

**FIESTA Y CARNAVAL EN EL EGIPTO MAMELUCO**  
**(647/1250-922/1517)**  
**Feast and Carnival in the Mamluk Egypt (647/1250-922/1517)**

Ahmad SHAFIK  
Universidad de Oviedo

BIBLID [0544-408X]. (2014) 63; 185-204

**Resumen:** Traducción y estudio de los pasajes referentes a las fiestas carnavalescas en el Egipto mameluco, con especial atención a la fiesta de al-Nayrūz y *al-mahmal*, apoyándose tanto en consideraciones de tipo histórico como religioso. El examen de los datos reunidos permite constatar la persistencia y difusión de formas rituales carnavalescas como medios simbólicos de transformación social.

**Abstract:** Translation and study of passages relating to the carnival feast in the Mamluk Egypt, with special attention to the celebration of Nayrūz and *al-mahmal*, with the support of historical and religious considerations, which allow for a confirmation of the persistence and diffusion of ritual carnival-like forms as symbolic means of social transformation.

**Palabras clave:** Egipto. Mamelucos. Nayrūz. Maḥmal. Carnaval. Siglos XIII-XVI.

**Key words:** Egypt. Mamluk. Nayrūz. Maḥmal. Carnival. 13<sup>th</sup> to 16<sup>th</sup> century.

**Recibido:** 22/04/2013 **Aceptado:** 04/07/2013

1. FIESTAS EN LA ÉPOCA MAMELUCO

Cualquiera que estudie la época mameluca no puede sino detenerse ante una sociedad que vive al ritmo de fiestas perpetuas<sup>1</sup>. Los mamelucos acabaron por derrocar

1. Sobre las fiestas mamelucas: 1) Fuentes: al-Qalqašandī. *Ṣubḥ al-a 'šā fī šinā' at al-inšā*. El Cairo: Dār al-Kutub, 1913-1919, vol. II, pp. 419-430; vol. III, pp. 280-281, 501, 512-514; vol. IV, pp. 47-48, 57-58; vol. XIII, pp. 268-269; al-Maqrīzī. *Al-Mawā'iz wa-l-i 'tibār fī dīkr al-jītaṭ wa l-ā'ār*. Ed. G. Weit. El Cairo: Impr. de l'Inst. Français d'Archéologie Orientale, 1911-1923, vol. I, pp. 292-295; vol. IV, pp. 224-229, pp. 244-250, y *al-Sulūk li-ma 'rifat duwal al-mulūk*. Ed. M. M. Ziyāda y S. 'Ašūr. El Cairo: Dār al-Kutub, 1936-1972, vol. II, pp. 47-48, 451-452; vol. III, pp. 272-273; Ibn Iyās. *Badā'i' al-zuhūr fī waqā'i' al-duhūr*. Ed. M. M. Ziyāda. Wiesbaden: Steiner, 1960-1984, vol. I, ii, pp. 363-364; vol. III, p. 297, y Ed. Bulāq, 1886, vol. II, pp. 245, 317; vol. III, pp. 16-17; *Extracts from Abū l-Maḥāsīn b. Taghrī Birdī's Chronicle entitled Ḥawādīth ad-duhūr fī madā al-ayyām wa-l-šuhūr*. Ed. W. Popper. Berkeley: University of California Press, 1930-1942, vol. III, pp. 535-539; Ibn Tagrī Birdī. *al-Nu'yūm al-zāhira fī mulūk Miṣr wa-l-Qāhira*. El Cairo: Dār al-Kutub, 1929-1956, vol. VI, pp. 2-6, 132-133; vol. VII, pp. 507-508; vol. VIII, pp. 56-57; Ibn al-Ḥāyī. *Al-Madjal ilā tanmiyat al-a 'māl bi-taḥsīn al-niyya*. El Cairo: Maktabat Dār al-Turāt, 1992, vol. I, pp. 283-313; vol. II, pp. 2-26 y 46-60. 2) Estudios recientes: G. Wiet. "Fêtes et jeux au Caire". *Annales Islamologiques*, vol. 8 (1969), pp. 99-128; S. Moreh. *Live theatre and dramatic literature in the Medieval Arab world*. New York: New York University Press, 1992, pp. 50-51, 77; S. 'Ašūr. *al-Mu'yāma ' al-miṣrī fī 'aṣr salāṭīn al-mamālīk*. El Cairo: Dār al-Nahḍa al-'Arabiyya, 1992, pp. 195-226; H. Lutfī. "Coptic festivals of the Nile. Aberrations of the past?". En *The Mamlūks in Egyptian politics and society*. Ed. T. Philipp y U. Haarmann. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, pp. 254-282; R.

a la dinastía ayyubí y por tomar el poder en Egipto y Siria a partir de 1250. Su larga dominación de casi tres siglos se divide generalmente en dos períodos: los mamelucos *bahriyya* —de *bahr* (río), por su recinto fortificado en el Nilo, en la isla de Roda— (1250-1382), y los mamelucos *burġiyya* —de *burġ* (torre), por su residencia en la ciudadela— o circasianos (1382-1517)<sup>2</sup>.

El mecenazgo del sultán y de sus poderosos emires del primer período dejó un ingenioso legado artístico y cultural, fruto de una época de prosperidad y bonanza económica del país. No obstante, el segundo período se ve oscurecido por las repetidas crisis económicas y las epidemias de peste y hambrunas que se abatieron sobre un Egipto decadente, especialmente desde finales del siglo XIV<sup>3</sup>.

El condicionamiento histórico-social quedó reflejado más aún en las festividades populares. Las grandes alteraciones económicas, sociales y políticas no podían dejar de conseguir cierta toma de conciencia y exhibición carnavalesca. Las formas de expresión de la plaza pública y la fiesta popular a través de todo su sistema de disfraces y bufonadas, de cambios jerárquicos, destronamientos y degradaciones iban a la par con el verdadero poder del Estado. Además, la fiesta popular sirvió de marco para adoptar una visión de libertad y franqueza y lanzar una nueva mirada crítica ante las soluciones ineficaces de las autoridades oficiales<sup>4</sup>.

Gracias al valioso material de esta época, no son pocos los datos aportados por las fuentes medievales respecto a la festividad mameluca, una festividad que llegó a manifestarse en numerosas ocasiones: provenía de la condición personal de los literatos, de la incuestionable tradición folklórica, siempre receptora a sus formas y procedía también —y esto hay que subrayarlo— de la influyente tradición de los juristas, contrarios a menudo a su celebración. Asimismo, se manifestaba en la vida palaciega, siempre aficionada a la fiesta como signo de distinción social. Sin embargo, la crítica no le ha concedido la atención que merecía, substancialmente de acuerdo con la poé-

Levy y C. E. Bosworth. "Nawrūz". *EF*<sup>3</sup>, vol. VII, p. 1049. Q. 'A. Qāsim. *'Aṣr salāṭīn al-mamālīk*. El Cairo: al-Hay' a al-'Āmma li-Quṣūr al-Ṭaqāfa, 1999, pp. 287-310; M. al-Šištāwī. *Mayādīn al-Qāhira fī l-'aṣr al-mamlūkī*. El Cairo: Dār al-Āfāq al-'Arabiyya, 1999, pp. 19-49, 66-71; A. Mez. *El renacimiento del Islam*. Trad. S. Vila. Granada: Universidad de Granada, 2002, pp. 499-509; A. Shafik. "Ḥikāya 'imitación' y términos afines del arte de la representación a la luz de la literatura árabe". *Al-Andalus-Magreb*, 17 (2010), pp. 167-168, y "Formas carnales del Nayrūz en el Medievo islámico". *Al-Andalus-Magreb*, 20 (2013), en prensa.

2. Š. Ḍayf. *'Aṣr al-duwal wa-l-imārāt: Miṣr – al-Šām*. El Cairo: Dār al-Ma'ārif, 1984, pp. 34-40.

3. Sobre el hambre, epidemias y crisis económicas, véase Q. 'A. Qāsim. *'Aṣr salāṭīn al-mamālīk*, pp. 342-377; A. Sabra. *Poverty and charity in Medieval Islam: Mamluk Egypt, 1250-1517*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000; Y. Frenkel. "Piety and charity in late Medieval Egypt and Syria". En *Charity and giving in monotheistic religion*. Ed. M. Frenkel and Y. Lev. Berlin: de Gruyter, 2009, pp. 175-202.

4. Š. Ḍayf. *Al-Fukāha fī Miṣr*. El Cairo: Dār al-Ma'ārif, 1988, pp. 54-57.

tica de Mijaíl Bajtín y otros estudiosos sobre la cultura popular que inauguraron nuevas posibilidades para el ejercicio de la crítica literaria.

El presente trabajo intenta replantear el estudio de las formas carnalescas en el Egipto mameluco a partir de un nuevo examen de sus precedentes, rituales y símbolos y de los testimonios en que aparecen, lo que permite abrir nuevas vías interpretativas encaminadas a buscar la significación social común a las costumbres rituales. Además de las valiosas referencias históricas, se toman en cuenta, en particular, diversos comentarios religiosos difundidos por el influyente jurista Ibn al-Ḥāỵ al-‘Abdarī (m. 737/1337), autor del *Madjal* (Introducción), cuya perspectiva aporta un ángulo privilegiado de enfoque.

## 2. SIGNIFICADO DEL CARNAVAL

Asumamos, o no, el determinismo de la relación carnaval-cuaresma; asumamos, o no, la índole de dos sistemas conceptuales encasillados en contraste, lo cierto es que algunos festejos de la cultura árabe-musulmana encierran características muy específicas de corte carnalesco, cuyo simbolismo ha dejado fuerte impronta en la literatura medieval<sup>5</sup>.

Para los estudiosos de las tradiciones folklóricas, el Carnaval es la Fiesta de las fiestas, encarna el elemento más antiguo de la fiesta popular, es el pasaje mejor conservado de un conjunto de júbilos de origen heterogéneo y de distintas épocas, pero que están dotados de aspectos comunes.

El Carnaval simboliza la oposición y la vulneración temporal de la cultura oficial, o en términos de M. Bajtín: “El triunfo de una especie de liberación transitoria, más allá de la órbita de la concepción dominante, la abolición provisional de las relaciones jerárquicas, privilegios, reglas y tabúes”<sup>6</sup>. El estudioso ruso niega contemplarlo como fenómeno simple y de sentido unívoco: “Se caracteriza principalmente por la lógica original de las cosas “al revés” y “contradictorias”, de las permutaciones constantes de lo alto y lo bajo (la rueda) del frente y el revés, y por las diversas formas de parodias, inversiones, degradaciones, profanaciones, coronamientos y derrocamientos bufonescos”<sup>7</sup>. Por último, extiende su visión del mundo carnalesco al dominio lingüístico-literario:

5. A. Shafik. “Onomástica literaria y traducción: La motivación de los nombres propios en Tayf al-Jayāl ‘Sombra de la Fantasía’ de Ibn Dāniyāl (m. 710/1311)”. En *Estudios de lingüística y traductología árabe*. Coord. S. M. Saad. Madrid: IEEI, 2010, 151-225.

6. M. Bajtín. *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de François Rabelais*. Barcelona: Barral, 1974, p. 15.

7. *Ibid.*, p. 16, también, p. 246.

A lo largo de los siglos de evolución, el Carnaval medieval, prefigurado en los ritos cómicos anteriores de antigüedad milenaria (en los que incluimos las saturnales), originó una lengua propia de gran riqueza, capaz de expresar las formas y símbolos del Carnaval y de transmitir la cosmovisión carnavalesca unitaria pero compleja del pueblo [...]. Todas las formas y símbolos de la lengua carnavalesca están impregnadas del lirismo de la sucesión y la renovación, de la gozosa comprensión de la relatividad de las verdades y las autoridades dominantes.

Se constituye de tal manera un verdadero sistema en que las imágenes y el movimiento mismo del trastrocamiento nacen del simbolismo fundamental del Carnaval “nacimiento-muerte-resurrección”, asociado a la renovación y la expansión del cuerpo y del mundo<sup>8</sup>. Establecidas estas premisas, que pueden ser matizadas y enriquecidas a la luz de la relación carnaval-cuaresma: la de la carnalidad, antitética a la espiritualidad que toma de inmediato el relevo en el calendario<sup>9</sup>.

### 3. FORMAS CARNAVALESCAS EN LAS FIESTAS POPULARES

Una vez presentadas algunas propuestas teóricas, se procederá al análisis de al-Nayrūz y otras fiestas populares, sirviéndose en particular de las tradiciones folklóricas, con una perspectiva de antropología cultural. Para desarrollar algunos aspectos carnavalescos, serán clasificados en tres materias: la inversión de los papeles sociales y el disfraz, agresividad de forma física y verbal, y carnalidad. Se estudiarán asimismo su sistema de símbolos y la significación social común a las variadas acciones rituales.

Entre todas las festividades, al-Nayrūz fue la representación más auténtica de la fiesta popular, de gran divulgación e importancia, que desplegaba diversas formas: mascaradas, chanzas, bufonadas y obscenos juegos verbales.

Al-Nayrūz tenía lugar al comienzo del año copto (1 tūt/11 de septiembre)<sup>10</sup> a imagen de la fiesta faraónica Opet, que se celebraba cada año los días en que el Nilo al-

8. Es un tema constantemente repetido por M. Bajtín, véase por ejemplo, *La cultura popular*, p. 195; M. Eliade. *Lo sagrado y lo profano*. Trad. L. Gil. Madrid: Guadarrama, 1967, pp. 78-80, sobre la fiesta persa, al-Nawrūz, pp. 85-91, y *Mito y realidad*. Trad. L. Gil. Barcelona: Labor, 1992, pp. 46-60.

9. J. Caro Barajo. *El Carnaval (análisis histórico-cultural)*. Madrid: Taurus, 1979; A. Orloff. *Carnival: myth and cult*. Worgel: Perlinger Verlag, 1981; H. Cox. *Las fiestas de locos*. Trad. R. Durbán Sánchez. Madrid: Taurus, 1983; C. Gaignebet. *El Carnaval. Ensayo de mitología popular*. Trad. J. A. Martínez Schrem. Barcelona: Alta Fulla, 1984; D. Fabre. *Carnavalesques*. Bordeaux: Laboratoire Pluridisciplinaire de Recherches sur l'Imagination Littéraire, vol. III, 1980, *Carnavals et mascarades*. Eds. P. Giovanni d' Ayala y M. Boiteux. Paris: Bordas, 1988, y *Carnaval ou la fête à l'envers*. Paris: Gallimard, 1995; *Formas carnavalescas en el arte y la literatura*. Ed. J. H. Calvo. Barcelona: Ed. El Serbal, 1989.

10. R. Muñoz. “Fiestas de origen meteorológico en la literatura calendarica”. En *Ciencias de la naturaleza en al-Andalus. Textos y Estudios (I)*. Ed. E. García Sánchez, 1990, pp. 35-36.

canzaba su crecida<sup>11</sup>. Debido a este origen, es reconocido como fiesta nacional de índole popular, común a todos los credos y clases sociales.

Según cierto estudioso, el término se formó de la palabra copta (*NĪ-yār'ū*), que significa ríos. Tras la conquista de Egipto por Alejandro Magno, los griegos añadieron la letra *sān*, transformando el término en *Nayrū-s*. Al llegar los árabes a Egipto, creyeron que fue el *Nawrūz* persa 'día de su año nuevo'<sup>12</sup>. De ahí que en las fuentes árabes medievales se solían emplear indistintamente ambos términos *Nayrūz* y *Nawrūz*<sup>13</sup>.

Al ser al-*Nayrūz* una manifestación de la fiesta cómica popular, fue capaz de originar una lengua propia de gran riqueza en la cultura árabe, de expresar las formas y símbolos del Carnaval y de transmitir la cosmovisión carnavalesca compleja del pueblo. Sus imágenes aún primitivas se basan en la esfera bio-cósmica del ciclo vital de la naturaleza y el hombre. El encadenamiento de las estaciones, la siembra, la procreación, el crecimiento y la muerte son las unidades de su vida fructífera.

En este contexto, es significativo al respecto el testimonio de Ibn Baṭṭūṭa (m. 770/1369 o 779/1377), el viajero tangerino, acerca del carácter risueño de los egipcios en referencia a la celebración de distintas festividades: "Los cairotas gustan de la inspiración del sentimiento musical, de la alegría y de la diversión"<sup>14</sup>.

### 3.1. *Disfraz y cambio de roles sociales*

Al-*Nayrūz* significaba alegría y jolgorio, suprimía las constricciones impuestas por las normas y la jerarquía. Ajeno al mundo oficial, serio e inmutable, se crea un segundo mundo propio del pueblo, asentado en la risa liberadora, que hacía desvanecer momentáneamente la alienación del individuo. Se producían hechos sociales inauditos fuera de sus límites: trastrocamiento de reglas, cargos y dignidades, desatención de ciertos valores y exaltación de los valores antitéticos<sup>15</sup>. La vulneración del disfraz respecto a los cargos, elección de autoridades ficticias que remedan burlescamente con sus actos el ejercicio habitual de los gobernantes reales.

11. E. Strouhal. *La vida en el Antiguo Egipto*. Trad. I. López Casado. Barcelona: Folio, 1994, pp. 228-229.

12. M. R. al-'Ābid. *Dirāsāt fī tārīḥ al-igrīq*. Damasco: Maṭba'at Dār Dimašq, 1979, pp. 158-159.

13. Al-Īwālīqī. *Al-Mu'arrab min al-kalām al-a'yāmī' alà ḥurūf al-mu'yām*. Ed. A. M. Šākīr. El Cairo: Maṭba'at Dār al-Kutub al-Miṣriyya, 1940, p. 340.

14. *Riḥlat Ibn Baṭṭūṭa*. Beirut: Dār Šādir, 1992, p. 37; Ibn Baṭṭūṭa. *A través del Islam*. Intr., trad. y notas S. Fanjul y F. Arbós. Madrid: Nacional, 1981, p. 133.

15. M. Mesinl. *Trois essais sur la Fête. Du folklore à l'ethno-sémiotique*. Bruxelles: Éditions de l'Université, 1974, pp. 14-15.

Es necesario recordar también que al-Nayrūz es la celebración en la que participan emires, deportes a caballos, fuerzas y arduos del populacho, máscaras, etc. Toda una serie de términos y conceptos que nos trasladan a un mundo de festejos populares y, sin duda, carnavalescos en los cuales los príncipes trasgredían también las normas cortesanas y participaban en la libertad desenfadada de unas situaciones en las que el pueblo era el gran protagonista.

Desde la antigüedad, esta inversión carnavalesca de roles se halla registrada en el folklore y en las religiones. En las fiestas conmemorativas de las grandes divinidades se celebran procesiones en las que las divinidades salían de sus santuarios y eran paseadas en carrozas y barcas sagradas para visitarse entre sí. En el país del Nilo, en honor a la muerte y resurrección de Osiris, con sus correspondientes misterios, un barco con ruedas (*carrus navalis*) de la diosa Isis desfila por vía terrestre en una atmósfera carnavalesca de disfraces. Hacer recorrer las calles de este modo a un navío por tierra no es sino la nave de los locos en Egipto, país al revés, donde hay un remo al lado de un arado, un timón cerca de un biello<sup>16</sup>.

Mientras faraones y dioses pueden salir de mares y bajar de los cielos, los humildes son elegidos para actuar como si, por unas horas e incluso días, fueran sacerdotes o pequeños reyes de una fiesta, ridiculizando al faraón y tratando con familiaridad a los dioses<sup>17</sup>.

En un fastuoso marco islámico, esta tradición faraónica de llevar barcos a hombros consagrada a la diosa Isis y de celebrar diversas festividades sobrevivió durante los cortejos de Luxor, al sur de Egipto, en homenaje al nacimiento de maestros sufíes, como Sīdī Yūsuf Abū l-Ḥayyāy al-Uqṣurī (m. 642/1244)<sup>18</sup>.

En al-Nayrūz fue una costumbre antigua la de elegir de entre los participantes de la fiesta una autoridad fingida y temporaria. Según las normas carnavalescas, es el rey burlesco de las festividades populares, exaltado y rebajado. En la era mameluca, el espectáculo de *Amīr al-Nayrūz* (emir de al-Nayrūz) se parece a lo que los historiadores árabes llaman *rukūb al-kawsay* (cortejo del barbilampiño) en la Persia preislá-

16. C. Gaignebet. *El Carnaval*, p. 113; F. R. Adrados. *Fiestas, comedia y tragedia: sobre los orígenes griegos del teatro*. Barcelona: Planeta, 1972, p. 562; M. Torres Sevilla. "Raíces antiguas y medievales del Carnaval". En *El Carnaval: Tradición y actualidad*. Coord. J. M<sup>a</sup>. Balcells. León: Uni. de León, 2010, pp. 37-38.

17. A. Shafik. "El drama litúrgico en el Egipto antiguo". *Cuadernos de Minotauro*, 5 (2007), p. 98.

18. F. Aḥmad Muṣṭafā. *Al-Mawālīd. Dirāsa li-l-'adā wa-taqālīd al-ša'biyya fī Miṣr*. Alejandría: al-Hay'ā al-Miṣriyya al-'Āmma li-l-Kitāb, 1981, pp. 224-225; J. W. Mcpherson. *al-Mawālīd fī Miṣr*. Ed. y trad. tr. 'Abd al-Wahāb Bakr. El Cairo: al-Hay'ā al-Miṣriyya al-'Āmma li-l-Kitāb, 1998, p. 336.

mica<sup>19</sup>. El pueblo entrega sus riendas a un falso soberano, rey de burla, símbolo del fin del invierno o el cierre del año viejo<sup>20</sup>.

En orden cronológico, la primera pieza *Ṭayf al-jāyāl* de Ibn Dāniyāl (m. 710/1310)<sup>21</sup> contiene varios episodios de ambiente jocoso y se fundamenta en una estructura carnavalesca donde aparece con las características del *mundo al revés*. Es lo que demuestra a las claras la siguiente cita del prólogo: “Quizá lo bello resulte ser aburrido, y lo feo, apreciable”<sup>22</sup>. Y dice en referencia al emir Wiṣāl, símil del rey de al-Nayrūz: “Lo hemos designado príncipe de la bufonería en público”<sup>23</sup>. El protagonista se halla exaltado burlescamente, como uno de esos reyes de las fiestas de locos, como el rey del Carnaval.

Si ya nos centramos en los textos de los juristas, se pueden hallar todos los temas y motivos que se encuadran dentro de lo carnavalesco. Interesarse e indagar la voz de la religiosidad oficial puede ayudarnos a entender la estructura de la representación carnavalesca, al dibujar las enrevesadas relaciones de dos mundos opuestos. El jurista malikí Ibn al-Ḥāyḥ nos brinda significativos datos a tal inversión:

Eligen a una persona y proceden a cambiar su aspecto [...]. Embadurnan su rostro con harina o cal, le ponen una barba de cuero o alguna otra cosa y le visten una prenda roja o amarilla para exponerlo a pública vergüenza (*li-yuṣahhiru-hu*). [...] Luego, le ponen un capirote (*ṭarṭūr*) largo, le hacen montar sobre un feo asno, lo rodean con varas de palma y racimos de dátiles y colocan en su mano algo parecido a un cuaderno, como si ajustara cuentas a la gente sin motivo alguno.... Le hacen recorrer las calles y correderas de la ciudad, pasando por puertas y zocos, llamando mayormente a puertas de casas y tiendas para recaudar dinero de modo injusto, abusivo y arbitrario. Los que no pagan son salpicados con agua, a veces mezclada con barro, [él y sus secuaces] los humillan con golpes y palabras obscenas en contra de la ley religiosa. Si aceptan pagar a modo de regocijo y diversión, se considera hecho reprochable por la ley religiosa. [...] Los que se retiran y cierran sus casas para salvarse de su daño, es más grande su desgracia. Algunas veces rompen frágiles

19. Al-Maqṣīzī. *Al-Mawāʿiẓ*, vol. IV, p. 248; Ibn Iyās. *Badāʿiʿ*. Ed. M. Ziyāda, vol. I, ii, p. 364; Ibn al-Ḥāyḥ. *Al-Madjal*, vol. II, p. 49.

20. M. And. *Culture, performance and communication in Turkey*. Tokyo: Inst. for the Study of Languages and Cultures of Asia & Africa, 1987, pp. 19-20, 85-87; A. Mez. *El renacimiento del Islam*, pp. 506-508; A. Shafik. “*Ḥikāya* ‘imitación’ y términos afines”, p. 168.

21. Sobre Ibn Dāniyāl, véase A. Shafik. “A vueltas con el teatro de sombras: *al-ʿĀṣiq wa-l-maʿšūq*, una obra olvidada del siglo XIX”. *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos*, XXXVIII (2010), pp. 146-7, e “Ibn Dāniyāl (646/1248-710/1310): poeta y renovador del teatro de sombras”. *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, 61 (2012), pp. 87-111.

22. *Three shadow plays by Muḥammad Ibn Dāniyāl*. Ed. P. Kahle y D. Hopwood. Cambridge: E. J. W. Gibb Memorial Series, 1992, p. 4; Trad. esp. A. Shafik. “Onomástica literaria”.

23. *Three shadow plays*, p. 14; Trad. esp. A. Shafik. “Onomástica literaria”, p. 185.

puertas o derraman mucha agua a las puertas para impedir la salida y entrada de la gente, otras veces sacan al dueño de su casa a la fuerza, y si no pagan lo que piden, violan su intimidad y aumentan su castigo. Justificándose con la fiesta de al-Nayrūz al decir que «en ella ni se pone reparo ni se cumplen juicios»<sup>24</sup>.

En la versión de al-Maqrīzī (m. 845/1442), el príncipe de al-Nawrūz se pone a “escribir circulares y encomendar a delegados a modo de escarnio, y se conforma con pocos donativos”<sup>25</sup>. Esta autoridad llega incluso a imponer sus normas sobre verdaderos emires y notables, como expone la descripción de Ibn Īyās (930/1523):

Desde hace mucho tiempo, en las fiestas coptas, en el día de Nawrūz, se reúne gran cantidad de gente; se elige un libertino, bizco y bruto, que monta desnudo en un asno, con una capucha de paja sobre la cabeza. Lo llaman *emir al-Nawrūz*. Se dirige a las casas de los altos cargos del gobierno de entre los notables y otras celebridades. El emir de al-Nawrūz se detiene delante de sus casas, acompañado de los maleantes del populacho, e impone por escrito al dueño de la casa que pague mucho dinero; si se opone a donar, lo humillan y ultrajan, incluso fuese de entre los más grandes de El Cairo, y no abandonan la puerta de su casa hasta que cobran lo prescrito, voluntariamente o a la fuerza<sup>26</sup>.

Significativa es la presencia del asno, pues era una de las figuras del sistema de la fiesta popular medieval. No hay que perder de vista su fuente cristiana. Jesús entra en Jerusalén entre la aclamación de la multitud, montado en un pollino, cuya elección es esmeradamente descrita en los Evangelios (Mt 21: 2-7; Mc 11:1-7; Lc 19: 30-5). Esta victoria popular del rey de los humildes se acaba unos días después con una escena, en la que los soldados romanos lo elevan al rango de rey de broma de las Saturnales<sup>27</sup>. Además, en la *fiesta del asno* se halla una evocación de la huida de María con el niño Jesús a Egipto sobre un burro, símbolo bíblico de humillación y de resurrección<sup>28</sup>. Con la mención de los racimos de dátiles en la escena de la huida se recuerda el versículo coránico: “¡Sacude hacia ti el tronco de la palmera y esta hará caer sobre ti dátiles frescos, maduros!” (Q 19:25)<sup>29</sup>.

24. Ibn al-Hāȳy. *Al-Madjal*, vol. II, pp. 52-53.

25. Al-Maqrīzī. *Al-Mawā'iz*, vol. IV, p. 248.

26. Ibn Īyās. *Badā'i'*, Ed. M. Ziyāda, vol. I, ii, pp. 363-364, y *Nuzhat al-umam fīl-'ayā'ib wa-l-ḥikam*, M. 'Azab. El Cairo: Maktabat Madbūlī, 1995, p. 243; Šayj al-Rabwā. *Nujbat al-dahr fī 'ayā'ib al-barr wa-l-baḥr*. Copenhague, 1865, pp. 278-279.

27. *Saturnales. Macrobio*. Ed., intr. y notas J. F. Mesa Sanz. Madrid: Akal, 2009, pp. 20-21; *Saturnales. Macrobio*. Intr., trad. y notas F. N. Antolín. Madrid: Gredos, 2010, pp. 9-10.

28. M. Bajtín. *La cultura popular*, p. 75.

29. *Corán*. Ed. J. Cortés. Madrid: Nacional, 1980.

El tiznarse la cara de diversas formas se considera un modo de enmascararse. La barba del rey del Carnaval es símbolo del retorno a la naturaleza, a la simplicidad primitiva encarnada por el veloso hombre salvaje que se encuentra rodeado por apliques de hojas de palmeras<sup>30</sup>.

Los colores referidos en el pasaje de Ibn al-Ḥayy no dejan de despertar interés en el mundo de la fiesta popular. Generalmente, el rojo y el amarillo fueron los colores elegidos por el estado mameluco en su vestimenta tanto civil como militar para deslumbrar a la plebe, frente al blanco del estado fatimí y el negro del estado abasí<sup>31</sup>. El papel de loco carnavalesco se halla reforzado por el vestido abigarrado. Los colores chillones como el rojo y el amarillo son colores de *locura*. El rojo, color fundamentalmente asociado a la fuerza vital, junto con el verde, se refiere a toda la vida vegetal y animal. Su simbolismo es ambivalente, al igual que el *amarillo*, a la vez alto y bajo, divino e infernal, gloria y desprestigio, alegre y llena de alborozo, pero al tiempo burlón y sarcástico, amortaja y resucita simultáneamente<sup>32</sup>.

Estas interpretaciones dejan constancia de la estrecha unión entre Carnaval y teatro, lo que permite afirmar que algunas formas teatrales, especialmente los géneros burlescos árabes, como las farsas, las parodias y los espectáculos cómicos, han nacido al arrimo de las fiestas carnavalescas y de sus ritos<sup>33</sup>. En efecto, buena parte de la terminología teatral árabe se toma prestada de la cosmovisión carnavalesca, según aparece en los textos citados. Los términos *šuhra* y *yašhur*, cuyo sentido teatral indica *teatro* y *actuar e interpretar un papel*, conforme exponen algunas traducciones del siriano al árabe en referencia al arte del espectáculo<sup>34</sup>. Los colores mencionados

30. Sobre las caretas hirsutas, consúltese *Kitāb alf layla wa-layla*. El Cairo: Būlāq, 1863, vol. IV, p. 94; *Le théâtre populaire européen*. Ed. L. Schmidt. Paris: Maisonneuve et Larose, 1965, p. 138. Sobre el hombre salvaje, véase R. Bernheimer. *Wild men in the Middle Ages*. Cambridge: Harvard University Press, 1952.

31. 'A. M. Māyīd. *Naẓm dawlat salāṭīn al-mamālik wa-rusūm-hum fī Miṣr*. El Cairo: Maktabat al-Anṣūr al-Miṣriyya, 1964-1970, vol. II, p. 69; I. Mādī. *Z̄y umarā' al-mamālik fī Miṣr wa-l-Šām*. El Cairo: al-Ḥayy'a al-Miṣriyya al-'Āmma li-l-Kitāb, 2009, pp. 122-168.

32. Sobre los colores de locura carnavalesca, véase J. Caro Baroja. *El Carnaval*, p. 200; A. Varagnac. *Civilisation traditionnelle et genres de vie*. Paris: Albin Michel, 1948, pp. 140-150; R. Vaultier. *Le folklore pendant la guerre de Cent Ans d'après les Lettres de Rémission du «Trésor des Chartes»*. Paris: Librairie Guénégaud, 1965, p. 91; E. Mesa Fernández. *El lenguaje de la indumentaria. Tejidos y vestiduras en el Kitāb al-agānī de Abū l-Farāy al-Isfāhānī*. Madrid: CSIC, 2008, p. 375.

33. J. Huerto Calvo. "Aproximación al teatro carnavalesco". En *Teatro y Carnaval*. Dir. J. Huerto Calvo. Madrid: Compañía Nacional de Teatro Clásico, 1999, pp. 15-47; A. Shafik. "La idea del teatro en el Medioevo islámico". *Cuadernos de Minotauro*, 7 (2009), pp. 75-105.

34. *Syrisch-römisches Rechtsbuch aus dem fünften Jahrhundert*. Leipzig, 1880, reed. 1961. Ed. y trad. K. G. Bruns and E. Sachau. pp. 71-72; R. Payne Smith. *Thesaurus Syriacus*. Oxford: Nachdr. d. Ausg. 1879-1901, vol. II, col. 4370. Respecto a las fuentes árabes, consúltese Ibn Zāfir. *Ajbār al-duwal al-munqaṭi'a*. Ed. 'Ā. M. Hazāyma. Irbid: Dār al-Kindī, 1999, vol. I, pp. 113-114; Ibn Ṭulūn. *Mufaḥkhat al-jullān*

no constituyen sino la vestimenta del payaso medieval, tocado con un llamativo capirote (*tartūr*)<sup>35</sup>.

Todavía hacia la segunda mitad del siglo XIX se conserva la costumbre de celebrar un *rey de burlas* en el sur de Egipto. La relevancia de este texto reside en completar los datos medievales respecto al desenlace del espectáculo. Según la versión de C. B. Klunzinger (m. 1912):

En el Alto Egipto, el primer día del año solar del cómputo copto, esto es, el 10 de diciembre, cuando el Nilo ha crecido a su máximo, se suspende el gobierno regular por tres días y cada ciudad escoge su propio gobernante. Este señor temporero lleva una especie de gorro alto de payaso y una larga barba de estopa, y se envuelve en un manto estrambótico. Empuñando un cetro y rodeado de hombres disfrazados de escribas, ejecutores y demás, marcha a la casa del gobernador, el cual es consciente en ser depuesto y el rey de burlas, sentándose en el trono, preside un tribunal cuyas decisiones hasta el gobernador y sus oficiales deben acatar. Después de tres días el rey de burlas es condenado a muerte; la envoltura o concha en la que estaba metido es entregada a las llamas y de sus ascuas sale escuriéndose el *fellah* (campesino)<sup>36</sup>.

Dentro de los ritos carnavalescos, *el rey es el bufón*, elegido por todo el pueblo, y mofado por el mismo pueblo; injuriado y expulsado al terminar su regencia. La imagen de la concha, ausente en los textos medievales, simboliza el nacimiento y el renacimiento<sup>37</sup>. Hallamos aquí todos los elementos de los ritos tradicionales de imágenes (destronamiento, cambio de toga, disfraz y tunda). Dichas imágenes tratan de asumir los dos polos de la transformación en su unidad opuesta. El destronamiento nos acerca a la idea del viejo poder, el mundo agonizante y la muerte para abrir paso a la renovación de la naturaleza y el hombre, esto es, a la vida triunfante en atmósfera de júbilo.

*fṭḥawādīt al-zamān*. El Cairo: al-Mu'assasa al-Miṣriyya al-'Āmma, 1962, vol. I, pp. 172-173; *Three shadow plays*, p. 45.

35. Sobre los payasos árabes, véase *Alflayla wa-layla*. Ed. M. Habicht. Breslau, 1837, vol. VII, p. 270; Ed. W. H. Macnaughten. Calcutta-London, 1839, vol. II, p. 218; al-Bustānī. *Riwāyat Dān al-Jidr*. Alejandría, 1904, pp. 146-148; *Die Lieben von Amasia, ein Damascener Schattenspiel*. Ed. y trad. J. G. Wetstein. Leipzig: Brockhaus, 1906, pp. 152-153; C. Prüfer. "Drama (Arabic)". *Encyclopaedia of religion and ethics*. New York, 1914, vol. IV, pp. 872-873; M. Qarah 'Alī. *Al-Dāhikūn*. Beirut: Dār al-Kutub, 1980, pp. 171-172; *Textos raros del teatro de sombras (Egipcios y Sirios)*. Recop., est. y trad. A. Shafik. Madrid: Instituto Egipcio de Estudios Islámicos, 2013, *Faṣl al-'Āṣiq wa-l-ma'šūq*, escena 21.

36. Datos recogidos por J. George Frazer. *La rama dorada: magia y religión*. Trad. E. Campuzano y T. I. Campuzano. México: FCE, 1981, p. 35.

37. M. Eliade. *Imágenes y símbolos: ensayos sobre el simbolismo mágico-religioso*. Trad. C. Castro. Madrid: Taurus, 1994, p. 143.

Ahora bien, al-Nayrūz, como ciclo festivo y carnavalesco, no solo tiene un periodo natural que simboliza y manifiesta, el del año nuevo copto, sino que también se perpetuó luego en las celebraciones paródicas de festividades musulmanas: por ejemplo, la fiesta de *dawarān al-maḥmal*. Se trata de la marcha en procesión de la litera con la colgadura para la Caaba (*Kiswā*) que iba desde Egipto a La Meca precediendo la caravana anual de los peregrinos<sup>38</sup>, creada en el año 675/1276 por el sultán Baybars<sup>39</sup>. Se celebraba dos veces al año en los meses de rayāb y šawwāl, pero la más importante fue la procesión de šawwāl.

En las fiestas carnavalescas, mientras pobres y humildes pueden hacerse pasar por reyes, los que están en posiciones sociales más privilegiadas actúan como si fueran de la muchedumbre de la plaza pública. En la ceremonia de *al-maḥmal*, se permitía a los emires mamelucos salirse de los moldes y convenciones oficiales, pero solamente por medio de las máscaras. Su procesión ha dado lugar al desarrollo de un nuevo espectáculo, llamado las *diabluras*<sup>40</sup>. Sus actantes se llaman ‘*afārīn al-maḥmal*’ (demonios del *maḥmal*), pertenecían a un grupo de dudosa reputación, conocido como *awbāš al-mamālik al-sultāniyya* (canalla de los mamelucos del sultanato)<sup>41</sup>. Estos enmascarados, especie de demonios burlescos y terroríficos al mismo tiempo, tienen el poder de fustigar y amenazar al público, sin sufrir represalias por ello.

Sobre los sucesos del año 857/1453, Ibn Tagrī Birdī nos ofrece los siguientes datos: “En el día de la salida de la procesión [...] con El Cairo adornado, los ‘*afārīn al-maḥmal*’ —un grupo de soldados y participantes que suelen cambiar su aspecto de forma muy terrorífica y monstruosa, montados en caballos aderezados con cencerros,

38. A. Amīn. *Qāmūs al-‘ādā wa-l-taqālid wa-l-ta‘ābir al-miṣriyya*. El Cairo: al-Nahḍa al-Miṣriyya, 2002, *al-Maḥmal*, p. 374; J. L. Meloy. “Celebrating the *Maḥmal*: The Rajab Festival in Fifteenth Century Cairo”. En *History and historiography of post-Mongol central Asia and the Middle East. Studies in Honor of John E. Woods*. Ed. J. Pfeiffer y S. A. Quinn. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2006, pp. 404-427.

39. Entre los cronistas mamelucos no hay consenso respecto a la fecha de fundación de esta tradición festiva. Al-Maqrīzī plantea dos fechas: el año 657/1258, datación equívoca, ya que el sultán Baybars aún no gobernaba Egipto, y la segunda, el año 664/1265, fecha incierta por las continuas batallas que lideraba Baybars en Safed, Qārā (al nordeste de Damasco), Sis (Sis, capital del reino Armenio de Cilicia), y su permanencia en Damasco en época del *maḥmal*. Consúltese al-Maqrīzī. *al-Dahab al-masbūk fī dīkr man ḥayā min al-julafā wa-l-mulūk*. Ed. Y. D. al-Šayyāl. El Cairo: Maktabat al-Janī, 1955, p. 11 y *al-Sulūk li-ma‘rifat duwal al-mulūk*. El Cairo: Dār al-Kutub al-Miṣriyya, 1934-39, Ed. M. M. Ziyāda, vol. I, p. 544. La fecha más probable es 675/1276, año citado por al-Suyūfī en *Husn al-muḥādara fī ajbār Miṣr wa-l-Qāhira*. El Cairo, 1881, vol. II, pp. 67 y 160, y afirmada por Ibn Kaṭīr. *al-Bidāya wa-l-Nihāya*. Ed. ‘A. A. al-Turkī. Gīza: Dār Haṣr, 1998, vol. XVII, p. 524.

Este baile de fechas se encuentra sin escuchar por los estudios recientes, véase S. ‘Ašūr. *al-Muḥtama‘ al-miṣrī*, pp. 200-02; Q. ‘A. Qāsim. ‘*Aṣr salāṭīn al-mamālik*’, p. 296, n.º 22; M. al-Šištāwī. *Mayādīn al-Qāhira*, p. 43, n.º 3.

40. Sobre las diabluras, M. Bajtín. *La cultura popular*, p. 85.

41. *Extracts from Abū l-Maḥāsīn b. Taghrī Birdī’s*, vol. III, p. 538.

cascabeles y sonajeros— empezaron a hacer reír y reprochar a la gente como de costumbre<sup>42</sup>.

Esta escena de *al-maḥmal* ofrecida por Ibn Tagrī Birdī encierra elementos festivos interesantes: se ven huestes de caballos vestidos de rojo y amarillo<sup>43</sup>, se oyen rumores de armas, resonancias de trompetas, retumbos de atables y tambores, etc., y aparece el Demonio con su comitiva infernal. Es bien sabido que los diablos están presentes en varios lugares durante las manifestaciones carnavalescas<sup>44</sup>. El demonio es un despreocupado portavoz de criterios extraoficiales, de la santidad al revés, personaje ambivalente que se asemeja al tonto y al bufón, expresión de lo inferior y material que da la muerte y regenera<sup>45</sup>.

Desde otra perspectiva, *‘afārī al-maḥmal* viene a ser el símbolo de la irrupción del mundo demoníaco en el mundo humano, coreado de estrépito y rabia. Satanás es el enemigo del hombre y hasta su enemigo más añejo, ya que indujo su expulsión del paraíso: “...Que el Demonio no os tienta, como cuando sacó a vuestros padres del jardín...” (Q 7:27)<sup>46</sup>. El Corán recoge de manera explícita ese galopar diabólico con su ruido chillón, a semejanza de los cencerros de la mesnada mameluca: “!Ahuyenta con tu voz a todos los que puedas! ¡Atácales con tu caballería y con tu infantería!” (Q 17:64). Además, no podemos menos de pensar en *el caballo*, elemento carnavalesco fundamental, al unir a los opuestos en una manifestación continua, a imagen del tiempo, fluye incesantemente, de abajo hacia arriba y de arriba abajo, entre los infiernos y los cielos<sup>47</sup>.

42. *Extracts from Abū l-Maḥāsīn b. Taghrī Birdī's*, vol. III, p. 538; Ibn Tagrī Birdī. *Hawādiṭ al-duḥūr*. Ed. M. ‘Izz al-Dīn. Beirut: ‘Ālam al-Kutub, 1990, vol. II, p. 445.

43. Para el uso militar de estos y otros colores vistosos en época mameluca, véase al-Qalqaṣandī. *Subḥ al-a-ṣā*, vol. IV, p. 11; I. Mādī. *Zīy umarā’ al-mamālīk*, pp. 209, 213, 215, 221; T. Kārīl. *Falsafat al-malābis*. Trad. Ṭ. al-Sībā’ī. El Cairo: al-Ḥay’ a al-Miṣriyya al-‘Āmma li-l-Kitāb, 2001, pp. 51, 168.

44. J. Caro Baroja. *El Carnaval*, pp. 200, 218 y 223-224, y “Los diablos de Almonacid del Marquesado”. *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, XXI (1965), pp. 40-62.

45. M. Bajtín. *La cultura popular*, pp. 42, 240.

46. Son muchas las referencias coránicas al respecto, véase *Qur’ ān: Tafsīr wa-bayān*. Ed. M. Ḥ. al-Ḥamṣī. Beirut: Dār al-Rašīd, 2006, “‘adū” (enemigo), pp. 146-47. Quizá la más representativa respecto a los genios (Satanás y su ejército): “El Demonio es para vosotros un enemigo. Tenedle, pues, por tal” (Q 35:6).

47. J. Caro Baroja. *El Carnaval*, pp. 172-173; J. Baumel. *Le masque-cheval et quelques animaux fantastiques*. Paris-Toulouse: I.E.O., 1954; *Diccionario de los símbolos*. Dir. J. Chevalier. Barcelona: Herder, 1986, “Caballo”. Sobre la importancia del caballo en la época mameluca, véase N. M. ‘Abd al-‘Azīz. *Al-Jayl wa-riyādatu-hāft ‘aṣr salāṭīn al-mamālīk*. El Cairo: Maktabat al-Anṣlū l-Miṣriyya, 1976; A. Shafik. “Terminología ecuestre en textos literarios del Medievo”. *Actas del IV Simposio de Interculturalidad y Traducción celebrado en Uni. Pablo de Olavide de Sevilla entre los días 24 y 26 de Octubre de 2011*. Madrid: Instituto Egipcio de Estudios Islámicos, 2013 (en prensa).

Es conocido también el papel de los cascabeles que los bufones ataban a sus vestimentas, bonete, bastón y cetro. Su sonido tintinea en una atmósfera de carnaval y festín durante la procesión de las diabluras<sup>48</sup>. Bajtín cree que las *campanas de las iglesias* son destronadas, aminoradas al nivel de *simples campanillas o cencerros* para bestias: “típico género carnavalesco degradante, que unifica el destronamiento y la destrucción con la renovación y el renacimiento en un nuevo material y corporal”<sup>49</sup>.

Según cronistas de la época mameluca, algunos juglares bufos establecieron esta tradición festiva con el fin de divertir a la multitud sin causarles daño. Posteriormente, pasó a los mamelucos que la dotaron de un ambiente lúdico, pero con el paso del tiempo se convirtió en pesadilla para la gente debido a los abusos cometidos durante su celebración.

### 3.2. Batallas rituales

Junto al aspecto citado, la hostilidad, representación ritual de expresión de la agresividad en las relaciones sociales, de forma física o verbal, hace acto de presencia en estas celebraciones. Según M. Bajtín, los golpes e injurias son actos simbólicos y tienen perspectiva *ambivalente*: matan y dan vida a la vez, concluyen con lo antiguo e inician con lo nuevo. De ahí que pertenezcan a las imágenes de la fiesta popular de índole carnavalesca<sup>50</sup>.

La violencia ejercida durante al-Nayrūz se remonta al siglo x, concretamente a los fatimíes, tan aficionados a celebraciones y espectáculos de diferente naturaleza, popular o aristocrática, privada o pública. Baste con leer las crónicas de algunos historiadores que hablan de tirar agua, ceniza, huevos, incluso basura. A esta tradición se refiere al- Maqrīzī, al evocar la descripción de Ibn Zulāq respecto a la celebración de al-Nayrūz en los años 365/975:

Tanto animadores (*mu'annaṭīn*, lit. afeminados) como libertinas (*fāsiqāt*) se reunían con sus instrumentos, cerca del palacio de al-Lu'lu'a, para ser vistos por el califa. El griterío se alzaba, el vino se bebía en público por las calles, entre la gente se salpicaban unos a otros con agua y vino mezclados con basura (*aqḍār*). Si a un respetuoso se le ocurriese salir de su casa, se toparía con quien lo salpicase, manchase su vestimenta y lo expusiese a la burla. O bien se queda en ridículo, o bien se salva<sup>51</sup>.

48. Sobre la duración de la procesión de *al-mahmal*, véase, *Extracts from Abūl-Mahāsīn b. TaghrīBirdīs*, vol. II, p. 316; Ibn Tagrī Birdī. *Al-Nuḡūm*, vol. VII, p. 108; vol. XVI, p. 123.

49. M. Bajtín. *La cultura popular*, p. 192.

50. M. Bajtín. *La cultura popular*, pp. 178, 184-185.

51. Al-Maqrīzī. *Al-Mawā'iz*. Ed. G. Weit, vol. IV, p. 448.

En lo que se refiere a los sucesos del segundo de Šawwāl (592/1196), al-Maqrīzī añade la siguiente práctica en la fiesta del Nawrūz: “Se estrenó en este año arrojar huevos y pegarse unos a otros con correas”<sup>52</sup>.

En términos carnavalescos, al-Nawrūz fue el momento favorable para la realización de luchas rituales entre demarcaciones diferentes de una misma localidad, cuyo objetivo era establecer el predominio de unas sobre otras; o también príncipes entre sí, en el que lo destacado es poner de manifiesto su coraje.

La violencia está presente a lo largo de los festejos de al-Nawrūz, especialmente entre la plebe. Se utilizaban vejigas, correas, palos o los propios puños. Estas formas de agresión callejera podían llegar a causar heridos y muertos. De tal modo la visión carnavalesca del mundo supone la violación de los códigos y normas de la vida cotidiana, e implica una relajación eventual de tensiones.

En plena época mameluca<sup>53</sup>, el poeta y dramaturgo egipcio, Ibn Dāniyāl, recoge en su obra dos poemas referentes a los actos agresivos en al-Nawrūz. El primero está dedicado al oftálmico al-Burhān al-Fāḥiṣ que sufre acoso y golpes de los mimos de al-Nawrūz:

Al-Nawrūz desplegó sus burlas,  
y pasaste la noche quejándote de hinchazones.  
Una turba le hizo sangrar con vejigas (*aḡriḡiba*)  
de piel oscura de camellos<sup>54</sup>.

Y este otro en alusión a unos ladrones que entraron a robar en su casa:

De lo peor de al-Nawrūz  
me tocó afrontar sus vergajos (*naḡ'uh*),  
junto a espadas apuntadas a mi cuello<sup>55</sup>.

Años más tarde, en *al-Madjal*, Ibn al-Ḥāyḡ describe episodios parecidos. Por ejemplo:

52. Al-Maqrīzī. *Al-Mawā'iz*. Ed. G. Weit, vol. IV, p. 248, y *al-Sūlūk*, vol. I, parte i, p. 136.

53. Sobre la violencia en *al-Nawrūz*, véase B. Shoshan. *Popular culture in Medieval Cairo*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002, pp. 42-43, 46-47.

54. *Al-Muḡtār min šī'r ibn Dāniyāl... iḡtiyār Šalāḡ al-Dīn b. Aybak al-Šafadī*. Ed. M. N. al-Dulaymī. Mosul: Maktabat Bassām, 1978, p. 136, n.º 85, líneas 3-4.

55. *Al-Muḡtār*, p. 218, n.º 182, línea 13.

Se pegaban con correas (*ḡulūd*), entre otras cosas, tras comer todo cuanto podían. Algunos acomodados lo hacen en sus casas o jardines, otros que no tienen pudor o carecen de recursos lo hacen en carreteras, calles, zocos, orilla del mar, cerrando el paso a la gente. Se convirtió en una costumbre, hasta tal punto que el jefe de policía no juzgase a quien mata a otro con sus golpes, o roba, como si estuviera permitido en este día robar y matar a los musulmanes, me refiero a los que no están preservados en sus casas<sup>56</sup>.

Para Ibn al-Ḥāyḡ, esta práctica se remonta a la época faraónica: “La fiesta del Nayrūz se parece a aquella que se celebraba en *kasr al-jalīḡ* (lit. ruptura del golfo) o el día del Nilo. Ambas fiestas son muy características de los faraones que han pervivido entre su gente, a saber, los coptos, y de éstos pasó a los musulmanes”<sup>57</sup>.

El desarrollo de la agresión física era una jocosa y alborozadora manifestación festiva, que a menudo iba acompañada con una sarcástica agresión verbal: insultos, chistes picantes, sátiras, escarnio público, etc. Bajtín habla de un lenguaje propio de estos festejos carnavalescos: “Se elaboraban formas especiales del lenguaje y de los ademanes, francas y sin constricciones, que abolían toda distancia entre los individuos en comunicación, liberados de las normas corrientes de la etiqueta y las reglas de conducta”<sup>58</sup>. En este contexto, Ibn al-Ḥāyḡ censura la actitud de los alumnos hacia sus maestros en los días de al-Nayrūz:

Ojalá eso fuera exclusivo de la gente común, pero también afecta a los pertenecientes al saber. Pues ves los colegios completamente parados en aquel día. Allí no se estudia nada, incluso encuentras algunos cerrados, donde juegan los alumnos. Cuando el profesor o algún educador se les acerca, se echan encima, lo *injurian*, *violan su intimidad* y lo arrojan a la fuente; bien le amenazan de hacerlo, bien llegan a un acuerdo con él recibiendo unos dírham para no causar su infamia<sup>59</sup>.

Ibn al-Ḥāyḡ, el autor de este pasaje como portavoz de los ulemas legalistas, sólo ve en la agresión verbal de la fiesta popular un uso blasfematorio y profano. Para él, son palabras inmorales censuradas por la ley religiosa (*al-kalām al-fāḡiḡ al-madḡm ūm šar‘an*)<sup>60</sup>. El jurista no fue capaz de comprender que la blasfemia formaba parte del conjunto carnavalesco en base a términos del lenguaje. Se inserta en una tradición festiva, ampliamente vinculada al empleo de chanzas y pullas.

56. Ibn al-Ḥāyḡ. *Al-Madjal*, vol. II, p. 49.

57. Ibn al-Ḥāyḡ. *Al-Madjal*, vol. II, p. 49.

58. M. Bajtín. *La cultura popular*, p. 16, véase también pp. 131-176.

59. Ibn al-Ḥāyḡ. *Al-Madjal*, vol. II, pp. 49-50.

60. Ibn al-Ḥāyḡ. *Al-Madjal*, vol. II, p. 50.

Consecuentemente el poder real había promulgado varias ordenanzas públicas condenando estas festividades. Su ruina en el Egipto mameluco ha visto su fin con la prohibición dictada por el gran sultán Barqūq, hacia finales del siglo XIV, alrededor del año 784/1382. Según al-Maqrīzī:

Antes de asentarse en el poder y proclamarse sultán, Barqūq prohibió los juegos de al-Nawrūz, amenazando a los participantes con severos castigos. La gente dejó de jugar en El Cairo, aunque sí en bahías, estanques y sitios similares propios de diversión. Durante la suspensión de las actividades de compra y venta en los zocos de El Cairo en el día de al-Nawrūz, la gente se dedicaba a la diversión y el juego, de tal modo que se excedían en actos libertinos y obscenos, sobrepasando los límites del pudor y del decoro. Apenas pasaba el día del Nawrūz sin que hubiese un muerto o más. En cambio, la gente ahora no dispone del tiempo que le es necesario para dar rienda suelta a su júbilo y disfrute<sup>61</sup>.

En la fiesta de *dawarān al-maḥmal*, las actividades agresivas formaban parte de la ceremonia a través de torneos y justas entre los caballeros mamelucos. Evidentemente, en vez del uso de vergajos y palos como en al-Nayrūz, se empleaban armas de guerra. Los caballeros participantes mostraban los valores específicos de su agrupación ante la sociedad egipcia, ostentaban los rasgos de su supremacía social, buscaban fama y gloria para llegar al sultanato, y por último, se liberaban de patrones, restricciones y tensiones propias de una clase instruida exclusivamente en las armas<sup>62</sup>.

De estas actividades, el juego de lanzas (*al-la'ib bi-l-rumh*) fue el más destacado. Se trataba del encuentro frontal entre parejas de jinetes, armados con una lanza y protegidos por un arnés, que mutuamente intentaban golpearse la cabeza resguardada por un morrión. Más allá de los ingredientes técnicos de la pelea, lo que especialmente despertaba el interés de los espectadores era la pompa exhibida por los jinetes durante el alarde, esto es, los momentos anteriores a la lucha, en el cual los concursantes desfilaban por las calles de la ciudad, ataviados con lujosos trajes haciendo gala de enseres de factura delicada<sup>63</sup>.

61. Al-Maqrīzī. *Al-Mawā'iz*. Ed. G. Weit, vol. IV, pp. 248-249.

62. M. A. Ladero Quesada. *Las fiestas en la cultura medieval*. Ed. I. Belmonte López. Barcelona: Areté, 2004, pp. 129-130; A. Shafik. "Análisis semiológico de una representación de moros y cristianos en Jaén: Hechos del condestable Iranzo". *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos*, 40 (2012), en prensa.

63. Sobre el particular, véase al-Suyūfī en *Husn al-muḥādara*, vol. II, pp. 98-210; al-Qalqašandī. *Subḥ al-a'šā*, vol. IV, pp. 57-58; Ibn Tagrī Birdī. *Al-Nuḡm al-zāhira*, vol. VII, p. 108; vol. XVI, p. 123, y *Ḥawāḍiṭ al-duḥūr*, vol. II, p. 445. Consúltense también L. A. Naṣṣār. *Wasā'il al-tarḥīh fī 'aṣr salāṭīn al-mamālīk fī Miṣr*. El Cairo: al-Ḥay'a al-Miṣriyya al-Āmma li-l-Kitāb 1999, pp. 195-199.

Durante la procesión, se les permitía también a los *'afārī al-maḥmal* circular libremente por las calles, incluso varios días antes de las representaciones, generando en su entorno un ambiente diabólico y desenfrenado: recogida forzosa de dinero de viandantes, casas de emires y notables, robo de tiendas y comercios y secuestro de niños y mujeres, acusándoles en público<sup>64</sup>, hasta que “la gente esperaba ansiosamente el fin del *maḥmal* para liberarse de este comportamiento desagradable”<sup>65</sup>.

A raíz de estos abusos, se acabó prohibiendo esta festividad alrededor de 872/1468<sup>66</sup>. No obstante, con la llegada del sultán al-Gūrī (m. 921/1516), se revivió la celebración de *al-maḥmal*. Dos fueron las más célebres: la primera en 909/1504, conservando las costumbres antiguas, y la segunda, en 918/1512, con la introducción de elefantes en la procesión<sup>67</sup>.

### 3.3. *El universo erótico*

El erotismo constituye una de las dimensiones de la fiesta popular. Corresponde, de hecho, a la festiva aserción del vigor biológico, de la esencial y carnavalesca renovación del cuerpo y de la Naturaleza. De ahí que se exalte lo corpóreo y lo carnal y se celebren las actividades biológicas (gula, lujuria, ociosidad, borrachera, etc.) en contra del espíritu ascético impuesto por la religión oficial. En palabras de Bajtín: “La transferencia al plano material y corporal de lo elevado, espiritual, ideal y abstracto”<sup>68</sup>.

En tiempo de al-Nayrūz y sus festejos se permite la violación de las normas que organizan la sexualidad. Se consideraba la temporada del amor y el ambiente propicio de desenfreno y licencioso con explícitas referencias al sexo<sup>69</sup>. La libertad implicada por el erotismo va vinculada a esos espacios de libertad y esparcimiento que son ajenos a las imposiciones de la vida social común como jardines y parques, riberas y playas, que corresponden a la Naturaleza y a la simplicidad primitiva.

Inevitablemente, muchas relaciones amorosas de los jóvenes vienen a recaer en lascivia. De ahí viene la asociación insistente entre al-Nayrūz y la libertad sexual en las predicaciones religiosas. El placer físico no puede sino manifestarse, a modo ofi-

64. Al-Maqrīzī. *Al-Sulūk*, vol. VI, p. 1026; Ibn al-Šīrafī. *Nuzhat al-nufūs wa-l-abdān fī tawārīḡ al-zamān*. El Cairo: Maṭba‘at Dār al-Kutub, 1970-1973, vol. III, pp. 155, 399.

65. Ibn Tagrī Birdī. *Al-Nuḡm al-zāhira*, vol. VII, pp. 507-509.

66. *Extracts from Abūl-Maḥāsīn*, vol. III, p. 539; Ibn Tagrī Birdī. *Al-Nuḡm al-zāhira*, vol. XVI, p. 123.

67. Ibn Iyās. *Badā‘i*, vol. IV, pp. 59-61, 72, 145, 167, 249, 342.

68. M. Bajtín. *La cultura popular*, p. 24.

69. En *dawarān al-maḥmal* se dan censurables actos de promiscuidad, protagonizados por mujeres que hacen noche en las tiendas del mercado, véase al-Maqrīzī. *Al-Sulūk*, vol. IV, p. 614; J. Caro Baroja. *La estación del amor*. Madrid: Taurus, 1979, pp. 18-27; A. ‘Abd al-Rāziq. *Al-Mar’a fī Miṣr al-mamlūkiyya*. El Cairo: al-Hay’a al-Miṣriyya al-‘Āmma li-l-Kitāb, 1999, pp. 47-48.

cial, como una intolerable imagen de la demoníaca lujuria y suscitar el repudio de las autoridades.

De hecho, dichas ceremonias tenían un trasfondo sexual y en ellas se ingerían bebidas que llevaban a los participantes a un estado de embriaguez. No hay que perder de vista el origen faraónico de esta tradición, en la que algunas fiestas llegaron a llamarse lisa y llanamente *borracheras* como una forma de alejarse de las realidades terrenales. Posteriormente, los coptos adoptaron esta práctica durante la fiesta de al-Nayrūz<sup>70</sup>.

En este contexto, la primera plática de Ibn al-Ḥayy ataca rigurosamente la figura del Nayrūz respecto al pecado cometido por los musulmanes al consumir gustosamente bebidas alcohólicas: “Para los cristianos es imprescindible el consumo del vino, algunos lo hacen en público. Práctica ésta que pasó al común de los musulmanes en aquel día, sin albergar pudor ni velarse”<sup>71</sup>.

La segunda censura de Ibn al-Ḥayy condena la lascivia que aparece en esta fiesta, y critica de modo especial a las mujeres que revelan una conducta de relajación moral, aspecto vedado o desaconsejado en el resto del año:

En sus casas muchas mujeres juegan mezcladas con otras mujeres, hombres, jóvenes y vírgenes. Se rocían unos a otros; si la vestimenta de uno de ellos se mojase, su cuerpo quedaría bien marcado y puesto al descubierto ante los mirones. Como consecuencia, ocurren innumerables actos horribles y vergonzosos. Esto y otras formas parecidas son más escandalosos y tentadores de lo que ocurre en la fiesta del nacimiento del Profeta (*al-mawlid*), ya que en ésta se mezclan pero bien cubiertos, a la inversa de lo que hacen en el día de al-Nayrūz. En esta fiesta aparecen depravados por haberse quitado la ropa y desmeleñarse: algunos van desnudos menos por un mandil y otros, los púdicos entre hombres o mujeres, vestidos con andrajo o camisa fina. Si el agua les mojase, parecería como si fueran desnudos. [...] Se enredan unos con otros a modo de juego y diversión, de tal suerte que se regocijan y se disfrutan mutuamente y se pegan unos a otros, como si todos fuesen aquel día mujeres por falta de pudor<sup>72</sup>.

Desde la perspectiva ética de un jurista, la fiesta del Nayrūz establece un parentesco de maldades, unos ejes de pecado, que vienen a concordar con ser un encomio de lo corporal, elementos básicos del sistema carnavalesco. Vincula la fiesta con mofa, habladurías, cinismos, ebriedades y gastos innecesarios y con las malas mujeres. El

70. R. Schulz y M. Seidel. *Egipto. El mundo de los faraones*. Tr. J. M. Storch de Gracia. Colonia: Köne-mann, 1997, pp. 456-457.

71. Ibn al-Ḥayy. *Al-Madjal*, vol. II, p. 51.

72. Ibn al-Ḥayy. *Al-Madjal*, vol. II, pp. 51-52.

gran motivo de los ataques es la falta de pudor<sup>73</sup>. Pues al-Nayrūz es un escándalo para mujeres: perdición de vírgenes, casadas y viudas, y su vestimenta va en contra de la honestidad que el propio vestido de la mujer requiere. Ibn al-Ḥāy̅y̅, como otros juristas del Medioevo<sup>74</sup>, no supo comprender ni apreciar los ritos carnavalescos, cuya alma es el cuerpo y sus horas son el tiempo lúdico de la ociosidad, tiempo fuera del tiempo, en que la gran ocupación se recae en el terreno de la seducción, hombres en busca de mujeres y ellas de hombres.

En conmemoración de antiguos ritos carnavalescos, los jóvenes desnudos o semi-desnudos, provistos de azotes de piel, golpean a las mujeres para hacerlas fecundas y librarlas de la infertilidad. La desnudez es uno de los rasgos esenciales del hombre salvaje<sup>75</sup>.

La fiesta de al-Nayrūz corresponde asimismo a las lunas nuevas, y los periodos de fecundidad caen en luna llena, lo que da lugar a un periodo de libertad y a un desenfreno sexual. De ahí que los jóvenes perseguían a las muchachas y, curiosamente, se jugaba a los *matrimonios de niños*. Surge, pues, un mecanismo que vincula durante estos periodos a los jóvenes solteros, a los enamorados y a los cornudos estúpidos, habida cuenta de que la luna, en cierto momento, toma forma de cuerno (*qarn*), símbolo fálico<sup>76</sup>. Ahora se estimará mejor el entramado de alusiones obscenas y juegos eróticos que se encuentran en el relato narrativo de algunas obras<sup>77</sup>.

#### 4. CONCLUSIONES

El estudio de dos de las fiestas populares del Egipto mameluco, al-Nayrūz y *dawarān al-mahmal*, deja bien claro la similitud con el Carnaval, entendido en la acepción lata antes mencionada. Dichas manifestaciones festivas permiten una gran libertad, que da lugar a las inversiones por medio de las máscaras, las transgresiones, la

73. Sobre las mujeres como foco de corrupción, véase W. Saleh Alkhalifa. *Amor, sexualidad y matrimonio en el Islam*. Barcelona: Ediciones del Oriente y del Mediterráneo, 2010, pp. 100-101.

74. Abū Bakr al-Ṭurṭūṣī. *Kitāb al-ḥawādīṭ wa-l-bida'* = (El libro de las novedades y las innovaciones). Trad. y est. M. Fierro. Madrid: CSIC, 1993, p. 371.

75. C. Gaignebet. *El Carnaval*, p. 16; M. Robinson Kelly. "Sex and fertility in Marie de France's *Lais*". *Sexuality in the Middle Ages and Early Modern Times*. Ed. A. Classen. Berlin: Walter de Gruyter, 2008, pp. 241-256.

76. C. Gaignebet. *El Carnaval*, pp. 37-38.

77. Referencias de esta índole, véase al-Azdī, Abū l-Muṭahhar. *Ḥikāyat Abū 'l-Qāsim*. Ed. A. Mez. Heidelberg, 1902, pp. 124, 125, 135-136 (otra excelente edición crítica atribuida a Abū Ḥayyān al-Tawhīdī. *al-Risāla al-Bagdādiyya*. Ed. 'A. al-Šālīyī. Beirut: Maṭba'at Dār al-Kutub, 1980, pp. 354, 356, 372-373); *Three shadow plays*, pp. 46-48, 50; *Textos raros del teatro de sombras, Faṣl al-'Āšiq wa-l-ma'sūq*, escena 19; A. Shafik. "Onomástica literaria", p. 208.

agresividad jocosa, las burlas, la lujuria. Todo ello, se halla realizado acorde a una intención ritual pese a su aparente naturalidad.

Sin embargo, el peso de la ideología religiosa dominante en el aparato del poder mameluco no tolera los excesos considerados diabólicos, menos en celebraciones puntuales como sucedió en las dos fiestas descritas, que consiguieron sobrevivir varios siglos, gracias a su pujanza popular.

Se puede apreciar también que pese a la riqueza de los datos aportados por Ibn al-Ḥayy, el ilustre jurista fue incapaz de comprender y descifrar los componentes básicos de la fiesta popular como sistema carnavalesco de representación del mundo, al situar sus rituales en conductas que cuestionan la organización social establecida y la moralidad común, contraria a la órbita religiosa, a la ley islámica. Una perspectiva que refleja estrechez de miras en coherencia con las admoniciones rigoristas, sin percatarse que dichas festividades no solo constituyen un aire fresco para los individuos y su equilibrio psíquico, sino también sirve de acicate para la convivencia civil y la estabilidad política.