

CEAA

950.05 E82

Colección  
Enero, Abril 88

# TRIBUS Y ESTADOS: LA DINÁMICA DE LAS FORMACIONES DE PODER POLÍTICO EN IRÁN Y AFGANISTÁN

SANTIAGO QUINTANA PALI  
*El Colegio de México*

## Nómadas y sedentarios

SI BIEN PODRÍAMOS ESTUDIAR LA TRÍADA del nomadismo, los pueblos rurales y las ciudades como contextos diferenciados para entender la vida social del norte de Africa, del Asia Occidental y del Asia Central, se trata más de tipos ideales analíticos, cuyos referentes empíricos se mezclan o yuxtaponen. La fenomenología económica, política, social y cultural de los tres entornos mencionados se entreteje en el *continuum* que los cruza y relaciona funcionalmente. De hecho, como lo ha destacado Barth en su obra ya clásica sobre los nómadas del sur de Irán,<sup>1</sup> el nomadismo y el sedentarismo son tan sólo los polos extremos de un espectro amplio, pero unificado, de poblaciones estrictamente nómadas, seminómadas, semisedentarizadas y completamente sedentarizadas. Independientemente de que las consideremos como categorías separadas analíticamente, las influencias, contactos e interdependencia entre nomadismo y sedentarismo siempre saldrán a la superficie y destacarán en mayor o menor medida.

En lo que toca a la esfera de las *relaciones económicas*, las *ciudades* sirven tanto a los pueblos rurales como a los nómadas en su calidad de mercados, centros de distribución de la producción local y de origen lejano (las poblaciones nómadas

<sup>1</sup> Fredrik Barth, *Nomads of South Persia*, Boston, Little, Brown & Company, 1961.

y pueblerinas también consumen y producen para el mercado extranjero). Las ciudades también son importantes centros culturales y religiosos para los nómadas y pueblerinos.<sup>2</sup> Las ciudades dependen económicamente de los pueblos, que son su entorno agrícola, así como de la productividad de éstos en lo que concierne a la tributación. No hay que perder de vista que en la época premoderna, la típica ciudad islámica se hallaba amurallada por cuestiones de seguridad, y que por lo tanto, el campo estaba trasmuros. Así, sólo con los avances de comunicación y transporte, que hicieron posible la extensión de la esfera de estabilidad política, se rompe la marcada dicotomía entre la ciudad y el campo. De hecho, este cambio cualitativo es muy tardío en varios países: por ejemplo, hasta los años cincuenta de este siglo se daba la dicotomía entre el *bled el-makhzen* y el *bled es-siba* en Marruecos, con base en las posibilidades de establecer jurisdicciones administrativas reales en el territorio del país. Por otra parte, tomando en cuenta esta situación, las ciudades dependían en gran medida de los nómadas para la protección efectiva de las rutas comerciales.

Es posible que los *pueblos* fueran las unidades económicamente más autónomas de la tríada, al satisfacer sus necesidades básicas y producir sus propios alimentos, lo que, por otra parte, no disminuía sus vínculos estrechos con las ciudades y los nómadas. Los pueblos proveían de alimentos a las ciudades y las utilizaban como mercados para proveerse de artículos industriales. Dependiendo del poder del gobierno central, los pueblos pagaban impuestos y eran la base principal de las levas que alimentaban a los incipientes ejércitos regulares. Con relación a los nómadas, muchos pueblos tenían grandes rebaños que ponían al cuidado de éstos (que proveían a los pueblos de productos animales y de animales vivos). En territorios ubicados dentro de la esfera de poder nómada, los pueblos se veían obligados a pagar tributo a las tribus.

Económicamente, los *nómadas* son los más dependientes y vulnerables de la tríada, ya que simplemente no podrían subsistir sin la existencia de los centros sedentarios. Dependen de

<sup>2</sup> Los ejemplos más típicos son La Meca y Medina en Arabia, Jerusalén y Hebrón en Palestina, Najaf y Karbala en Irak, Qum y Mashad en Irán, Kairowán en Túnez, Fez en Marruecos, etcétera.

los pueblos y ciudades para proveerse de ciertos alimentos básicos, así como de manufacturas, utilizando también a los centros sedentarios como mercados y focos culturales y religiosos.

Si bien el tema ha recibido poca atención en la literatura, las *relaciones sociales* son, en la mayoría de los casos, mucho más profundas que las económicas. La *organización tribal*, que hace hincapié en los grupos de solidaridad por parentesco, implica una lealtad del individuo hacia el grupo que es su apoyo y seguridad fundamental en la vida. Así, en mayor o menor medida, la gran mayoría de los nómadas, ya sean pueblerinos o ciudadanos, está o ha estado organizada tribalmente. Muchas tribus cubren la tríada de formas de vida social (por ejemplo, las tribus 'alawitas de Siria) y, a pesar de ser predominantemente nómadas, ninguna tribu lo es enteramente. La mayoría de las tribus nómadas tiene secciones o linajes sedentarizados en pueblos y ciudades. Los nómadas tribales tienen parientes del clan que tradicionalmente han vivido en barrios específicos de los centros sedentarios (por ejemplo los barrios tribales kurdos de Damasco). Los matrimonios, las alianzas y los feudos tribales atraviesan las demarcaciones urbanas.

Este breve sondeo de factores económicos y sociales nos da el fondo necesario para introducirnos al problema central que nos interesa desarrollar: el de las *estructuras de poder*. En la época premoderna (llegando a veces a introducirse bastante en la época moderna), el norte de África, el Asia Occidental y el Asia Central han conocido el juego de dos formas de poder fundamental, generalmente en oposición antagónica: el *poder estatal* y el *poder nómada* (o tribal). El poder estatal descansaba en la tributación de las tierras agrícolas y del comercio, un ejército regular, un sistema legal, la administración burocrática y la cultura de la civilización sedentaria. Por otra parte, las zonas de poder nómada tenían una organización relativa, basada en la mera fuerza militar de las confederaciones tribales. En algunos momentos de la historia, las confederaciones nómadas fungían *de facto* como verdaderas organizaciones paraestatales autónomas, poniendo en entredicho el poder estatal.

La competencia y la lucha entre el poder estatal y el poder nómada se daban constantemente en las zonas en las que ambas estructuras entraban en contacto y se sobreponían. Las zonas

“fronterizas” eran una fuente importante de alimentos, manufacturas, agua y pastizales para los nómadas, quienes a menudo las sometían al tributo, el cual implicaba una protección contra ataques y saqueos de los mismos tribales, o contra los impuestos exorbitantes y las levas por parte del estado (en árabe, la *khurwa* o “pago de la hermandad”). A veces los nómadas llegaban realmente a capturar pueblos y oasis, apropiándose de tierras y huertos y reduciendo a la población local a la condición de aparceros a su servicio. Políticamente, muchas dinastías nómadas eran el semillero de los gobernantes y notables de pueblos y ciudades que, conservando sus vínculos con las secciones nómadas de las tribus, buscaban asimilarse también a las élites locales.<sup>3</sup>

Por otra parte, el estado también deseaba controlar y extraer impuestos a los pueblos y oasis, y trataba de mantener a raya al poder nómada; así se da la lucha entre ambas estructuras de poder por el control de esta periferia, con avances y retiradas en ambos sentidos. Los nómadas, con una capacidad de organización relativamente baja (basada en el parentesco mas no en una estructura burocrática), no podían conquistar realmente y mantener un control territorial permanente; mientras que, por otra parte, el estado, con sus burocracias y ejércitos aparatosos, no podía perseguir sistemáticamente y aplacar a los nómadas. Es sólo en la época moderna (a veces en el pasado reciente) que el estado ha logrado imponerse gracias al desarrollo de las comunicaciones y a una tecnología militar más avanzada. Por otra parte, en conflictos entre facciones urbanas se ha pretendido el apoyo del poder nómada para afectar el equilibrio de la contienda, y en este sentido, el poder nómada de hecho se ha encontrado incrustado en las estructuras urbanas de poder.

Las variables económicas, sociales y políticas que conforman la matriz de las relaciones entre nómadas y sedentarios se ven fundamentalmente delimitadas por *presiones ecológicas*, lo que explica la gran fluidez existente entre ambas formas de

<sup>3</sup> Los ejemplos típicos de ello son el papel histórico tan importante desempeñado por la tribu árabe de los banu hilal en los estados norafricanos, o más específicamente el de la dinastía ‘alawita’ con sus orígenes en Tafilalt, en el Anti-Atlas de Marruecos.

vida. De tal manera, por ejemplo, la sequía extrema obligaría a los pueblerinos a adoptar el nomadismo, especialmente si tienen relaciones de parentesco con los nómadas. En otro sentido, las *presiones estatales*, por una mayor tributación o por la leva de la población masculina económicamente activa, también empujan a los pueblos rurales hacia el nomadismo. A pesar de este tipo de presiones, históricamente los nómadas siempre han sido relativamente menores en número a los sedentarios. En la época premoderna, la mayoría de las poblaciones de las regiones que nos interesan vivían en pueblos y las poblaciones de las ciudades eran pequeñas y estables debido a las limitaciones en las comunicaciones y los transportes. Si bien en la segunda mitad del siglo XX la mayoría de la población todavía vive en pueblos, las ciudades han crecido por las grandes migraciones del campo a la ciudad. Por otra parte, se ha dado una tendencia progresiva y acelerada a la sedentarización de los nómadas.

A pesar de ser relativamente menores en número respecto de la población global, los nómadas han tenido un *impacto desproporcionado* y profundo en las sociedades con las que están relacionados. Desproporcionado si tomamos en cuenta su aislamiento relativo, al estar alejados de los sedentarios y de otros grupos nómadas durante periodos prolongados, las severas limitaciones ecológicas en las que viven y la lentitud del proceso de sedentarización “natural” de los nómadas que van filtrando continuamente la base de la pirámide social de los sedentarios. En este proceso demográfico que se da casi “por goteo”, los nómadas cargan con su bagaje cultural que hace que, precisamente, aunque sean pocos, sean extremadamente *constantes en sus costumbres* por periodos de tiempo muy prolongados. En este sentido, los nómadas se han convertido en una especie de reserva de ciertas prácticas culturales. El ejemplo más claro de ello sería tal vez el impacto lingüístico que han tenido en la cultura sedentaria. El *conservadurismo cultural* de los nómadas puede observarse en el proceso de difusión de la lengua árabe. La “arabización” del Medio Oriente y del norte de África se vincula directamente con el ascenso del Islam: el *Corán* se reveló en árabe, lengua que también sirvió como medio administrativo de las burocracias de la dominación árabe. Sin

embargo, la lengua árabe sólo arraigó como lengua hablada dominante en las regiones en que se establecieron tribus nómadas árabes. Egipto y el Creciente Fértil fueron los principales focos de migraciones de tribus árabes. Irán, por otra parte, nunca se arabizó. Si bien muchas tribus árabes emigraron a Irán antes y después de la conquista Islámica, tendieron a sedentarizarse al penetrar el país de Fars, por tratarse de un terreno poco favorable al nomadismo de camellos. El norte de África solo se arabizó superficialmente varios siglos después de la conquista islámica con la llegada de nuevas hordas de nómadas árabes (principalmente la poderosa tribu de los banu hilal). Otro ejemplo parecido es el proceso de "turquificación" que se dio en el Medio Oriente. Aunque se establecieron mercenarios turcos en muchas de sus regiones, el turco se convirtió en la lengua dominante en la Anatolia y en el Irán noroccidental sólo después de las migraciones masivas de tribus turcomanas del Asia Central entre los siglos XI y XIII.

Existen otros patrones típicos de la cultura nómada difundidos en el medio sedentario que han sido poco estudiados, pero que constituyen la base del fenómeno que llamaríamos "tribalismo urbano". Un claro ejemplo sería el sistema de parentesco que favorece los matrimonios entre "primos paralelos" y que prevalece en casi todo el Medio Oriente. Cabría preguntarse cómo ha captado y preservado el entorno urbano una práctica destinada a conservar la claridad, pureza y distinción de los linajes, cuya funcionalidad se daría precisamente en un entorno nómada pastoril. Otra veta sugerente de estudio sería la de los vínculos entre los flujos históricos de poder nómada y las dinastías islámicas "regenerativas" que se han dedicado a atacar estructuras urbano-estatales débiles, corruptas o en descomposición. Los ejemplos de estos movimientos "fundamentalistas" son muchos: los almohades y almorávides en el Maghreb y en la España musulmana, la *sanussivah* en Libia la *mabdiyyah* en el Sudán; la *wahabbayah* en Arabia, etcétera.

#### Los casos paradigmáticos

La historia del Asia Central y del Asia Sudoccidental, particularmente la de Irán, y Afganistán, aporta elementos para-

digmáticos para desentrañar la ambigua red propuesta por la noción de “tribu”, especialmente sujeta a la manipulación política que ha marcado a las relaciones entre tribus y estados en este contexto. Las tribus y el llamado “tribalismo” han dejado su huella profunda en los distintos avatares de proyectos estatales o pretendidamente “nacionales” que se han dado históricamente en la región, sobre todo en los siglos XVIII, XIX y XX. En la relación histórica entre tribus y estados, más allá de la típica oposición de formas de poder, se observa el papel de las tribus como componentes esenciales de cualquier conformación de fuerzas políticas en el seno de los estados, así como de fuerza generadora, promotora y destructora de *casi* todas las dinastías que detentaron el poder estatal en las historias “nacionales” modernas de Irán y Afganistán. Salvo en el caso de los Pahlavi, el poder fundador y mantenedor de estados dinásticos con pretensiones políticas “nacionales” siempre fue tribal. Los gobiernos centrales llegaron al poder con un apoyo tribal que siempre fue inestable, competitivo entre sí y en última instancia antagónico a los intereses del aparato estatal establecido. No hay que perder de vista que, aun en sus momentos cumbre de poder militar y administrativo, el Estado casi siempre se vio obligado a delegar muchas de sus funciones al poder tribal en territorios que se encontraban más allá de sus posibilidades reales de ejercer la soberanía. Las tribus de Irán y Afganistán no han coexistido con el Estado en una situación de mutuo aislamiento, sino que han desarrollado y preservado conjuntamente un sistema que une a ambos en una relación eminentemente inestable de negociación y demostración de fuerzas.<sup>4</sup> Por otra parte, la estrecha interrelación his-

<sup>4</sup> A este respecto cito ampliamente a David Brooks en su trabajo publicado en la recopilación de Tapper, que nos ha servido de piedra angular para nuestro texto. Según Brooks, “Algunos grupos tribales han sufrido transformaciones considerables en los varios últimos cientos de años, en tanto que otros no se han visto afectados. El surgimiento y disolución de emiratos, federaciones y confederaciones tribales; la decadencia y disolución de tribus poderosas; el ascenso y duración de otras; han sido características familiares de la historia iraní durante siglos. [...] Las tribus han sido siempre parte, y han estado en varios grados aparte, del Estado iraní. A su vez, el Estado se ha visto constantemente obligado a lidiar con la presencia de estas tribus como una característica permanente de su propia vida política, y asimismo esta ‘presencia tribal’ ha tenido un significado históricamente variable para el Estado. A veces

tórica que existe entre Irán y Afganistán refuerza el interés y valor de estos países como casos paradigmáticos del Asia Sudoccidental y Central. Las características tribales de las dinastías en el poder en Irán y Afganistán resultan particularmente interesantes desde fines del siglo XVIII hasta la época reciente, en que persisten a pesar de y por la intervención de potencias extranjeras que las ponen a prueba. En otro sentido, tampoco debemos perder de vista el importante papel histórico del Estado como agente creador, transformador y destructor de estructuras de poder e instituciones políticas tribales.

#### Los entornos ecológicos y socioculturales

La imagen imperante de la sociedad tribal ha tendido a caer en el reduccionismo que la opone a un ideal islámico de civilización, entendido primordialmente éste como el de la sociedad sedentaria urbana (*umran hadari* de Ibn Jaldún). Así, se la contrapone a un medio hostil, alejado de las fuentes materiales de la civilización, en donde el subempleo predispone a la sociedad tribal a la rapiña, la rebelión y el conflicto en sus relaciones con la ciudad, asiento del gobierno, el orden y la

---

adormecida, a menudo muy volátil, la presencia tribal, en frecuentes ocasiones en los últimos doscientos años, ha representado una amenaza real o percibida a la estabilidad, seguridad o inclusive a la continuidad misma del Estado.

[...] Ninguna de las dos partes ha podido ignorar a la otra impunemente, teniendo ambas que interactuar y reaccionar mutuamente. Forzadas a una coexistencia inestable, sin que una pueda dominar a la otra completamente salvo en raras ocasiones, la interacción y reacción mutua entre 'tribu' y 'Estado' siempre ha sido problemática para ambas partes, y cada una ha desarrollado características que surgen directamente de la historia de su interacción. [...] Las relaciones tribu-estado en Irán, desde la perspectiva de ambas partes, son por necesidad ambiguas. La ambigüedad inherente a estas relaciones permite el espacio de maniobra necesario para que ninguna de ambas partes tenga el poder de dominar completamente a la otra. [...] Para las tribus, el significado del Estado adquirió una calidad menos ambigua con el ascenso al poder de los Pahlavi, y con el establecimiento de una 'política tribal' encauzada hacia el control completo de los grupos tribales existentes en Irán y a la eliminación final de su papel en la política del Estado [...]: la aplicación de una política única y decidida de control sin miramientos sobre las tribus por parte de un Estado cada vez más monolítico y centralizador, dirigido firmemente por la senda de la integración nacional y de la modernización bajo un gobernante fuerte". Véase el artículo de David Brooks, "The enemy within: Limitations on leadership in the Bakhtiari", en Richard Tapper (comp.), *The Conflict of Tribe and State in Iran and Afghanistan*, Londres, Croom Helm, 1983, pp. 338-340; también "Introduction" de la recopilación de Tapper, pp. 4-5.

productividad. Nuestros casos paradigmáticos desdican este planteamiento reduccionista. Para Tapper, los miembros de las tribus afganas se reconocen como campesinos montañoses recios, aguerridos, independientes y fervientes musulmanes que cultivan tierras muy empobrecidas; en tanto las tribus iraníes están constituidas principalmente por pastores nómadas, organizados en confederaciones fuertes y muy centralizadas, bajo el mando de poderosas jefaturas aristocráticas, con una observancia además bastante laxa del Islam.<sup>5</sup>

La geografía física de Irán contrasta también marcadamente con la de Afganistán al presentar una meseta central rodeada de cadenas montañosas y estepas. La meseta del país de Fars concentra a los principales núcleos de población, sobre todo a la mayoría dominante persa shi'ita, en tanto que las montañas y estepas son el territorio que por excelencia habitan las minorías predominantemente tribales como los kurdos, turcomanos, baluchi y árabes (todos ellos sunnitas). Afganistán es el caso opuesto, con una región central muy montañosa, habitada por minorías que incluyen a los shi'itas hazaras y a los kafires del Nuristán, en tanto que la mayoría sunnita dominante, formada principalmente por tribus pushtun, habita en las estepas y mesetas que rodean el centro del país. La fragmentación social, impuesta por el medio y la diversidad étnica y tribal, ha tendido particularmente a contrarrestar cualquier proyecto de estado centralizado en Afganistán hasta la fecha.

Desde el siglo XVIII, el persa ha sido la lengua dominante tanto en Irán como Afganistán (en su variante dari), si bien no es la lengua originaria de las dinastías que han accedido al poder estatal en ambos países ni de los principales grupos tribales existentes. En el caso de Irán, el turco era la lengua de las dinastías qajar y afshar y de otros grupos tribales como los qashqai, los turcomanos y los shahsevan; aparte del turco y del persa, existían otras lenguas iraníes importantes como el luri, el baluchi y el kurdo. En Afganistán, la dinastía dominante durrani y los principales grupos tribales del país hablaban el pushtu, aunque existían también elementos tribales que

<sup>5</sup> Tapper, *op. cit.*, pp. 6-7.

hablaban turco, baluchi, kafir y lenguas dárnicas. La lengua y cultura persas siempre dominaron en los centros urbanos (al grado de que en Afganistán y en el Turquestán lo persa era sinónimo de lo urbano) y éstos terminaban por asimilar a los elementos tribales que llegaban al poder estatal, si bien hay que notar que Irán siempre mostró más propensión al poder urbano, mientras que Afganistán articuló una manifestación de poder con base en confederaciones tribales pushtun que lograron mantener su integridad política y territorial. La principal contradicción en Irán se daba entre turcos nómadas y persas sedentarizados; en tanto que en Afganistán aquella se daba entre los pushtun y los demás grupos étnicos y tribales, más o menos "persianizados", independientemente de sus características socioecológicas.<sup>6</sup>

#### El trasfondo histórico

Hacia principios del siglo XVIII Irán y Afganistán estaban unidos como parte del imperio safaví, cuya cabeza de gobierno en Isfahán sólo ejercía una soberanía nominal en la mayor parte del territorio imperial, particularmente en las márgenes sunnitas, en donde constantemente se estaban dando rebeliones (los afganos ghilzai toman Kandahar, los abdali se instalan en Herat, los baluchi se levantan en el sureste, uzbekos y turcomanos en el noreste y lazgi y kurdos en el noroeste). Después de las incursiones de los afganos, que toman temporalmente la capital, la tribu afshar reinstala nominalmente a los safavíes en el poder. Tahmasp Quli Shah (luego conocido como Nadir Shah) le da una semblanza de poder tardío al Estado safaví al recuperar territorios perdidos ante el avance ruso y otomano, para lo que logra la adhesión de afganos, kurdos y lur. Con el cambio de la capital a Mashad favorece a elementos tribales sunnitas, sobre todo afganos (pushtun) y turcomanos. La política tribal de los afshar se dio a través de un gobierno mediado por las jefaturas tribales y el traslado de tribus enteras de las regiones rebeldes al Jorasán para crear cuerpos pretorianos controlables en torno a su capital y poder lanzar

<sup>6</sup> Véase *ibid.*, pp. 11-12.

campañas militares contra el imperio mogol. Por otra parte, es curioso notar que en los confines orientales de su imperio, en el valle del Indo, Nadir Shah tiene que pagar tributo a las tribus fronterizas para lograr su alianza. Con la muerte de Nadir Shah, en 1747, se desintegra su imperio, quedando la porción oriental en manos del comandante Ahmad Khan Abdali, de la rama sadozai de la tribu pushtun abdali, por resolución de una *jirga* (asamblea tribal). Ahmad Khan asume el título de Durr-i-Durran (“perla entre las perlas”) y cambia el nombre de los abdali por el de durrani, con Kandahar como centro del poder estatal. El Estado durrani crea una corte, pero también mantiene vigentes todas las estructuras e instituciones tribales, operando más bien como una confederación de tribus y khanatos. De hecho, la monarquía durrani nunca llega a urbanizar sus bases de poder, granjeándose más bien las lealtades tribales por los tributos obtenidos como producto de sus campañas contra la India (Punjab, Cachemira y Multán). Timur Shah, el sucesor de Ahmad Khan (luego Shah), cambia la capital a Kabul para lograr una mayor adhesión entre los tajik de cultura persa urbana, pero mantiene también la estructura tribal del Estado durrani. Hacia fines del siglo XVIII, y después de varios intentos fallidos de centralizar al Estado afgano, la rama muhammadzai de los durrani toma el poder en un ambiente de conflictos internos con las otras ramas tribales, particularmente con los sadozai.<sup>7</sup>

Por otra parte, las políticas tribales de Nadir Shah habían devastado y despoblado el occidente de Irán y sólo después de su muerte comienza a darse el retorno paulatino de las tribus que él había exiliado en el Jorasán. A pesar de su desorganización logística, las tribus turcas azerís, lak, lur y kurdas comenzaron a presentar un frente común contra los afganos, dándose una competencia por el poder entre Karim Khan de los zand (lak) con una base en Fars, y Muhammad Hassan Khan de los qajar en el Jorasán, el Caspio, Azerbaiján y el Cáucaso. En esta coyuntura, el poder de los zand prevaleció sobre el de los qajar, con Karim Khan que articula una coalición tribal muy heterogénea. Karim Khan no pretendió colonizar los con-

<sup>7</sup> *Ibid.*, pp. 12-14.

finés fronterizos de su Estado, sino que más bien los administró a través de jefaturas tribales locales. La muerte de Karim Khan en 1779 desarticula al Estado zand por luchas de sucesión y renueva la iniciativa militar de los qajar, con el apoyo de tribus turcomanas. Aqa Muhammad Qajar establece su sede de poder en Teherán y mantiene como rehenes en la capital a las familias de jefes tribales cuya adhesión pretendía asegurar.<sup>8</sup>

#### El contexto tribal de los Estados durrani y qajar

A principios del siglo XIX el reino durrani de Kabul llegaba hasta el Indo por el oriente y hasta Cachemira al noreste, e incorporaba al Turquestán y al Baluchistán. Los grupos push-tun dominantes y competitivos entre sí eran los durrani y los ghilzai, que compartían un territorio en el que se combinaban el nomadismo pastoril y la agricultura. Los brahui y los baluchi tenían una relación que era más de asociación que de subordinación respecto a la estructura estatal pushtun, lo que también tendía a suceder con los khanatos uzbekos y tajik, y las tribus turcomanas del norte. Los shi'itas hazara del centro del país y las tribus animistas kafires del Kafiristán poseían también una condición de autonomía relativa. Cerca de la mitad de la población estaba conformada por grupos tribales push-tun y el resto —hazara, kafires, aymaq, turcomanos, uzbekos y baluchi— era también predominantemente tribal. Solamente los tajik constituían una minoría urbana no tribal de lengua y cultura persas. En Irán, los grupos de población del sur del Cáucaso, el Azerbaijón y el Kurdistán tendían a combinar el nomadismo pastoril con la agricultura. Al sur entre la cordillera del Zagros y el Arabistán (Khuzestán), se daba la mayor concentración de tribus nómadas principalmente de la etnia lur, entre las que destacaban los bakhtiari, y tribus árabes. En el país de Fars (la meseta central de Irán) se daba una reunión heterogénea de tribus, incluyendo a los qashqai y a las cinco tribus que luego conformarían la importante confederación

<sup>8</sup> *Ibid.*, pp. 14-15.

de los khamseh. Las tribus del oriente (el Baluchistán, Sistán y el sur del Jorasán) mantenían relaciones bastante fluidas entre los estados qajar en Irán y durrani en Afganistán, que compartían el mismo tipo de problemas fronterizos con las tribus semiautónomas. También, al norte, ambos países colindaban con los khanatos del Cáucaso y del Asia Central, cada vez más autónomos, que se erosionaban paulatinamente ante el avance imperialista ruso. Al oeste y al sur, Irán enfrentaba el poder otomano y británico, en tanto que Afganistán hacía lo mismo al este y al sur con los sikh y los británicos. Paulatinamente, Irán y Afganistán se convertirían en el terreno en el que se enfrentarían el expansionismo ruso y el británico, en el llamado “Gran Juego”, condición que ambos estados tratarían de manipular para conservar su independencia ante la avanzada colonialista.<sup>9</sup>

### El Estado y las tribus en Irán

Para Bashiriyeh, el estado iraní tradicional se basaba en una estructura absolutista de poder, en la que los *shahs* detentaban la autoridad política suprema. En épocas de poderío efectivo, la corte real (*darbar*) subyugaba a toda la sociedad, y en épocas de debilidad relativa manipulaba y neutralizaba a todos los distintos grupos que competían por el poder. La estructura patrimonial de la autoridad se basaba fundamentalmente en la ausencia de propiedad privada legalmente sancionada y en la existencia de modalidades de propiedad estatal y comunal. Las tierras se asignaban temporalmente a un depositario de la titularidad de la propiedad (el *tuyuldar*), encargado de administrar su usufructo, lo cual, en un ambiente de gran inestabilidad social, supuestamente impediría la formación de intereses creados hereditarios. El sistema absolutista tendía a fluctuar, sobre todo en periodos de debilidad militar o administrativa, entre lo que sería un Estado “prebendalista” y ciertas tendencias “feudalizantes”.<sup>10</sup> De hecho, el modelo safaví

<sup>9</sup> *Ibid.*, pp. 16-21.

<sup>10</sup> Hossein Bashiriyeh, *The State and Revolution in Iran*, Londres, Croom Helm, 1984, p. 7.



(como herencia política de los sucesivos estados iraníes) representa una modificación del sistema estatal turco de patronazgo militar y de su vinculación con la “gran tradición monárquica” (incluyendo su centralización implícita, difusión de poder y autonomía regional). Se limitaba la autonomía por el nombramiento de gobernadores provinciales, a menudo familiares, responsables del orden, tributación y levas militares, y por el control de los agentes estatales mediante nombramientos burocráticos, *tuyuls*, exenciones, políticas de “divide y vencerás” y la retención de familiares como rehenes de la corte. Los nombramientos estatales de *ilkhani* (jefes tribales supremos), como administradores oficiales que podían actuar a título del gobierno central, son el reconocimiento *de jure* de una situación *de facto* de ciertas regiones como unidades administrativas autónomas o semiautónomas. De hecho, las grandes confederaciones tribales de Irán son el resultado ya sea de un proceso intrínseco de amalgamación ya sea, principalmente, de procesos de designación por el Estado, que así pretende centralizar o limitar la autonomía tribal.<sup>11</sup> Según Abrahamian, los gobernantes qajar “eran déspotas sin los instrumentos del despotismo” por carecer de un ejército permanente importante y del apoyo de una burocracia eficaz. Los *ilkhani* oficiales, supuestamente bajo el control de los shahs, recolectaban sus propios impuestos y gobernaban sus regiones a su antojo.<sup>12</sup> Bryan Turner agrega: “La imagen de una burocracia poderosa, centralizada y despótica sólo era parte de la mitología del ‘despotismo oriental’, que se ha transmitido desde Montesquieu hasta Wittfogel, pero que en realidad no puede jugar papel alguno en el análisis sociológico de las formaciones sociales iraníes”.<sup>13</sup> Abrahamian utilizaba una versión marxista del clásico modelo del “mosaico”, comúnmente aplicado en la antropología social del Medio Oriente, para explicar la organización social del Irán de los qajar. Según esto, los órdenes

<sup>11</sup> Véase Gene R. Garwath, “Khans and kings: The dialectics of power in Bakhtiari history”, en Michael E. Bonine y Nikki R. Keddie, *Continuity and Change in Modern Iran*, Albany, University of New York Press, 1981, pp. 137-138.

<sup>12</sup> Ervand Abrahamian, “Oriental despotism: The case of Qajar Iran”, *International Journal of Middle East Studies*, vol. 5, 1974, p. 135.

<sup>13</sup> Bryan Turner, “Capitalism and feudalism: Iran”, en *Capitalism and Class in the Middle East: Theories of Social Change and Economic Development*, Londres, Heinemann, 1984, p. 165.

sociales (*tabaqat*) de Irán se dividían claramente en pequeñas comunidades verticales y la población general, tanto urbana como rural, se fragmentaba en distintos grupos en conflicto: tribus, barrios, pueblos, etc. Según Abrahamian, si bien el Irán de principios del siglo XIX tenía clases socioeconómicas (*tabaqat*) latentes y objetivas, el predominio de los vínculos y conflictos comunales retrasaba la formación de clases sociopolíticas manifiestas y subjetivas.<sup>14</sup> Para Abrahamian, el Estado qajar podía dominar a la sociedad global no porque fuera un estado fuerte, sino porque se trataba de una sociedad débil, dividida y fácilmente manipulable.<sup>15</sup>

Con Fath 'Ali Shah, los qajar se alejan de sus bases tribales y pretenden reforzar al poder central y consolidar el aparato estatal, recreando los conceptos safavíes del absolutismo monárquico. Fath 'Ali Shah (1797-1834) pretendió destruir, o al menos limitar, el poder de las jefaturas tribales, ya fuera mediante campañas punitivas o por el tradicional sistema de rehenes de la corte aplicado a la aristocracia tribal. Manejó hábilmente las alianzas matrimoniales y las disputas intertribales para consolidar su posición de fuerza. Luego, los qajar comenzaron a designar directamente a los *ilkhani* o *ilbegis* de agrupaciones tribales de peso, asignándoles funciones como mediadores tributarios, ejecutores de la leva y guardianes del orden. Prácticamente hasta la segunda mitad del siglo XIX, los ejércitos permanentes seguían siendo el producto de levas.<sup>16</sup> Los qajar también se abocaron a políticas de fragmentación, sedentarización, relocalización y disgregación de grupos tribales, sobre todo con las tribus fronterizas que se inscriben en el juego del poder ante el avance imperialista ruso y británico. En la frontera nororiental, el Estado no logra someter a las tribus turcomanas (que incursionaban a veces hasta el centro del país con sus *razzias* en la procura de esclavos), sino hasta princi-

<sup>14</sup> Abrahamian, *Iran: Between Two Revolutions*, Princeton, Princeton University Press, 1982, p. 34.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 47.

<sup>16</sup> Inspirándose en las reformas otomanas del Tanzimat, que finalmente rompieron con el poder militar de los genizaros, el príncipe qajar Abbas Mirza, con el celo reformista que lo caracterizó, intentó crear un ejército moderno (el *Nizam-e Jedid*) que siguiera de cerca el modelo turco-prusiano.

píos del siglo XX. Los kurdos, árabes, aymaq y baluchi se mostraron más dóciles ante la autoridad central, fundamentalmente en lo que tocaba a la recaudación de impuestos. Por otra parte, los lur mantuvieron una autonomía relativa. Desde mediados del siglo XIX, el Estado comenzó un proceso de sustitución paulatina de autoridades tribales por funcionarios estatales locales. Según las observaciones del viajero francés Aubin, a principios del presente siglo ya se estaba conformando una especie de conciencia nacional iraní, salvo en el caso de pequeñas minorías religiosas, las tribus más grandes, y las tribus montañosas alejadas del centro del país.<sup>17</sup> No obstante, el proceso de “destribalización” fue más bien superficial y contraproducente ante el progresivo deterioro militar y administrativo del Estado qajar, cuyo “ejército regular” era pequeño y poco eficiente y cuyas levas tribales desactivadas se dedicaban al bandidaje. Por otra parte, es notable la pérdida de los vínculos orgánicos entre las jefaturas tribales, en proceso de urbanización y asimilación a la burocracia estatal, y sus respectivas tribus de origen, erosionándose así para el Estado una base de acción fundamental sobre el poder tribal. Por otra parte, este poder tribal no logró articularse más que para el bandidaje, sacando así provecho de la endémica anarquía de las regiones fronterizas, sobre todo en el norte del país. El caso de las grandes confederaciones tribales de la cordillera del Zagros es distinto: los *khans* de los bahktiari, qashqai y khamseh jugaron un papel político de primer orden en el sistema estatal hacia fines de la dinastía qajar.<sup>18</sup>

Los bahktiari, a pesar de sus escisiones y rivalidades internas (bastante explotadas por el gobierno qajar), nunca fueron totalmente subordinados por el Estado y más bien tendieron a intervenir directamente en el escenario más específico del poder estatal, particularmente después del nombramiento de Husein Quli Khan como primer *ilkhani* y con los hallazgos petroleros en territorio bahktiari a principios de siglo. Con el papel clave que juegan los bahktiari en la restauración cons-

<sup>17</sup> E. Aubin, *La Perse d'Aujourd'hui*, París, Colin, 1908, pp. 177-178, citado por Tapper, *op. cit.*, p. 23.

<sup>18</sup> Tapper, *op. cit.*, pp. 21-65.

titucionalista de 1909, éstos llegaron a dominar en el gobierno qajar hasta la primera guerra mundial. El poder de los qashqai se consolida a principios del siglo XIX en la provincia de Fars, con Jani Khan, y el gobierno qajar crea artificialmente la confederación khamseh con la agrupación heterogénea de las tribus basseri, nafar, baharlu, inallu e il-i-arab, bajo el mandato de un personaje notable de Shiraz, Qavam al Mulk (Mirza 'Ali Muhammad Khan), con el fin de equilibrar el poderío de los qashqai. Los khamseh tendieron a aliarse con los bahktiari para contrarrestar a los qashqai.<sup>19</sup>

Durante el periodo constitucionalista de 1906-1911, la égida gubernamental sobre las tribus se debilitó considerablemente y se produjo una anarquía que muchas veces instigó al bandillaje tribal contra las poblaciones sedentarias, lo que sirvió como pretexto para que se llevaran a cabo intentos aislados de represión de las tribus, como por ejemplo las campañas contra los qaradaghi y los shahsevan. No es sino hasta 1920, cuando Riza Khan asume la cartera de Ministro de Guerra, que el Estado logra emprender una campaña sistemática de represión, desarme y control de los núcleos más importantes de poder tribal entre los shahsevan, bahktiari, qashqai, turcomanos, kurdos y árabes. Riza Khan introdujo un control militar gubernamental sin precedente en las regiones tribales del país, lo que se reflejó inmediatamente en un repoblamiento de las tierras agrícolas que habían sido abandonadas ante el acoso de las *razzias* tribales.<sup>20</sup>

Garwaithe nos dice "que los cambios en el sistema tradicional iraní y en la estructura del Estado comenzaron con Riza Shah y se continuaron con Muhammad Riza Shah. Éstos incluían la centralización del poder y de la autoridad, el surgimiento del Estado-nación, y un papel mayor para el Estado, que hacía un llamado al progreso económico y social. [...] El nuevo Estado-nación de Irán no necesitaba compartir la autoridad y el poder; tenía ejército y burocracia propios y aplicaba políticas que integraban a los iraníes a la economía nacio-

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 26.

<sup>20</sup> *Ibid.*

nal y promovían una identidad ‘iraní’ a través de la educación y de nuevos símbolos nacionales”.<sup>21</sup> Riza Khan (que luego tomó la corona como Riza Shah) intenta llevar a cabo un proceso de “modernización” a ultranza desde la cima que, a semejanza del de Mustafá Kemal en Turquía, pretendía la “occidentalización cultural” del país y su industrialización, dejando de lado al sector agrícola. Riza Khan creó una especie de aristocracia militar muy eficiente siguiendo modelos alemanes y complementó, en la medida de lo posible, sus campañas de “pacificación” con un entendimiento de cooperación con las jefaturas tribales, las cuales no tuvieron ningún miramiento en transferir sus antiguas lealtades para con los qajar a la nueva dinastía pahlavi. A fin de cuentas, la política tribal de Riza Khan sólo fue una versión más acabada y efectiva de las políticas qajar de Fath ‘Ali Shah o de Nasir ad-Din Shah, si bien la cultura y poder tribales eran las antípodas de lo que para él constituía su idea de un Estado moderno, secular, centralizado y con una cultura dominante urbana persa. Riza Shah emprendió un ataque frontal contra el sistema tribal que ponía en entredicho al poder estatal y atentaba contra la llamada “cultura nacional”.<sup>22</sup>

Entre 1925 y 1935 Riza Shah coartó el poder militar y político de las tribus, destruyendo sus estructuras políticas confederativas, encarcelando y ejecutando a líderes tribales, confiscando tierras y pastizales, intentando una sedentarización forzada y reemplazando a la administración indirecta por el gobierno estatal directo. El éxito que tuvo Riza Shah al destruir el poder tribal se debe al establecimiento de un ejército y burocracia modernos y a cierto apoyo de la población urbana. La centralización de los pahlavi contrastaba marcadamente con la descentralización de los qajar, quienes no sólo toleraban a las confederaciones tribales como entidades administrativas autónomas sino que, inclusive, las crearon para equilibrar el poder establecido en provincias clave, además

<sup>21</sup> Gene R. Garwaite, “Tribes, confederation and the state: An historical overview of the Bahktiari and Iran”, en Tapper, *op. cit.*, p. 326.

<sup>22</sup> Tapper, *op. cit.*, p. 27.

de depender de líderes tribales y de sus contingentes militares para realizar funciones varias.<sup>23</sup>

Como hemos visto, los medios que Riza Shah creía los más idóneos para llevar a cabo su proyecto de “modernización” de Irán eran la secularización a ultranza, el nacionalismo persa, el desarrollo de la educación, el capitalismo de Estado y la lucha frontal contra el poder tribal. Habiendo derrotado al poder tribal, Riza Shah sometió a los territorios tribales a una administración militar, desarmó a las tribus, reclutó a los jóvenes tribales, atizó las pugnas inter e intratribales, minó la autoridad de los *khans*, restringió los movimientos migratorios estacionales (*il-rah*) de las tribus, y obligó a muchas tribus a una sedentarización forzada en “aldeas modelo”. Riza Shah utilizó a los bahktiari contra los árabes, lur, baluchi y qashqai, y luego se volteó en su contra, una vez logrados sus propósitos de dominio tribal para llevar a Irán al perfil de un “Estado-nación moderno” con un solo pueblo, nación, lengua, cultura y autoridad política.<sup>24</sup>

La caída de Riza Shah detiene el proceso centralizador del chovinismo jacobino persa, resurgiendo el poder tribal que se desembaraza fácilmente de la supremacía militar estatal y da pie al renacimiento de las antiguas milicias tribales. Los *khans* exiliados o en prisión recuperan gradualmente su poder y tierras confiscadas. Al gobierno sólo le quedó manipular la tradicional política de dividir y enemistar a las tribus entre sí para conservar al menos una imagen de autoridad estatal central. Si bien desde principios de los años treinta el Estado pahlavi había intentado una sedentarización forzada de los nómadas, sujetándolos a una administración rural, no se eliminó del todo el pastoreo, sino que se reforzó la simbiosis ya existente de éste con la agricultura sedentaria. La política de sedentarización fue un rotundo fracaso, tuvo muy poco éxito a nivel político y produjo graves dislocaciones económicas y sociales, sin que se produjeran aumentos en la producción agrícola, pero sí graves pérdidas en la economía pastoril. Ya para los años cuarenta los nómadas habían retornado a su modo de vida tras-

<sup>23</sup> Garwath, “Khans and kings, ...”, p. 130.

<sup>24</sup> Véase Abrahamian, *Iran: Between Two Revolutions*, pp. 140-143.

humante. Las ocupaciones soviética y británica de Irán hacia fines de la segunda guerra mundial devolvió cierto grado de autonomía a las tribus, las cuales también fueron susceptibles de manipulación por las potencias extranjeras o por el Estado: los kurdos reciben el apoyo soviético para crear la efímera República de Mahabad en 1946; los shahsevan colaboran con los pahlavi en la destrucción del régimen soviético del Azerbaiján; los bahktiari colaboran con la monarquía, en tanto que los qashqai se sublevan en 1946 y luego apoyan al régimen nacionalista de Musaddiq. Con su retorno al trono en 1953, Riza Pahlavi conduce una política mucho más cautelosa de control tribal y utiliza la reforma agraria de los años sesenta para erosionar las bases económicas de las jefaturas tribales. Con su “revolución blanca” el Shah procedió a nacionalizar casi todos los pastizales tribales, disolvió legalmente la autoridad y las responsabilidades de los *khans* y las migraciones y el uso territorial de las tribus fueron puestos bajo control militar. Por otra parte, Muhammad Riza Pahlavi reprime duramente los levantamientos de los qashqai y de la tribu Boyr Ahmad en 1963 —ya en 1954-1956 los *khans* de los qashqai habían sufrido el exilio por su apoyo al régimen de Mussadiq— y borra de la nomenclatura oficial cualquier alusión a cuestiones “tribales” o “nómadas”. Para principios de los setenta la economía pastoril se encontraba en la ruina por el peso oneroso de políticas que discriminaban al sector agropecuario a favor de una estructura económica industrial y centralizadora. En un contexto de penetración capitalista y de rápida inflación, la nacionalización de pastos y el estricto control de precios de la carne y la lana afectaron negativamente a las poblaciones tribales.<sup>25</sup>

Si bien la oposición al régimen del Shah fue ante todo un fenómeno urbano, se reforzaron los movimientos étnicos autonomistas, sobre todo entre los kurdos, árabes y baluchi (con pocas implicaciones directas en el proceso revolucionario de 1978). Cuando en el invierno de 1978-1979 el Estado perdió

<sup>25</sup> Tapper, *op. cit.*, pp. 27-29; también véase Lois Beck, “Economic transformations among Qashqa’i Nomads, 1962-1978”, en Michael E. Bonine y Nikki R. Keddie, *Continuity and Change in Modern Iran*, Albany, State University of New York Press, 1981, p. 86.

el control político y militar del país, los grupos tribales aprovecharon la ocasión para capitalizar la anarquía existente a su favor, como ya lo habían hecho en otros momentos históricos. Se reafirmaron los sistemas tribales de autoridad y se produjeron tomas de los pastizales que había incautado el gobierno, particularmente entre las tribus kurdas y turcomanas. Con la declaración del carácter del nuevo régimen en “República Islámica”, en la primavera de 1979 comenzaron a darse enfrentamientos entre los guardias revolucionarios (*pasdaran*) y algunas milicias tribales y se reafirmó el gran chovinismo persa shi'ita respecto a las minorías nacionales. Esto provocó una reacción hostil hacia el nuevo Estado, particularmente por parte de los kurdos y baluchi sunnitas, quienes, además de tener movimientos encuadrados en partidos políticos étnicos, tenían también apoyos transnacionales. Las actuales reivindicaciones tribales, sin ser secesionistas, pretenden un grado mayor de autonomía política y cultural, así como el control sobre tierras, recursos naturales (petróleo) y proyectos de desarrollo regional. Un saldo positivo de la revolución ha sido la recuperación de las tierras nacionalizadas por los pahlavi y la cancelación de intereses sobre deudas existentes. La revolución benefició en sus comienzos a las poblaciones tribales de Irán en la medida en que decayó momentáneamente la fuerza de la autoridad central, pero de hecho no implicó ninguna transformación en las estructuras socioeconómicas previas o en el gran chovinismo persa típico del régimen anterior, que se ha exacerbado más en su modalidad shi'ita.<sup>26</sup> Para Lois Beck, el llamado “resurgimiento del tribalismo”, más que constituir la supervivencia de una forma arcaica de organización, respondía a las condiciones vigentes de debilidad del Estado y de sus nuevos intentos de imponer una dominación política centralizada. Con el desarrollo de la guerra del Golfo, entre Irán e Irak, la República Islámica ha distensionado las relaciones con el poder tribal reasumiendo las funciones de un Estado “prebendalista” respecto a sus “administradores” tribales.<sup>27</sup>

<sup>26</sup> Tapper, *op. cit.*, pp. 30-31.

<sup>27</sup> Véase Lois Beck, “Revolutionary Iran and its tribal people”, en Talal Asad y Roger Owen (compiladores), *The Middle East*, Londres, MacMillan, 1983, p. 122.

## El poder tribal y el Estado en Afganistán

Hacia principios del siglo XIX, el Estado durrani en Afganistán sufría una contracción territorial, así como los conflictos internos derivados de la rivalidad existente entre las ramas tribales sadozai y muhammadzai, tomando esta última el control de la confederación de tribus pushtun. Dost Muhammad Barakzai logra salvar lo que se puede del Estado afgano: Herat se había perdido a los qajar; Cachemira, Multán y Peshawar, a los sikh, y los khanatos y emiratos uzbekos del norte eran prácticamente autónomos. Utilizó la bandera del Islam para hacer su llamado a la unidad nacional, granjeándose y domando a las minorías shi'itas (los hazara y qisilbash de Kabul), pero impidiendo su unificación. En 1839 se da una intervención británica en Kabul cuya reacción coadyuva al proceso de integración nacional. Además, Dost Muhammad realizó personalmente alianzas matrimoniales con las familias de jefes tribales y religiosos para consolidar su proyecto de unificación. Después de un breve exilio en la India, Dost Muhammad se lanza contra los británicos en nombre de la fe paradójicamente en alianza con los sikh, que luego se convirtieron en un enemigo potencialmente mayor. Desde el segundo Tratado Anglo-Afgano de 1857, y con la consolidación del poder británico al sur y al oriente y el expansionismo ruso por el norte, el emirato afgano pretende adquirir fronteras territoriales fijas y la semblanza de un Estado moderno. En la década de los sesenta del siglo pasado los británicos tienen una política expresa de ayudar a la consolidación del Estado afgano como colchón para detener el avance ruso, y Dost Muhammad logra recuperar el control de Herat y los territorios del norte. Sin embargo, la hegemonía durrani en el Estado afgano era clara así como las formas y el contenido tribal en la conducción de la administración estatal. Después de un periodo de inestabilidad endémica, los británicos apoyan el ascenso al trono afgano de 'Abd al-Rahman en 1880, con la condición de que se les dejara la conducción de los asuntos externos de Afganistán. Los británicos reconocían el costo elevado de una ocupación *de facto* de Afganistán, en tanto los afganos reconocían el valor del apoyo británico ante las pretensiones rusas. 'Abd

al-Rahman logra consolidar un Estado afgano moderno, utilizando el gran juego entre dos potencias extranjeras para definir sus fronteras territoriales, y creando un ejército regular para romper la fuerza del poder tribal, además de alianzas, intrigas y cohechos. El emir supo manipular a su favor las viejas *vendettas* tribales para la extensión del control estatal, que no llegó a abarcar completamente a las tribus fronterizas —de hecho, durante su reinado se cuentan más de cuarenta levantamientos tribales— que los británicos manipulaban como “colchón sanitario”. Con todo y sus pretensiones modernizadoras, el emir ‘Abd al-Rahman conservó muchos de los atributos de un *khan* tribal, utilizando los subsidios estatales como prebendas a repartir a través de vínculos clientelísticos de adhesión al Estado.<sup>28</sup>

En 1901, el Emir Habibullah hereda un Estado con un gobierno central relativamente fuerte, lo que le permite conceder la amnistía a muchos jefes rebeldes y emprender una política de cooperación con las tribus a través de un Consejo Estatal de Asuntos Tribales con la representación de los *khans* más importantes. Esto, de hecho, es sólo un reflejo de la dependencia del apoyo tribal que tenía la rama muhammadzai de los durrani en el poder. En 1919 llega al trono el emir Amanullah con un celo modernizador y reformador que emula a Riza Shah en Irán y a Mustafá Kemal en Turquía, y pretende sacar a Afganistán de su aislamiento al promover su “occidentalización”. “La revolución desde la cima” que propugna Amanullah, con una constitución como punta de lanza, se percibió como un ataque frontal al derecho consuetudinario tribal y al derecho islámico (la *shari‘ah*). El proyecto de un Estado moderno, liberal y burgués, propuesto por Amanullah, no tomaba en cuenta los valores y usos tribales, chocando además con las realidades de un sistema descentralizado de poder estatal que aún dependía mucho de los focos difusos de poder tribal. En este sentido, Amanullah deja de lado su papel de líder tribal para entender a Afganistán como un Estado moderno sin que lo fuera en realidad. Resulta bastante irónico que lo depusiera Bacha-i-Saqao, un bandolero tajik que toma

<sup>28</sup> Tapper, *op. cit.*, pp. 31-35.

brevemente el poder como Habibullah II, y quien es, a su vez, derrocado por fuerzas tribales que llevan al poder a la familia Musahiban, descendiente de Dost Muhammad Barakzai. Nadir Khan (Shah) inaugura la dinastía de los musahiban, juega bien el papel de un verdadero líder tribal y balancea las formas de un Estado moderno con el reconocimiento de las realidades del poder tribal. La legitimidad del Estado se derivaba concretamente del apoyo de las tribus que habían llevado a los musahiban al trono, también se equilibraba con las clases urbanas modernas emergentes que pretendían un Estado secular. Desde los años cincuenta, el Sardar Muhammad Daud, cuñado y primo del rey Zahir Shah, asume la cartera de Primer Ministro y pretende un mayor control sobre las tribus mediante una modernización militar para no depender tanto de la red de diplomacia tribal. La Constitución de 1964 es el punto de partida para el desarrollo del poder político de las minoritarias pero pujantes clases urbanas que pretendían retar al poder tribal establecido en el aparato estatal. La década de apertura liberal de Zahir Shah, entre 1963 y 1973, permitió que la pequeña izquierda urbana se organizara y desarrollara una clientela política entre los rangos menores del ejército. La ineficacia administrativa, la corrupción y la respuesta inepta a las sequías y hambrunas de principios de los años setenta prepararon el terreno para la toma del poder de Muhammad Daud, quien declara la República de Afganistán, apoyado por la izquierda y la Unión Soviética. Muhammad Daud siguió capitalizando la legitimidad tribal de los Musahiban, utilizó la reivindicación de un "Pushtunistán" en territorio de Paquistán como una carta de unidad nacional afgana y comenzó a cortar paulatinamente sus vínculos con la izquierda, tratando asimismo de equilibrar el apoyo económico y militar de la URSS con el de los EEUU y del Shah de Irán. Para principios de 1978, Muhammad Daud había desatado una campaña abierta de represión contra la izquierda, la cual, movilizandando su inserción y convocatoria entre las fuerzas armadas, contrataca con un golpe de Estado.<sup>29</sup>

La llamada "Gran revolución de abril" de 1978 rompe fi-

<sup>29</sup> Véase Tapper, *op. cit.*, pp. 36-39.

nalmente con más de dos siglos de hegemonía durrani en el Estado afgano. El PPDA (Partido Popular Democrático de Afganistán), que llega al poder con el golpe de 1978, además de estar constituido por una minoría política de intelectuales y militares con base urbana, se encontraba bastante alejado de las realidades rurales, y sobre todo de las tribales. Además, el PPDA estaba escindido en dos facciones, el Khalq y el Parcham, por cuestiones de línea y de orígenes étnicos o de clase. Los khalqi —representados por los gobiernos de Taraki y de Amin— eran el ala radical que pretendía una revolución “proletaria” y políticas de reforma agraria a fondo, la abolición de la deuda campesina y de la dote matrimonial. Su principal apoyo se daba entre el estudiantado y tenía una base étnica entre los pushtun que no eran de tribus durrani. Los parchami —representados por los gobiernos de Karmal y Najibullah—, por otra parte, eran menos radicales, pretendían un gobierno “democrático nacional” y tenían un apoyo entre intelectuales tajik de la clase media urbana y elementos pushtun asimilados a la cultura persa urbana. Los soviéticos terminaron por apoyar a la actitud más conciliadora de los parchami. Se ha llegado a interpretar la “revolución” de 1978 como un golpe revanchista de los ghilzai contra la hegemonía durrani, teniendo un relativo apoyo popular en el campo a modo de revancha contra terratenientes “feudales” pushtun. Los otros grupos tribales guardaban un resentimiento histórico a los pushtun, y entre los mismos esto era extendible a la supremacía durrani que se había encarnado en el Estado asimilado a la cultura urbana persa. Los khalqi se alinearon rápidamente a las poblaciones tribales rurales con el celo implacable de sus reformas radicales, provocando de paso un cambio del apoyo soviético hacia los parchami. A pesar de la competencia por el poder y el ascenso de las clases urbanas que contestan así a la influencia tribal en el poder estatal y, por otra parte, la decadencia del sistema tradicional de clientelazgo político del Estado, el nuevo régimen afgano reconoce plenamente el problema de la necesidad de obtener una legitimación tribal a su poder. En la “Tesis del Comité Central del PPDA en su segundo aniversario” (17 de abril de 1980, párrafo 13), se declara que el Partido y el gobierno “respetan profundamente las costumbres, tra-

diciones y forma de vida de las tribus”, haciendo un llamado a “la revitalización tribal y observancia democrática de sus costumbres y tradiciones”.<sup>30</sup> Desde 1981, el Estado afgano se ha tratado de ganar a la resistencia contra el gobierno central o al menos atenuarla promoviendo una clara política de “nacionalidades” de corte soviético para de paso impedir su unificación en un frente consolidado, explotando las múltiples divisiones tribales. En la resistencia contra el nuevo Estado y contra la intervención soviética en Afganistán es notable el predominio de grupos que veladamente pretenden un retorno a la hegemonía pushtun en el Estado afgano. Aunque muchos grupos de la resistencia se abanderan en el Islam, la mayoría de ellos no pretende recrear una república islámica a imagen de la de Irán.

Resulta difícil caracterizar a la resistencia afgana, a la que se ha querido hacer ver meramente como un levantamiento de campesinos reaccionarios o bien como una verdadera “lucha popular de liberación nacional”. La globalidad del fenómeno excluye la mera sublevación campesina, pero, por otra parte, es casi imposible definir a la “nación afgana”, ya que para la mayoría de los afganos el Estado siempre ha sido visto como un accidente histórico definido por la hegemonía tribal push-tun, y como un aparato de extracción de impuestos y de reclutamiento dirigido contra el campesinado. Por otra parte, el encuadre político de la resistencia se inscribe en el marco más global del fenómeno de difusión y repunte del integrismo islámico en vastas regiones del mundo. Los nuevos “nacionalistas” afganos han tenido un coto importante entre las grandes familias tribales durrani del sur, vinculadas históricamente a la élite del antiguo régimen. Los frentes de resistencia del sur basan su organización en relaciones de clientelazgo político clánico y en redes de influencia a través de las asambleas tribales (*jirgas*). Las bases tribales de la resistencia en el sur son laicas en cuanto se oponen a un retorno a la ley religiosa (*shari‘ah*), que iría en contra de sus códigos de derecho consuetudinario tribal. Los “nacionalistas laicos” basan su estrategia en la

<sup>30</sup> Véase Bob Hager, “State, tribe and empire in Afghan interpolity relations”, en Tapper, *op. cit.*, p. 109.

constitución de una Asamblea Nacional representativa a partir de las *jirgas* tribales que existen a nivel local, y en la movilización de "frentes libres" cuya federación llegaría a ser la base de un ejército de liberación nacional. Estos fundamentos estratégicos necesariamente reflejan el fraccionamiento tribal y las luchas clánicas por el poder.

Los grupos islámicos de la resistencia afgana se han alejado de la poderosa jerarquía tribal, sobre todo pushtun, al pedir la abolición del tribalismo por considerarlo incompatible con su concepción de un Estado islámico centralizado. Las siete facciones integristas islámicas de la resistencia, con feudos entre sí, han intentado periódicamente establecer una organización unificada, presionadas por su patrocinador, Arabia Saudita. Sin embargo, esta unificación se limitaría a las tendencias integristas de la resistencia exiliadas en Paquistán y no contemplaría a otros tres grupos no integristas en el exilio, ni tampoco a los 65 "comandos de campo" que encabezan los grupos tribales de lucha en el interior de Afganistán. Los integristas también se han opuesto y han obstaculizado los intentos de unificación de la resistencia que ha llevado a cabo el ex rey Zahir Shah en los últimos años. Sin ningún interés en un retorno de la monarquía o un papel político personal, Zahir Shah ha intentado crear un Frente Nacional Unificado Afgano que reúna a todas las facciones de la resistencia. La iniciativa de Zahir Shah tuvo una buena acogida tanto en el interior del país como entre los refugiados, ya que implica una mayor cohesión militar y un vehículo de negociación con la URSS y con los comunistas afganos, pero se ha visto obstruida por el rechazo de los integristas islámicos, quienes monopolizan la mayor parte del apoyo externo a la resistencia proveniente de Arabia Saudita, Paquistán, China y los Estados Unidos. La actitud de los integristas hacia Zahir Shah se explica parcialmente por el hecho de tener una fuerte representación de elementos tajik en sus filas, mismos que están resentidos por el hegemonismo pushtun de la vieja monarquía afgana. Por otra parte, el frente propuesto también implicaría alguna forma de compromiso con los comunistas del PPDA para allanar el terreno a la retirada soviética de Afganistán. El proyecto islámico de los integristas les impide pactar con cualquier fuerza política

de Afganistán que no esté abocada al objetivo de un Estado islámico centralista.

### Algunos planteamientos metodológicos

De los casos históricos de Irán y Afganistán sería muy fácil extraer una imagen tal vez reduccionista, centrada en el Estado y de cómo éste ha controlado, manipulado y domeñado al “problema tribal”. La pregunta fundamental que derivamos del planteamiento de estos casos es si las tribus son precursoras del Estado en una *secuencia política evolutiva*, si el Estado crea a las tribus, o bien si se trata de fenómenos genéticamente autónomos entre sí. La clave bien podría encontrarse en el proceso de formación de las confederaciones tribales, entendidas aproximadamente como “estados secundarios”, y cuyo estudio nos ayudaría a entender las condiciones de amalgamamiento de elementos dispares, de desarrollo de estructuras jerárquicas y de centralización del poder político por lo que también cabría preguntarse hasta qué punto las tribus son necesariamente autónomas, segmentarias, igualitarias y descentralizadas. A otro nivel de análisis, si el Estado, encarnado en un sistema de “agrocidades”, ha tendido históricamente a verse dominado por líderes tribales, hasta qué punto puede concebirse al territorio tribal como periferia respecto al centro estatal.<sup>31</sup>

En la definición del *Estado* —que reúne elementos como “entidad política” (“*polity*” en inglés) con base territorial, un gobierno centralizado que monopoliza “el uso legítimo de la fuerza” y una población que puede estar dividida en clases sociales y grupos étnicos— no puede aspirarse, para los casos que tratamos, a reunir ciertas características específicas que definen al Estado moderno tal y como se ha desarrollado en Occidente. De tal manera, en los casos de Irán y Afganistán premodernos debe tomarse en cuenta la vaguedad en la definición de las fronteras territoriales y, por ende, en el control central sobre el país; los límites y debilidad del ejercicio político, mi-

<sup>31</sup> Véase Tapper, *op. cit.*, pp. 42-43.

litar y administrativo del gobierno estatal y la enorme heterogeneidad de los distintos grupos de población. Según otra conceptualización, los estados premodernos de Irán y Afganistán fungen a veces como *imperios* que incluyen en su seno a tribus y confederaciones tribales que podrían llegar a funcionar como verdaderos estados organizados por vínculos tribales. De hecho, en ciertas coyunturas son precisamente estos vínculos tribales los que han aportado el cemento estatal a las estructuras políticas en el poder.<sup>32</sup>

En la casuística del África del Norte y del Asia Occidental y Central, la noción de “tribu” engloba grupos clasificados por criterios muy disímiles que poco tienen que ver con criterios como proporción numérica, sistemas de producción, idiosincrasias culturales o inclusive estructuras políticas. Los criterios de adhesión a los niveles de organización, que van desde campamentos hasta confederaciones, tampoco están bien especificados, lo cual resulta aún más confuso si tomamos en consideración nomenclaturas autóctonas de clasificación que podrían tener orígenes diversos (árabe, persa, kurdo, turcomongol, etc.), o aplicaciones históricas variables. A lo sumo, podemos esbozar una dicotomía entre la vida urbana sedentaria y la nómada —que no deja de ser bastante fluida e inexacta— o tal vez más acertadamente, la existente entre *poder estatal* y *poder tribal*. Así, la tribu se definiría en relación con el Estado y el Estado respecto a la tribu. En términos generales, se ha observado que el nomadismo pastoril ha tendido a organizarse tribalmente, si bien el tribalismo no responde en sí a las precondiciones de un nomadismo pastoril. Otra percepción distorsionada —y gestada generalmente desde la óptica estatal— es la de la *necesidad ontológica* de las estructuras políticas tribales, definidas generalmente por su diferencia respecto a las estructuras políticas estatales. De hecho, muchas veces las estructuras políticas adjudicadas a grupos tribales son en gran medida el producto de imposiciones o preconcepciones administrativas estatales para tratar de homogeneizar disparidades culturales y sociales fundamentales.<sup>33</sup> Esto nos sitúa en la no-

<sup>32</sup> *Ibid.*, pp. 10-11.

<sup>33</sup> *Ibid.*, pp. 6-8.

ción que apunta Salzman<sup>34</sup> sobre los distintos grados de contingencia de los sistemas políticos según variables enteramente situacionales. También se enlaza con la idea de Donner de que las zonas de poder estatal y de poder nómada se distinguen entre sí precisamente por los procesos políticos que observan. El Estado, además de utilizar el poder coercitivo, gobierna a través de instituciones administrativas respaldadas por marcos ideológicos. El poder coercitivo del Estado se aplica indirectamente por medio de sus instituciones administrativas y de su ideología autoritaria. En la zona de poder nómada, las relaciones de poder no tienden a institucionalizarse de la misma forma, ni se legitiman por un concepto de autoridad expresado en un sistema de leyes (según Donner).<sup>35</sup> Esta aparente dicotomía se ancla en la problemática de las percepciones y concepciones autóctonas de las formaciones sociales en cuestión. Dicha problemática se ejemplifica concretamente en la dialéctica, a veces muy fluida, que se da entre procesos de mando político tribal que provienen del linaje y otros que arrancan de un “liderazgo fabricado” (por asociación voluntaria de compañía política), según una exégesis autóctona de eventos y situaciones de poder. La dialéctica de las relaciones entre el *hukumat* (zona estatal) y el *yaghistán* (zona tribal) no se da en un plano frontal y total, sino concretamente en el plano situacional discreto de los distintos componentes del poder estatal respecto a las diferentes caras coyunturales del poder tribal.<sup>36</sup> Aunque en sus procesos de poder el Estado y las tribus compartirían las mismas funciones políticas de mediación de intereses sociales, solución de disputas y organización política, sus órdenes legales respectivos se basan en la distinción que arranca de un derecho adquirido por control territorial o por descendencia (si reconocemos la autonomía del orden legal tribal, como por ejemplo el *pushtunwali* de Afganistán).

<sup>34</sup> Philip Carl Salzman, “Why tribes have chiefs: A case from Baluchistan”, en Tapper, *op. cit.*, p. 263.

<sup>35</sup> Fred M. Donner, “Some reflections on the role of nomadic groups in the Fertile Crescent and the Arabian Peninsula”, texto inédito, noviembre de 1980, p. 6.

<sup>36</sup> Jon W. Anderson, “Khan and Khel: The dialectics of Pakhtun tribalism”, en Tapper, *op. cit.*, pp. 123-144.

Para Hager, la conciencia grupal se basa explícitamente en una orientación básica de valores, por lo que el sistema legal sirve como un ancla de identidad asimilada a la aceptación (o acatamiento) de tal o cual esfera de poder.<sup>37</sup>

### Aproximaciones al concepto de “tribu”

En el acervo del instrumental analítico de las ciencias sociales de nuestros días, la noción de “tribu” ha visto desgastado su valor operativo por la gran variedad y vaguedad de su definición, que termina reduciéndola a una “forma primaria de agrupación social”.<sup>38</sup> Al plantear cuestiones tales como fases de evolución social, complejos culturales identificables, niveles particulares en estructuras políticas dadas, su inserción en contextos económicos, políticos y culturales más amplios y su relación específica con ciertos ámbitos ecológicos y económicos, la noción de “tribu” conlleva problemas y discusiones terminológicas, conceptuales, metodológicas y teóricas.<sup>39</sup>

Para Ernest Gellner la noción de tribu como una “sociedad cerrada” tiene poca o ninguna utilidad (inclusive como ideal), sobre todo para describir lo que se ha llamado “comunidades tribales” en el Medio Oriente y el Norte de África. Más que como un marcador cultural o económico, la tribu se distingue como una unidad política, entendida como una asociación mutualista que mantiene su propio orden internamente y se defiende como unidad ante el exterior.<sup>40</sup> Según Gellner, “paradójicamente, si la tribu es una alternativa al estado, es a menudo un mini-estado, en sí misma y, por otra parte, a menudo aspira a capturar al estado y a convertirse en su centro”. [...] “La tribu es el anti-estado, con poca o sin ninguna especialización política, resistente al estado; puede ser la semi-

<sup>37</sup> Véase Hager, *loc. cit.*, pp. 83-87, 97.

<sup>38</sup> En este respecto resulta interesante el artículo de Maurice Godelier, “Le concept de tribu: crise d’un concept ou crise des fondements empiriques de l’anthropologie”, *Diogenes* 81 (1973), pp. 3-28.

<sup>39</sup> Véase Tapper, *op. cit.*, p. 1.

<sup>40</sup> Ernest Gellner, “The tribal society and its enemies”, en Tapper, *op. cit.*, pp. 436-438.

lla de futuros estados; puede ser también el fruto de las presiones del estado, y puede cristalizar mini-estados a su interior”. [...] “Puede ser al mismo tiempo agente, enemigo y víctima del estado ... Estas formas y relaciones son múltiples, complejas y volátiles —pero no carecen de un patrón”.<sup>41</sup> Barth coincide con el criterio anterior en su estudio clásico; según él, la provincia de Fars se caracteriza por su complejidad y mescolanza étnica, por lo que las unidades tribales se definen por criterios políticos más que étnicos o geográficos.<sup>42</sup> Para Lois Beck una “tribu” es una *formación sociopolítica* que se materializa en respuesta a presiones estatales y, como tal, a menudo se basa en la territorialidad. La membresía tribal se define principalmente por una cuestión de *afiliación política* a un liderazgo (a pesar de otros rasgos como los lazos de parentesco o las distinciones culturales).<sup>43</sup> En las categorías que esclarece Tapper, la tribu describe a un grupo localizado, cuyo elemento organizativo esencial es el *parentesco* (no necesario en un sentido estricto), al que se añade una identidad cultural distintiva (idioma, dialecto, costumbres, orígenes o desarrollo histórico). La unidad política de la tribu no obedece necesariamente a un liderazgo centralizado. Las tribus que interactúan con el estado generalmente lo hacen a través de estructuras políticas regionales más amplias que reúnen a unidades tribales similares, las *confederaciones*. El criterio de amalgamación de la confederación es estrictamente de utilidad política (a pesar de la heterogeneidad de su composición tribal), bajo una autoridad centralizada, para mediar la relación tribal con el Estado (las *coaliciones* son asociaciones efímeras que responden a fines locales más específicos y coyunturales). Cabría también distinguir a las tribus de ciertos *grupos étnicos* o *naciones* que presentan una clara y distintiva identidad lingüística o cultural, pero que no han mostrado indicios sistemáticos de unificación política, a pesar de incluir en su seno unidades tribales o confederaciones. A una escala menor, el *clan* es una agrupación que pretende una ascendencia común (aunque sea mítica o fabricada), y el *linaje* implica un grupo

<sup>41</sup> *Ibid.*, pp. 443, 447.

<sup>42</sup> Barth, *op. cit.*, p. 1.

<sup>43</sup> Beck, “Revolutionary Iran and its tribal people”, ..., p. 115.

localizado con una ascendencia común más discretamente identificable.<sup>44</sup>

### Las estructuras tribales

Afganistán contrasta marcadamente con Irán en el sentido de que su "tribalismo" ha sido más sedentario que nómada (y con fuertes patrones segmentarios entre los pushtun), lo que ha tendido a persistir a pesar del enorme potencial de unificación política y de centralización bajo el aparato estatal dominado por los durrani (hasta la fecha, las hostilidades intertribales entre los pushtun han permeado inclusive la resistencia afgana contra el Estado central). En el caso afgano, las identidades étnicas y tribales pesaban mucho más en la política que los medios ecológico-económicos. El nomadismo pastoril, de hecho, no era la forma fundamental del tribalismo que, independientemente de su base económica, siempre fue un mecanismo explícito o implícito para la definición, autonomía o expansión de la territorialidad política. A diferencia de Afganistán, en el caso de Irán el nomadismo y el tribalismo eran respuestas antinómicas al poder estatal, además de ser en sí adaptaciones ecológicas y económicas al medio ambiente. En Irán, la autoridad central era por definición urbana y consideraba tradicionalmente al poder tribal como un foco natural de oposición al poder estatal. Desde el momento en que los líderes tribales se urbanizaban en el poder estatal comenzaban a perder su vinculación real y efectiva con sus bases tribales (siguiendo de cerca el esquema teórico de Ibn Jaldún que discutiremos más adelante). En Irán llama la atención el caso de las grandes confederaciones tribales del sur del Zagros como ejemplo típico de formas muy jerarquizadas y centralizadas de poder tribal, asimiladas a veces a verdaderas formaciones paraestatales (lo que contrasta marcadamente con las estructuras difusas de organización de los baluchi y turcomanos, y con los khanatos uzbekos y tajik, que poseían estructuras de poder urba-

<sup>44</sup> Véase Tapper, *op. cit.*, pp. 9-10.

no muy competitivas entre sí). En términos generales, en Irán el proceso de sedentarización conllevaba una paulatina “destribalización”, mientras que las tribus importantes políticamente retenían sus patrones nómadas como precondition para conservar su autonomía política. De hecho, el poder militar tribal se asociaba directamente a su movilidad nómada. No obstante estas diferencias básicas entre ambos países, para los dos casos la variedad en sistemas de producción y estructuras políticas era amplia (incluyendo al pastoralismo, agricultura intensiva, comercio a larga distancia, *razzias*, mercenarios, migraciones laborales, etc.; y a comunidades fragmentarias y difusas, o bien jefaturas con distintos grados de centralización). En términos generales, las tribus del occidente de Irán han circunscrito su territorialidad política a “zonas tribales”, a diferencia de los pushtun de Afganistán que han tendido a fundar dinastías e imperios fuera de su contexto territorial estricto.<sup>45</sup>

Se han hecho muchos intentos de construir un *tipo ideal* de la estructura tribal, que reuniría elementos como el nomadismo (contingente, según lo hemos apuntado ya), el linaje segmentario, la división simple del trabajo, la organización igualitaria, la autonomía política, etc. Sin embargo, no existe acuerdo alguno acerca de qué rasgos serían los esenciales para definir este tipo ideal. Para aproximarse a este tipo ideal Tapper<sup>46</sup> discute el impacto de variables internas y externas sobre el sistema tribal. El tipo ideal de la tribu se ve afectado por *variables internas* como cultura, demografía, ecología y economía; a diferencia de las *variables externas* que tomarían en consideración factores como el papel del Estado, y las relaciones específicas con pueblos, ciudades, rutas comerciales y fronteras. Tapper sostiene que, de hecho, son las variables externas las que en última instancia determinan el surgimiento de un liderazgo político centralizado y el comportamiento político de las tribus. El surgimiento de patrones de jerarquía y centralización del poder tribal es una reacción defensiva o afirmativa ante el poder estatal. Los grupos tribales con un poder difuso y descentralizado existen ante una ausencia de

<sup>45</sup> *Ibid.*, pp. 43-47.

<sup>46</sup> *Ibid.*, pp. 47-59.

control estatal o ante un Estado fuerte. El Estado funge así como un catalizador o estímulo para el desarrollo de la complejidad estructural de la tribu. El Estado necesita de jefaturas organizadas para ejercer mayor control sobre el poder tribal, muchas veces creándolas cuando éstas no existen.<sup>47</sup>

Por otra parte, en la nomenclatura del discurso tribal se establece claramente una diferencia situacional entre los territorios y periodos históricos de supremacía tribal y aquellos de dominio estatal. Esta diferencia situacional se vincula con el grado de proximidad o acceso a los centros urbanos de poder estatal y las vías de comunicación existentes. La *encapsulación* de grupos tribales tiende a ser la estrategia típica de políticas estatales que denotan una baja capacidad de asimilación política. Esta "encapsulación" necesariamente conlleva el fomento de un proceso de jerarquización y centralización del poder tribal que se erigirá como representativo ante el poder estatal. La encapsulación es útil y necesaria también para organizar el apoyo a contendientes políticos en la arena estatal, así como los tributos, levas militares y organización productiva. Esta "autonomía" o "gobierno indirecto" de las tribus debía darse siempre dentro de los límites prescritos por el Estado. Este gobierno indirecto era manipulado o reforzado por la creación de jefaturas tribales, el sistema de "rehenes de la corte", las alianzas matrimoniales, la represión de la disidencia, y la manipulación de las endémicas rivalidades inter e intratribales. Cuando la encapsulación se hacía impracticable, se recurría a políticas más drásticas como la reubicación forzada de fracciones o tribus enteras, o la integración tribal a la población sedentaria. El desarrollo de un personal especializado de administración local y de un ejército permanente que no dependiera de las levas tribales determinó un cambio profundo en las relaciones entre el Estado y las tribus. Por otra parte, en situaciones de extrema debilidad administrativa y militar, el Estado se veía obligado a reconocer un poder tribal *de facto*, pagando alianzas tribales, sobre todo en los territorios fronterizos. Ante los intentos de encapsulación estatal del poder tribal, éste puede

<sup>47</sup> Garwathie, *op. cit.*, p. 314, asevera que "el potencial para una confederación tribal es directamente proporcional a la fuerza de un estímulo externo".

responder mediante un acatamiento condicionado de esta forma de control, puede adquirir formas aún más difusas y descentralizadas (en este sentido, perder la “cabeza” responsable ante el Estado), o bien se puede rebelar, desarrollando formas organizativas más complejas, como sería la de una confederación tribal con la capacidad de hacerle frente y retar al poder del Estado.

La interferencia estatal en el ámbito de las estructuras de poder tribal se refleja directamente en las *modalidades del liderazgo tribal* (según las distintas situaciones de poder). Los *khans* tribales hereditarios y tradicionales tienden a asumir más bien un papel de mediadores, en tanto que el tipo “caudillo” (muchas veces un simple bandolero) tendía a poner en entredicho al poder estatal. Los caudillos establecían relaciones de clientelazgo con sus seguidores que no respondían concretamente en su adhesión a las sanciones morales de sistemas preestablecidos de obligaciones. Cuando los caudillos se adueñaban del aparato estatal y pretendían legitimar los hechos mediante la fundación de una dinastía se echaba a andar el proceso de gestación de un sistema de sanciones morales. Por otra parte, los *khans* (“caciques”) tendían a utilizar el reconocimiento estatal de su tenencia para confirmar su autoridad simbólica y moral, cuando no podían crear una red propia de clientelazgo político o material. Con una red de obligaciones hacia la tribu y hacia el Estado, los “caciques” tienden a asumir funciones “feudatarias” de recolección de impuestos, levadas militares, mediación de disputas y mantenimiento del orden, recibiendo a veces vastas concesiones de propiedad territorial por los servicios prestados al Estado. La riqueza personal incrustada en las jefaturas permitía luego ejercer patrones explícitos de clientelazgo y recurrir al apoyo de séquitos que cumplían las funciones de cortes tribales o verdaderas guardias pretorianas. La definición del *khan* típico tiene a la vez algo de caudillo y algo de cacique, al legitimar el poder derivado de su personalidad con genealogías reales o míticas, al aglutinar elementos tribales heterogéneos o en disputa, al establecer nuevos patrones de clientelazgo por iniciativa propia, y al comparecer ante el Estado como representante tribal por derecho propio más que como verdadero delegado tribal. Cuando el *khan* ha obtenido

el reconocimiento estatal, generalmente por una simple demostración de fuerza, legitima su autoridad ante la tribu y consolida el valor simbólico de su título.<sup>48</sup> La ruta política del bandolero al caudillo y hacia las jefaturas máximas casi siempre se daba a través del acoso, sitio y toma de los centros urbanos del poder; mientras que las jefaturas hereditarias tendían a urbanizarse, ya fuera como “rehenes de la corte” o por asimilación burocrática, perdiendo paulatinamente los vínculos orgánicos con sus bases tribales. La lejanía o cercanía de los centros urbanos afectaba directamente las carreras políticas de los jefes tribales. Por otra parte, generalmente ocurría que cuando los caudillos tribales conquistaban una capital estatal, luego la cambiaban a un territorio más neutral para afincar su poder (cerca de las rutas comerciales más importantes). Siempre se daba el complejo problema administrativo de equilibrar la colocación de jefes locales que conocían bien los intrínquilis del control provincial, pero que podrían tarde o temprano volverse demasiado autónomos, o mandar funcionarios del gobierno central que tendrían menos experiencia y más dificultades en el control y conciliación de las tribus. A la larga, los territorios apartados de los centros urbanos de poder tendían a caer en alguna forma de autonomía, y muchas veces en una franca anarquía política. Sin embargo, el papel de las tribus como marcadores o colchones de poder fronterizo comenzó a decaer en el siglo XIX con el juego de poder de las potencias europeas que obligó tanto a los qajar como a los durrani a definir claramente las fronteras territoriales de sus estados respectivos. Muchas tribus fronterizas mostraron una gran resistencia a este proceso de definición territorial asumiendo patrones de organización difusa y descentralizada que les impedía a los estados en cuestión obtener interlocutores viables del poder tribal con quienes tratar.

### Hacia un concepto de dinámica política

Según Salzman, “los sistemas políticos tribales son la consecuencia de influencias multidireccionales y a veces contradic-

<sup>48</sup> La nomenclatura varía entre el turco, persa, árabe, etc. (*beg, ilbegi, agha, katk-*

torias, que arrancan de formas internas, tendencias inherentes y los parámetros de sistemas locales, por una parte, y presiones de fuera, e influencias y vínculos externos, por la otra ... Las formas estructurales que resultan de estas influencias son los términos medios de todas las tendencias; a veces estas transacciones adquieren una forma unitaria, y otras veces una naturaleza multiforme”.<sup>49</sup> El caso de los kurdos nos ilustra claramente una experiencia histórica que expresa un orden inverso, contrario a lo que generalmente se asume, de una secuencia evolutiva política. En los dos últimos siglos se observa un proceso de “retribalización” de los distintos grupos kurdos que arranca de los emiratos, confederaciones y tribus grandes y complejas, hacia tribus más pequeñas, organizadas estrictamente en torno a principios de parentesco. Todo esto se da ante un proceso de mayor intervención de los estados otomanos y persa.<sup>50</sup> La “evolución política”, en términos de escala y complejidad organizativa, de la tribu hacia la confederación o el Estado (que implica procesos de unificación, centralización de autoridad, y estratificación), también ha operado históricamente en sentido inverso, con procesos de “retribalización” de emiratos o disolución de confederaciones. Esto da pie a la posibilidad de construir una línea de análisis según la cual tanto la tribu como el Estado son expresiones de un mismo sistema de poder, cuya direccionalidad dinámica bien podría ser cíclica.<sup>51</sup> Las dinastías tribales de Irán y Afganistán ilustran los procesos cíclicos de este sistema de sístole y diástole entre el poder tribal y el poder estatal, siguiendo muy de cerca el paradigma establecido por Ibn Jaldún en su teoría sobre los ciclos del Estado (inclusive en lo que toca, en un sentido más flexible, a las tres generaciones de estos ciclos). La noción total de la teoría de Ibn Jaldún es la *‘asabiya*, espíritu corporativo o solidaridad de grupo, basada en identidades agnáticas, étni-

---

*buda*, *malik*, *kalantar*, *sardar*, etcétera). La categoría suprema es la de los jefes de confederaciones mayores, que el Estado reconoce como señores feudales *de facto* (los *ilkbani* o *sardar*, “jefes de jefes”).

<sup>49</sup> Salzman, *op. cit.*, p. 281.

<sup>50</sup> Véase Martin van Bruinessen, “Kurdish tribes and the state of Iran: the case of Simko’s Revolt”, en Tapper, *op. cit.*, pp. 371-372.

<sup>51</sup> Véase Tapper, *op. cit.*, p. 62.

cas, culturales o religiosas. Este argumento es más débil para el caso de Irán, en donde las dinastías tribales llegaron al poder estatal con el empuje y apoyo de coaliciones a veces bastante heterogéneas, cimentadas por la disciplina militar y el botín.

### La contribución teórica de Ibn Jaldún

El aporte teórico de Ibn Jaldún —aunque a veces no ha querido reconocerse— sigue siendo la piedra de toque para el estudio de las relaciones entre poder tribal y poder estatal, y sobre todo para la comprensión de la dinámica política del complejo estructural que comparten ambos poderes. Para Ibn Jaldún, en lo que Bryan Turner ha denominado “una teoría de la circulación de las élites”,<sup>52</sup> “la finalidad última de la *‘asabiya* es conquistar el poder.[...] La tribu en cuyo seno ese espíritu domine se apodera del mando supremo, ya sea por vía de la conquista, o en su calidad de auxiliadora de la dinastía reinante”.<sup>53</sup> Al referirse a la expansión del primer Estado islámico fundado por Mahoma, Fred Donner hace alusión al hecho de que a pesar de su subyugación temporal por el Estado islámico temprano, las tribus nómadas tuvieron una importancia fundamental para la supervivencia del Estado, cuyo poderío esencial no partía de la destrucción del poder nómada, sino de su habilidad para mantener y utilizar la fuerza militar nómada según su propia ventaja. El control por parte del Estado del poder nómada fue lo que le dio su increíble capacidad expansiva en los albores del Islam. Este control se fundamentó más en factores ideológicos y una hábil diplomacia tribal, que en la fuerza bruta. La desintegración del Estado omeya tuvo mucho que ver precisamente con la pérdida gradual de la base de poder tribal.<sup>54</sup>

La dialéctica social implícita en la “teoría del ciclo del Estado” de Ibn Jaldún parte de la premisa de que la dinámica so-

<sup>52</sup> Bryan Turner, *Marx and the End of Orientalism* (Londres: George Allen and Unwin, 1978), p. 40.

<sup>53</sup> Ibn Jaldún, *Introducción a la historia universal, Al-Muqaddima* (México: Fondo de Cultura Económica, 1977), p. 297.

<sup>54</sup> Donner, *op. cit.*, pp. 9-11.

cial está basada en *antagonismòs*, y que el único principio de permanencia es el *cambio* mismo. El concepto articulador de la dialéctica jalduniana es la *'asabiya*, entendida como una fuerza de cohesión social.<sup>55</sup> Se puede ver a la *'asabiya* como el concepto dialéctico que al tiempo que promueve la formación del Estado, una vez constituido éste, y con su aburguesamiento, se degrada y termina por desaparecer, arrastrando en este proceso al propio Estado. En otro sentido, puede verse también a la *'asabiya* como la resultante sintética de la institución estatal a partir de las nociones antitéticas que se oponen expresadas en el igualitarismo tribal y el poder real, cuyas fuerzas antagonicas encuentran una salida que tiene a la noción de “solidaridad” como motivo conductor. Así, podría interpretarse a la *'asabiya*, en una concepción política moderna, como una “voluntad colectiva de dominio”. Resulta problemático en Ibn Jaldún determinar si los ciclos de su dialéctica avanzan en una espiral, como podría suceder en un positivismo histórico, o si tenemos en cuenta que el peso acumulativo de la historia plantea objetivamente los límites de las tendencias direccionales posibles; o bien, considerando el realismo político profundamente escéptico de Ibn Jaldún, si su visión cíclica se reduce a una mera repetición mecánica. Aunque Ibn Jaldún no es un teleólogo, su historia cíclica, en movimiento dialéctico, parecería apuntar a la direccionalidad que le impone el peso histórico acumulativo.

Ibn Jaldún establece la génesis del Estado a partir de un fundamento de la asociación política. La asociación política presupone la existencia de un gobernante con la función de disuadir a los individuos propensos a agredir, invadir o afectar los derechos y seguridad de otros —así surge la institución “natural” de la monarquía (*mulk*). En la monarquía laica, Ibn Jaldún destaca la racionalidad de “leyes naturales” que, al no ser divinas, basan la noción de autoridad en la realidad del poder

<sup>55</sup> Entiéndase también como *ethos* comunal, sentimiento comunitario, solidaridad social, etc. En su acepción política moderna puede entenderse a la *'asabiya* como un proto-concepto de “hegemonía” en su sentido gramsciano. Nassif Nassar pretende asimilar este concepto al de “soberanía”; *El pensamiento realista de Ibn Jaldún* (México: Fondo de Cultura Económica, 1979), *passim*. Llevando estas digresiones aún más lejos podría aproximarse el concepto a una noción de “legitimidad”.

político, esto es, descansan en la fuerza o en la base primitiva de la solidaridad tribal. De la forma más primitiva de asociación, la pastoral o la nómada, se pasa a la vida sedentaria de pueblos y ciudades, con la cual se vincula estrechamente el sentido Jalduniano de "civilización" (*badara*). En la medida en que la civilización erosiona la virilidad y agresividad natural de una sociedad en estado primario, ésta se vuelve letárgica, pasiva e indolente; situación que es una invitación tácita a la invasión, de la que es fácil presa. Esta invasión de los nómadas es el primer paso hacia su propia sedentarización, en dirección hacia una repetición del proceso cíclico. Por su naturaleza intrínseca, el orden social requiere de un gobernante lo suficientemente fuerte como para mantener la cohesión social; pero debe tenerse en cuenta que el mismo gobernante es la resultante de la fuerza original de la solidaridad tribal (*asabiya*), que es la que le da al grupo su unidad primordial. En este sentido, Ibn Jaldún se acerca a la noción moderna del Estado como una articulación de relaciones de poder. La esencia de la sociología política de Ibn Jaldún radica en su concepción de la solidaridad social como fuerza originadora y consolidadora del Estado; el ejemplo más típico se da en la fuerza expansiva del Islam en sus conquistas del siglo VII, apoyada tanto en una solidaridad tribal como religiosa. El monarca debe depender de esta solidaridad, aunada a principios de justicia racional y religiosa, para consolidar su poder.

Si bien el ciclo recurrente de la "teoría del Estado" es indefinido, Ibn Jaldún se esfuerza en dar gran precisión a la edad del Estado y las distintas etapas que ésta implica. Llega a concretar que, en términos generales y en un sentido no demasiado estricto, la edad "natural" del Estado equivale a tres generaciones de cuarenta años cada una: la primera generación es la que funda, marcada por el sentido de la frugalidad, solidaridad y empuje de la personalidad nómada; la segunda generación, que conserva o mantiene, se encuentra con el espíritu corporativo algo más debilitado por el efecto de la civilización, con la solidaridad bajo la autoridad monárquica ya un poco endeble; y la tercera generación, la demoledora, ha perdido la solidaridad y por ende el espíritu militante, invitando tácitamente a la renovación del ciclo, que se hace desde afuera.

Las etapas más concretas que pueden distinguirse en el proceso de desarrollo y decadencia del Estado son éstas:

1) La de la consolidación, durante la cual se sienta la autoridad monárquica sobre una sólida base de apoyo popular, es la primera etapa (cabe notar que Ibn Jaldún no tiene una concepción apriorística de la soberanía que le permita discutir los derechos jurídicos de una dinastía sobre otra —se niega a admitir un criterio sobre la legitimidad del poder, dado que la existencia de los imperios es un hecho como tal). Se da con el triunfo de la dinastía tribal que logra mantener la *'asabiya* y representar un orden hegemónico que articula intereses generales. La *'asabiya* constituida por factores demográficos, psicológicos e históricos es la medida de la fuerza de la tribu. La solidaridad socio-agnaticia es la externalización del deseo individual de dominio en una sociedad cerrada en que las tensiones únicamente pueden resolverse por el enfrentamiento, pero donde subsiste el principio de igualitarismo. El servicio a la tribu, mediante una lógica de honor y prestigio, es lo que determina el liderazgo político específico. En sus relaciones externas, la sociedad nómada se coloca en una posición frente al Estado sedentario que le plantea varias opciones: la marginalidad total, la sumisión o la toma del Estado. Generalmente, la atracción hacia el núcleo de vida sedentaria está determinada por condiciones objetivas, ajenas a la voluntad del nómada, de carácter ecológico, económico y demográfico. Así, un impulso de necesidad, en un circuito de fines determinados, lleva a la solidaridad socio-agnaticia a transformarse en “soberanía”. El nuevo Estado surge por una conquista, o bien una dislocación del poder central en las regiones marginales, que conlleva la instalación de una nueva dinastía reinante como un acto eminentemente político, conducente hacia el establecimiento de una soberanía efectiva (todavía condicionada a los intereses de la “base” en esta etapa).

2) La etapa de la tiranía, con el progresivo monopolio del poder político por el monarca, quien tiende a alienarse el apoyo popular y a depender más y más de elementos foráneos, elimina la competencia por el poder y pretende su consolidación por la fuerza (el factor político constituido por los mercenarios en Ibn Jaldún nos aproxima también a la noción grams-

ciana de la casta militar como elemento articulador de la formación social ante la crisis hegemónica). Cuando el detentador del poder central quiere detentar también los poderes compartidos se manifiesta, según Ibn Jaldún, una tendencia "natural" hacia el "absolutismo" como algo inevitable, fundamentada en la psicología humana (el orgullo, *kibr* y el "endiosamiento", *ta'alluh*).

3) La etapa del apogeo dinástico, íntimamente vinculado a la prosperidad económica y desarrollo civilizatorio, se caracteriza por el abuso de los privilegios de la autoridad y por la ostentación suntuaria basada en la opresión económica de las masas. En el apogeo dinástico, el poder se transforma en una especie de "monarquía absoluta", en donde el poder político queda entendido como corolario casi directo del poder militar. Visto de otra forma, fundado en el poder militar, el poder político sólo puede, por necesidad, tender hacia la centralización y el despotismo. La lucha por el poder político absoluto implica la invitación a elementos de refuerzo ajenos al núcleo tribal fundador (*mawali*, *mustana'in*). Los clientes se convierten así en un elemento imprescindible de la lógica del poder. También se comienzan a introducir factores de arbitrariedad en la administración que proponen un desequilibrio en la distribución de la renta.

4) La etapa de la personalización y declinación de la autoridad dinástica se expresa en una imagen de autosuficiencia política que erosiona los pilares ideológicos de la dinastía. Se da una "pacificación" tardía como intento de reforma conservadora para salvar la continuidad de la tradición institucional, a pesar de la disfuncionalidad ideológica del sistema.

5) La última etapa es la de la disolución y decadencia, las que preparan el terreno para una nueva invasión nómada. La opresión (corrupción, impuestos exorbitantes, influencia creciente del ejército y de la burocracia, arbitrariedades administrativas, etc.), se erige como un símbolo manifiesto de la debilidad estatal en esta etapa. El desequilibrio del poder afecta a todo el cuerpo social, predisponiéndolo al cambio dinástico (que se vislumbra más claramente cuando comienzan a darse divisiones en el ejército y un sentimiento progresivo de desconfianza popular hacia el gobierno). Cabría operacionalizar

la balanza militar en la teoría de Ibn Jaldún, ya que desde los años treinta y cuarenta de este siglo la historia moderna del Medio Oriente y el Norte de África le ha impuesto límites funcionales al poder militar de los nómadas. En este sentido, cabe destacar la trascendencia de los rompimientos de paradigmas históricos propuestos por revoluciones tecnológicas (tanto en las comunicaciones como en el terreno estrictamente militar).

#### Hacia una teoría de los “Estados tribales”

Alejándonos del campo positivista de las teorías del evolucionismo político, nos aproximamos a una concepción de las relaciones entre tribus y estados (para los casos que nos ha interesado estudiar) como modalidades organizativas que comparten una misma función de poder político. Se trata de manifestaciones de organización política, a la vez antinómicas y complementarias, cuya dinámica se inscribe en una escala oscilatoria, generalmente cíclica, más que evolutiva. Según esto, todo parecería indicar que ambas situaciones son inherentemente inestables precisamente por la presencia histórica de su antípoda (en donde el Estado tendería, por razones ecológicas y tecnológicas, a tener un cierto margen mayor de peso relativo). De hecho, el modelo cíclico de la dinámica que se da entre ambas situaciones de poder sólo ha conocido una ruptura histórica por la intervención de potencias extranjeras que han introducido un cambio tecnológico en el paradigma del poder (si bien esta intervención también pudo retrasar o acelerar la reproducción de estos ciclos en un momento dado). Tapper considera que inclusive la historia más reciente de Irán y Afganistán observa este modelo si entendemos a las nociones de centro (Estado) y periferia (tribus) ya no en términos territoriales, sino puramente culturales.<sup>56</sup>

La coexistencia o alternancia de dos formaciones de poder político en un mismo sistema nos lleva a descartar el análisis de las “tribus” y los estados como tipos ideales cuyas caracte-

<sup>56</sup> Tapper, *op. cit.*, pp. 70-71.

rísticas “puras” tengan alguna vigencia o trascendencia histórica. En la realidad política de los sistemas de poder que nos ha interesado estudiar no existen identidades o culturas políticas determinadas únicamente por lazos de adscripción, o en sus antípodas por vínculos transaccionales. El parentesco tribal puede ser ficticio o adoptivo, en tanto que la “ciudadanía” estatal puede implicar patrones de descendencia y símbolos ideológicos tribales. Esto nos lleva a la consideración de situaciones de poder típicamente híbridas, constatadas históricamente en lo que podríamos (a falta de mejor término) llamar *estados tribales*. De hecho, las confederaciones, con su patrón centralizado de unión tribal (a pesar de la composición tribal a veces muy heterogénea), con una base territorial amplia, y con un sistema de estratificación social marcado bajo una élite dominante, constituyen en sí estados en proceso (considerados a veces en la literatura como estados “secundarios”). A pesar de construcciones ideológicas que disfrazan al discurso tribal como “nacional” (utilizando un mito legitimador de origen o ascendencia común de todos los súbditos o ciudadanos del Estado), los *estados tribales* que hemos descrito ni siquiera hicieron el intento de ocultar la “diferencia” de la élite en el poder, subrayando su superioridad tribal *de facto*. El Estado es la dinastía... es la tribu.

#### BIBLIOGRAFÍA

- ABRAHAMIAN, ERVAND, *Iran, Between Two Revolutions*, Princeton, Princeton University Press, 1982.
- , “Oriental despotism: The case of Qajar Iran”, *International Journal of Middle East Studies*, vol. 5, 1974, pp. 3-31.
- AKAT, ASAF SAVAS, “Propuesta para una reinterpretación radical de la formación social asiática en confrontación con la formación social europea”, *Estudios de Asia y África*, vol. XIV, núm. 2, abril-junio de 1979, pp. 268-283.
- ANDERSON, JON, “Khan and Khel: The dialectics of Pakhtun tribalism”, en Richard Tapper (compilador), *The Conflict of Tribe and State in Iran and Afghanistan*, Londres, Croom Helm, 1983, pp. 119-149.

- \_\_\_\_\_, "There are no Khans anymore", *Middle East Journal*, núm. 32, 1978.
- BAALI, FUAD, *Ibn Khaldun and Islamic Thought Styles; A Social Perspective*, Boston, G.K. Hall, 1981.
- BARKER, PAUL, "Tent schools of the Qashqa'i: A paradox of local initiative and state control", en Michael E. Bonine y Nikki R. Keddie, *Continuity and Change in Modern Iran*, Albany, State University of New York Press, 1981, pp. 109-127.
- BARTH, FREDRIK, *Ethnic Groups and Boundaries*, Londres, Allen and Unwin, 1969.
- \_\_\_\_\_, *Nomads of South Persia*, Boston, Little, Brown and Co., 1961.
- BASHIRIYEH, HOSSEIN, *The State and Revolution in Iran*, Londres, Croom Helm, 1984.
- BECK, LOIS, "Economic transformations among Qashqa'i nomads, 1962-1978", en Michael E. Bonine y Nikki R. Keddie (compiladores), *Continuity and Change in Modern Iran*, Albany, State University of New York Press, 1981, pp. 85-107.
- \_\_\_\_\_, "Iran and the Qashqa'i tribal confederacy", Richard Tapper (compilador), *The Conflict of Tribe and State in Iran and Afghanistan*, Londres, Croom Helm, 1983, pp. 284-313.
- \_\_\_\_\_, "Revolutionary Iran and its tribal people", en Talal Asad y Roger Owen (compiladores), *The Middle East*, Londres, Mac-Millan, 1983, pp. 115-126.
- BILL, JAMES A., "Class analysis and the dialectics of modernization in the Middle East", *International Journal of Middle East Studies*, vol. 3, 1972, pp. 417-434.
- BOURDIEU, PIERRE, *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge, Cambridge University Press, 1977.
- BROOKS, DAVID, "The enemy within: Limitations on leadership in the Bahktiari", en Richard Tapper (compilador), *The Conflict of Tribe and State in Iran and Afghanistan*, Londres, Croom Helm, 1983, pp. 337-363.
- BRUINSEN, MARTIN VAN, "Kurdish tribes and the state in Iran", en Richard Tapper (compilador), *The Conflict of Tribe and State in Iran and Afghanistan*, Londres, Croom Helm, 1983, pp. 364-399.
- COHEN R. y E.R. SERVICE, *Origins of the State*, Filadelfia, ISHI, 1978.
- COON, C.S., *Caravan; The Story of the Middle East*, Nueva York, Holt Rinehart and Winston, 1958.
- DONNER, FRED M., "Some reflections on the role of nomadic groups in the Fertile Crescent and the Arabian Peninsula", texto inédito, noviembre de 1980, 29 pp.

- DUPREE, L., *Afghanistan*, Princeton, Princeton University Press, 1973.
- EISENSTADT, S.N., "Convergence and divergence of modern and modernizing societies: Indications from the analysis of the structuring of social hierarchies in Middle Eastern societies", *International Journal of Middle East Studies*, vol. 8, 1977, pp. 1-27.
- FAZEL, REZA, "Tribes and state in Iran: From Pahlavi to Islamic Republic", en Haleh Afshar (compilador), *Iran: A Revolution in Turmoil*, Albany, State University of New York Press, 1985, pp. 80-98.
- GARWATHE, GENE R., "Khans and kings: The dialectics of power in Bahktiyari history", en Michael E. Bonine y Nikki R. Keddie (compiladores), *Continuity and Change in Modern Iran*, Albany, State University of New York Press, 1981, pp. 129-142.
- , "Tribes, confederation and the state: An historical overview of the Bahktiyari and Iran", en Richard Tapper (compilador), *The Conflict of Tribe and State in Iran and Afghanistan*, Londres, Croom Helm, 1983, pp. 314-330.
- GELLNER, ERNEST, "From Ibn Khaldun to Karl Marx", *Political Quarterly*, núm. 26, 1967, pp. 73-148.
- , *Muslim Society*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981.
- , "The tribal society and its enemies", en Richard Tapper (compilador), *The Conflict of Tribe and State in Iran and Afghanistan*, Londres, Croom Helm, 1983, pp. 436-448.
- GLATZER, BENT, "Political organization of Pashtun nomads and the state", en Richard Tapper (compilador), *The Conflict of Tribe and State in Iran and Afghanistan*, Londres, Croom Helm, 1983, pp. 212-232.
- GODELIER, MAURICE, "Le concept de tribu: crise d'un concept ou crise des fondements empiriques de l'anthropologie?", *Diogenes*, núm. 81, 1973, pp. 3-28.
- GREGORIAN, VARTAN, *The Emergence of Modern Afghanistan*, Stanford, Stanford University Press, 1969.
- GULICK, J., *The Middle East: An Anthropological Perspective*, Pacific Palisades, 1976.
- HAGER, BOB, "State, tribe and empire in Afghan inter-polity relations", en Richard Tapper (compilador), *The Conflict of Tribe and State in Iran and Afghanistan*, Londres, Croom Helm, 1983, pp. 83-118.
- HALLIDAY, FRED, "Revolution in Afghanistan", *New Left Review*, núm. 112, 1979.

- IBN JALDÚN, *Introducción a la historia universal, Al-Mugaddimah* (traducción del árabe de Juan Feres), México, Fondo de Cultura Económica, 1977.
- IBN KHALDUN, *The Mugaddima* (traducción al inglés de Franz Rosenthal), Londres, Routledge and Kegan Paul, 1967.
- ISSAWI, CHARLES, *The Economic History of Iran, 1800-1914*, Chicago, Chicago University Press, 1971.
- KEDDIE, NIKKI R., "The Iranian power structure and social change, 1800-1969" *International Journal of Middle East Studies*, vol. 2, 1971.
- MOJUETAN, A., "Ibn Khaldun and his cycle of fatalism: A critique", *Studia Islamica*, núm. 53, 1981.
- NASSAR, NASSIF, *El pensamiento realista de Ibn Jaldún*, México, Fondo de Cultura Económica, 1979.
- NIEUWENHUIJZE, C.A.O. VAN, *Commoners, Climbers and Notables: A Sampler of Studies in Social Ranking in the Middle East*, Leiden, E.J. Brill, 1977.
- , *Social Stratification and the Middle East; An Interpretation*, Leiden, E.J. Brill, 1965.
- , *Sociology of the Middle East; A Stocktaking and Interpretation*, Leiden, E.J. Brill, 1971.
- POULLADA, L., *Reform and Rebellion in Afghanistan, 1919-1929*, Ithaca, Cornell University Press, 1973.
- ROSMAN, ABRAHAM y PAULA GRIBEL, "Nomad-sedentary interethnic relations in Iran and Afghanistan", *International Journal of Middle East Studies*, núm. 7, 1976, pp. 545-570.
- SAHLINS, MARSHALL, *Tribesmen*, Englewood Cliffs, 1968.
- SALZMAN, PHILIP, "Continuity and change in Baluch tribal leadership", *International Journal of Middle East Studies*, núm. 4, 1973, pp. 428-439.
- , "Why tribes have chiefs: A case from Baluchistan", en Richard Tapper (compilador), *The Conflict of Tribe and State in Iran and Afghanistan*, Londres, Croom Helm, 1983, pp. 262-283.
- SERVICE, E.R., *The Origins of the State and Civilization*, Nueva York, Norton, 1975.
- TAPPER, RICHARD, "Introduction", *The Conflict of Tribe and State in Iran and Afghanistan*, Londres, Croom Helm, 1983, pp. 1-82.
- , "Nomads and commissars in the Mughan: The Shahsevan tribes in the great game", en Richard Tapper (compilador), *The Conflict of Tribe and State in Iran and Afghanistan*, Londres, Croom Helm, 1983, pp. 401-435.

- TURNER, BRYAN S., *Capitalism and Class in the Middle East: Theories of Social Change and Economic Development*, Londres, Heinemann, 1984.
- , *Marx and the End of Orientalism*, Londres, George Allen and Unwin, 1978.