un extenso grupo de hindúes de la casta *tyagi* del norte de la India, que estaban dispuestos a convertirse al islam, finalmente decidieron no hacerlo porque los *tyagis* musulmanes se negaron a casarse con ellos por el motivo de que los «viejos» musulmanes no podían establecer relaciones maritales con conversos. Del mismo modo, escribe Nu'mani, a causa de las normas discriminatorias y anticoránicas que los ulemas habían creado sobre la *kafa'a*, el Dr. Ambedkar, líder de los dalits de «baja» casta, renunció a convertirse al islam, eligiendo en su lugar el budismo³¹.

Nu'mani admite que algunos de sus cofrades deobandis han defendido que los «viejos» y los «nuevos» musulmanes no son de la misma *kafa'a* y no pueden casarse entre sí. Además, señala que también han defendido que los musulmanes de castas diferentes no pueden casarse en razón de que no pertenecen al mismo *nash*. Pese a ello, Nu'mani se niega a aceptar sus opiniones. Para impulsar su demanda de que *nash* no debería considerarse un factor esencial en la determinación de la *kafa'a*, muestra opiniones alternativas en la más amplia tradición deobandi. Así pues, se refiere a *fatwas* de los eruditos Mufi Kifayatullah y Sayyed Sulaiman Nadwi que afirman que *nash* no debía ser considerado un factor esencial de la *kafa'a*³², y que un converso podía hallar pareja en una familia de «viejos» musulmanes en razón que los musulmanes son iguales³³. Nu'mani señala la existencia de lo que llama tradiciones proféticas «muy débiles» que destacan el *nash* en la *kafa'a*, pero dice que, por lo que expresan, «como mucho» lo que puede decirse es que podría ser mejor casarse dentro del propio grupo étnico o casta (*biraderi*) que fuera. Sin embargo, dice, esto no significa obviamente que el matrimonio deba tener lugar en la propia casta de uno, sino sólo que casarse fuera de la propia casta no está prohibido por la *sharia*³⁴. Si el matrimonio fuera de la propia casta hubiera así de ser reconocido, Nu'mani sugiere que suscitaría la unidad musulmana, ayudaría a los conversos al islam a encontrar

²⁷ Ibid., p.22.

²⁸ Estos ulemas incluyen al muftí Kifayatullah, Sayyed Sulaiman Nadwi y al muftí Yasin, autor de *Fatawa-i Ahya-ul-Ulum* (Ibid., p.23).

²⁹ Ibid., p.33.

³⁰ Ibid., p.36.

³¹ Ibid., p.37.

³² Ibid., p.23.

³³ Ibid., p.39.

³⁴ Ibid., p.24.

esposas en la comunidad musulmana, y contrarrestaría la idea de los no musulmanes de la existencia de discriminación de casta entre los musulmanes³⁵.

Después de examinar los escritos de los alfaquíes clásicos y de algunos influyentes letrados hanafíes indios del siglo XX sobre la determinación de la *kafa'a* por la riqueza, la ocupación y la etnia, Nu'mani escribe que, a pesar de sus diferencias, todas las escuelas sunníes de jurisprudencia están de acuerdo en que la piedad debe ser un factor determinante en la determinación de la *kafa'a* matrimonial. «No debería ocurrir» —escribe— «que una muchacha devota que recita regularmente sus oraciones y cumple con el ayuno tenga que casarse con un delincuente» simplemente porque pertenece al mismo grupo étnico o profesional. Se refiere con aprobación a algunos ulemas clásicos que opinaban que la piedad tenía que ser el único factor determinante en la selección de cónyuge. Para dar mayor respaldo a la afirmación de que sólo la piedad debe ser el criterio para la *kafa'a*, cita una tradición profética al respecto de que una propuesta matrimonial de un hombre de alta moralidad debe ser aceptada, si no conduciría a la disensión³⁶. En otro hadiz el Profeta habría desaconsejado casarse con una mujer sólo por su belleza o riqueza. Su buena presencia podría llevarla a malos hábitos, mientras que su riqueza podría volverla rebelde e insolente. Por otra parte, una devota esclava negra, declaró Muhammad, es mucho mejor compañera matrimonial. Así pues, concluye Nu'mani, el Corán y las tradiciones proféticas auténticas sugieren claramente que la piedad sola debería ser el fundamento de la *kafa'a*, «no teniendo verdadera importancia» los demás factores³⁷.

Efectivamente, pues, sometiendo el corpus de *fiqh* existente y los escritos de los ulemas indios clásicos y posteriores a una lectura crítica, Nu'mani defiende la necesidad de volver al Corán y a las tradiciones proféticas auténticas para desarrollar una nueva perspectiva del *fiqh* sobre la *kafa'a* y la casta. Apelando a la ética social radicalmente igualitaria contenida en el Corán y en las tradiciones proféticas genuinas, sometiendo algunas tradiciones que parecen promover la desigualdad social a una lectura crítica contextualizada, rechazando las tradiciones antiigualitarias por falsas, e indicando las opiniones divergentes de los alfaquíes y ulemas de diferentes escuelas de jurisprudencia y dentro de cada escuelas sobre la

kafa'a, Nu'mani sostiene que sólo la piedad debería ser considerada como el fundamento esencial de la *kafa'a*. De este modo, critica tanto la noción de casta como los argumentos de los alfaquíes que han querido incluir la casta como un factor primordial en la determinación de la *kafa'a*, dando en consecuencia a la casta cierta legitimidad religiosa.

CONCLUSION

Como ha querido expresar este artículo, aunque el Corán y las tradiciones proféticas auténticas proponen una visión social radicalmente igualitaria, la práctica social real musulmana, incluso en la India, sugiere la existencia de palmarias jerarquías sociales a las que numerosos estudiosos musulmanes han querido dar una adecuada sanción islámica con complejas reglas de *fiqh* asociadas con la noción de *kafa'a*. Lo que fue fomentado aun más con interpretaciones deformadas del Corán y la invención de relatos atribuidos al Profeta que querían legitimar la desigualdad social basada en la etnia y en la ocupación. En el contexto indio, numerosos ulemas influyentes, casi todos de las castas «altas», han utilizado estos argumentos para aprobar la casta y las distinciones basadas en ella, en especial en cuestiones matrimoniales. Sin embargo, como muestra el caso de Nu'mani, al menos hoy algunos ulemas indios están dispuestos a examinar críticamente el corpus del *fiqh* medieval para buscar inspiración y orientación directamente del Corán y las tradiciones proféticas auténticas, para recuperar la visión original islámica que se opone firmemente a la jerarquía social determinada por el nacimiento, la auténtica base del sistema de castas.

³⁵ Ibid., p.25.

³⁶ Ibid., p.20.

³⁷ Ibid., p.21.

