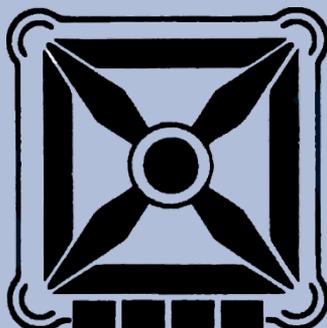


Actas del VII congreso de la Sociedad Española de Iranología (SEI)

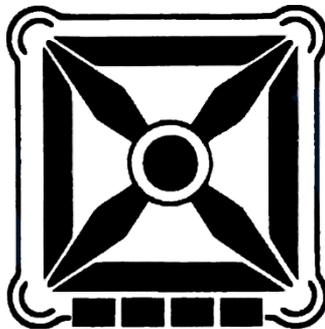
**celebrado en Madrid los días
16 y 17 de octubre de 2017**



*Actas del VII congreso de la
Sociedad Española de Iranología
(SEI)*

*Actas del VII congreso de la
Sociedad Española de Iranología
(SEI)*

*celebrado en Madrid los días 16 y
17 de octubre de 2017*



Editores: Tea Vardosanidze
Gerardo Matallana Medina

Comité Científico: Juan Antonio Álvarez-Pedrosa
Juan Eugenio Briceño
Pilar Garrido
José Luis Guil
Alfred Kavanagh
Eugenio Luján
Guillermo Martínez
Tea Vardosanidze
Farshad Zahedi

Edita
Sociedad Española de Iranología
C/Carretero 43 40550 Bercimuel (Segovia)

<http://www.iranologia.es>

Presidencia: Tea Vardosanidze
Vicepresidencia: Guillermo Martínez Rabadán
Secretaría y Tesorería: Gerardo Matallana Medina

Maquetado por: Gerardo Matallana Medina

Depósito legal: M-12685-2020

ISBN: 978-84-18115-40-0

Ninguna parte de esta publicación puede reproducirse por ningún medio, ni mecánico ni digital ni cualquier otro sin el permiso expreso de la SEI.

Madrid 2020

Aviso legal: La SEI no se responsabiliza ni se identifica de las opiniones expresadas en los artículos y colaboraciones publicadas. Los autores expresan su opinión y/o sus teorías, de las que cada autor es responsable

Pueden ver el sistema de transliteración para el persa moderno utilizado en esta publicación en la WEB de la SEI:
<https://iranologia.es/sistema-de-transliteracion-del-persa-de-la-sei/>

TABLA DE CONTENIDO

PRÓLOGO DEL PRESIDENTE DE LA SEI	9
LA ORGANIZACIÓN HEPTÁDICA DE LA GNOSEOLOGÍA EN LA TRADICIÓN CULTURAL IRANIA.	11
Alfred G. Kavanagh	
LOS GÓRITOS ESCITAS. ARMAS SUNTUARIAS EN LA ESTEPA EUROASIÁTICA	23
Arturo Sánchez Sanz	
PERSAS Y ÁRABES: COLABORACIONISMO DURANTE LA CONQUISTA Y LA COLONIZACIÓN DE SIRIA-PALESTINA Y EGIPTO DURANTE EL SIGLO VII D.C.	43
Carlos Martínez Carrasco	
LA RELIGIÓN PERSA. UN PRODUCTO DE LA ETNOGÉNESIS ELAMO-IRANIA	81
Joaquín Velázquez Muñoz	
ویژگی های حکومت سرداران 127	127
Seyed Ahmad Khezri	
احمدی گرمیانی و آموزش صنایع ادبی در سده هشتم هجری در آسیای صغیر	141
Ali Temizel	
ÉTICA Y PROFECÍA EN AVICENA: LA DIGNIFICACIÓN DEL HOMBRE	157
Ángel Poncela González	
YAMSHID, ZAHAK Y FEREYDÚN EN EL <i>SHAHNAMÉ</i> Y EN LA HISTORIA: UN ACERCAMIENTO HERMENÉUTICO	177
Shekoufeh Mohammadi	
AMOR, NEXO DE UNIÓN DE TODA LA HUMANIDAD	203
Fatemeh Hosseinoghli Noori	

EL RELATO CORTO EN ŞADEQ HEDAYAT: COSTUMBRES Y SUPERSTICIONES A TRAVÉS DE “LA MUJER QUE PERDIÓ A SU HOMBRE” 243
Nadereh Farzamnia

FROM TWO WORLDS TO TWIN CHARACTERS – EVOLUTION OF DUAL EXISTENCE IN GOLI TARAGHI’S FICTION 259
Tea Shurgaia

EL NACIONALISMO IRANÍ DE LA REPÚBLICA ISLÁMICA: LA CONTROVERSIA ENTRE RELIGIÓN E IDENTIDAD NACIONAL..... 279
Guillermo Martínez Rabadán

PRÓLOGO DEL PRESIDENTE DE LA SEI

En primer lugar, me gustaría disculparme ante los ponentes del VII Congreso celebrado en la Universidad Autónoma de Madrid. Por motivos ajenos no nos ha sido posible publicar las actas durante estos últimos tres años, pero, aun así, finalmente, lo hemos conseguido gracias al Comité Científico, al esfuerzo desinteresado de muchos de nuestros miembros y a la nueva Junta Directiva de la Sociedad.

En esos tiempos tan difíciles para toda la humanidad, a simple vista, aparentemente las relaciones interculturales han quedado desplazadas al segundo plano y han dejado de tener importancia, pero realmente es ahora cuando hay que cuidar esas relaciones, perseverar en ellas y cultivarlas. La cultura y la literatura siempre han defendido los valores fundamentales para la humanidad y han actuado como puentes que se estrechan entre las naciones para promover su acercamiento y mejor conocimiento.

La sociedad española se acerca cada vez más y con mayor profundidad a la cultura milenaria de Irán. Durante el duro confinamiento que sufrimos en España, el presidente del gobierno evocó en una de sus compareencias los versos de Sa'adi Shirazi, una de las cimas de la poesía clásica persa, inscritos en la sede de la ONU en Nueva York, llamando a la unidad de todos los españoles ante la pandemia:

Los hijos de Adán son,
Miembros de un organismo.
Que de un elemento mismo
Se hicieron en la Creación;
Y si uno de ellos de un mal padece
Los otros no estarán serenos
Si no te duele el dolor ajeno
Que te llamen persona no lo mereces.

A lo largo de los últimos años se ha celebrado varios encuentros, ciclos cinematográficos, veladas literarias o exposiciones fotográficas sobre Irán. Prácticamente cada año se estrena una película iraní en los cines españoles, se traducen cada vez más libros, pero todavía queda mucho por hacer.

Aunque en el siglo XXI, en la época de la globalización, haya desaparecido el espacio que dividía los países y parezca que, gracias a las redes sociales, o a las aplicaciones, se puede estar en contacto, casi sin esfuerzo, entre cualquier punto del mundo, se echa en falta un conocimiento profundo de otras culturas, abundando los estereotipos y los tópicos sobre el otro.

Por ello, nuestro objetivo es contribuir a la alianza de las civilizaciones mediante el conocimiento y no la mera información, acometiendo un ambicioso programa cultural que pretende integrar tanto a expertos como a personas que tienen un interés en algún aspecto de la cultura persa que tanto ha influido en la construcción de Oriente Medio y de Europa.

Esperemos que los congresos organizados a lo largo casi más de diez años y las actas publicadas sirvan no solo a los académicos y especialistas que trabajan en esta área, sino también a una gran parte de la ciudadanía de este país. Nosotros, por nuestra parte, nos comprometemos a estar a los servicios de ambas culturas para que este acercamiento resulte más fácil.

Madrid a 10 de diciembre de 2020

LA ORGANIZACIÓN HEPTÁDICA DE LA GNOSEOLOGÍA EN LA TRADICIÓN CULTURAL IRANIA.

Alfred G. Kavanagh
Universidad Pontificia de Comillas

Resumen: *Coincidiendo con nuestro séptimo congreso de iranología, he considerado que sería un foro propicio para reflexionar sobre el concepto del “siete” en las culturas de Oriente Medio, no tanto desde una perspectiva meramente numerológica o simbólica, sino más arraigada en la arqueología del saber que preconizaba Foucault. Las estructuras setenarias concebidas como matrices que permiten vehicular el saber.*

Palabras clave: *Heptádico – teatro de la memoria – gnoseología – mnemotécnica*

Abstract: *In view of our Seventh Congress on Iranian studies, this paper discusses the role of the number seven in Middle East cultures, not only from the point of view of numerology or symbolism, but as a matrix for organizing an archaeology of knowledge, as expressed by the French philosopher Michel Foucault. The heptadic structures have been used since antiquity as a vehicle for the transmission of knowledge.*

Key words: *Heptadic – memory theatre – gnoseology – mnemonic devices*

Preliminar

En los albores de la civilización, los sumerios hacían referencia a los siete cielos y las siete tierras – “**an imin-bi ki-imin-bi**”. Recordemos que Anu era el dios supremo de los cielos en el panteón sumerio y Enki o Ea el dios de la tierra y de las aguas primordiales. El hecho fuera del tiempo que funda las primeras reflexiones teológicas es la separación de la tierra y del

cielo, la fisura primordial que inicia un despliegue teofánico estructurado en torno a ciclos setenarios.

En la religión avéstica y particularmente en el zoroastrismo que, como señalaba el arzobispo de Viena, Frank König¹ en una obra sobre los orígenes de las religiones monoteístas, constituye el fundamento de las concepciones soteriológicas del cristianismo, judaísmo e islamismo, la divinidad suprema resulta inteligible a través de los *Amesha Spenta*, las siete emanaciones benéficas de Ahura Mazda. Entre los textos litúrgicos más antiguos y sagrados del canon avéstico nos encontramos con el *Yashna Haptanhaiti*, la adoración de las siete creaciones.

Heródoto se hace eco de esta tradición en numerosos pasajes de sus Historias, “cuando un Medo usurpó el poder, fue derrocado por siete persas de alto linaje”, [Herodoto, 3.70-83], tras un presagio constituido por el vuelo de siete águilas. El rey de reyes persa está aconsejado siempre por seis magnates que velan por la integridad del reino. El historiador y hierofante Eunapio de Sardes² señala que fueron siete junto con Darío los que se rebelaron contra la tiranía de los magos. Este fenómeno se repite siglos más tarde, Arsaces se rebeló contra los macedonios con un grupo de siete paladines, al igual que ocurre con el relato de la huida de Kavad I a la corte de los hunos heftalíes con *haft-mard*. En uno de los primeros proyectos de socialismo utópico de la historia de Irán, Mazdak estaba asistido por siete visires. Los safavíes que fueron hábiles constructores de la simbología del poder teológico-político de un imperio chií en Oriente Medio, se hacían acompañar por siete sufíes en las grandes ceremonias de estado, y siete hombres prudentes custodiaron la corona de Shah Ismail I al fallecer para que el reino no cayera en manos de un traidor y siete fueron los traidores que asesinaron a Solṭān-Moḥammad Jodā-bandē, sumiendo el imperio safaví en el caos.

El siete en las religiones abrahámicas

La tradición judeo-cristiana e islámica se estructura en torno al siete, (seis días de creación y uno de descanso), siete pilares de la sabiduría, los secretos custodiados bajo siete sellos, los siete cielos de la cábala, los siete

¹ König, F., (1964). *Zarathustras Jenseitsvorstellungen und das Alte Testament*. Wien: Herder.

² Eunapio, (1966). *Vidas de filósofos y sofistas*. Madrid: Editorial Aguilar.

arcángeles que están permanentemente al servicio de Dios, los siete durmientes de Éfeso, los siete versos de la Al Fātiha, la primera azora del Corán, el mi'raj o viaje del profeta al séptimo cielo donde se encuentra el loto del límite (*sidrat al-muntihah*), siete vueltas del peregrino en torno a la Kaaba, los siete cielos de ascensión espiritual para los chiíes, y los ciclos de setenta años

Rafi' (رفيع)

Qaydum (قيدوم)

Mārum (ماروم)

'Arfalun (أرفلون)

Hay'oun (هيعون)

'Arous (عروس)

'Ajma' (عجماء)

Aunque en el vasto arco cultural indoeuropeo, el número siete también presenta una importancia considerable en los rituales védicos, será en Irán, y sobre todo a partir del periodo de los medos, cuando la estructura político-religiosa se organice en torno a un sistema setenario. La capital de los Medos, Ecbatana estaba protegida por siete murallas cada una de ellas pintada de un color diferente, - blanco - negro - violeta - azul - naranja - plata y oro, la última de ellas junto al centro del poder. Ya en esa época se había desarrollado la poderosa noción geográfica de los *haft-eqlim* o *haft Kešvar* cuya poderosa simbología en términos de colores, climas, personalidad y estados de conciencia despliega toda su eficacia en la obra de Nezāmi Gan̄yavi, *Haft Peikar*³ cuyo argumento es la visita que hace el soberano persa Bahrām, conocido como Bahrām Gur al pabellón de cada una de las siete princesas dentro del complejo real. En persa el término *Peikar* tiene el significado de retrato, figuración o forma y ese es precisamente el argumento esotérico de la obra, inicialmente descubre siete retratos pintados de cada una de ellas en una habitación cerrada y su deseo de conocerlas en el sentido bíblico le lleva a trascender las formas y hay en Nezāmi una grandiosa teoría de las correspondencias en torno al siete que corre paralela y está posiblemente influida por el sufismo del Jorasán, tal y como se percibe en los tratados de Najm al-Din Kobra⁴ sobre los siete colores del corazón como guías para el progreso en la iniciación mística.

³ Nezāmi de Gandjeh. (2000). *Le pavillon des sept princesses*. Traduit du persian par Michael Barry. Paris: Editions Gallimard.

⁴ Ruspoli, S. (2006). *Écrits des Maîtres soufis*. Traduction et présentation de trois traités de Najm al Din Kubrā. Paris-Orbey: Arfuyen, pp.27-29.

En la épica fundacional de la literatura persa, el Šāh Nāmē, Rostam combate a Afrasiab con sus *haft-gord*, siete compañeros, aunque realmente son diez, reflejando así que el siete tenía un profundo sentido ritual en el pensamiento iranio, porque pueden ser ocho, nueve o diez los adalides. En el califato abasí, el más persianizado de todos, los califas eran entronizados con el juramento de lealtad de los funcionarios reales que juraban lealtad siete veces. Diógenes de Laercio⁵ menciona que no había un consenso sobre los siete sabios de Grecia, pero siempre fueron siete, independientemente de que algunos fuesen reemplazados por otros. Como siete fueron los ponentes de la constitución española, porque el siete expresa la suma del tres y del cuatro, la polaridad en la totalidad, la aspiración del hombre perfecto que constituye el eje de la obra de ‘Aziz al-Din Nasafi, como se evidencia en su tratado *Al Ensān al Kāmel*.

Como señala el Prof. Ignacio Ferrando en un interesante artículo sobre el gramático de origen persa, Sibawayhi y el *jamu al-qilla*, o el plural de parquedad o paucal, en las lenguas semíticas, es presentado como común y conocido por la tradición gramatical árabe. “Se trata de los plurales de objetos o seres animados cuyo número está comprendido entre tres y diez. El concepto es perfectamente natural (diez son los dedos de las manos) y puede ser entendido sin dificultad como el único y verdadero «plural», que presenta a seres concebidos como distintos; de ahí la relación sintáctica de reacción o *idāfa* entre el número, que irá en el caso que le corresponda por su función sintáctica, y el numerado, en genitivo plural. Es lo que puede calificarse de plural individuali. A partir de diez, la relación sintáctica es menos estrecha, y es analizada por la tradición gramatical árabe como *tamyíz* o especificación (el numerado va en acusativo singular, ej.: “*arba’una milan*”), lo que implica, o, para ser más exactos, es la consecuencia de la concepción de ese plural como un grupo de objetos concebidos como iguales, es decir, un plural colectivizado”.⁶

La recepción de estructuras setenarias en el Renacimiento por influencia oriental

Siete son los grandes periodos en que se divide la civilización irania y de la vitalidad de esta concepción como ejemplo de su recepción en occidente y vigencia, señaló el teatro universal del saber estructurado en torno al número siete de Giulio Camillo Delminio (1480-1544), formulado en un pequeño tratado titulado en italiano *L’Idea del Teatro*, estructura

⁵ Laercio, Diógenes. (2007). *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*. Traducción, introducción y notas de Carlos García Gual. Madrid: Alianza Editorial, S.A.

⁶ Ferrando, I. (2001). Sibawayhi y el concepto de Jam'u l-Qilla. In: *Al-Qantara* XX, 2, pp. 271-272.

ejecutable tanto física como mentalmente cuya singularidad reside en que el espectador se convierte en actor, colocándose en el escenario desde donde observa una sucesión de imágenes dispuestas en siete gradas, cada una de las cuales, está dividida en siete ventanas o imágenes del alma.

La novedad del teatro de Camillo reside en su interés por trazar una genealogía de las imágenes que se correspondería, en el campo de la palabra, con el intento de llegar a un ur-alfabeto, al instante primordial en el que la palabra y la imagen son indisolubles,⁷ expresión de la estructura profunda de las cosas. Interés también, como examinaremos, en ir más allá de una organización artificial del saber ofrecida por los árboles de Porfirio o las ruedas mnemotécnicas, utilizando un modelo rizomático, más adaptado a nuestra propia percepción sensorial.

Vive en un periodo bisagra entre el primer Renacimiento y la irrupción del Barroco, periodo que como ha señalado Ernst Cassirer, revela la influencia de hombres como Marsilio Ficino o Pico della Mirandola que *“van más allá de la simple crítica astrológica y establece netamente el confín que separa los signos mágicos de la astrología de la matemática y de las ciencias exactas de la naturaleza. De este modo, quedaba expedita la vía para poder descifrar el jeroglífico de la naturaleza mediante símbolos físico-matemáticos: símbolos presentes en el espíritu de los hombres, no por obra de potencias exteriores extrañas, sino ideados por él mismo”*.⁸

Como ha señalado acertadamente el semiólogo Stefano Seminara,⁹ un gran número de símbolos que nos rodean actualmente, tradicionalmente adscritos a la iconografía judeo-cristiana, provienen realmente de Mesopotamia. A lo largo de los siglos, principalmente durante la Edad Media, se produce una adaptación de este universo simbólico a las tradiciones cristianas. Una de las grandes aportaciones del humanismo renacentista fue repensar nuestro universo simbólico y visitar no solamente el paganismo grecolatino, sino también las influencias en nuestra cultura de Asia Menor y de Egipto.

Por tanto, el teatro de Camillo es un teatro de la totalidad en la que todo espectador debe emprender un camino de ascensión, o de depuración, para

⁷ Melot, M. (2010). Breve storia dell'immagine. Lugano: Pine d'Arte, p. 31. “Abbiamo così imparato a opporre immagine e scrittura, dimenticando che una immagine è sempre una scrittura e che una scrittura è sempre una immagine: d'altra parte alcuna lingua non ne fanno la differenza.” [hemos aprendido de este modo a contraponer la imagen frente a la escritura, olvidando que una imagen es siempre una escritura y que una escritura es siempre una imagen; de hecho, en algunas lenguas esta diferencia no existe].

⁸ Cassirer, E. (1935). Individuo e cosmo. Florencia: La Nuova Italia, pp. 158 y ss.

⁹ Seminara, S. (2006). Immortalità dei simboli – Da Babilonia a oggi. Milán: Ed. Tascabili Bompiani.

alcanzar la unidad desde la diversidad. Cada espectador se convierte en mago, porque no es suficiente con contemplar las hermosas imágenes de las gradas o leer los textos colocados bajo los escaños, es necesario un impulso descrito en una preciosa carta “Lettera di Giulio Camillo del Rivolgimento dell’Uomo a Dio” en estos términos *Y considerando que ninguna persona puede resistirse a la persuasión de la belleza,¹⁰ particularmente si las divisas del amor se han apoderado de su corazón.*¹¹ En ese mismo tratado, Giulio Camillo explica que las tres operaciones del alma consustanciales con su triple naturaleza son: 1) producir, 2) trascender y 3) alcanzar la perfección.

El sistema setenario adoptado por Camillo para su teatro no fue una elección casual, porque el número siete permitía expresar correspondencias astrológicas (los siete planetas), del microcosmos (las siete puertas del individuo), del macrocosmos (los siete firmamentos según la Cábala):

Shamayim o *Wilom*: cielo.

Raquia: firmamento.

Shehaqim: el éter.

Zevol: el templo o la casa excelsa.

Ma'on: la fundación o morada.

Ma'kon: el interior de la morada, andaruni.

Araboth: la expansión o la tierra.

Las investigaciones de Scaramuzza, Bolzoni o Vasoli, entre otros, han puesto de manifiesto las relaciones de Camillo con Francesco Zorzi. Este último tuvo un notable rol en la difusión de la cábala cristiana al igual que Francesco Giorgio Veneto, autor del conocido tratado de fuerte inspiración neoplatónica, *De Harmonia Mundi*. En suma, el círculo de Venecia como entrecruzijada entre Oriente y Occidente.

¹⁰ El concepto de la belleza y su vinculación con el Theatro ha sido expuesto por el gran teólogo suizo Hans Urs von Balthasar (1900-1988), tal vez uno de los representantes más completos e innovadores del pensamiento teológico del siglo XX. En la segunda parte de su extensa obra, *Gloria*, von Balthasar hace una referencia explícita a la terminología del teatro para explicar el principal evento del cristianismo “nuestra palabra se llama belleza, y la belleza es la última palabra que el intelecto puede osar pronunciar, porque dicho término no hace otra cosa que coronar esta aureola de un esplendor inefable (...)” Vid., Guerriero, E., *Il bello come manifestazione del dramma divino*, nel catalogo della Biennale di Venezia (4 de diciembre de 1992 – 6 de enero de 1993), *Architettura e Spazio Sacro nella Modernità, Abitare Segesta* Cataloghi, Milano, 1992.

¹¹ Camillo Delminio, G. *Tutte l’opere di M. Giulio Camillo Delminio; il catalogo delle quali s’ha nella seguente facciata; nuouamente ristampate, & ricorrette da Thomaso Porcacchi con la tauola delle cose notabili, & con le postille in margine*, Vinezia: appresso Gabriel Giolito de’ Ferrari. 1568 e l’edizione nuovamente ristampata di 1581. pp. 41-56.

Uno de los mayores especialistas en el arte de la memoria, Frances Yates, que realizó una minuciosa investigación sobre la trayectoria vital de Giulio Camillo lo describe de este modo: *en el teatro de Giulio Camillo, la función normal del teatro se ha invertido; no hay un público sentado en las gradas que contempla el drama que se desarrolla en la escena. Hay un único espectador en Teatro situado sobre el escenario orientado hacia el auditorio donde contempla las imágenes dispuestas en siete puertas y en siete gradas ascendentes.*¹²

La concepción interactiva del teatro de Giulio Camillo como uno de los antecedentes del ordenador, literalmente un teatro digital, ofrece también interesantes paralelismos con el código informático básico ASCII que utilizan todos los ordenadores actuales. En los años 60, cuando se sentaron las bases de la nueva disciplina conocida como cibernética, algunas empresas como IBM utilizaban un código de ocho dígitos, el *EBCDIC*, para su sistema operativo. El código *ASCII*, al igual que la estructura básica, la retícula del teatro de Camillo, cuenta con siete caracteres (bits). Podríamos decir que al nivel más básico, arquetípico, las condiciones que han permitido el desarrollo de la hipertextualidad se basa en el número siete.¹³

Sabemos que dicho teatro existió realmente y fue financiado por una fastuosa suma de dinero proporcionada por el rey de Francia, el cual colmó a Giulio Camillo de honores. En una de las cartas de Viglio a Erasmo de Rotterdam, afirma que *“Se trata de una obra en madera en la que ha colocado numerosas imágenes dispuestas por todas partes en cajas pequeñas ubicadas en los distintos órdenes y grados. A cada figura le corresponde un lugar específico en este teatro y cada figura presenta su propia ornamentación (...).”*¹⁴

La maqueta, a la que solo tuvo acceso Viglio, el confidente de Erasmo, funcionaría como un polo del saber. No encontramos en los escritos de Camillo ni una sola consideración sobre la capacidad del teatro, la duración del recorrido o su emplazamiento. Además, si consideramos que según su

¹² Yates, F. A. (2005). *El arte de la memoria*. Traducido por Ignacio Gómez de Liaño. Madrid: Siruela.

¹³ Según Ceruzzi, el ANSI (American National Standards Institute) prefirió un código de siete caracteres al de ocho, porque reducía las posibilidades de que las perforaciones del código en las cintas de los primeros ordenadores acabasen rasgando el papel. Como podemos inferir de esta interesante apreciación, en el paso de una tecnología a otra hay un proceso de convivencia (oralidad/imprenta, estampa/universo digital), en el que se producen numerosos préstamos formales y conceptuales.

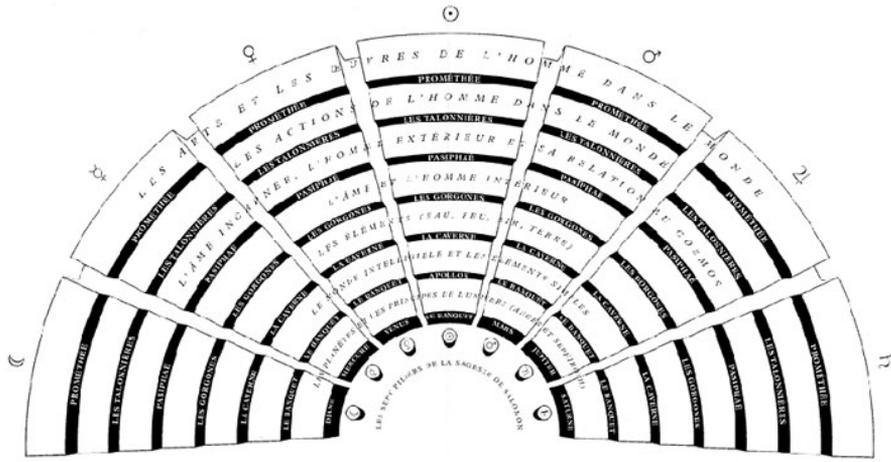
¹⁴ *The Correspondence of Erasmus. Letters 1535 to 1657*. (1994). Translated by Alexander Dalzell. Annotated by Charles G. Nauert jr. Toronto: University of Toronto Press.

lógica combinatoria, la estructura básica del conocimiento universal sería una cuadrícula de 7 x 7, susceptible de sub-divisiones sucesivas en 7 partes, para llegar al máximo desglose de cualquier disciplina, el recorrido del teatro en el tiempo coincidiría con la vida del espectador. En segundo lugar, el proyecto del teatro está vinculado a un proyecto de trascendencia personal. El punto de partida de cada espectador en la cuadrícula es irrelevante porque la salida del sistema es el conocimiento de lo Uno obtenido mediante el reconocimiento de la unidad en la diversidad. Durante su periodo como docente en Bolonia (hacia 1528), comenzó a esbozar su proyecto de una recopilación del saber universal que tuviese en consideración la armonía del cuerpo humano. En la concepción de Giulio Camillo, el cuerpo humano ha de ser concebido como un microcosmos por medio del cual resulta posible llegar analógicamente a todos los elementos del macrocosmos, canalizando todo nuestro pensamiento hacia la maravillosa fábrica del cuerpo humano. Proceso ya anticipado en el *Heptaplus* de Pico della Mirandola.

La investigadora francesa Sylvie Deswartes-Rosa¹⁵ se mostraba sorprendida por el gran número de pinturas, bocetos sin duda, que había ejecutado Tiziano para dicho proyecto del Teatro, considerando que “*il n’y a que quarante-neuf panneaux dans le théâtre de Giulio Camillo, sept fois sept sept étant le numéro de base de tous les calculs de Camillo*”. [No hay más que cuarenta y nueve paneles en el teatro de Giulio Camillo ya que la base para todos los cálculos de Camillo es el producto de 7 x 7]. Sin embargo, no hay que olvidar que cada panel puede contener más de una imagen, por ejemplo “*en Mercurio habrá seis imágenes: el vellocino de oro, los átomos, la pirámide, el nudo gordiano atado, el mismo nudo deshecho y, Juno, hecha de nubes.*”¹⁶

¹⁵ Deswartes-Rosa, S. “Idea et le Temple de la Peinture. De Francisco de Holanda a Francesco Zuccherò” en: *Revue d’Art*, 94/1991, pp.45-65.

¹⁶ Giulio Camillo, op. cit, p. 98.



Durante mis investigaciones en la biblioteca Marciana, pude acceder a varios manuscritos inéditos de Giulio Camillo, donde se aprecia su profunda convicción en la correspondencia del saber universal. Es el redescubrimiento permanente de Oriente en Occidente y a la inversa lo que justifica la existencia de congresos internacionales sobre estudios de iranología que permiten dar cuenta de esta interacción y seguir los símbolos percusivos de nuestra cultura en sus numerosas migraciones y transformaciones para desenmascarar los falsos históricos y los discursos ideológicos sobre los logros civilizadores.

BIBLIOGRAFÍA

- Altan, F. (1755). *Memorie intorno alla vita, ed all'opere di Giulio Camillo Delminio*, in *Nuova raccolta d'opuscoli scientifici e filologici*. Vol. 1., Venezia: Zane e Occhi.
- Belting, H. (1990). *Bild und Kult: Eine Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst*, München: Beck. trad. it. di Barnaba Maj, (2001). *Il culto delle immagini: Storia dell'icona dall'età imperiale al tardo Medioevo*. Roma: Carocci.
- Bolzoni, L. (2007). *La estancia de la memoria: modelos literarios e iconográficos en la época de la imprenta*. Madrid: Cátedra.

- Burckhardt, T. (1999). *Ensayos sobre el conocimiento sagrado*, Sophia Perennis. Palma de Mallorca: J. de Olañeta editor.
- Camillo Delminio, G. (1991). *L'idea del Theatro*. A cura di Lina Bolzoni, Palermo: Sellerio Editore.
- Camillo Delminio, G. *Tutte l'opere di M. Giulio Camillo Delminio; il catalogo delle quali s'ha nella seguente facciata; nuouamente ristampate, & ricorrette da Thomaso Porcacchi con la tauola delle cose notabili, & con le postille in margine, Vinezia: appresso Gabriel Giolito de' Ferrari. 1568 e l'edizione nuouamente ristampata di 1581.*
- Carruthers, M. y Ziolkowski, J. (2004). *The Medieval Craft of Memory: an anthology of texts and pictures*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Cassirer, E. (2012). *Individuo e cosmo nella filosofia del Rinascimento*. Milán: Bollati Boringhieri.
- Corbin, H. (1993). *La imaginación creadora en el sufismo de Ibn Arabí*. Barcelona: Ediciones Destino.
- Della Flora, L. (1999). *Giulio Camillo Delminio: l'epistolario di un "architetto filosofo"*. Tesi di Laurea. Padova: Facoltà di Lettere e Filosofia Università di Padpva.
- Deswartes-Rosa, S. "Idea et le Temple de la Peinture: De Francisco de Holanda a Francesco Zucchero" en: *Revue d'Art* 94/1991/45-65.
- Eunapio, (1966). *Vidas de filósofos y sofistas*. Madrid: Editorial Aguilar.
- Ferrando, I. Sibawayhi y el concepto de Jam'u l-Qilla. In: *Al-Qantara* XX. 2/2001/ 271-297.
- Foucault, M. (1974). *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*. México: Siglo Veintiuno.
- Ganjavi, N. (2000). *Le pavillon des sept princesses*. Michael Barry (ed.). Paris: Gallimard.

- Guerriero, E. (1992). Il bello come manifestazione del dramma divino. Nel catalogo della Biennale di Venezia (4 de diciembre de 1992 – 6 de enero de 1993), *Architettura e Spazio Sacro nella Modernità*. Milán: Abitare Segesta Cataloghi.
- Herodoto, (1994). [*Historias. Libros I-IV y V-IX. Antonio González Caballo \(Ed.\). 2 tomos. Madrid: Akal.*](#)
- König, F., (1964). *Zarathustras Jenseitsvorstellungen und das Alte Testament*. Wien: Herder.
- Laercio, Diógenes. (2007). *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres. Traducción, introducción y notas de Carlos García Gual*. Madrid: Alianza Editorial, S.A.
- Melot, M. (2009). *Breve storia dell'immagine*. Lugano: Pagine d'Arte.
- Mino, G. (2006). *Alchimia e Iconologia*. Udine: Forum Edizioni.
- Mo'in, M. (1367/ 1988). *Šomâra-ye haft wa Haft peykar-e Nezâmi (el número siete y las siete princesas de Nezami)*. Mahdokht Mo'in (Ed.). 2 vols. Teherán.
- Nasafî, A. (2007). *Le Livre de l'Homme Parfait (Ketâb al-Insân al-Kâmil)*. Marijan Molé (Ed.). Institut Français de Recherche en Iran. Teherán: Tahuri.
- Nezâmî de Gandjeh. (2000). *Le pavillon des sept princesses*. Traduit du persian par Michael Barry. Paris: Editions Galimard.
- Robinson, K. (2005). *A Search for the Source of the Whirlpool of Artifice: The Cosmology of Giulio Camillo*. Edinburgh: Dunedin Academic Press.
- Rodríguez de la Flor, F. (1989). *Teatro de la memoria: siete ensayos sobre la mnemotécnica española de los siglos XVII y XVIII*. Salamanca: Junta de Castilla y León.
- Ruspoli, S. (2006). *Écrits del Maîtres soufis. Traduction et présentation de trois traités de Najm al Din Kubrâ*. Paris-Orbey: Arfuyen.

- Seminara, S. (2006). *Immortalità dei simboli – Da Babilonia a oggi*. Milán: Ed. Tascabili Bompiani.
- Erasmus de Rotterdam. *The Correspondence of Erasmus. Letters 1535 to 1657*. (1994). Translated by Alexander Dalzell. Annotated by Charles G. Nauert jr. Toronto: University of Toronto Press.
- Wind, E. (1992). *The eloquence of symbols: Studies in Humanist Art*. Trad. it. di Enrico Colli. Oxford: Oxford University Press.
- Witkower, R. (1977). *Allegory and the Migration of Symbols*. Colorado: Westview Press, Boulder.
- Yates, F. A. (2005). *El arte de la memoria*. Traducido por Ignacio Gómez de Liaño. Madrid: Siruela.

LOS GÓRITOS ESCITAS. ARMAS Suntuarias en la ESTEPA EUROASIÁTICA

Arturo Sánchez Sanz

Licenciado en Historia (UCM). Máster en Historia y Ciencias de la
Antigüedad (UCM/UAM). Doctorando FPU del Dept. de Historia
Antigua (UCM-UAM)

***Resumen:** Los goritos escitas se han convertido en uno de los elementos más característicos del arte animalístico propio de los pueblos nómadas de la estepa euroasiática. Estos eran empleados comúnmente entre una cultura tradicionalmente destacada en el uso del arco, donde la aristocracia trató de emplearlos también como un medio suntuario. La escasez de este tipo de elementos en el registro arqueológico y la importancia de los pocos descubiertos debido a su cuidada decoración los hacen aun más relevantes, sobre todo por cuanto se han convertido en una muestra excelente de las relaciones comerciales que mantuvieron escitas y griegos a lo largo de la Historia, y como esta influencia afectó al propio desarrollo artístico de esta cultura. En estas páginas nos proponemos mostrar estas piezas, analizarlas comparativamente para exponer esas mismas conclusiones, y mostrar su papel destacado no solo en vida de sus propietarios que las encargaron a artesanos especializados, sino también en el Más Allá como parte de sus ajuares funerarios.*

Palabras clave: Góritos, escita, Kurgán, greco-escita, nómadas.

El pueblo escita ha sido, tradicionalmente, considerado por las culturas con las que tuvieron contacto como una entidad sincrética a imagen de ellos mismos, a pesar de que, en realidad, se trataba de un apelativo que servía para identificar mejor a distintos grupos sociales que presentaban un pasado común, una conexión territorial y política, así como un carácter cultural muy similar y propio de las culturas nómadas de la estepa euroasiática. Numerosos estudios debaten sobre su posible origen y el territorio que ocuparon antes de iniciar uno de los procesos migratorios que serían tan comunes entre este tipo de sociedades a lo largo de la Historia. Ya fuera desde Asia Central o el S de Siberia, y siempre muy relacionados con pueblos vecinos de estructura similar como los saurómatas/sármatas, masagetas, sakas, Pazyryk, Xiung nu, Yuezhi, etc., probablemente en torno al s. VIII a.C. surgieron en la región de la estepa occidental, el norte del Ponto y la cuenca del Kuban para desplazar de aquel lugar a otra cultura de la que aún tenemos un conocimiento menor, los cimerios. Allí entraron en contacto no solo con los tracios, persas, etc. sino también con las colonias griegas que estos habían comenzado a erigir a lo largo de la costa del Ponto

Euxino apenas en ese momento y que generaría una constante comunicación e intercambio entre ambos mundos tan diferentes.

Aparecen en las fuentes asirias entre finales del s. VIII a.C. y comienzos del s. VII a.C. (a los que denominaban ashkuzai en una petición del rey Assarhaddon el dios Shamash), cuando alcanzaron Asia Menor tras seguir (probablemente que no perseguir) a los cimerios a través del Cáucaso, y la controlaron durante treinta años (c. 625-594 a.C.) tras derrotar a los medos. Incluso, se ha defendido que varios grupos culturales escitas podrían haber estado relacionados con las menciones del Antiguo Testamento¹ a Gog y Magog (Ezequiel 38-39), como ya hizo Josefo (Ant. I.123). Al N del Ponto pasaron a controlar un extenso territorio que defendieron, incluso, de los persas². Jacobson ofrece otras opciones en cuanto a su ruta de migración, es posible que distintas tribus escitas alcanzaran el N del Ponto en dos oleadas que pudieron producirse al mismo tiempo o con una diferencia temporal escasa. La primera se habría producido en esas fechas iniciales desde la meseta irania o el sur de Siberia, desplazándose primero al E del Caspio, para después bordearlo por el S hasta atravesar el Cáucaso y alcanzar la cuenca del Kuban tratando de alejarse de poderes emergentes en aquella región como los aqueménidas; mientras que la segunda oleada habría escogido el camino del N, atravesando Kazajstán hasta alcanzar el mismo destino³, atrayente por cuanto possibilitaba fructíferas relaciones comerciales entre los escitas y las colonias griegas.

La aparición de restos escitas al N del Cáucaso y fechados a finales del s. VII a.C. (kurganes de Kelemes, Lito y Kostromskaya) no ayudan a despejar esta incógnita. El problema de esta ruta meridional estaría relacionada con la aparición de los escitas en Asia Menor en persecución de los cimerios, y que relata Heródoto., pues no tendría sentido que estos realizaran la ruta inversa que los había llevado hasta el N del Ponto de nuevo.

Sobre sus inciertos orígenes contamos con relatos como los de Heródoto, Estrabón y Diodoro⁴ pues, como el resto de sociedades nómadas esteparias, no nos han dejado relatos escritos de su propia mano. El primero refiere su origen mítico como descendientes de Targiteo, hijo de Zeus, y la hija del río Borístenes, a través de su hijo mediano llamado Apraxais, a quien

1 Junto con godos, alanos, hunos, celtas, etc. (Anderson 1932, 12.14). Jacobson (1995, 18) sitúa la redacción del pasaje de Ezequiel a finales del s. VII a.C.

2 Que pudo producirse para utilizar s territorio en un futuro ataque a Grecia, para incorporarlo al imperio (Alexeev, Barkova, Galanina 2001, 26), o en venganza por anteriores ataques sufridos (Heródoto, 4, 1).

3 Jacobson 1995, 31.

4 Heródoto 4, 5-7 y 8-10. Diodoro 2, 43. Estrabón 11, 2, 10.

sus hermanos cedieron el control total del reino. Sin embargo, señala que cada una de las distintas tribus escitas existentes descendía de uno de los hermanos. Los genos abjatos de Lipoxais, el hijo mayor de Targeteo, los catiaros y traspios del mediano, Apraxais, y los escolotes del hermano menor, Colaxais. No obstante, no es la única versión que señala el de Halicarnaso quien, recogiendo lo contado por los colonos griegos asentados en el norte del Ponto y, por tanto cercanos al territorio escita, hacían a Heracles su progenitor. Cuando este llegó a ese territorio entonces abandonado, se encontró con Equidna, de cuya relación nacieron tres hijos llamados Gelón, Agatirso y Escita. A la postre sería el menor el que consiguió hacerse con el trono, tras la expulsión de sus hermanos, y de quien descendería la tribu escita más importante y que controlaría a las demás⁵, los escitas reales⁶. No obstante, en otro pasaje nos refiere una relación de los pueblos escitas existentes en su época y al territorio que ocupaban, que difiere en su nomenclatura de los mencionados. Los denomina con el término etnea: los calípidas (cerca de Olbia), alazones (al norte de los anteriores), escitas labradores (aróteres, situados aun más al norte que los alazones), escitas agricultores (georgoi, localizados al este del Dniéper, con este río como su frontera)⁷, escitas nómadas (aun mas orientales que los anteriores) y los escitas reales (los mas orientales de todos, entre el Donets y el Dniéper)⁸. Sea como fuere, la procedencia de los diferentes patrones de subsistencia, su cronología, y el desarrollo de estas tribus no son del todo claras.

La versión de Diodoro es muy similar a esta última. Añade que los escitas vinieron del E, apoderándose de la región precaucásica y del mar de Azov, antes de suceder el episodio de Heracles. En su relato Escita tuvo dos hijos, Pal y Nap, de los cuales descendieron otras tantas tribus. No obstante, dichos textos míticos no parecen sino intentos por explicar la aparición en ese territorio de los escitas, y la existencia no de un solo pueblo, sino de numerosas tribus. El único elemento quizá cierto es su origen oriental así como la, según parece, preeminencia de un tipo de sociedad patriarcal y regia⁹. Dicha institución estaría controlada por una aristocracia guerrera

⁵ Heródoto 4, 20, 22, 56, 59

⁶ *Ibid.* 4, 8-10.

⁷ Rápidamente observamos que Heródoto parece indicar la existencia de dos tribus diferenciadas pero ambas dedicadas a la agricultura. Autores como Hartog (1998, 196) tratan de explicarlo proponiendo que los aróteres sembraban y araban la tierra, mientras que los georgoi sembraban pero no araban (es decir, que no producían trigo sino otros productos).

⁸ Heródoto 4, 53.

⁹ Hipócrates. *Sobre los aires, aguas y lugares*, 30.

basada en la caballería¹⁰, que dirigía grandes contingentes de tropas¹¹ y caracterizada por su gusto hacia objetos suntuarios¹². Como veremos, este se traduciría en el esplendor de sus tumbas, pues entendían que en el más allá necesitarían todos esos bienes¹³, de los que uno de los elementos más demandados eran los productos griegos de prestigio y, entre ellos, los goritos profusamente decorados con los que cubrían sus arcos y flechas.

Para Estrabón la vida de estos nómadas era virtuosa, entendiendo que su simplicidad la acercaba a esa condición, al margen de los comentarios tradicionales relacionados con su denigración por oposición a la vida sedentaria y civilizada. Solo la perdieron tras su contacto con los griegos cuya placentera vida fue rápidamente asimilada por aquellos, abandonando su austeridad innata¹⁴. Entre las características de su territorio las fuentes indican que abundaba el oro¹⁵, fuente para sus expertos orfebres con la que creaban piezas de excelente y reconocida calidad.

El territorio escita se dividía en regiones (arché), cada una de ellas controlada por un basileus supeditado al rey principal y divididas en distritos (nomoi), regidas por nomarcas o jefes de tribus¹⁶ que dirigían las asambleas populares y el ejército. Dentro de la casta guerrera un grupo de elite formaba la aristocracia que detentaba el poder controlando cada clan, tribu o pueblo, quienes usualmente se aliaban formando confederaciones militares. En el ámbito funerario era esta alta nobleza la que se hacía elaborar los kurganes que contenían una mayor cantidad y riqueza de ajuar, siempre en la creencia de una existencia en la otra vida que les haría necesitar todo aquello con lo que decidían enterrarse y, como parte de ella, el culto a los antepasados heroicos, realizándose rituales de enterramientos multitudinarios donde practicaban banquetes rituales y sacrificios animales.

Sus templos consistían en estructuras endebles de madera colocadas sobre elevaciones, que señala eran más altas que los kurganes empleados para los enterramientos. En cada uno de ellos una espada típica de los escitas, llamada acinaces, hacía las veces de representación divina¹⁷, a la que se

¹⁰ Rostóvtsev 1913, 71.

¹¹ Luciano de Samosata. *Tóxaris o la amistad*, 48, 54.

¹² Clearco de Solos 4, Fr. 8; *Los atenienses*, 12, 27.

¹³ Talbot Rice 1957, 106.

¹⁴ 7, 3, 7.

¹⁵ Heródoto 4, 5-7.

¹⁶ Parzinger (2010, 90-91) extiende esa visión tripartita asociada a la cultura escita al régimen político.

¹⁷ Algunos autores antiguos como Clemente de Alejandría citando a Hiquesio (s. I a.C.) hablan por ello de un “culto a la espada”. *Protréptico*, 4, 64, 5.

realizaban sacrificios anuales entre los que se incluían prisioneros de guerra. Muchas de estas armas se han localizado en enterramientos escitas¹⁸ (también en sármatas, sakas, tagar, etc.) y han hecho defender a muchos que los escitas contaban con un culto específico a la espada que no debió ser tal¹⁹. En bastantes ocasiones eran dobladas intencionalmente, lo que Lebedynsky interpreta como una forma de “matar” simbólicamente el arma o, simplemente se hizo para evitar su robo por los saqueadores de tumbas²⁰, una práctica que, curiosamente, no llevaron a cabo con los góritos.

Relacionado con lo que comentábamos del culto a la espada, no olvidemos que el arma por excelencia de los escitas²¹ era, como en el caso de la mayoría de estas culturas nómadas, el arco compuesto²² que portaban en sus góritos. La capacidad para alcanzar objetivos con una increíble precisión, incluso montados a caballo o y lanzando sus flechas hacia atrás mientras eran perseguidos por sus enemigos, eran famosas entre ellos. Niños y niñas practicaban diariamente desde la infancia, y se consideraba que la capacidad para doblarlo era un signo de madurez que, de no superarse, impedía al aspirante a convertirse en guerrero²³. Tanto el arco, como una elevada cantidad de flechas de distinto tipo. Estas debieron ser muy apreciadas por su calidad o efectividad. Se han localizado puntas de flechas escitas en murallas de ciudades que estos nunca visitaron, y mucho menos trataron de conquistar, pues no dominaban el arte del asedio. Entre ellas se cuentan Asur, Babilonia o Carquemis²⁴, las cuales sí que fueron asediadas por medos y persas que pudieron adquirirlas y emplearlas, pues aparecen en casi todas las culturas de Asia desde finales del s. VII a.C.²⁵. Los escitas pudieron haber desarrollado un sentimiento de importancia hasta este tipo de piezas, lo que pudo incidir en el elevado número de ellas que se han localizado en abundantes enterramientos. Quizá se entendieron como un elemento de prestigio y no solo como un objeto militar que mostraría la condición guerrera de sus ocupantes, o entendieron que las necesitarían en la otra vida.

¹⁸ Ginters 2010, 22.

¹⁹ Jacobson 1995, 55, nota 7.

²⁰ Lebedynsky 2008, 18.

²¹ Aunque también de los getas, sármatas (*Ov. Trist.* 5. 7,15.16) y muchos pueblos nómadas (*Estef. Biz.* 7. 13-15), incluso de los cimérios (*Rausing* 1967, 107-109).

²² Heródoto. 1, 73, 3.

²³ Alexeev, Barkova, Galanina 2001, 46.

²⁴ Diakonoff 1981, 134.

²⁵ Ivantchik 1999, 330.

Los colonos griegos del Ponto conocían bien a los escitas, incluso muchos de los pueblos de Asia Menor, y Grecia continental, pues Escitia se convirtió en un foco de comercio prioritario para la obtención de recursos agrarios, pero también de pieles, productos cárnicos, pesca y, no menos importante, esclavos todos productos con los que obtenían a cambio preciosos objetos de artesanía helena como los góritos. El comercio de esclavos fue uno de los más importantes para la economía de diversas sociedades en torno al Ponto desde antes de la Edad del Hierro, y los escitas se convirtieron en uno de los principales proveedores de este tipo de mercancía hacia el mundo griego en dirección a grandes mercados de esclavos como el existente en Quíos²⁶ a partir del s. VI a.C. y mencionado por Polibio (4.38.4) o Estrabón (11.11.12). No pocas veces elevan la importancia de este comercio por encima de la del grano, pues la relación entre el coste-beneficio era mucho mayor. El sistema económico escita no requería de una gran cantidad de esclavos (aunque existían), de manera que la mayor parte de sus capturas sistemáticas (obtenidos a través de mantener con vida a una parte de los vencidos en la batalla o en razias hacia grupos pacíficos asentados en la estepa forestal, pues no los adquirirían por compra²⁷) se realizaban para la exportación.

Del mismo modo, desde esos focos de contacto dichas materias primas eran adquiridas mediante intercambios tanto de objetos elaborados propiamente por los colonos (cerámica, etc.), otros para los cuales servían de intermediarios (vino, aceite, etc.) o a través de productos elaborados por sus artesanos algunos realizados por encargo y respetando el gusto de sus clientes y otras al estilo griego también muy apreciado, sobre todo para las elites (objetos de metal, armas, joyería, etc.)²⁸. Tal era la demanda de estos últimos que no solo los artesanos de las colonias comenzaron a elaborar sus propios objetos al estilo griego e imitando piezas procedentes de las metrópolis o de otros centros importantes (como Atenas, Quíos, etc.), sino que los propios demandantes intentaron imitarlos para emplearlos en su vida cotidiana pero, sobre todo, como bienes suntuarios depositados en sus enterramientos en todas las capas sociales. Ello demuestra que, a pesar de

²⁶ Donde los mercaderes de esclavos los obtenían a cambio del excelente vino que allí producían y que se conformó como una de sus principales exportaciones al N del Ponto (Brasinskij 1980, 102-103). Este no solo era muy apreciado por los escitas, sino que su elevada exportación en ánforas (así como de aceite de oliva) pudo contribuir a la gran cantidad de objetos cerámicos griegos localizados entre los escitas, donde las decoraciones amazónicas se encontraban entre las más destacadas. Incluso colonias tan septentrionales como Tanais formaron debieron formar parte de esa red, pues en sus excavaciones se han localizado diversas trabas de hierro (Schiltz 2001, 46).

²⁷ Heródoto. 4,72.

²⁸ Jacobson 1995, 3.

los posibles momentos de tensión entre griegos y escitas que demuestran las estructuras defensivas construidas en muchas de dichas colonias y la destrucción de numerosas de ellas en momentos concretos, en general el ambiente entre ambos grupos fue pacífico la mayor parte del tiempo. Incluso hemos hablado de la convivencia de ambos grupos en dichos centros coloniales, prueba de lo cual se aprecia en necrópolis como las de Olbia, Nymphaeum o Elizavetovsk donde se localizan enterramientos conjuntos. Muchos guerreros escitas ganaron una tradición legendaria participando como mercenarios en casi todos los conflictos bélicos de la Historia Antigua, incluso actuando como una especie de cuerpo de policía en la propia Atenas.

En el s. III a.C. los escitas correrían la misma suerte que los cimérios a manos de un nuevo movimiento nómada originado entre el Volga y los Urales, esta vez protagonizado por los sármatas²⁹. Aunque algunos restos de la cultura escita sobrevivieron, tanto en una pequeña región de la costa occidental del Ponto (la actual Dobrudja, que pasaría a ser conocida como la “pequeña Escitia” al estar controlada por estos hasta la llegada de los romanos) como el curso bajo del Dniéper y en Crimea, resistiendo hasta el s. I d.C.

Los góritos eran un tipo especial de carcaj diseñado y empleado por los arqueros nómadas para guardar sus específicos y característicos arcos curvos³, mencionado ya por Homero (Odisea, XXI, 51-52). Para aquellos soldados que no podían permitirse piezas más elaboradas, estos solían realizarse en cuero o madera, a partir de cuyos elementos algunos de ellos conseguían recubrir en parte mediante laminas de oro con una elaborada decoración, hasta alcanzar los realizados por completo en una sola pieza de aleación en oro, plata y bronce, normalmente destinados a la realeza. Las excavaciones que numerosos arqueólogos rusos, ucranianos, etc. han realizado desde mediados del s. XX han proporcionado importantes descubrimientos de este tipo de, por otro lado muy escasa, piezas de gran valor principalmente gracias a la información que aporta su profusa decoración y su gran estado de conservación en varios casos.

La mayoría de estas piezas se han localizado en grupos numerosos de kurganes reales en territorio escita, a excepción de aquella descubierta en una de las tumbas reales macedonias. No obstante, los motivos decorativos que presentan muchas de ellas son idénticos, lo que demostraría una factura similar cuya hipótesis viene reforzada por haber sido datados en un periodo concreto. Sus portadores los encargaban y adquirirían como un elemento más

²⁹Bock 1992, 64.

(junto con elementos de la panoplia militar igualmente decorados como espadas en Tchertomlyk, el pectoral de Tolstaïa Moguila, etc.) asociado a la muestra de poder y prestigio tanto en esta vida como en la que creían continuaba después de la muerte.

El registro arqueológico ha logrado localizar, hasta el momento, doce de estas excelentes piezas, las cuales han permitido dibujar y conocer el desarrollo del típico arte animalístico escitas (que era común en otros pueblos del ámbito asociado a la estepa euroasiática), así como la progresiva influencia de motivos decorativos asociados al mundo griego tras siglos de contactos entre ambas culturas. El problema surge a la hora de realizar un análisis exhaustivo de algunas de estas piezas, ya que estas se han perdido en el transcurso de acontecimientos bélicos, robos, etc. y de ellas solo contamos con escuetas menciones, fotografías de baja calidad o apenas unas notas realizadas por los arqueólogos que las descubrieron.

Estas piezas son: el góritos de Tchertomlyk (Fig. 2), localizado en el Museo del Hermitage (Inv. DN 1863 1/435) y descubierto a orillas del Dniéper (cerca de Nicopol) en un enterramiento femenino, junto a otros elementos que conformaban un ajuar regio. El góritos de Karagodeouachkh (Fig. 6), también en el Museo del Hermitage (Inv. 2492/38) y localizado cerca del Bósforo Cimerio, al sur de la cuenca del río Kubán. El góritos de Vergina (Fig. 5) situado en el Museo de Vergina (inv. BE 3) y localizado en la Tumba II de la necrópolis real macedonia que se ha identificado como perteneciente al rey Filipo II, aunque situada en la antecámara donde se depositaron los restos de su esposa de origen escita. El góritos de Il'inty (Fig. 1), localizado en un Kurgán de Nicopol pero desaparecido tras la II Guerra Mundial. El góritos de Mélitopol (Fig. 3) actualmente en Kiev (MTHU - Inv. AZS-1416), fechado en el s. IV a.C. como el procedente de Vergina y de factura idéntica al de Tchertomlyk. Localizado en una necrópolis cercana a la costa NO del Mar de Azov, al SE de la actual Ucrania. El góritos de los Cinco Hermanos ("Piatibratnyi" o "Piat Bratiev") (Fig. 4. Inv. KP 1638/17), descubierto en Elizavetovskoïe (Tanais) perteneciente a la región de Rostov del Don en una extensa necrópolis real escita con 289 kurganes y fechado en el mismo momento. El góritos de Pastaka (Fig. 7), excavado en 1892 cerca de Sinferopol (región de Crimea), en el área de Dort-Oba donde se ubica otra necrópolis real escita que consta de cuatro kurganes. El góritos de Solokha (Fig. 8), actualmente en el Museo del Hermitage y encontrado en una nueva necrópolis real escita entre las villas de Bolshaya Znamenka y Verhniy Rogachik, en la región de Zaporozhye. El góritos de Mastyugin (Fig. 9), aparecido en el interior del Kurgán N° 2 de esta necrópolis escita, cerca de

Voronezh. El góritos de Pyatibratnego (Fig. 10), en la región de Elizavetovskose. El góritos de Kelermes (Fig. 11), depositado al N del Cáucaso, en una necrópolis real fechada en el s. VI a.C. El góritos de Arkhangelsk Sloboda (Fig. 12), cuyos restos conservados son muy fragmentarios.

Los primeros diseños de los góritos asociados al inicio del reino escita presentan distintos patrones asociados, siempre, al estilo animal típico de estas culturas. Las escenas varían desde representaciones de mayor tamaño que cubren casi totalmente el espacio, como en los góritos de Góritos de Mastyugin y Pastaka, a numerosas piezas de menor tamaño engarzadas y con motivos decorativos animalísticos individualizados aunque similares en el caso de los góritos de Kelermes y Arkhangelsk Sloboda. Probablemente estas obras fueron realizadas teniendo una especial consideración por parte de los artesanos hacia los gustos típicos de sus destinatarios, un patrón que, veremos, fue variando con el paso del tiempo y debido a la tradición de intercambio y comercio que se consolidó entre la cultura griega y escita.

Por su parte, los góritos más tardíos aunque en algunos casos de difícil datación de los Cinco Hermanos, Tchertomlyk, Il'intsy, Pyatibratnego, Mélitopol y Solokha muestran un patrón diferente, donde la zona principal y más extensa de la decoración se ha dividido en dos franjas paralelas que muestran escenas dominadas por la figura humana y aparentemente conectadas para formar una narración, mientras que el típico arte animalístico no ha desaparecido completamente pero ha quedado circunscrito a los bordes externos que enmarcan esa zona y combinan representaciones de animales y elementos florales. Las figuras antropomorfas en ocasiones muestran actitudes cotidianas y otras combates entre escitas o griegos y escitas (en cuyo caso podríamos hablar de escenas que muestran acontecimientos históricos como las Guerras Médicas o el enfrentamiento entre macedonios y escitas³⁰), mientras que las animalísticas periféricas reflejan enfrentamientos de animales reales y fantásticos al estilo escita (perros, leones, toros, ciervos, grifos, etc.). Significativamente, de los góritos mencionados, los cinco primeros muestran una factura idéntica en todos sus detalles, sin duda debido al empleo de una o varias matrices idénticas para su elaboración³¹, aunque la factura más tosca del ejemplar de Il'insty podría estar relacionada con el desgaste de la matriz³², lo que

30 Arriano, Anábasis 4, 1, 15. Quinto Curcio, Historias, 7, 6, 1; 8, 8, 34; 9, 1, 7. Aunque, probablemente, este tipo de escena habría requerido la presentación de falangistas macedonios en lugar de hoplitas.

31 Hauser 1889, 126-127. Szymanska 1984, 106-110. Treister 2001, 136-142.

32 Daumas 2009, 21.

implicaría una factura posterior. Del mismo modo, los góritos de Vergina y Karagodeouachkh muestran una decoración diferente al resto pero idéntica entre sí.

El empleo del mismo tipo de aleación para su fabricación también apunta en el sentido de una factura muy similar, asociada a talleres griegos situados en las metrópolis de origen de las colonias comerciales situadas al N del Ponto o en esas mismas colonias, aunque no podemos afirmar que su elaboración fuera totalmente griega, sino que también pudo deberse a artesanos escitas o de otro origen que hubieran aprendido a trabajar el metal al estilo y empleando técnicas griegas. De hecho, la tradición orfebre escita era ampliamente reconocida, lo que habría posibilitado el aprendizaje de esas labores por su parte.

La interpretación de dichas escenas ha generado extensos debates, desde la representación de relatos míticos locales, mostrados al estilo griego, pero que desconocemos, o la escenificación de mitos griegos adaptados al gusto y expectativas de sus futuros propietarios como la *Iliada*, el *Epígonos del Ciclo Tebano*, la leyenda de Alope y Poseidón³³, la *Cypria troyana*³⁴, el travestismo de Aquiles entre las mujeres de Licomedes³⁵ o, incluso, quienes descartan que se trate de una escena mitológica³⁶. No podemos descartar, igualmente, que la ausencia de elementos directamente definitorios de tales mitos no se deban a que, en realidad, se trata de escenas de la mitología escita desconocidas³⁷, de leyendas como los amores de Odatis o rituales de matrimonio escita. Es interesante el registro superior de estas piezas, por cuanto en realidad, si tenemos en cuenta la posición en que estos elementos serían portados por sus propietarios, quedaría visible en la orientación de la mirada de los observadores mucho más fácilmente que las escenas aparentemente principales. En varios casos se muestra en ese lugar un niño desnudo portando un arco escita que ha generado no menos interpretaciones desde Apolo³⁸ a Aquiles enseñando el tiro con arco a Neoptólemo, dentro de esas corrientes que buscan siempre un origen asociado a la mitología griega. Del mismo modo, no podemos descartar que se estuviera representando el mito del origen de los escitas, donde el hijo de Heracles, Escites, consigue tensar el arco de su padre para convertirse así su

³³ Stephani 1865, 144.

³⁴ Daumas 2009, 26.

³⁵ Robert 1889, 151-153. Grakow 1980, 76.

³⁶ Furtwangler 1883, 47.

³⁷ Stahler 1997, 61-84.

³⁸ Schefold 1989, 134-135.

soberano³⁹. Ciertamente la figura masculina no aparece reflejada con ninguno de los atributos típicos de Heracles o Aquiles, y la representación de un arco escita no ayuda a decantarnos por una explicación asociada al ámbito griego.

El debate se extiende aun mas si consideramos con mayores posibilidades las interpretaciones de escenas mitológicas griegas para usuarios finales escitas, pues no podemos conocer con certeza si estos serían plenamente conscientes de lo que allí se mostraba o solo estaban interesados en su valor material y de prestigio. Ello estaría estrechamente relacionado con el nivel de aculturación que habrían llegado a alcanzar tras más de dos siglos de interacción con los griegos, algo no del todo descartable cuando el contacto fue permanente⁴⁰, a gran escala e, incluso, grandes contingentes de escitas no solo lucharon para los griegos como mercenarios sino que llegaron a servir en la propia Atenas como sirvientes del Estado en labores que hoy día llamaríamos “policiales” y de mantenimiento del orden público⁴¹.

Sea como fuere, estos objetos reflejan no solo el gusto de la aristocracia escita por los elementos suntuarios y de estatus, que portaban no solo en vida sino que se hacían acompañar de ellos en su paso al Más Allá, sino un claro desarrollo en los motivos representados que refleja un aumento de la influencia del estilo griego sobre los elementos tradicionales del arte animalístico escita, hasta generar un modelo particular conocido como arte greco-escita, el cual se refleja no solo en los góritos mencionados sino en otro tipo de numerosos elementos.

Lista de figuras



Fig. 1. Góritos de Il'intsy.

³⁹ Heródoto 4. 5-7. Tabula Albana IG XIV, 1293A, 1. 94-97.

⁴⁰ Ivantchik 2001, 212. Daumas 2009, 111.

⁴¹ Kallistov 1949, 139.



Fig. 2. Góritos de Tchernomyk.



Fig. 3. Góritos de Mélitopol.



Fig. 4. Góritos de los Cinco Hermanos.



Fig. 5. Góritos de Vergina.



Fig. 6. Góritos de Karagodeouachkh.



Fig. 7. Góritos de Pastaka.



Fig. 8. Góritos de Solokha.

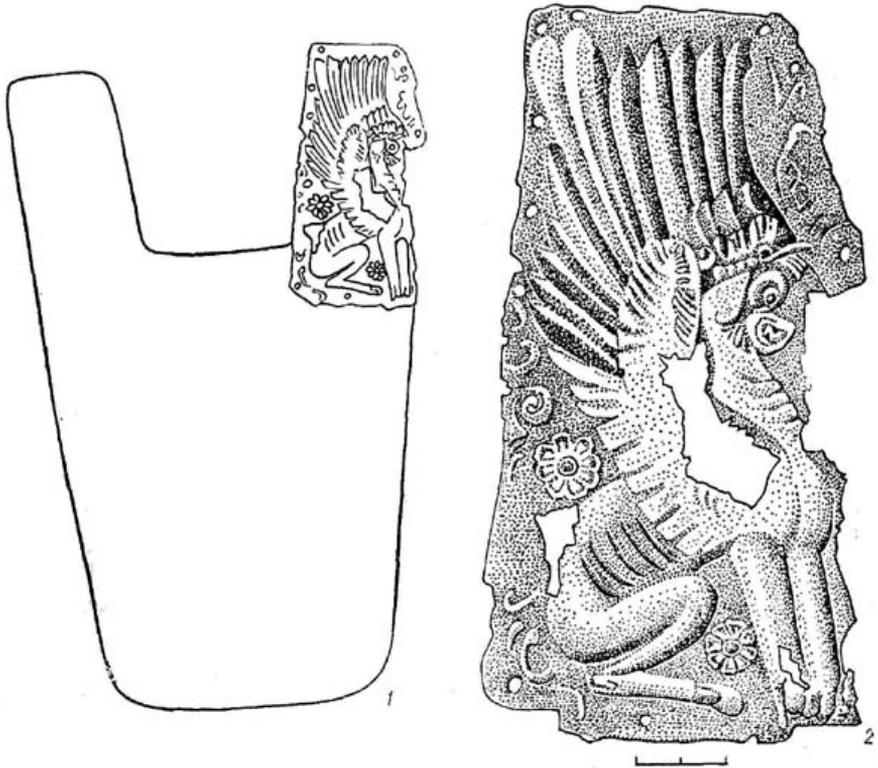


Fig. 9. Góritos de Mastyugin.

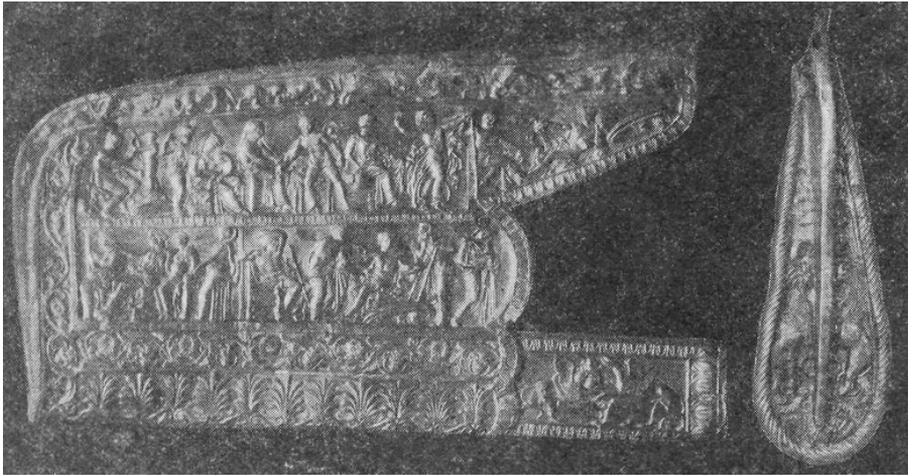


Fig. 10. Góritos de Pyatibratnego.

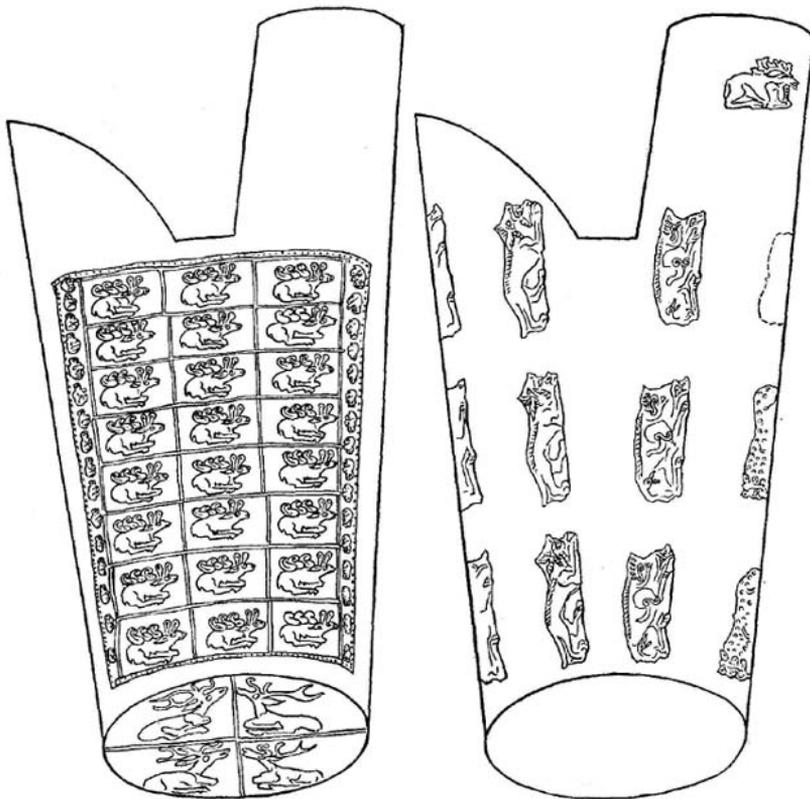


Fig. 11. Góritos de Kelermes (Izq.). Fig. 12. Góritos de Arkhangelsk Sloboda (Der.)

Bibliografía

- Alexeev, A. 2005. “Scythian kings and Royal burial-mounds of the fifth and fourth centuries BC”. en Braund, D. *Scythians and greeks*.
- Alexeev, A., Barkova, L. y Galanina, L. 2001. *Nomades des Steppes. Les Scythes VIIe-IIIe siècle av. J.-C.*; Paris, Ed. Autrement.
- Anderson, A. R. 1932. *Alexander’s Gate. Gog and Magog and the Inclosed Nations*; Cambridge, Massachussets: The medieval Academy of America.
- Andronikos, M. 2004. *Vergina. The Royal Tombs*.
- Antikas, T. G. Antikas y Wynn-Antikas, L. K. 2016. “New Finds from the Cremains in Tomb II at Aegae Point to Philip II and a Scythian Princess”; Volume 26, Issue 4, July/August, pages 682–692.
- Bock, S. 1992. *Los Hunos. Tradicion e Historia*; Antig. crist. (Murcia) IX.
- Brasinskij, I. B. 1980. *Greceskij keramiceskij import na Niznem Donu v V – III vv. do n.e.* Leningrad.
- Daumas, M. 2009. *L’or et le pouvoir. Armement scythe et mythes grecs*.
- Diakonoff, I. M. 1981. “The Cimmerians”; In: Monumentum Georg Morgens- tierne I, 103–140. Leiden.
- Furtwangler, A. 1883. “Die Goldfund von Vetersfelde”. Winckelmann Programm, 43. p. 47, n. 3.
- Ginters, W. 2010, *Das Schwert der Skythen und Sarmaten in Südrussland*, De Gruyter.
- Grakow, B. N. 1980. *Die Skythen*.
- Hartog, F. 1988. *The Mirror of Herodotus: The Representation of the Other in the Writing of History*; Los Angeles, University of California Press.
- Hauser, F. 1889. *Die neu-attischen Reliefs*.
- Il’inskaya, V. A., Terenozhkin, A. I. 1983. Scythia 7th-4th centuries BC.
- Ivantchik, A. 1999. “Die archäologischen Spuren der Kimmerier im Vorderen Orient und das Problem der Datierung der vor- und frühschythischen Kulturen”; en EICHMANN, R. y TARZINGER, H.; Migration und Kulturtransfer . Der Wandelvorder-und zentralasiatischer Kulturen im Umbruch vom 2. zum 1. vorchristlichen Jahrtausend Akten des Internationalen Kolloquiums Berlin, 23. bis 26. November 1999.
- . 2005. “La chronologie des cultures pré-scythe et scythe : les données proche-orientales et caucasiennes”, *Iranica Antiqua*, 40, 447-460.

- ___ . 2001. “La légende grecque sur l'origine des Scythes (Hérodote 4.8-10)”. *Origines gentium* (Ausonius – Publications, Etudes 7). Ed. V. Fromentin, S. Gotteland. Bordeaux, 207-220.
- Jacobson, E. 1995. *The Art of the Scythians*.
- Kallistov, D.P. 1949. *Ocerki po istorii Severnogo Pricernomor'ja anticnoj epochi*. Leningrad.
- Lebedynsky, I. 2008. *De L'épee scythe au sabre mongol. Les armes blandes des nómades de la steppe. IXe siècle avant J.-C. - XIXe siècle après J.-C.*; Paris, Errance.
- Monahov, S. 1996. “La chronologie de quelques kourganes de la noblesse scythe du IVe siècle av.n.e. du littoral septentrional de la Mer Noire”. *Mar Nero* 2. 29-59.
- Parzinger, H. 2010. *Die Skythen*, C. H. Beck.
- Rausing, G. 1967. “The Bow. Some Notes on its Origin and Development”; *Acta Archaeologica Lundensia, Series in 8°* Nr. 6 (Bonn u. Lund 1967).
- Rolle, R., Murzin, J. y Alekseev, A. 1998. “*Konigskurgan Certomlyk. Ein Skythischer Grabhügel des 4. vorchristlichen Jahrhunderts*”, *Hamburger Forschungen zur Archäologie, Teilbande I-III*, Mayence 1997. Catalogo N° 189.
- Robert, C. 1889. “Archäologische Gesellschaft”.
- Rostóvtsev, M. I. 1913. “Una idea del poder monárquico en Escitia y el Bósforo”, en *Noticias de la Comisión de Arqueología*, San Petersburgo.
- Schefold, C. 1989. *Die Sagen von den Argonauten, von Theben und Troia in der klassischen und hellenistischen Kunst*.
- Schiltz, V. 2001. “*Scythes et Sarmates en Méotide et dans le Kouban*; en Béguin G. *L'Or des Amazones*, Association Paris-Musées.
- ___ 1994. *Les Scythes et les nomades des steppes*.
- ___ . 2001. *Scythes et Sarmates en Méotide et dans le Kouban*; en Béguin, G. *L'Or des Amazones*.
- Shcheglov, A.N. Kats, V.I. 1991. “A Fourth-Century BC Royal Kurgan in the Crimea”. *MetMusf* 26. 97-122.
- Stahler, K. 1997. “Zum Relief der Schwertscheide von Certomlyk”. *Zur graeco-skythischen Kunst, Archäologisches Kolloquium Münster, 24-26 November 1995, Münster* (éd. K. Stahler), p. 61-84.
- Stephani, L. 1865. “An explanation of some antiquities which were Found in South Russia in 1864”. *OAK*, pp. 3-222.

- Szymanska, Z. H. 1980. "Greek or Thracian? Some Problems of Identifying Sources of Metalwork", Dritter internationaler Thrakologischer Kongress zu Ehren W. Tomascheks, 2-6 Juni, Vienne n° 2, Sofia.
- Talbot Rice, T. 1957; *The Scythians*; New York, F.A. Praeger.
- Treister, M. Y. 2001. Hammering Technics in Greek Art and Roman Jewellery and Toreutics.
- . 1999. 'The Workshop of the Gorytos and Scabard Overlays'. Cat. San Antonio, 71-81.
- VV.AA. 2015. "The lameness of King Philip II and Royal Tomb I at Vergina, Macedonia". Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America 112, Nr. 32, 2015, pp. 9844-9848.

PERSAS Y ÁRABES: COLABORACIONISMO DURANTE LA CONQUISTA Y LA COLONIZACIÓN DE SIRIA-PALESTINA Y EGIPTO DURANTE EL SIGLO VII D.C.

Carlos Martínez Carrasco

Universidad de Granada-Centro de Estudios Bizantinos, Neogriegos y Chipriotas

Resumen: *Ese artículo busca establecer el modo en que se produjo la colaboración de la aristocracia persa con los árabes. Analiza los mecanismos ideológicos sobre los que se basó la representación de un tiempo en el que los persas habían perdido el poder político pero seguían conservando la preeminencia económica, cultural y militar. Toma como referencia dos episodios en los que una parte del ejército persa aparece fuera de Persia. En el primero se ve su contribución a la configuración del oriente que surgió tras la conquista islámica, sobre todo en la conformación de la frontera terrestre y marítima con Bizancio. El segundo episodio se centra en la participación en una aventura colonial que une las dos orillas del mar Rojo.*

Palabras clave: *Persia. Bizancio. Islam. Arabia. Islamización. Colonización.*

Introducción

La conquista árabe del *Ērānshahr* gobernado por la dinastía sasánida se ha explicado generalmente por demérito de unos —la crisis interna de Persia y su agotamiento tras la larga guerra con Bizancio— o, de manera más generalizada, por mérito de los otros —los árabes vencieron impulsados por su fe, el islam—. Son dos imágenes que por extendidas no son menos parciales. Hay una parte importante de realidad que queda fuera: se obvia la actitud de las tribus árabes asentadas en el interior del Imperio persa y sobre todo la de la nobleza irania. Se trata de dos factores fundamentales para explicar el éxito fulgurante de los conquistadores. En este sentido, el ejército islámico se había convertido en una amalgama de hombres y mujeres procedentes de todo el Oriente Medio, cohesionada más por los intereses materiales que por la fe religiosa, a pesar de que la tradición islámica posterior insistiera en la vertiente piadosa.

Egipto e Iraq fueron los dos lugares en los que a partir del siglo IX comenzaron a ponerse por escrito los relatos orales que circulaban sobre la conquista. La oralidad será una de las razones que expliquen la multiplicidad de versiones sobre un mismo hecho, a veces contradictorias. Es el nacimiento del género del *futūh* que se basa en la voluntad divina como explicación *a posteriori* de los acontecimientos, a los que se dota de un fuerte determinismo. Se trata pues de proyecciones del presente hacia el pasado, con el fin último de justificar el estado de cosas en el que viven inmersos los tradicionalistas musulmanes. Son historias en las que los héroes de la conquista son presentados como campeones del islam, revestidos con las virtudes del piadoso musulmán.

En dos de las obras más tempranas de esta tradición historiográfica/literaria, las del egipcio Ibn 'Abd al-Ḥakam († ca. 871) y el iraquí al-Balādhurī († ca. 892) se deslizan sendos pasajes en los que se muestra a contingentes de *savaran* persas enrolados en los ejércitos árabes participando en la conquista y posterior colonización de territorios *a priori* tan alejados de Persia como Siria-Palestina o Egipto. La situación no deja de tener cierta ironía toda vez que unos años antes, estas provincias romanas habían sido conquistadas por los generales de Cosroes II (r. 590/591-628). Pero hay una cuestión mucho más importante: si aparecen mencionados en estas historias es porque cuando se escribieron, esos mismos persas estaban envueltos en disputas con las tribus árabes por sus derechos sobre las tierras que habían ayudado a conquistar. Representan la lucha de estos persas por ser considerados en pie de igualdad con los árabes.

En este estudio trataré de analizar esos fragmentos poniéndolos en su contexto, presentando el marco en el que se produjo la colaboración entre los dos pueblos a través de una relectura crítica de las fuentes islámicas más tempranas que se ocupan de la conquista de Persia y otros territorios pertenecientes a su área de influencia política, económica y cultural. En este sentido, es esencial partir de la idea que la aristocracia militar persa se formó de los conquistadores y cómo incorporaron las transformaciones del siglo VII al acervo cultural propio. Así pues, se tomarán en especial consideración los textos apocalípticos que recientemente se están incorporando como fuente válida, siendo básicos el trabajo clásico de K. Czeglédy y los más recientes de T. Daryaae y P. Pourshariati. Para este estudio se han escogido los más tempranos y significativos. Jugamos con la idea de desprecio con la que los persas miraban a los árabes y ese mismo desprecio mezclado con cierta admiración, con el que éstos miraban a los iraníes.

Este trabajo se inserta en la corriente que busca estudiar la conquista islámica y la reorganización política, social y económica que conllevó, poniendo en cuestión el relato tradicional sobre la base exclusiva de las fuentes islámicas, construido sin valorarlas en su contexto. Hay que advertir de la complejidad y confusión que hallamos en los relatos islámicos de la conquista, en los que se advierte justamente la necesidad de hacerlos coincidir con la piedad musulmana. Este es uno de los escollos a la hora de ofrecer una imagen coherente de los hechos. Por este motivo, una de las cuestiones que se valorará será la de las conversiones al islam de los grupos aristocráticos, sobre todo por qué y en qué medida se dieron. Si éste fue el paso previo para integrarse en las nuevas estructuras y disfrutar de las ganancias de la conquista. Planea sobre este aspecto el debate de si desde el comienzo se dieron conversiones masivas o si esto sólo sucedió más adelante, con los 'abbāsīs. Al hilo de esto, otra de las cuestiones de fondo será valorar el pragmatismo de los iraníes al aceptar la colaboración con los nuevos señores.

Las primeras reacciones: milenarismo zoroástrico

Hasta el reinado de Cosroes I (r. 531-579), el cuerpo de *savaran* había sido coto exclusivo de los *azādhān*, la alta nobleza, descendientes de los clanes arios primitivos. Formaban el núcleo del *spāh* (=ejército regular), que hace suya la costumbre del *mard-o-mard*, el combate singular entre iguales, que nace de la estricta reglamentación social existente en Persia basada en el zoroastrismo oficial sasánida (Rahimi, 2014: 93-96). La legitimidad de este estamento venía dada por sus virtudes militares; un poder que se sustentaba sobre un estilo de vida regida por las habilidades guerreras y la educación cortesana. Las reformas del siglo VI permitieron a los *dehkān*, la pequeña y mediana aristocracia terrateniente, ingresar en la caballería pesada. Por este motivo, estos últimos se convirtieron en el baluarte de la dinastía sasánida en su último período, hasta la conquista islámica, por los beneficios recibidos de manos del *shāhānshāh*. Por tanto, los *savaran* distaban mucho de ser un cuerpo homogéneo por sus orígenes sociales. Precisamente, esta heterogeneidad será el motivo de ciertas desavenencias cuando se enfrentaran a los árabes-musulmanes. Los *dehkān* debían ejercer como contrapeso de los *arios*, recortando su poder e influencia, sobre todo en el ejército. No obstante, existía un importante espíritu de cuerpo que nace de la instrucción militar que reciben: las nuevas generaciones de *savaran*

son instruidas por la anterior. Se instauraba así una tradición, unos valores que se transmitían a lo largo del tiempo de manera invariable (Farrokh, 2007: 180-182, 229-230; Soto, 2015: 190-193).

Pero quien mejor supo reflejar el impacto que las victorias islámicas tuvieron sobre los *savaran* no fue ni un cronista árabe ni uno persa sino un cristiano jacobita, el patriarca de Antioquía Miguel el Sirio († 1199). En uno de los pasajes recogidos en su cónica, supo reflejar la estupefacción en el campesino que dio cobijo a un *savaran* completamente armado que era perseguido por un madā'inī sin más armas que una lanza y cubierto por una túnica, contra el que de nada servían todas las flechas que el caballero persa le arrojaba. Era un pueblo que calzaba sandalias, iba desnudo y parecía débil, pero se mostraba corajudo. Porque los árabes habían venido al *Ērānshahr* a expulsar lo viejo (la monarquía sasánida) e introducir lo nuevo (el islam), para lo cual se servían de la guerra (Miguel Sirio: 2, 421-422). A los caballeros persas que se enfrentaron a los árabes en al-Qādisiyya (ca. enero 636), les provocó risa las flechas que les arrojaron *duk! duk!* (=¡agujas! ¡agujas!), les gritaban, para sorprenderse después al ver cómo las flechas que lanzaban con sus arcos *nāwakiya*, capaces de atravesar las dobles armaduras, se enredaban en sus ropas (Balādhurī: 1, 259-260). El general Rustam, al que envuelve un halo profético, ya había vaticinado la inutilidad de las armas persas, incapaces de herir la piel desnuda de los árabes (Ferdowsī: 7, 439). Era también el augurio de Yazdgerd III (r. 633-651) tras la entrevista con Nu'mān, prisionero de los persas tras la batalla: “Ellos [los árabes] han quemado Persia. ¡Que Dios los quemel!”. Un oráculo que parte de los diferentes significados que tienen palabras con una pronunciación similar en árabe y en persa medio. Así, la palabra árabe *burd* (=manto) es traducida por el intérprete de Yazdgerd como llevarse; *ni'āl* (ár. sandalias) se asemeja mucho a la persa *nālah* (=lamento). Y *sawf* (=látigo) es traducida por *sūkht* (=quemar). De ahí que una descripción del atuendo del árabe diera pie a una profecía acerca del final de la dinastía sasánida y de su Imperio (Ṭabarī: 12, 2239). Otra tradición, recogida por el también perso-musulmán Tha'ālibī († 1038) sitúa la confusión lingüística y la premonición de la destrucción del *Ērānshahr* durante la embajada de Mughīra ibn Shu'bah ante Rustam (Tha'ālibī: 739-740).

Habría mucho que decir acerca del simbolismo de la imagen de los guerreros árabes sólo protegidos por su fe frente a las tropas profesionales. En los prolegómenos de la batalla de al-Qādisiyya hubo varios envíos de emisarios de Sa'd ibn Abī Waqqāṣ al general Rustam, que ponen de manifiesto el choque con los aristócratas iraníes, como el que protagonizó

Ribī ibn 'Āmir (Ṭabarī: 12, 2270-2273). Pero quizás el más llamativo sea el que protagonizó Mughīra ibn Shu'bah dado el prestigio del que gozaba por haber sido compañero del Profeta Muḥammad. Tanto el poeta Ferdowsī como el tradicionista al-Ṭabarī o el cronista al-Balādhurī, se hacen eco del episodio del anciano beduino entrando en la lujosa tienda del general persa y sentándose en el suelo en lugar de hacerlo sobre los cojines que le habían reservado (Balādhurī: 1 237; Ferdowsī: 7, 447; Ṭabarī: 12, 2274). Ahora bien, aunque pueda parecer que parten de una misma tradición, y así es, no es menos cierto que lo hacen con sentidos opuestos. Si para al-Ṭabarī o Balādhurī se trataba de resaltar la superioridad moral de los árabes por su austeridad y fidelidad a los principios coránicos y al espíritu del primer islam, Ferdowsī, como representante de la shu'ūbīyya, buscaría resaltar la barbarie de los beduinos y por tanto su inferioridad cultural con respecto a los persas derrotados, pero sin cuestionar el islam.

Interpretaciones a parte, en las fuentes hay una evidencia innegable: la perplejidad de unos aristócratas persas a los que toda aquella situación los descolocaba por una ignorancia nacida del desprecio hacia quienes consideraban una raza inferior. Fue esa arrogancia la que abocó al *Ērānshahr* al desastre cuando rechazan la propuesta de los árabes de retirarse del país a cambio de un acuerdo comercial¹. Ferdowsī describe en el *Shāhnāma* a los *savaran* armados con mazas y látigos cuando valoran el acuerdo para reforzar su desdén hacia los árabes. Esgrimen mazas y espadas para reducir a la nada a los enemigos (Ferdowsī: 7, 435). El propio Rustam llegará a decir que los regalos enviados por Yazdgerd a Sa'd eran de mayor valía que todos los árabes (Ferdowsī: 7, 443). Sin embargo, esos *savaran* habían sido derrotados recientemente. En la batalla de Dhū Qār² la tribu de Bakr ibn Wā'il se enfrentó con un ejército iranio, al que vencieron por esa soberbia con la que miraban a las coaliciones tribales árabes. Cosroes II (r. 590/1-628) había cometido un error al liquidar el reino de los Banū Lakhm, que abrió la puerta a la acción de tribus (semi)nómadas que hostigaban el *Ērānshahr*³. Cuando Muḥammad conoció la derrota de los persas, según la tradición islámica, dijo: “Este ha sido el primer día [ár. *ayyām*] en que los árabes han obtenido una justa victoria sobre los persas [ár. *al-'ajam*] y ha

1 La idea de que las conquistas árabes estaban motivadas por las trabas puestas al comercio, está también presente en la tradición historiográfica romana oriental: Nicéforo: cap. 20.

2 Sobre la fecha de este combate existen diversas tradiciones recogidas por Mas'ūdī (§648) según las cuales o bien tuvo lugar al comienzo de la predicación de Muḥammad, es decir, en torno a 610, o después de la migración a Medina, ca. 622 o tras la batalla de Badr, ca. 624. Más allá de la datación precisa de la batalla de Dhū Qār, todos los acontecimientos con los que se pretende referenciarla presentan una importante dimensión simbólica para el islam.

3 Sobre los detalles —en buena medida legendarios— de esta batalla, véase: Ṭabarī: 5, 1016-1037.

sido por mi intermedio por el cual lo han logrado” (Mas’ūdī: § 648, 242; Ṭabarī: 5, 1016). Era una venganza por los malos tratos sufridos desde los tiempos de Shāpūr II (r. 309-379); una crueldad que dejó un poso indeleble en el imaginario árabe y que de algún modo marcaría la posterior conquista y colonización (Rahimi, 2014: 144-146).

Esta imagen dada por las fuentes islámicas debe ser complementada con otros relatos propios del mundo persa, que permitan conocer con mayor precisión el modo en que éstos se enfrentaron a la conquista. Si sólo observamos los hechos desde la óptica de al-Ṭabarī († 923) o al-Balādhurī, podría entenderse como una invención de los cronistas árabes; como una muestra del providencialismo y la inspiración divina del islam y su expansión territorial. Es en los apocalipsis de la tradición zoroástrica donde encontramos una importante fuente de información en tanto que reflejan una visión concreta de los acontecimientos por parte de un grupo no menos concreto. Cada vez más, los textos apocalípticos escritos en persa medio se han ido incorporando al corpus de fuentes para la (re)construcción de esta etapa, como se ha hecho para el caso del cristianismo oriental, a pesar de que en muchas ocasiones sea difícil establecer la cronología de los hechos en que se basan (Daryaei, 1998: 188). El zoroastrismo también tenía un importante componente mesiánico, similar al de los demás monoteísmos existentes en la región, que a finales del siglo VI cristalizó en la figura del general rebelde Bahrām Chūbīn († 591), que había derrotado a romanos, árabes y turcos, enemigos tradicionales del *Ērānshahr* (Czeglédy, 1958: 21; Pourshariati, 2008: 405). Era el hombre providencial encargado por el *shāhānshāh* para salvar al pueblo iranio de los bárbaros (Tha’ālibī: 642-643) y que no duda en levantarse contra ese mismo rey de reyes cuando éste se muestra injusto con sus súbditos (Ṭabarī: 5, 993).

La casi totalidad de estos apocalipsis fueron reescritos bajo dominio islámico, partiendo de materiales anteriores a los que se fueron añadiendo los acontecimientos contemporáneos a sus anónimos autores, como la conquista islámica o la revolución 'abbāsī (ca. 750), mezclados con elementos característicos de la escatología zoroástrica. Hay que tener presente que la función de estos textos era la de servir de válvula de escape para las tensiones sociales del momento en que fueron escritos, como único modo de expresar el descontento con el poder político. Reflejan el malestar de una parte de la antigua elite sasánida, tanto laica como religiosa, ante la llegada de nuevos pobladores árabes y su progresiva pérdida de poder en la nueva sociedad. Suelen estar protagonizados por un personaje histórico de época aqueménida, arsácida o sasánida, que aparece difuminado para

encarnar al “héroe religioso” en unas obras en las que lo histórico y religioso forman una unidad, introduciendo numerosos anacronismos (Czeglédy, 1958: 28), necesarios para hacer inteligible el mensaje que quieren transmitir. El “héroe religioso” persa pudo haber servido como modelo para los tradicionalistas que debían construir los prototipos del guerrero musulmán que combate en el jihād en busca del martirio y la entrada en el Paraíso.

En la visión dualista del zoroastrismo, la conquista arabo-islámica se representa como una lucha entre dos potencias antagónicas. En el *Jāmāsp Nāmak*, compuesto hacia finales del siglo IX, el combate no se da entre Ahūrā Mazdā y Ahrīman, personificando al creador del mundo y a su corruptor, al Bien y al Mal, *grosso modo* (Christensen, 1944: 147-148; Boyce, 1979: 20; Daryaei, 2009: 83; Crone, 2012: 323-324) sino entre Mitra y Aeshm (*Jāmāsp Nāmak*: 77, 583), entre el principio de la Justicia y el demonio que encarnaba la crueldad y la ira, asesino de hombres, mujeres y bestias (Christensen, 1944: 35), que debe concluir con la derrota de las fuerzas del mal y la revelación de la fe para abrir un período de felicidad (*Jāmāsp Nāmak*: 106, 586). Como señala Daryaei en su estudio sobre la apocalíptica zoroástica, el *Jāmāsp Nāmak* refleja una coexistencia entre los dos grupos en la llanura irania, por lo que resulta un buen ejemplo del modo en que los conquistados veían a los conquistadores (1998: 191).

Este fragmento evidencia si no una ruptura, sí un cuestionamiento del sistema ideológico impuesto por los sasánidas, que habían logrado situar a Ahūrā Mazdā como la deidad principal y relegado a un segundo plano a otras divinidades tradicionales como Mitra (Pourshariati, 2008: 351). Y el punto de inflexión hay que situarlo en la revuelta de Bahrām Chūbīn, del clan parto de Mihrān, que se presenta como un devoto de Mitra, deidad guerrera de la Justicia, y al que la propaganda sasánida presentara como un hereje por rebelarse contra la monarquía sagrada persa (Pourshariati, 2008: 398-399). Pero esto además tendría consecuencias políticas, en tanto que, como señala Parvaneh Pourshariati (2008: 122), dinamitó el pacto entre partos y persas, al poner en cuestión la legitimidad de Cosroes II. El asalto al poder por parte de Shaharvarāz, otro mihrānī, supuso un hito más en esa lucha entablada entre los dos grupos desde finales del siglo VI, pudiendo establecer un nexo de unión entre los dos generales rebeldes a la dinastía sasánida.

Esa división será uno de los factores clave para entender el comportamiento de la aristocracia persa en el momento de la conquista arabo-islámica. Y así lo expresó el poeta perso-musulmán Ferdowsī a finales del siglo X en el *Shāhnāma* al ligar la muerte de Rustam, del clan parto de los Ispahbudhān, con el ocaso de la dinastía sasánida (Ferdowsī: 7, 439;

Pourshariati, 2008: 173). La invasión y devastación de Persia por parte del ejército romano comandado por el emperador Heraclio (r. 610-641) en persona puso fin a la guerra que enfrentaba a las dos potencias desde hacía un cuarto de siglo y fue el motivo por el cual una conjura palaciega depuso y asesinó a Cosroes II, poniendo de manifiesto que las tensiones desatadas durante la rebelión de Bahrām Chūbīn distaban mucho de estar superadas. Como consecuencia de la crisis dinástica, la lealtad de los *savaran* hacia los sucesores de Cosroes se tambaleó, ya que como estamento estaban más pendientes de preservar sus privilegios y posesiones en medio de la inestabilidad política (Pourshariati, 2008: 239). Para muchos de estos nobles, quizás los árabes fueran una buena opción para ello. Asimismo, en su último trabajo publicado, Patricia Crone apunta a la corrupción del régimen sasánida entre finales del siglo VI y el primer tercio del VII como un factor más, junto con la facilidad que tuvieron los árabes para tomar la capital, Ctesifonte, para explicar el colapso de la Persia sasánida (Crone, 2012: 1).

Crisis del poder y corrupción son los epítomes de un fin de época, que necesariamente venía marcada por invasiones de pueblos extranjeros y profundas alteraciones del orden establecido. La imagen transmitida por la tradición escatológica del zoroastrismo no se aleja mucho de la idea de que la conquista islámica fue castigo por los pecados cometidos que encontramos en la apocalíptica cristiana (Martínez, 2017: 229). Por ejemplo, en el *Jāmāsp Nāmak* se vaticina una época en la que los hombres, es decir, los iraníes, se habrán convertido en perjuros, falsos y vengativos “y por esta razón el *Ērānshahr* será entregado a los *tāčīks* y los *tāčīks* se harán cada día más fuertes y tomarán provincia a provincia” (*Jāmāsp Nāmak*: 5, 55). En el zoroastrismo, quienes rompían un pacto o faltaban a su palabra estaban bajo la protección de Ahrīman (Boyce, 1979: 181), por tanto, según el desconocido autor del *Jāmāsp Nāmak* todos los persas habrían abandonado las luces de Ahūrā Mazda, una referencia clara a la conquista de Persia por parte de los *tāčīks*, de los árabes⁴, como respuesta por haber olvidado los preceptos ancestrales. Más benévolo con los árabes parece mostrarse Tha’ālibī cuando describe los dos sueños de Rustam en los que unos ángeles se llevaban las armas y armaduras de los persas y las sellaban para entregárselas a Muḥammad quien a su vez se las daba al califa 'Umar (r. 634-

4 El término en persa medio es muy similar a la voz armenia tachikk' o el tayyāyē que encontramos en los textos siríacos para referirse a los árabes, pero no a los musulmanes como se ha traducido (cfr. Daryaee, 1998: 190).

644), lo cual era interpretado como el apoyo divino a los conquistadores (Tha'ālibī: 741).

Es la misma idea, la del castigo divino, que reside en la *Profecía de Rustam*, contenida en el *Shāhnāma*, que comienza reconociendo la culpa de los persas y aludiendo al dominio de Ahrīman sobre una época de derrotas y oscuridad para los iraníes. Los árabes habían llegado para arrasar con todo y expulsarlos del poder, vaticinando que durante cuatrocientos años no se sentaría en el trono ningún persa (Ferdowsī: 7, 433). El poeta pretende llevar la restauración del *Ērānshahr* a su época, entre finales del siglo X y comienzos del XI, cuando entre los círculos intelectuales perso-musulmanes se presentía un cambio en Irán auspiciado por la llegada de numerosos contingentes turcos, vistos como bárbaros a los que no sólo islamizar sino también iranizar (Spuler, 2015: 224-225). Subyace el influjo de la *shu'ūbīyya*, ya que no se trataría tanto de acabar con el califato sino de reemplazar a los árabes en el poder, toda vez que identifican la herencia irania con la arquitectura política puesta en pie por ellos (Crone, 2012: 170).

En las visiones que Ahūrā Mazdā reveló al profeta Zoroastro que se desgranar en el *Bahman Yasht*, otro texto apocalíptico compuesto entre los siglos XI-XII, se incide en esa idea de los árabes como castigo. En este caso, se alude a su gobierno como “la diabólica soberanía de los *daevas* de cabellos desgreñados de la progenie de Aeshm” (*Bahman Yasht*: I.5, 193). Los “hijos de la ira” de la tradición persa del *Bahman Yasht* es similar a la imagen de los “hijos de la desolación” de la apocalíptica cristiana (Martínez, 2012: 83; Martínez, 2017: 231). Se trata de una demonización de conquistadores y colonizadores ahondando aún más en la idea de que se vivía en una época de tribulaciones. En este sentido, resulta llamativa la oposición que hace Ferdowsī entre el púlpito y el trono, el primero ocupado por unos “hombres indignos”, como califica a los árabes (Ferdowsī: 7, 437), que tan alejados están del *farr* que legitima a los *shāhānshāh* iraníes y del que los califas *rashidūn* Abū Bakr (r. 632-634) y 'Umar carecen.

Hay una nostalgia por épocas pasadas y se cita de manera expresa la de Bahrām V Gūr (r. 420-438) (Ferdowsī: 7, 439). En el árbol que según el *Bahman Yasht* Ahūrā Mazdā muestra a Zoroastro, la era de este *shāhānshāh* correspondía a la rama de estaño; un período en el que “hace que se manifieste la visión del espíritu del placer y Ahrīman con los hechiceros se precipitan de vuelta a la oscuridad y la tristeza” (*Bahman Yasht*: II.20, 200-201). Y a un periodo de prosperidad debía seguirle otro de oscuridad, máxime cuando se trataba del último período del “milenio de Zoroastro”. La

séptima rama⁵ representa una edad de acero que comenzó con el reinado de Cosroes I y estuvo marcada por la aparición de Mazdak hijo de Bāmdād, que se opuso a la verdadera religión, abriendo el camino a otros heterodoxos que se alejaron de la fe (*Bahman Yasht*: II.21, 201)⁶. Es en esta época final cuando aparecen los “hijos de la ira” y el país queda en manos de Aeshm y los *daevas*. No en vano, a Mazdak lo llamarán *shaitān* (=Satán, pero también con el sentido de serpiente, *vid.* Jeffery, 2007: 187-189) con forma humana y hombre de naturaleza malvada (Tha’ālibī: 596).

Pero el efecto que más parece alarmar tanto a Ferdowsī como a los desconocidos autores de los textos apocalípticos, es la abolición de las diferencias por raza y estamento social, que estaban en la base de la sociedad durante el gobierno sasánida pero que fueron abolidas con el califato y la adopción del islam. De este modo, alertan de las consecuencias de un mundo al revés, que se basa sobre todo en ofrecer una imagen en negativo de la que había sido los valores tradicionales de los aristócratas persas. En ese nuevo mundo, los *savaran* serían relegados a una posición secundaria por los infantes (*Jāmāsp Nāmak*: 35, 58; Ferdowsī: 7, 437). Sin embargo, lo que quizás más les aterraba era que “*anērān* y *ērān* se confundirán, así, los iraníes no se distinguirán de los forasteros; y aquéllos que son iraníes regresarán con maneras extranjeras” (*Jāmāsp Nāmak*, 13, 56). O lo que es lo mismo, que no haya diferencias entre iraníes (*ērān*) y los bárbaros extranjeros (*anērān*) (Daryaei, 2009: 5). Sería el momento en que “se alzaría una raza mestiza de iraníes, turcos y árabes y no habrá más *dehkān*-es de los turcos ni de los árabes; las lenguas parecerán una burla” (Ferdowsī: 7, 439). El anuncio del final de la baja nobleza como estamento que Ferdowsī pone en boca de Rustam no es sino la explicación para una situación que se está dando en época del poeta. La paulatina desaparición de los *dehkān*-es se produjo durante el gobierno de qarakhānīes y seljuquīes (Spuler, 2015: 225), entre finales del siglo X y el siglo XI.

Esta visión representa las quejas, pero sobre todo los miedos de un grupo social que se sabe desplazado en la nueva sociedad nacida con el califato 'abbāsī. Expresan por esta vía las reticencias por la preponderancia

5 En una primera versión de este apocalipsis, el árbol de la visión tenía cuatro ramas. Las siete ramas de la segunda versión a la que hago referencia, enlaza con la tradición escatológica judeo-cristiana de la septimana mundi, las siete edades de mil años cada una desde la Creación hasta el día del Juicio Final (Martínez, 2017: 228)

6 Una imagen negativa que también leemos en otros relatos contemporáneos pertenecientes a la tradición cristiana oriental, como el del siríaco Joshua el Estilita (siglo VI) que se refiere al mazdakismo como una abominable herejía de los magos, escandalizándose por el mandamiento de que las mujeres fueran comunes (Joshua Estilita: § 20).

de los árabes y la amenaza que supone para la pervivencia de la cultura persa tradicional. El riesgo de desclasamiento aunado a las ventajas fiscales como la supresión de la *jizya* si ayudaban a los árabes en la conquista, fueron determinantes para el cambio de postura de los *savaran* (Ṭabarī: 13, 2497; Donner, 1981: 252-253). Una medida que equiparaba a la nobleza persa con sus homólogos árabes-musulmanes, quedando en el aire si esta exención se dio a cambio de la conversión al islam o si por el contrario sólo se quería atraer a un estamento vital para el funcionamiento del sistema.

El nuevo oriente: persas y árabes en Siria-Palestina

En el año 42 de la Hégira (26 de abril 662-14 de abril 663), por orden del califa omeya Mu'āwiya ibn Abī Sufyān (r. 661-680) se produjeron una serie de traslados de poblaciones en dos áreas clave en esos momentos: 1-. en Palestina y 2-. en el Fārs. Cuenta al-Balādhurī que trasladó a un grupo de persas desde las ciudades de Ba'alabak, Ḥims y Antioquía a las ciudades de Tiro, Acre y otras ciudades de la costa. A su vez, retiró a un grupo de *savaran* de las ciudades de Kūfa y Basora para asentarlos —junto con otros persas de Ba'alabak y Ḥims— en Antioquía. Un poco más adelante, asegura el cronista que en esas ciudades costeras, la mayoría de la población era bizantina y los árabes sólo eran una minoría armada. No obstante, esta situación cambiaría con el paso del tiempo, gracias en parte a nuevas migraciones desde otras regiones del califato (Balādhurī: 1, 117).

El fragmento hace pensar que estos grupos persas ya estaban asentados en Siria-Palestina previamente; que posiblemente estos *savaran* hubieran llegado antes de la conquista árabe. En el '*aman* que Abū 'Ubayda concedió en 637 se menciona entre sus habitantes a los persas (Balādhurī: 1, 130). La presencia de este grupo en la antigua Heliópolis estaría relacionada con el acuerdo de paz entre Heraclio y el general persa Shahrvarāz; con la participación del hijo de éste, Nicetas, en la batalla de Yarmūk (agosto 636) junto a los romanos. Este personaje fue el encargado por su padre de entregar la reliquia de la Vera Cruz al emperador bizantino, acto que probablemente no tuvo lugar en Constantinopla sino en la ciudad siria de Mabbug/Hierópolis, donde Heraclio conoció la noticia de la muerte de Shīrūyih Qubād, ca. 628 (Dionisio de Tel-Mahrē: § 43, 142; Zuckerman, 2013: 212). Converso al cristianismo y elevado a la categoría de *patricio*, Nicetas habría buscado refugio en la corte constantinopolitana tras la muerte de Shahrvarāz en 630.

La tradición siríaca presenta a Nicetas, que había salvado la vida de milagro en Yarmūk, ofreciéndose al califa 'Umar como comandante en jefe del ejército que debía conquistar Persia, pero a pesar de que éste aceptó la oferta, lo hizo empalar en Hims dando así satisfacción a las hijas de Cosroes II, prisioneras en Medina, que querían vengarse por lo que Shahrvarāz le había hecho a su padre (Bar Hebraeus: 94; Miguel Sirio: 2, 421). Esta historia moralizante podrían inspirarse los intentos fracasados de los mihrānīes por hacerse con el trono del *Ērānshahr*. Otro de los hijos de Shahrvarāz, Shāpūr, se hizo con el poder *ca.* 631 después de que los anteriores partidarios de Būrāndukht, hija de Cosroes II, la dejaran caer. Pero ni los sasánidas ni los partos estaban dispuestos a apoyarlo en sus pretensiones, en tanto que, según la tradición islámica, buscaban unir los dos grupos por medio del matrimonio de Farrukh Hormuz, del clan de Ispahbudhān y futuro Hormuz V (r. *ca.* 631), con la otra hija de Cosroes II, Azarmīdukht, que no se llevaría a cabo (Pourshariati, 2008: 204-205). Así pues, no es descartable que Nicetas quisiera seguir los pasos de su padre y hermano e intentara derrocar a Yazdgerd III con la ayuda de los árabes de 'Umar, toda vez que el clan de Mihrān carecía del apoyo de los otros clanes partos. De este modo, la referencia a las hijas cautivas del *shāhānshāh* en esta tradición siríaca —¿inspiradas en Būrāndukht y Azarmīdukht?— podría estar en relación con un a la legitimidad de los sasánidas frente a sus adversarios: 'Umar se niega a colaborar con un usurpador. Al convertirse de algún modo en protector de la dinastía persa, el califa se ponía a su mismo nivel, de ahí que los musulmanes se vieran legitimados para hacerse con el control del *Ērānshahr* en nombre del islam, situándose como continuadores naturales de los soberanos pre-islámicos.

Y aunque no tenemos detalles que nos permitan asegurar la existencia de guarniciones persas en las ciudades sirias citadas, sí podríamos entreverla a partir de la leyenda de Nicetas y las hijas de Cosroes. El papel de este personaje habría sido el de favorecer la colaboración de los *savaran* asentados en Siria-Palestina, ya formarían parte de tropas bajo su mando directo, ya fueran unidades que no habían regresado a su tierra tras la paz de 629. Sigo moviéndome en el terreno de las hipótesis al plantear la posibilidad de que la exención del tributo afectara a estos *savaran* después del pacto. Lo que queda claro por el fragmento de al-Balādhurī es que tras la conquista quedaron integrados en el ejército árabe como una fuerza móvil. Esta característica introduce otra cuestión: el que esta caballería de elite fuera pagada por medio de un estipendio (ár. *'atā'*), lo cual creaba unos lazos de dependencia entre estos *savaran* y el poder que les aseguraba el sustento. Buscando atraerse la lealtad de este grupo, clave para el ejército califal, los

savaran serían recompensados con uno de los estipendios más altos, calculado en torno a los 2.000 *dirhams* anuales. Aunque hay testimonios que permiten suponer que los *savaran* de más alto rango podrían alcanzar los 2.500. El inicio de la colaboración entre los soldados de elite persas y los árabes se fija tras al-Qādisiyya. Según una de las tradiciones recogidas por al-Balādhurī, recibió el 'aṭā' un grupo de 4.000 infantes pesados dailamíes que formaban el *Jund Shāhānshāh* (=Ejército del Rey de reyes), a los que destinó 1.000.000 de *dirhams* y la posibilidad de asentarse donde quisieran, con los mismos derechos que los *savaran* asentados en Kūfa, tras haber aceptado el islam (Balādhurī: 1, 280). Bajo el nombre de *Jund Shahānshāh* podríamos pensar que estaban los *cosrogetae* o los *perozetae*, cuerpos de la guardia personal del *shāhānshāh* Cosroes II, que contarían con 10.000 hombres cada uno, según cálculos recientes (Donner, 1981: 257; Kennedy, 2001: 61; Soto, 2015: 225).

Se trataba de un sistema de pago similar al vigente en el *Ērānshahr* desde la reforma de Cosroes I que establecía el pago de una soldada para todos aquéllos que no tuvieran riquezas suficientes para poder costear la adquisición y el mantenimiento del equipo militar. Seguían siendo un estamento cuya supervivencia dependía de que el sistema tributario estuviera bien engrasado, estableciéndose una relación simbiótica entre los *savaran* y los califas. Una de las cuestiones que se plantean al hilo de lo que acabo de señalar es la de si hubo o no conversión. Según la legislación, la costumbre islámica, el 'aṭā' sólo lo recibían los musulmanes: era el pago por participar en el jihād. Las fuentes son claras al señalar que tanto los *savaran* como los *ḥamrā'* dailamíes —infantería pesada, armada de manera similar a los caballeros y con su mismo estatus— habrían abandonado su fe tradicional.

Quizás haya que detenerse en el término *ḥamrā'* (pl. *aḥāmira*) y el uso de la forma femenina para referirse a estos soldados por parte de los árabes para determinar el modo en que fueron integrados en la estructura social islámica. Con él no se referían sólo a los persas, sino también a los bizantinos, por el color de la piel blanca-rosada (Zakeri, 1995: 117), por lo que vendría a ser sinónimo de no-árabe, de extranjero. Las dudas que expresan cronistas como al-Balādhurī (1, 280) acerca de su origen indicarían que su uso no data del siglo VII o se emplearía como meramente descriptivo; sería a partir de época 'abbāsī cuando se cargó de significado al socaire de la nueva organización social. En este contexto estaría indicando una pigmentocracia, al trazar una división sobre la base del color de la piel, que iría un paso más allá con su empleo en forma femenina, lo cual denotaría además el desprecio que sentían por los pueblos en general y las tropas en

particular que se habían rendido e integrado en las estructuras tribales árabes. Formaría parte de la construcción del otro, de los vencidos, a los que se define incidiendo en su sumisión e incapacidad para defenderse a sí mismos, teniendo que arrastrar esa mácula, denotando así la superioridad del islam y los musulmanes, depositarios de valores netamente masculinos. Puede ser visto como una venganza por el modo en que habían sido tratados por los persas en el pasado. También denota algo que señalaba P. Crone en uno de sus estudios: la debilidad de los clientes, incapaces de cambiar el rumbo de la política califal (Crone, 1980: 50). Lo que sí hubo fue un intento por parte de los árabes de borrar las huellas del poder de la dinastía sasánida inmediatamente después de la conquista y una islamización del espacio, como lo demostraría la destrucción del Ayyān-e Kasrā ordenada por Sa'd ibn Abī Waqqāṣ para construir una mezquita en su lugar (Rahimi, 2014: 191-192).

No obstante, hay otras pruebas para determinar si hubo o no conversiones de antiguos zoroástricos en los primeros compases de la conquista. Al-Balādhurī menciona a uno de los jefes de estos persas, “Muslim ibn 'Abd Allāh, abuelo de 'Abd Allāh ibn Ḥabīb al-Antākī” (Balādhurī: 1, 117) y el nombre deja poco lugar a dudas, Ibn 'Abd Allāh es el *nasab*, el patronímico, adoptado por los conversos⁷. Ibn 'Abd Allāh era uno de los oficiales de los *savaran* hecho prisionero en al-Qādisiyya y, como corrobora al-Ṭabarī en su *Ta'riḫ* (13, 2485) converso al islam junto a sus hombres, desempeñando un papel fundamental en la conquista posterior de Iraq, al ser nombrado gobernador de Mosul en el año 17 de la Hégira (23 de enero 638-11 de enero de 639). Sobre la base de este testimonio se podría sostener que hubo conversiones al islam pero sólo entre quienes formaban parte de los estamentos que detentaron el poder durante la época sasánida y de forma especial entre aquéllos que pasaron a colaborar más estrechamente con el gobierno arabo-musulmán, en contra de lo que sostiene P. Crone (1980: 50), aunque posteriormente matizara su posición (2012: 13). Hacerse musulmanes era el único mecanismo al alcance de los *azādhān* para adquirir cierta visibilidad; una forma de mimetizarse, de adaptarse a la nueva élite y pervivir como estamento privilegiado en la nueva sociedad.

Tampoco es de extrañar que entre los primeros conversos se hallen comandantes militares y sus contingentes. Forma parte de la política de conquista seguida desde los primeros tiempos el ofrecer la conversión al

7 EI2 vol. 4, s.v. Ism, 179-182: 179.

islam o el pago del tributo a las poblaciones para evitar la conquista por las armas, como prescribe El Corán:

Cuando terminen los meses sagrados, matad a los asociadores donde los encontréis. ¡Cogedlos! ¡Sitiadlos! ¡Preparadles toda clase de emboscadas! Si se arrepienten, cumplen la plegaria y dan la limosna, dejad libre su senda: Dios es indulgente y misericordioso.

Si uno de los asociadores te pide protección, protégele hasta que oiga las palabras de Dios. A continuación hazle llegar a un lugar suyo, seguro, porque ellos son gente que no saben (Corán, 9, 5-6).

Muchas de las primeras conversiones se dieron fundamentalmente en zonas fronterizas alejadas de la capital. Para estas personas —militares o no— adoptar el islam era la única forma de evitar el combate y salvaguardar la vida. Un ejemplo de ello son los *savaran* a los que estamos haciendo referencia. Recoge la tradición islámica cómo en su huida tras la batalla de Jalūlā' (ca. 637, vid. Pourshariati, 2008: 234-235), Yazdgerd III envió a Siyāh al-Uswāri (Zakeri, 1995: 118) con un contingente de “trescientos hombres, incluyendo setenta aristócratas persas” (Ṭabarī: 13, 2562), es decir con setenta *savaran*, con el encargo de reclutar a cuantos hombres encuentre disponibles para hacer frente a los musulmanes. Otras tradiciones, lo hacen el comandante de la vanguardia del *shāhānshāh* huido (Balādhurī: 2, 373). Dejando a parte su posición en el escalafón militar, en lo que coinciden ambos es en señalar un hecho clave: Siyāh está solo después de la caída de Sūs/Susa en manos de Abū Mūsā. Fue el reconocimiento del poder militar de los árabes lo que determinó su rendición y posterior conversión. Pero según relata al-Ṭabarī, no se trató de una decisión tomada por el comandante, sino que se hizo por consenso, tras un consejo con los *savaran*. El encargado de transmitir la decisión al emir fue Shīrawayh —arabización del nombre persa Shīrūyih—, acompañado por diez de sus compañeros de armas. Una conversión que fue sancionada por el califa 'Umar, que les otorgó ciertos privilegios, como el estipendio más elevado para los de mayor estatus social, según se ha indicado más arriba (Ṭabarī: 13, 2562-2564; Pourshariati, 2008: 238-240). Con esto, se le quiere rodear de toda la legitimidad, presentando a 'Umar ejerciendo como *amīr al-mu'minīn* (=comendador de los creyentes), enfatizando el carácter religioso del califato por encima del político.

Pero también hay testimonios de voces que se alzaron contra los peligros que traían aparejadas las conversiones. Es en el texto apocalíptico del *Jāmāsp Nāmak* donde podemos oír esas voces disidentes: “Y los fuegos del *Ērānshahr* llegarán a su fin y se extinguirán. Y los tesoros y riquezas irán a parar a manos de los extranjeros y todos se convertirán en hombres de una fe diabólica” (*Jāmāsp Nāmak*, 51-51, 59). No obstante, en modo alguno

refleja una realidad propia del siglo VII, ya que sabemos que no hubo conversiones al islam de manera significativa hasta finales del siglo VIII y mediados del IX (Pourshariati, 2008: 416). Hay quejas similares a ésta en Egipto por la caída en desuso del copto, puestas en boca de personajes del siglo VII, a pesar de que este fenómeno no se dio hasta los siglos VIII-IX en el Bajo Egipto y el X en el caso del Alto Egipto (Martínez, 2017: 265). Al contrario de lo que pudo pasar en otros lugares conquistados por los árabes-musulmanes, en Persia la islamización no fue una imposición más o menos violenta. El “espíritu nacional” pudo expresarse a través de la Shī'a o el khārijismo y más tarde los movimientos místicos, razón por la cual no quedaron grupos de zoroástricos (Spuler, 2015: 125). También, a diferencia de lo que ocurre en otros lugares de Oriente Medio en los que la arabización fue mucho más profunda, en Persia no hubo preocupación por la pérdida de la lengua, que de hecho se mantiene a pesar de que adaptaran el alifato al pahlaví. Lo que sí alertaba a los eruditos perso-musulmanes, era que cayeran en el olvido costumbres y rituales ancestrales y con ellos la pérdida de identidad del estamento aristocrático.

Posiblemente no sería descabellado pensar que muchos también vieran peligrar la continuidad de los antiguos *azādhān* ante la ya mencionada desaparición de los *dehkān*. No hay que menospreciar la pujanza de los mercenarios turcos que han entrado en el califato y la capacidad de desplazar no sólo a los árabes sino también a sus aliados persas de los puestos clave. Aunque estuvieran bajo dominio arabo-islámico, estos nobles estaban llamados a encabezar el renacimiento iranio que vaticinaban los eruditos. En ningún momento se pone en entredicho la validez del islam shī'í que profesa la mayoría de la población irania.

No fue el caso de los terratenientes de Bukhara, según relata Narshakhī, en la *Historia de Bukhara* (ca. 943/944). Hasta tres veces cuenta que apostataron los habitantes de esta ciudad, una por cada vez que Qutaiba ibn Muslim la abandonaba tras haber llegado a un acuerdo con sus gobernantes —lo que también pone de manifiesto la inestabilidad del poder islámico en las regiones más alejadas del centro político entre finales del siglo VII y comienzos del VIII—. Hasta 712/713 no se llevó a cabo la islamización forzosa de Bukhara, con la ocupación de la mitad de las casas por parte de los árabes, que debían así vigilar el cumplimiento de los preceptos del islam de sus huéspedes y la construcción de una mezquita. Pero aún así, todas estas medidas fueron inútiles, ya que como continúa contando Narshakhī, Ibn Muslim tuvo que prometer dos *dirhams* para aquéllos que fueran al rezo de los viernes.

Con esta medida logró atraer a los más pobres, pero los terratenientes del lugar, dueños de las 700 alquerías de los alrededores de Bukhara y a los que llama “muy arrogantes”, se mostraron reacios ante las normas religiosas dictadas por el gobernador. Se trataba de los tradicionales *kushks*, viviendas fortificadas, que se erigieron en símbolos de la oposición a los musulmanes que se habían adueñado de Bukhara. La marcha de los habitantes de la ciudad hasta esos *kushks* para invitarlos al rezo del viernes en la mezquita, el que fueran rechazados a pedradas y la algarada posterior para reducirlos (Boyce, 1984: 116; Kennedy, 2007: 311-312) puede ser entendida como una revuelta no sólo de los más pobres de la ciudad, temerosos de perder el subsidio, sino también por parte de aquéllos nobles que habían aceptado el islam y preveían algunas ventajas en la represión de los disidentes. Se habían convertido en un instrumento útil para acabar con los disidentes que aún quedaban en las zonas conquistadas (Rahimi, 2014: 193). Convenientemente canalizadas por las autoridades arabo-islámicas, este tipo de algaradas eran un modo de eliminar la resistencia política más que religiosa que se les oponía.

Cuando se produjo este traslado de población en el 42 de la Hégira, estalló una revuelta de *khārijies* que tuvo como epicentro la ciudad de Kūfa, que se sumó a la crisis desatada en Basora por la crisis de orden público que se vivía en sus calles. A la luz de estos hechos, retirar a los *savaran* de ambas ciudades es un error de cálculo de Mu'āwiya, que no supo calibrar la gravedad de los acontecimientos. Pero el levantamiento de los *khārijies* no era nada nuevo. Las fuentes islámicas posteriores los presentan como una suerte de bandidos rurales, despojándolos del componente revolucionario que llevaba implícito el *khārijismo* desde su ruptura con el *shī'ismo*, lo que nos pone delante de un ambiente propicio para que calaran mensajes que emparentaban con el igualitarismo predicado por Mazdak (*vid.* Robinson, 2000: 112-113). En buena medida, después de la batalla de Nahrawan en 658, el movimiento había quedado dañado; tenía un componente estrictamente religioso y el extremismo de los *khārijies* alejaba a mucha gente, por lo que la revuelta acabaría autofagocitándose. En lo referente la situación en Basora, Mu'āwiya se mostró prudente, en tanto que la situación mantuvo latente hasta el estallido final en 664 (Humphreys, 2006: 85-93).

Realmente, donde se jugaba el prestigio y la supervivencia de su califato, era en el arco mediterráneo, en el mar, donde le disputaba la supremacía a Bizancio. Aún resonaban los ecos de la victoria árabe en la batalla de Dhāt al-Şāwarī (*ca.* 655-656) frente a las costas licias (Christides, 1985). Fue una victoria que no supieron aprovechar, ya que el ataque a

Constantinopla se demoró casi tres lustros, hasta 672. No obstante, los preparativos no se detuvieron y así lo indicaría la llegada de los *savaran* a las ciudades de la costa palestina. Como he puntado antes, la mayoría de la población en esta región seguía siendo cristiana y por tanto suscitaría los recelos de Mu'āwiya, de ahí que se reforzaran las guarniciones con tropas que sí le eran leales. La franja costera de la antigua Fenicia había sido conquistada por los árabes tras vencer una fuerte resistencia por parte de los romanos. Asimismo, los planes de construir una flota en Trípoli se vieron obstaculizados por la acción de un grupo de cristianos descontentos con el gobierno islámico, que quemaron la flota y asaltaron la cárcel antes de huir a Constantinopla (Teófanos: 6146, 345; Agapios: 483/223; Dionisio de Tel-Mahrē: § 93, 173).

Por eso no se trataba sólo de ubicar nuevos contingentes, sino también de contar con expertos marinos y constructores de barcos. Según señalan al-Balādhurī cuando se refieren a la conquista islámica del Khūzistan, los *savaran* que se asentaron en Basora entraron bajo la protección de los Banū Tamīm, y se unieron a los sayābiyah (Balādhurī: 2, 373). Éstos eran un pueblo de origen incierto, aunque todo parece indicar que procedían del sureste asiático, de la colonia persa en Malasia, y fueron asentados por los sasánidas en al-Baḥrayn para defender las costas del Golfo Pérsico dada su fama de buenos navegantes (Ṭabarī: 10, 1961; Zakeri, 1995: 123-124; Bosworth, 1997: 97-98; Daryaei, 2003: 8-9). Es por tanto probable que Mu'āwiya quisiera hacer lo mismo al trasladarlos a Siria-Palestina, motivado por los recelos hacia unos marineros locales que no habían olvidado cierta lealtad hacia el *basileus*.

Se trata de asegurar el arco mediterráneo, la salida al mar. Probablemente, esperaran algún tipo de contraataque romano como los sufridos sobre Egipto o el Norte de África, que partían desde la cercana isla de Chipre. Pero también preparando las campañas siguientes. Ese año 42 de la Hégira, Mu'āwiya había firmado un tratado de paz con el emperador (Elías de Nisibe: *s.a.* 42, 88), lo que le dejaba las manos libres para rearmarse y asegurar posiciones, con los traslados de tropas a puntos clave en la frontera como era la ciudad de Antioquía. Es muy probable —aunque ninguna de las fuentes lo especifique— que el ataque del año siguiente, el 43 de la Hégira (15 de abril 663-3 de abril 664), comandado por Busr Abī 'Arṭāt (Ṭabarī: 18, 27; Elías de Nisibe: *s.a.* 43, 88) pudo haber partido de Antioquía. Y si esto hubiese sido así, es más que probable que participaran los *savaran* y los infantes dailamíes.

La aventura colonial persa: de Yemen a Egipto

El caso de los persas en Egipto presenta algunas particularidades que lo diferencian del anterior. La primera de ellas, es que refleja un momento anterior, en torno al año 22-23 de la Hégira (3 de noviembre 642-6 de noviembre de 644), lo que nos sitúa en pleno proceso de conquista. Ya no son esas guarniciones que se han instalado en las fronteras del *Ērānshahr* sino que se están viendo beneficiados por su participación activa en la guerra, más allá de la exención de la *jizya* o su inclusión en el catálogo del *'aṭā'*. Ibn 'Abd al-Ḥakam los sitúa en las disputas por el reparto de las tierras en al-Gizah junto a Bablūn al-Fuṣṭāt —el viejo El Cairo— a las que tenían derecho después de tomar la ciudadela por las armas. Era parte del botín. Por este motivo surgieron disensiones entre quienes abogaban por respetar la unidad que pedía el califa 'Umar y los partidarios de llevar a cabo el reparto de los lotes de tierra que les pertenecían por haber combatido (Ibn 'Abd al-Ḥakam: 128; Balādhurī: 1, 214; Severo de Hermópolis: 2, 494). Obviamente, no se trataba del establecimiento de los conquistadores como simples granjeros, sino que se les adjudicarían las rentas de esas propiedades. Es, asimismo, la creación de un espacio propio para los musulmanes que por el pacto de Alejandría, se quedan al margen de la región del Delta, con la megalópolis como centro, que permanece en manos de los coptos.

Antes de que los árabes logaran la rendición de la capital egipcia, cuenta Ibn 'Abd al-Ḥakam que ocuparon el territorio comprendido entre la ciudad de Ḥulwān y el Qaṣr Fārs y lo que había más allá (Ibn 'Abd al-Ḥakam: 73; Butler, 1978: 294). Hace referencia a la primera ocupación en torno a lo que luego sería El Cairo, asentándose en una ciudad previa como era Ḥulwān, enclave cuyo poblamiento y explotación efectivas no se dieron hasta el gobierno de 'Abd al-Azīz ibn Marwān († 754). Un dominio que se extendía hasta el límite que fijaba el palacio construido en tiempos del gobierno sasánida para servir como residencia al *salar*, al comandante militar, en las inmediaciones de Alejandría durante el patriarcado de Andrónico I (r. 616-622) (Severo de Hermópolis: 2, 485; Butler, 1975: 90). Podemos fantasear con la hipótesis de que una parte de los *savaran* se establecieron en la antigua fortaleza que habían erigido para controlar la ciudad del Delta. Es también significativo que del mismo modo que los sasánidas unos años antes, los árabes tampoco quisieran entrar en la megalópolis y se contentaran con controlarla a través de una red de ciudades-fortaleza tejida a su alrededor.

El cronista egipcio pone de manifiesto que los persas, a los que llama *farāsiyun*, “eran el pueblo proveniente de Fārs” (Ibn 'Abd al-Ḥakam: 128), y habían entrado en Egipto enrolados en el ejército de 'Amr ibn al-'Āṣ, con el que habrían participado en la conquista de Gaza. Eran tropas que acudieron en respuesta al llamamiento de Abū Bakr para luchar contra Bizancio (Eutiquio: 327-328). Un ejército en el que también menciona a un grupo de *ḥamrā'* que en este caso no son dailamíes, sino rūm, como se encarga de señalar a continuación, citando a los Banū Rūbīl, los Banū Yannah y los Banū Azraq como parte de los restos del ejército romano derrotado en Siria-Palestina que se unieron a los árabes (Ibn 'Abd al-Ḥakam: 129; Crone, 1980: 37-38; al-Qadi, 2016: 95). Pero inmediatamente Ibn 'Abd al-Ḥakam introduce un matiz en su relato: son las tropas que provienen de Ṣan'ā', la capital de la provincia persa desde que la conquistaran ca. 570. Generalmente, la historiografía ha incluido la conquista de Yemen por los árabes como un episodio más en la unificación de la península arábiga por parte de Muḥammad. Sin embargo, sin dejar de reconocer este carácter, deberíamos entenderlo además como la primera etapa en la conquista de Persia.

La tradición islámica se muestra unánime al señalar que el ejército que Cosroes I mandó a Yemen estaba compuesto por criminales a los que habían sacado de las cárceles, poniendo en pie un ejército compuesto por dailamíes y turcos, para enviarlo a una aventura colonial, con su particular escena de la quema de barcos con el objetivo de que a los hombres les quedara claro que la única escapatoria era la victoria o la muerte (Ṭabarī: 5, 948; Mas'ūdī: § 1016, 388; Tha'ālibī: 617). Pero esta historia presenta ciertas dudas, ya que no era una práctica habitual, especulándose con la posibilidad de que estas tropas estuvieran compuestas por mazdakíes (Farrokh, 2007: 237; Rahimi, 2014: 133), de los que Cosroes se libraba. ¿Era esta la causa de esa enfermedad yemení que cantaban los poetas árabes: “si no son traidores, son desleales”? (Ibn Ishāq: 568). De ser esto cierto, habría mandado a los supervivientes de la sangrienta represión que dirigió contra ellos (Ṭabarī: 5, 899; Tha'ālibī: 604-605).

No obstante muestran divergencias en otros muchos aspectos. Wahriz, elegido por el *shāhānshāh* para comandar la expedición, del que se destaca su avanzada edad, es presentado como *spāhbed* (ár. *iṣbahbadh*) de Dailam, perteneciente al clan de los Mihrān, encargados de la defensa de las provincias septentrionales, mientras que según otra tradición éste era un comandante de los *savaran*. El baile de cifras que estas mismas fuentes dan, dificulta precisar el rango de esta personaje. Si nos quedamos con los 8.000

hombres de los que habla al-Ṭabarī, aunque se vieran reducidos a 6.000 tras el naufragio de dos naves, Wahriz ocuparía el cargo de *gund-salar* (Ṭabarī: 5, 948; Soto, 2015: 221). Pero si optamos por la otra versión recogida por este mismo tradicionista, la que reduce el número de soldados hasta los 1.000 hombres, que finalmente quedarían en 800, de los que sólo desembarcaron en las costas yemeníes 600 (Ṭabarī: 5, 953), Wahriz sólo sería un *drafsh-salar* (Soto, 2015: 221), versión esta última que parece ser la más plausible dada la capacidad de los barcos de la época. Y aunque la misión era colocar en el trono a un rey vasallo, títere de los persas, de la categoría del gobernador militar depende el interés que Cosroes I tenía en la región. Poner la misión bajo la autoridad de un miembro del clan de Mihrān hace suponer que la de Yemen era una de las principales misiones acometidas por Cosroes I para asegurar una de las rutas comerciales más importantes, además de poner el jaque la influencia bizantina en la zona del Mar Rojo (*vid.* Power, 2012: 78-79).

Los persas acantonados en Ṣan'ā' debieron sufrir más que ningún otro contingente la derrota a manos de Heraclio: con la inestabilidad que siguió a la muerte de Cosroes II, las tropas destinadas en Yemen se vieron abandonadas y aisladas. Asimismo, hay que tener en cuenta que la población yemení no es homogénea étnicamente. A las tribus árabes y los persas hay que sumar un tercer grupo, el de los abnā', los hijos mestizos de padre persa y madre árabe que apoyaron a los gobernadores de Ṣan'ā' en las luchas por el poder en Yemen (Watt, 1956: 118). La inestabilidad era una constante y sería el motivo por el cual Bādhām buscara el apoyo de La Meca y su Profeta; una actitud habitual según se ha expuesto más arriba al hablar de otras zonas fronterizas del Imperio persa. Este personaje habría sido nombrado *marzban* de Yemen tras una rebelión en la zona montañosa de al-Maṣāni y después de que, según la tradición islámica, su produjera la arabización del hijo del anterior gobernador, al que se le había dado un puesto de responsabilidad (Ṭabarī: 5, 1040; Rahimi, 2014: 134-135). Su alianza con La Meca habría servido para asentarle en el poder, tal y como lo explicita al-Ṭabarī al afirmar que “el Apóstol de Dios dejó en manos de Bādhām el gobierno de todo el Yemen” actuando así como un delegado de Muḥammad hasta el momento de su muerte (Ṭabarī: 10, 1851).

Es un relato sobre el que hacen especial énfasis sobre todo los tradicionistas y cronistas perso-musulmanes. No obstante, hay dudas acerca de si realmente se convirtió al islam o, como afirmaba Caetani y más recientemente T. Power, aunque de manera más comedida, se trata de una invención de los tradicionistas musulmanes con el fin de convertir lo que era

una guerra civil por el poder en Yemen en una guerra contra los apóstatas (Caetani, 1907: § 80, 369, n. 1; Power, 2012: 90) y el medio de legitimar la intervención de los musulmanes en las luchas entre las distintas facciones yemeníes. Sobre la conversión al islam de Fayrūz al-Dailami —arabización de Pērōz— en el año 10 de la Hégira (9 de abril de 631-27 de marzo de 632) también hay ciertas dudas (Ṭabarī: 9 1763), buscando convertirlo en un campeón de la nueva fe durante la *ridda*, la apostasía. Más que ante una aceptación del islam, estaríamos ante una salida de compromiso adoptada por el *marzban* yemení con el único fin de asegurar la supervivencia acogiendo a lo que M. Watt llamó la *pax islamica* (Watt, 1956: 121). Muḥammad acababa de entrar en La Meca (enero de 630), pero distaba mucho de ser el señor indiscutible e indiscutido del Ḥijāz, como veremos más adelante. La conversión de un personaje importante suponía asimismo el reconocimiento del poder del Profeta que pretende la tradición islámica, acrecentando su imagen de hombre de Estado y líder religioso, de unificador de las tribus árabes. Sin embargo la alianza o el acuerdo con el *marzban* de Ṣan'a' beneficiaría a ambos en un clima de incertidumbre como el que se respiraba en el sur de la península arábiga. Ninguno de los dos representaban una amenaza directa para el otro dada la distancia y la existencia de otros grupos tribales no sometidos a la obediencia ni de La Meca ni de los persas.

Sin embargo, hay otra tradición, la más temprana, en la que la figura Bādhām es suprimida. Son relatos recopilados por autores mediníes como Ibn Ishāq († 767) —aunque la *Sīrāt Rasūl Allāh* haya sobrevivido gracias a Ibn Hisham, de Basora— o Al-Wāqidī († 822) en los que se hace hincapié en el protagonismo de los jefes tribales yemeníes. De este modo, en el mes de Ramadhān del año 9 de la Hégira (20 de abril de 630-8 de abril de 631) la embajada fue enviada por los *mulūk* de Ḥimyar para llevar a Muḥammad una carta en la que le anunciaban su decisión de aceptar el islam (Ibn Ishāq: 955; Caetani, 1907: § 60, 281). Podríamos entenderlo como un intento por borrar cualquier huella de presencia no-árabe en la península y salvaguardar así la arabidad de la nueva religión. El Profeta era un profeta árabe para los árabes cuya revelación se había producido en lengua árabe. Se buscaría por tanto mantener una cierta exclusividad sobre la religión y el califato justo cuando el islam empezaba a abrirse a los pueblos no-árabes que dependían de la autoridad del califa. Responden a un sentimiento de exclusividad étnica en un momento en que la sociedad ya no era la de la conquista, sino que se estaban produciendo importantes cambios que se materializaron en época 'abbāsí.

Pero esa eliminación de Bādhām no es completa. La tradición islámica le otorga el mérito de ser el encargado por Cosroes II de investigar quién era y qué predicaba el Profeta Muḥammad, del que había recibido una carta invitándolo a convertirse al islam. El envío de misivas a los más importantes gobernadores de su tiempo —a Heraclio, al Negus de Axūm, al Muqawqas de Alejandría o a al-Ḥarīth ibn Abī Shamir, *filarca* de los Banū Ghassān († ca. 570)— sirvió para explicar por qué unos reinos o imperios sobrevivieron —Bizancio o Abisinia — y otros sucumbieron —Persia o los árabes cristianos—, sobre la base de su aceptación o no del islam. El *shāhānshāh* selló su destino cuando, según la tradición, respondió diciendo: “Él [Muḥammad] me escribe esto [Sométete y estarás a salvo. Si rehúsas, el pecado de los magos caerá sobre vosotros] cuando es mi siervo” (Ibn Ishāq: 658; Ṭabarī: 8, 1572). La muerte de Cosroes, asesinado por su hijo Shīrūyih⁸, es presentada como el castigo de Dios por haberse burlado del Profeta y así se le transmite mediante un mensaje que bajó del cielo (Ibn Ishāq: 658; Ṭabarī: 8, 1573). Pero al *malik* del Ḥimyar le reserva otro destino porque no sólo reconoció a Muḥammad como profeta sino que también se habría convertido al islam: “Cuando Bādhām recibió la misiva [en la se le comunicaba la muerte de Cosroes II] dijo, 'Sin duda alguna, este hombre [el Profeta] es un apóstol', y se hizo musulmán como hicieron los persas que estaban con él en Yemen” (Ibn Ishāq: 659; Ṭabarī: 8, 1574). La anécdota disipa una de las principales preocupaciones que tenían los tradicionalistas musulmanes: la del reconocimiento de Muḥammad como profeta verdadero. En este sentido, habría favorecido la conversión de uno de los principales personajes de la península asegurando el arraigo del islam de cara a posteriores reivindicaciones sobre Yemen.

El equilibrio entre las facciones yemeníes se mantuvo hasta la muerte de Bādhām. De acuerdo con la tradición islámica, a la muerte del *marzban*, Muḥammad dividió la provincia en varios distritos, aunque esto presente ciertas dudas acerca de su veracidad. Se trataría más bien de hacer ver el control que el Profeta ejercía sobre la totalidad de Arabia, más una ficción piadosa que una realidad histórica. Todo apunta a que la posición en Ṣan'ā' de Shahr, hijo y sucesor de Bādhām, no estaba del todo asegurada. A la muerte de su padre jefes tribales y otros comandantes persas habrían aprovechado el vacío de poder para independizarse. Entre esos líderes locales a los que supuestamente Muḥammad reconoció como tales estaría

8 La tradición islámica señala que Shīrūyih Qubād era hijo de Cosroes II y María, la (supuesta) hija del emperador bizantino Mauricio (r. 582-602) y su nacimiento estuvo envuelto en malos augurios, vid. Ṭabarī: 5, 1045; Eutiquio: 321; Tha'ālibī : 712 ; Ferdowsī: 7, 277-279; Pourshariati, 2008 : 174.

'Āmir ibn Shahr al que concedió el gobierno de la tribu de Hamdān (Ṭabarī: 9, 1853; Watt, 1956: 122; Schleifer-Watt, 1986). Por el nombre del personaje, podríamos especular que se trataba de un de los abnā': hijo de un persa —Shahr— casado con toda probabilidad con una mujer de esta tribu, por lo que tendríamos una aristocracia tribal mestiza en la que el elemento persa tuvo un peso considerable, contribuyendo a su vez a desdibujar esa idea de homogeneidad étnica en la península arábiga.

Fue en este contexto de división donde asistimos a uno de los primeros movimientos de las guerras de *rida* aún en vida del Profeta, con la aparición de al-Aswad al-'Ansī. Este personaje era uno de los profetas rivales de Muḥammad, al que las fuentes islámicas aplican el peyorativo *kāhin*, que puede traducirse en su origen como sacerdote aunque luego derivara a adivino (Jeffery, 2007: 247-248), de ahí que se haya querido ver en todo esto una guerra de religión entre musulmanes y apóstatas, como ya hemos señalado. No obstante la situación toma un cariz diferente si tenemos en cuenta que quienes primero le hicieron frente fueron 'Āmir ibn Shahr, Shahr ibn Bādham, Fayrūz al-Dailamī y Dādhawayh al-Fārisī —arabización del nombre persa Dādhoē— (Ṭabarī: 9, 1853), todo ellos de origen persa de ahí que podamos aventurar que se trataba de un ataque contra la antigua provincia del *Ērānshahr* con el objetivo de hacerse con una de las zonas más ricas. Sería una consecuencia lógica de los juegos políticos de los persas con las tribus árabes de los alrededores, fomentando sus disensiones para asentar un dominio que probablemente no iría más allá de las ciudades que controlaban (Power, 2012: 83). Ostentar el gobierno de Ṣan'a' le daría a al-Aswad una posición mucho mejor que la que gozaba Muḥammad en La Meca. Esta ciudad ha sido presentada como uno de los principales enclaves comerciales de la Antigüedad Tardía a pesar de que estaba alejada del mar y de las principales rutas caravaneras que iban del sur al norte. Se trataría de una imagen creada por la tradición islámica y difundida por la posterior historiografía occidental, que algunos estudios han demostrado falsa, para realzar los orígenes del islam (Crone, 2004: 5-7). Yemen, a pesar de la crisis política, seguía siendo uno de las provincias más ricas y sería lógico pensar que los sasánidas quisieran conservarlo en tanto que importante fuente de recursos, vitales para la reconstrucción tras la guerra, como las minas de plata necesarias para la amonedación (Daryaee, 2003: 11; Power, 2012: 82)

Más que una cuestión religiosa lo que movió el enfrentamiento en el sur fueron motivos económicos. No era extraño que una de las primeras plazas que tomara al-Aswad fuera la ciudad cristiana de Najrān, y que expulsaran de ella a 'Amr ibn Ḥazm y Khālīd ibn Sa'īd ibn al-'Āṣ, representantes del

Profeta (Ṭabarī: 9, 1796). Inmediatamente pensamos que se trataría de misioneros del islam. No obstante, sería más oportuno pensar en ellos como agentes comerciales al servicio de La Meca en busca de extender su influencia sobre un área que no controlaban. A pesar de que la tradición islámica atestigua la existencia de una caravana a Yemen ésta estaría compuesta por comerciantes yemeníes con la posible escolta (forzosa) de los qurayshies. Asimismo, lo más probable es que una parte de ese comercio con Bizancio o Persia se hiciera por vía marítima, mucho más rápida y segura que por tierra, y que en ese caso el papel de La Meca fuera nulo (Daryae, 2003: 4; Crone, 2004: 143-144). No obstante, lo que buscarían profetas-guerreros como Muḥammad o al-Aswad no sería dar el salto al comercio internacional, de larga distancia, sino de controlar el tráfico de una serie de productos como las pieles o los perfumes, muy demandados por las tribus árabes, pero sin nada que ver con productos de lujos (Crone, 2004: 149-151). Najrān era el punto de partida de las rutas de exportación los perfumes yemeníes, cuya producción y comercialización estaban bajo control persas, sin que haya noticias de que hubiera representantes de los Quraysh de La Meca implicados en esta actividad (Crone, 2004: 95-96). Por su parte, Ṣan'ā' era el centro de una importante industria peletera de lujo que obtenía la materia prima de de las tribus de los alrededores dedicadas al pastoreo, marcando asimismo una brecha entre la economía compleja persa y la más rudimentaria de las tribus árabes (Crone, 2004: 100-101). Por tanto, la lucha por Yemen cobra un tinte menos espiritual para convertirse en una expedición de saqueo en busca de botín y mejores condiciones materiales de vida.

La conquista de Ṣan'ā' fue posible gracias a la muerte de Shahr en su enfrentamiento con al-Aswad. De acuerdo con el relato de al-Ṭabarī, la batalla se produjo a los diez días de la caída de Najrān (Ṭabarī: 10, 1854); una rapidez que pone en evidencia la amenaza que representaba este profeta para los persas. Desconocemos el número de hombres que movilizó el *marzban*, pero las fuentes dan cumplida cuenta de las tropas que su adversario lanzó contra él: “setecientos caballeros, además de los camelleros” (Ṭabarī: 10, 1855) que inciden en el carácter depredador de la expedición. Por cómo se desarrollaron los acontecimientos posteriores, todo indica que la toma de Ṣan'ā' fue una casualidad más que una operación premeditada.

Pero además estaríamos ante una lucha de facciones por el poder en la que los árabes son una pieza más. Y aquí nos movemos en el terreno de las hipótesis sobre la base de las noticias a veces contradictorias que aportan las

fuentes de las que disponemos. Su poder se asentó sobre el ejército que lo acompañaba, y de hecho estableció una segregación con respecto a los *abnā'* cuya representación dejó en manos de Fayrūz y Dādhawayh (Ṭabarī: 10, 1855; Balādhurī: 1 106), a los que se unió Jushaysh al-Dailamī, pariente de Fayrūz. Llegados a este punto hay que hacer notar la existencia de, al menos, dos grupos de poder en Ṣan'ā' sobre la base de unos orígenes étnicos diferentes que podríamos llamar dailamīes y fārisīes. Posiblemente, al-Aswad recelara de la lealtad de los *abnā'* y eso sería lo que explicara las referencias a las masacres y el clima de terror que impuso en Ṣan'ā' Ṭabarī: 10, 1855 y 1859; Balādhurī: 1, 105). En medio del maremagno de los acontecimientos, al-Balādhurī menciona la boda de al-Aswad con Marzubāna, viuda de Bādhām (Balādhurī: 1, 105). Al-Ṭabarī también recoge este hecho (10, 1855), pero la llama Āzād (Ṭabarī: 10, 1858), menciona que se trataba de la viuda de Shahr, algo más lógico teniendo en cuenta el contexto, y que además era la sobrina de Fayrūz al-Dailamī. De un modo u otro, lo llamativo es la necesidad de entroncar con la familia del *marzban* como la única vía válida para reclamar el poder. Desconocemos la filiación de Bādhām o Marzubāna/Āzād pero, si partimos de que Wahriz era un mihrānī, no podemos descartar que pertenecieran a algún clan parto. Lo que sí podemos aventurar es que todos pertenecería al grupo dailamī. Se barajaría la opción de que al-Aswad quisiera de este modo emparentar con una de las casas aristocráticas del *Ērānshahr* como un medio de elevarse sobre cualquier otro pretendiente al poder en Yemen. Con este hecho demostrarían que de un modo u otro, las formas de gobierno persas condicionaron a los árabes del sur de la península.

Pero la ruptura de al-Aswad con los *azādhān* yemeníes no vino motivada por la represión sino por el alejamiento de Fayrūz y Dādhawayh justo antes de contraer matrimonio. Y ante la posibilidad de verse desplazados del poder que tradicionalmente habían ejercido, urdieron un complot para acabar con el profeta-guerrero. El *iṣnād* que cita al-Ṭabarī pone de relieve que fue un golpe de mano orquestado por los persas (10, 1856), con especial protagonismo de Marzubāna/Āzād (10, 1858). Fayrūz al-Dailamī aparece buscando el apoyo de Qays ibn al-Makshūḥ de la tribu de Murād que se movía en el entorno de Najrān. Aquí es donde hallamos una contradicción más en el relato de la tradición islámica. Mientras que para unos era el comandante de las tropas de al-Aswad (Ṭabarī: 10, 1855), otros lo sitúan en el entorno del Profeta que lo envió a Yemen junto con Farwa ibn Musayk al-Murādī para acabar con el *kāhin* (Balādhurī: 1, 105). Según lo expuesto hasta el momento, lo más plausible es que se tratara del comandante de las tropas de al-Aswad, que se uniera a éste después la toma

de Najrān en una alianza poco estable. Según esta última tradición, el enviado de La Meca fue Wabr ibn Yuḥannis al-Azdī, uno de los hombres próximos al Profeta, que encontró refugio junto a Dādhawayh al-Fārisī (Ṭabarī: 10, 1864). La tribu de los Banū Azd, también era originaria de Yemen y había emigrado tras la rotura de la presa de Ma'rib. La alianza entre estos cuatro personajes para asesinar a al-Aswad era más política que religiosa, para más que los tradicionalistas musulmanes insistan en ello para justificar los hechos. Por lo que la escena de Wabr ibn Yuḥannis ascendiendo a la fortaleza para dirigir la oración bien podría ser una leyenda piadosa en torno a la derrota de los apóstatas (Ṭabarī: 10, 1867).

Llegados a este punto, los hechos no son mucho más claros. Podemos especular con la hipótesis de que tras el final del reinado de al-Aswad se desencadenara una nueva lucha por el poder entre la aristocracia persa y los árabes. Al-Ṭabarī recoge una segunda *rida* ahora protagonizada por Qays ibn al-Makshūḥ. No obstante, creo que aún no se puede hablar de que los musulmanes ejercieran un control efectivo sobre Ṣan'ā'. Una hipótesis que podemos basar sobre uno de los relatos que aparecen en el *Ta'riḫ* del cronista perso-musulmán según el cual Dādhawayh, Fayrūz y Jushaysh habrían compartido el poder hasta que Abū Bakr reconoció a Fayrūz como gobernador (Ṭabarī: 10, 1989-1990). Una tradición tan dudosa como las referidas a Muḥammad y que al igual que éstas lo que ponen de manifiesto son las luchas por el poder entre los distintos grupos en Yemen en tanto que no hay una autoridad clara, estable, en Ctesifonte que nombre al *marzban* que debía sustituir a Shahr. Es después del “nombramiento califal” cuando se produce el levantamiento de Qays, apoyado por los antiguos aliados de al-Aswad. Fue una revuelta anti-persa cuyo objetivo era expulsarlos de Yemen (Ṭabarī: 10, 1990) y tras la cual habría que ver un intento por parte de las tribus árabes aliadas de los abnā' por reclamar su cuota de poder por derecho de conquista.

A la luz de lo anterior cabría cuestionarse si el asesinato de Dādhawayh a manos de Ibn al-Makshūḥ (Balādhurī: 1, 107; Ṭabarī: 10, 1991) se debió en exclusiva a la revuelta árabe o si por el contrario hay que buscar una explicación en las intrigas entre dailamīes y fārisīes. Al-Balādhurī da a entender que en el momento de su asesinato, era Dādhawayh quien ostentaba el poder en Ṣan'ā' antes incluso de la toma del poder por parte de al-Aswad; es él quien conspira para acabar con el *kāhin* junto a misioneros musulmanes. Lo interesante de este relato es que señala que Qays y Fayrūz habían roto con Dādhawayh (Balādhurī: 1, 106). Y esto nos lleva a lo que señala al-Ṭabarī: tanto Fayrūz como Jushaysh escaparon con vida de la

celada que les había preparado Qays cuando se entraron de que al-Fārisī había sido envenenado cuando el árabe lo invitó a comer para negociar el final de la revuelta (Ṭabarī: 10, 1991). La huida de los dos dailamīes dejó el camino expedito para que Ibn al-Makshūḥ ocupara Ṣan'ā' por lo que la alianza entre ambos tuvo una base demasiado débil. Se trató de una alianza coyuntural hasta acabar con el enemigo común. No obstante, esto supuso el comienzo de la resistencia persa, encabezada por un Fayrūz al-Dailamī con el apoyo de la tribu de Khawlan “entre los que estaban sus parientes maternos” (Ṭabarī: 10, 1991). Quizás fuera en ese momento cuando éste realmente se convirtió al islam, en busca del apoyo del califa Abū Bakr. Los persas desaparecen y quienes toman el relevo son los árabes-musulmanes, que acaban finalmente con el reinado de Qays. Como sucedería en Egipto ya bajo el califato de 'Umar, se seguirá una política de hechos consumados, como prueba el envío de Muhājir ibn-abī-Umayya como *'amil* (Balādhurī: 1, 107), es decir, como gobernador de la nueva provincia del califato. Sin embargo, nada nos impide plantear la hipótesis de que algunos de los persas que fueron con Fayrūz continuaran con la resistencia en las montañas yemeníes.

Aunque estos hechos señalan el fin de la dominación sasánida sobre Yemen, la presencia de los persas en la política de esta región no desapareció. Más que una aceptación del islam, lo que a la postre se produjo fue una relación clientelar, de protección. De hecho, esa imagen de aceptación generalizada de la nueva religión por parte de los *mulūk* yemeníes debería ser matizada. Prueba de ello es que se mantuvo el zoroastrismo como se colige del pago de un dinar o su equivalente en ropa al que estaban obligados los magos yemeníes (Balādhurī: 1, 73). Asimismo, hubo una importante oposición al avance de los musulmanes, como lo evidencia la represión que se desató en 633 contra todos los que se atrevieran a cuestionar el nuevo orden social. Esta campaña se cebó especialmente sobre las mujeres como Hind bint Yāmīn o Ṭaja al-Ḥadramiyya a las que castigaron por cantar sátiras contra los musulmanes, arrancándoles los dientes y amputándoles las manos para que no pudieran seguir tocando el *mizmār* (Guardiola, 1991: 114; Cortés, 2011: 143).

Los persas que vemos disputando por el reparto de tierras en Egipto eran parte de los abnā' que habían entrado bajo patronazgo de una tribu una vez que Yemen fue sometido. Es una relación de subordinación que se advierte en desprecio que les muestran los árabes; un actitud que ya hemos visto anteriormente como prueba de la inversión de los roles. Una falta de simpatía que nace de una cuestión étnica revestida de retórica religiosa, ya

que el islam es una religión revelada a los árabes por un profeta árabe. Un desprecio que debe ser también entendido como la revancha que los árabes se cobraban tras el maltrato que recibieron de los funcionarios de los *shāhānshāh*-s. El motivo por el que estalla la querrela entre persas y bizantinos por un lado y árabes por otro, es el hecho de que aquéllos afirmaran pertenecer a la misma etnia que éstos (Ibn 'Abd al-Ḥakam, 129). Esto significaba reclamar unos mismos derechos, de ahí que Ibn 'Abd al-Ḥakam afirme que “los árabes no se sentían a salvo con ellos [con *farāsiyun* y *hamrā*] y temían que traicionaran su buena fe” (Ibn 'Abd al-Ḥakam, 129), es decir, la confianza que habían depositado en la ayuda de estos contingentes. La cohesión no iba más allá de la promesa de un botín, lo que caracteriza a la conquista de Egipto como una empresa semi-privada auspiciada por un caudillo como 'Amr ibn al-'Āṣ, con el beneplácito a regañadientes del califa 'Umar.

En este contexto, es conveniente la protección que pudiera brindarles una tribu árabe, que permitiera a los oficiales persas ejercer una cierta presión e influencia. En este caso, todo indica que habrían buscado el patronazgo de los Banū Wa'il, como lo pone de manifiesto el hecho de que los *farasiyun* se asentaran en el lado que esta tribu había ocupado en Giza (Ibn 'Abd al-Ḥakam, 129). Pero la elección de patrono no parece que la dejaran al azar. Los Wa'il, tribu nómada, habían estado asentados en el curso bajo del Éufrates situándolos bajo la influencia de Persia, y aprovecharon la crisis dinástica en Ctesifonte entre 629-632 para asentar su poder que tuvo un importante espaldarazo tras la aceptación del islam cuando supieron del triunfo de Abu Bakr en la *rida*. Por tanto, lo que hicieron fue buscar una tribu en cierto modo iranizada, con la que tendrían algunos lazos culturales, por lo que la colaboración se hacía algo más digerible.

Conclusiones

La conquista islámica vino a romper con la hegemonía de un grupo que había ostentado el poder desde que en el siglo III, una coalición entre clanes partos y los sasánidas se hicieran con el poder en Persia. Las fuentes reflejan un sentimiento de perplejidad por la derrota que nace del desprecio de los iraníes hacia quienes consideran a los árabes como grupos inferiores. No entendieron cómo un pueblo al que tenían por poco desarrollado en comparación con el boato y sofisticación de la corte persa, podía haberlos derrotado. Pero la reacción no surge de inmediato. Los primeros textos

apocalípticos, si bien toman como punto de partida textos de *ca.* 590, datan del siglo IX. Hay que entender la aparición de este tipo de obras como una consecuencia del acceso a puestos importantes en el califato 'abbāsī de personalidades de origen iranio. Como se ha expuesto en las páginas anteriores, hay un interesante mestizaje entre el sentimiento nacional iranio y el islam, expresado en el florecimiento de las corrientes heterodoxas del islam, que de esta manera dejaba de ser una religión exclusivamente árabe para pertenecer también a los iranos.

El “héroe religioso” que presentan los autores perso-musulmanes, en especial el Rustam que dibuja Ferdowsī en su epopeya nacional, el *Shāhnāma* no se alejan demasiado del modelo que difundieron los árabes. Juegan con las formas de la antigua religión irania, el zoroastrismo, pero el mensaje está mediatizado por el islam shī'í. No hay que pasar por alto la posibilidad de que se abogara por crear una fe mixta. Esta aceptación de una religión ajena al mundo iranio se hizo por la vía de remarca la superioridad de los persas sobre los árabes sobre el plano cultural, sin entrar jamás en un cuestionamiento del califato. Era la estructura política que había asegurado la supervivencia de los antiguos estamentos dirigentes de época sasánida. Pervive la idea de que volverían a ocupar el poder que les corresponde por nacimiento, por pertenecer a una raza superior. La casta dirigente irania busca un rearme ideológico, de afirmación de su identidad, en un momento en el que están entrando grupos turcos en el califato, comenzando a alterar los equilibrios entre los diferentes grupos.

He presentado una situación en la que la elite persa supo adaptarse a una situación en la que habían perdido el poder político, pero continuaban poseyendo el poder militar y económico. Participan de los beneficios de la conquista, sacando réditos del derrumbe del Imperio sasánida, cuando los intereses de grupo de los *azādhān* y *dehkān* se impusieron a los del *Ērānshahr* y ello porque pudieron mantener los signos de su estatus. Se beneficiaron del reparto de tierras primero y luego del reparto de los tributos a través del estipendio. No hay que perder de vista que durante el primer siglo y medio de vida del califato, la sociedad se basa en la existencia de un estamento militar que vive de los excedentes de campesinos y artesanos, que comparten todos ellos el mantenimiento de su fe tradicional. Probablemente no hubiera conversiones al islam en masa, sino que éstas se produjeron sólo entre una minoría de la elite, aquélla que quería asemejarse e identificarse con los nuevos señores árabes que se empeñaron en mantener una cierta segregación con los vencidos. Algunas de esas conversiones tuvieron un

carácter coyuntural, sobre todo en aquellas regiones en las que los persas se hallaban más cohesionados por sus lejanía de Ctesifonte.

No obstante, aunque las fuentes islámicas se esfuerzan por crear una imagen triunfal de la conquista se dejan traslucir las rencillas entre los diferentes grupos tribales más por motivos económicos que por cuestiones religiosas. Unas luchas que en los primeros tiempos, los aristócratas persas quisieron aprovechar en su beneficio propio. Es el caso de Yemen que luego se trasplantó a Egipto o las relaciones que se establecieron entre los *savaran* y las tribus árabes asentadas en la ciudad de Basora o Kūfa en las que se unieron a toda una amalgama de pueblos procedentes del sureste asiático. Sin embargo no podemos pensar en una confluencia de gentes ajenas, que no tuvieron contacto previo a su inclusión en el califato. De un modo u otro habían formado parte de la esfera de influencia sasánida, especialmente para mantenerse en aquellos lugares en los que estaban asentados pero constituían importantes enclaves comerciales.

Bibliografía

Fuentes

- Agapios. Ed. y trad. Vasiliev, Alexandre (1971). *Kitab al-‘Unvan. Histoire universelle écrite par Agapius (Mahboub) de Menbidj*. Turnhout: Brepols.
- Bahman Yasht. Trad. West, Edward W. (1880). *Pahlav texts. Part I: The Bundahis, Bahman Yasht and Shâyast lâ-Shâyast*. Oxford: Clarendon Press, 189-235.
- Balādhurī. Trad. Hitt, Philip Kh. y Murgoten, F. Clark (1969). *The origins of the Islamic State, al-Baladhuri (Kitab Futuh al-Buldan)*, 2 vols. Nueva York: AMS Editions [reed. de 1916 y 1924].
- Bar Hebraeus. Trad. Wallis Budge, Ernest W. (2003). *The Chronography of Gregory Abû'l Faraj, the son of Aaron, the Hebrew Physician Commonly Known as Bar Hebraeus being the first parta of his Political History of the World*, 2 vols. Piscataway: Gorgias Press (1ª ed. Londres: Oxford University Press, 1932).

- Corán, El. Trad. Cortés, Julio (2005). El Corán. Barcelona: Herder.
- Dionisio de Tel-Mahrē. Trad. Palmer, Andrew (1993). The Seventh Century in the West-Syrian Chronicles. Liverpool: Liverpool University Press, 85-221.
- Elías de Nisibe. Trad. Delaporte, Louis J. (1910). La Chronographie d'Élie Bar-Šinaya, métropolitain de Nisibe. París: Honoré Champion.
- Eutiquio. Trad. Pirone, Bartolomeo (1987). Eutichio, patriarca di Alessandria (877-940). Gli Annali. El Cairo: Franciscan Centre of Christian Oriental Studies.
- Ferdowsī. Ed. y trad. Mohl, Jules (1878). Le Livre des Rois par Abou'l Kasim Firdousi, vol. 7. París: Imprimerie Nationale.
- Ibn 'Abd al-Ḥakam. Trad. Hilloowala, Yasmin (1998). The History of the Conquest of Egypt, being a partial translation of Ibn cAbd al-Ḥakam, Futūḥ Miṣr and an analysis of this translation. Tesis doctoral defendida en la Universidad de Arizona.
- Ibn Ishāq. Trad. Guillaume, Alfred (2004/17), The Life of Muhammad. A translation of Ibn Ishāq's Sīrāt Rasūl Allāh, Oxford-Nueva York: Cambridge University Press.
- Jāmāsp Nāmak. Ed. y trad. Bailey, Harold W. (1930). "To the Žāmāsp Nāmak", Bulletin of the School of Oriental Studies 6.1, 55-85; (1931) 6.3, 581-600.
- Joshua Estilita. Trad. Wright William (1882). The Chronicle of Joshua the Stylite, composed in Syriac AD 507. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mas'ūdī. Trad. Barbier De Meynar, Charles y De Courteille, Pavet (1965). Les prairies d'or. Revisada y corregida por Charles Pellat. Vol. 2, Paris: Societé Asiatique.

- Miguel Sirio. Trad. Chabot, Jean-Baptiste (1963). *Chronique du Michel le Syrien Patriarche Jacobite d'Antioche*. Vol. 2, Bruselas: Culture et Civilisation.
- Nicéforo. Ed. y trad. Motos Guirao, Encarnación (en prensa). *Patriarca Nicéforo. Historia Breve*, Granada: C.E.B.N.Ch.
- Severo de Hermópolis. Trad. Evetts, Basil (1904). "Severus of Al'Ashmunein (Hermopolis), History of the Patriarchs of the Coptic church of Alexandria", *Patrologia Orientalis* 1, 105-211 y 383-518.
- Tha'ālibī. Trad. Zontenberg, Henry (1979). 'Abd al-Malik ibn Muhammad (Abu Mansūr). *Histoire des Rois des Perses*. Ámsterdam: Apa-Oriental Press.
- Ṭabarī. Trad. Bosworth, Clifford E. (1999). *The History of al-Ṭabarī*. Vol. 5: *The Sāsānids, the Byzantines, the Lakhmids and Yemen*. Nueva York: SUNY Press.
- Trad. Fishbein, Michael (1997). *The History of al-Ṭabarī*. Vol. 8: *The Victory of Islam*. Nueva York: SUNY Press.
- Trad. Poonawala, Ismail K. (1990). *The History of al-Ṭabarī*. Vol. 9: *The Last Years of the Prophet*. Nueva York: SUNY Press.
- Trad. Donner, Fred M. (1993). *The History of al-Ṭabarī*. Vol. 10: *The Conquest of Arabia*. Nueva York: SUNY Press.
- Trad. Friedmann, Yohanan (1992). *The History of al-Ṭabarī*. Vol. 12: *The Battle of al-Qādisiyya and the Conquest of Syria and Palestine*. Nueva York: SUNY Press.
- Trad. Juynboll, Gautier H. A. (1989). *The History of al-Ṭabarī*. Vol. 13: *The Conquest of Iraq, Southwestern Persia and Egypt*. Nueva York: SUNY Press.
- Trad. Morony, Michael G. (1987). *The History of al-Ṭabarī*. Vol. 18: *Between Civil Wars: the Caliphate of Mu'āwiyah*. Nueva York: SUNY Press.

Teófanos. Trad. Mango, Cyril y Scott, Roger (1997). *The Chronicle of Theophanes. Byzantine and Near Eastern History AD 284-813*. Nueva York: Clarendon Press.

Estudios

Bosworth, Clifford E. (1997). *EI2* vol. 9, s.v. “Sayābidja”.

Boyce, Mary (1979). *Zoroastrians. Their Religious Beliefs and Practices*. Londres-Boston: Routledge.

—(1984). *Textual Sources for the Study of Zoroastrianism*. Chicago: University of Chicago Press.

Butler, Alfred J. (1978). *The Arab conquest of Egypt and the last thirty years of the roman dominion*. Nueva York: Oxford University Press.

Caetani, Leone (1907). *Annali dell’Islam*. Vol. 2.1, Milán: Ulrico Hoepli.

Christensen, Arthur (1944). *L’Iran sous les Sassanides*. Copenhague: Ejnar Munksgaard.

Christides, Vassilios (1985). “The naval engagement of Dhat as-Sawari AH 34/AD 655-656. A classical example of naval warfare incompetence”, *Bυζαντινά* 13.2 pp. 1331-1342.

Crone, Patricia (1980). *Slaves on Horses. The Evolution of the Islamic Polity*. Cambridge: Cambridge University Press.

—(2004). *Meccan Trade and the Rise of Islam*. Piscataway: Gorgias Press (1st edition Nueva Jersey: 1987, Princeton University Press)

—(2012). *The Nativist Prophets of Early Islamic Iran. Rural Revolt and Local Zoroastrianism*. Cambridge: Cambridge University Press.

Czeglédy, Karoli (1958). “Bahrām Čōbīn and the Persian Apocalyptic Literature”, *Acta Orientalia* 8, 21-43.

- Cortés, Manuela (2011). “Estatus de la mujer en la cultura islámica: las esclavas-cantoras (ss. XI-XIX)” en Rosa Iniesta Masmano (ed.), *Mujer versus Música. Itinerancias, incertidumbres y lunas*. Valencia: Rivera, 139-198.
- Daryaei, Touraj (1998). “Apocalypse Now: Zoroastrian Reflections on the Early Islamic Centuries”, *Medieval Encounters* 4.3, 188-202.
- (2003). “The Persian Gulf Trade in Late Antiquity”, *Journal of World History* 14.1, 1-16.
- (2009). *Sasanian Persia. The Rise and Fall of an Empire*. Londres-Nueva York: Tauris.
- Donner, Fred M. (1981). *Early Islamic Conquest*. Princeton: Princeton University Press.
- Farrokh, Kaveh (2007). *Shadows in the Desert. Ancient Persia at War*. Oxford-Nueva York: Osprey Publishing.
- Guardiola, M^a Dolores (1991). “La figure de la Kayna dans les sources musicales” en *Actes du VII Colloque Universitaire Tuniso-Espagnol sur le patrimoine andalous dans la culture arabe et espagnole*, Granada: CSIC, 107-127.
- Humphreys, Stephen (2006). *Mu'awiya ibn Abi-Sufyan. From Arabia to Empire*. Oxford: Oneworld.
- Jeffery, Arthur (2007). *The Foreign Vocabulary of Qur'ān*. With a foreword by Gerhard Böwering and Jane Dammen McAuliffe. Leiden-Boston: E. J. Brill.
- Kennedy, Hugh (2001). *The Armies of the Caliphs. Military and Society in the Early Islamic State*. Londres-Nueva York: Routledge.
- (2007). *Las grandes conquistas árabes*. Barcelona: Crítica.
- Martínez, Carlos (2012). “La visión inicial del Islam por el Cristianismo oriental. Siglos VII-X”, *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos. Sección Árabe-Islam* 61, 61-85.

- (2017). La disidencia religiosa en el seno del Cristianismo oriental y sus implicaciones en la primera expansión del Islam (632-661). Granada: Tesis doctoral disponible en: <https://hera.ugr.es/tesisugr/26750600.pdf> [último acceso: 05/02/2018].
- Pourshariati, Parvaneh (2008). *Decline and Fall of the Sasanian Empire. The Sasanian-Parthian Confederacy and the Arab Conquest of Iran*. Londres-Nueva York: Tauris.
- Power, Timothy (2012). *The Red Sea from Byzantium to the Caliphate, AD 500-1000*. El Cairo-Nueva York: The American University in Cairo Press.
- Al-Qadi, Wadad (2016). “Non-Muslims in the Muslim Conquest Army in the Early Islam”, en Antoine Borrut y Fred M. Donner (eds.). *Christians and Others in the Umayyad State*. Chicago: The Oriental Institute, 83-127.
- Rahimi, Narges (2014). *Análisis histórico-antropológico del proceso de islamización de la sociedad persa en la Edad Media*. Granada: tesis doctoral disponible en: <http://0-hera.ugr.es.adrastea.ugr.es/tesisugr/24368738.pdf> [último acceso: 10/09/2017].
- Robinson, Chase F. (2000). *Empire and Elites after the Muslim Conquest. The Transformation of Northern Mesopotamia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Schleifer, J. y Watt, Montgomery W. (1986). *EI2* vol. 3, s.v. “Hamdān”.
- Soto, José (2015). *Bizancio y la Persia sasánida: dos Imperios frente a frente. Una comparación militar y económica, 565-642*, Granada: C.E.B.N.Ch.
- Spuler, Bertold (2015). *Iran in the Early Islamic Period. Politics, Culture, Administration and Public Life between the Arab and the Seljuk Conquests, 633-1055*. Edited by Robert G. Hoyland. Leiden-Boston: E. J. Brill.

Watt, Montgomery W. (1956). *Muḥammad at Medina*. Oxford: Clarendon Press.

Zakeri, Mohsen (1995). *Sāsānid Soldiers in Early Muslim Society. The Origins of 'Ayyārān and Futuwwa*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.

Zuckerman, Constantin (2013). "Heraclius and the return of the Holy Cross", en Constantin Zuckerman (ed.), *Constructing the Seventh Century*. Paris: Travaux et

LA RELIGIÓN PERSA. UN PRODUCTO DE LA ETNOGÉNESIS ELAMO-IRANIA

Persian Religion. A product of the Elamo-Iranian ethnogenesis

Joaquín Velázquez Muñoz

Doctor en Historia Antigua por la Universidad Complutense de Madrid

Resumen: *Si los aqueménidas practicaron el zoroastrismo o no es un tema que en la actualidad sigue generando un amplio debate. Sin embargo, la génesis del pueblo persa rara vez se ha invocado a la hora de tratar este tema así como la importancia que la antigua civilización elamita jugó en este proceso. A partir del testimonio de varias fuentes antiguas, en especial del Archivo de la Fortificación de Persépolis, es evidente en muchos aspectos de la cultura y la sociedad persa que Elam debió haber sido un auténtico modelo en términos de literatura, arte, artesanía, burocracia, ideología real, organización militar, redes comerciales, mecanismos administrativos y estructura política. La religión, evidentemente, no está exenta de esta misma circunstancia.*

Palabras clave: *elamita, iranio, Auramazdā, lan, šip.*

Abstract: *Whether Achaemenids practiced Zoroastrianism or not is an issue that currently continues to generate a broad discussion. However, the genesis of the Persian people has rarely been invoked when dealing with this theme as well as the importance that the ancient Elamite civilization played in this process. From the testimony of several ancient sources, especially from Persepolis Fortification Archive, it is evident in many aspects of Persian culture and society that Elam must have been a true model in terms of literature, art, craftsmanship, bureaucracy, real ideology, military organization, commercial networks, administrative mechanisms and political structure. Religion, obviously, is not exempt from this circumstance.*

Key words: *Elamite, Iranian, Auramazdā, lan, šip.*

1. Introducción.

La cuestión de si los persas practicaron el zoroastrismo o no ha sido objeto de mucha controversia entre la investigación moderna. En mi opinión esta pregunta es tan estéril como reductora. Incluso si tratamos de tener en cuenta todas las posibles pistas zoroástricas o mazdeas, la investigación sería metodológicamente errónea porque es selectiva. Los estudios sobre la religión de los antiguos persas normalmente han priorizado el estudio de los textos en antiguo persa, obviando generalmente las versiones en elamita y acadio de esas mismas inscripciones trilingües, y sus comparaciones con el Avesta y los escritos zoroástricos. Las inscripciones reales aqueménidas contienen, evidentemente, elementos que pueden vincularse con las tradiciones iránicas o, más específicamente, al zoroastrismo, pero existen del mismo modo otros muchos elementos que son más comparables a la ideología real asiria y babilónica o están relacionados con las tradiciones elamitas. Al mismo tiempo, la mayoría de los estudios sobre la religión de los antiguos persas no han tomado en cuenta la valiosa información que nos transmiten los documentos administrativos hallados en Persépolis, esto es, en el núcleo del Estado persa.

Estos textos fueron descubiertos por un equipo americano de la Universidad de Chicago bajo la dirección de Ernst Herzfeld. Entre 1933-1934 se halló en la esquina noreste de la terraza de Persépolis un conjunto de tablillas, mientras que entre 1936-1938 se descubrió otro lote en la parte sureste de la antigua ciudad aqueménida en las excavaciones dirigidas por Erich Schmidt. Debido a los lugares en los que se realizó el hallazgo, respectivamente, llevan las denominaciones tradicionales de Archivo de la Fortificación (PF) y Archivo del Tesoro (PT). La mayoría del conjunto está escrito en la antigua lengua elamita. Las tablillas del Tesoro fueron estudiadas por G. G. Cameron¹; este lote consta de 129 tablillas datadas entre el trigésimo año de Darío (492 a.C.) y el séptimo año de Artajerjes I (458 a.C.), aunque existe una tablilla en lengua acadia redactada en el año 502 a.C. (PT 85)².

El lote de la Fortificación, datado en el 13° al 28° año de Darío (509-494 a.C.), es mucho más imponente. En 1968, R.T. Hallock publicó 2.087

¹ G. G. Cameron, 1948.

² G. G. Cameron, 1948, p. 202. Esta tablilla ha suscitado multitud de controversias. Cameron supone que este documento no fue redactado en Persépolis sino que, con toda probabilidad, sería redactado en alguna ciudad mesopotámica, siendo posteriormente enviado a Persépolis.

tablillas³, y diez años más tarde publicó un nuevo conjunto compuesto por 33 tablillas (PFa)⁴. Otras tablillas, de este conjunto, han sido publicadas de manera aislada a lo largo de los años en una serie de publicaciones. En un artículo de 1977, R. T. Hallock anunciaba que había estudiado más de 4.500 tablillas (4.824)⁵, pero aún hoy se espera la publicación de los documentos que se habían transcrito antes de su muerte. De acuerdo con Herzfeld, el número total de tablillas y de fragmentos (donde se incluyen tablillas anepígrafas y unas 500 tablillas arameas) era más de 30.000. Estos dos importantes *corpus* de tablillas dan prueba de una organización administrativa extremadamente precisa y eficaz, constituyendo por ello una preciada fuente de información que arroja luz sobre diferentes aspectos de la vida en el corazón del imperio persa. La información que contienen, por lo tanto, es única y ha revolucionado la comprensión de la naturaleza del gobierno aqueménida y de su gestión económica.

2. Aculturación elamo-irania.

Teniendo esto en cuenta, el estudio de la religión practicada por los antiguos persas requiere que consideremos con gran atención todo el cronotopo en el que se puso indiscutiblemente de manifiesto, es decir, al suroeste de Irán, a principios del I Milenio a.C., en el contexto de una cultura irania heredada pero en ningún caso cuajada, de la civilización elamita y, en un menor grado, de la civilización mesopotámica. Hay que tener en cuenta que en lo que hoy en día es el Fārs no estaba vacío cuando entraron los primeros inmigrantes iraníes, sino que seguía siendo el hogar de una población elamita, ya fuera agro-pastoril y semi-nómada, ya fuera sedentaria y agricultora que vivía en ciudades más pequeñas. Además, era una zona donde las influencias del Estado neo-elamita eran bastante fuertes. Aunque la extensión territorial del estado neo-elamita es incierta, se puede suponer que en su periodo de mayor extensión se extendía al este de las estribaciones de los Montes Zagros; este Estado neo-elamita habría abarcado las llanuras de Deh Luran y la Susiana, los Valles de las tierras altas de Īzeh/Malāmīr, las llanuras de Rām Hormuz y Behbehān y los valles de Mamasanī, y durante gran parte del periodo también la llanura de Marvdašt y la región de Būšehr (Fig. 1).

³ R. T. Hallock, 1969.

⁴ R. T. Hallock, 1978, pp. 109-136.

⁵ R. T. Hallock, 1977, pp. 127-133.

De gran importancia fue la ocupación continua de los asentamientos más grandes en la zona fronteriza entre Fārs y Khūzistān. Se ha observado que los sitios emplazados en la llanura de Rām Hormuz, especialmente los sitios de Tepe Bormī (Huhnur)⁶ y Tall-e Gazīr, se ocuparon de forma continuada desde finales del periodo Medio-elamita a la época aqueménida⁷. La región de Rām Hormuz fue también ampliamente prospectada sobre un área de 350 km², es decir, cerca del 80% de la llanura⁸; un total de 40 sitios fueron descubiertos, siete de los cuales fueron ocupados de manera continua desde el periodo medio-elamita (1350-1000 a.C.) hasta más allá del periodo Aqueménida⁹. Estos asentamientos pudieron haber sido un factor importante en la transmisión de tradiciones urbanas tales como el vestido (real), el arte de la glíptica y la escritura a los iraníes en el Fārs. Además, la existencia de esta zona sedentaria aumenta nuestra visión a pesar de la ausencia de asentamientos comparables en el Fārs o los escasos datos aportados hasta el momento por sitios como Tol-e Malyān.

Aparte de la llanura de Rām Hormuz, una segunda región, la de Behbehān, puede haber sido de considerable importancia. La importante ciudad de Hidali, aunque su ubicación exacta sigue siendo incierta, debería situarse en esta región¹⁰. Lo que es evidente es que tanto Huhnur como Hidali fueron ciudades de gran importancia para los reyes neo-elamitas. Las fuentes mesopotámicas mencionan ambas ciudades como bastiones estratégicos y Hidali, además, como una ciudad real. En el periodo aqueménida, Hidali, como Huhnur, seguía siendo una ciudad importante, pues es mencionada frecuentemente en el Archivo de la Fortificación de Persépolis como una estación en el camino que unía Persépolis con Susa, siendo también un importante centro administrativo y económico¹¹. El descubrimiento casual de la tumba neo-elamita de Argān, a unos 10 km al norte de Behbehān, confirma la importancia de la región¹².

En la llanura de Rāmšīr, también al sureste de Khūzistān, entre las llanuras de Rām Hormuz y Behbehān, podemos observar igualmente estos procesos de aculturación. En esta región, en el sitio de Ġān-e Šīn, puede haber estado situada la antigua ciudad neo-elamita y aqueménida de

⁶ P. de Miroschedji, 1990, p. 57; E. Carter, 1994, p. 68; J. Álvarez-Mon, 2013, p. 467.

⁷ P. de Miroschedji, 1990, p. 57; E. Carter, 1994, p. 68; W. F. M. Henkelman, 2008, p. 41.

⁸ H. T. Wright, 1987, tabla 26.

⁹ E. Carter 1994, p. 68

¹⁰ P. de Miroschedji, 1990, p. 55. W. F. M. Henkelman, 2003, p. 185.

¹¹ PF 35, 200, 666, 738, 749, 842, 874, 1184, 1251, 1259, 1276, 1398-1400, 1402-1407, 1542, 1571, 1597, 1790, 1848, 1851, 1994, 2057; PF-NN 221, 471, 485, 574, 1014, 1044, 1256, 1332, 1496, 1532, 1564, 1571, 1580, 1634, 1575, 1709, 1809, 1850, 1907, 2077, 2440, 2443, 2578

¹² D. Stronach, 2003, p. 253; J. Álvarez-Mon, 2010.

Šullaggi¹³. A juzgar de las fuentes textuales disponibles, Šullaggi parece haber sido una gran ciudad y tenía tratos con Susa. Dada su localización, uno puede asumir que Šullaggi jugó un rol similar al de Hidali y Huhnur en los contactos con las tierras altas.

Lo mismo que observamos en Rām Hormuz, Rāmšīr y Behbehān ocurre más al este, en la región de Mamasanī, un área que comprende una serie de largos y fértiles valles intermontañosos que conectan a través de estrechos pasos la región de Khūzistān y el Fārs; en sitios como Tol-e Spid y Tol-e Nūrābād se observa una continuidad que va desde el periodo medio-elamita a.C. hasta el periodo postaqueménida¹⁴; lo mismo ocurre en las dos llanuras más septentrionales de la región de Mamasanī, Dašt-e Rostam-e Yek y Dašt-e Rostam-Do, donde de los 17 sitios identificados con una ocupación en el periodo aqueménida, 12 se remontan al periodo medio-elamita¹⁵. En conclusión, existe una amplia evidencia para que la zona situada al este de Khūzistān fuera una región de intensos contactos entre la cultura sedentaria elamita de las tierras bajas y los habitantes agro-pastores de las tierras altas, los predecesores de los persas. Los futuros persas no necesitaban acudir a las antiguas metrópolis elamitas de la zona central de Khūzistān, encontraron los puestos avanzados del Estado elamita a las puertas de su territorio.

Esto es algo que evidencia fuertemente el Archivo de la Acrópolis de Susa¹⁶. En este corpus de textos, compuesto por 299 tablillas en bastante buen estado de conservación y fechado alrededor del 600 a.C. se documentan las transacciones de productos básicos, entre ellos textiles y artículos de metal, entre el palacio de Susa y una serie de ciudades y grupos dentro y fuera del territorio bajo el control directo del Estado neo-elamita post-asirio. La visión que ofrece el archivo es probable que sea desigual, ya que observa las cosas desde el punto de vista de la administración central, aunque no es probable que sea sesgada o mala cuando se trata de las realidades políticas del momento. Por lo tanto, el archivo de la Acrópolis es una fuente muy valiosa, aunque rara vez se invoca para el tema en discusión.

¹³ W. F. M. Henkelman, 2008, p. 43.

¹⁴ J. Álvarez-Mon, 2013, p. 469.

¹⁵ Para más información sobre estos emplazamientos véase A. Askari Chaverdi et al., 2010, pp. 287-298.

¹⁶ Estos textos administrativos, encontrados en 1900 por el arqueólogo francés Jacques de Morgan en la Acrópolis de Susa (cerca del templo de Inšušinak, construido por Šutruk-Nahhunte II (717-699 a.C.)), cuenta con 299 tablillas en bastante buen estado de conservación con un promedio de una docena de líneas de texto. El Padre V. Scheil (1858-1940, un fraile dominico), publicó las tablillas en 1907 = V. Scheil, 1907 [S 1-298]; idem, 1911 [S 309].

La designación más atestiguada en estos textos son los gentilicios derivados de Pārsa: *pār-sir(-ra)* “persa” y *pār-sip* “persas”, que aparecen 17 veces en total y los nombres iraníes conforman el 14 % de los antropónimos atestiguados (65 de 470). Un texto del Archivo de la Acrópolis de Susa puede distinguirse como un ejemplo que ilustra los contextos en los que aparece *parsip*:

“1 (prenda) recibida por Bakrabba, 1 (prenda) recibida por Tiyadda, 1 (prenda) recibida por Matriš. Total: 3 prendas *kuktu* sin teñir (¿?), asignación de Kuddakaka, fueron adquiridas; persas de Zampegir- las recibieron. Intercalada el sexto mes, (en) Kurdušum” (S 11).

Los tres persas en este texto tienen nombres iraníes¹⁷. Recibieron las prendas *kuktu* en Kurdušum, un lugar que posteriormente, durante el reinado de Darío I (522-486 a.C.), está bajo el control de la administración de Persépolis¹⁸. Kurdušum puede estar situado en el sector occidental de la competencia de Persépolis, en la llamada región de Fahlīān, una serie de valles que corren en dirección noroeste/sureste y que conectan las tierras bajas de Khūzistān con el Fārs. Esto abre una perspectiva de la progresiva persianización a los pies del Zagros durante finales del periodo neo-elamita y comienzos de la época aqueménida. Lo que parece ser cierto para Kurdušum se puede aplicar también a ciudades como Huhur y Šullaggi y la estratégica ciudad de Hidali, emplazamientos que parecen haber pasado de una esfera centrada en Susa a una centrada en Persépolis. Además, hay que tener en cuenta, que en el Archivo de la Acrópolis de Susa también se identifican nombres y topónimos de origen iraní, aunque no están catalogados como persas¹⁹. Además, el comportamiento socioeconómico de las personas que portan nombres iraníes en el Archivo de la Acrópolis de Susa no es diferente del de las personas que portan nombres elamitas. Todos ellos reciben varias prendas y otros objetos, tales como arcos, barras, lanzas, etc. Algunos de los individuos que portan nombres iraníes, ciertamente, tienen una alta posición socioeconómica, como puede deducirse por su posesión de sellos. No obstante, los individuos que portan nombres iraníes, aparentemente, no tienen un poder político en el reino de Susa, aunque pudieron haber tenido importantes roles administrativos²⁰.

¹⁷ Véase J. Tavernier, 2011, para Bakrabba/*Bagrapa- p. 197, Tiyadda/*Dayāta- p. 198 y Matriš/*Hvāθriš pp. 200-201.

¹⁸ R. T. Hallock, 1969, p. 716.

¹⁹ Para más información sobre estos nombres y topónimos (también préstamos lingüísticos) iraníes véase J. Tavernier, 2002, pp. 1-2; ídem, 2007; ídem, 2011, pp. 191-261.

²⁰ J. Tavernier, 2011, p. 241. Por ejemplo, *Arina tiene el título de *rab ekalli*, un funcionario jefe de palacio.

De este modo, los iraníes que penetraron en esta región estuvieron expuestos a la cultura elamita durante mucho tiempo, mezclándose gradualmente con la población elamita local que tenía también un modo de vida semi-pastoral y nómada y cuya organización social pudo ser también de tipo tribal; esta fusión de elementos iraníes y elamitas es lo que finalmente condujo a la etnogénesis de los persas, fenómeno que no se puede datar históricamente antes del 600 a.C. En tales circunstancias, no se puede pensar que no había tenido lugar una aculturación y una integración a gran escala, donde el surgimiento de una identidad y de una cultura persa sería el resultado de esta dinámica intercultural de gran alcance. Esto no equivale a ignorar o negar la herencia iraníe evidente, ni tiene la intención de ocultar los rasgos distintivos de la identidad y la cultura persa. Lo que la evidencia histórica y arqueológica sugiere fuertemente es la adaptación, transformación y, sobre todo, que la cultura persa se hizo en el Fārs, proceso en el que la cultura elamita jugó un papel muy importante.

La hipótesis de una etnogénesis persa realizada a través de una fusión de componentes étnicos elamitas e iraníes implica la existencia de un continuo o de una simbiosis entre las tradiciones de ambos pueblos. De hecho, varias observaciones apoyan la permanencia de la civilización elamita en el siglo VI a.C. y la importancia del patrimonio recogido por los persas. Es decir, observamos influencias elamitas en la cultura persa, pero del mismo modo, hay que tener en cuenta también que tales influencias no necesariamente se siguieron percibiendo como elamitas cuando los persas entraron en el escenario de la historia.

La herencia elamita de la que bebían los primeros soberanos persas es evidente en muchos aspectos de la civilización persa. Un ejemplo de ello es el uso del título de “Rey de Anšan” por la dinastía teispida. Si los escribas babilonios designaron a Ciro con el antiguo título de “rey de Anšan”, que sólo tenía significado en el marco de la historia elamita, se puede argumentar que o bien no conocían el calificativo de “rey de Pārsa” o que el título rey de Anšan era el enunciado propio de la dinastía teispida. De hecho, si se excluyen los documentos administrativos babilonios, dónde se le nombra “rey de Babilonia, rey de los países” y los dudosos epígrafes de Pasargadā que lo califican como “aqueménida” (CMA, CMc), Ciro II es llamado “rey de Anšan” en sólo cuatro textos conocidos, que son además contemporáneos de su reinado. Estos documentos son la *Crónica de Nabónido*, el *Cilindro de Sippar*, el *Cilindro de Babilonia*, y dos ladrillos procedentes de la ciudad de Ur. Como es probable que el rey tomara parte activa en la redacción de sus inscripciones oficiales, es significativo que prefiriera ser llamado “rey

de Anšan”, cuya connotación elamita no pudo escaparse a los eruditos babilónicos. Es posible que fuera un intento ideológico por parte de Ciro con el fin de unir su línea Teispida al glorioso pasado elamita²¹.

En una época en la que la ropa usada servía para indicar la pertenencia étnica, no es indiferente tener en cuenta que un príncipe persa pudiera llevar la misma prenda de vestir y, en consecuencia, mostrar la misma apariencia que un elamita. Esto es lo que se desprende de un pasaje mutilado de la *Crónica de Nabónido* que revela que Ciro, o bien Cambises, entonces príncipe heredero y representante de su padre en Babilonia, llevaba una prenda de vestir elamita²². Esta interpretación del texto es tan importante como el genio alado representado sobre un famoso relieve de Pasargadā, quien está representado con una túnica elamita y portaba una cabellera y una barba corta también características²³, y por la estatua de Darío en Susa que representa al rey portando una daga ceremonial de un tipo conocido en contextos elamitas (Fig. 2). Y, de hecho, el atuendo “persa”, tan típico de la época aqueménida desde el reinado de Darío I, era llevado indiferentemente por persas y elamitas²⁴. Además, Ctesias remarca que un tipo de túnica real era conocida por el nombre de *sarapis*. Lo que es remarcable es que parece conservar un antiguo término elamita para un vestido real, ya que la palabra *sarapi* es encontrada en textos medio-elamitas procedentes de Susa, lo que sugiere una larga continuidad de la tradición del vestido ceremonial en el sur de Irán²⁵.

Desde el punto de vista del arte y la cultura material, la civilización de Khūzistān y Fārs puede considerarse como neo-elamita o pre-persa durante la mayor parte del siglo VI a.C., excepto en el hinterland montañoso, donde es probable que se ejerciera una mayor influencia irania²⁶. Los descubrimientos arqueológicos ponen de manifiesto que tanto en Susa como en el Fārs occidental no existen cambios notorios durante los siglos VII y VI a.C., y que se utilizaba entonces una alfarería doméstica, una metalurgia y una orfebrería similar a la de los siglos anteriores²⁷. La glíptica, en particular, destacaba en esta época como un arte puramente neo-elamita, tanto en Susa como en la región de Persépolis. Esta conclusión está basada

²¹ W. F. M. Henkelman, 2008, p. 56.

²² A. K. Grayson, 1975, p. 111 y 282.

²³ Véase E. Porada, 1965, p. 158; C. Nylander, 1970, p. 126; A. Farkas, 1974, pp. 7-8; D. Stronach, 1978, pp. 51-55.

²⁴ A. Farkas, 1974, pp. 33-34.

²⁵ W. F. M. Henkelman, 2003, pp. 228-231.

²⁶ P. De Miroschedji, 1985, p. 300.

²⁷ P. De Miroschedji, 1981, pp. 38-39; Idem, 1982, pp. 59-60.

claramente en los estudios de las impresiones de los sellos cilíndricos estampados sobre las tablillas del Archivo de la Fortificación de Persépolis. Esto valdría probablemente también para la época de Ciro II, cuyas innovaciones artísticas, en muchos aspectos revolucionarias, no parecen haber afectado al ámbito del arte figurativo, que siguió siendo fiel a las tradiciones elamitas y asirio/babilonias²⁸. Es necesario, en efecto, esperar al reinado de Darío I para que aparezcan en el Fārs los primeros cilindros de estilo aqueménida, siendo los más antiguos vestigios de un nuevo arte, que señalaban una ruptura con el arte de Pasargadā y con el de la civilización neo-elamita²⁹. Su desarrollo fue el golpe de gracia del antiguo arte: los últimos cilindro-sellos elamitas conocidos datan del año 500 a.C. y figuran sobre las tablillas de los archivos de Persépolis (Fig. 3)³⁰.

El relieve de la inscripción de Bīsotūn, por ejemplo, está estrechamente modelado al estilo del llamado relieve de Sar-e Pol del rey Anubanini, en las cercanías de Luristán, y en el que se representa su victoria y, como el rey, permanece sobre uno de los cautivos en su rol de héroe militar mientras la diosa Ištar, quien le entrega el anillo de la realeza, conduce a prisioneros desnudos y heridos ante el soberano victorioso (Fig. 4)³¹. Se sabe que el relieve realizado en Bīsotūn por orden de Darío I para conmemorar su ascensión al trono se acompañaba en un principio por una única y larga inscripción redactada en lengua elamita³². Al menos hasta su segundo año de reinado no se realizó la versión en acadio, mientras que la versión en antiguo persa fue añadida con posterioridad. El elamita era pues la lengua oficial, aquélla con la cual el rey deseaba dirigirse a la posteridad. Hasta principios del siglo V a.C., al menos, el elamita era también la lengua que utilizaba la administración persa en el Fārs. Esta lengua vendría siendo usada por la administración persa desde la época de Ciro II, cuando el imperio se había constituido, en particular cuando Susa y sus escuelas de escribas habían caído bajo la autoridad del rey e imperiosas necesidades de gestión burocrática habían aparecido, en particular, con la fundación de numerosos establecimientos en la llanura de Persépolis. Pero tanto como la escasez o la ausencia de un personal persa cualificado y la disponibilidad de escribas susianos, así como el empleo generalizado de la lengua elamita en el suroeste de Irán, explican que la administración organizada por Ciro II tenía su origen en la administración elamita. De hecho, existen muchas conexiones entre la

²⁸ A. Farkas, 1974, pp. 7-28.

²⁹ Véase A. Farkas, 1974, pp. 7-28.

³⁰ P. De Miroschedji, 1985, p. 301.

³¹ D. T. Potts, 1999, p. 319.

³² W. F. M. Henkelman, 2003, p. 187; F. Vallat, 2011, p. 270.

terminología administrativa de los textos de la Acrópolis de Susa con los textos de los archivos de Persépolis, lo que sugiere, nuevamente, una continuidad en la tradición. Como es dudoso que algunos escribas elamitas bilingües tradujeran los textos elamitas sistemáticamente a lengua persa para facilitar la labor de los administradores persas monolingües (aunque se ha hallado una tablilla en esta lengua)³³, se debe suponer que una buena parte del personal administrativo persa manejaba también las dos lenguas.

De hecho el lenguaje empleado en los textos del Archivo de la Fortificación de Persépolis es una forma particular y tardía del elamita. Este tipo de elamita es en realidad una variedad de la lengua morfo-sintáctica reducida y reestructurada. El elamita utilizado en Persépolis no era una continuación lineal de la lengua usada en las inscripciones reales del II y principios del I Milenio a.C. en Susa y en otros lugares de Elam. Más bien, revela una gran influencia de los oradores que lo utilizaron como segunda lengua: los persas, para los que el persa antiguo era la primera lengua. Su versión de la lengua elamita no era “perfecta”, pero simplificada y reestructurada, especialmente aquellos elementos que eran ajenos a los hablantes de las lenguas indoeuropeas. El resultado fue un elamita que era más como el antiguo persa, lo que facilitó la alternancia lingüística entre los dos idiomas. Una indicación sobre la importancia de este bilingüismo es proporcionada por los textos elamitas de la época de Darío I que contienen, en opinión de la lexicográfica, numerosas palabras prestadas del antiguo persa y, en opinión de la sintáctica, construcciones que delatan la influencia de esta lengua³⁴. Un punto que necesita más estudio es el contenido histórico de la mayoría de las inscripciones neo-elamitas, que en ciertos casos, al menos, pueden ser comparadas con el carácter de la mayoría de las inscripciones reales aqueménidas.

Que los primeros iraníes que se asentaron en el Fārs quisieran aprender la lengua elamita no puede sorprender, ya que la cultura elamita era en general atractiva para ellos. En aquella región, Elam era la fuerza dominante, con una estructura de Estado desarrollada, con redes económicas y tradiciones artísticas que databan de milenios. La atracción de esta cultura se puede vislumbrar en la onomástica. A pesar de que no nos basemos en los nombres propios citados en los textos procedentes de los archivos de Persépolis, los persas constituían la gran mayoría de la población del Fārs a finales del siglo VI a.C.³⁵, ya que el análisis de la onomástica nos

³³ Para más información sobre esta tablilla véase M. Stolper & J. Tavernier, 2007, pp. 1-28.

³⁴ R. T. Hallock, 1969, pp. 9-10.

³⁵ M. Mayrhofer, 1973, pp. 304-310.

proporciona criterios seguros para determinar la composición étnica de los habitantes de la región. En particular, es imposible saber cuántos elamitas se escondían detrás de los nombres persas y viceversa. Se conocen casos donde el padre y los hijos llevaban nombres de orígenes étnicos diferentes, uno persa, el otro elamita³⁶. Lo que está claro, y como evidencian los textos del Archivo de la Acrópolis de Susa, es la interactuación de componentes iraníes en el mundo elamita, pues se atestigua la presencia de individuos con nombre iraní participando en las tareas de gobierno de los reyes neo-elamitas, como por ejemplo, uno de los Jefes del Palacio, quien se denominaba Aryaina, que incluso estaba al frente de haciendas en diferentes regiones³⁷. Tales ejemplos revelan la aculturación recíproca de los dos grupos de población y la importancia creciente adquirida por el elemento iraní.

Del mismo modo, también se ha especulado con la posibilidad de que el nombre de Ciro (Kuraš) era posiblemente de origen elamita. Una etimología elamita parece más convincente que, por ejemplo, una iraní³⁸; tanto el léxico como la onomástica elamita proveen una amplia base para sostener una etimología elamita y que la versión en antiguo persa Kuruš fue una adaptación de la versión elamita. Teniendo en cuenta el hecho de que los nombres elamitas terminados en *-uš*, como Hutelutuš o Kutkuš, son bien conocidos, es poco probable que si Kuruš fuera el original, los escribas babilonios y elamitas lo hubieran transcrito usando un final *-aš*. Además, el verbo neo-elamita *kur-*, “el que otorga atención/cuidado”, está ampliamente atestiguado en nombres personales y geográficos³⁹. De este modo el nombre del gran conquistador y fundador del imperio persa, Kuraš, podría ser de origen elamita y significar “El que concede atención/cuidado”/“El que da fortuna”⁴⁰. Lo mismo ha ocurrido con Teispes, que es considerado un nombre no iraní⁴¹, que en su forma elamita se escribe como *Z/Šišpiš*, tal y como aparece en la inscripción de Darío en Bīsotūn (DB I 4; DBa 5) y en dos de los textos del Archivo de la Fortificación de Persépolis (PF 388, 524), incorporando la raíz verbal elamita *piš-* que significa “renovar, restaurar”⁴².

³⁶ F. Vallat, 1984, pp. 1-4.

³⁷ I. Campos Méndez, 2006, p. 26.

³⁸ M. Waters, 2011, p. 290.

³⁹ Para nombres geográficos véase F. Vallat, 1993, pp. 146-152; para nombres personales con el elemento *kur-* ver R. Zadok, 1984, pp. 23-24.

⁴⁰ R. Zadok, 1995, p. 246; D. Stronach, 1997, p. 38; W. F. M. Henkelman, 2003, pp. 194-196; D. T. Potts, 2005, pp. 21-22; J. Tavernier, 2007, pp. 528-530; idem, 2011, pp. 211-212.

⁴¹ J. Tavernier, 2007.

⁴² D. T. Potts, 2005, p. 21.

A la inversa, asociaciones culturales elamita-iránicas mixtas del período neo-elamita tardío han surgido en las últimas décadas en la forma de las tumbas de Argān y de Rām Hormuz, y en el tesoro de Kalmākarra. La percepción de la influencia elamita se observa también en el Archivo de la Fortificación de Persépolis, lo que nos da de nuevo algunas ideas importantes. En primer lugar, el archivo menciona no menos de 26 etnias (algunas de ellas se superponen parcialmente), aunque nunca se refiere a los habitantes de las tierras altas como elamitas (*haltamtip*, el etnónimo que se reserva para la satrapía de Elam en las inscripciones reales). De hecho, la designación “elamita” no se usa y sin embargo etnónimos como lidio, licio, babilonio, capadocio, egipcio, etc. se utilizan frecuentemente, a pesar de que muchas personas de origen elamita se encontraban bajo el alcance del archivo. Aunque la etiqueta “elamita” se mantuvo en uso en las inscripciones reales, los escribas del Archivo de la Fortificación de Persépolis no señalan a los elamitas como una población diferente. Aparentemente no sentían que estas poblaciones fueran diferentes o extranjeras, sino que eran considerados como habitantes de la patria persa. Es evidente que “nosotros” significa “nosotros los persas” en el archivo, a pesar de que alrededor del 10% de la onomástica es elamita⁴³, las tablillas del Tesoro y de la Fortificación son escritas en elamita y los textos están repletos de términos técnicos y administrativos específicamente elamitas, así como los nombres de los meses elamitas se utiliza a veces en lugar de los meses en antiguo persa.

Igualmente, es interesante observar que en el archivo de la Fortificación de Persépolis que, “persa”, como una designación étnica genérica, es solamente usado en cuatro textos, “medo” en solamente uno y “elamita”, como una designación étnica, no es usado en todo el archivo. Esta evidencia ha sido vista como que desde una perspectiva institucional, elamita, persa y medo fueron todos considerados para ser “nosotros”⁴⁴. El uso de “tribal” como designación para describir a algunos individuos y grupos en el archivo en oposición a un marco geográfico refuerza esta interpretación, ya que sugiere que las identidades grupales más significativas para estos individuos eran tribales, no étnicas, dado el fundamental punto de vista persa de los autores del archivo⁴⁵. Por ello, podemos ver que el archivo refleja una tendencia a designar a los residentes del corazón del imperio con identificadores más específicos relacionados con las redes tribales locales, mientras que los individuos de otras partes del imperio son categorizados

⁴³ W. F. M. Henkelman, 2008, p. 343.

⁴⁴ W. F. M. Henkelman & M. W. Stolper, 2009, p. 278.

⁴⁵ W. F. M. Henkelman & M. W. Stolper, 2009, pp. 284-286.

por etnónimos relacionados a su lugar de origen o lenguaje, aunque el criterio preciso para estas designaciones étnicas son inciertas.

En resumen, no hay ni un solo texto de los archivos de Persépolis que mencione o haga referencia explícita e inequívocamente a los elamitas en el Fārs aqueménida. Cuando la etiqueta “elamita” aparece en las inscripciones reales, parece ser un término colectivo que hace referencia a la satrapía de Elam, no a los habitantes de las tierras altas. No hay trabajadores (*kurtasš*) etiquetados como “elamitas” y sí licios, capadocios, jonios, etc. Del mismo modo no existen evidencias en los Archivos de Persépolis de que los elamitas fueran reconocidos como una minoría con su propio cuerpo legal como lo tenían, por ejemplo, los babilonios. La razón no es que los elamitas tuvieran un menor reconocimiento, sino que ellos no eran vistos como una parte distinta de la población en el núcleo del imperio. Finalmente, debe ser señalado que el principal grupo de funcionarios que uno podría esperar que fueran etiquetados como “elamitas”, los escribas de Persépolis, nunca fueron referidos como tales. Que ellos fueron etiquetados como “persas” y no como “elamitas” no es sorprendente: sólo si se continúa concibiendo a los elamitas de las tierras altas como un grupo social y culturalmente diferente, los persas escribiendo en elamita deberían de constituir una paradoja. Si uno acepta, por otro lado, la noción básica de que la cultura persa fue heredera de tradiciones tanto iránias como elamitas, no sería nada inusual que los persas escribieran en elamita ni que esté ausente la etiqueta “elamita” para referirse a los habitantes del Fārs Aqueménida.

Pero hay que tener en cuenta que no se trata de un proceso unidireccional: la cultura elamita, incluyendo la cultura urbana de Susa, también fue notablemente influida por las tradiciones iránias. Así, el lenguaje de los textos neo-elamitas da testimonio de una cierta iranización⁴⁶. En el Archivo de la Acrópolis de Susa, como hemos visto, nos encontramos a individuos con nombres iránios⁴⁷, así como varios préstamos lingüísticos iránios. El arte neo-elamita muestra una serie de características que anuncian el arte aqueménida y evidencian la influencia irania. Aunque pueda considerarse que el arte en el período aqueménida es originario del elamita

⁴⁶ W. F. M. Henkelman, 2003, p. 190.

⁴⁷ Se ha estimado que el 10% de la onomástica de Susa consistía en nombres iránios. Aunque todavía falta un examen sistemático de los contextos pertinentes, es evidente, incluso a primera vista, que estos iránios están relacionados con las transacciones registradas y aparecen junto a individuos con nombres elamitas. Sorprendentemente, un nombre iranio aparece en la inscripción de un sello utilizado en varias tablillas de la Acrópolis. Hay también que mencionar que un texto de raciones babilonio, fechado en el año 592/1 a.C., menciona dos individuos con nombres que se ven como iránios que son designados como elamitas: véase R. Zadok, 1976, p. 62.

o el producto de una amalgama cultural elamo-irania ya existente, algo que parece particularmente cierto para el arte aqueménida de la glíptica de estilo “neo-elamita”, sin embargo, éste estilo muestra también influencias irania⁴⁸. En consecuencia, el término “neo-elamita” no cubre realmente el carácter mixto del estilo, del mismo modo que la glíptica de Persépolis no puede considerarse puramente “elamita”. En general, esta cuestión es de gran importancia para establecer si un determinado objeto, título o tradición iconográfica fue hecho para ser percibido como específicamente “elamita” o era el producto de una cultura elamo-irania compartida que surgió y se desarrolló durante el largo período de convivencia. Obviamente existe todo un espectro de posibilidades entre estos dos extremos.

Por ejemplo, la daga “elamita” se puede distinguir fácilmente de los *akinakes* por la extensión asimétrica de la vaina. Es el arma que portan los elamitas en los relieves neo-asirios⁴⁹ y los demonios y otros seres sobrehumanos en adornos de pared de piedra caliza neo-elamitas⁵⁰. En el arte aqueménida encontramos la daga “elamita” como el regalo presentado por la delegación elamita en los relieves de la Apadāna de Persépolis y como el arma que los persas (portadores del trono, heraldos de las delegaciones), incluyendo al rey (estatua de Darío) portan. Finalmente, la daga “elamita” está en manos del “héroe real” representado en los relieves de Persépolis y la porta el arquero representado en las monedas aqueménidas⁵¹. Por otra parte, los regalos de la delegación elamita en los relieves de la Apadāna de Persépolis no necesariamente indican el origen real de este tipo de daga, aunque sí nos señalan el sentimiento de ser específicamente “elamita”. Estas dagas son llevadas exclusivamente por la delegación elamita, en contraste con los *akinakes* que portan varias delegaciones de origen iranio. Es interesante preguntarse, ¿por qué los persas, que podrían haber elegido los *akinakes* iranos optaron por la daga “elamita”?

Lo mismo ocurre con la vestimenta. Los relieves aqueménidas no dejan duda de que a finales del siglo VI a.C. los habitantes de Persia y Elam llevaban el mismo vestido, dando nuevamente fe de la aculturación elamo-irania. El trasfondo exacto sigue siendo desconocido en este caso: no podemos probar que el vestido es iranio o elamita. De hecho, la existencia de dos formas opuestas, la irania (el traje portado por medos y otras delegaciones irania en los relieves de la Apadāna de Persépolis) y la neo-

⁴⁸ R. Boucharlat, 1994, pp. 223-224.

⁴⁹ P. Calmeyer, 1988, pp. 32-33.

⁵⁰ O. Muscarella, 1992, pp. 201-202.

⁵¹ D. Stronach, 1989, p. 277.

elamita (en los relieves asirios) sugiere que un tercer vestido, el “persa” no sea ni puramente iranio ni puramente elamita en origen.

Un reciente hallazgo nos permite desarrollar todo lo anterior. A juzgar por el tamaño de su patrimonio privado, como se demuestra en los textos del Archivo de la Fortificación de Persépolis, la mujer más importante en la corte de Darío fue Irdabama⁵². Ella pudo haber sido la madre de Darío, y si no es así, debió haber sido una de sus esposas. Irdabama tenía una fuerte conexión con Šullaggi, al sureste de Khūzistān, cerca de las colinas del Zagros, donde estaba en posesión de una finca. Esta circunstancia es poco probable que sea fortuita ya que el oficial de Irdabama (quien actuó directamente en su nombre) utilizó un sello heredado con una inscripción que nombraba a un tal Huban-ahpi, quien, a su vez, se puede identificar tentativamente con el “Huban-ahpi de Šullaggi”, mencionado en el Archivo de la Acrópolis de Susa sólo un par de generaciones antes de Irdabama. Por lo tanto, es concebible que Irdabama, descendiente de una familia principal, posiblemente de una dinastía local, con base en el Šullaggi neo-elamita, no sólo tenía un sello heredado de Huban-ahpi, sino que también poseía una finca en Šullaggi.

A esta imagen se puede añadir, por último, que la Šullaggi neo-elamita estaba dentro de una red económica centrada en Susa y podría haber permanecido bajo la influencia política neo-elamita durante mucho tiempo, tal vez hasta el final del período neo-elamita. Para principios del período persa, sin duda, constituyó un puesto de avanzada de la cultura elamita hacia las tierras bajas con las que existían contactos regulares. En el período aqueménida, sin embargo, Šullaggi cayó bajo la esfera de la administración centrada en Persépolis, según se desprende de los textos del Archivo de la Fortificación de Persépolis. Como Kurdušum, Hidali y Huhnur, Šullaggi aparentemente cambió esferas de influencia en un proceso de persianización progresiva de las colinas del Zagros. Tal vez podamos relacionar el nombre iranio de Irdabama, contrastándolo con el nombre elamita de su presunto antepasado Huban-ahpi, a esta emergente persianización de comienzos del período persa. Estos ejemplos ilustran la profundidad de la simbiosis cultural elamo-irania e implican que las dos etnias coexistían cuando se fundó el imperio persa. En definitiva, el Estado neo-elamita, tanto antes como después de la expedición de Aššurbanipal, debió haber sido un auténtico modelo para la emergente sociedad y cultura persa en términos de literatura, arte, artesanía, burocracia, ideología real, organización militar, redes

⁵² W. F. M. Henkelman, 2010, pp. 393-397.

comerciales, mecanismos administrativos y estructura política. La religión, evidentemente, no está exenta de esta circunstancia.

3. *La religión persa.*

La visión tradicional era que mientras los elamitas todavía habitaban en la región del Fārs, ellos formaban un componente relativamente insignificante de la población de la región. Sin embargo, según los textos del Archivo de la Fortificación de Persépolis, parece que la religión elamita estaba muy viva y era de sobra practicada en el Fārs durante el reinado de Darío⁵³. Se mencionan algunas divinidades como Humban y Napiriša más frecuentemente que Auramazdā y otros dioses iraníes (Narisanka, Sakurziš), así como fenómenos naturales como ríos y montañas, y a otros dioses desconocidos. Mithra, si no aceptamos la mención de Mišebaka como una versión elamita (PF 338, 1956-1957; Fort. 8960)⁵⁴, curiosamente, está completamente ausente a pesar de su repetido uso en la onomástica. Esta circunstancia podría informar aún más sobre el origen étnico de los habitantes de la región que los datos aportados por la onomástica. La posición de Auramazdā en el archivo es sorprendentemente modesta; su nombre aparece en no más de diez textos. Por contraste, Humban, el más importante dios elamita en el periodo neo-elamita, es mencionado en 27 textos, es decir, casi tres veces más frecuentemente. Es cierto que Auramazdā es siempre mencionado en primer lugar en cualquier lista de dioses (PF 337-339), pero este parece ser su único privilegio. Las provisiones reservadas para su culto parecen ser más pequeñas que las reservadas para el culto de Humban y de otros dioses iraníes⁵⁵. Una más fiable, pero también aproximada, indicación de la importancia de un culto puede ser deducida de las cantidades de bienes suministrados para tal fin.

⁵³ Véase D. Stronach, 1984, pp. 486-487.

⁵⁴ La interpretación de Mišebaka como “el dios Mithra” (véase M. Schwartz, 1985, p. 687), debe de ser rechazada. En su lugar, y sin lugar a dudas, este término debe de ser traducido como “Todos los Dioses”. Además, las ofrendas a Mišebaka son mencionadas junto a una gran variedad de dioses y ofrendas particulares; no existe una específica filiación iraníe o elamita para este término. Es notable también que muchos de los oficiantes de los textos involucrados con Mišebaka son introducidos por su nombre y por su designación, aunque nuevamente no existe una clara imagen: tanto *šatin* como *makuš* aparecen. Para finalizar, cabe reseñar que las ofrendas para (el) Mišebaka aparecen en listas junto con otros beneficiarios. Como tenemos 12 textos, esto no es, ciertamente, mera coincidencia. Quizás los oficiantes responsables de los cultos de dioses específicos o individuales tenían el culto de “Todos los Dioses” como una responsabilidad adicional.

⁵⁵ W. F. M. Henkelman, 2012a, p. 39.

Puesto que no se fijaron los tipos de cambio para el vino, la cerveza, los cereales y el ganado, los valores acumulados del total de materias primas destinadas al sacrificio para cada tipo de ofrenda se pueden calcular. Puede ser útil hacer una lista de los quince tipos más populares de ofrendas y sus valores acumulados expresados en grano⁵⁶:

⁵⁶ El valor acumulativo, en QA de grano, está basado en el ratio estándar de intercambio utilizado en la economía de Persépolis. En este sistema de equivalencia 10 QA de vino equivalen a 30 QA de grano y una oveja o cabra equivale normalmente a 100 QA de grano.

TIPO DE OFRENDA	APARICIONES	VALOR ACUMULADO
<i>lan</i>	102	36.064 QA
<i>bašur</i> ⁵⁷	12	17.280 QA
<i>šip</i>	11	7.690 QA
Para Humban	32	6.585 QA
<i>šumar</i> ⁵⁸	6	6.330 QA
<i>akriš</i> ⁵⁹	9	6.020 QA
<i>kušukum</i> ⁶⁰	23	5.010 QA
Para Auramazdā	13	2.331 QA
Para Mišdušiš	7	2.095 QA
Para Napiriša	26	1.920 QA
Para Adad	12	1.775 QA
Para Mišebaka	19	1.209 QA
Para/en (el mes de Karbašiya)	4	1.190 QA
Para/en (el mes de Sakurraziš)	5	995 QA
Para Išpandaramattiš	9	900 QA
<i>tikrakkaš</i> ⁶¹	3	500 QA
Halma	1	480 QA
Mariraš	8	450 QA
<i>hapidanuš</i>	3	400 QA
Monte Šaki	4	360 QA
Šetrabattiš	5	330 QA
Pirdakamiya	3	270 QA
Narišanka	5	270 QA
Río Hubutiš	3	260 QA

⁵⁷ Desafortunadamente el significado de *bašur* es incierto. La palabra es usada para calificar provisiones de pequeño ganado, grano y vino y, dado el determinativo GIŠ, debe de tratarse de un objeto concreto, quizás una mesa de ofrendas.

⁵⁸ El término señala una tumba, sepultura o estructura funeraria.

⁵⁹ Este término, que es de origen iranio, hace referencia a una celebración religiosa que es desconocida para nosotros, aunque parece haber sido importante para los persas según se desprende de la información transmitida por el Archivo de la Fortificación.

⁶⁰ El término *kušukum* hace referencia al nombre de un lugar, aunque también pudo ser usado para el tipo de ofrenda desarrollado en ese lugar, probablemente un sacrificio animal. Por ello, la traducción de ofrenda *kušukum* es solamente apropiada en algunos textos.

⁶¹ Al igual que el término *kušukum*, los términos *tikrakkaš* y *hapidanuš* hacen referencia a estructuras físicas, posiblemente cada una relacionada con una función agrícola, aunque son también términos relacionados con ritos específicos.

Obviamente, el número exacto presentado en la tabla puede cambiar con la publicación de más textos del Archivo de la Fortificación de Persépolis. Lo que importa es el peso relativo de varios tipos de ofrendas. Los datos anteriores muestran claramente que la mayoría de los recursos se gastaron en tipos de ofrendas que no estaban conectadas con un determinado dios en particular (*lan*, *bašur*, *šip*, *šumar*) y que la diferencia entre Auramazdā y Humban es aún mayor cuando los valores acumulativos se tienen en cuenta.

Hay que añadir que alrededor de un tercio, de los entre 250-500 textos que tratan asuntos religiosos, no mencionan nombres de dioses o términos técnicos, sino simplemente indican que las materias primas para el sacrificio se han utilizado “para los dioses”. Por el contrario, el nombre del oficiante casi siempre se da. La palabra elamita *šatin* se emplea a menudo en vez de la palabra en antiguo persa *makuš* para designar a los sacerdotes, quienes en ocasiones portan un nombre persa (Mardunuya, Gaubaruva), aunque como se observa en algunos textos están ligados a un culto de una divinidad elamita como Humban o Napiriša (PF 348 por ejemplo). Además, parece que las tareas de los *šatin* y los *makuš* no eran completamente distintas: ambos podían honrar a Mišebaka, realizar ceremonias *lan* y hacer ofrendas a los ríos (PF 339; 1955-1957; PF-NN 114, 2268). El culto a los dioses elamitas, como el culto a los dioses con un fondo iranio, fue así patrocinado por el Estado, por lo que se documenta en el archivo. Un ejemplo de ello es una entrada de un diario (Fort. 1306-101) que habla de las asignaciones de cebada entregadas en un lugar a lo largo de la ruta que unía Persépolis con Media⁶². Esta es una zona donde la cultura elamita no parece haber estado muy presente en el período pre-aqueménida⁶³. Pues entre las asignaciones mencionadas ciertas cantidades van destinadas al dios elamita Napiriša, cuyo culto debió de haber sido introducido en la región norte por los propios aqueménidas⁶⁴.

3.1. *El lan.*

Otro tema de controversia son los llamados sacrificios *lan*, mencionados en 81 textos y entradas de diarios del Archivo de la

⁶² W. F. M. Henkelman, 2017, p. 273.

⁶³ W. F. M. Henkelman, 2017, p. 278.

⁶⁴ W. F. M. Henkelman, 2014, p. 20.

Fortificación de Persépolis⁶⁵. La palabra elamita *lan* significa simplemente “ofrenda, oblación” (del verbo *la* “enviar, ofrecer”) y es una forma derivada de la base verbal *la-*, “enviar, enviar como regalo, ofrecer”⁶⁶. Además no parece haber una palabra para *lan* en las fuentes iránias⁶⁷. Este término aparece en muchas ocasiones como un término aislado en los textos del Archivo de la Fortificación⁶⁸. Esta circunstancia, junto con el hecho de que Auramazdā es poco mencionado en los textos del archivo, llevó a especular sobre que los sacrificios *lan* estaban exclusivamente dedicados a Auramazdā o, en su defecto, señalarían un ritual típico del zoroastrismo⁶⁹. Sin embargo, los textos sin el nombre de un dios reflejan nada más que una realidad administrativa. Reflejan el uso de la palabra *lan* como un significativo término técnico y no indican un estatus especial ni a un dios en concreto, sino a un tipo particular de ofrenda⁷⁰. Ninguno de los textos de ofrenda *lan* hacen referencia a Auramazdā y ninguno de los textos donde se menciona a Auramazdā hacen referencia al *lan*. Además, ni la frecuencia del sacrificio, ni el esquema de redistribución ni los oficiantes movilizados coinciden con los de Auramazdā⁷¹. Por último, el contexto elamita del *lan* debería ser suficiente para advertirnos que catalogarlo como “zoroástrico” sería un juicio demasiado sesgado⁷². El texto citado anteriormente (Fort. 1306-101) pone esto en evidencia, ya que el beneficiario del *lan* es el dios elamita Napiriša. Es obvio que no debe inferirse que todos los sacrificios *lan* estaban destinados a Napiriša o que el *lan* era un fenómeno exclusivamente elamita; estos textos demuestran que el *lan* no era una prerrogativa de Auramazdā, y vienen a confirmar que está menos presente en el archivo de lo que está en las inscripciones reales aqueménidas. Su ausencia se podría explicar diciendo que en las inscripciones, Auramazdā era la figura típica de un dios real, como Aššur, Marduk y los dioses elamitas Humban e Inšušinak, cuya representación era fundamental en la ideología real. Conviene que nos detengamos un momento en los siguientes ejemplos:

⁶⁵ Para más información sobre estos sacrificios véase W. F. M. Henkelman, 2008, pp. 181-304.

⁶⁶ W. F. M. Henkelman, 2008, pp. 206-207.

⁶⁷ S. Razmjou, 2004, p. 103

⁶⁸ W. F. M. Henkelman, 2008, pp. 232.

⁶⁹ G. G. Cameron, 1948, p. 7; R. T. Hallock, 1969, p. 26; H. Koch, 1977, pp. 129-138, 175-178, 182; ídem, 1991, pp. 87-109.

⁷⁰ W. F. M. Henkelman, 2008, pp. 221-222; 225; ídem, 2017, p. 285.

⁷¹ W. F. M. Henkelman, 2008, pp. 226-228; ídem, 2017, p. 284.

⁷² S. Razmjou, 2004, p. 103. Otros investigadores, como M. Handley-Schachler (1998, p. 199) han sugerido que el *lan* es un rito exclusivo de los *makuš*, donde el *šatin* sería un mero intermediario en la recepción de raciones para distribuir a otros sacerdotes. Además asocia este ritual a los medos. Sin embargo, además de olvidar el trasfondo cultural elamita del *lan*, vemos en los textos que el *šatin* actúa también en las ceremonias *lan* como oficiante.

360 QA de grano ha recibido Ukpiš, el *makuš*: 90 como *gal* (“ofrenda”) para el *lan*, 90 para Mišebaka, 90 para el Monte Ariaramnes, 90 para el río Ahinharišda (PF 1955: 1-3).

150 QA de grano ha recibido Umbaba, el *šatin*: 30 para el *lan*, 30 para Turma, 30 para Mariraš, 30 para ^{AS}KI^{MES} (“Tierra”), 30 para Mišebaka” (PF 1956: 1-2).

Como vemos en estos textos, entre el personal que recibe provisiones para el *lan*, se encuentra tanto un *makuš* como un *šatin*. Lo mismo se puede decir de los dioses; *lan* aparece cinco veces junto con dioses con un posible trasfondo elamita, y ocho veces con dioses de ascendencia irania. Otros casos, como Mišebaka, ^{AS}KI^{MES} (“Tierra”) ⁷³, los ríos y las montañas, son ambiguos. Incluso si estos casos pudieran hacer referencia a dioses iraníes, sin embargo, ha quedado lo suficientemente claro que el *lan* no estaba exclusivamente listado junto con dioses de ese trasfondo. En la PF-NN 2211 un *makuš* con el nombre elamita de Ušdamma recibe 19 BAR de grano como ración para una ceremonia *lan*, así como para la diosa irania Išpandaramattiš y para Mišebaka. La PF-NN 2337 menciona a un *šatin* con el nombre iranio de Bakabadda, quien recibe 30 *irtiba* de grano como raciones para una ceremonia *lan* y también para las mismas deidades. Además, aunque es evidente la preponderancia de los términos iraníes, que estos oficiantes con nombres iraníes aparezcan también asociados con dioses de ascendencia elamita, como Napiriša (PF-NN 2206, 2265, 2268) o Halma ⁷⁴ (PF-NN 544) invalidan que el *lan* sea una ofrenda destinada solamente a una deidad irania. Por lo tanto, enraizado en el pasado y en la tradición religiosa elamita ⁷⁵, el *lan* aqueménida viene a denotar un tipo de ofrenda que pudo ser realizada por todos los tipos de personal religioso. Además, algunas veces el mismo rey asigna raciones para el *lan*. En la PF 753 se indica que para el desarrollo de una ceremonia *lan* en Harbuš, “12 *marriš* de vino... es asignado como ración por el rey”. La ceremonia *lan* fue de este modo también de interés para la monarquía persa.

Debería señalarse también que en los textos elamitas del Archivo de la Fortificación, los nombres y ceremonias de origen iranio son usados en su

⁷³ Para más información sobre esta divinidad véase W. F. M. Henkelman, 2008, pp. 324-331. Este autor considera que ^{AS}KI^{MES} podría representar una tradición indígena con un trasfondo elamita o iranio, o incluso ambos. No obstante, aunque es imposible afirmarlo sobre la base de la evidencia disponible, para él el trasfondo elamita parece más atractivo. Del mismo modo, es muy posible que las ofrendas hechas a la Tierra fueran realmente realizadas para uno o varios dioses relacionados con la tierra, por lo que ^{AS}KI^{MES} podría ser simplemente un término burocrático, pues la palabra no posee el determinativo que marca divinidad (como por ejemplo, el caso de Adad, ^{AN}IM^{MES} y Napiriša, ^{AN}GAL^{MES}) y por ello la Tierra no era el objeto de veneración.

⁷⁴ Sobre esta divinidad y su posible trasfondo elamita véase W. F. M. Henkelman, 2008, pp. 332-333.

⁷⁵ A. Kuhrt, 2014, p. 151.

forma original sin ser traducidos al elamita; el *lan*, que es bien conocido por los iraníes, es usado en su forma original elamita sin ser traducido. Esto es una clara indicación de la mezcla de religiones. El *lan*, por todo ello, no marca un cambio radical traído por la llegada de los iraníes o por la introducción de una nueva fe, sino que es el producto de un desarrollo evolutivo en el que las tradiciones elamitas fueron las principales constituyentes y, como un tipo de ofrenda, pertenecía también a una larga tradición irania y mesopotámica. Con este trasfondo, el *lan* es verdaderamente persa y ofrece un gran desafío a la hipótesis de una dicotomía entre las esferas religiosas elamita e irania.

No obstante, seguimos sin saber en qué consistía esta ceremonia y diversas hipótesis se han buscado para dar una explicación al tema. Sabemos que *lankelli*, que aparece en los textos del Archivo de la Fortificación, es el nombre del octavo mes en el calendario elamita, aunque no tenemos información sobre su significado o su relación con la ceremonia *lan*. La palabra *lansiti* es utilizada en textos medio-elamitas, especialmente en Čoğā Zambīl. El equivalente acadio es *hurāšu*, que significa “oro”. En los mismos textos *lania* parece significar “plata”. En acadio el ideograma usado para escribir *lānu* significa “cuerpo”, “figura” y “aparición”, es el equivalente de *šalmu*, que significa “estatua”⁷⁶. Quizás una ceremonia *lan* estaba relacionada con una estatua, aunque es cierto que la palabra *lan* llegó a los persas de su herencia elamita más que de los babilonios. En la PF 772 se describe el desarrollo de una ceremonia *lan* en 11 *lankul* (*la-an-ku-el*). Esta palabra es una combinación entre *lan* y una palabra desconocida que por otra parte no deriva del antiguo persa. Ella podría hacer referencia a un lugar que fue usado para el desarrollo de una ceremonia *lan* con ofrendas. Es posible que *lankul* pudiera haber sobrevivido en farsi como *langar*, cuyo significado arcaico es un monasterio o un lugar de ritual de los sufíes, donde la comida era redistribuida entre la gente, especialmente entre aquellos que eran pobres; no obstante, la relación con el *lankul* es muy débil y más evidencia es necesaria⁷⁷. También es interesante un texto (PF-NN 2259) que menciona la entrega de 30 cabras/ovejas como ofrendas para el *lan* para un periodo de un mes. De acuerdo con el texto, la ceremonia fue desarrollada en un almacén-casa (*balum*) en Pasargadā, un lugar que parece algo inusual aunque existen otros ejemplos de ceremonias rituales desarrolladas en almacenes en los textos del Archivo de la Fortificación. De este modo, la información sobre el lugar donde se desarrollaron estas ceremonias es muy limitado.

⁷⁶ S. Razmjou, 2004, p. 103.

⁷⁷ S. Razmjou, 2004, p. 104.

3.2. El *šip*.

Aunque el monarca aqueménida realizó breves estancias en Persépolis, la administración sintió su presencia a lo largo del año. No sólo era el factor económico más obvio, dada la magnitud de las propiedades reales, el personal real y las exigencias de la mesa del rey, sino que también estaba presente, simbólicamente, en la iconografía (en los sellos) y, más significativamente, ya que tenía una fuerte dimensión ideológica, a través de donaciones a modo de raciones suplementarias para los trabajadores o para la gestión de los grandes festivales de sacrificios. El más notable de estos festivales era conocido como *šip*, la ceremonia más frecuentemente mencionada en los textos del Archivo de la Fortificación después del *lan*. Implicaba a cientos de participantes y revelaba un carácter real manifestado por la participación del máximo representante del rey en el corazón del imperio, Parnakka⁷⁸. Como el *lan*, el *šip*, es un término con un pasado elamita. Festivales de sacrificio similares se celebraron también en santuarios elamitas al aire libre como el de Kūl-e Farah durante el período neo-elamita⁷⁹. Además, el término *šup*, atestiguado dos veces en medio-elamita y una vez en neo-elamita, es una antigua forma para *šip* (el cambio de vocal desde una temprana “u” a una “i” es un fenómeno bien atestiguado en el elamita aqueménida)⁸⁰.

No obstante, en los textos del Archivo de la Fortificación, en el *šip*, un beneficiario divino solamente es mencionado en un texto: *Zizkurra*, un dios elamita. Uno, sin embargo, debería abstenerse de poner demasiado peso en este texto. No existen razones para extrapolar la frase “*para Zizkurra*” en otros textos donde aparezca un festival *šip*; más bien el festival fue considerado para ser un tipo de ofrenda *sui generis*. Para los escribas de Persépolis este tipo de ofrenda estaba aparentemente bien definido en términos de frecuencia, patrón de distribución, etc., donde la información adicional del beneficiario era administrativamente redundante. Desafortunadamente, el seguir la pista del personal involucrado en el *šip* no conduce a una imagen clara de las divinidades adoradas en la ceremonia. Hay otro texto más que menciona un beneficiario divino de un festival *šip*, aunque este texto no procede del Archivo de la Fortificación. En la versión elamita de la inscripción Daivā (XPh_e 30, 32, 33, 34, 41, 44) se menciona a Auramazdā como beneficiario de un *šip*:

⁷⁸ W. F. M. Henkelman, 2011, pp. 89-166.

⁷⁹ W. F. M. Henkelman, 2011, p. 131.

⁸⁰ W. F. M. Henkelman, 2011, p. 133.

“Y entre las tierras había (un lugar) donde, antiguamente, hacían (para) los *daivā* sus *šip* (festival de sacrificio). Entonces, por la voluntad de Auramazdā, devasté esos lugares de adoración de los *daivā* y emplacé el *kiten* sobre ellos: ‘¡(A) los *daivā* no permitirás hacer sus *šip*!’ Donde antiguamente los *daivā* sus *šip* habían sido hechos, ahí hice (para) Auramazdā su *šip*, a su debido tiempo y en su apropiado estilo”.

En conclusión, al menos un original dios elamita, Zizkurra, y un dios iranio, Auramazdā, estuvieron entre los beneficiarios de los festivales *šip*. Sin embargo, nuevamente hay que considerar que es perfectamente posible que otros dioses fueran beneficiarios también de estos sacrificios; aunque los textos disponibles del Archivo de la Fortificación no revelan sus nombres eso no significa que estén excluidos.

Además de los dos zócalos de piedra una terraza de ladrillos de barro y un pequeño muro, que encierra un amplio espacio abierto, conforman, junto con los zócalos, el denominado “recinto sagrado” de Pasargadā. Es reseñable que la característica más importante de estos zócalos de piedra sea su tamaño monumental (Fig. 5). Ellos, sin duda, están destinados a hacer que el oficiante y el rito religioso fuera visible para un público muy amplio. Cualquiera que sea la disposición exacta del término “recinto sagrado” a comienzos del periodo aqueménida parece razonablemente seguro afirmar que los zócalos se situaron en el centro de un gran espacio abierto⁸¹. La centralidad y la monumentalidad de los zócalos, la importancia ideológica del sitio, y el paralelo con los relieves de Naqš-e Rostam (Fig. 6) sugieren que el acto realizado aquí era un ritual real. Sobre la base de este supuesto, se pueden considerar dos posibles conexiones. Una de ellas sería el banquete de Paucetes en Persépolis en el año 317 a.C. y el banquete de Mithridates en Pasargadā en el año 82 a.C. El propio Diodoro indica que el ejército macedonio se sentó en cuatro círculos concéntricos alrededor de dos altares para los dioses y para Alejandro y Filipo (XIX, 22). Del mismo modo, además de ser un paralelo anterior, conocemos el *šup* elamita, una gran celebración comunitaria que sobrevivió en el periodo aqueménida como *šip* como ya he indicado. Estos sacrificios y banquetes rituales fueron descritos en el santuario al aire libre neo-elamita de Kūl-e Farah. La generosidad real y la confirmación visible de la jerarquía social parecen haber sido elementos importantes en esta fiesta elamita⁸².

El gran espacio abierto y los zócalos centrales serían perfectamente adecuados para la presencia de grandes grupos de asistentes sentados en uno

⁸¹ W. F. H. Henkelman, 2011, p. 128.

⁸² Para más información sobre estos banquetes véase W.F. M. Henkelman, 2011, pp. 89-166.

o varios círculos. Los aspectos jerárquicos se encuentran, además, enfatizados por la posición elevada del oficiante, ya sea el rey o su representante. Esto era sin duda también una construcción ideológica para visualizar la posición elevada del rey y su excepcional cercanía a los dioses. El *šip* involucró también a cientos de personas y fue profundamente de carácter real; fue presidida por el rey (XPh) o por sus representantes inmediatos (Parnaka y Ziššawiš), y fue, entre otros lugares, celebrado en Pasargadā:

A Harrena, el jefe del ganado, habla Parnakka como sigue: “21 cabezas de oveja/cabra y dos porciones, además, para Mauparra, el portero y sus asociados, que están alimentado a las mulas reales en Tikranuš, (un total de) 212 hombres, a ellos expide: para cada 10 hombres hay una oveja/cabra”. En el séptimo mes, décimo noveno año, este documento sellado fue entregado. Karkiš ha escrito (este documento); ha recibido la copia de Nanitin, (en) Pasargadā. Cuando un festival *šip* fue realizado (PF-NN 1665).

[X] ganado (pastando) en una campo de rastros, asignación de Iš[...]ba desde el lugar de Mubari, para Kampiya. Cuando un festival *šip* fue realizado en Pasargadā, en ese momento (el ganado) fue consumido, cuando Parnakka realizó un festival *šip*. Noveno mes, año vigésimo. Samanda ha escrito (este texto), fue recibida la copia de Puruna (PF 1701).

La fiesta del *šip* funcionaba así como un aspecto ideológico que daba expresión a la generosidad del rey y su posición como el mayor dador de dones; fue una ocasión para recompensar la lealtad y confirmar la jerarquía. Por estos motivos, el “recinto sagrado” de Pasargadā pudo haber sido el escenario físico de la fiesta. Es fácil imaginar a Parnaka, o tal vez al propio rey, dominando a la audiencia desde la primera plataforma, llamando devotamente a la bendición divina, a la vez que demostraba su generosidad mediante la distribución de la carne del sacrificio como una verdadera recompensa real para los fieles subordinados que se sentaron a diferentes distancias desde el centro y que tuvieron la suerte de ser incluidos en esta celebración comunitaria⁸³. Aunque no existen pruebas formales para esta hipótesis, ella ofrece una combinación lógica de los elementos indicados: un sacrificio en Pasargadā, la presencia de una gran audiencia, la participación de un alto funcionario y los dos zócalos monumentales de Pasargadā posiblemente reflejados en las plataformas escalonadas representadas en las tumbas reales aqueménidas de Naqš-e Rostam y Persépolis. Del mismo modo, los paralelos mencionados de diferentes periodos apoyan el escenario descrito en las líneas anteriores. Igualmente, el culto al fuego con altares evidentemente existió, aunque cuánto en las ceremonias fue una herencia irania y cuánto fue prestado de los elamitas es difícil de determinar⁸⁴. Lo

⁸³ W. F. H. Henkelman, 2011, p. 128.

⁸⁴ Sobre el culto elamita del fuego véase F. W. König, 1965, pp. 53-58.

que es seguro es que los altares de fuego fueron utilizados en Kūl-e Farah, uno de los lugares donde el *šip* fue realizado en el periodo neo-elamita.

3.3. *El bakadaušiyam.*

Pero también es evidente que el modelo aqueménida fue adaptado al contexto, incluyendo la adopción de características grandilocuentes moduladas por la ideología real. Esta última característica se encuentra en otros sacrificios mencionados en el Archivo de la Fortificación de Persépolis. Los términos en elamita *bakadauši(š)* y *bakadaušiyam*, correspondientes los términos en antiguo persa **bagadaučiš* “(festival de) ofrenda para (un) dios” y **bagadaučiya-* “perteneciente al (festival de) sacrificio para (un) dios” respectivamente hacen referencia a un ritual al que asistieron trabajadores (*meni kurtaš makiš*: “después los trabajadores consumieron [la ofrenda]”)⁸⁵. En términos económicos, se correspondía con un alimento de alta calidad, y en términos ideológicos, mostraba la generosidad del soberano hacia los rangos más bajos y motivaba al pueblo a esforzarse incluso más. Cuatro dioses estaban asociados a estos rituales: Auramazdā, Humban, Mišdušiš, Pirdakamiya y el mes Sakurraziš (posiblemente un festival que tomaba lugar en ese periodo pudo ser la razón para organizar el *bakadaušiyam*), además de la mención a “los dioses restantes/los otros dioses” (*nap šaš(š)ap*)⁸⁶. Además de Auramazdā, los dos últimos nombres son iraníes: **Mizhdušî-* significa “El que da con generosidad” y *Brtakam(i)ya-* “El que concede deseos”. Estos teónimos reflejan claramente el contexto ideológico en el que aparecen; ambos dioses parecen haber sido seleccionados para el rol que podían jugar en la ideología real. Por lo tanto, no es sorprendente que no se conozca ningún equivalente avéstico. Estos ejemplos muestran que un énfasis dogmático en la tradición zoroástrica o la noción de que cada cosa aqueménida debe haber venido a través de un filtro zoroástrico, es simplemente inadecuada como una perspectiva analítica. Otro de los aspectos más chocantes de las referencias a este ritual en el Archivo de la Fortificación de Persépolis es que todos los

⁸⁵ PF 336-337; PF-NN 366, 613, 679, 978, 1679. Otros textos que mencionan este festival son PF 348-349; PF-NN 108, 318, 650, 791, 893, 1941. R. T. Hallock, 1969, p. 19; H. Koch, 1977, pp. 125-127; W. F. M. Henkelman, 2008, pp. 380-383; ídem, 2011, pp. 103-104; ídem, 2012a, p. 40; ídem, 2017, p. 306.

⁸⁶ Auramazdā: PF 337, PF-NN 366, 978. Humban: PF 340, 348-350, PF-NN 108, 650, 893, Fort. 251-101. Mišdušiš: PF 336-337, PF-NN 613, 679, 978, 1679. Pirdakamiya: PF-NN 303, 310, 791. El mes Sakurraziš: PF-NN 613, 679, 1679. “A los dioses restantes”: PF-NN 318; Fort. 2336-103

oficiantes tienen nombres iraníes, pero solamente se usa la designación de *šatin* para referirse a ellos.

3.4. Santuarios al aire libre y templos.

Además de Kūl-e Farah existieron otros santuarios al aire libre elamitas como Šekaft e-Salmān, Naqš-e Rostam y, tal vez, Kūrāngūn. La adoración en lugares con cualidades numinosas era común en el antiguo Irán. Para los historiadores antiguos (Heródoto I, 131 y Estrabón XV, 3.13-14) los rituales en las cimas montañosas y en las orillas de los ríos fueron un notable y particular aspecto de la religión persa, aunque tales características tienen en realidad una historia mucho más antigua en Irán. Por ejemplo, en el Archivo de la Fortificación de Persépolis se indica que los sacrificios persas a las montañas y los ríos se realizaron en muchos lugares diferentes. Uno se realizó en el río Betir, para Humban nuevamente, y por lo tanto, es una indicación más de la continuidad del culto⁸⁷. De los miles de lugares sagrados, sólo aquellos con relieves tallados en la roca de origen elamita fueron reconocibles como lugares de culto. Hay que recordar que es en el acantilado de Naqš-e Rostam, dedicado desde tiempos inmemoriales a las divinidades elamitas⁸⁸, donde los soberanos de la dinastía aqueménida, comenzando por Darío, eligieron para instalar sus tumbas. Desafortunadamente, machacado y en tres cuartas partes destruido por un relieve del monarca sasánida Bahrām II (276-293), el más antiguo relieve de Naqš-e Rostam fue esculpido probablemente en el siglo XVII a.C. por un rey elamita. Representa, sentados uno detrás del otro, al dios serpiente y del agua que brota, y a su consorte. A ambos lados del relieve antiguo se añadieron posteriormente, en la época neo-elamita, a la derecha la imagen de un rey y a la izquierda la de una reina, una pareja real que viene de alguna manera a caer en la comitiva de fieles bendecidos por el dios y la diosa (Fig. 7)⁸⁹.

Además, ciertamente existieron templos en ciudades emplazadas en la zona oriental de Khūzistān y en Fahlīān. El santuario neo-elamita de Gisāt, conocido por la Placa de Bronce de Persépolis, aparentemente todavía existía durante el reinado de Darío. En otras bien conocidas ciudades elamitas, como Hidali, Dašer, Bessitme, Atuk, Anšan, Šullaggi, Huhnur y

⁸⁷ W. F. M. Henkelman, 2008, pp. 377-380; 536-539.

⁸⁸ W. F. M. Henkelman & S. Khaksar, 2014, p. 218.

⁸⁹ E. F. Schmidt, 1957, p. 121, figs. 86-88; R. Ghirshman, 1972, p. 89.

Rakkan, templos elamitas y santuarios debieron de haber permanecido en uso⁹⁰. Todos estos lugares de culto debieron de haber sido importantes vías en la transmisión de tradiciones y prácticas culturales elamitas a la cultura persa. No obstante, la aculturación religiosa elamo-irania probablemente no era totalmente dependiente en estos lugares “oficiales” de culto. Aunque especulativo, es fácilmente concebible que elamitas e iranos comenzaran con el tiempo a compartir creencias populares y prácticas culturales. Posiblemente, confederaciones tribales elamo-irania se unieron en ciertos festivales anuales, como las celebraciones del solsticio de verano y del equinoccio de otoño. Estos festivales debieron de haber sido importantes vías para todo tipo de intercambios y bien pudieron haber sido un instrumento en el desarrollo de nuevas prácticas culturales⁹¹.

En relación a los templos hay que tener presente que un edificio emplazado en la esquina suroeste del muro de la terraza de Persépolis fue coronado por un parapeto con cuernos, y quizá sea un eco de la importancia de los cuernos en la arquitectura religiosa elamita, y posiblemente del que se hizo eco la iconografía post-aqueménida, evidenciando una continuación de la antigua práctica elamita⁹². Aššurbanipal dice específicamente que destruyó el zigurat de Susa y partió sus cuernos de brillante bronce⁹³. Esta referencia a los cuernos del zigurat en Susa es particularmente interesante a la luz de un número de alusiones literarias a cuernos y a la arquitectura religiosa. El texto de una estela de Šilhak-Inšušinak hace referencia a la elección de cuernos para un lugar de sacrificio⁹⁴, mientras un edificio con cuernos aparece en un posterior sello de estilo Uruk de fecha Susa II⁹⁵. No obstante, la manufactura de cuernos en oro es mencionada en uno de los textos medio-elamitas procedentes de Tol-e Malyān (Anšan)⁹⁶. Finalmente, el llamado “relieve del zigurat” en la Sala I del palacio de Aššurbanipal en Nínive muestra el zigurat de Susa con cuernos que se proyectan⁹⁷. No hay nada inusual que todas estas características fueran adoptadas por los persas, aunque en el estado actual de la investigación es imposible determinar la función del edificio hallado en Persépolis.

⁹⁰ W. F. M. Henkelman, 2008, p. 59.

⁹¹ W. F. M. Henkelman, 2008, p. 59.

⁹² Para los cuernos véase F. W. König, 1965, pp. 106-108, 114; A. B. Tilia, 1969, pp. 9-43; W. F. M. Henkelman, 2012b, pp. 946-947.

⁹³ M. Streck, 1916, p. 53.

⁹⁴ F. W. König, 1965, p. 106.

⁹⁵ D. T. Potts, 1990, pp. 33-40.

⁹⁶ M. W. Stolper, 1984, pp. 68-69.

⁹⁷ J. E. Raede, 1976, p. 101.

3.5. *La tumba de Ciro y los paraísos.*

Del mismo modo, sabemos que Ciro construyó su sepultura en un paraíso; los magos que atendieron su tumba llevaron a cabo rituales religiosos (Arriano, *Anáb.*, VI, 29) y ceremonias *lan*, como vimos, ocurrieron en el *partetaš* de Pasargadā (¿en honor de Ciro II?). Sabemos que Aššurbanipal menciona haber penetrado dentro de una arboleda sagrada y haber saqueado y devastado las sepulturas reales, lo que podría apoyar la presencia de tumbas reales elamitas en un *husa* (bosque, arboleda). Es decir, Ciro podría haber continuado una antigua tradición elamita de enterramiento regio. Además, lo cierto es que el *husa* jugó un papel muy importante en la vida religiosa elamita como así lo atestiguan una estela fragmentaria de Šilhak-Inšušinak I (ca. 1155-1125 a.C.) (EKI 48) y una inscripción de Tepti-Huban-Insušnak (EI 85). La segunda es ciertamente relevante: “*Total: 31 cabezas de ganado (y) total: 186 cabezas de ovejas/cabras, para los oficiantes, que serán llevadas a la arboleda (y) ahí serán sacrificadas*”. Parece evidente que el ganado mencionado fue sacrificado en un *husa* durante una ceremonia o banquete que fue lo suficientemente importante como para ser conmemorado en una estela real especialmente encargada para la ocasión. La combinación del patronazgo real y los sacrificios en una arboleda naturalmente convierten a este texto en altamente relevante para los sacrificios *lan* en el *partetaš* (paraíso) de Pasargadā. Que el texto mencione también *lap* (“oficiantes”), de la misma raíz *la-*, hace este paralelo incluso más convincente. Aunque más investigaciones son necesarias en muchos de estos temas, la posibilidad de una tradición indígena es emergente: los paraísos persas, además de su uso práctico, continuaron siendo focos de la ideología real como los templos-arboleda (*siyan husame*) lo habían sido en el periodo elamita. Las actividades culturales atestiguadas para las arboledas elamitas pudieron ciertamente haber contribuido a los sacrificios en los paraísos persas como así parece atestiguarlo la PF-NN 2259.

3.6. *Dioses extranjeros.*

De este modo, a partir de la concisa información contextual que figura en estos textos, se puede deducir que no existía una separación en la esfera religiosa elamita e irania, que los oficiantes con nombres iranos podían atender el culto de los dioses elamitas y viceversa (o ambos), que la

terminología religiosa elamita e irania se aplica a los dioses de cada lado, y que no hubo predilección por los dioses pertenecientes a la cultura irania. Uno obtiene además la impresión que los administradores y escribas no, y quizás no pudieron, hacer una distinción entre las esferas elamita e irania, simplemente porque estaban fuertemente interrelacionadas. Al mismo tiempo, el panteón respaldado oficialmente parece haber sido exclusivo en el sentido de que no incluye a los dioses que no pertenecían al corazón del Estado persa. Esto es notable ya que Persépolis fue un centro multi-étnico que hospedó a individuos y trabajadores de muchos países. Algunos grupos, como los babilonios, tenían una larga presencia en Irán y se sabe que habían traído sus propios dioses⁹⁸, y que los aqueménidas practicaron un pragmatismo religioso. Lo mismo se puede decir de los dioses a los que un cantero griego ha dedicado una inscripción en una cantera próxima a Persépolis (*Zeois*, “para los dioses”), e incluso de las comunidades de cientos, y en algunas ocasiones de miles, de licios, lidios, capadocios, sirios, egipcios, tracios, etc., es decir, esta considerable amalgama cosmopolita del Fars Aqueménida no se refleja en el patrocinio de cultos por parte del Estado.

La razón por la cual las autoridades Aqueménidas no patrocinaron los dioses de los pueblos extranjeros no se debe, seguramente, al rechazo de estos dioses, sino todo lo contrario: su pragmatismo, su apoyo activo a los cultos de muchos de los dioses venerados a lo largo del imperio es bien conocido y las medidas punitivas tomadas contra santuarios locales siempre respondieron a motivaciones políticas, no religiosas. Es difícil creer que las autoridades de Persépolis se hubieran opuesto a la adoración de Marduk o Nabû en el seno de las comunidades babilonias instaladas en Matezziš y Hidali. De hecho, como hemos mencionado, que un cantero griego venerara a sus propios dioses apoya esta hipótesis. Las autoridades persas aparentemente aceptaron esto; sabemos que se permitió a las comunidades extranjeras tener su propia administración y cuerpos legales (como por ejemplo, la asamblea de los babilonios), y fueron reconocidas por el Estado Aqueménida, aunque esto no cambió la actitud de las autoridades hacia los cultos que fueron practicados dentro de estas comunidades.

Estas circunstancias no condujeron a la tutela estatal de, por ejemplo, los dioses babilonios (sólo se atestigua el dios semítico Adad, aunque sabemos que su culto en Irán se remonta al II Milenio a.C., cuando fue

⁹⁸ W. F. M. Henkelman, 2008, pp. 337-342.

integrado y adaptado a la vida religiosa elamita)⁹⁹ o griegos, mientras que los dioses de origen elamita (Adad, Humban, Nabbazabba, Napiriša, Šimut, Zizkurra y, tal vez, Halma y Nah[hunte]) estaban siendo tratados en pie de igualdad con sus colegas de origen iranio (Auramazdā, Irdanapirurtiš, Išpandaramattiš (Spenta Ârmaitî-) Mariraš, Mišdušiš, Narišanka (Naryôsa-), Pirdakamiya, Šetrabattiš [*shôithrahe paiti*, epíteto de Auramazdā] y, tal vez, Minam y Turme), lo que sólo puede significar que las deidades elamitas no eran vistas como extranjeras, sino como nativas, en otras palabras, eran vistas como persas, es decir, no eran diferentes o pertenecientes a una población no persa. Los dioses del panteón que emerge del Archivo de la Fortificación de Persépolis eran aquellos que tenían su casa en Pārsa y eran adorados por sus habitantes, una mezcla de población con raíces elamitas e iranianas. Es decir, la idea de dos esferas religiosas separadas, elamita y persa, debe ser completamente rechazada.

3.7. *Humban.*

Es del mismo modo significativo, que Humban, con 27 apariciones en el Archivo de la Fortificación sea de lejos el dios más veces atestiguado. Además, como vimos en la tabla anterior, las cantidades asignadas para su culto son con diferencia las más grandes de cualquiera de los dioses mencionados en el archivo, especialmente si lo comparamos con las asignaciones destinadas al culto de Auramazdā. La popularidad de Humban no era un fenómeno nuevo, era, de hecho, una continuación del creciente interés que surgió por este dios en el periodo neo-elamita; no obstante, en el periodo medio-elamita, Humban, junto a Inšušinak, era ya considerado como el “más grande de los dioses” o “grande entre los dioses” (*rišar nappipir*) en el panteón elamita¹⁰⁰. Durante el periodo neo-elamita, como se acaba de anunciar, su popularidad parece haberse incrementado como se

⁹⁹ Parece por ello aconsejable trazar su descendencia a los elamitas, y no a su pasado mesopotámico. Adad empezó a ser conocido en Irán a comienzos del II Milenio a.C., durante el periodo Sikkalmahida y probablemente empezó a ser adorado e incluido en el panteón elamita durante los periodos medio y neo-elamita. Aunque poco es conocido de las características locales, la persona y el culto de Adad, indudablemente cambiaron durante los quince siglos que van hasta el periodo Aqueménida. Una vez más, hay que subrayar que él era un dios de descendencia elamita, no un reciente inmigrante que había eventualmente encontrado su camino a Persépolis. Para más información sobre Adad y su culto en el periodo elamita véase W. F. M. Henkelman, 2008, pp. 305-323; idem, 2017, p. 279.

¹⁰⁰ W. F. M. Henkelman, 2008, p. 357.

deduce de la onomástica¹⁰¹ y de los nombres reales¹⁰², así como de los textos de este periodo¹⁰³. Del estudio del Archivo de la Fortificación, parece que su culto estaba concentrado en la región de Mamasanī, aunque esto no significa que estuviera confinado a esta región. En las inmediaciones de Persépolis, en sitios como Barniš, Hatarrikaš y Tikraš, Humban fue también venerado¹⁰⁴. De este modo, Humban no fue un dios de carácter provincial ni su adoración estuvo asociada a un exclusivo contexto elamita como se desprende de los dioses y oficiantes con los que se asocia¹⁰⁵. Humban es también el único dios mencionado en conexión con una ofrenda a un río (PF-NN 339), y esto debería de inspirar cautela a la hora de asignar un trasfondo iranio a tales ofrendas¹⁰⁶. Un santuario a Humban pudo haberse localizado en el sitio de Zila-Humban, aunque desafortunadamente, no hay indicaciones claras de esto en los textos del Archivo de la Fortificación de Persépolis¹⁰⁷.

Además, como acabamos de ver, no existe una esfera exclusivamente “elamita” en términos de personal de culto o dioses venerados por los mismos oficiantes. Junto con el hecho de que Humban es el dios más nombrado, difícilmente se puede evitar la conclusión de que era un dios muy importante a los ojos de los administradores de Persépolis. De hecho, la influencia de su culto en la religión persa puede haber sido subestimado hasta ahora. Un rol significativo es asignado a Humban en la inscripción neo-elamita de Hanni de Ayapir en Kūl-e Farah (EKI 75). Una de sus funciones en la inscripción es que él entregaba el *kitin*, esto es, “la protección

¹⁰¹ W. F. M. Henkelman, 2008, pp. 358-359.

¹⁰² En el periodo neo-elamita al menos trece reyes y aspirantes al trono portan el nombre de Humban, sin contar a los muchos otros miembros de las dinastías, algo que contrasta con los periodos anteriores, donde sólo se constata a Humban-simti y a Humban-numena (1350-1340 a.C.). Cabe mencionar el nombre de Ummanuš, nombre asumido por el rebelde Martiya, quien se proclamó rey de Elam y fue posteriormente derrotado por Darío (I). El nombre real de Ummanuš pudo haber sido una elección pensada, pues esperaba engendrar entusiasmo entre los elamitas de Khūzistān.

¹⁰³ Hay cuatro textos neo-elamitas que mencionan a Humban: una tablilla administrativa del Archivo de la Acrópolis de Susa (S 49) y tres inscripciones encargadas por Hanni de Ayapir (EKI 75), Tepti-Huban-Insušnak (EKI 85) y, posiblemente, Atta-hamiti-Inšušinak (EKI 89).

¹⁰⁴ A. Arfa’i, 2008, pp. 62-63 (Barniš), p. 83 (Hatarrikaš), pp. 41-43 (Tikraš).

¹⁰⁵ Humban aparece en algunos textos junto a una variedad de otros dioses, tanto elamitas (Adad) como iranos (Auramazdā) en una serie de inventarios (PF 339, 351, PF-NN 379). Los oficiantes que reciben suministros para el culto de Humban en estos textos suman 19; de ellos, 8 son designados como *šatin*, mientras que el resto no recibe ninguna designación. No obstante, de los 19 individuos, sólo tres de los oficiantes portan un nombre inequívocamente elamita. El resto son indudablemente nombres de ascendencia irania (Mardunuya, Yama, etc.). Del mismo modo, estos oficiantes aparecen en otros textos sirviendo a otros dioses, de origen elamita o iranio y desarrollando otros tipos de ofrendas

¹⁰⁶ W. F. M. Henkelman, 2008, p. 380.

¹⁰⁷ W. F. M. Henkelman, 2008, p. 377.

divina”, “la autoridad legal” y la “realeza”, a los reyes: “*Puede el kitin de Tepti, el fundador del kitin, de sipak Napir, el protector de los dioses, de Šimut, el heraldo de los dioses, de Humban, bajo (cuyo) kitin un rey (permanece), ser colocado bajo mi relieve*” (EKI 75:20-1). Este *kitin* reaparece, como *kiten*, en la inscripción Daivā de Jerjes, donde esto debería de ser visto como un símbolo de la receptividad de la ideología real aqueménida de tales conceptos elamitas. No sólo el *kitin* fue recordado en el periodo aqueménida, sino que el rol de Auramazdā de “crear” al rey es directamente comparable al de Humban¹⁰⁸. De este modo, Humban no debe confinarse a un contexto elamita. Su dispersión, popularidad y no exclusividad de su culto conduce a pensar que Humban era considerado un dios persa.

4. Conclusión.

La inscripción *Daivā* de Jerjes se ha interpretado a menudo también como la expresión de la religión zoroástrica de la realeza aqueménida. Pero la razón de la demonización de los enemigos y los rebeldes, el tema principal de la inscripción, está lejos de ser ajena a las inscripciones reales asirias. La referencia deliberadamente a-histórica de los alborotadores anónimos tiene un paralelo en una inscripción neo-elamita de Tepti-huban-Insušnak (EKI 80: 2-3). Para complicar las cosas, la versión en persa antiguo de la inscripción *Daivā* se ha visto favorecida frecuentemente a expensas de las versiones en acadio y en elamita que sin embargo también deberían haber sido vistas como las palabras de Jerjes. La versión elamita contiene dos términos importantes que tienen un pasado elamita. En primer lugar, Jerjes dice que realizó un sacrificio *šip* a Auramazdā, mientras que la versión en persa antiguo simplemente dice “*he rendido homenaje a Auramazdā*”. En segundo lugar, como se acaba de mencionar, Jerjes indica que colocó su *kitin* en lugares de culto a los *daivā* “*para que las fiestas de sacrificio a los daivā no se celebrarán*”. El término elamita *kitin* siempre expresó un concepto fundamental de la ideología real elamita como vimos. Que Jerjes entregue su *kitin* divino como si fuera un instrumento mágico que elimina para siempre la adoración a los *daivā* se lee casi como una cita del corpus de inscripciones reales neo-elamitas. De este modo, el texto de la inscripción

¹⁰⁸ W. F. M. Henkelman, 2008, pp. 364-366.

daivā sugiere que incluso la concepción de Auramazdā, el supremo dios real persa, fue modelada sobre una idea teológica elamita¹⁰⁹.

De este modo, es evidente que fijar exclusivamente un foco en el trasfondo iranio de la inscripción *Daivā* de Jerjes, es decir, en paralelos con el Avesta u otras fuentes zoroástricas, corre el riesgo de contarnos solamente la mitad de la historia, si no menos. Esto es totalmente cierto en el hecho de que las fuentes zoroástricas están a una mayor distancia de la Inscripción *Daivā*, tanto en el tiempo como en el espacio, que las inscripciones neo-elamitas. La explicación de cómo el Avesta fue siendo compilado durante siglos es difícilmente posible, y en tema de lógica religiosa, no puede ser siempre evocado para responder inconsistencias, aunque el Fārs debió haber sido un área buena en la que las especiales doctrinas de Zoroastro fueran mezcladas con ritos y creencias autóctonas e iranianas para eventualmente producir la religión como nosotros la conocemos en época Sasánida. Para el periodo que nos ocupa, sin embargo, es claro que no hubo una fijada y ortodoxa religión de los iranos, por lo que uno puede difícilmente hablar del zoroastrismo o no-zoroastrismo de los persas desde que no hubo fijado un cuerpo de doctrinas y ritos que pueden ser llamados zoroástricos en el sentido de muy posteriores desarrollos. Atribuir actitudes y prácticas modernas a pueblos y situaciones de hace más de dos milenios es improductivo. En definitiva, este discurso proporciona un buen ejemplo de los problemas actuales de la investigación: a menos que nos conformemos con una verdad a medias, o incluso menos, tenemos que ampliar nuestro campo de visión. Las prácticas culturales y la ideología religiosa de los persas deben entenderse como fenómenos resultantes del encuentro y la síntesis de diversas tradiciones culturales e identidades étnicas; es lo que son básicamente los “persas”.

De todas formas debemos de tener en cuenta que el paisaje religioso del Fārs Aqueménida pudo no haber sido completamente homogéneo y bien habría podido ser un mosaico de tradiciones locales y grupos aferrados a los cultos de dioses particulares. No obstante, incluso si la vida religiosa en el corazón de Persia fue extremadamente heterogénea, esto no debería implicar automáticamente que la administración hizo una distinción fundamental entre grupos de dioses o que considerara a algunos dioses como extranjeros o, incluso peor, como paganos. Dos aspectos demuestran este punto; en primer lugar, como ya se ha indicado, la ausencia en el panteón del Archivo de la Fortificación de Persépolis de dioses no persas, y en segundo lugar la rareza de la designación de “elamita” en dicho archivo. La conclusión aquí

¹⁰⁹ W. F. H. Henkelman, 2008, p. 9; ídem, 2011, p. 100.

es que el panteón del Fārs fue verdaderamente y exclusivamente persa, un resultado de un largo proceso de aculturación elamo-irania en la región. En definitiva, las divinidades de descendencia elamita ni fueron toleradas ni pertenecían a comunidades aisladas elamitas dentro de Persia como se ha supuesto¹¹⁰, sino que ellas eran persas en el mismo sentido que las personas que nacían y vivían en las tierras altas, incluso si tenían una ascendencia elamita, no eran consideradas como elamitas, sino como persas.

¹¹⁰ H. Koch, 1977, p. 182; ídem, 1995, p. 1969; ídem, 2002, p. 23.

KHŪZISTĀN Y FĀRS EN LA PRIMERA MITAD DEL I MILENIO A.C.

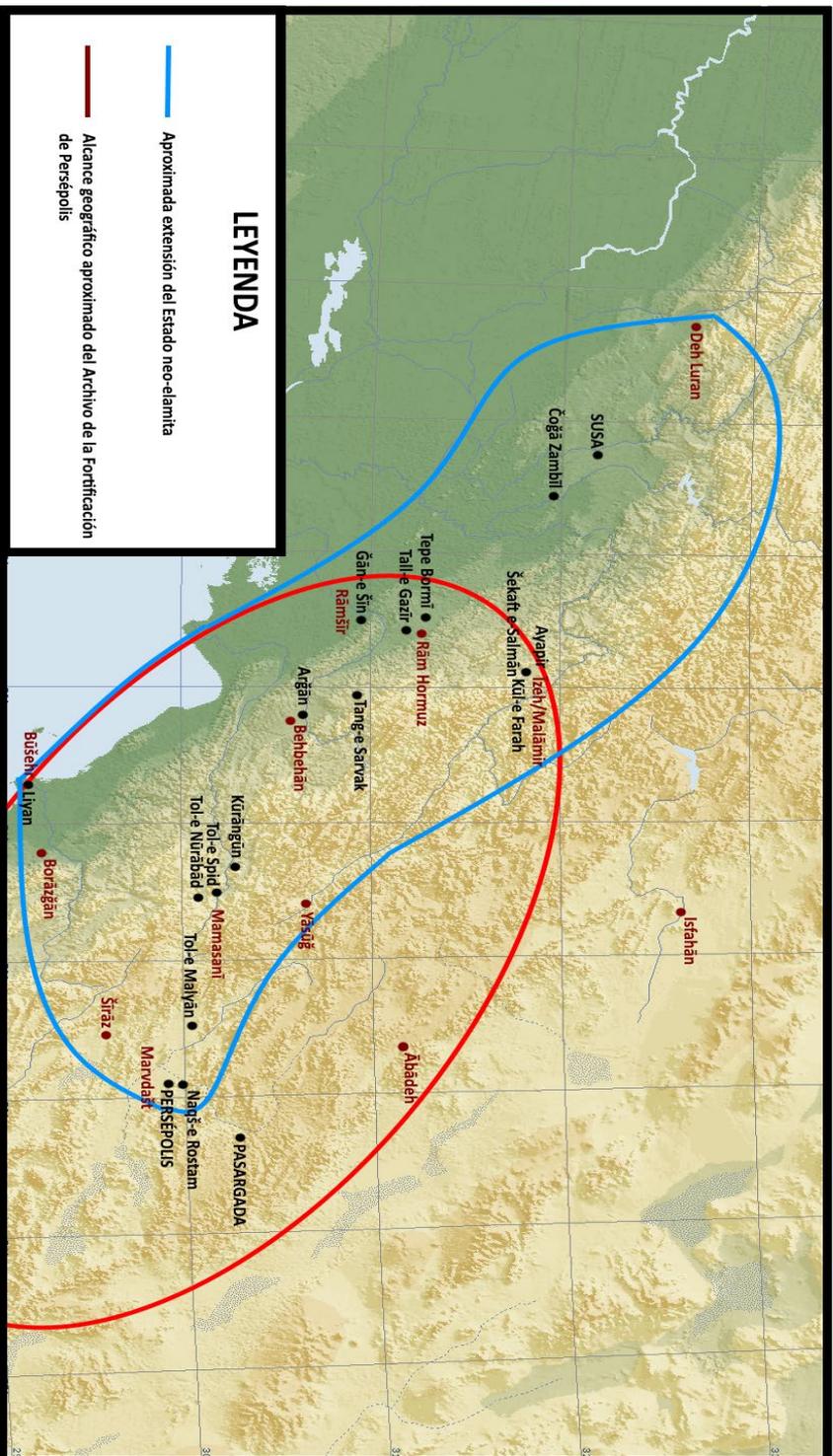




Fig. 2. El traje elamita.

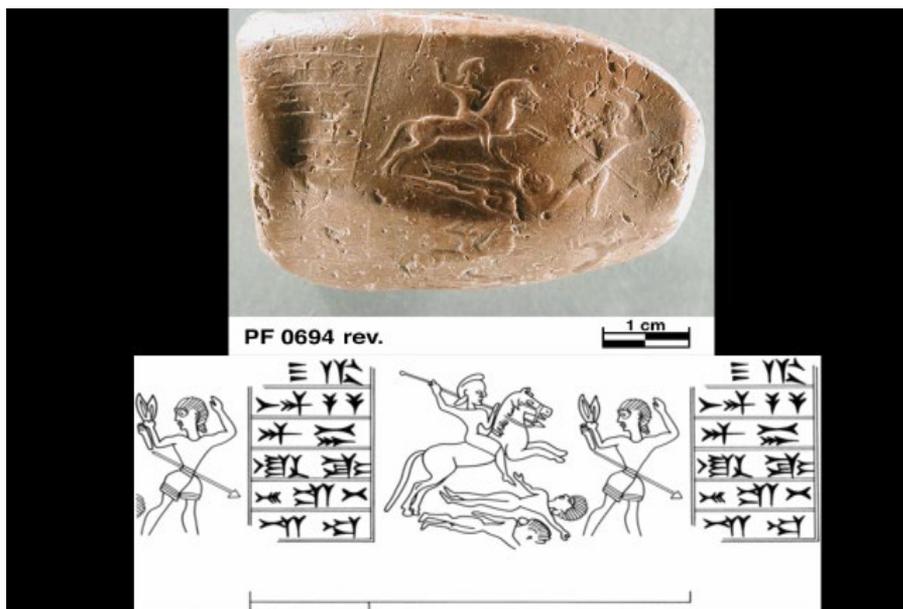


Fig. 3. Ejemplo de un sello de estilo “neo-elamita” procedente del Archivo de la Fortificación de Persépolis.

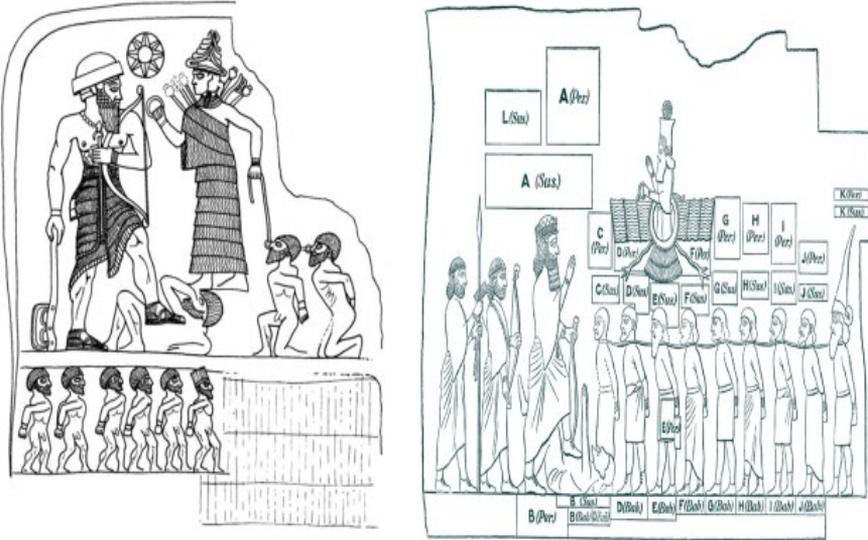


Fig. 4. Relieves de Sar-e Pol y Bisotūn.

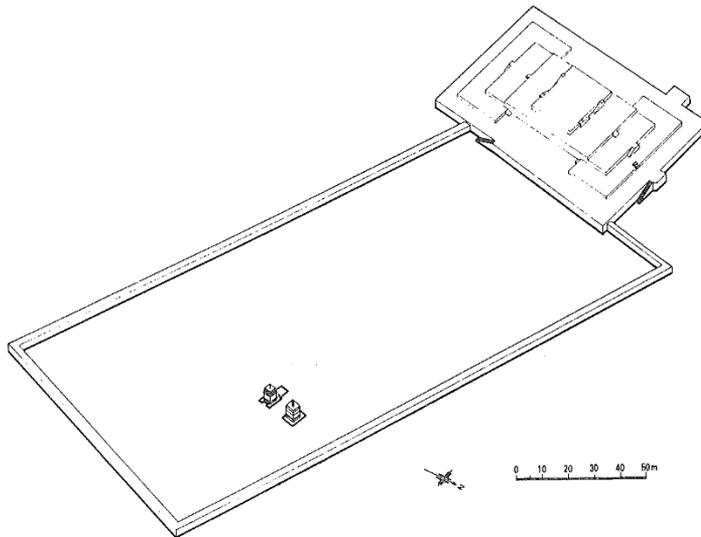


Fig. 5. Reconstrucción del recinto sagrado de Pasargadā.

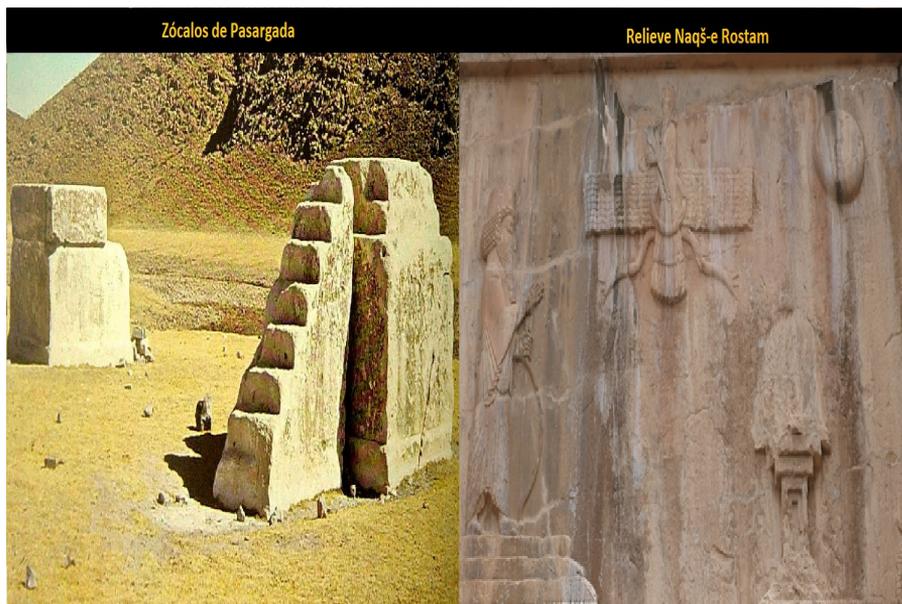


Fig. 6. Zócalos de piedra de Pasargadā y relieve procedentes de las tumbas aqueménidas de Naqš-e Rostam y Persépolis.

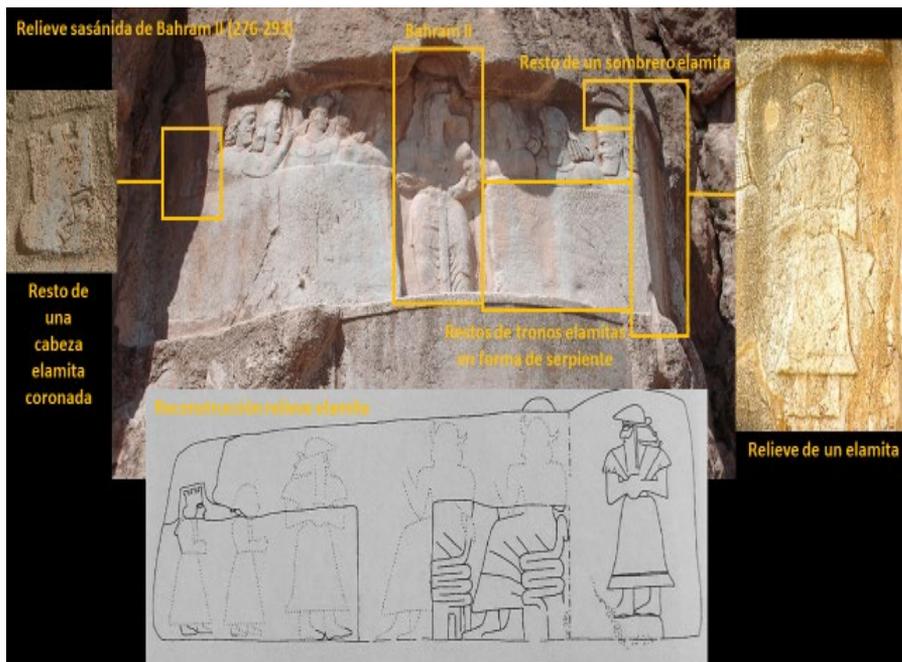


Fig. 7. Relieve elamita de Naqš-e Rostam.

BIBLIOGRAFÍA

- ÁLVAREZ-MON, J. (2010). *The Arjān tomb: at the crossroads of the Elamite and the Persian empires*, Lovaina.
- (2013). "Elam in the Iron Age", en D. T. Potts (ed.), *The Oxford Handbook of Ancient Iran*, New York, pp. 457-477.
- ARFA'I, A. (2008). *The Geographical Background of the Persepolis Tablets*, Ann Arbor.
- ASKARI CHAVERDI, A., KHOSROWZADEH, A. MCCALL, B., PETRIE C. A., POTTS, D. T., ROUSTAEI, K., SEYEDIN, M., WEEKS, L. & ZAIDI. (2010) "Archaeological evidence for Achaemenid settlement within the Mamasani Valleys, western Fars, Iran", en J. Curtis & J. Simpson (eds.), *The World of Achaemenid Persia. History, art and society in Iran and the Ancient Near East*, Londres, pp. 287-298.
- BOUCHARLAT, R. (1994). "Continuités à Suse au Ier millénaire av. J.-C.", en H. Sancisi-Weerdenburg, A. Kuhrt & M. C. Root (eds.), *Continuity and change: proceedings of the last Achaemenid History Workshop*, April 6-8, 1990, Ann Arbor, Michigan (Achaemenid History 8), Leiden, pp. 217-228.
- CALMEYER, P. (1988). "Zur Genese altiranischer Motive X: die elamisch-persische Tracht", *Archaeologische Mitteilungen aus Iran*, 21, pp. 27-51.
- CAMERON, G. G. (1948). *Persepolis Treasury Tablets*, Chicago.
- CAMPOS MÉNDEZ, I. (2006). "Los inicios de la dinastía aqueménida y la formación del imperio persa", *Revista Iberoamericana de Historia*, 1, pp. 19-28.
- CARTER, C. E. (1994). "Bridging the Gap between the Elamites and the Persians in Southeastern Khuzistan", en H. Sancisi-Weerdenburg, A. Kuhrt & M.C. Root (eds.), *Achaemenid History VIII: Continuity and Change: proceedings of the last Achaemenid History Workshop*, April 6-8, 1990, Ann Arbor, Leiden, pp. 65-95.
- DE MIROSCHEDEJI, P. (1981). "Fouilles du chantier Ville Royale II à Suse (1975-1977). I. Les niveaux élamites", *Cahiers de la Délégation Archéologique Française en Iran*, 12, pp. 9-136.
- (1982). "Notes sur la glyptique de la fin de l'Elam", *Revue d'Assyriologie et d'Archéologie Orientale*, 76, pp. 51-63.

- (1985). “La fin du royaume d’Anšan et de Suse et la naissance de l’empire perse”, *Zeitschrift für Assyriologie und vorderasiatische Archäologie*, 75, pp. 265-306.
 - (1990). “La fin de l’Élam: essai d’analyse et d’interprétation”, *Iranica Antiqua*, 25, pp. 47-95.
- FARKAS, A. (1974). *Achaemenid Sculpture*, Leiden.
- GARRISON, M. B. & ROOT, M. C. (1998). *Persepolis Seal Studies. An introduction with provisional concordances of seal numbers and associated documents on Fortification Tablets 1-2087 (Achaemenid History IX)*, Leiden.
- GHIRSHMAN, R. (1972). “Le rôle de la civilisations élamite dans l’élaboration de celle des Perses”, en *The Memorial Volume of the Vth International Congress of Iranian Art and Archaeology: Tehran - Isfahan - Shiraz (11th-18th April 1968)*, Tehéran, pp. 83-91.
- GRAYSON, A. K. (1975). *Assyrian and Babylonian Chronicles*, Locust Valley, N.Y.
- HANDLEY-SCHACHLER, M. (1998). “The lan ritual in the Persepolis Fortification Texts”, en M. Brosius & A. Kuhrt (eds.), *Studies in Persian History: Essays in Memory of David M. Lewis (Achaemenid History 11)*, Leiden, pp. 195-204.
- HALLOCK, R. T. (1969). *Persepolis Fortification Tablets*, Chicago.
- (1977). “The use of seals on the Persepolis Fortification Tablets”, en Mc. Gibson & R. D. Biggs (eds.), *Seals and sealing in the Ancient Near East (Bibliotheca Mesopotamica 6)*, Malibu, pp. 127-133.
 - (1978). “Selected Fortification Texts”, *Cahiers de la Délégation Archéologique en Iran*, 8, pp. 109-136.
- HENKELMAN, W. F. M. (2003). “Persians, Medes and Elamites: acculturation in the Neo-Elamite Period”, en G. B. Lanfranchi, M. Roaf & R. Rollinger (eds.), *Continuity of Empire (?): Assyria, Media, Persia*, Padova, pp. 181-231.
- (2008). *The Other Gods Who Are. Studies in Elamite-Iranian Acculturation Based on the Persepolis Fortification Tablets (AchHist 14)*, Leiden.
 - (2010). “Consumed before the King. The Table of Darius, that of Irdabama and Irtaštuna, and that of his Satrap, Karkiš”, en B. Jacobs & R. Rollinger (ed.), *Der Achämenidenhof (Classica et Orientalia 2)*, Wiesbaden, pp. 667–775.
 - (2011). “Parnakka’s Feast: šip in Pārsa and Elam”, en J. Álvarez-Mon & M. B. Garrison (eds.), *Elam and Persia*, Winona Lake, pp. 89-166.

- (2012a). “Une religion redistributive : Les sacrifices perses selon l’archive des Fortifications de Persépolis”, *Religions & Histoire*, 44, pp. 36-41.
 - (2012b). “The Achaemenid Heartland: An Archaeological-Historical Perspective”, en D. T. Potts (ed.), *A Companion to the Archaeology of the Ancient Near East*, Oxford, pp. 931-962.
 - (2014). “Teispès et les Perses”, *Annuaire de l’École Pratique des Hautes Études, Section des sciences historiques et philologiques*, 145, pp. 19-21.
 - (2017). “Humban and Auramazda: royal gods in a Persian landscape”, en W. F. M. Henkelman & C. Redard (eds.), *Persian Religion in the Achaemenid Period*, Wiesbaden, pp. 273-346.
- HENKELMAN, W. F. M. & KHAKSAR, S. (2014) “Elam’s Dormant Sound: Landscape, Music and the Divine in Ancient Iran”, en L. C. Eneix (ed.), *Archaeoacoustics: The Archaeology of Sound: Publication of Proceedings from the 2014 Conference in Malta*, Myakka City, pp. 211-231.
- HENKELMAN, W. F. M. & STOLPER, M. W. (2009). “Ethnic Identity and Ethnic Labeling at Persepolis: The Case of the Skudrians”, en P. Briant & M. Chauveau (eds.), *Organisation des pouvoirs et contacts culturels dans les pays de l’empire achéménide: Actes du colloque organisé au Collège De France par la “Chaire d’histoire et civilisation du monde achéménide et de l’empire d’Alexandre” et le “Réseau international d’études et de recherches achéménides” (GDR 2538 CNRS), 9-10 novembre 2007, Persika 14, Paris, pp. 271-329.*
- KOCH, H. (1977). *Die religiösen Verhältnisse der Dareioszeit: Untersuchungen an Hand der elamischen Persepolistäfelchen*, Wiesbaden.
- (1991). “Zur Religion und Kulte im achämenidischen Kernland”, en J. Kellens (ed.), *La religion iranienne à l’époque achéménide. Actes du Colloque de Liège, 11 d’cembre 1987, Gante*, pp. 87-109.
 - (1995). “Theology and worship in Elam and Achaemenid Iran”, en J. M. Sasson et al. (eds.), *Civilizations of the Ancient Near East, Vol. 3*, New York, pp. 1959-1969.
 - (2002). “Iranische Religion im achaimendischen Zeitalter”, en R. G. Kratz (ed.), *Religion und Religionskontakte im Zeitalter der Achämeniden*, Gütersloh, pp. 11-26.
- KUHRT, A. (2007). *The Persian Empire. A corpus of sources from the Achaemenid Period, Vols. I-II*, Londres.

- (2014). "Can we understand how the Persians perceived 'other' gods / 'the gods of others'?", *Archiv für Religionsgeschichte*, 14, pp. 149-165.
- LECOQ, P. (1997). *Les inscriptions de la Perse achéménide: Traduit du vieux perse, de l'élamite, du babylonien et de l'araméen, présenté et annoté*, Paris.
- MAYRHOFER, M. (1973). *Onomastica Persepolitana: das altiranische Namengut der Persepolis-Täfelchen*, Viena.
- MUSCARELLA, O. W. (1992). "Sculpture", en P. O. Harper, J. Aruz & F. Tallon (eds.), *The Royal City of Susa. Ancient Near Eastern Treasures in the Louvre*, New York, pp. 198-202.
- NYLANDER, C. (1970). *Ionians in Pasargadae*, Uppsala.
- PORADA, E. (1965). *The Art of Ancient Iran: The Pre-Islamic Cultures*, New York.
- POTTS, D. T. (1990). "Notes on Some Horned Buildings in Iran, Mesopotamia and Iran", *Revue d'Assyriologie et d'Archéologie Orientale*, 84, pp. 33-40.
- (1999). *The Archaeology of Elam: Formation and transformation of an ancient Iranian state*, Cambridge.
- (2005). "Cyrus the Great and the Kingdom of Anshan", en V. S. Curtis & S. Stewart (eds.), *Birth of the Persian Empire*, Londres, pp. 7-28.
- RAEDE, J. E. (1976). "Elam and Elamites in Assyrian sculpture", *Archäologische Mitteilungen aus Iran*, 9, pp. 97-105.
- RAZMJOU, S. (2004). "The lan ceremony and other ritual ceremonies in the Achaemenid period: the Persepolis Fortification Tablets", *Journal of Persian Studies*, 42, pp. 103-117.
- SCHEIL, V. (1907). *Textes élamites-anzanites, troisième série (MDP 9)*, Paris.
- (1911) *Textes élamites-anzanites, quatrième série (MDP 11)*, Paris.
- SCHMIDT, E. F. (1957). *Persepolis, Vol. 2: Contents of the treasury and other discoveries*, Chicago.
- SCHWARTZ, M. (1985). "The Religion of Achaemenian Iran", en I. Gershevitch (ed.), *The Cambridge History of Iran, Vol. 2: The Median and Achaemenian periods*, Cambridge, pp. 664-697.
- STOLPER, M. W. (1984). *Texts from Tall-i Malyan I. Elamite Administrative Texts (1972-1974)*, Filadelfia.
- STOLPER, M. W. & TAVERNIER, J. 2007. "From the Persepolis Fortification Archive Project, 1: An Old Persian administrative tablet from the Persepolis Fortification", *ARTA* 1, pp. 1-28.
- STRECK, M. (1916). *Assurbanipal und die letzten assyrischen Könige bis zum Untergange Niniveh's*, Leipzig.

- STRONACH, D. (1978). *Pasargadae. A Report on the Excavations Conducted by the British Institute of Persian Studies from 1961 to 1963*, Oxford.
- (1984). "Notes on Religion in Iran in the Seventh and Sixth Centuries B.C.", en *Orientalia J. Duchesne-Guillemain emerito oblate (Acta Iranica 23)*, pp. 479-490.
 - (1989). "Early Achaemenid coinage: perspectives from the homeland", *Iranica Antiqua*, 24, pp. 255-283.
 - (1997). "Anshan and Persia: early Achaemenid history, art and architecture on the Iranian plateau", en J. Curtis (ed.), *Mesopotamia and Iran in the Persian Period: Conquest and imperialism 539-331 BC*, Londres, pp. 35-53.
- (2003). "The Tomb of Arjan and the History of Southwestern Iran in the Early 6th century B.C.", en N. F. Miller & K. Abdi (eds.), *Yeki bud, yeki nabud: Essays on the Archaeology of Iran in Honor of William M. Sumner*, Los Angeles, pp. 249-259.
- TAVERNIER, J. (2002) "Iranian presence in Neo-Elamite Susa", *NABU*. 2002-4, pp. 1-2.
- (2007). *Iranica in the Achaemenid Period (ca. 550–330 B.C.). Lexicon of Old Iranian Proper Names and Loanwords, Attested in Non-Iranian Texts (OLA 158)*, Lovaina/ Paris/Dudley.
 - (2011). "Iranians in Neo-Elamite Texts", en J. Álvarez-Mon & M. B. Garrison (eds.), *Elam and Persia*, Winona Lake, pp. 191-261.
- TILIA, A. B. (1969). "Reconstruction of the parapet on the terrace wall at Persepolis, south and west of Palace H", *East and West*, 19, pp. 9-43.
- VALLAT, F. (1984). "Kidin-Hutran et l'époque néo-élamite", *Akkadica* 37, pp. 1-17.
- (1993). *Les noms géographiques des sources suso-élamites*, Tübingen *Allas des Vorderen Orients*, [Reihe B, 7/11 (= RGTC 11)], Wiesbaden.
- WATERS, M. (2000). *A survey of Neo-Elamite History (State Archives of Assyrian Studies 12)*, Helsinki.
- (2011). "Parsumaš, Anšan, and Cyrus", en J. Álvarez-Mon & M. B. Garrison (eds.), *Elam and Persia*, Winona Lake, pp. 285-296.
- WRIGHT, H. T. (1987). "The Susiana Hinterlands during the Era of Primary State formation", en F. Hole (ed.), *The Archaeology of Western Iran*, Washington D.C., pp. 141-156.
- ZADOK, R. (1976). "On the Connections between Iran and Babylonia in the Sixth Century B.C.", *Iran* 14, 1976, pp. 61-78.

- (1984). The Elamite Onomastikon (Annali dell'Istituto Orientale di Napoli 44.3, Supl. 40), Nápoles.
- (1995). "On the current state of Elamite lexicography", Studi Epigrafici e Linguistici sul Vicino Oriente Antico, 12, pp. 241-252.

ویژگی های حکومت سربداران

دکتر سید احمد رضا خضری
استاد دانشگاه تهران akhezri@ut.ac.ir

Dr. Seyed Ahmad Khezri

Universidad de Teherán

چکیده:

سربداران سلسله ای از حکمرانان شیعی در ایران اند که از سال 737 تا 783 ق بر بخشی از خراسان فرمان رانند. آنان روستا زادگان ساده دل و ستمدیده ای بودند که به دنبال آشفتگی اوضاع ناشی از هرج و مرج اواخر دوره ایلخانان مغول به ظهور رسیدند. درست در زمانی که حکومت ایلخانی در نشیب فرو پاشی و سقوط قرار گرفته بود، فرمانروایان و دست نشانندگان آنان از هر سو سر بر آورده و حکومت‌های گوناگونی در قلمرو آنها پدید آوردند که خاندان کرت، طغای تیموریان، خاندان مظفر، خاندان جلایر، جانی قربانیها و سربداران از آن جمله اند. این خاندانها که از ضعف و ناتوانی قدرت مرکزی ایران به خوبی بهره گرفته و اعلام استقلال کرده بودند، از زمان فروپاشی ایلخانان تا دست یابی تیمور بر قدرت به مدت چند دهه بر بخشهایی از سرزمین ایران حکومت کردند. در این میان ماجرای پیدایش و فرایند دست یابی سربداران بر قدرت با دیگر فرمانروایان معاصرشان متفاوت است. راز این تفاوت نخست در زمینه ها و چگونگی ظهور و دوم در ویژگی های حکومتی آنان است که اهم این ویژگی ها عبارتند از: حمایت آشکار از تشیع دوازده امامی و رسمیت دادن به آن، بیگانه ستیزی و مبارزه با مغولان، پرهیز از موروثی ساختن حکومت و انتخاب حکمرانان با استفاده از ابزارهای دمکراتیک، بهره برداری از عنصر قوت و جوانمردی در انجام امور اجتماعی و فرهنگی، تفکیک میان رهبران دینی و پیشوایان سیاسی، بهره گیری از جهان بینی مهدویت و ... که در مقاله بر اساس روش توصیفی- تحلیلی به تفصیل بدانها پرداخته شده است.

واژه‌های کلیدی: حکومت‌های محلی ایران، ایلخانان مغول، سربداران، ویژگی های حکومت سربدار.

1- زمینه های تاریخی ظهور سربداران

سربداران عنوان سلسله ای از حکمرانان شیعی است که از سال 737 تا 783 ق در بخشی از خراسان فرمان راندند. آنان روستا زادگان ساده دل و ستمدیده ای بودند که به دنبال آشفتگی اوضاع ناشی از هرج و مرج اواخر دوره ایلخانان مغول به ظهور رسیدند. درست در زمانی که حکومت ایلخانی در نشیب فرو پاشی و سقوط قرار گرفته بود، فرمانروایان و دست نشاندهگان آنان از هر سو سر بر آورده و حکومت‌های کوچک و بزرگی بر مرده ریگ آنها پدید آوردند که خاندان کرت، طغا تیموریان، خاندان مظفر، خاندان جلایر، جانی قربانیها و سربداران از آن جمله اند. این خاندانها که در بستر مناسبی از تاریخ پر فراز و نشیب ایران برای ظهور مجدد ملوک الطوائف پدید آمدند، با استفاده از ضعف و ناتوانی قدرت مرکزی ایران در فاصله سقوط ایلخانان تا قدرت یابی تیمور به مدت چند دهه بر بخش‌هایی از سرزمین ایران فرمان می راندند. در این میان ماجرای ظهور سربداران با دیگر فرمانروایان معاصرشان متفاوت است. راز این تفاوت در زمینه ها و چگونگی ظهور، ویژگی ها و نحوه انتقال قدرت و تداوم حکومت در این سلسله شیعی است که پس از بیان تاریخ سیاسی آنان در صفحات پیشرو بدان خواهیم پرداخت.

باری چندی پیش از درگذشت ابو سعید بهادر خان در سال 736 ق دولت ایلخانان مغول در سرایشی فروپاشی قرار گرفت. بخشی از این مشکل از آنجا ناشی می شد که ابو سعید فرزندی برای جانشینی نداشت از این رو قلمرو خود را میان فرماندهانش تقسیم کرده و آنان را در محدوده خود آزاد گذاشته بود. این وضع عامه مردم بویژه روستائیان را در تنگنا قرار داد و موجبات نارضائی و شورش طبقات فرو دست جامعه را فراهم ساخت. در این میان يك واعظ مازندرانی به نام شیخ خلیفه که در خراسان می زیست، بر آن شد تا آتش نهفته در درون عامه را بیافروزد و با هدایت و سامان دهی آن، بساط دولت مغولی را از خراسان برچیند.

شیخ خلیفه در آمل¹ مازندران زاده شد. دوران کودکی را در آنجا گذراند و تحصیلات اولیه را در همانجا آغاز نمود. قرآن را از بر کرد و اصول، حدیث، منطق و مقدمات فلسفه را به سرعت

¹ شهری در استان مازندران (طبرستان) در شمال ایران.

آموخت و آنگاه به تصوف گرایش یافت و اصول آن را نزد شیخ بالوی زاهد فرا گرفت.² با این همه شیخ خلیفه با پرسشها و چالشهایی در درون خود رو به رو بود که پاسخ آنها را نزد بالوی زاهد نیافت و به ناچار برای دریافت پاسخ آن پرسشهای پیچیده از علاء الدوله سمنانی عارف شهیر آن روزگار، راهی سمنان³ شد. با آنکه علاء الدوله نخست خلیفه را احترام کرد، اما چندی بعد هنگامی که دانست شیخ بر هیچ یک از مذاهب چهار گانه اهل سنت نیست به خشم آمد و او را از محضر خود بیرون راند. مشهور است که خلیفه در پاسخ علاء الدوله که از وی پرسید بر کدام یک از مذاهب چهار گانه ای؟ گفت: "آنچه می جویم از این مذاهب برتر است".⁴ علاء الدوله از این پاسخ دو پهلو و مرموز چهره در هم کرد و خشم خود را با کوفتن دوات بر سر شیخ خلیفه فرونشاند. هم از این رو بود که خلیفه علاء الدوله را رها ساخت و نزد شیخ الاسلام خواجه غیاث الدین عبدالله حموی شتافت. اما در آنجا نیز جز نام و نشان چیزی نیافت و در حالی که آتش درونش هم چنان زبانه می کشید راهی بیهق⁵ شد. بیهق یا سبزوار کنونی در آن روزگار یکی از پایگاههای مهم تشیع بود و شمار فراوانی از شیعیان زخم خورده و ناراضی در آن دیار اجتماع کرده و گوئی در انتظار راهنما و راهبری شجاع به سر می بردند و اکنون گم شده خود را در شیخ خلیفه یافتند. هم چنانکه این شیخ جویای حقیقت نیز پس از سیر و سفری طولانی اکنون پاسخ پرسشهای خود را نه در کلاس و مدرسه که در دلهای پاک و حقیقت جوی این کارگران سخت کوش، و روستائیان ساده دل یافت. به همین سبب در همانجا رحل اقامت افکند و در مسجد جامع شهر منزل ساخت و هم و غم خود را یکسره بر وعظ و تعلیم و هدایت آنان مصروف ساخت.

با آنکه منابع ما در باره ماهیت آموزه های شیخ ساکت اند اما از گزارشهای مبهم مورخانی چون میر خواند در این باره چنین بر می آید که شیخ در گفته ها و مواظ خود بر لزوم برقراری مساوات اجتماعی، پایداری در برابر ستمگران و مبارزه با سلطه بیگانگان پای می فشرده و تنها راه آزادی و رهائی را جهاد و مبارزه با بیدادگران می دانسته است.⁶ وی هم چنین برای بر

² نک: ظهیر الدین مرعشی، 243؛ میر خواند، 5/604.

³ سمنان شهری در حدود 200 کیلومتری شرق تهران.

⁴ نک: میر خواند، 5/605؛ عبد الرزاق سمرقندی، 145.

⁵ بیهق نام قدیم سبزوار کنونی است که در حدود 300 کیلومتری مشهد مرکز استان خراسان در شرق ایران قرار دارد.

⁶ میر خواند، 5/605.

انگیزتن احساسات مذهبی مردم، فلسفه و هدف امام حسین (ع) از قیام در برابر ستمگران را برای آنان تبیین می نمود و انتظار حقیقی را در قیام در برابر بیگانگان بیداد گر می دانست. این سخنان گر چه مورد پسند عامه بویژه طبقات فرو دست بود، اما خشم دولتمردان و گروهی از فقیهان محافظه کار را بر انگیزت و کار را بدانجا رساند که شماری از آنان در فتوائی کشتن شیخ را مجاز دانستند و نسخه ای از آن فتوا را نزد ابو سعید ایلخان فرستادند. اما ابو سعید برای دور ماندن از تبعات احتمالی کشتن شیخ، تصمیم گیری در این باره را به حکمرانان خراسان وا گذاشت. اندکی بعد در ربیع الاول 736 ق شیخ به طرز مرموز و شگفتی بر یکی از ستونهای مسجد جامع سبزوار بردار شد و قاتلانش چنین وانمود ساختند که وی خود را به دار آویخته است.⁷ شیخ خلیفه چندی پیش از مرگ یکی از شاگردانش به نام شیخ حسن جوری را به جانشینی برگزید. حسن که روستا زاده ای بود از اطراف جور، پس از گذراندن تحصیلات اولیه به بیهق آمد و اکنون به حلقه درس شیخ خلیفه پیوست و در شمار خاصان او در آمد و سپس جانشین وی شد.⁸ او که دیگر بیهق را برای تداوم حرکت استاد نا امن می دید، شبانه راهی نیشابور⁹ شد و در آن دیار به وعظ و ارشاد نشست و با بهره گیری از دانش، تدبیر، عقل و زبان گویا و پر نفوذش، مریدان بسیاری بر گرد خود جمع کرد و پس از ثبت اسامی آنان در دفتری بدانان وعده می کرد که هنوز زمان قیام فرا نرسیده و تا روز موعود باید شکیبائی پیشه نمایند.¹⁰ شیخ حسن چندی بعد نیشابور را نیز نا امن یافت و به ناچار به سیاست مبارزه سیار روی آورد و شهر به شهر می گشت و هر گاه در معرض خطر قرار می گرفت راهی شهر و دیاری دیگر می شد. وی در این مبارزه طاقت فرسا یک چند به مشهد و طوس رفت و آنگاه به مدت سه سال شهرها و مناطق ابیورد، خوشان، بلخ، ترمذ، هرات، قهستان، کرمان، و عراق عرب و عراق عجم را پیمود و دیگر بار به خراسان باز گشت و همچنان به صورت پنهانی مشغول وعظ و ارشاد بود. در همین حال گروهی از فقیهان سخت گیر و دینداران متعصب که سخنان شیخ را هم چون سخنان استادش خطرناک می دیدند، به سخن چینی از وی نزد ارغون شاه¹¹ پرداختند و از وی خواستند تا حسن را به جرم رافضی بودن

⁷ همانج: قس: ابن بطوطه که کشتن شیخ را به سپاه کرت نسبت داده است (سفرنامه، 2/436).

⁸ نک: ظهیر الدین، 264؛ خواند میر، 3/395.

⁹ نیشابور شهری کهن و تاریخی است که در حدود 120 کیلومتری غرب مشهد در استان خراسان در شرق ایران قرار گرفته است.

¹⁰ عید الرزاق سمر قندی، 146؛ خواند میر، 3/359.

¹¹ از امرای جانی قربانی مغول.

از میان بردارد.¹² در همین حال شیخ نیز آرام ننشست و با ارسال نامه ای به فرزند ارغون اهداف و برنامه خود را از این گردشها تنها و عظ و ارشاد کسان فرا نمود.¹³ اما سر انجام دسیسه های عالمان ظاهر بین کارگر افتاد و ارغون فرمان داد تا شیخ حسن را در بر سر راه قهستان¹⁴ به نیشابور دستگیر کرده و به زندان سپردند. درگیر و دار این رویدادها، شماری از پیروان حسن در شهر باشت از توابع بیهق سر به شورش بر داشتند و هسته اولیه دولت سر بدار را تشکیل دادند. با آنکه مورخان در باره چگونگی و سر آغاز این نهضت یک سخن نیستند، اما از بررسی روایات گوناگون چنین بر می آید که آغاز این ماجرا به یک رویداد ناگهانی باز می گردد و به هیچ روی بر پایه یک برنامه منظم و از پیش طراحی شده استوار نشده بود. ماجرا بدانجا باز می گردد که چند ایلچی (فرستاده) هوسران مغول برای انجام مأموریتی به باشتین¹⁵ آمده و در خانه دو روستائی ساده دل به نامهای حسین حمزه و حسن حمزه منزل کردند. آنان که سرمست از باده غرور بودند، گستاخانه از میزبان خود شراب و شاهد خواستند و با این کار کاسه صبر آنان را لبریز ساختند. روستائیان فرصت را مغتنم شمرده و با خوراندن شراب به ایلچیان آنان را مست کرده و سپس به قتل رساندند¹⁶ و با آنکه از عواقب این اقدام خطرناک آگاه بودند، اما حاضر به پذیرش ننگ نشدند و با افتخار و هیجان از خانه خود بیرون رفتند و فریاد زدند "ما سر بدار می دهیم"¹⁷ این سخن شور آفرین نخست به عنوان شعار انقلابی این گروه کوچک و به زودی به عنوان نامی برای دولت شیعی سر بدار برگزیده شد.¹⁸

¹² ظهیر الدین مرعشی، 264.

¹³ میر خواند، 5/ 606.

¹⁴ منطقه ای میان کرمان، خراسان و سمنان در شرق ایران.

¹⁵ شهری کوچک در اطراف بیهق یا سبزوار کنونی.

¹⁶ نک: فصیح خواف، 3/ 50؛ میر خواند، 5/ 601؛ دولت شاه سمرقندی، 308.

¹⁷ فصیحی خوافی، 3/ 50.

¹⁸ میر خواند، 5/ 602؛ البته مورخان قدیم و پژوهشگران جدید در باب وجه تسمیه سر بداران یک سخن نیستند مثلاً حافظ ابرو آن را به معنای محکوم به دار و مایوس شدگان می داند و دولت شاه سمرقندی منشا آن را از آنجا می داند که گروهی از سر بداران دستارها و طاقیه های خود را به نشانه سرهای خود بر دار کردند و بدانها تیر افکندند، ص 278؛ و شرف الدین بدلیسی منشا این نام را از آنجا می داند که عبد الرزاق دار بلندی در سبزوار نصب کرد و جمعی از رنود و اوباش را گرد آورد و بدانان گفت: اگر می خواهید با ما باشید دستارهای خود را به نشانه اخلاص و اطاعت بر این دار بیاویزید، (شرفنامه، 2/ 40 - 41) ، با این همه به نظر می رسد که همان روایت نخست درست تر است زیرا بر پایه آنچه گفته شد، در صورت دست یافتن کارگزاران مغول بر روستائیان باشت، بی شک شمار زیادی از آنان بر دار می شدند و این تنبیهی بود که باشتینیان در برابر اقدام جسورانه خود به خوبی از آن آگاه بودند. از همین رو خود را سر بدار خواندند.

همزمان با این رویدادها یکی از سران باشتین به نام عبد الرزاق پسر خواجه فضل الله باشتینی از بیم تعقیب ایلخان مغول وارد آن قریه شد. وی که چندی پیش از سوی ابو سعید عازم کرمان شده بود تا مالیات آن سامان را گرد آورد، اموال گرد آوری شده را بر باد داد و اکنون در پی چاره ای برای رهائی از تعقیب بود. از بخت بلند عبد الرزاق ابو سعید در آن روزها درگذشت و او با خیالی آسوده وارد باشتین شد و با ماجرای قتل ایلچیان مغول مواجه گردید.¹⁹ و چون خبر کشته شدن ایلچیان به خواجه علاءالدین محمد هندو وزیر خراسان رسید، گروهی را برای دستگیری حسن و حسین به باشتین فرستاد. اما عبد الرزاق سایر روستائیان را به یاری خواست و گفت: بر همگان واجب است که به یاری این دو برادر بر خیزند و از آنان به سبب ایستادگی در برابر هتک حیثیت و ناموس خود، دفاع کنند.²⁰ آنگاه شوری وصف ناپذیر در روستائیان بر انگیخت و بدانان گفت: به مردی سر خود را بر دار دیدن؛ هزار بار بهتر که زیر بار ننگ رفتن.²¹ از این رو سپاه کوچکی از روستائیان فراهم ساخت و در برابر سپاه نسبتاً مجهز علاء الدین محمد وزیر در ایستاد و سپاه او را در هم ریخت و غنیمت بسیاری به دست آورد و چندی بعد بر سبزوار هم دست یافت و حکومت سربداری را به سال 738 ق در آن شهر بنیاد نهاد و به نام خود سکه زد و خطبه خواند.²²

2- جدول فرمانروایان سربدار

1- عبد الرزاق	736-738 ق
2- وجیه الدین	738-745 ق
3- آی تیمور	745-748 ق
4- کلو اسفندیار	747-748 ق
5- شمس الدین فضل الله	747-748 ق
6- شمس الدین علی	748-752 ق

¹⁹ میر خواند، 601/5.

²⁰ همانجا.

²¹ همانجا.

²² نک: دولت‌شاه، 209؛ میرخواند، 603/5؛ خواند میر، 357/3؛ مرعشی، 104؛ فصیحی، 3/45.

7- یحیی کرابی	752 - 753 ق
8- ظهیر الدین کرابی	759 - 760 ق
9- حیدر قصاب	760 - 761 ق
10- لطف الله	761 - 762 ق
11- حسن دامغانی	762 - 766 ق
12- خواجه علی موید	766 - 783 ق

3- ویژگی های حکومت سربداران

هم چنان که پیش از این گفته شد حکومت سربداران از جهات گوناگون با دیگر فرمانروایان معاصرشان متفاوت است و بر پایه آنچه که در بخش تاریخ سیاسی آنان آمد، می توان گفت که در یک نگاه کلی راز این تفاوت در زمینه ها و چگونگی ظهور، ویژگی ها و نحوه انتقال قدرت و تداوم حکومت در این سلسله شیعی است که لازم است در ادامه این بخش راز و رمز این تفاوت آشکار را واکاوی نمائیم.

1- بی شک بارزترین ویژگی حکومت سربداری آنست که آنان در منطقه ای شیعی بر خاسته و از روز نخست تشیع دوازده امامی را به عنوان مذهب رسمی خود و ساکنان قلمروشان اعلام داشتند. بنا بر این می توان گفت به رغم آنکه پیش از سربداران حکومت‌هایی نظیر قرمطیان، بویه ایان، نزاریان و ... در شرق اسلامی بویژه ایران پدید آمده بودند، اما هیچ یک از آنان از روز نخست بر تشیع دوازده امامی نبودند. از این رو سربداران به داشتن این ویژگی از دیگر دولتهای شیعی ممتازند. افزون بر رهبران دینی سربدار که آشکارا خود را دوستدار اهل بیت و پیرو امامان شیعه می دانستند،²³ امیران سربدار نیز بی محابا خود را شیعه امامی دانستند و توش و توان خود را برای گسترش آن مذهب به کار بستند. هم از این رو بود که آنان سکه به نام دوازده امام زدند²⁴ و در تکریم عالمان، شاعران و فقیهان شیعه و توجّه به سادات و بازماندگان خاندان

²³ عبد الرزاق سمرقندی گزارشهای متعددی در باره شیخ حسن جوری و مکاتبات وی با ایلخانان مغول در کتاب خود آورده است که بر پایبندی شیخ بر تشیع تاکید می نهد (مطلع السعدین و مجمع البحرین، 154).

²⁴ میر خواند، 624/5.

پیامبر (ص) دریغ نورزیدند. چنانکه حسین بیهقی در سایه حمایت‌های امیران سربردار رساله "راحه الارواح و مونس الاشباح" را در باره زندگانی امامان شیعه نگاشت و ابن یمین فریومدی شاعر شیعی سده هشتم به دربار سربرداران پیوست و تحت حمایت آنان قرار گرفت. هم چنانکه زبان رسای خود را در خدمت امیران سربردار قرار داد و با اشعار خود زمینه اقبال بیشتر خراسانیان را بدانان فراهم می ساخت.²⁵ باری سربرداران بنا بر همین ملاحظات سبزواری را که از سده های نخستین اسلامی از مراکز حضور پر شور شیعیان بود، پایتخت حکومت خود قرار دادند و با صوفیان و مردانی که به دوستی آل علی (ع) مشهور بودند، رابطه ارادت برقرار کرده و شاعران را به مدیحه‌سرایی اهل بیت برانگیختند و شعائر این مذهب را ترویج نمودند.

آنان برای جبران کمبود عالمان و متفکران دینی برخی از عالمان مشهور شیعه را که در خارج از ایران می زیستند، به سبزواری فرا خواندند و باب مکاتبه و گفتگو با مراکز مهم شیعه از جمله حلب و جبل عامل در لبنان را باز کردند. در همین راستا بود که خواجه علی موید از فقیه معروف شیعه شیخ شمس‌الدین محمد مکی (مقتول به سال 786 هجری) مشهور به شهید اول درخواست کرد تا کتابی در فقه شیعه بنویسد و برای استفاده شیعیان به خراسان بفرستد. که شیخ در پاسخ بدین درخواست کتاب مشهور "اللمعه الدمشقیه" را به نام این آخرین امیر سربردار تصنیف کرد.

2- حکمرانان سربردار از میان طبقات عامه بر خاسته و بر خلاف دیگر حکومت‌های این چینی هیچ کوششی در جهت انتساب خود به خاندانهای ایرانی پیش از اسلام و برخوردار از فره ایزدی نمی کردند. در واقع آنان پایگاه اصلی خود را در میان عامه مردم نهادند و خود را از انتساب به شاهان کهن و مشهور ایرانی بی نیاز دیدند.

3- سربرداران نخستین حکومت ایرانی اند که انتقال قدرت را نه از طریق وراثت که طی ساز و کاری مشابه انتخاب توسط عامه و بیعت عمومی یا به پیشنهاد افراد با نفوذ انجام می دادند و نسبت های خویشاوندی نظیر برادری و جز آن عملاً نقشی در انتقال قدرت و تعیین جانشین نداشته است و این به نوبه خود در تاریخ ایران پس از اسلام تا آن روزگار بی مانند بود.

²⁵ نک: بیانی، 780/2.

4- جامعه ایران در آستانه ظهور سرداران از زخمهای عمیق و دردناکی که در نتیجه یورش مغولان بر پیکر خود دیده بود، به شدت رنجور و مصیبت زده بود. از این رو نهضت سرداری نزد آنان همچون نمادی از بیگانه ستیزی رخ نمود و به همین سبب نیز این نهضت مورد حمایت و پشتیبانی عامه قرار گرفت.

5- تاکید بر جهان بینی مهدویت و به تبع آن مبارزه با ظلم و ستم و برقراری عدل و عدالت در جامعه از شعارهای سرداران اولیه بود، و با آنکه این شعار در طول زمان به امری سمبلیک تبدیل شده بود، اما همواره مورد توجه آنان قرار داشت. به گونه ای که برخی از امیران سردار اسبی زین کرده به همراه گروهی از سواران برای امام دوازدهم شیعیان امامی آماده ساخته و در انتظار ظهور زود هنگام وی لحظه شماری می کردند.²⁶

6- از مجموع دوازده تن امیران سردار، ده تن از آنان به دست مخالفان داخلی خود کشته شده و یک تن نیز در نبرد با دشمنان بیرونی به قتل رسید و تنها یک تن از آنان جان سالم به در برد، آن هم به سبب کناره گیری از قدرت بود و گرنه او نیز جان خود را بر سر این کار می نهاد. این موضوع که در تاریخ سلسله های ایران کم نظیر است، حاکی از آن است که دستیابی بر قدرت در این سلسله شیعی کاری آسان بود و از تشریفات پیچیده ای که در دیگر دولتها و حکومتهای همزمان وجود داشت، بی نیاز بود.

7- از بررسی زمینه های ظهور و تاریخ سیاسی سرداران چنین بر می آید که با آنکه رهبران دینی و رجال مذهبی شیعه زمینه و شرایط مساعد را برای اقتدار سیاسی دولتمردان این حکومت پدید آوردند، اما در مرحله عمل شاهد انفکاک آشکار میان رهبران مذهبی و رجال سیاسی سردار هستیم و این رهبری در دو شاخه جداگانه تداوم داشته و رجال سیاسی هیچگاه به خود اجازه ندادند که بر مسند رهبران مذهبی تکیه زنند. هم چنانکه رهبران دینی هیچگاه بر اریکه قدرت تکیه نزدند. گوئی آنان برای پرهیز از آلودگی دین به سیاست دنیا آن را به امیران سردار وا گذاشتند و خود هم چنان در پس پرده بر رفتار و کردار آنان نظارت می ورزیدند و هر گاه خطائی آشکار و رفتاری نا صواب از آنان می دیدند، خیر خواهانه به نصیحت آنها می پرداختند و یا به کمک پایگاه مردمی خود به رفع آن همت می گماشتند و گاه نیز با برانگیختن مریدان و

²⁶ نک: میرخواند، 624/5.

پیروان خود بر دولتمردان می شوریدند و حتی جان بر سر این کار می نهادند. هم چنانکه حسن جوری، عزیز مجدی و رکن الدین چنین کردند.

8- بهره برداری از عنصر فتوت و جوانمردی در انجام امور اجتماعی و فرهنگی در عهد سربداران از جایگاه ویژه ای برخوردار بود. امری که البته بازار آن در آن روزگار به سبب ضعف دولت مرکزی و فرو پاشی نهادهای رسمی و دولتی در پی یورش مغولان بسیار گرم بود.

9- با آنکه اندیشه های آرمان گرایانه سربداران به دلایل گوناگونی که طی صفحات پیشین بدان پرداختیم، نتوانست به درستی جامه عمل بپوشد، اما تفکر دینی و بینش سیاسی آنان از طریق شاگردان با واسطه شیخ حسن جوری در اطراف و اکناف انتشار یافت و به طور مشخص دولت مرعشیان به طور مستقیم و حکومت آل کیا و دولت ملّی و فراگیر صفوی به طور غیر مستقیم تحت تاثیر اندیشه های سیاسی و دینی رهبران مذهبی و معنوی سربدار پدید آمدند که شرح مفصل آن در این مقاله نمی گنجد. افزون بر این از بررسی تاریخ ایران در دوره های بعد چنین بر می آید که نفوذ فکری و عقیدتی سربداران و به ویژه جناح مذهبی آن یعنی شیخیه نهضتی بسیار عمیق بود و به خراسان محدود نماند، بطوریکه نهضت های مردمی مشابهی با عنوان سربداران در سمرقند و کرمان و دیگر شهرها در دوره تیمور گورکانی به وقوع پیوست که حاکی از آن است که دست کم شیوه رفتار و شعار آنان متأثر از سربداران خراسان بود.

10 - بر اساس آنچه گفته شد بدین نتیجه می رسیم که هسته اولیه دولت سربداران از خرده مالکان و روستائیان تشکیل شده بود و به همین دلیل باید آن دولت را دولت پیشموران و خرده مالکان روستائیان نامید و با آنکه برخی از فرمانروایان سربدار مانند وجیه الدین مسعود و یحیی کرابی از فئودالهای کوچک محلی بودند و تمایل داشتند که حکومت را خاندانی کنند، اما به دلیل مخالفت های پنهان و آشکار بدنه دولت در این راه توفیق نیافتند. فرمانروایان سربدار با اینکه گاهی خود را سلطان یا نایب السلطنه نامیده و نام خویش را در خطبه آورده و بر سکه ضرب می کردند، اما تمایلی به انجام تشریفات دولتی و اجرای رسوم پر طمطراق درباری نداشتند. بر پایه منابع، ساده زیستی در دولت سربداری بدان گونه بود که گاه درویشان طریقت شیخیه یا لشکریان دون پایه آزادانه وارد مجلس امیر می شدند و آشکارا بر کردار و رفتار وی خرده می گرفتند و یا خواهان برکناری او می شدند. هم چنانکه برخی از ویژگی های ظاهری فرمانروایان سربدار از قبیل پوشیدن لباس هم چون دیگران یا وجود برابری در تقسیم غنائم جنگی و گستردن سفره برای عموم و به تاراج دادن خانه امیر در هر سال، نشان می دهد که لایه های زیرین جامعه و جناح

افراطی سربدار که دارای تمایلات شدید مساوات‌طلبی بودند، بر حکمرانان سربدار نظارت و نفوذی جدی داشتند. هم از این رو بود که اقداماتی که فرمانروایان سربدار در زیر فشار مردم بعمل آوردند موجب افزایش نیروی تولید در قلمرو آنان گردید. با آنکه منابع در این باره اطلاعات مختصری ارائه می‌دهند اما همان روایات اندک نیز به خوبی شاهد این سخن است. چنانکه مورخی چون میرخواند درباره یحیی کرابی هفتمین فرمانروای سربداران می‌نویسد که: «از غایت عدل و داد ولایت او بنهایت آبادانی و معموری رسید»²⁷ و مورخی دیگر به نام خواند میر نیز در باره او گفت: «مملکتش معمور و آبادان گشت»²⁸ و دولت‌شاه سمرقندی نیز از احیای قناتها در ولایت طوس و مشهد در عهد یحیی سخن گفته است.²⁹

²⁷ میرخواند، 5/619.

²⁸ حبیب‌السیر، 3/334.

²⁹ دولت‌شاه، 213.

منابع

- بیانی، ش. (1371). *دین و دولت در ایران عهد مغول*. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- بدلیسی، شرف خان. (1860). *شرف نامه*. به اهتمام ولادیمیر ولادیمیروویچ ولیامینوف زرنوف. سنت پترزبورگ.
- ابن بطوطه، شرف الدین ابو عبدالله محمد بن عبدالله طنجی. (1337 ش). *سفرنامه*. ترجمه محمد علی موحد. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- خواند میر، غیاث الدین. (1362 ش). *حیب السیر فی اخبار افراد البشر*. به کوشش محمد دبیر سیاقی. تهران: خیام.
- خوافی، فصیح. (1386 ش). *مجمل فصیحی*. تهران: نشر اساطیر.
- سمرقندی، عبد الرزاق. (1353 ش). *مطلع السعدین و مجمع البحرین*. به اهتمام عبد الحسین نوائی، تهران: طهوری.
- سمرقندی، دولتشاه. (1338 ش). *تذکره الشعراء*. به کوشش محمد رضائی. تهران: انتشارات پدیده خاور.

سیوری، ر. (1372). *ایران عصر صفوی*. ترجمه کامبیز عزیزی. تهران: نشر مرکز.

شیبی، کامل مصطفی. (1380 ش). *تشیع و تصوف*. ترجمه علیرضا ذکاوتی قراگزلو. تهران: امیر کبیر.

مرعش، سید ظهیر الدین. (1361 ش). *تاریخ طبرستان و رویان و مازندران*. به کوشش محمد حسین تسبیحی. تهران: شرق.

مزاوی، م. م. (1363). *پیدایش دولت صفوی*. ترجمه یعقوب آژند، چاپ اول: تهران: گستره.

میر خواند، میر محمد بن سید برهان الدین. (1309 ق). *روضه الصفا*. تهران: کتابفروشی خیام، بی تا.

میر عالم، ابو القاسم رضی الدین بن نورالدین. (1309 ق). *حدیقه العالم*. به اهتمام سید عبداللطیف شیرازی. حیدرآباد: حیدرآباد دکن، مطبعه سیدی.

Ahmedi-yi Germiyani and education of literary arts in Anatolia in hijri
eighth century

Prof. Dr. Ali Temizel
Universidad Selyúcida de Konya

Summary:

For a thousand years, the Sultans of the nations, whose native language is Turkish, such as Ottomans, Seljuks, and Ghaznavids were familiar with Persian. All those groups have read poems in both Turkish and Persian without bigotry of race, language, and religion. They also have written various Persian books about teaching Persian in the palaces of Sultans, Atabegs and in various madrasahs. Particularly, the Sultans of Ottomans and Seljuks have become the protector of Persian language and literature in Anatolia and Balkan countries.

Ahmedi-yi Germiyani was one of the famous scholar, historian, and poet of Ottoman and Anatolia Atabegs era. He wrote four books in the field of teaching Persian language and literature. These books are Bedayi's-Sihr fi Senayi'sh-Shi'r, Mirkatu'l-Edeb, Mizânu'l-Edeb and Mi'yaru'l-Edeb. Bedayi's-Sihr fi Senayi'sh-Shi'r'in is an introduction to the teaching literary arts. In this report, I will be discussing the importance of this book for teaching Persian and literary arts in Anatolia.

This speech consists of three sections:

Section One: Ahmedi-yi Germiyani's life.

Section Two: Bedayi's-Sihr fi Senayi'sh-Shi'r named book. In this section, Ahmedi-yi Germiyani's methods will be examined and will be given various examples in the teaching of literary arts.

Section Three: Result and it will be given some information about teaching Persian in contemporary Turkey.

Key words: Ahmedi-yi Germiyani, Bedayi's-Sihr fi Senayi'sh-Shi'r, literary arts, teaching Persian, Ottoman era.

احمدی گرمیانی و آموزش صنایع ادبی در سده هشتم هجری در آسیای صغیر

دکتر علی تمیزال*

چکیده

بیشتر از هزار سال است که سلاطین، امرا، وزراء، تاریخ‌نویسان، ادبا و شاعران ملل ترک‌زبان مانند غزنوی، سلجوقی و عثمانی با زبان و ادبیات فارسی آشنا هستند. همه این گروه‌ها، دور از تعصبات نژادپرستی، زبان و مذهب، هم به زبان ترکی و هم به زبان فارسی شعر گفته‌اند؛ همچنین کتاب‌های متعددی به زبان فارسی برای آموزش زبان فارسی در دربار سلاطین، اتابکان و مدرسه‌های گوناگون تألیف کرده‌اند. به‌ویژه سلاطین سلجوقی و عثمانی، پاسداران زبان و ادبیات فارسی در آسیای صغیر و کشورهای بالکان بوده‌اند.

یکی از علمای نام‌دار، تاریخ‌نویس و شاعر دوره عثمانی و آتبانک آناتولی، احمدی گرمیانی (14م. 8هـ.ق) بوده است که در حوزه تدریس زبان و ادبیات فارسی، چهار کتاب نوشته است که عبارتند از: *بدایع‌السحر فی صنایع الشعر، مرقات‌الادب، میزان‌الادب و معیار‌الادب*. از میان این آثار، موضوع *بدایع‌السحر فی صنایع الشعر*، در مورد آموزش و معرفی صنایع ادبی است. در این سخنرانی به بررسی جایگاه آن کتاب در آموزش زبان فارسی و به‌خصوص صنایع ادبی در آسیای صغیر پرداخته شده است.

این متن سخنرانی در سه بخش به شرح ذیل تدوین شده است:

بخش اول: زندگی‌نامه احمدی گرمیانی.

بخش دوم: درباره کتاب *بدایع‌السحر فی صنایع الشعر*؛ در این بخش روش‌های احمدی گرمیانی در آموزش صنایع ادبی را تحلیل خواهد شد و مثال‌های گوناگونی ارائه می‌شود.

بخش سوم: نتیجه‌گیری به انضمام مطالبی درباره اهمیت آموزش زبان فارسی در آسیای صغیر و ترکیه امروزی.

* پروفیسور، عضو هیئت علمی و مدیر گروه زبان و ادبیات فارسی دانشکده ادبیات دانشگاه سلجوق قونیه/ ترکیه.

e-mail: temizel46@yahoo.com Tel: 0090.505 377 71 06

کلیدواژه‌ها: احمدی گرمیانی، بدایع‌السحر فی صنایع‌الشعر، صنایع ادبی، آموزش زبان فارسی، دوره عثمانی.

1. زندگی نامه احمدی گرمیانی

بر اساس تذکرنامه‌ها، منابع و فهرست‌هایی که در دسترس است (Kortantamer:4)، مؤلف که در کتاب‌هایش از تخلص احمدی استفاده کرده است، نامش با اندکی تفاوت، «تاج‌الدین ابراهیم بن خضر»، «تاج‌الدین احمد بن ابراهیم احمدی»، «تاج‌الدین احمد»، «تاج‌الدین بن ابراهیم احمدی»، «تاج‌الدین احمد بن ابراهیم بن خضری»، احمدی ذکر شده است. علاوه بر این، نام اصلی شاعر «ابراهیم»، لقبش «تاج‌الدین» و نام پدرش «خضر» معرفی شده است. (Köprülü: 216-221؛ Kortantamer: 3-4؛ Akalın:3؛ Kut:165).

1.1. تاریخ و محل تولد احمدی

بر اساس اطلاعات به‌دست‌آمده از تذکره‌نویسان و پژوهشگران، محل تولد احمدی، که گمان می‌رود تاریخ تولدش در سال 35-735/1334 باشد، «سیواس»، «گرمیان»، «آماسیا»، «روستای سیواسلی در اوشاق»، «کوتاهیا مرکز گرمیان» در آناتولی و روم می‌باشد (Ergun: 369؛ Gibb: 172؛ Kortantamer: 4-6؛ Köprülü: 216-221). در عین حال، تونجا کورتان تامر با توجه به سه شعر احمدی و با تکیه بر نظر بروکلیمان، احمدی و «عاشیق پاشا» از یک منطقه‌اند. وی بر این باور است که احمدی بایستی در اصل «آماسیا» باشد. (Kortantamer: 6-8).

2.1. تحصیلات و زندگی احمدی

احمدی یکی از عالمان برگزیده‌ی زمان خویش است. محل تحصیلات اولیه‌اش و چگونگی آن، همانند محل تولدش، به طور دقیق مشخص نیست؛ اما تذکره‌نویسان و پژوهشگران در این مورد اتفاق نظر دارند که احمدی برای ارتقای معلومات و تکمیل تحصیلاتش، به مصر رفته، در آنجا از استاد اکمل الدین الباباراتی (وفات 1384 م.) علوم اسلامی را فرا گرفته است. افزون‌بر آن، در زمینه طب و هندسه، علوم اساسی را آموخته و بعدها پس از کسب عنوان شاعر پرمعارف زمانه، به آناتولی بازگشته است (Kortantamer: 8-10؛ Kut:165-166؛ Ergun: 369؛ Ünver: 3).

؛ Yavuz: 26-27 ؛ Banarli: 318 ؛ Köprülü: 216-221 ؛ Gibb: 172 ؛ Akalın:3؛
(Bayrak:26).

احمدی پس از بازگشت به آناتولی، در تاریخ‌های نامعلوم، ابتدا به دربار گرمیان و آیدین اوغوللاری راه می‌یابد و نزد سلیمان‌شاه، حاکم گرمیان (وفات 1387 میلادی)، می‌ماند و استادی وی را به‌عهده می‌گیرد و مورد توجه او واقع می‌شود (İpekten: 163؛ Taneri: 112-113). مدتی به خدمت عیسی بیگ (Öztuna: 75 ؛ Akın: 56-57) از سلسله آیدین اوغوللاری در می‌آید. در آنجا برای حمزه بیگ (Kortantamer: 11؛ Öztuna: 75) از پسران عیسی بیگ که بعدها بر عثمانی پناهنده شد (Ateş: 116)، سه کتاب درسی *مرقات‌الادب*، *میزان‌الادب* و *معیار‌الادب* را آماده می‌کند. پس از سال 1390، به امیر سلیمان چلبی، از شاهزادگان عثمانی که به شعر و شاعری علاقه‌وافر داشت، می‌پیوندد (Gibb: 172). پس از مرگ امیر سلیمان چلبی، احمدی با سرودن اشعار گوناگون سعی می‌کند به دربار سلطان محمد چلبی راه یابد. به‌طور کلی، منابع اتفاق نظر دارند که احمدی در تاریخ 13-815/1412 در سن 80 سالگی، هنگامی‌که در آماسیا (Amasya) سمت کاتب دیوان را داشت، وفات کرده است.

3.1. آثار احمدی گرمیانی

پس از فروپاشی دولت سلجوقیان آناتولی (مقارن با تشکیل حکومت‌های محلی و تأسیس دولت عثمانی) احمدی آثار بسیاری به زبان‌های ترکی و فارسی نوشته است. آثاری که از احمدی تاکنون به ثبت رسیده، در مجموع 11 اثر است که هفت تا به زبان ترکی و چهار اثر به زبان فارسی است. در زیر توضیحاتی درباره هر یک از این آثار ارائه می‌شود.

1.3.1 آثار ترکی احمدی گرمیانی

دیوان

به جز گزیده‌ای از اشعارش، احمدی دیوان حجیمی دارد که به‌طور کامل منتشر نشده است. این دیوان شامل هشت توحید، پنج نعت، دو ترجیع‌بند، هفت ترکیب‌بند، دو مخمس، 75 قصیده و 72 غزل است (Akdoğan: 168-169). درحالی‌که قصیده نیز همانند غزل احتیاجی به ترتیب الفبایی ندارد، در *دیوان احمدی*، قصیده‌ها هم با در نظر گرفتن قافیه‌ها و بر اساس حروف الفبا چیده شده‌اند (Levend: 102). تونجا کورتان تامر، با استفاده از شش نسخه *دیوان احمدی* و با معرفی مفصل نسخه‌ها، پایان‌نامه دکتری خود را به زبان آلمانی نوشت. یاشار آق‌دوغان نیز پایان‌نامه خود را به

ویژگی‌های زبان و متن انتقادی دیوان احمدی اختصاص داده است. برخی از نسخه‌های خطی دیوان وی بدین قرار است: نسخه کتابخانه واطبقان به‌شماره: Vat. Turco 196؛ نسخه محفوظ در کتابخانه سلیمانیه، خامدیه به‌شماره: 1082، دوغوملو بابا شماره: 401 و نسخه موجود در کتابخانه عاطف افندی در استانبول به‌شماره: 2054.

اسکندرنامه

اسکندرنامه در تاریخ 792/1390 نوشته شده، متشکل از 8250 بیت و بزرگترین و مشهورترین مثنوی احمدی است. این اثر اولین داستان تاریخی منظوم در ادبیات ترکی است که به بیان عشق‌ها، افکار و زندگی افسانه‌ای اسکندر بزرگ، فرزند فیلیپ مقدونی، در ادبیات شرق می‌پردازد (Üner: 9؛ Kavruk: 129). افزون بر این، اسکندرنامه دربرگیرنده اطلاعات دایره‌المعارفی در مورد تمامی علوم زمان خویش از قبیل دین، تصوف، اخلاق، فلسفه، روان‌شناسی، تاریخ، جغرافیا، نجوم، متالوژی، طب و سیاست است. فلسفه عملی این کتاب با فلسفه نظری آن برابری می‌کند. این اثر اگر هم از نظر عنوان و محتوا شبیه اشعار نظامی و شاهنامه فردوسی باشد، همچون دیگر مثنوی‌های ترک، در بردارنده است که جنبه‌های تعلیمی و علمی دارد و تمام این‌ها از آن خود شاعر است (Gibb: 176-177).

در ترکیه و خارج از آن، بیش از 75 نسخه از اسکندرنامه موجود است (Gibb: 175؛ Üner: 24-27). نسخه موجود در کتابخانه دانشگاه استانبول به‌شماره TY 921، به ضمیمه پژوهشی از طرف اسماعیل انور با عنوان احمدی - اسکندرنامه به‌چاپ رسیده است. همچنین در سال 1997 کارولین گودین ساویر (Sawyer) پایان‌نامه دکتری درباره اسکندرنامه نوشت. یاشار آق‌دوغان نیز گزیده‌ای از اسکندرنامه را منتشر کرده است.

داستان تواریخ ملوک آل عثمان

داستان تواریخ ملوک آل عثمان، نخستین نمونه قضاوت‌نامه منظوم ترکی در قالب مثنوی است. بنا بر اطلاعات امروزی، این اثر که مهم‌ترین نمونه در نوع خود به‌شمار می‌آید، از 334 بیت تشکیل شده است (Çelebioğlu: 47, 152). این اثر، به‌طور خلاصه، به بیان فتوحات سلطان علاءالدین غازی ارطغرل، غازی اورهان، مراد، سلطان بایزید و امیر سلیمان می‌پردازد. در عین حال، اولین نمونه مثنوی‌های ترکی است که حماسی و دینی نیست (Levend: 152).

جمشید و خورشید

احمدی این مثنوی را که 4798 بیت دارد، به خواست امیر سلیمان در سال 1403/806 نوشته است جمشید و خورشید، برگردان مثنوی‌ای به‌همین نام از سلمان ساوجی (معین: 790-791) است. احمدی، درست مثل این‌که اثری تازه به‌وجود آورده باشد، بخش‌های جدیدی به آن اضافه کرده است. محمد آق‌آلین پایان‌نامه دکتوری خود را در مورد این اثر نوشته و منتشر کرده است. اسماعیل اونور پس از انتشار این پایان‌نامه، در مقاله‌ای به نقد آن پرداخت.

ترویج‌الارواح

این اثر که مثنوی‌ای به زبان ترکی و در مورد پزشکی است، به‌اشتباه *تفریح‌الارواح* ثبت شده است. این منظومه دربرگیرنده علمی نظیر تشخیص، درمان، کالبدشکافی و آسیب‌شناسی بوده و از 10010 بیت تشکیل شده است. شاعر، در پایان، در بخش عملی، اطلاعاتی دربارهٔ فارماکولوژی به‌دست داده و در بخش پنجم، علائم و درمان بیماری‌های مختلف شرح داده شده است (Uludağ:173). نسخه‌های شناخته‌شده اثر که در مدت نزدیک به نه ماه تألیف شده، از این قرار است: نسخه کتابخانه بایزید در استانبول به‌شماره معلم جودد O.47؛ نسخه کتابخانه مغنصا، شماره مرادیه (برگ 1b-253) 1852؛ نسخه کتابخانه سلیمانیه در استانبول، شماره آیسوفیا 3595؛ نسخه کتابخانه موزه توپ‌قاپی‌سرای، شماره اتاق روان 1681 (نسخه مؤلف) و شماره H 1986، (Karatay: 372-373)؛ نسخه‌های کتابخانه موزه توپ‌قاپی، شماره‌های: A 1986, A 2124.

مولود

این اثر که ضمیمه/اسکنرنامه است، در سال 1412 یا 1405 میلادی در بوسا به رشته تحریر درآمده و نخستین نمونه در نوع خویش به‌شمار می‌آید (Çelebioğlu:152). *مولود*، همراه با *معراج‌نامه* در کتابخانه سلیمانیه، به‌شماره شازه لی 110 نگهداری می‌شود. (Akdoğan: 168-169)

معراج‌نامه

این اثر که همراه با *مولود* در همان تاریخ نوشته شده، قدیمی‌ترین *معراج‌نامه* است؛ تاریخ نگارش آن مشخص نیست و شامل 479 بیت است.

1.3.2 آثار فارسی احمدی گرمیانی

بدایع السحر فی صنایع الشعر

اطلاعات لازم درباره این اثر که به زبان فارسی و موضوع اصلی پژوهش ماست، در بخش مجزایی بررسی خواهد شد.

مرقات الادب

این لغت‌نامه منظوم 792 بیتی، از زبان عربی به زبان فارسی است. در بخش آخر این منظومه، 21 قطعه جداگانه وجود دارد که دربرگیرنده موضوعات مختلفی چون طب، نجوم، ستارشناسی، ریاضی و فقه است. این بخش همراه با خاتمه‌اش، مجموعاً 115 بیت می‌شود. *بدایع السحر فی صنایع الشعر* که در قالب قطعه سروده شده، در مجموع از 907 بیت تشکیل شده است. هر قطعه وزنی متفاوت از دیگری دارد. در سال 2002 علی تمیزال (Ali Temizel)، رساله دکتری را با عنوان *آثار فارسی احمدی، در مورد کتاب‌های بدایع السحر فی صنایع الشعر، مرقات الادب، میزان الادب و معیار الادب* نوشت که این *مرقات الادب* بخشی از رساله دکتری مذکور است.

میزان الادب

قصیده‌ای است در 195 بیت، و در وزن فاعلاتن فاعلاتن فاعلاتن فاعلاتن که قواعد علم صرف عربی را بیان می‌کند. در سال 2005، *معیار الادب و میزان الادب* احمدی را علی تمیزال ترجمه و با عنوان *میزان الادب و معیار الادب احمدی و ترجمه‌اش* به چاپ رساند.

معیار الادب

قصیده‌ای است متشکل از 170 بیت در وزن *میزان الادب*، در بیان قواعد علم نحو عربی.

2. بدایع السحر فی صنایع الشعر؛

این اثر به زبان فارسی و دربرگیرنده شرح آرایه‌های ادبی و نمونه‌هایی از این آرایه‌ها به زبان‌های عربی، فارسی و ترکی است. این اثر در 72 صفحه به صورت منظوم و منثور به رشته تحریر درآمده است. مؤلف در معرفی این کتاب می‌گوید:

این رساله با عجله برای تقدیم به آن ارجمند (عیسی بیک از سلسله آیدین اوغوللاری) که طراوت بهشت را از خویش گرفته، تحت عنوان *بدایع السحر فی صنایع الشعر* نوشته شد و خلاصه محتوای *حقایق السحر* را همراه با بسیاری از صنایع بدیع و شواهد در این جعبه جواهرات جای داد (Temizel, 2002: 6).

هرچند به‌طور واضح مشخص نیست که اثر به چه کسی تقدیم شده است، احمد آتش می‌گوید که این اثر به نام عیسی بیک از سلسله آیدین اوغوللاری (793 / 1391 - 749 / 1348) نوشته شده است (Ates: 116). در ابتدای اثر، عنوان موضوع آورده شده و شرح و تعریف آن به زبان فارسی صورت گرفته؛ بعد از آن، بخش‌های دیگر موضوع شرح داده شده است. نمونه‌های هر موضوع به‌ترتیب، از آیات، احادیث، سخنان فصیح و بلیغ و بیت‌های عربی و سپس، از بیت‌ها و نثر فارسی تشکیل شده است. برای شرح آرایه‌های ادبی در مجموع از 107 آیه، 27 حدیث، 420 مصراع و بیت عربی، 331 بیت و مصراع فارسی و همچنین تعداد زیادی از جملات شیوا و روان فارسی و عربی استفاده شده است. دو نسخه دست‌نویس از این اثر به ثبت رسیده است؛ نسخه موجود در کتابخانه ملی ایران به‌شماره ف 173 و شماره میکروفیلم 178: 1 نسخه کتابخانه موزه مولانا در قونیه، به‌شماره 2524؛ همچنین در کتابخانه نسخ خطی قونیه، میکروفیلمی به شماره 253 از این اثر موجود است. همان‌طور که قبلاً گفته شد، علی تمیزال، در بخشی از رساله دکتری خود به این اثر پرداخته است.

بدایع السحر فی صنایع الشعر از 75 بخش تشکیل شده است که عبارتند از:

- 1- مقدمه؛
- 2- حسن مطلع؛
- 3- ترصیع؛
- 4- ترصیع مع التجنیس؛
- 5- تجنیسات (تجنیس تام، تجنیس ناقص، تجنیس زاید، تجنیس مرکب، تجنیس مکرر، تجنیس مطرف، تجنیس خط)؛
- 6- اشتقاق؛
- 7- اسجاع (سجع متوازی، سجع مطرف، سجع متوازن)؛
- 8- مقلوبات (مقلوب بعض، مقلوب کل، مقلوب مجتّح، مقلوب مستوی)؛
- 9- ردّ العجز الی الصدر (شش نوع)؛
- 10- تضاد؛
- 11- اعنات؛
- 12- تضمین مزدوج؛
- 13- تشبیهات؛
- 14- امر وجه شبه (تشبیه مطلق، تشبیه مشروط، تشبیه کنایه، تشبیه تسویه، تشبیه عکس، تشبیه اضممار، تشبیه تفضیل)؛
- 15- استعاره؛
- 16- مراعات نظیر؛
- 17- المدح الموجّه؛
- 18- حسن تعلیل؛
- 19- حسن طلب؛
- 20- حسن تخلص؛
- 21- حسن مقطع؛
- 22- محتمل الضدین؛
- 23- تأکید المدح بما یشبه الذمّ؛
- 24- إلتفات؛
- 25- ایهام؛
- 26- استخدام؛
- 27- سیاقه الاعداد؛
- 28- تنسیق الصفات؛
- 29- اعتراض الکلام قبل التمام (حشو قبیح، حشو متوسط، حشو ملیح)؛
- 30-

متلون؛ 31- ارسال المثل؛ 32- ذوالقافيتين؛ 33- تجاهل عارف؛ 34- سؤال و جواب؛ 35- حذف؛ 36- رقطاع؛ 37- خيفاء؛ 38- مقطع؛ 39- موصل؛ 40- الكلام الجامع؛ 41- تفریع؛ 42- القول بالموجب؛ 43- الابغال؛ 44- تذييل؛ 45- تكميل؛ 46- توشيع؛ 47- المذهب الكلامی؛ 48- تجريد؛ 49- مزواجه؛ 50- إرساد؛ 51- لف و نشر؛ 52- تشابه الاطراف؛ 53- مشاكله؛ 54- عكس؛ 55- رجوع؛ 56- التفويف؛ 57- موشح؛ 58- المصحف؛ 59- معما؛ 60- لغز؛ 61- مرّبع؛ 62- مسمط؛ 63- الملح؛ 64- تضمين؛ 65- الاغراق في الصفه؛ 66- الجمع و التفريق و التقسيم (جمع تنها، تفريق تنها، تقسيم تنها، جمع مع التفريق، جمع مع التقسيم، جمع مع التفريق و التقسيم)؛ 67- التفسير الجلی؛ 68- التفسير الخفی؛ 69- منززل؛ 70- استدراك؛ 71- الإبداع؛ 72- تعجب؛ 73- مردف؛ 74- مكرر؛ 75- خاتمه (سرقات، اقتباس).

2.1. سبب و روش تألیف بدایع السحر فی صنایع الشعر و منابع آن

مؤلف با توجه به جملات «این رساله را علی العجالة جهت اتحاف حضرت او که باغ قدس، حضرت ازو گیرد، موسوم به بدایع السحر فی صنایع الشعر بر قم قلم آورد و خلاصه مضمون حدایق السحر را با زواید شواهد و بدایع صنایع در این درج، درج کرد» (Temizel, 2002:6)، توضیح می‌دهد که اسم این کتاب بدایع السحر فی صنایع الشعر است، که خلاصه و تعدیل شده حدایق السحر رشیدالدین وطواط (481-578 ه.ق/1088-1181م) است.

این اثر به نام «عیسی بیگ» از آتابکان «آیدین او غوللاری» نوشته شده است.

احمدی، در توضیح مطالب و اصطلاحات ادبی، به جز حدائق السحر رشیدالدین وطواط، از سخنان شاعران، بزرگان و ائمه اطهار علیهم السلام نیز بهره برده است؛ موارد ذیل برای نمونه آورده می‌شود:

تعقید

لیت لی ضربه اتیح لها

كما اتیحت له محمد ها

(متنبی)

ای کاش ضربه‌ای را که به محمد زدی، به من هم می‌زدی.

(متنبی)

براعت استهلال

اگر تند بادی برآید ز کنج

به خاک افکند نارسیده ترنج

(فردوسی)

اشتقاق

«یا صفراء اصفری و یا بیضاء ابیضی و غرا غیری.» (حضرت علی علیه السلام)

سجع

«یا من اتسعت رحمته لاولیائه فی شدة نقمته و اشتدت نقمته لاعدائه فی شدة رحمته.»

(همو)

ترجمه: ای کسی که با وجود شدت عذابش، نعمتش بر بندگان و صالحانش گسترده شده است و همچنین با وجود کثرت رحمت و عطایش، عذابش بر دشمنانش وسعت گرفته است.

تدبیح توریه

«إن اعظم الذنوب عندالله ما صغر عند صاحبه.» (همو)

ترجمه: همانا بزرگترین گناه نزد خداوند، آن است که صاحبش آن را کوچک بشمارد.

اعنات

لا تودع السر عند ذی کرم

و السر عند کرام الناس مکتوم

و السر عندی فی بیت له علق

قدضاع مفتاحه و الباب مختوم

ترجمه: راز را جز نزد کریمان نگذار؛ زیرا راز نزد انسان‌های کریم مخفی می‌ماند. من نیز رازی در خانه دارم که کلیدش گم شده و درش بسته است.

2.2. فصول و ابواب بدایع السحر فی صنایع الشعر

بدایع السحر فی صنایع الشعر، دو مقدمه شش صفحه‌ای دارد؛ اولی به زبان عربی است و نویسنده در آن، به حمد و ثنای الهی و سلام و صلوات به پیامبر (ص) می‌پردازد و در مقدمه فارسی در مورد بلاغت، فصاحت، بیان و معانی مطالبی بیان می‌کند؛ به این ترتیب که ابتدا موضوع شرح داده، سپس برای هر موضوع، به ترتیب از آیات، احادیث، جملات بلیغ و فصیح عربی و ابیات عربی و پس از آن، جملات منثور و ابیات فارسی مثال‌هایی آورده می‌شود. نکته جالب توجه این است که مؤلف از ابیات ترکی عثمانی خود هم مثال‌هایی می‌آورد.

در میان مثال‌ها و شواهد، از 88 آیه، 25 حدیث، 420 مصراع و بیت عربی و 331 مصراع و بیت فارسی استفاده شده است.

اگر در شرح موضوع، بیش از یک مثال آورده شود، آیات، احادیث، جملات و ابیات عربی با کلمه آخر، و ابیات و جملات فارسی نیز با کلمه دیگر از یکدیگر جدا می‌شوند. توضیحاتی مربوط به موضوعات اصلی وجود دارند که به سبک مقدمه‌اند و زبان دشواری دارند؛ برای مثال در موضوعات فصاحت، تضاد، تشبیهات، استعاره، حسن تعلیل و نظیر آنها توضیحاتی وجود دارد.

2.3. نمونه‌هایی از بدایع السحر فی صنایع الشعر

درباره سبک و روش احمدی گرمیانی در آموزش و تدریس صنایع ادبی، می‌توان به نمونه‌های ذیل اشاره کرد:

نمونه اول: الترصیع (Temizel, 2002:11-12)

«ترصیع» در لغت نشانیدن جواهر بود و در عرف علماء، بدیع تقسیم کلام به کلمات ایراد هر کلمه در ازای هر یک از آن کلمات که در وزن و حرف آخر که آن را در شعر روی گویند، موافق باشد.

مثالش از قرآن مجید: «إن الأبرار لفي نعيم، و إن الفجار لفي جحیم».

و از حدیث: «اللهم اقبل توبتی و اغسل حوبتی». و از کلام بلغا: «من اطاع غضبه اضاع ادبه»؛ «الدعاء مفتاح الرحمة و مصباح الظلمة».

و از شعر تازی (کامل):

أنا ظالمی إن خفت سطوة ظالمی
أنا لائمی ان عفت جفوة لائمی

آخر (کامل):

و مکارم أو لیتها متبرعا
و جرایم الغیتها متورعا

از شعر پارسی (مجتث):

به بزم و رزم توی شاه خسروان عرب
به حزم و عزم توی ماه مهتران عجم

آخر (هزج):

بر اوج علا فلک نهادی
در فوج هدی ملک مثالی
هم رافع رایت سوادى
هم قامع آیت ضلالی

نمونه دوم: مقلوبات (Temizel, 2002: 21-22)

قدرت و قوت حذاقت بلغا و مهارت فصحا دال، صنعت مقلوب است و از انواع آن در این مختصر چهار نوع که مشهور است ایراد کرده شد.

نوع اول از جمله صنایع که در بلاغت بدیع و رفیع و غریب و عجیب است و بر **مقلوب بعض**: چنان بود که در نظم و یا در نثر دو کلمه یا بیشتر بیاید که در حروف متجانس باشند و در ترتیب مختلف، به تقدیم و تأخیر در بعضی از حروف نه در همه.

مثالش از الفاظ مفردة تازی: بدیع و بعید و حریم و رحیم، و رقیب و قریب.
از پارسی: سرکه و سکره و رشک و شکر (وطواط، 1339: 636).
از حدیث: اللهم استر عوراتنا و امن روعاتنا.
از کلام بلغا: من تحرم یرحم و من یرحم یحرم، ربما کان التقامی فی التلاقی، حجر
البخیل، لایوری و لایروی.

از شعر تازی (هزج):

فعدی خصب رواد
و عندی ری و راد

از شعر پارسی (مقارب):

از آن جاودانه دو چشم سیاه
دلم جاودانه عدیل عناست

(وطواط: 636)

نمونه سوم: تضمین المزدوج (Temizel, 2002:32)

آن بود که در اثناء نثر و یا نظم دو لفظ متفق الآخر و یا بیشتر در یکی و یا نزدیک
یکدیگر بیاورند.

مثال از قرآن مجید: و جنتک من سبأ بنبأ یقین.

از حدیث: المؤمن دعب لعب و المنافق قطوب عبوس.

از کلام بلغا: فلان زین بعلمه الجم و مجده الأشم زمانه و فاق بفضلہ الباهر و حسبہ
الزاهر اقرانه.

از شعر تازی (طویل):

فقدناه لما واعتم بالعلی
کذاک خسوف البدر عند تمامه

آخر (طویل):

تعود رسم الوهب و النهب فی العلی
و هذان وقت اللطف و العنف دابه
و فی اللطف ارزاق العفاء هباته
و فی العنف ارواح العداة نهابه

3. نتیجه‌گیری

آسیای صغیر، از دیرباز از مراکز تمدن‌های کهن به‌شمار می‌رود و فرهنگ فارسی دوره اسلامی در آسیای صغیر ریشه‌های کهن هزارساله دارد. از آغاز حکومت سلجوقیان آناتولی و با استقرار دولت عثمانی، آموزش زبان و ادبیات فارسی، عمیق‌تر و غنای بیشتری یافت و با حمایت امرا و شاهزادگان و سلاطین سلجوقی و عثمانی، آسیای صغیر ملجا و ماوای شعرا و نویسندگان شده. احمدی گرمیانی، یکی از آنهاست که در قرن هشتم هجری در آسیای صغیر آثار مهمی در مورد آموزش صنایع ادبی، فرهنگ فارسی و دستور زبان به قلم آورده و در زمینه گسترش زبان و فرهنگ فارسی در آسیای صغیر خدمت کرده است.

امروز ما، مردم دو کشور ترکیه و ایران، باید از این‌گونه روابط فرهنگی، اجتماعی و تاریخی که بین دو ملت ترک و فارس از دیرباز برقرار بوده است، محافظت و استفاده کنیم.

امید است این پژوهش، که اطلاعات مختصری درباره سبک آموزش صنایع ادبی احمدی گرمیانی در آسیای صغیر می‌دهد، راهنما و یاریگر کسانی باشد که قصد تحقیق و بررسی در حوزه آموزش صنایع ادبی، تاریخچه آموزش زبان و ادبیات فارسی در آسیای صغیر و آثار و زندگی‌نامه احمدی گرمیانی دارند.

منابع

- حریری: مقامات الحریری، پژوهش دکتر علی رواقی، تهران: مؤسسه فرهنگی شهید محمد رواقی، 1364.
- : مقامات حریری، ترجمه فارسی، پژوهش دکتر علی رواقی، تهران: مؤسسه فرهنگی شهید محمد رواقی، 1365.
- فروزانفر، بدیع‌الزمان: سخن و سخنوران، تهران: خوارزمی، چاپ چهارم، 1369.
- معین، محمد: فرهنگ فارسی، تهران: امیر کبیر، چاپ هشتم، 1371.
- وطواط، رشیدالدین: دیوان رشید الدین وطواط با کتاب حدایق السحر فی دقایق الشعر، با مقدمه و مقابله و تصحیح سعید نفیسی، تهران: کتابخانه بارانی، 1339.
- Akalın, Mehmet, (1975), *Ahmedî; Cemşid u Hurşid, İnceleme-Metin-İndeks*, Ankara.
- Akdoğan, Yaşar, (1999), "Ahmedî" (Taceddin Hızır), *Yaşamları ve Yapıtlarıyla Osmanlılar Ansiklopedisi*, I-II, İstanbul.
- Akın, Himmet, (1968), *Aydinoğulları Tarihi Hakkında Bir Araştırma*, Ankara.
- Ateş, Ahmed, (1952), "Konya Kütüphanelerinde bulunan yazmalar", *Türk Tarih Kurumu Belleten*, Ankara, XVI, s. 116 v.d.
- Banarlı, N. Sami, (1971), *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi*, I-II, İstanbul.
- Bayrak, M. Orhan, (1982), *Osmanlı Tarihi Yazarları (Biyografi ve Bibliyografi)*, İstanbul.
- Ergun, Sadettin Nüzhet, (1936-45), *Türk Şairleri*, I-III, İstanbul.
- Gibb, E. J. Wilkinson, (1999-2000), *Osmanlı Şiir Tarihi (A history of Ottoman poetry)*, tercüme: Ali Çavuşoğlu, I-V, Ankara.
- İpekten, Halûk, (1996), *Divan Edebiyatında Edebî Muhitler*, İstanbul.
- Kortantamer, Tunca, (1993), *Eski Türk Edebiyatı-Makaleler*, Ankara.

Köprülü, M. Fuad, (1940-1988), "Ahmedî", *İslâm Ansiklopedisi, İslâm Âlemi Coğrafya, Etnografya ve Biyografya Lügati*, I-XIII, İstanbul I, 216-221.

Levend, Agâh Sırrı, (1988), *Türk Edebiyatı Tarihi (Giriş)*, Ankara.

Karatay, Fehmi Edhem, (1961), *Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi Türkçe Yazmalar Kataloğu*, I-II, İstanbul.

Kut, Günay, (1988), "Ahmedî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, II, İstanbul.

Öztuna, Yılmaz, (1996), *Devletler ve Hânedanlar*, I-V, Ankara.

Sawyer, Caroline Goodwin, (1997), "*Alexander, history, and piety: A study of Ahmedî's 14 th. century Ottoman "İskendernâme"*", Columbia Üniversitesi.

Taneri, Aydın, (1983), *Türk Kavramının Gelişmesi*, Ankara.

Temizel, Ali, (2002), *Ahmedî'nin Farsça Eserleri-Tenkitli metin, inceleme, tercüme ve indeks* (Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, Basılmamış Doktora Tezi).

Temizel, Ali, (2005), *Ahmedî'nin Mîzânu'l- Edeb ve Mi'yâru'l-Edeb'i ve Türkçesi*, Konya.

Ünver, İsmail, (1983), *Ahmedî- İskender-nâme (İnceleme-ıtkıbasım)*, Ankara.

Yavuz, Orhan, (2002), *Kansu Gavri'nin Türkçe Dîvânı*, Konya.

ÉTICA Y PROFECÍA EN AVICENA: LA DIGNIFICACIÓN DEL HOMBRE

Ángel Poncela González

Dpto. de Filosofía, Lógica y Estética de la Universidad de Salamanca. aponcela@usal.es.

El presente trabajo se enmarca dentro del Proyecto I+D+I financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad, titulado: Pensamiento y tradición jesuita y su influencia en la Modernidad desde las perspectivas de la Historia, la Traductología y la Filosofía Jurídica, Moral y Política (FFI2015-64451-R), Dr. Juan Antonio Senent de Frutos (IP).

Resumen: *Permanecemos ajenos al debate historiográfico que pone en duda la existencia de una unidad en el pensamiento filosófico de Avicena. La lectura de diversas obras de su corpus, por el contrario, permiten esbozar una teoría Ética unitaria que presentamos en sus líneas generales.*

La Ética de Avicena, como acaso el conjunto de su filosofía, y del pensamiento islámico en general, es el resultado de la adopción de elementos culturales diversos, así como de ideas y creencias pertenecientes a diversos regímenes de pensamiento. El planteamiento del pensador persa se funda en la naturaleza dual del hombre, corpóreo y espiritual, y avanza a través de su carácter perfectible. Por último, esta ética culmina con el desarrollo y defensa de una teoría de la Profecía, exigida por la condición social y por el destino sobrenatural del hombre.

Palabras clave: *Avicena, Ética, virtud, felicidad, intuición intelectual, Profecía.*

Summary: *We remain oblivious to the historiographical debate that questions the existence of a unity in the philosophical thought of Avicenna. The reading of several works of his corpus, on the contrary, allow us to sketch a unitary Ethics theory that we present in its general lines.*

The Ethics of Avicenna, as perhaps the whole of his philosophy, and Islamic thought in general, is the result of the adoption of diverse cultural elements, as well as ideas and beliefs belonging to different thought regimes. The approach of the Persian thinker, is based on the dual nature of man, corporeal and spiritual, and advances through its perfectible character. Finally, this ethic culminates with the development and defense of the theory of Prophecy, demanded by the social condition and the supernatural destiny of man.

Keywords: *Avicenna, Ethics, virtue, happiness, intellectual intuition, Prophecy.*

La defensa del hombre como eje del pensamiento de Avicenna: Humanismo islámico.

Hallamos en el corpus aviceniano una defensa de la dignidad del hombre. Más allá del interés que como médico, filósofo y creyente sincero, despertó el estudio del hombre desde el punto de vista de su naturaleza, sus modos de obrar y sus facultades cognoscitivas, encontramos una constante preocupación por la salvación del alma, por el acceso, al fin transcendente que aguarda al individuo tras el óbito.

En nuestra opinión los textos de Avicenna son universales en el sentido de que no están dirigidos ni a los occidentales (*mağribīyūn*) ni a los orientales (*mašriqīyūn*), sino que están dirigidos fundamentalmente al hombre preocupado por la perfectibilidad de su naturaleza y por la

consecución de la felicidad¹. Es preciso recordar que, para el pensador persa, después de Dios, el hombre es el objeto más digno de ser estudiado en la medida en que es un compendio de todas las dimensiones del universo. Es el animal más perfecto, un señor del mundo sensible y que en virtud de su alma racional refleja el Intelecto Universal. El fin del hombre reside en superar su individualidad material con la esperanza de reintegrarse en su fuente original que es Dios.

El hombre se erige en la centralidad axiológica del orden sensible como dador de los valores; es un sujeto moral que debe extender acciones virtuosas en consonancia con su naturaleza racional para que estas puedan ser definidas como humanas y merecedoras de la recompensa futura. En su obrar el hombre guiado por la racionalidad realiza acciones virtuosas y responsables, conformes a la parte más noble o a lo divino que hay en él.

Y es precisamente, en esta dirección de Avicena hacia la defensa de la dignidad del hombre y del carácter universal de su propuesta ética, lo que legitima a hablar de la presencia de un humanismo islámico en su propuesta².

Por otro lado, la centralidad que ocupa la filosofía de Avicena en el contexto general del Pensamiento islámico, y que ha sido reconocida desde

¹ Estamos aludiendo indirectamente aquí a la cuestión de la filosofía oriental (*mašriqi*) de Avicena que, como es sabido, es una cuestión externa al pensamiento del persa, creada por los comentaristas y editores de su Corpus. El texto que inicia la polémica se halla en el prólogo a la Lógica de los orientales (*Maṭīq al-mašriqiyyīn*) que es la única parte conservada del Libro de la sabiduría oriental (*Kitāb al-ḥikma al-mašriqiyya*) y que el filósofo marca una distancia respecto a sus trabajos anteriores de herencia helénica, y propone una “verdadera filosofía” que sería específicamente oriental. Para el texto en cuestión, Cfr. Avicena, *Tres relatos esotéricos*, Trad. M. Cruz, Tecnos, Madrid, 2011, 2ª ed, pp. XXIX-XXXIII. Para un completo resumen de la polémica historiográfica, Vid. Rosalie Helena de Souza, “Avicena e a filosofia oriental: historia de uma controversia”, *Aurora* (2010) v. 22, n. 30, p. 217-245.

² Para la expresión “humanismo islámico” como categoría historiográfica, Vid.: Mohammed Arkoun, *Contribution à l'étude de l'humanisme arabe au IV^e-Xe siècle : Miskawayh philosophe et historien*, Vrin, París, 1970. Id. *Humanisme et Islam. Combats et propositions*, Vrin, París, 2006. Oliver Leaman, “humanism in the fourth/tenth century” en: Seyyed Hossein Nasr & Oliver Leaman (eds.), *History of Islamic Philosophy*, Routledge, New York, 1996. Id. *Islamic Philosophy: An Introduction*, Polity, Cambridge UK, 2009. Lenn Evan Goodman, *Islamic Humanism*, Oxford University Press, Oxford, 2003. Alan Bullock, *The Humanist Tradition in the West*, Norton, New York, 1985. Ibrahim Alber Reyna, Humanismo Islámico: una Antropología de “las Epístolas de los Hermanos de la Pureza -Ijwan al-Safá”, Junta Islámica, Córdoba, 2007.

la época dorada del islam, la convierte en la culminación de esta propuesta humanista en el ámbito oriental³.

De la ética de la virtud aristotélica a la ética de la perfección aviceniense.

La perplejidad que ha provocado entre los historiadores de Avicena (ca. 980-1037) su manera sincrética de proponer su pensamiento, no debería resultar tal, cuando es conocida la múltiple procedencia cultural de la que bebe la ética islámica. Entendiendo a ésta, como un modo de educación de la conducta y de regulación de las costumbres humanas se observa que, en este contexto, es el precipitado de corrientes muy diversas. Por un lado, está presente la ética normativa de naturaleza religiosa que emana de las propias fuentes religiosas del islam, El Corán y los hadices, así como el análisis jurídico de los contenidos de las propias fuentes (*fiqh*). Esta ética religiosa, es acompañada por otra de cuño filosófico, ligada a los comentarios a los libros de la República de Platón⁴ y a los de la Ética⁵ de Aristóteles. La moral islámica se completa por una tercera vía que es la literatura sapiencial⁶.

Esta última, está compuesta por las doxografías (recopilación por materias de opiniones de los sabios), las gnomologías o sentencias morales, y las paremiografías (recopilación de proverbios ordenados alfabéticamente,

³ Baste recordar las valoraciones tanto positivas como negativas realizadas por la tradición filosófica árabe hacia la filosofía de Avicena. Pensemos en la opinión al respecto de: Algazel, Avempace, Ibn Tufayl, Averroes o de Ibn Jaldún.

⁴ Para el desarrollo de la ética vid. G. F. Hourani, "Ethics in Medieval Islam: A Conspectus", in G.F. Hourani (ed.), *Essays on Islamic Philosophy and Science*, State University of New York Press, Albany 1975. M. Cruz Hernández, *Averroes. Exposición de la República de Platón*, traducción y estudio preliminar, Ed. Tecnos, Madrid 1986.

⁵ La presencia de la línea ética filosófica es clara en algunos filósofos como Al-Fārābī o en la obra anónima *Secretum secretorum. Abū Naṣr al-Fārābī's Mabādi' āra' ahl al-madīna al-fāḍila*, trad. esp., Al-Fārābī, *La Ciudad Ideal*, trad. M. Alonso, Tecnos, Madrid 1985. Al-Fārābī, *Fuṣūl muntaza'ah* trad. esp. de Ramón Guerrero en: Abū Naṣr al-Fārābī Al-Fārābī, *Obras filosóficas y políticas*, Trotta, Madrid, 2008. M. Manzalaoui, "The Secretum Secretorum. The Medieval European Version of Kitāb Sirr al-asrār", *Bulletin of the Faculty of Arts Alexandria* 15 (1961), pp. 83-107. A. Akasoy, A. Fidora (ed.) *The Arabic Version of the Nicomachean Ethics*, Trad. D.M. Dunlop, Leiden, Brill 2006.

⁶ En el mundo árabe, Gutas ha mostrado que las fuentes principales del género literario del adab que nutren la Ética son las griegas y las persas: D. Gutas, *Greek Wisdom Literature in Arabic Translation. A Study of the Graeco-Arabic Gnomologia*, New Haven, American Oriental Society, 1975

intepretados y con remisión a fuentes)⁷. Esta literatura sapiencial, contiene además material procedente de Persia, ligado al movimiento de la *šū ‘ūbiyya* (VIII al X)⁸, así como la literatura ismaelí, y es el lugar, además, donde debemos englobar los controvertidos escritos esotéricos de Avicena, y que consideraremos más adelante. La ética aviceniana es un buen ejemplo de esta confluencia de culturas y géneros literarios propias del pensamiento islámico, como mostraremos a continuación.

Comenzando con la tradición ética filosófica, es llamativa la escasa atención de Avicena a la filosofía de la felicidad y de la virtud (*faḍīla*), enunciada en la *Ética Nicomaquea* de Aristóteles (*Kitāb Aristūṭālīs fī l-ahlāq*). Previo al establecimiento de cualquier tipo de división advierte Avicena que el objetivo de toda ciencia reside en: “la adquisición de la perfección del alma humana preparándola así para la felicidad en la otra vida”⁹.

En su *epístola sobre la división de las ciencias intelectuales*, divide la filosofía, siguiendo la costumbre peripatética, en teórica y práctica:

“La filosofía se divide en una parte teórica abstracta y en una parte práctica. La parte teórica es aquella cuya finalidad es la adquisición de un conocimiento cierto del estado de los seres cuya existencia no depende de la acción humana [...] La parte práctica es aquella cuyo fin no es la adquisición de un conocimiento cierto de los seres, sino que su fin es más bien adquirir una concepción justa relativa a algo que ha de alcanzar el hombre para obtener con ello lo que es el bien. Su fin no es, pues, la adquisición de una simple concepción, sino el logro de una

⁷ Los títulos principales de la literatura sapiencial de carácter anónimo son: *De placitis philosophorum*; *Nawādir al-falāsifa* (*Anécdotas de los filósofos*); Los *Ādāb al-falāsifa* (*Sentencias de los filósofos*, traducida al castellano en el siglo XIII con el título *El libro de los buenos proverbios*). El *Mujtār al-hikam* (*Selección de sentencias*, traducida también al castellano en el siglo XIII con el título *El libro de los buenos proverbios*); el *Mujtār al-hikam* (*Selección de sentencias*, traducida en el mismo periodo con el título de *Los bocados de oro* o *Bonium* y más tarde al latín con el título *Liber philosophorum moralium antiquorum*).

⁸ La presencia de la herencia persa se aprecia por ejemplo: en las obras de Ibn Miskawayh (Abū ‘Alī Ahmad b. Muhammad ibn Miskawayh -Rayy, 936 – Isfahān, 1030-): *Tayārīb al-umam* (*Las experiencias de las naciones*), *Tahdīb al-ajlāq* (*La corrección o reforma de las costumbres*), *al-Fawz al-asgār* (*Libro pequeño de la salvación*), *Ādāb al-‘arab wa-l-furs* (*Sentencias de los árabes y de los persas*). En la literatura ismaelí cabe destacar la *Enciclopedia de los hermanos de la pureza* (Ijwān al- Safā’, siglo X), Vid. Rasāil Ijwān al-Safā’, Beirut, Dār al-Sādir, 1957. Traducciones de las epístolas: Vid. Bausani, Alessandro, *L’enciclopedia dei Fratelli della Purità. Riassunto, con Introduzione e breve commento, dei 52 Trattati o Epistole degli Ikhwan al-Safa’*, Istituto Universitario Orientale, Nápolés, 1978. Nader El-Bizri (ed.), *Epistles of the Brethren of Purity. The Ikhwan al-Safa’ and their Rasa’il. An Introduction*, Oxford University Press-Institute of Ismaili Studies, Oxford, 2008.

⁹ Ibn Sīnā, *La Curación (Al-Shifā’)*, *Cuestiones divinas (Ilāhiyyāt)* en: Avicena. *Esencial. El ser necesario posee la belleza y el esplendor puros*. Antología de textos realizada por J. Lomba, ediciones Montesinos, Barcelona, 2009, p. 86. En adelante citaremos esta antología como *Esencial* seguido del número de página de esta edición.

concepción en vista de la acción. De este modo, el fin de la parte teórica es la verdad y el de la parte práctica es el bien”¹⁰.

Avicena también sigue al Filósofo, a la hora de subdividir la ciencia práctica:

“Las ciencias prácticas son tres [...] Ciencia del gobierno de la ciudad, ciencia de la economía doméstica y ciencia del gobierno de sí mismo”. La Ética como ciencia del autogobierno es aquella “que enseña cómo el hombre se debe comportar respecto a sí mismo”¹¹.

Como puede verse, Avicena describe a la ciencia práctica siguiendo el sentido dado por Aristóteles en sus libros de Ética, a saber: saber que no proporciona un conocimiento teórico sino una serie de indicaciones que conduzcan al hombre a alcanzar la virtud como fin a través de la ejecución permanente de acciones justas.

Dichos conocimientos o indicaciones que proporciona la ética pueden ser máximas generales o particulares. Por ejemplo, “tu sabes que no hay que cometer injusticias” sería un conocimiento universal, mientras que: “no hay que golpear a este hombre”, es de tipo particular¹². El conocimiento práctico universal pertenece a la facultad del conocimiento mientras que, al particular, le pertenece a la acción.

Puesto que el alma humana, siguiendo la tradición platónica, “tiene dos aspectos: uno que va hacia lo alto, hacia su propio lugar; el otro hacia el bajo mundo”, la facultad de la acción tiende hacia el mundo, mientras que la facultad del conocimiento tiende al plano trascendente¹³.

Y estas tendencias acontecen, porque mientras que la facultad de conocer está unida a la parte racional del alma, la facultad de la acción está “ligada al deseo, deseo que está ligado al bien, a lo justo y a lo útil”¹⁴. Y es que la acción y la pasión, “necesitan del cuerpo, porque su operación no se realiza independientemente”¹⁵. Aquí reside la necesidad de la ética: el ajuste de las acciones en la dirección de la virtud personal y en la capacidad para regular las pasiones.

Es en la exposición de los dispositivos explicativos que Aristóteles empleó para exponer la teoría de la virtud, a saber, la idea del justo medio y

¹⁰ Ibn Sīnā, *Risāla fī aqsām al-‘ulūm al-‘aqliyya*, en: *Esencial*, p. 79.

¹¹ Ibn Sīnā, *Risāla fī aqsām al-‘ulūm al-‘aqliyya*, *Epístola de las ciencias intelectuales*, en: *Esencial*, p. 80.

¹² Ibn Sīnā, *Damash Nāmāh*, *El libro de la ciencia*, en: *Esencial*, p. 166.

¹³ Ídem

¹⁴ Ídem

¹⁵ Ibn Sīnā, *‘Uyūn al-hikma*, *Las Fuentes de la sabiduría*, en: *Esencial*, p. 168.

la idea de felicidad, el momento en el que Avicena abandona la ética filosófica adoptando la línea normativa religiosa, anunciando la teoría de la profecía que desarrollaremos en el siguiente apartado como colofón de la ética.

La sociabilidad del hombre le empuja de manera natural a congregarse y a formar ciudades y a tratar de alcanzar en ellas la felicidad. Pero la consecución de este fin, requiere que la ciudad sea estable. La figura que asegura el buen gobierno de la ciudad es el legislador, que más tarde Avicena, siguiendo la tradición filosófica islámica -como veremos-, identifica con la figura del Profeta. Es una exigencia natural, por tanto, que: “el legislador establezca, en materia de moral y de costumbres, leyes que promuevan la justicia, que es siempre el medio entre dos extremos”¹⁶.

El legislador-profeta, actúa como el criterio que mide y establece el justo medio entre la virtud y las pasiones, tanto para la salvación de las almas, a través de su ejemplo, como a través de la sanción legal de las costumbres. Sirva de ejemplo el siguiente fragmento:

“Dios [...] ha prometido generosamente a aquellos que le temen, por intermedio de sus profetas, la paz sea con ellos, unir las dos dichas; la dicha espiritual para la substancia del alma, y la dicha para la resurrección del cuerpo que Él puede llevar a cabo si quiere y cuando quiere. Se muestra en estas ramas de la Metafísica cómo la razón sola es la vía para el conocimiento de esta felicidad espiritual. En cuanto a la felicidad corporal, no puede establecer nada si no es a través de la revelación y la ley religiosa [...] y no la especulación y la razón solas. La razón establece, la existencia de la desdicha espiritual por la especulación, por medio de la analogía y de la demostración, mientras que la desdicha corporal se conoce por la profecía, desarrollada ésta por la razón y reconocida necesariamente por esta. En efecto, la razón completa la profecía; y todo aquello cuya existencia o necesidad la razón no llega a demostrar por medio de pruebas, no tiene para ella más que la posibilidad (de que sea verdad). De este modo, la profecía es la que decide la verdad de una manera definitiva”¹⁷.

En la parte que concierne a la moral Avicena establece la idea del combate que todo individuo debe librar para regular sus pasiones y moderar los vicios. Por este cambio igualmente, quedan establecidos el cuadro de las virtudes prácticas que en lo sustancial siguen la herencia helénica: Templanza, prudencia, sabiduría, valor y justicia. Para Avicena, cuando alguien consigue alcanzar el conjunto de las virtudes prácticas se le llamará virtuoso, justo o prudente. Pero el hombre feliz, además de la virtud ha de ser sabio, es decir, tiene que haber alcanzado también las virtudes teóricas, las propias de la razón especulativa. Solo aquellos que, a las virtudes prácticas y a las teóricas, son capaces de añadir las “virtudes proféticas” es

¹⁶ Ibn Sīnā, *La Curación (Al-Shifā’)*, Cuestiones divinas (Ilāhiyyât) en: *Esencial*, p. 209.

¹⁷ Ibn Sīnā, *Risāla fī aqsām al-‘ulūm al-‘aqliyya*, en: *Esencial*, p. 94.

el hombre perfecto, esto es, “un hombre –eminente en grado máximo y plenamente- soberano, siendo lícito rendirle culto después que, a Dios, exaltado sea, ya que es, sin duda alguna, el señor del mundo terrestre y el sucesor de Dios en él”¹⁸.

A la hora de definir la parte racional del alma, con la que el hombre puede alcanzar la virtud teórica, afirma que es la parte más noble de las tres, siguiendo la tradición filosófica; no obstante, explica su importancia adoptando de nuevo la línea normativa-religiosa:

“su oficio es el de contemplar reflexivamente a Dios, volviendo su cara hacia el mundo superior [...] y su objetivo a lo largo de toda la vida, está en purgarse de lo sensible y asir lo conceptual. Dios le dio para ello un poder específico que no comparten los otros espíritus: el poder de la razón. La razón es la lengua de los ángeles la cual no tiene voz o lenguaje verbal, pero a través de este don de comprensión sin sensaciones ni comunicaciones entiende sin palabras. Es por la razón por la que el hombre entra en relación con el mundo sobrenatural”¹⁹.

La ética de Avicena, como puede verse, es una filosofía práctica que es la perfecta conclusión de una filosofía teórica, porque para Avicena la felicidad no sólo se consigue por la virtud teórica, sino también, por la virtud práctica. Precisamente, aquel en quien se unen de manera perfecta los dos tipos de virtud es el profeta, el verdadero gobernante que está, incluso, por encima de aquel hombre que sea verdaderamente feliz y que será el modelo de virtud a seguir, el hombre perfecto²⁰.

De la Ética a la teoría Profética.

El estudio de la profecía en el contexto islámico pone de relieve, las múltiples concomitancias entre el proceso psicológico del profeta y el natural y lo que es más importante de cara a una propuesta humanista, es un

¹⁸ Ibn Sīnā, La Curación (Al-Shifā’), Cuestiones divinas (Ilāhiyyât) en: Esencial, p. 209.

¹⁹ Ibn Sīnā, Risāla fī māhīyat as-salât, Tratado sobre la esencia de la oración, en: Esencial, p. 173.

²⁰ La idea del hombre perfecto -al-insân al-kâmil- aparece en la división que el pensador persa establece, entre el conocedor y el no conocedor, a saber, entre el místico y el hombre corriente, en la segunda sección, capítulos noveno y décimo del Libro de las orientaciones y advertencias (Kitâb al-Ishârât wa-l-tanbihât). Para conocer esta sección, Vid. Avicena, Tres escritos esotéricos, Trad. M. Cruz Hernández, Tecnos, Madrid, 2011, pp. 61-106. La idea del hombre perfecto y completo (al-insân al-fâoil wa- l-kâmil) tiene raíces más profundas que las estrictamente filosóficas y se hunden en el propio sustrato de la espiritualidad oriental. Fue desarrollada en el pensamiento islámico entre los gnósticos y místicos. En la Teología del Pseudo- Aristóteles se habla igualmente del Hombre Primero, a cuya imagen está hecho el hombre sensible, y se le muestra dotado de sentidos más fuertes, más manifiestos y más claros que los del hombre sensible. Cf. Encyclopédie de l’Islam, 2a ed., vol. III, pp. 1239-1241, s. v. “al- Insân al-kâmil”, art. De R. Arnaldez. Pseudo-Aristóteles, Teología, Trad. L. Rubio, Madrid, Ediciones Paulinas, 1978.

medio para universalizar el conocimiento de la trascendencia por medio de los sentidos internos y la intuición potencias comunes a toda la naturaleza humana.

El profeta confirmaba la posibilidad humana del ascenso racional hacia la comprensión de la Verdad. Por todo esto, resultó imprescindible para los pensadores islámicos, emprender una investigación en torno a la profecía con el propósito de clarificar y defender los siguientes aspectos: Naturaleza y condiciones de la revelación, características del profeta, y justificación de la misión profética.

Las crónicas árabes, sitúan a al-Kindi, como el iniciador de los estudios filosóficos en el islam. Introdujo la distinción entre las ciencias humanas (*al-'ulum al-insaniyya*) y las ciencias divinas (*al-'ilm al-ilahi*). Mientras que las primeras ciencias, afirmó que se obtenían: “por medio del estudio y del esfuerzo del hombre y por sus propios recursos”, son saberes que no “alcanzan el rango de la ciencia divina” ya que estas no requieren ni estudio, tiempo ni otros recursos propios de los hombres. Este último es “el conocimiento de los Profetas al que Dios Altísimo ha dado como propiedad” a aquellos que previamente han purificado e iluminado sus almas. Este tipo de sabiduría, concluye, “es propia de los profetas, pero no se encuentra en el resto de los hombres”²¹.

Supuesta esta división entre el conocimiento humano y el profético, nos preguntamos ¿Mediante qué proceso es adquirido el conocimiento profético? Al-Kindi no ofrece ninguna explicación. En al-Farabi en cambio, sí que encontramos ya una explicación.

La filosofía resulta de la operación de la facultad superior del hombre que es la razón. La revelación, como contenido principal del conocimiento profético se da en cambio en la imaginación, que es una facultad de un orden inferior a la razón pero que posee una función específica en la que radica la cualidad de la inspiración, por medio de la cual el profeta es capaz de traducir en símbolos que pueden ser comprendidos por todos los hombres la verdad que le ha sido revelada. Esta cualidad es la imitación (*m'uhaka*). Por medio de la imitación el profeta puede representarse en imágenes esta verdad, puesto que esta facultad es incapaz de recibir los inteligibles tal como los aprehende el intelecto. Según Walzer, la imitación es una especie

²¹ Al-Kindi, “Sobre los libros de Aristóteles”. Trad. R. Ramón y E. Tornero: Obras filosóficas de al-Kindi. Coloquio, Madrid, 1986, p. 49.

de “fantasía creadora” que es actualizada por el Intelecto Agente a través de una iluminación²².

En efecto así podemos leer:

“Si sucede que aquellas cosas que la facultad imaginativa imita (*haka*) son sensibles de suma belleza y perfección, aquel que las vea obtendrá un placer grande y maravilloso y verá cosas maravillosas que no pueden existir en modo alguno en los otros seres. No ha impedimento para que, cuando la facultad imaginativa de un hombre alcance la cima de la perfección, reciba del Intelecto Agente y durante la vigila objetos particulares presentes y futuros o sus imitaciones (*muhakiyat*) en forma de sensibles o reciba también las imitaciones de los inteligibles separados y demás seres nobles y los vea. A través de los objetos particulares y de su visión que recibe, obtendrá la profecía (*nubuwwa*) de cosas presentes y futuras, y a través de los inteligibles que reciba obtendrá una profecía de cosas divinas. Este es el más alto grado de perfección que puede alcanzar la facultad imaginativa”²³.

Además de extender la posibilidad de la profecía a todos los hombres, con la imitación se explica también el poder de la adivinación pues al darse en cualquier hombre, es forzoso establecer alguna característica que distinga al profeta del resto de los hombres. La profecía según al-Farabi sólo se da en aquel hombre dotado de una naturaleza superior, de un alma purificada de las necesidades corporales y apta para recibir la efusión (*wahy*) o revelación del Intelecto Agente o del ángel de la revelación.

La profecía es, por lo tanto, la expresión de la actividad más perfecta de la que es capaz la imaginación humana. Por pertenecer la imitación a esta facultad, es de rango inferior a la actividad de la razón, y por esto en el sistema alfarabiano, expuesto en su *Ciudad Ideal*, la religión ocupa un lugar inferior a la filosofía. El profeta, el filósofo o imán es precisamente, el gobernante de la Ciudad Ideal. Esto quiere decir que para al-Farabi, no era suficiente ser Profeta para ostentar el gobierno del Estado islámico; era necesario a ese don sumar las virtudes intelectuales que aporta la filosofía.

Más tarde, Avicena incorpora al pensamiento islámico, el estudio de la profecía está integrado en el árbol de las ciencias islámicas. Así, Avicena, en su *Epístola sobre la división de las ciencias intelectuales*, ubicó a la profecía en la filosofía práctica:

“Esta parte (tercera, tras la Ética y la Política) de la filosofía práctica da a conocer la existencia de la profecía y la necesidad que de la ley religiosa (*sari'a*) tiene el género humano para su

²² R. Walzer, “Al-Farabi’s Theory of Prophecy and Divination”, en *Greek into Arabic*, Oxford, Bruno Cassirer, 1962, p. 212.

²³ Al-Farabi, *La Ciudad ideal*. M. Alonso (Trad.) Tecnos, Madrid, 1985, p. 80.

existencia, su permanencia y su vida futura y permite distinguir entre la profecía divina y todas las falsas profecías”²⁴.

Aunque la profecía caiga en el ámbito de preocupaciones de la filosofía práctica, de ello no se sigue necesariamente, advirtió el pensador persa, que la filosofía sea la encargada de proporcionar el contenido del saber profético. Esto es así, ya que la filosofía es una ciencia estrictamente humana mientras que el conocimiento profético es revelado y por lo tanto, algo que solo conoce Dios: “El profeta (*al-nabi*) viene de parte de Dios Altísimo y es enviado por él”²⁵. Él es: “El enviado (*rasul*) es el que transmite lo que ha recibido en la emanación llamada revelación, de nuevo bajo una determinada forma de expresión, que trata de lo que es considerado lo mejor para que por sus opiniones se alcance el bien del mundo sensible por el gobierno político y el del mundo intelectual por el conocimiento”²⁶.

Pero, ¿cómo le llega esta ciencia el profeta? Acabamos de recordar que la teoría del conocimiento profético de al-Farabi aparecía ligada a la percepción sensible: El conocimiento era comunicado al profeta a través de una iluminación procedente del Intelecto Agente. Esta actualizaba la potencialidad de la imaginación, pero por definición esta requiere del concurso constante de los objetos sensibles.

Avicena, extendió el conocimiento profético a todo el proceso del conocimiento. Distinguió dos tipos de revelación: Sensible e intelectual.

La revelación sensible acontece cuando la facultad imaginativa recibe las imágenes particulares. En el común de los mortales esto acontece durante el sueño y por ello, solemos confundir estas imágenes con otras sensible. El profeta, por el contrario, tiene la capacidad de recibir las imágenes durante la vigilia y sin confundirlas con otras. Y esta visión clara le permite traducirlas posteriormente en símbolos de la verdad y profetizar el futuro. La recepción de estas imágenes se produce por una iluminación que no procede el Intelecto Agente sino de las almas celestes que, por tener un aspecto material, pueden conocer los particulares y hacerlos emanar sobre la imaginación del profeta.

²⁴Avicena, “Risala fi aqşam al-‘ulum al-‘aqliyya”. Trad. G. Anawati: “Les divisions des sciences intellectuelles d’Avicenne”. MIDEO 13 (1977), pp. 232-335; p. 324.

²⁵Avicena, “Al-Sifa’-Ilahiyyat-“. Avicenna latinus: Liber de Philosophia Prima sive Scientia Divina. S. Van Riet, 3. Vols. E. Peeters- E. J. Brill, Louvain-Leiden, 1977-1983; vol. II, p. 541.

²⁶Avicena, “Fi itbat al-nubuwwat (Proof of Prophecies)”. Trad. M. E. Marmura: “On the proof or prophecies and the interpretation of the prophets’ symbols and metaphors”, en: R. Lerner and M. Mahdi (Ed): Medieval Political Philosophy: A Sourcebook. The Free Press of Glencoe, New York, 1963, p. 120.

Así lo expone en su comentario al *De anima*:

“Sucede a veces que en algunos hombres la facultad imaginativa (*al-quwwa al-mutajaliyya*) es creada con gran vigor, dominante, de manera que los sentidos no se apoderan de ella ni la formativa (*al-musawwira*, imaginación, *virtus formalis*) la desobedece y que el alma también es fuerte de manera que su volverse hacia el intelecto y hacia lo que está antes del intelecto no elimina su aplicarse a los sentidos. Estos tienen durante la vigilia aquella disposición que otros tienen durante el sueño (...) se trata de la disposición que tiene el que duerme de percibir las cosas ocultas (*mugayyabat*) cerciorándose de ellas por su estado actual o por modelos que ellas tienen. A éstos les sucede a veces tal cosa durante la vigilia y a menudo entremedias de esto, les sucede que pueden finalmente alejarse de las cosas sensibles y sobrevenirles una especie de desvanecimiento; a veces no sucede, a veces ven la cosa en su estado; a veces imaginan su modelo por la misma causa por la que el que duerme se imagina el modelo de lo que ve (...) y otras veces se les representa un fantasma y se imaginan que lo que perciben sólo es una alocución de ese fantasma por palabras oídas que has sido retenidas y que son recitadas. Esta es la profecía propia de la facultad imaginativa. Hay además otras profecías de cuyo asunto nos ocuparemos después”²⁷.

En *El libro de las orientaciones y advertencias*, continuó explicando que:

“Si el alma es de una substancia poderosa, que tiene capacidad para abarcar los dos lados correspondientes, no está lejos el momento en que le ocurra esta sustracción, presentándosele la ocasión durante el estado de vigilia. Porque unas veces la influencia desciende a la memoria (*dikr*) y se detiene allí. Pero otras veces se hace dueña e irradia sobre la imaginación (*jayal*) una iluminación evidente, y entonces la imaginación fuerza a la tabla del sentido común (*al-hiss al-mustarak*) hacia su lado y diseña lo que se ha grabado en ella. Especialmente el alma racional le sirve de ayuda sin desviarla, tal como hace a veces la estimativa (*tawahhum*) en los enfermos y en los locos: esto es lo más apropiado. Y si sucede así, la influencia se hace observable y visible o se convierte en un grito de llamada o en otra cosa. Unas veces puede convertirse en imagen de forma perfecta o en discurso en forma de poema, mientras que otras en una imagen de la más sublime hermosura”²⁸.

El segundo tipo de revelación es la que acontece de un modo intelectual. Los hombres también reciben una efusión de inteligibles desde el Intelecto Agente. Algunos de estos inteligibles son recibidos por todos los hombres, mientras que otros solo son conocidos por aquéllos capaces de pensamiento abstracto. Y esto puede ser recibido de dos modos afirmó Avicena: directa e indirectamente. Del primer modo acontece como en: “la recepción de las opiniones comunes y de los primeros inteligibles (las verdades evidentes)”. En el segundo modo, como sucede con: “la recepción de los inteligibles segundos a través de los primeros, a través de los sentidos externos, el sentido común, la estimativa y la cogitativa”²⁹.

²⁷ J. Bakos. *Psychologie d'Ibn Siná (Avicenne) d'après son oeuvre As-Sifá*. Éditions de l'Académie Tchecoslovaque des Sciences, Prague, 1956, p. 122.

²⁸ Avicena, “Al-Isarat wa-l-tanbihat”. Trad. A. M. Goichon, Ibn Siná. Livre des Directives et Remarques, Paris, J. Vrin, 1951, pp. 514-5.

²⁹ Avicena, *Fi itbat al-nubuwwat*, ed. cit., p. 121.

Se sigue de lo anterior el establecimiento de la siguiente distinción: Mientras que los hombres reciben los segundos inteligibles mediatamente, los profetas no necesitan de esas operaciones preparatorias y los reciben de modo inmediato. Su conocimiento es por lo tanto intuitivo en virtud de la instantaneidad con que el Intelecto Agente les infunde todos los inteligibles. La capacidad del profeta reside entonces en el poder para intuir todos los inteligibles sin la mediación del proceso cognitivo previo.

Confirma nuestra interpretación la siguiente descripción de la potencia profética aportada por Avicena:

“Puede haber entre los hombres un individuo que tenga el alma tan fortificada por una gran pureza y una estrecha unión con los principios intelectuales, hasta el extremo de inflamarse solo con una intuición (*hads*), quiero decir de recibirlos del Intelecto Agente en todas las cosas; se imprime en ella entonces la forma que está en el Intelecto Agente, bien de un solo golpe, bien casi de golpe, no por argumento de autoridad, sino siguiendo un orden que incluye los términos medios. Porque los datos apoyados en la autoridad, en las cosas que sólo se conocen por sus causas, no son evidente intelectualmente. Esta es (...) la más alta de las facultades de la profecía, y esta facultad es la más digna de ser llamada facultad santa, siendo ella el más alto grado de las facultades humanas”³⁰.

La intuición adquiere el papel en el planteamiento de Avicena de factor de posibilidad de la profecía por el intelecto, haciendo aparecer en el alma del profeta el conocimiento especulativo que otros solo pueden adquirir a través del pensamiento discursivo. Del intelecto Agente el profeta recibe el conocimiento universal que incluye no solo los datos teóricos sino también las normas éticas que él traduce en prescripciones particulares de la Ley. Y de las almas celestes recibe el conocimiento de lo particular, el saber de antemano los sucesos que han de ocurrir, por lo que puede profetizar el futuro. Intelecto Agente y almas celestes son las sustancias espirituales de las que habla en diversos pasajes y que identifica con los ángeles por lo que el profeta es el representante más elevado de la especie humana al poseer el carácter más noble y que se distingue por su santidad, en virtud de ese contacto directo que mantiene con el mundo de la divinidad:

“El más excelente de los hombres es aquél cuya alma ha llegado a la perfección, aquel que tiene un intelecto en acto y que ha adquirido las costumbres que son las virtudes prácticas. El más excelente entre éstos aquél que está dispuesto para recibir el grado de la profecía. Es este quien tiene en sus facultades psíquicas las tres propiedades que hemos mencionado: que oiga la palabra de Dios, que vea a los ángeles y que éstos se hayan transformado para él en una imagen que pueda ver. (...) Aquél que tiene una revelación se le aparecen los ángeles bajo la forma de simulacro y en sus oídos se produce una voz que oye, proveniente de Dios y de los ángeles. La

³⁰ J. Bakos, Op. cit., p. 177.

oye sin que sea una palabra de hombre o de animal terrestre. Tal es aquel a quien adviene la revelación”³¹.

Así la imaginación, cuando se halla perfectamente dispuesta, desempeñará un papel central en el profetismo islámico³². Avicena le atribuyó una disposición activa y creativa capaz de actuar con independencia de los sentidos externos. Este tipo de imaginación (*virtus imaginativa* o *facultad cogitativa*) establecía un puente entre el mundo físico y el celeste, posibilitando las visiones proféticas³³. Cuando acontecen las visiones, el entendimiento se pone al servicio de la imaginación encargándose así de la representación del mundo sensible³⁴.

Conclusión: Avicena y la dignificación del hombre.

³¹ Avicena, Al-Sifa'. *Ilahiyyat*, ed. cit, vol. I, p. 523.

³² N. D. Hasse. *Avicenna's De anima in the latin West. The formation of a Peripatetic Philosophy of soul 1160-1300*. London-Turin, Warburg Institute-Nino Aragno, 2000, p. 153.

³³ Avicena, *Liber de anima seu Sextus de Naturalibus*, S. Van Riet (ed.), Editions orientalistes-E. J. Brill, Louvain-Leiden, 1968, IV, 2, p. 173.

³⁴ Avicena En la explicación de las causas del sueño, sigue a la medicina de hipocrática y galénica. La sustancia del alma corporal está compuesta de vapores emanados de los cuatro elementos. En determinados momentos, como en la fase de reposo, durante el proceso de digestión o en estado de fatiga, la sustancia corporal se repliega en el interior produciéndose el sueño. Como los falasifa anteriores, Avicena suscribe la tesis de que el sueño como una vía natural que posee el alma humana para conocer el plano espiritual u oculto de la realidad. Salvo en aquellos casos en que debido a la corrupción del temperamento o a una disminución del rendimiento de la imaginación y la memoria, la posibilidad de este conocimiento es un hecho probado por la experiencia personal. En la fase del sueño, tanto los sentidos externos como los internos suspenden la asistencia y el suministro de información al entendimiento, dejando expedito el camino a la imaginación para la formación de los ensueños que permanecerán fijados en el sentido común. Los ensueños que versan sobre el mundo oculto, tienen lugar cuando la imaginación recibe a modo de estímulo una “señal espiritual” de gran intensidad. En estos casos, la imaginación elabora fundado en esta forma una imagen que fija después en el sentido común para almacenarse más tarde en la memoria. No obstante, cuando el estímulo es de baja intensidad o cuando la imaginación está entretenida en la formación de fantasmas, la representación de lo oculto no se produce. Por medio de esta señal en la fase del sueño, un individuo puede recibir una inspiración o un ensueño. La inspiración revelada exige una interpretación posterior, mientras que el ensueño solamente demanda de su expresión por parte del durmiente al regresar a la consciencia. Cfr. Avicena, *Kitāb al-'Isārāt wa al-tanbīhat*, IV en: *Ibn Sina and Mysticism: Remarks and Admonitions*. Part Four. Trad. S. Inati, Kegan Paul international, London-New York, 1996. *Vid.* Los capítulos 8º y 15º; y desde al 18º al 23º.

La teoría de la profecía y dentro de ella, el análisis de la intuición que realiza Avicena, nos ofrece, como conclusión, la tipología del hombre que exponemos a modo de conclusión.

En primer lugar, se sitúa el “alma santa” propia de los profetas y que constituye el “grado supremo de la humanidad” que se halla muy próximo al nivel de los ángeles³⁵. Posee la capacidad de conocer todos los inteligibles de manera directa, es decir, sin requerir la ayuda de los libros o de un maestro, ya que su intelecto se encuentra en acto y unido al mundo de los ángeles. Como se ha visto su modo de intuir intelectualmente los contenidos e imágenes del mundo oculto es característico de su alma, y esta propiedad se denomina revelación. La posibilidad de la revelación debe estar precedida de la “posesión de un intelecto en acto y la adquisición de las costumbres que equivalen a las virtudes prácticas”³⁶. El profeta es el hombre que ha adquirido la virtud de la justicia y la virtud de la sabiduría. De este modo, el *alma profética* coincide con el hombre perfecto y completo, buscado por la tradición islámica. De ahí que su existencia resulte “indispensable para (la) perpetuidad de la especie humana”³⁷.

Avicena señaló, que el término de un problema, podemos conocerlo bien por la intervención de un maestro que nos enseñe o bien por la perfección adquirida por el intelecto que es capaz de alcanzar una intuición intelectual, un conocimiento directo del término desconocido. El común de los mortales, adquiere el conocimiento a través del perfeccionamiento de su intelecto que se lleva a cabo a lo largo del proceso educativo. Igualmente, en dicho proceso, perfecciona sus costumbres y al final del camino, también su razón práctica. Este es el *alma racional*.

Solo unos pocos, que están dotados de un intelecto perfecto, tienen el privilegio de poseer una “unión perfecta con el intelecto agente”, aunque esta unión sea menos perfecta que la lograda por el profeta³⁸. Estos pocos hombres, sin ayuda de ningún maestro, apenas sin esfuerzo y sin dedicarle tiempo al estudio ni a la reflexión ha adquirido el conocimiento de los términos de todas las ciencias, podemos denominarlos sabios. La prueba de la existencia del *alma sabia*, es la propia vida de Avicena, el cual, como no cesa de recordar en sus textos y en su autobiografía, a la edad de dieciocho

³⁵ Ibn Sīnā, *Damash Nāmah, El libro de la ciencia*, en: Esencial, p. 189.

³⁶ Ibn Sīnā, *La Curación (Al-Shifā’), Cuestiones divinas (Ilāhiyyāt)* en: Esencial, p. 191.

³⁷ Ibn Sīnā, *Damash Nāmah, El libro de la ciencia*, en: Esencial, p. 189.

³⁸ Ibn Sīnā, op, cit., p. 189.

años, había logrado el conocimiento de todas las ciencias³⁹. Aunque Avicena indica, que “no hubo persona como él”⁴⁰, no obstante, las características y los prodigios del alma sabia, coincide con las descripciones del conocedor o el sabio místico que realiza en otros escritos⁴¹. Lo crucial de esta tipología, es que el propio filósofo se muestra como la prueba viviente de que la perfección intelectual y moral es una posibilidad real para el hombre. Pero junto a las ventajas que le proporcionaron las ciencias y la filosofía, Avicena llegó a conocer también las limitaciones en las que se halla un modo de vida basado exclusivamente en la razón sea esta práctica o teórica.

¿No sería un triste destino para el hombre que su existencia finalizará con la corrupción de su cuerpo? ¿Qué tipo de felicidad es aquella que no se funda en la esperanza de la trascendencia? ¿Para qué cumplir con los decretos si el sino del hombre es la muerte, esto es, el castigo?. ¿Qué sentido tiene entonces, subrayar el alma como lo divino que hay en el hombre, si se le deja morir con el cuerpo?. ¿Y en qué lugar quedaría Dios de afirmarse este tipo de abandono del alma en la materialidad? En suma, no es posible defender la dignidad del hombre sin arrancar al espíritu de la carne.

La postura de Avicena, nada exótica y bien fundada en la tradición filosófica, nos recuerda a la que cerca de 800 años después asumiría Kant al preguntarse ¿Qué es el hombre? Si respondemos en recto a la cuestión, la única respuesta que alcanzaremos es que el hombre sigue siendo un misterio para el hombre. Se exige entonces caminar por sendas oblicuas, relacionando cuestiones en apariencia inconexas: ¿qué puedo conocer?, ¿qué debo hacer? y ¿Qué me cabe esperar?: La pregunta de la antropología, ha de emprender tres investigaciones críticas: metafísica, ética y religión.

Además, la razón humana exige para que no termine girando sobre sí misma, la presentación de unos límites, que en Kant al igual que para Avicena consisten en que el alma sea inmortal, que la voluntad sea libre y que Dios exista. Para Kant estas ideas de la razón pura serán ilusiones trascendentales; para Avicena constituyeron creencias.

Cuando estudiamos a Kant y llegamos a estos paralogismos de la razón, nos parece la expresión característica del genio filosófico alemán, pero cuando estas mismas exigencias las plantea un filósofo oriental como

³⁹ Avicena, *La vida de Avicena como introducción a su filosofía*, Trad. M. Cruz, Anthema, Salamanca, 1997.

⁴⁰ *Ídem*

⁴¹ Para la sabiduría mística de Avicena, Vid. Avicena, *Tres escritos esotéricos*, Trad. M. Cruz, Tecnos, Madrid, 2011.

Avicena, nos resultan a los occidentales, relatos fundadas en las ensoñaciones adquiridas en una experiencia mística.

Lograr una mejor comprensión de los textos fundamentales del Pensamiento Islámico, en nuestra opinión, no solo nos ayuda a conocer la alteridad superando los prejuicios. La lectura y análisis de los textos fundamentales de la tradición como los propuestos, debería conducirnos a superar los lugares comunes de la historiografía filosófica y empujarnos a iniciar nuevas rutas de investigación que contribuyan al progreso del hombre.

Bibliografía

Fuentes primarias

Avicena, *Al-Sifa' –Ilahiyat-*. *Avicenna latinus: Liber de Philosophia Prima sive Scientia Divina*. S. Van Riet, 3. Vols. E. Peeters- E. J. Brill, Louvain-Leiden, 1977-1983; vol. II, p. 541.

-, *Kitāb al-'Isārāt wa al-tanbīhat*, IV en: *Ibn Sina and Mysticism: Remarks and Admonitions*. Part Four. Trad. S. Inati, Kegan Paul international, London-New York, 1996.

-, *Al-Isarat wa-l-tanbihat*, Trad. A. M. Goichon,: Ibn Siná. Livre des Directives et Remarques, París, J. Vrin, 1951.

-, *Risala fi aqsam al-'ulum al-'aqliyya*, Trad. G. Anawati: “Les divisions des sciences intellectuelles d’Avicenne”. MIDEO 13 (1977), pp. 232-335.

-, *Fi itbat al-nubuwwat (Proof of Prophecies)*, Trad. M. E. Marmura: “On the proof or prophecies and the interpretation of the prophets’ symbols and metaphors”, en: R. Lerner and M. Mahdi (Ed): *Medieval Political Philosophy: A Sourcebook*. The Free Press of Glencoe, New York, 1963.

-, *La vida de Avicena como introducción a su filosofía*, Trad. M. Cruz, Anthema, Salamanca, 1997.

-, *Tres escritos esotéricos*, Trad. M. Cruz, Tecnos, Madrid, 2011.

-, *Liber de anima seu Sextus de Naturalibus*, S. Van Riet (ed.), Editions orientalistes-E. J. Brill, Louvain-Leiden, 1968.

-, *Esencial. El ser necesario posee la belleza y el esplendor puros*. Antología de textos J. Lomba, ediciones Montesinos, Barcelona, 2009.

Al-Kindi, “Sobre los libros de Aristóteles”. Trad. R. Ramón y E. Tornero: *Obras filosóficas de al-Kindi*, Coloquio, Madrid, 1986.

Al-Farabi, *Mabādi ārā’ ahl al-madīna al-fāḍila*, Trad. M. Alonso, *La Ciudad ideal*, Tecnos, Madrid, 1985.

-, *Fusūl muntaza’ah* trad. esp. de Ramón Guerrero en: Abū Nasr al-Fārābī Al-Fārābī, *Obras filosóficas y políticas*, Trotta, Madrid, 2008.

Rasāil Ijwān al-Safā’, Beirut, Dār al-Sādir, 1957.

Fuentes secundarias

A. Akasoy, A. Fidora (ed.), *The Arabic Version of the Nicomachean Ethics*, Trad. D.M. Dunlop, Leiden, Brill 2006.

M. Arkoun, *Contribution à l'étude de l'humanisme arabe au IVe-Xe siècle: Miskawayh philosophe et historien*, Vrin, París, 1970.

-*Humanisme et Islam. Combats et propositions*, Vrin, París, 2006.

A. Bausani, *L'enciclopedia dei Fratelli della Purità. Riassunto, con Introduzione e breve commento, dei 52 Trattati o Epistole degli Ikhwan al-Safa’*, Istituto Universitario Orientale, Napolés, 1978.

J. Bakos. *Psychologie d'Ibn Siná (Avicenne) d'après son oeuvre As-Sifá*. Éditions de l'Académie Tchecoslovaque des Sciences, Prague, 1956.

N. El-Bizri (ed.), *Epistles of the Brethren of Purity. The Ikhwan al-Safa’ and their Rasa’il. An Introduction*, Oxford University Press-Institute of Ismaili Studies, Oxford, 2008.

- A. Bullock, *The Humanist Tradition in the West*, Norton, New York, 1985.
- L. E. Goodman, *Islamic Humanism*, Oxford University Press, Oxford, 2003.
- D. Gutas, *Greek Wisdom Literature in Arabic Translation. A Study of the Graeco-Arabic Gnomologia*, New Haven, American Oriental Society, 1975.
- D. Hasse. *Avicenna's De anima in the latin West. The formation of a Peripatetic Philosophy of soul 1160-1300*. London-Turin, Warburg Institute-Nino Aragno, 2000.
- O. Leaman, *Islamic Philosophy: An Introduction*, Polity, Cambridge UK, 2009.
- M. Manzalaoui, "The Secretum Secretorum. The Medieval European Version of Kitāb Sirr al-asrār", *Bulletin of the Faculty of Arts Alexandria* 15 (1961), pp. 83-107.
- S. H. Nasr; O. Leaman (eds.), *History of Islamic Philosophy*, Routledge, New York, 1996.
- R. H. de Souza, "Avicena e a filosofia oriental: historia de uma controversia", *Aurora* (2010) v. 22, n. 30, pp. 217-245.
- I. A. Reyna, *Humanismo Islámico: una Antropología de "las Epístolas de los Hermanos de la Pureza -Ijwan al-Safá"*, Junta Islámica, Córdoba, 2007.
- R. Walzer, "Al-Farabi's Theory of Prophecy and Divination", en *Greek into Arabic*, Oxford, Bruno Cassirer, 1962, p. 212.

Yamshid, Zahak y Fereydún en el *Shahnamé* y en la historia: un acercamiento hermenéutico

Shekoufeh Mohammadi

Seminario de Hermenéutica

Instituto de Investigaciones Filológicas

Universidad Nacional Autónoma de México

Resumen: *El Shahnamé de Ferdousí comparte fuentes, influencias y objetivos con sus contemporáneos libros de historia, empero existen diferencias significativas entre ellos especialmente debido a las distintas perspectivas y estrategias semióticas que utiliza cada autor para cumplir la única finalidad de revivir la identidad cultural persa en el ambiente hostil del siglo décimo d. C. Una minuciosa comparación hermenéutica del Shahnamé con la obra de uno de los importantes historiadores iraníes del siglo X, Tha'alibí, destaca el significado de dichas diferencias, subraya las contribuciones de Ferdousí a la historia de Irán y explica la vigencia y el poder de su trabajo.*

Palabras clave: *Shahnamé, Tha'alibí, Yamshid, Zahak, Fereydún.*

Abstract: *Ferdowsi's Shahnameh shares sources, influences and goals with its contemporary history books, but there are significant differences between them, especially due to the different perspectives and semiotic strategies that each author uses to fulfill the unique purpose of reviving the Persian cultural identity in the hostile environment of the tenth century. A detailed hermeneutic comparison of the Shahnameh with the work of one of the most important Iranian historians of the 10th century, Tha'alibi, highlights the meaning of these differences, underlines Ferdowsi's contributions to Iran's history and explains the validity and power of his work .*

Key words: *Shahnameh, Tha'alibi, Jamshid, Zahak, Fereydoun.*

Introducción

El *Jodaynamag* sasánida y los genéricos *Shahnamés* de los siglos IX y X sirvieron de fuentes escritas al *Shahnamé* de Ferdousí. A pesar de la no supervivencia de estas fuentes, rastros de su contenido se pueden hallar en las leyendas y en los mitos de circulación oral en la meseta iraní y en todo el antiguo territorio del imperio persa, en los textos mazdeístas, en fragmentos de textos épicos que han perdurado desde las épocas parto y sasánida y en los libros de historia posteriores a la conquista árabe, como los de Tabarí, Hamzeh Isfahaní y especialmente en la obra de Al-Tha'alibí "*Qurar Ajbar Moluk Fors wa Siarihim*". Si bien es cierto, como han argumentado autores como Ashraf¹ y Meskub², que tras la conquista islámica de Persia los historiadores iraníes que dominaban el árabe jugaron un papel muy importante en la restauración de la identidad iraní³ y los

1 Ashraf, Ahmad. "Howiate iraní be se rawayat" (Tres perspectivas de la identidad iraní) en *Irannameh*, año 24.

2 Meskub, Shahroj. *Howiate iraní va zabane farsi* (La identidad iraní y la lengua persa). Teherán: Nashr va Payuhesh Foruzanruz, 2006.

3 Como Ashraf, Meskub y otros han referido extensivamente, tras la conquista árabe de Persia y debido a la crueldad con la que los iraníes eran tratados por los árabes y el desprecio y la prohibición de las manifestaciones de la identidad cultural iraní, varios movimientos literarios iraníes supusieron un frente muy importante de resistencia cultural. Algunos historiadores se sumaron a dichos movimientos y movidos por la necesidad nacional de revivir la identidad iraní, vieron en la historia una oportunidad para reconciliar a los conquistadores con los conquistados; narrando tanto la historia (mítica) de Irán como la historia de los árabes y el Irán islámico, estos historiadores iraníes buscaron similitudes y lazos entre ambas culturas para así justificar y acreditar la historia y la identidad iraníes, posibilitando su coexistencia y convivencia con la árabe. Si bien las leyendas preislámicas eran una fuente para la historia mítica de Irán, los historiadores utilizaron además los cuentos del Corán como otra fuente para la historia del islam y los árabes, creando así paralelismos entre ambas culturas: la identificación de similitudes entre los mitos iraníes y los cuentos del Corán les otorgó un contexto a estos mitos y justificó su supervivencia. Por otro lado, la idea de la fusión de las tradiciones zoroastrianas y abrahámicas a través de la creación de lazos genealógicos entre reyes persas y profetas coránicos, o incluso la fusión de ellos en una sola persona, como se refleja por ejemplo en la *Historia de Tabarí*, la *Historia de Bal'ami* y la *Historia de Gardizi*, dio lugar a la legitimación de las raíces de la identidad iraní en la sociedad islámica. Al tratar sincrónicamente la historia de los hijos de Abraham y los antiguos persas, por ejemplo, Tabarí sugiere que los persas creen que Kayumars y Adán, el primer profeta según el Corán, son la misma persona y que Hushang, el nieto y sucesor de Kayumars, e hijo de Adán y Eva según algunas leyendas persas, es el primer hombre a gobernar las siete regiones de la tierra (Tabarí, Mohammad ibn Yarir. *Tarij-e Tabarí* (Historia de Tabarí). Traducción del árabe al farsi de Abol Qasem Payandé, 16 volúmenes. Teherán: Asatir, 1990. Vol. 1, p. 98). Otro intento de estos historiadores se centraba en la creación de una raíz común para la aristocracia persa y la árabe por medio de nociones geográficas arraigadas en la mitología persa. Gardizi (Gardizi, 'Abd al-Hayy. *Zayn al-ajbar*. Ed. 'Abd-al-Hayy Hābibī. Teherán, 1968. P. 255), por ejemplo, escribió en su libro de historia que "la región que comprende la tierra de Persia y Arabia fue elegida por Dios como el centro de los tres climas (keshvars) de la tierra y fue habitada por los más nobles de los pueblos", reuniendo así en un solo territorio distinguido a los persas y los árabes.

Shahnamés se escribieron con la misma finalidad, al comparar el *Shahnamé* de Ferdousí con los textos históricos se ponen de manifiesto alteraciones intencionales de contenido en ambos registros y drásticas diferencias de perspectiva de los autores no sólo en relación a los acontecimientos, sino también a los objetivos específicos de narración.

Aunque existen comparaciones anteriores entre el *Shahnamé* y los libros de historia, como las realizadas por los orientistas Hermann Zotenberg⁴ y Theodor Nöldeke⁵, éstas se limitan a destacar sus similitudes y diferencias sin dedicarse a su interpretación. Abordando el *Shahnamé* desde una perspectiva hermenéutica, el presente trabajo parte de la idea de que las diferencias encontradas están cargadas de valores semánticos y que su debida interpretación permite destacar las contribuciones de Ferdousí a la historia y la cultura de Irán y explicar desde otra perspectiva la vigencia histórica y actual de su *Shahnamé* como la sólida base de la identidad cultural iraní, no sólo para los propios iraníes sino también para los invasores (árabes, mongoles, turcos, etc.) que se sirvieron de él como un importante medio de integración sociocultural. Debido a la extensión de los textos a estudiar, aquí sólo nos centraremos en las historias que involucran a tres personajes, a saber, Yamshid, Zahak y Fereydún, en el *Shahnamé* de Ferdousí y en el libro de Historia de Tha'alibí. Esto en razón de que la obra de Tha'alibí es la que más similitudes tiene con la de Ferdousí y porque ambos autores además de fuentes comparten vocación poética.

El ejercicio hermenéutico que llevaremos a cabo en el presente trabajo se basa mayormente en las aplicaciones lingüísticas y literarias de la teoría semiótica de Charles Sanders Peirce⁶, lógico y filósofo estadounidense. Desde esta perspectiva todos los componentes narrativos juegan un papel primordial en la construcción semántica final y su uso no es en absoluto arbitrario: el orden de las palabras y de los sucesos narrados, los adjetivos y las analogías utilizadas, las repeticiones, la elipsis, la ubicación de los focos de narración, la extensión del código lingüístico (palabras) dedicado a cierta información, etc., deben entenderse como elementos de significación cuyo manejo es totalmente intencional y está alineado con el objetivo del

⁴ Tha'alibí Neishaburí, Abdolmalek. *Tarij-e Tha'alibí: Qorar Ajbar Muluk Fors va Siarehem* (Historia de Tha'alibí: lo más interesante de las noticias de los reyes persas y sus hazañas). Traducción y nota preliminar de Mohammad Fazaeli. Teherán: Noqre, 1970. Pp. ochenta y seis a ciento diez (Introducción de Zotenberg).

⁵ Nöldeke, Theodor. *Das iranische nationalepos: Besonderer Abdruck aus dem Grundriss der iranischen philologie* (La épica nacional de Irán). Traducción al farsi de Bozorg Alavi. Teherán: Negah, 2006. Pp. 45-86.

⁶ Para un amplio estudio de dichas aplicaciones véase: Mohammadi, Shekoufeh. *Sintiendo la palabra: contextos lingüísticos y literarios del icono metafórico*. Ciudad de México: IIFL-UNAM, 2016.

narrador. Así pues nuestro análisis además de manifestar las intenciones explícitas de Tha'alibí y Ferdousí, intentará arrojar luz sobre sus fines implícitos, que en el caso del primero son de carácter reconciliador y en el caso del segundo, desafiantes.

El fragmento aquí estudiado ha recibido especial y meticulosa atención de importantes estudiosos del *Shahnamé* como E. Purdavud, Mehrdad Bahar, Shahroj Meskub, Bahmán Sarkaratí, Zabiholá Safá, Arthur Christensen y James Darmesteter, entre otros, principalmente en relación con sus dimensiones mitológicas, religiosas e históricas. Para la interpretación de este pasaje, los investigadores han tomado en cuenta dos perspectivas mitológicas (una mazdeísta y otra pre-mazdeísta), una religiosa (mazdeísta-zurvanista) y cuatro visiones históricas (una en relación con las primeras migraciones indo-arias, una vinculada a la constitución del imperio Aqueménide, una a la era Sasánida y una última relacionada con los tiempos post-islámicos) cuya mención no cabe en el presente trabajo, pero que referiremos muy breve y puntualmente.

Si bien es indudable la importancia del *Shahnamé* en el ámbito literario y en la vida cotidiana de los iraníes, nuestro estudio busca argumentar que dicha relevancia no reside sólo en la riqueza del lenguaje poético de Ferdousí, en su sorprendente devoción a la escritura del *Shahnamé* que le costó 30 años de su vida y todos sus recursos económicos, o en la extensión insuperable de su obra, sino también en su empeño de recopilar La Historia de Irán (y no una visión historiográfica más) que se refleja en sus conscientes e inteligentes decisiones narrativas y lingüísticas que dan cabida también a la mitología y a la religión, fuentes esenciales de identidad.

Para alcanzar los nombrados objetivos, a continuación esbozaremos el pasaje a analizar primero en el *Shahnamé* de Ferdousí y comenzaremos la comparación al hablar de los mismos personajes en la *Tarij* de Tha'alibí. Para nuestro análisis hermenéutico destacaremos los fragmentos que presentan mayor diferencia entre ambas obras.

***Yamshid, Zahak y Fereydún en el Shahnamé de Ferdousí*⁷**

⁷ Ferdousí, Abol Qasem. *Shahnamé*. Edición de Evgeniï Èduardovich Berthels. Teherán: Qoqnus, 2014. Pp. 17-25.

La historia que entreteje los destinos de Yamshid, Zahak y Fereydún en el *Shahnamé* pertenece al ciclo mítico de la obra. Cabe recordar que Ferdousí narra la historia del mundo desde la creación del primer hombre y rey del mundo, y todos los reyes, héroes y antihéroes de su obra tienen lazos de sangre con ese primer hombre, a excepción de uno: Zahak. Si bien lo que más nos interesa en este trabajo es el enfrentamiento entre Zahak y Fereydún, vemos de suma importancia hablar también de Yamshid, ya que su presencia en la obra de Ferdousí es de las más significativas: es la respuesta a la procedencia de Fereydún y el mejor punto de comparación con Zahak. Es al describir a Yamshid y su reinado en contraposición con el personaje y el reinado de Zahak que comprendemos las dimensiones de lo terrorífico del reto de Fereydún.

Yamshid

El Yamshid del *Shahnamé*, es hijo de Tahmures, hijo de Hushang, hijo de Kayumars (el primer hombre). El cuarto ser humano y el cuarto buen rey (persa) sobre la tierra. Es el rey constructor de la civilización, el rey de los hombres, los animales y los demonios, bajo cuyo mandato no existían ni la muerte ni la enfermedad. El *Shahnamé* describe a Yamshid como un mandatario perfecto cuyo reino reboza de vida, creación, fertilidad, justicia y felicidad; casi todos los mil años del reinado de Yamshid están marcados por la soberanía y la omnipotencia que lo eleva hasta el nivel de las deidades. Es además el primer rey del *Shahnamé* en posesión de la gloria divina o *Farr-e Izadí*, un don otorgado al rey legítimo por el creador del bien Ahura Mazda. La *Farr-e Izadí* simboliza la virtud, la sabiduría absoluta, la clarividencia y la Verdad y su función es, por un lado, proteger al rey en su batalla por el Bien (*Niki*) y, por otro, legitimar su mandato y posición. Otra característica de la *Farr* es su libre albedrío; es decir, la gloria divina puede elegir a qué rey acompañar o en su caso, abandonar. Este aspecto juega un papel importante en la historia de Yamshid: una vez terminada su fabulosa creación, Yamshid sube a los cielos y se corona rey; desde los cielos observa la belleza y la perfección de todo lo que ha creado y se piensa dios. En este momento, cuenta el *Shahnamé* que se deja vencer por la soberbia y es entonces cuando la *Farr* decide abandonarlo. El alejamiento de la *Farr* resulta en la ilegitimidad del soberano y su mundo se rebela contra él y así pierde la corona, el trono y el mundo que es la materialización de su ser.

Zahak

Zahak es el rey más terrorífico del *Shahnamé*, el arquetipo de tirano, enemigo de los humanos. Es hijo de Mardás, un bondadoso rey árabe; no pertenece al linaje de Kayumars y no deja descendencia. Desde el comienzo de su historia, el poeta nos llama la atención sobre su soberbia, su maldad y su relación con la magia y con el mago más temido: Eblís, el diablo. La aparición física de Eblís en el *Shahnamé* se limita a este pasaje particular: se presenta ante Zahak en varias ocasiones (como consejero, cocinero y médico) y es victorioso en todos sus planes para él; lo convence para que permita el asesinato de su padre, le prepara alimentos prohibidos y cuando Zahak le dice que para recompensar sus habilidades culinarias le concederá lo que desee, con un beso hace crecer de sus hombres dos serpientes y finalmente le asegura que ellas dejarán de perturbarlo si las alimenta con sesos humanos. Consecuentemente, Zahak mismo se convierte en una figura diabólica que sólo encuentra calma en la matanza de los hombres.

La deformación física de Zahak coincide en el *Shahnamé* con el fin de la era gloriosa de Yamshid. Frente al caos que predomina tras la caída de su rey, los caballeros iraníes deciden invitar a Zahak a ser rey de Irán. Zahak acepta el cargo y su reinado de mil años comienza cuando coloca la corona persa en la cabeza.

Las descripciones del reinado de Zahak además de consolidar su imagen de tirano enfatizan el hecho de que es un rey extranjero, un usurpador. Abundan las referencias a los *div* (demonios) como sus allegados y como aquéllos que han tomado las riendas. La magia, la maldad y el asesinato están a la orden del día, ya que la obra de los *div* es la obra de las fuerzas de la oscuridad. Además las hijas de Yamshid se ven obligadas a desposar a Zahak y así la legítima sangre real también queda confiscada por el rey árabe.

Cuatro acontecimientos importantes servirán de puntos de viraje en estos mil años: la aparición en escena de dos cocineros que conseguirán subsanar parte de los daños, el sueño premonitorio de Zahak, el nacimiento de Fereydún y el levantamiento popular contra Zahak dirigido por Kaveh, el herrero.

Los cocineros

Tras largos años de oscuridad y sufrimiento, Armayel y Garmayel son los primeros en pensar en la injusticia de Zahak y tomar una acción al respecto: presentarse ante él como sus nuevos cocineros para así poder salvar uno de los dos hombres jóvenes que son asesinados cada día para que sus sesos alimenten a las serpientes del rey.

El sueño de Zahak

La primera familiarización de Zahak con su peor enemigo sucede a través de un sueño que anuncia el nacimiento del niño que lo derrocará. Hasta este punto de la historia, el tirano parece estar gozando de su reinado. El pueblo está en silencio y los únicos esfuerzos de cambio se están realizando en secreto. El sueño de Zahak, anunciando su destitución, le quitará la calma y por primera vez mostrará su lado vulnerable. A partir de este punto encontrará nuevos objetivos y conforme avanza la narración observaremos las diferentes fases de su decadencia física, moral y hasta psíquica, para que así se creen las condiciones adecuadas para la aparición de Fereydún quien lo llevará hasta el límite de su destrucción total.

El nacimiento de Fereydún

Una vez previsto el fin de la era de Zahak, se anuncia el nacimiento de Fereydún quien hará realidad la pesadilla del tirano. La vida del infante Fereydún se desarrolla en un contexto de muertes crueles, con la oscuridad y el miedo llevados al auge, para que la complejidad de la supervivencia del niño prometido dote de mayor relevancia a su personaje como adversario del más terrible de los usurpadores del trono persa. El padre de Fereydún no juega ningún papel importante en el *Shahnamé* de Ferdousí y su nombre sólo se menciona cuando se va a referir su muerte. En realidad es la muerte de Abtín, y no su posición como padre de Fereydún, que goza de importancia: Fereydún la utilizará como una excusa en su lucha contra Zahak.

Por otra parte, las labores fundamentales en relación a la preservación de la vida del niño se llevan a cabo por dos personajes femeninos: Faranak, la madre de Fereydún, y Barmayé, su vaca nodriza. Faranak toma todas las

decisiones cruciales con mucha fortaleza valiéndose de sus instintos maternos sin nunca dejarse debilitar por el dolor que le causa la separación inevitable de su hijo. Finalmente cuando Fereydún, ya adolescente, vuelve a su lado para formularle sus preguntas existenciales, Faranak es portadora de todas las respuestas y permanece a su lado como una sabia consejera hasta que él logra cumplir su destino.

Barmayé es, a su vez, un elemento clave en la vida del héroe. Es una vaca mágica y única cuya existencia está ligada con la de Fereydún: nace el mismo día que él; y cuando Faranak se ve obligada a abandonar a su niño, ésta se convierte en su única e inmejorable nodriza. Sin embargo, no es únicamente la existencia de Barmayé que marca la vida de Fereydún, sino también su muerte: el injusto asesinato de la vaca madre es otra de las causas que motivan el enfrentamiento del héroe con el tirano. Asimismo, el arma que utilizará Fereydún para derrocar a Zahak está inspirada en ella.

Kaveh, el herrero insurgente

Mientras Fereydún espera a que llegue el momento oportuno para hacer justicia, Zahak, en un acto de desesperación, ordena la preparación de un acta que acredite a su persona como un rey justo y benévolo. Es en este momento de mentira injusta que otro personaje clave de la historia aparece en escena: Kaveh, un simple herrero, muchos de cuyos hijos han sido asesinados por Zahak, levanta la voz en contra del tirano cuando su último hijo le es arrebatado. El primer punto relevante en relación a Kaveh es que hace adentrar la narración en una nueva fase en que finalmente el silencio del pueblo hostigado se convierte en grito. El herrero no sólo vence la tentación de una reconciliación con el soberano quien le ofrece la libertad de su hijo a cambio de ella, sino que es suficientemente valiente como para propagar su protesta entre la gente y llamarla a una insurrección general a favor de Fereydún cuyo paradero conoce. Ahí entra en juego un importante elemento más: Kaveh usa parte de su ropa de trabajo como la bandera que simbolizará ese levantamiento, misma que está destinada a convertirse en el estandarte de todos los reyes persas venideros, como el símbolo que les recuerda que con el apoyo del pueblo es posible vencer a los más temibles de los tiranos.

Fereydún

Al enterarse de lo ocurrido con Zahak y Kaveh y una vez seguro de poseer un ejército, Fereydún se prepara para la guerra. El primer paso es hacerse con un arma adecuado y los herreros le construyen la maza que él mismo ha diseñado: la misma que había aparecido ya en el sueño de Zahak. La tropa se pone en marcha y Fereydún y sus dos hermanos la dirigen hasta llegar a un lugar misterioso, la ciudad de los ascetas, donde Fereydún es instruido en las artes de la magia blanca.

De camino al palacio de Zahak, el joven héroe debe cruzar el río más caudaloso de la región occidental de Persia, a saber Arwandrud o Tigris. Este río marca la frontera entre Persia y Babilonia, la sede del reinado de Zahak; pero además supone una prueba al joven Fereydún y marca un antes y después en su vida: es al superar esta prueba que Fereydún gana su posición como un héroe verdadero, firme en su voluntad y un buen comandante capaz de tomar decisiones importantes.

Cuando Fereydún llega al castillo de Zahak, primero se encuentra con las hijas de Yamshid, Shahrnaz y Arnawaz, que le avisan que Zahak se encuentra en la India. Fereydún deshace el hechizo que protege el castillo, mata a los *div* presentes y tras realizar un ritual de purificación, libera a las dos mujeres de las ataduras invisibles de Zahak.

El siguiente personaje a aparecer es Kondrow, el ministro de Zahak, que ha quedado a cargo del castillo en su ausencia. Éste será quien avise al rey sobre la llegada de Fereydún. La conversación entre Kondrow y Zahak es de suma importancia como una última muestra de la decadencia del tirano en cuanto a la fuerza de su intelecto y a su poder político y legitimidad se refiere: Kondrow explica a Zahak cómo Fereydún ha tomado su trono y ha matado a sus allegados, pero él, como si ya no pudiera pensar, calma a su ministro diciéndole que probablemente se trata de un huésped. Sólo cuando Kondrow le cuenta cómo disfruta Fereydún de la compañía de Shahrnaz y Arnawaz, Zahak, movido por los celos y por el instinto y no por la razón, se indigna y decide volver a su castillo en Babel. Además, preso de la ira, anuncia a Kondrow que está despedido y éste se burla del rey exclamando que un gobernante sin poder no posee la autoridad de despedir o reclutar siervos.

El regreso de Zahak y su ejército a su palacio en Babel es percatado por el ejército de Fereydún y el pueblo de nuevo se levanta en armas para apoyar el derrocamiento de Zahak. El tirano, que ya ha perdido hasta la dignidad, entra disfrazado a su palacio y se dirige hacia sus dos mujeres con la

intención de asesinarlas y en este momento Fereydún lo reconoce y, salvando de nuevo a las hermanas, lo golpea en la cabeza con su maza. El héroe pretende volver a golpear al tirano para matarlo, pero un mensajero divino, Soroush, le ordena parar y le pide que encarcele a Zahak en la montaña Damawand, porque todavía no ha llegado su día.

La historia finaliza con el cumplimiento del destino de Zahak a quien Fereydún encierra en el monte Damawand. Ferdousí pone fin a su narración de este pasaje con varios consejos, con un resumen de los logros del héroe y con una advertencia sobre la inestabilidad del mundo, para bien o para mal; de este modo señala la percepción cíclica del tiempo en el mito y en la historia mítica, donde los sucesos y los personajes se repiten, aun con otros nombres y en otras dimensiones, hasta el fin de los tiempos.

Yamshid, Zahak y Fereydún en la obra de Tha'alibí

En los libros de historia, el tratamiento de los nombrados personajes se ajusta a una estructura narrativa generalizada en los siglos noveno y décimo que responde al intento de los historiadores de asegurar la supervivencia de las historias de los reyes míticos y reales persas mediante su fusión con las de los profetas reconocidos en el Islam y con la historia de la humanidad, para que sus genealogías encuentren una raíz común. Los autores citan lo que han oído de otros historiadores persas o árabes y lo que dicen haber leído en sus libros, construyendo así una visión equívoca que permite a los persas y a su cultura ser parte de la historia del mundo y no perecer bajo el peso de la invasión árabe.

Entre los contemporáneos de Ferdousí, la figura del poeta, gramático y escritor persa Abdolmalek Tha'alibí Neishaburí (Siglos X y XI) posee especial importancia para nuestro trabajo debido a las amplias similitudes de su obra *Qur'ar Ajbar Muluk Fors wa Siarhim* con el *Shahnamé* de Ferdousí. Dicha similitud se debe, por un lado, a una fuente principal que ambos autores utilizaron, a saber el *Shahnamé* de Abu Mansur Tusí, y por otro, a la vocación poética y literaria que compartían. Como resultado, sus obras no sólo se parecen en el contenido y los detalles y el orden de los acontecimientos, sino también en la estructura y el enfoque de narración. Sin embargo, como veremos a continuación, también existen diferencias llamativas que sirven muy bien a nuestra intención en el presente trabajo. Tha'alibí sigue la tradición de otros historiadores contemporáneos de escribir en árabe y ofrecer versiones plurales y distintas de un mismo

personaje y cita puntualmente sus dichos más célebres. También otorga, desde el título de su obra, un lugar de preferencia a los reyes de Persia y comienza su historia universal con la cuenta de sus vidas, al tiempo de establecer paralelismos entre ellos y los profetas reconocidos en el Islam.

Para hablar de Yamshid, el autor empieza refiriendo: “Yamshid, abreviadamente llamado Yam, dicen que fue Salomón hijo de David, pero eso es totalmente imposible y un gran error ya que entre ellos hay una distancia de más de dos mil años”.⁸ Tras separarlo de personajes coránicos, lo relaciona con los dos reyes que le siguen, a saber, con Zahak y Fereydún, reconociendo así la existente cohesión entre los tres como elementos de una misma historia. Esta relación parte de la posición de cada personaje como rey y sus características como gobernante y pone en relieve la soberanía y la sabiduría de Yamshid, la tiranía de Zahak y su apego a lo material, y la justicia de Fereydún:

“En el libro de *Aayeen* viene que la posición de la gente en la era de Yamshid se determinaba según la edad, es decir quien fuera más viejo se sentaría más alto. En la era de Zahak se definía según riquezas y propiedades. En la era de Fereydún según riqueza y veteranía [...] Decían que el cariño de Yam a su gente asemejaba el cariño de un padre a sus hijos y el comportamiento de Zahak con la gente se parecía al comportamiento entre sí de dos esposas de un mismo hombre, y el de Fereydún era como de un hermano con otro hermano”.⁹

La historia de Yamshid en la obra de Tha'alibí es casi idéntica a la que ofrece Ferdousí. Sólo que aquí el fin de la era de Yamshid se antoja diferente. Ferdousí cuenta que tras el alejamiento de la *Farr* de Yamshid:

“El luminoso y blanco día se volvió negro y [el pueblo] rompió sus lazos de unión con Yamshid [...] De cada dirección aparecieron reyes y de cada ciudad, guerreros que tras haber eliminado de sus corazones el amor por Yamshid, habían formado sus propios ejércitos listos para la guerra. Todos estos ejércitos de repente se encaminaron hacia los árabes. Habían oído que ahí había un soberano, un terrorífico rey con cuerpo de dragón. Todos los jinetes iraníes, en busca de un rey, fueron ante Zahak. Lo elogiaron como rey y lo llamaron rey de la tierra de Irán”.¹⁰

Y Tha'alibí narra:

Zahak el Himyarita, a quien los persas llaman Biwarasb, atacó a Yamshid desde la tierra de Yemen con un ejército numeroso y terrorífico. Yamshid huyó en anonimato y Zahak tomó su

⁸ Tha'alibí, *op. cit.*, p. 13. Traducción de la autora.

⁹ *Ibid.*, p. 16. Traducción de la autora.

¹⁰ Ferdousí, *op. cit.*, p. 19. Traducción de la autora.

país, su reino, su harén y sus riquezas, y se apoderó de sus soldados y caballeros desde los más pequeños hasta los más grandes.¹¹

De este modo surge una diferencia muy significativa entre las versiones de Tha'alibí y Ferdousí: la decisión de los caballeros pesas de ir en busca de un gobernante y de nombrar rey de Irán a Zahak el dragón, narrada por Ferdousí, queda suprimida y es sustituida por una agresión de parte de Zahak para usurpar el trono de Persia. Mientras el *Shahnamé* de Ferdousí hace surgir la pregunta de ¿Por qué decidiría un pueblo nombrar rey a un gobernante extranjero de apariencia terrorífica?, la perspectiva de Tha'alibí intenta ser más acorde a lo lógicamente posible. Sin embargo, lo que Ferdousí nos cuenta no es para nada ilógico, sino que exige para su comprensión conocimientos históricos relacionados a las primeras migraciones arias a la meseta Iraní y los enfrentamientos de los migrantes con los pueblos originarios.¹² Así pues, al buscar una solución a la aparente incongruencia que sólo Ferdousí conserva con valentía y sabiduría, Tha'alibí deshecha, sin saberlo, una de las dimensiones históricas y religiosas de suma importancia de las memorias de los tres reyes.

Otra diferencia entre ambas obras también se halla al término de la era de Yamshid. Dice Ferdousí que:

“Durante cien años nadie vio a quien poseía título de rey y había desaparecido [Yamshid]. Un día en el centésimo año, aquel rey de fe impura apareció en el mar de China.¹³ Se ocultó un tiempo del daño del dragón, pero al final no se liberó de él. Cuando Zahak de repente lo apresó no le dio tiempo de hablar; lo partió en dos con una sierra y limpió el mundo del temor hacia él”.¹⁴

Pero según Tha'alibí, tras ocupar el trono de Persia, Zahak buscó al fugitivo Yamshid y al encontrarlo lo mutiló y cortó sus extremidades.¹⁵ El autor no menciona el lugar donde Yamshid fue encontrado (el mar de China) y mientras que en el *Shahnamé*, Zahak corta a Yamshid en dos con una sierra, acto que míticamente se justifica como aquél que asegura una muerte

¹¹ Tha'alibí, *op. cit.*, p. 17. Traducción de la autora.

¹² Los indo-arios llamaban serpiente o dragón a los líderes de las tribus Naga que habitaban la meseta iraní y la India y se resistían a su invasión territorial y religiosa (véase, por ejemplo: Oldham, Charles Frederick. *The Sun and the Serpent: A Contribution to the History of Serpent-Worship*. Londres: Archibal Constable & Co Ltd., 1905). Así pues, Zahak más que un rey dracónico se ha considerado un jefe dinástico Naga, y Ferdousí conserva en su versión uno de los antecedentes más antiguos de esta leyenda que refleja el enfrentamiento de los arios y los Nagas.

¹³ Oldham habla (Ibíd.) de los mares como el hábitat principal de los semidioses relacionados con el sol y nombra la región de China como una de sus dominios. Yamshid es un dios solar y su lugar de aparición en el *Shahnamé* confirma esta relación.

¹⁴ Ferdousí, *op. cit.*, p. 19. Traducción de la autora.

¹⁵ Tha'alibí, *op. cit.*, p. 17.

definitiva imposibilitando la resurrección o la transmutación de las fuerzas vitales, Tha'alibí sustituye esa tradición mítica por una costumbre más común a su época, y así de nuevo priva la historia de los tres reyes de varios elementos mitológicos e histórico-religiosos.

El Zahak de Tha'alibí se parece mucho al de Ferdousí; pero existen diferencias en el orden de los acontecimientos y en la matización de las características de los personajes cruciales de la historia, a saber el, rey mismo, el diablo, los cocineros, las esposas, los astrólogos y el herrero. El tirano es presentado de este modo: “Los persas lo llaman Biwarasf y los árabes, Zahak, y dicen que ese nombre viene de *Azdahagh* que significa dragón. Los yemeníes creen que él es uno de ellos y están muy orgullosos de eso”¹⁶, y la narración sigue a Zahak desde que asesina a su padre hasta que llega su fin.

El primer punto a considerar aquí es el inicial encuentro de Zahak con Eblís. Según Tha'alibí:

“Shaitán lo engañó para que matara a su padre diciéndole: ‘Si lo matas yo me comprometo a que mates al rey Yamshid y seas el soberano de los siete climas’. Así pues, mató con engaño a su padre y tomó posesión de todas sus propiedades y de este modo pudo prepararse para derrocar a Yamshid en su país”.¹⁷

Como bien podemos notar, la interacción primaria de Zahak con el diablo en esta versión se construye a partir de la idea de la maldad innata de Zahak y de su sed de poder: el engaño de Shaitán penetra en Zahak en forma de una promesa y éste en ningún momento se cuestiona la propuesta del asesinato.

El Zahak de Ferdousí, sin embargo, es hijo de un buen rey cuyas buenas obras son mencionadas, y es esta relación lo que le sirve al poeta como punto de partida para el desarrollo del personaje del tirano. Ferdousí no da completamente por hecho la maldad de Zahak y esta postura se refleja en la primera conversación que tiene éste con Eblís: el engaño se disfraza de una promesa, pero no de parte de Eblís, ya que el Zahak del *Shahnamé* no necesita prepararse para destruir a Yamshid: será nombrado rey de Irán por los propios caballeros persas. Antes de que el diablo pronuncie su sugerencia, Zahak ha de prometer y jurar que lo obedecerá; una vez que ha escuchado la disparatada propuesta, se escandaliza y la rechaza, y entonces Eblís utiliza la nobleza de Zahak en su contra recordándole las consecuencias de romper una promesa:

¹⁶ *Ibid.*, p. 18. Traducción de la autora.

¹⁷ *Ibid.*, P. 19. Traducción de la autora.

“Al oír esas palabras y pensar en [derramar] la sangre del padre, el corazón de Zahak se llenó de dolor. Dijo a Eblís: “Esto no es merecido. Di otra cosa, esto no se puede hacer”. [Eblís] le dijo: “Si desatiendes estas palabras, incumples el pacto y el juramento; el juramento se quedará atado a tu cuello, perderás tu dignidad y tu padre seguirá siendo digno”. Apresó la cabeza del hombre árabe y así él cedió a obedecerlo [...]”..18

Así el príncipe cede ante el diablo no porque está sediento de poder, sino debido a que tras haber cometido el grave error de hacer un pacto con Eblís se ve obligado a respetarlo bajo amenaza de perdición total. Sólo cuando el asesinato se ha consumado, empieza Ferdousí a poner en duda la nobleza de Zahak mediante una implicatura que cuestiona la castidad de la madre del príncipe y la procedencia de éste:

“Escuché decir a un sabio que “un mal hijo, por más que se convierta en un león muy feroz no se atrevería a [derramar] la sangre de su padre, a no ser que esté oculto allí otra historia; y es la madre quien guarda este secreto para quien lo busca [revelar]”. 19

Además de los puntos de partida diferentes que otorgan al personaje de Zahak matices distintos, a saber, el príncipe cruel y avaricioso de la versión de Tha'alibí versus el príncipe ignorante y débil de la versión de Ferdousí, la figura del portador del engaño también luce distinta. Indudablemente ambos autores tienen en cuenta la figura coránica del diablo cuando lo nombran Eblís o Shaitán²⁰, pero ese diablo también se nutre del gemelo oscuro del mazdeísmo, Ahrimán. De hecho Tha'alibí utiliza el nombre de Ahrimán intercambiamente con Shaitán y Eblís. Ferdousí sin embargo, se adhiere al sustantivo Eblís mientras que en el desarrollo del personaje del diablo toma en cuenta los atributos relacionados con Ahrimán y lo traza como el mal sabedor o sabedor del mal (rescatando el significado del nombre Ahrimán) cuyo engaño se vuelve efectivo a través de la ignorancia de su víctima, como el que toma acción y no sólo induce a ella (Eblís mismo mata al padre de Zahak) y como el que crea para destruir (el diestro cocinero). De estos tres aspectos, Tha'alibí rescata sólo el tercero: la capacidad de crear; y los dos otros quedan suprimidos: el primero, debido al punto de partida del desarrollo del personaje de Zahak, como hemos observado anteriormente, y

¹⁸ Ferdousí, *op. cit.*, p. 18. Traducción de la autora.

¹⁹ *Ídem*. Traducción de la autora.

²⁰ Según el *Corán*, Shaitán es un genio muy allegado a Alá que es expulsado del Paraíso a causa de su desobediencia en cuanto que rechaza adorar al hombre, creación máxima de dios: él y Alá sellan un pacto para poner a prueba a la naturaleza humana: el diablo vivirá hasta el fin de los tiempos y gozará de la libertad de interferir en la vida de los hombres con la finalidad de desviarlos del camino de dios, mientras Alá les enviará mensajeros para avisarles y guiarlos hacia sí mismo. En este pacto, el hombre acepta la carga de la prueba, una prueba de amor y lealtad que al ser superada lo reafirmará como la criatura suprema merecedor de la confianza divina. Véase, por ejemplo, el *Corán* 15: 28-31, 38:71-76 y 7:172.

el segundo a causa de afirmar que Zahak mismo es el asesino de su padre. De este modo, a pesar de lo que parece indicar el juego nominativo, el diablo de Tha'alibí está más cercano al diablo en el Islam y el de Ferdousí al Ahrimán mazdeísta.

En relación al segundo encuentro de Zahak con el diablo también hemos de señalar interesantes diferencias entre el *Shahnamé* y el *Qorar*. Así narra Tha'alibí el encuentro:

“Un día Ahrimán se le presentó [a Zahak] como un ser humano y le dijo: ‘Soy un cocinero muy diestro en preparar manjares reales, si me pones a tu servicio me esmeraré’ [...]. Ahrimán decidió hacer que Zahak fuera carnívoro para que su corazón se endureciera y se atreviera a derramar la sangre de la gente [...]. Zahak se acostumbró a comer carne y no podía dejarlo. Él era muy comilón y el estómago es un demonio [...]. Zahak se puso tan contento que le dijo: ‘Pídemelo lo que quieras’ y él dijo: deseo que me des el honor de besar tus hombros. Zahak concedió. Él se acercó y besó sus hombros y sopló su hechizo demoníaco en el beso y lo embrujó. Y dos serpientes negras salieron de sus dos hombros [...]”.²¹

En primer lugar, aunque en ambas versiones Eblís o Ahrimán engañan a Zahak a través de alimentos, son distintas las razones que parecen tener los cocineros en cada una. El Eblís del *Shahnamé* es un cocinero creativo y sorprende a Zahak gracias a la novedad: en los tiempos en que no se conocen platillos con carne, es decir, no se come carne, le prepara manjares que la contienen, empezando por las aves y llevando a Zahak al éxtasis con carne de ternera. La descripción de los platillos preparados que está presente en el *Shahnamé*²² y ausente en el *Qorar* es relevante porque muestra un proceso cuyo auge está vinculado con la carne la vaca, un animal sagrado en la ontología indoiraniana, y con el más efectivo punto de viraje de la historia, a saber, la recompensa que obtiene el demonio por sus habilidades culinarias y las serpientes negras que nacen de los hombros de Zahak, besados por el cocinero. De este modo, no es el hecho mismo de comer carne que lleva a Zahak hacia su condición de monstruo sino la profanación de lo sacro. Dicho acto imperdonable además está relacionado con una de las más antiguas capas de esta historia en la que los reyes Nagas, originarios habitantes de India, Mesopotamia y la meseta iraní, y relacionados con el tótem de serpiente, además de no aceptar la religión de los arios realizaban rituales en

²¹ *Ibid.*, pp. 20-21. Traducción de la autora.

²² “Primero le dio platillos preparados con yema de huevo y así lo estuvo nutriendo [...] Al otro día [...] preparó platillos de perdiz y faisán blanco [...] Al tercer día adornó el mantel de comida con platillos de pollo y kebab de cordero. Al cuarto día preparó un banquete de lomo de ternera cocinado con azafrán, agua de rosas, vino añejo y almizcle puro. Cuando Zahak tendió la mano y comió, quedó sorprendido de la inteligencia de aquel hombre y le dijo: “Mira a ver qué deseas y pídemelo, ¡oh benevolente!” (Ferdousí, *op. cit.*, p. 19. Traducción de la autora).

los que se sacrificaban vacas e incluso humanos.²³ Así pues, en el *Shahnamé*, que conserva estos matices religiosos e históricos con precisión, el sacrificio de la vaca, llevará a Zahak a sacrificios humanos, ambos sacrilegios ideados y logrados por la personificación de la fuerza de la oscuridad diabólica.

Tha'alibí omite estas dimensiones y ofrecer otra interpretación también válida: comer animales cuya sangre ha sido derramada motiva a Zahak a derramar la sangre de los hombres. Acto seguido completa su visión cuestionando el acto mismo de comer al decir que “el estómago es un demonio”. Esta afirmación es completamente ajustable a la visión islámica del cuerpo que lo coloca en una posición subordinada al alma y aconseja su privación de los placeres a favor de la purificación de ésta.²⁴ Si el estómago puede ser un demonio es porque comer es un placer e igual que el diablo aleja al hombre de Dios, éste también lo hace a medida que lo aleja del cuidado del alma. Ferdousí, a cambio, se adhiere en este aspecto a la perspectiva mazdeísta, que además de que no establece la dualidad cuerpo/alma sino una relación colaborativa entre cinco elementos (cuerpo, alma, mente, espejo, *Farawahar*), presenta el cuerpo como el principal aliado del alma en su misión.²⁵ Es por ello que tanto la belleza física como la salud corporal que resultan de una sana alimentación y del ejercicio son elogiadas en todo el *Shahnamé* y los banquetes, descritos a detalles. De esta manera, comer no se relaciona con nada malvado, sino todo lo contrario, y el defecto físico se vuelve el claro reflejo de la deficiencia espiritual.²⁶ Es en relación a este último punto que la deformación física de Zahak, además de develar factores religiosos, mitológicos e históricos, se convierte en una representación inmediata de la oscuridad de su espíritu y lo convierte en el más terrible tirano de todo el *Shahnamé*.

Hablando de dicha transformación, mientras Ferdousí considera el beso y el frotamiento de los ojos del demonio en los hombros de Zahak suficientes para la contaminación definitiva de su ser, Tha'alibí añade que Ahrimán “sopló su hechizo demoniaco en el beso y lo embrujó”. Así, de nuevo, el Eblís del *Shahnamé* se reafirma como un poder absoluto, como un polo en el equilibrio dual de las fuerzas, mientras que el Ahrimán del *Qorar* necesita

²³ Oldham, *op. cit.*, pp. 96-135

²⁴ Además del propio Corán, la tradición oral islámica (*hadith*) también está repleta, por ejemplo, de invitaciones al ayuno fuera del mes de ramadán cuyo objetivo es convertir al ser humano en un ser más puro y propicio a la contemplación y a la reflexión en la palabra divina.

²⁵ Véase: Dadaguí, Farnbagh. *Bondahesh*. Traducción, edición, notas e introducción de Mehrdad Bahar. Teherán: Tus, 2012. Pp. 37-50, 129

²⁶ Véase: Dowlatshahi, Yasaman. *Visiones del cuerpo en la antigua Persia*. Texto inédito, 2015. S/P.

servirse de la hechicería que, al tratarse de la evocación del apoyo de algo superior, es en sí muestra de falta de autonomía. Lo que sigue en relación a las serpientes es, por un lado, la firmeza de la postura de Ferdousí que dando fe de su naturaleza como reptiles, lleva al personaje de Zahak a otra dimensión: lo convierte en dragón y confirma su posición en el contexto mitológico al que pertenece.²⁷ Y por otro lado, las alusiones de Tha'alibí que buscan explicar lo sucedido a Zahak en términos de enfermedades:

“Y dos serpientes negras salieron de sus dos hombros; y también han dicho que eran dos tumores que golpeaban a Zahak como dos serpientes y lo preocupaban y hacían doler su cuerpo enormemente y él gritaba y se estremecía y gemía y no podía dormir o estar tranquilo [...]. Tabarí cita en su *Tarij* que la mayoría de los escritores de libros de historia han dicho que lo que salió de los hombros de Zahak fueron dos carnosidades y cada una parecía una cabeza de cobra [...]”.²⁸

Ambos poetas se refieren enfáticamente al sufrimiento de Zahak a causa de la deformación física, pero si para Tha'alibí el príncipe sufre a causa de una enfermedad, para Ferdousí lo que lo perturba es su miedo a las serpientes; de este modo en las dos versiones Zahak no controla el mal que le ha sucedido: la enfermedad es incurable y las serpientes negras no le obedecen, no son la extensión de sus fuerzas, sino la materialización de la impureza de su ser que torturándolo le recuerdan los errores que ha cometido.

A estas alturas de la historia, Zahak todavía no es el rey de Persia. Tha'alibí lo envía a atacar a Yamshid y a conquistar su trono, mientras Ferdousí envía a un contingente de caballeros a buscarlo y a nombrarlo rey. De una manera u otra, Zahak llega a Persia y trae consigo el mal que lo trastorna. Eblís tras un tercer encuentro ha ofrecido una maléfica solución al problema del futuro rey del mundo, aconsejando la preparación de un especial alimento para las serpientes, mismo que conlleva el asesinato diario de hombres jóvenes. Este remedio se convierte en el mayor acto de tiranía e injusticia de Zahak en su nuevo reino y acaba siendo una de las causas principales de su caída.

Además es a partir de su traslado a Persia que ambos autores mencionan la relación que tiene el nuevo rey con la magia y la hechicería. Tha'alibí para referirla cita la versión de Tabarí en cuanto a la palabra de Adán que le había llegado a Zahak²⁹ y la da por hecho como consecuencia del contacto de éste con Ahrimán. En cuanto al *Shahnamé* sin embargo, el cambio de espacio se

²⁷ Sobre el dragón Azhi Dahak (Zahak) en la mitología indoiraniana, véase, por ejemplo: Darmesteter, James. *Ormazd et Ahriman*. París: F. Vieweg Libraire-Éditeur, 1877. Pp. 87-96 y 97-99.

²⁸ Tha'alibí, *op. cit.*, pp. 20-21. Traducción de la autora.

²⁹ *Ibid.*, p. 21

acompaña de un cambio ontológico hacia el mazdeísmo gracias al cual se reconoce la impureza de la religión de Zahak, misma que explica su dedicación a la hechicería y la prestancia de los *div* a su servicio:

“Cuando Zahak se convirtió en el monarca del mundo, se le congregaron mil años. Toda la era volvió hacia él y así pasaron largos años. La obra de los sabios se ocultó y se cumplieron los deseos de los div; el arte fue despreciado y la magia, valorada; la rectitud se ocultó y el perjuicio se reveló. Los div echaron mano larga a la maldad y de la bondad no se hablaba excepto a escondidas”.³⁰

El pasaje relacionado a los cocineros salvadores se cuenta igual³¹ con una pequeña diferencia en sus nombres, pero su procedencia y origen referidos por Ferdousí (de Persia y de semilla de reyes), se omiten en el *Qorar* y con ellos, los valores semánticos de esa referencia, a saber la legitimidad divina de sus acciones en relación con el trono de Persia y su vínculo con el pueblo que obra en silencio para derrocar al tirano.

La parte correspondiente a Kaveh, el herrero de Isfahán, se narra de la misma forma en el *Qorar* y en el *Shahnamé*, a excepción de algunos detalles³²: según Tha'alibí el encuentro de Kaveh y Zahak sucede antes de que éste sueñe con su propia perdición, la escena de la firma del acta está ausente y el encuentro carece de los aspectos mágicos que Ferdousí ha referido (la montaña de hierro que surge entre los dos evitando que Zahak reaccione ante las agudas críticas de Kaveh)³³; además el Kaveh de Tha'alibí se presenta para protestar al hecho de que Zahak sólo está matando a los jóvenes de la región de Babel donde se encuentra su sede; el rey admite ese error y Kaveh se marcha tranquilo y desaparece de la historia para volver a presentarse tras la llegada a la juventud de Fereydún; esta vez a causa de que su último hijo ha sido arrastrado a las cocinas reales, invita a la gente a la insurrección en base a motivos paternales. El Kaveh de Ferdousí reúne su presencia y su fuerza en un encuentro único que tiene lugar en el auge de la desesperación de Zahak, a saber, en la firma del acta; ahí el herrero se atreve a cuestionar la soberanía y la justicia de Zahak, critica a los nobles de su corte y llama Ahrimán al propio rey, para después propagar sus clamores de justicia entre el pueblo. La elisión de la escena del acta en la versión de Tha'alibí no sólo disminuye las dimensiones heroicas de Kaveh, sino que también suprime un momento decisivo de la vida de Zahak: el momento en que el más injusto y falso de las actas se está redactando y firmando, cuando

³⁰ Ferdousí, *op. cit.*, pp. 19-20. Traducción de la autora.

³¹ Tha'alibí, *op. cit.*, p. 22

³² *Ibid.*, p. 23

³³ Ferdousí, *op. cit.*, p.22

la palabra escrita otorga una firme evidencia a los hechos y justo entonces, se anuncia el despertar del pueblo mediante la voz de Kaveh. Como si antes de que Zahak diera este paso, la gente no hubiera creído la certeza de su tiranía.

El orden de los acontecimientos en el *Shahnamé* tras la contienda de los cocineros Armayel y Garmayel coloca primero el sueño de Zahak, después el relato del nacimiento de Fereydún seguido por la escena del acta que ha de firmarse y finalmente, el encuentro con Kaveh. Este orden de narración muestra el progreso de la descomposición moral de Zahak que llega a su auge en la escena del acta, pero además construye un contexto adecuado para la aparición de un gran héroe, Kaveh. La cuenta de Tha'alibí además de romper con el proceso del desarrollo del personaje de Zahak, atenúa las dimensiones heroicas de Kaveh.

En el *Qorar*, al hablar del sueño de Zahak, Shahrnaz y Arnawaz no se nombran y no juegan ningún papel; sólo son mencionadas como “sus dos concubinas, hijas de Yamshid”.³⁴ El resto asemeja la versión del *Shahnamé*, pero la pregunta que Zahak formula al intérprete de su sueño en el *Shahnamé*³⁵ (¿Por qué me amarrará? ¿Qué rencor tiene hacia mí?), muestra de su ignorancia, falsedad y torpeza, está ausente en el *Qorar*. Por otro lado, el intérprete (Zirak en el *Shahnamé*, sin nombre en el *Qorar*) que según Ferdousí, huye tras realizar la interpretación, corre otra suerte en la obra de Tha'alibí y se vuelve preso de la extensiva ira de Zahak:

“Ordenó que le arranquen la lengua y mostró que no respetaba sus palabras en absoluto. Ocultó la angustia, la preocupación y la depresión que lo afligían. Entonces aumentó su maldad y su opresión y ordenó que enviaran espías y estuvieran atentos para que cada vez que nacía un niño en una familia de ascendencia real, lo separaran de su madre y lo degollaran como a una oveja”.³⁶

Este fragmento no existe en el *Shahnamé*; Zirak se salva, como el significado de su nombre (astuto) lo exige, y no hay referencia explícita a la matanza de los bebés. Esta decisión de Ferdousí reduce las dimensiones de Zahak como un ser humano cruel, aspecto que Tha'alibí se empeña en aumentar. Así, el carácter de villano que obtiene el Zahak del *Shahnamé* queda más apegado a sus características míticas, religiosas e históricas, y a pesar de haber sido humanizado nunca alcanza la tangibilidad real que goza en el *Qorar*.

³⁴ *Ibid.*, p. 24

³⁵ Ferdousí, *op. cit.*, pp. 20-21

³⁶ Tha'alibí, *op. cit.*, p. 25. Traducción de la autora.

En lo que a Fereydún concierne, Abtín, Farank y Barmayé se presentan con muchas diferencias. En el *Qorar*, el padre de Fereydún juega el papel principal y su madre ni siquiera se nombra. En el *Shahnamé*, a cambio, Faranak es la protagonista y Abtín se reduce a un mero nombre, un personaje menor que muere antes de que ocurran todos los acontecimientos importantes de la vida de Fereydún. Así, según Ferdousí la realeza le llega a Fereydún gracias a su madre y según Tha'alibí, gracias a su padre:

“La esposa de un hombre llamado Abtín, de la descendencia de Tahmures, estaba embarazada y escondía el embarazo. Cuando dio a luz a un niño, su padre lo llamó Afridún. Envío a su hijo, junto con una vaca llamada Barmayún, a una pradera que tenía un camino difícil y lejano y puso a una anciana al cuidado de ellos. La vaca amamantaba al niño y la anciana lo cuidaba. Cuando terminó el periodo de lactancia, el padre llevó a su hijo a una alta montaña, tomando todas las medidas posibles de precaución, y mandó la vaca de vuelta a la casa. Hablaron mucho de Afridún con Zahak y éste se lo pidió a su padre; como él se negó, Zahak ordenó que le cortaran la cabeza; además degollaron a la vaca que había criado con leche a Afridún y ordenó que destruyeran su casa y buscaran a Afridún bajo cada piedra, pero él, en la custodia del Tutor, creció como una luna y siempre contó con el apoyo de Dios”.³⁷

Esta diferencia se debe de nuevo a la fidelidad de Ferdousí a los textos mazdeístas en los que la gloria divina que pertenecerá a Fereydún como rey legítimo le llega a través de su madre, quien también es portadora de la misma³⁸, y a través de la vaca Barmayé. Tha'alibí quita toda importancia tanto a Faranak como a Barmayé y opta por rendir una adaptación de la historia a la cultura de su propia época dominada por el machismo. La ausencia de Abtín en el *Shahnamé* es recompensada por la presencia de tres figuras paternas que cuidan de Fereydún en su infancia y lo instruyen en su adolescencia: el guardián de la pradera y la vaca, el asceta de la montaña y el angelical maestro de magia. En el *Qorar*, ante la presencia de Abtín, quedan elididos estos tres hombres: el primero de ellos es sustituido por una mujer, la anciana que cuida del niño y de la vaca, el segundo y el tercero nunca aparecen. De este modo en el *Qorar* Fereydún se priva de las enseñanzas espirituales y mágicas que recibe en el *Shahnamé*, hecho que empobrece su personaje.

La escena de la insurrección popular recibe un tratamiento más extenso en la obra de Tha'alibí: cuando la gente se une a Kaveh, los nobles y cortesanos hacen lo mismo. Zahak pierde crédito ante el pueblo y cuando le pide a su ejército oprimir la insurrección, éste se niega y sus comandantes lo abandonan por miedo al fervor revolucionario; Zahak ordena que le devuelvan a Kaveh a su hijo Qaren, quien también se une a su padre.³⁹

³⁷ *Ibid.*, pp. 25-26. Traducción de la autora.

³⁸ Dadagúí, *op. cit.*, p. 151.

³⁹ Tha'alibí, *op. cit.*, p. 27

Empero, la parte correspondiente a Fereydún luce muy pobre. Debido a que Faranak se ha eliminado de la historia, todas las interacciones de Fereydún con ella también se han suprimido; así pues, se experimenta una ruptura entre su infancia y su juventud: el bebé lactante de repente aparece como el líder de la insurrección y acto seguido logra derrocar a Zahak.⁴⁰ Otra elisión notoria es la que sufre el pasaje relacionado a la prueba que ha de superar el héroe al cruzar el río Tigris; considerando la importancia de esta prueba para el desarrollo del personaje de Fereydún⁴¹, su omisión es sumamente perjudicial en tanto que, reforzando el efecto de las demás elisiones, deriva en una ambigüedad: ¿Qué hace a Fereydún merecedor de la corona de Irán? La respuesta que ofrece Tha'alibí únicamente toma en cuenta el linaje de Fereydún que asciende a Tahmures.

En el *Qorar*, los insurrectos acuden al escondite de Fereydún y le piden que dirija la revuelta. Fereydún acepta encantado y llama a los herreros para que construyan la maza de cabeza bovina. Después, todos armados y preparados se dirigen al palacio de Zahak mientras Kaveh y Qaren cabalgan junto a Fereydún y al llegar, atrapan a Zahak y Fereydún golpea su cabeza con la maza y dice Tha'alibi que “así Dios hizo realidad el sueño de Zahak”.⁴² Así los dos guerreros que en la pesadilla del tirano acompañan al joven héroe son, evidentemente, Kaveh y su hijo que además participan en la batalla en contra de los guardias del palacio. Ferdousí, a cambio, otorga protagonismo al pueblo en las calles de la ciudad de Jerusalén, la sede de Zahak, y a Fereydún lo envía solo al palacio, porque el derrocamiento del temible dragón es la función mítica de un solo y específico héroe.

La llegada de Fereydún a la fortaleza es otro punto de bifurcación de las dos versiones. Según Tha'alibí, el héroe encuentra a Zahak en su palacio y enseguida lo golpea con su maza. Después fabrica una soga de la piel del tirano, lo ata y lo lleva arrastrando hasta el monte Damawand y lo encierra en un pozo en esa montaña. El autor incluso cita otro posible fin para la historia: “En otras versiones se narra que Afridún mató a Zahak y Zahak le preguntó: ‘¿me matas para vengar a tu bisabuelo Yamshid?’ y Afridún respondió: ‘si fuera así, tú serías un gran hombre. Te mato para vengar una de las vértebras de la vaca Barmayún’”.⁴³ Y finalmente cierra la historia con esta enunciación: “En las inciertas e imposibles palabras de los Magos se refiere que Zahak está vivo en el monte Damawand y preso como Ahrimán

40 Ibid., p. 28

41 Véase, por ejemplo: Meskub, Shahroj. *Chand Gofar dar Farhang-e Iran* (algunas palabras acerca de la cultura de Irán). Teherán: Zendeherud, 1992. Pp. 47-50

42 Tha'alibí, op. cit., p. 28. Traducción de la autora.

43 Ídem. Traducción de la autora.

hasta el día de la resurrección”.⁴⁴ Como podemos observar, Tha'alibí al inclinarse por una perspectiva realista de los personajes que los presenta como hombres corrientes, niega la relación que tiene Zahak con las creencias escatológicas iránicas⁴⁵ y prioriza un supuesto diálogo entre éste y Fereydún en el que la venganza se refleja como el principal motivo del héroe en su contienda. Asimismo, una vez lograda la victoria, el autor del *Qorar* menciona que Fereydún al convertirse en rey, dio a Kaveh y a su hijo una buena recompensa. Dicha afirmación es el golpe definitivo que rebaja a Kaveh a un hombre corriente, aun valiente, con aspiraciones mundanas.

Este pasaje transcurre muy distinto en el *Shahnamé*. No sólo en lo que al desarrollo de los personajes de Zahak y Fereydún se refiere, sino también en el carácter ritual del enfrentamiento. Desde que divisa la fortaleza de Zahak, el acercamiento de Fereydún a la misión que debe realizar es religioso por un lado y mitológico por otro.⁴⁶ La construcción magnífica del castillo le confirma el vínculo del tirano con las fuerzas de la oscuridad y se dispone a combatirlo con la ayuda de su maza, un arma sagrado hecho para él y para su función mítica, capaz de derrumbar el hechizo de Zahak a través de la sacra fuerza purificadora del fuego. De este modo, en el rito cuyo objetivo es la renovación de los tiempos y el restablecimiento de la justicia, el primer paso es acabar con lo religiosamente incorrecto. El paso siguiente será la liberación de dos apreciadas mujeres cautivas mediante una ceremonia de catarsis, para que el derrocamiento de Zahak se convierta en la acción final y el punto auge del ritual. La ausencia de Zahak a la llegada de Fereydún propicia el cumplimiento ordenado y gradual de su misión, además de que destaca la relevancia mítica de Shahrnaz y Arnawaz⁴⁷ y la decadencia del rey dragón.

Por otro lado, en el *Qorar* la eliminación de Kondrow de la historia, como consecuencia de la presencia de Zahak en su palacio a la llegada de

44 Ídem. Traducción de la autora.

45 Según el *Avesta*, tras la llegada del Sushianeth (la figura mesiánica del mazdeísmo) Azhi Dahak (Zahak) morirá en una batalla al final de los tiempos, a manos del héroe Garshasp. Véase, por ejemplo: *El Avesta*. Edición de Yalil Dustjah, 2 volúmenes. Teherán: Morvarid, 2013. Bahman Yasht, 9: 12-24.

46 Sobre los aspectos mitológicos de Fereydún como héroe de fertilidad y su batalla con el dragón de la sequía, Azhi Dahak, véase, por ejemplo: Meskub, *Chand goftar...*, *op. cit.*, pp. 27-40.

47 Sarkaratí (Sarkaratí, Bahmán. “Bonyane asatiric hemaseye mellie iran” (El Fundamento mítico de la épica nacional de Irán) en *Revista de la facultad de literatura y humanidades de la universidad de Tabriz*, no. 125, 1979. P.49), Beizai (Beizai, Bahram. *Hezar Afsan Koyasi?* (¿Dónde está „Las mil fábulas“?). Teherán: Roshangaran, 2012. Pp. 117, 145-148) y otros consideran que Shahrnaz y Arnawaz representan a las diosas hermanas de las aguas fértiles y las plantas, Jordad y Amordad, en el mazdeísmo que son atrapadas una vez cada año por el dragón de la sequía y liberadas por el héroe lunar de la fertilidad.

Fereydún, no sólo rompe con el avance del personaje del tirano, sino que supone la elisión de un dato clave en términos mitológicos e históricos.⁴⁸ El autor de *Qorar* además deja fuera a Soroush, personaje a quien se refiere Ferdousí como un mensajero divino que impide la muerte de Zahak y da instrucciones a Fereydún para que lo encadene en la montaña porque su día todavía no ha llegado. Efectivamente, y por más que a Tha'alibí le parezca falso e imposible, Zahak debe seguir vivo hasta el final de los tiempos para cumplir con la función que le atribuye la teleología mazdeísta. La importancia de este asunto es tal que Soroush debe aparecerle a Fereydún en más de una ocasión para asegurar la supervivencia de Zahak cuyo destino es quedar apresado entre el mundo material y el mundo espiritual de los arquetipos hasta que otro héroe, Garshasb, se despierte de su sueño milenario y lo mate, poniendo fin a una épica ética tan antigua como la vida del mundo y abriendo la puerta hacia otro cosmos de pura luz, sabiduría y amor.

En el libro de Tha'alibí el fin de la historia de los personajes de nuestro interés se determina, igual que en el *Shahnamé* con la coronación de Fereydún, su discurso y la celebración de la fiesta de *Mehregán*.

Conclusión

En resumidas palabras, a pesar de que tanto Ferdousí como Tha'alibí gozan de sensibilidad poética, y pese a que compartieron una fuente escrita principal para sus obras, su cuenta de las historias de Yamshid, Fereydún y Zahak son abismalmente distantes. Dicha diferencia se puede explicar, en términos generales, en relación a los diferentes géneros literarios a los que pertenecen sus obras y en base a los distintos modos que tiene cada uno para lograr los objetivos que se ha propuesto.

El *Qorar* de Tha'alibí se suma a otros libros de historia de los siglos noveno y décimo que pretenden contar una historia que está prohibida narrar y por eso lo hacen disimuladamente, usando como estrategias la brevedad, el ocultamiento de lo que se debe callar en planos inferiores de narración, la elipsis, la proposición de múltiples versiones y la reorganización de los focos narrativos con el fin de atenuar los rasgos heroicos de los persas (por ejemplo, Kaveh y Fereydún en este pasaje) y suavizar la crueldad de los

⁴⁸ Kondrow está relacionado con el viento y con las criaturas védicas *Gandharva*. También se cree que es un dragón y un rey serpiente. Véase, por ejemplo: Beizai, *op. cit.*, pp. 134-152; y *The Zend Avesta*. 2 vols. 2ª edición. Traducción de James Darmesteter. Oxford: Clarendon Press, 1895. Vol.2. P. 63.

árabes conquistadores (Zahak). De este modo la finalidad de este historiador (la conservación de la identidad cultural persa) se logra por medio de la búsqueda de una visión reconciliadora y vinculante de los acontecimientos.

El *Shahnamé* de Ferdousí, sin embargo, no adopta esta postura hospitalaria. Su perspectiva es sólida, homogénea, extensiva, atrevida y desafiante. No se trata del recuento de todo lo que han dicho y dicen los demás acerca de la historia de los persas, sino de su historia misma, la verdadera, la única confiable, la que se arraiga en lo profundo de su pensamiento religioso y mitológico, la que refleja sus más antiguos acontecimientos históricos. Los reyes, héroes y villanos del *Shahnamé*, aun míticos o legendarios, son tan reales como cualquier personaje histórico: su existencia y sus hazañas son indudables, por fabulosas que parezcan. Ferdousí está consciente de las características fantásticas de los personajes y los sucesos y los conserva a sabiendas, exigiendo una lectura profunda de lo que parecen ser leyendas y cuentos advirtiéndole que encierran mucha sabiduría.

En el prólogo de su obra, Ferdousí afirma que al redactar el *Shahnamé* ha fundado un alto palacio de poesía inmune a los vientos de los acontecimientos y a la lluvia de las desgracias que siempre azotaron la tierra de Irán. Este palacio que ofrece refugio a la identidad de un gran y diverso pueblo tiene las puertas cerradas a lo ajeno; no busca acercamiento con lo no propio ya que el poeta ha tomado conciencia de la magnitud de la amenaza que ha amonestado una herencia milenaria. Ferdousí escribe el *Shahnamé* desde una posición de autoridad y en la lengua gloriosa de la cultura que intenta salvaguardar, no desde la subordinación de los vencidos ni en árabe, la lengua de los vencedores (como lo hacen Tha'alibí y otros historiadores); y es al rechazar la derrota que considera impertinente la reconciliación. A consecuencia de todas estas diferencias, mientras el *Qorar* de Tha'alibí, de incuestionable importancia, permanece en el lugar dedicado a las crónicas, el *Shahnamé* de Ferdousí se vuelve un oráculo, un refugio y una fuente inagotable de saberes, creencias e imaginaria de la que podrá beber siempre la identidad irania.

Bibliografía

- Ashraf, Ahmad. "Howiat-e irani be se rawayat" en *Irannameh*, año 24. Pp. 1-21.
- Beizai, Bahram. *Hezar Afsan Koyast?*. Teherán: Roshangaran, 2012.

- Dadagui, Farnbagh. *Bondahesh*. Traducción, edición, notas e introducción de Mehrdad Bahar. Teherán: Tus, 2012.
- Darmesteter, James. *Ormazd et Ahriman*. París: F. Vieweg Libraire-Éditeur, 1877.
- Dowlatshahi, Yasaman. *Visiones del cuerpo en la antigua Persia*. Texto inédito, 2015.
- El Avesta*. Edición de Yalil Dustjah, 2 volúmenes. Teherán: Morvarid, 2013.
- Ferdousi, Abol Qasem. *Shahnamé*. Edición de Evgeniï Èduardovich Berthels. Teherán: Qoqnuš, 2014.
- Gardizi, ‘Abd al-Ḥayy. *Zayn al-ajbar*. Ed. ‘Abd-al-Ḥayy Ḥabibi. Teherán, 1968.
- Meskub, Shahroj. *Chand Goftar Dar Farhang-e Iran*. Teherán: Zendeħrud, 1992.
- Meskub, Shahroj. *Howiat-e irani va zabane farsi*. Teherán: Nashr va Pajuhesh Foruzanruz, 2006.
- Mohammadi Shirmahaleh, Shekoufeh. *Sintiendo la palabra: contextos lingüísticos y literarios del icono metafórico*. Ciudad de México: IIFL-UNAM, 2016.
- Nöldeke, Theodor. *Das iranische nationalepos: Besonderer Abdruck aus dem Grundriss der iranischen philologie*. Traducción al farsi de Bozorg Alavi. Teherán: Negah, 2006.
- Oldham, Charles Frederick. *The Sun and the Serpent: A Contribution to the History of Serpent-Worship*. Londres: Archibal Constable & Co Ltd., 1905.
- Sarkaratí, Bahmán. “Bonyane asatiríe hemaseye mellie iran” (El Fundamento mítico de la épica nacional de Irán), *Revista de la facultad de literatura y humanidades de la universidad de Tabriz*, no. 125, 1979.
- Tabarí, Mohammad ibn Yarir. *Tarij-e Tabarí* (Historia de Tabarí). Traducción del árabe al farsi de Abol Qasem Payandé. 16 volúmenes. Teherán: Asatir, 1990.
- Tha'alibí Neishaburí, Abdolmalek. *Tarij-e Tha'alibi: Qorar Ajbar Muluk Fors va Siarihim*. Traducción y nota preliminar de Mohammad Fazaeli. Teherán: Noqre, 1970.
- The Zend Avesta*. 2 vols. 2nda edición. Traducción de James Darmesteter. Oxford: Clarendon Press, 1895.

AMOR, NEXO DE UNIÓN DE TODA LA HUMANIDAD

Fatemeh Hosseinoghli Noori,
Universidad Autónoma de Madrid, PhD

Resumen: *La Celestina de Fernando de Rojas (1476-1541) y La leyenda de Cosroes y Širin del poeta persa Nezâmi-ye Ganjavi (1141-1209), son auténticas expresiones e irrefutables testimonios de sus propias épocas puesto que contienen rasgos únicos de su entorno social, cultural e histórico. A pesar de que en las últimas décadas somos testigos de un aumento espectacular de los estudios dedicados a dichas obras -ciertamente cada una por separada-, aún existen aspectos eclipsados que se revelan, sobre todo, mientras haya la posibilidad de analizar y compararlas paralelamente. Mediante el presente artículo buscamos explorar un nuevo universo creado por los personajes de ambas obras a partir de las ideas del célebre filósofo y literato andalusí, Ibn Hazm de Córdoba en su Collar de la paloma del alma. Se trata de un intento de mostrar cómo los protagonistas crean un universo muy propio, convirtiendo su puro amor en una religión, una alabanza y una bendición divina que eleva su grado espiritual y conduce a las amadas a unirse con sus amantes en el más allá, donde no existen las cadenas materiales.*

Palabras clave: *Literatura medieval, Amor; Ibn Hazm de Córdoba, Fernando de Rojas; Nezâmi.*

Introducción:

Lejos de poder ser olvidados o arrinconados, La Celestina y La leyenda de Cosroes y Širin contaron con aspectos singulares que garantizaron su perennidad, dejando huellas todavía visibles hoy en día en el campo literario. En ambas obras por el puro amor esclarecedor, se crea un universo misterioso, único, místico y celestial a través de lo cual los protagonistas logran percibir la verdadera razón de su existencia. Pues, para ellos el amor va a significar una experiencia tan privilegiada y profunda que les sirve de fundamento de todo lo que les viene por delante. A pesar de que esta nueva percepción respecto a la vida se consigue por distintas vías según la naturaleza de los personajes, sin embargo, todos son idénticos en algunos aspectos, lo más importante de todo, eso de que por el amor tendrán que emprender un viaje interior; un viaje sin retorno al mundo anterior.

A la hora de estudiar las interpretaciones estéticas, estilísticas, sociales o psicológicas de cada una de las obras expuestas, nos enfrentamos a decenas

de obras de investigación que han estudiado La Celestina o la leyenda de Cosroes y Širin desde distintos puntos de vista. La Celestina, el gran tesoro cultural y social de la época medieval española, ha sido investigado y analizado detalladamente a manos de grandes filósofos y literatos como Reischmann, Gilman, Samona, Rosa Lida de Malkiel, Castro Guisasola y muchos más, quienes ofrecen investigaciones de gran riqueza y valiosos trabajos que son perfectas pruebas de la magnitud y grandeza de esta obra clásica del siglo XV. A su vez, Abd al-Hussein Zarrinkub, Mansour Servat, Kamel Ahmad Neyad, son los investigadores, filósofos y literatos que han realizado grandes esfuerzos para sacar a la luz distintos aspectos ocultos de la obra clásica persa, La leyenda de Cosroes y Širin de Nezâmi.

Por lo tanto, por ser El Collar de Paloma del Alma, una obra heredera de la unión de dos grandes culturas, la española y la musulmana, ha sido estudiado por distintos islamólogos españoles como Gracia Gómez, Emilio Tornero o Miguel Asín Palacios. La delicadeza de las ideas del filósofo andalusí nos da la oportunidad de analizar la actitud de las dos bien amadas, desde un nuevo punto de vista. De ahí que el presente trabajo tiene como objeto trazar una imagen general respecto a que cómo las dos bien amadas, Melíbea y Širin, convierten su amor en el puente de su feliz partida hacia un mundo llena de luz, quienes son dotadas de una belleza espectacular, una manera de ser muy privilegiada y son ángeles caídas de sus amantes, Calisto y Cosroes, respectivamente.

I. “El collar de la paloma”, nexos de unión entre amor humano y amor Divino:

A Córdoba pertenece una de las personalidades más notables del islam de Andalucía en los siglos X y XI, Abu Muḥammad ‘Alī ibn Aḥmad ibn Sa‘īd ibn Ḥazm, más conocido como Ibn Hazm, personalidad compleja cuyos múltiples aspectos se proyectan en su obra. Nació el 7 de noviembre del año 994 (miércoles 30 de ramadán del año 384) en Córdoba, ciudad que fue durante siglos el centro de irradiación de la cultura de toda Europa, en ella convergieron y se enriquecieron mutuamente, a través del islam, las culturas de Oriente y Occidente. Por ser gran revelador de los deslumbrantes secretos tanto de la vida material como de la celestial, fue respetado, admirado y seguido por un considerable número de los místicos, filósofos y teólogos, entre los que se puede nombrar al místico andalusí, Ibn Arabí

(1165-1240 d.c.) quien le tuvo tanta admiración “hasta el extremo de haberle visto, en sueño, abrazado por el Profeta” (Zayas, 2007: 52).

Indudablemente, el libro más famoso del filósofo es *El collar de la paloma*, escrito en su juventud. Desde siglos el interés por el tema y el concepto del amor era tan profundo que traspasó las fronteras y fue expandido a otras culturas. En efecto, según señala Ramón Guerrero (2008:247) el amor fue “objeto de reflexión en el mundo islámico, desde el ámbito puramente literario al filosófico y al místico: como amor divino o espiritual, como amor humano y como amor físico o natural, es decir, como fuerza que anima al universo entero”.

En su *Collar de la paloma* presenta una interpretación hermenéutica del concepto de la Belleza, lo que consiste en la armonía total entre lo aparente (*al-zâhir*) y lo oculto (*al-bâtin*). En la visión de Ibn Hazm, el amado o la amada es la forma humana de una teofanía primordial, quien detrás de su hermosura preserva la faz de la Divinidad. En este mismo misterio, el filósofo andalusí logra hallar los vestigios del amor humano conducente al amor divino:

Tocante al hecho de que nazca el amor, en la mayoría de los casos, por la forma bella es evidente que siendo el alma bella, suspira por todo lo hermoso y siente inclinación por las perfectas imágenes [...] si luego distingue tras esta imagen alguna cosa que le sea afín se une con ella y nace el verdadero amor, pero si no distingue tras esa imagen nada afín a sí, su afeción no pasa de la forma [...]. Las formas son un maravilloso medio de unión entre las partes separadas del alma (Ibn Hazm, 2015: 134).

O en otra ocasión afirma el filósofo que percibe bajo la figura material de su bien amada un cuerpo celeste, lo que confirma la idea de Ibn Hazm de la conjunción de lo oculto con lo aparente en el amor verdadero. Pese a que la belleza física fuera una causa principal del nacimiento del amor, hasta que el enamorado no encuentre nada afín a sí ocultado detrás de las cortinas del cuerpo físico, nunca se crean los lazos del amor verdadero:

¿Pertenece al mundo de los ángeles o al de los hombres?

Dímelo, porque la confusión se burla de mi entendimiento.

Veo una figura humana, pero, si uso de mi razón,

hallo que es tu cuerpo un cuerpo celeste [...] (Ibn Hazm, 2015: 135).

De ahí que conforme a la visión de Ibn Hazm, el amor es la mutua aproximación a la forma que perfecciona tanto al amante como al amado. Lo semejante busca a su semejante. El amor es una adhesión espiritual, una fusión de las almas. Es de afirmar que dicha percepción del amor nunca contrapone con los fundamentos religiosos del islam, sino que, todo lo

contrario. En cuanto a eso de que cómo el amor humano puede convertirse en la escala que lleva al hombre al cenit del cielo de la perfección y junto con ello al amor divino, dice Ibn Hazm en un poema:

Cuando se trata de ella, me agrada la plática [...]
Si habla ella, no atiendo a los que están a mi lado,
y escucho solo sus palabras plácidas y graciosas.
Aunque estuviese con el Príncipe de los Creyentes,
no me desviaría de mi amada en atención a él [...].
Si tú me dices que es posible subir al cielo,
digo que sí y que sé dónde está la escalera (Ibn Hazm, 2015: 140-141).

Pese a que Ibn Hazm considera que el amor humano únicamente es una de las diversas formas que toma el amor divino, sin embargo, enfatiza que no todo amor humano conduce al amante a percibir la grandeza divina y junto con ello la salvación eterna. El filósofo en su libro habla de las trampas del amor humano y de los innumerables obstáculos del sendero amoroso, destacando la importancia de involucrarse en una guerra santa interior (*yihad*), mediante la cual el verdadero amante adquiere el sentido de la imagen pura de su bien amada. Pues, se trata de una expresión superior del amor humano, en que la bien amada pese a contar con rasgos terrenales, se convierte en fiel representante de Bien Amado Divino revestido de los rasgos materiales.

Es precisamente este amor conducente a la salvación total el concepto predominante en ambas obras anteriormente citadas, siendo las dos bien amadas, Melibea y Širin, fieles representantes de la imagen arquetípica de Príncipe de los creyentes, mientras los amantes son los que por medio del amor se entregan a esta guerra interior, desposeyéndose de todo lo que no fuera bien amada. Teniendo en cuenta que esta visión respecto a las dos bien amadas en las obras citadas es escasamente tratada, por no decir novedosa, consideramos oportuno indagar en este tema a partir de las ideas del célebre filósofo andalusí, Ibn Hazm de Córdoba, quien define el amor verdadero como una veneración y una sumisión absoluta frente al amado.

II. Orígenes de Enamoramiento en la enseñanza de Ibn Hazm:

En la visión de Ibn Hazm el amor no se vive como una experiencia pasajera y ocasional. Es una dimensión perenne de nuestro ser celestial y madura en el tiempo. El amor es, asimismo, una experiencia única, verdaderamente transformadora que hasta es capaz de cambiar la naturaleza innata de quien lo padece. Además, el filósofo reconoce que todo amor ha de tener una causa que le sirviera de origen. De ahí considera cuatro vías principales como orígenes del amor: enamorarse en los sueños, enamorarse por oír hablar del amado, enamorarse por una sola mirada y la última será enamorarse tras largo trato. Conforme a su visión, las dos primeras vías son las vías más peregrinas del enamoramiento, puesto que se trata de un impacto espiritual y las dos siguientes son las más comunes entre la gente. Hay que destacar que el sueño cobra una mayor relevancia tanto en *La leyenda de Cosroes y Širin* como en *La Celestina*, siendo el eslabón que une el mundo material de los amantes al luminoso universo del amor místico.

II.1. Sueños proféticos e inicio del camino del amor: Cosroes y Calisto

Cosroes Praviz el único sucesor de la corona de Ormuz, -el majestuoso rey sasánida-, en plena juventud desobedeció el decreto de su padre, maltrató a un campesino, emborrachándose en su casa y causándole muchos prejuicios. Como consecuencia de esta desobediencia el rey quitó a Cosroes su trono, su cabello, su criado y su arpa. El joven príncipe, reconociendo su falta, recurrió a la ayuda de las autoridades, humillándose ante su padre y pidiéndole mil disculpas. Tras ser perdonado por su padre, el joven príncipe soñó con Anuširvan, su bisabuelo, quien le dio buenas nuevas de que, Dios le ha recompensado su humillación frente a su padre con cuatro bendiciones que obtendría en un futuro predeterminado: la primera era una bien amada quien iluminaría sus noches y calmaría su alma; la segunda sería un caballo del color de la noche llamado Šabdiz; la tercera sería su subida al trono y por último, el servicio de un músico hábil llamado Bārbod. Tras esa noche, el joven príncipe pasó unos días absorto y sumido en el silencio interior, hasta que Šapur -su fiel criado-, le ayudó a deshacerse de la maraña de confusos pensamientos, trazándole la imagen de una bella princesa armenia, describiéndole detalladamente las virtudes y la divina hermosura de la sucesora del trono de Armenia, Širin, considerándola la única dama merecedora de acompañar al príncipe en su largo camino.

Entonces, Cosroes, tras oír las virtudes y las hermosuras de la bella armenia experimentó una devoradora nostalgia por aquella bella doncella a quien jamás había visto. La presencia de aquella ausente princesa era tan fuerte en su corazón que el joven príncipe pasó varias noches en vela, invadido por una enigmática nostalgia, repitiendo para sí la legendaria hermosura de aquella fantasía inverosímil.

Según anteriormente citado en la visión de Ibn Hazm las vías de enamoramiento son múltiples y una de éstas es enamorarse por oír hablar del amado, sin haberlo visto jamás. A su juicio en esta vía la imaginación sirve al amante como un elemento mágico y mediador entre los pensamientos del enamorado y la realidad del amado. En la creencia mística persa también el oído se considera una vía del conocimiento y del acercamiento a lo espiritual y a la perfección. Henry Corbin en su libro *El hombre de luz en el sufismo iranio*, en cuanto a la salvación del hombre guiado por Hombre-luz y la importancia que tiene el oído espiritual escribe:

No pueden escucharle (al hombre-luz) aquellos que no tienen más que un oído corporal, ya que éstos están sometidos al poder del Destino, a las potencias colectivas; solo escuchan su conjuro y su consejo aquellos que tienen un oído espiritual, es decir sentidos y órganos de luz (Corbin, 2000:32-33).

De acuerdo con las palabras de Corbin, en la mística persa el sentido físico del oído es una condición requerida para que uno pueda percibir lo exotérico de la Divinidad; pues, el amor de oídas ejerce una fuerte carga afectiva al enamorado y lo empuja a fusionarse con el amado, interiorizando su imagen en las entrañas del alma. En *La leyenda de Cosroes y Širin*, la amada doncella tampoco está presente físicamente y todo este amor-pasión proviene de una imagen idealizada y libre de la dama; una imagen a la que nada detiene ni limita. Cosroes, sumido en las dulces fantasías de su bien amada, pasa unas noches en vela y al no poder soportar más esta dolorosa separación recurre a la ayuda de Šāpur, con el fin de poder unirse con aquel ídolo de belleza inigualable. El fiel criado jura con gran fervor que no perderá ni un instante en hacer cumplir el sueño de su amo.

Por otra parte, *La Celestina* empieza con un breve dialogo entre Calisto y Melibea. Pese a numerosos estudios dedicados a la obra de Rojas, aún sigue siendo un texto difícil de interpretar sobre todo en lo referido a la escena inicial del primer acto, o sea de la conversación entre Calisto y Melibea que empieza con las palabras de Calisto: "*en esto veo, Melibea, la grandeza de Dios*". De hecho, la interpretación tradicional del primer acto y la primera escena forma la base de numerosos estudios sobre el amor cortés. No obstante, estamos convencidos de que de analizar la primera escena

desde otro punto de vista el resultado se cuadra mejor en el contenido total de la obra.

La localización irregular de esta escena, las palabras quiméricas pronunciadas por Calisto (que según algunos críticos son alusiones heréticas) junto con el cambio repentino de la actitud de la doncella, ha obstaculizado la posibilidad de presentar una interpretación única respecto a este episodio de la obra. Frente a estas dificultades, la mayoría de los críticos como Rubio García aceptan como verídicas las palabras del argumento del primer acto, las cuales indican que Calisto, entra en la huerta de la joven Melibea por ir en busca de su halcón y de ahí se marca su primer encuentro. El hecho de que el autor no menciona ningún lugar específico para el encuentro entre Calisto y Melibea lleva a los críticos tradicionales¹ a esta conclusión de que las contradicciones existentes entre el argumento de los impresores (Calisto va en pos de su halcón) y el contenido de la primera escena se deben al cambio del autor después del primer acto, disminuyendo así la relevancia supra sensible y el sentido indefinido de los dichos de Calisto.

No obstante, otros críticos como Miguel García Gómez (1985) y Ricardo Castells (1990) están convencidos de que toda la aventura amorosa de Calisto y Melibea tiene origen en el mundo suprasensible de los sueños, rechazando todas otras interpretaciones. A su vez García Gómez en su artículo “*El sueño de Calisto*” publicado en la revista *Celestinesca* (1985), refiriendo al hecho de que es Melibea quien se desvanece rápidamente de la escena y eso de que en el texto no nos indica que Calisto entra en la alcoba, supone que Calisto estaba dormido y posiblemente sobresaltado por los ruidos que procedían de la sala y por Sempronio. Para explicarlo, el autor usa la palabra **sueño**, afirmando:

No hago aquí distinción entre “sueño”, “visión” o “aparición”, que uso indistintamente. **Sueño** sería el termino más apropiado, más general, y evocador. Lo que importa es notar que, según Rojas, fue a Calisto a quien se le presentó la deseada Melibea, y no viceversa. Se hallará aquel en estado de dormición profunda, simple somnolencia (“entre sueños”, que diría Sempronio) o ya despierto, es cuestión bizantina para este propósito. Par los griegos los dioses podían aparecerse al sujeto bien en sueños (que es el término más técnico) o en estado de vigilia (García Gómez, 1985:14).

Era un sueño divino, lo que deja al joven Calisto más beatificante que la de los bienaventurados en el cielo (Calisto: *por cierto, los gloriosos santos que se deleytan en la visión divina no gozan más que yo agora en el*

¹ Como opinan por ejemplo María Rosa Lida del Malkiel (1962), R.E. Barbera (1970), F. M. Weinberg (1971), Charles B. Faulhaber (1977) y Michael Solomon (1989) entre otros.

acatamiento tuyo (Rojas, 2015:88)). Es tan profundo el deleite que enciende el corazón del joven amante que ni siquiera busca cambiarlo con el gozo de tener una alta posición en el mundo celeste por encima de los ángeles (Calisto: [...] *que si Dios me dicesse en el cielo la silla sobre sus santos, no lo ternía por tanta felicidad* (Rojas, 2015:88)). García Gómez sostiene que este nivel tan alto de rendimiento y estima solo es aceptable si consideramos a Melibea como una diosa que solo se aparece a los escogidos:

Melibea “se presentó en escena con el papel de aquellos **dioses** que, desde los tiempos de Homero, se habían venido apareciendo a los **escogidos** y dialogaban con ellos. [...] En la cámara Calisto acababa de ver la grandeza de Dios [...] y con ella lo que escuchó fue la voz de consciencia, la consciencia de un joven tímido y temeroso de rechazo de su amada (García Gómez, 1985:14-15):

Según hemos indicado anteriormente, en la visión de Ibn Hazm una de las vías de enamoramiento es la de enamorarse en los sueños. Miguel Cruz Hernández en su libro *Historia del pensamiento en el mundo islámico, el pensamiento de Al-Ándalus*, en cuanto a la psicología de Ibn Hazm a la hora de clasificación de los sueños señala:

[...] Lo más interesante de la psicología de Ibn Hazm es su clasificación de los sueños en cuatro grupos:

Los diabólicos, caracterizados por su confusión e incoherencia.

Los contenidos oníricos procedentes de las vivencias de estado de vigilia

Los fisiológicos, que se deben a la constitución o temperamento y que hace que los sanguíneos vean flores, luces, colores rojos y cosas alegres, los flemáticos vean nieve y ríos y los melancólicos, grutas tenebrosas y horrosos peligros.

Los proféticos, que son inspirados de Dios (Cruz Hernández, 1981:50).

En algunos textos medievales la voluntad divina se manifiesta a través de un sueño con carácter milagroso, en el que se aparece un mensajero (que puede ser un ángel o un santo) hablando con el sujeto que sueña. Lejos de ser una simple fórmula de la retórica de la admonición divina en sueños, encontrarse con este mediador divino y oír su voz va dirigido no a la disposición física ni a los sentidos corporales del soñador sino a los interiores: los ojos y los oídos del alma. “El significado tradicional y técnico del «sueño» se refiere a un «dormir» de los sentidos mediante el cual las facultades innatas del alma son liberadas de las trabas groseras del cuerpo” (Mujica Pinilla, 1990:115).

Según Ibn Hazm en este punto se reside la diferencia entre el amor profano y el amor sagrado. El amor sagrado presupone un despertar de la conciencia, un recordarse a uno mismo en el acto de amar para poder

participar en el conocimiento y en la voluntad de Dios; mientras el amor profano es reducido al abrazo terrenal y de la concupiscencia.

Tanto Calisto como Cosroes al despertar experimentan una profunda nostalgia y un ardiente desconsuelo, puesto que lo que han experimentado era una visión celestial en la que Calisto logra ver a su bien amada y hablar con ella y Cosroes recibe imágenes de su futuro, un futuro marcado por un amor auténtico. En este punto se defieren los dos amantes. Cosroes es un ser dormido, que ha de despertar del sueño de la negligencia para poder recibir la consciencia divina, por eso no es capaz de ver el rostro de la bien amada, ni oír su voz. A su vez Calisto, es consciente de que su encuentro con la bien amada tiene lugar en el libre mundo del sueño, emancipado de las limitaciones del tiempo y del espacio material. De ahí que al despertar prefiere permanecer en la oscuridad (Calisto: *Cierra la ventana y dexa la tiniebla acompañar al triste y al desdichado la ceguedad* [...] (Rojas, 2015:90)). Cosroes también, tras despertar del sueño oscila entre la reconciliación y la pérdida. Por no saber quién es aquella bien amada prometida tras esta noche, pasa días sucesivos ensimismado, alejándose voluntariamente de todo lo que pretendía hacer antes. He aquí que tras el sueño provisor de los dos amantes ambos recurren a la ayuda de un tercero en el mundo real, apareciendo así la intervención de Šâpur y Celestina.

II.2. Širin y Melibea, el camino del amor y la intervención de los mensajeros

Šâpur, con el fin de cumplir el sueño de su amo se va rumbo a Armenia. Al llegar al lugar indicado por donde sabe que la princesa pasará con sus criadas, el mensajero pinta el retrato del joven príncipe y lo coloca sobre un árbol en el camino de la princesa. Fue en pleno festejo cuando la mirada de la princesa se clava en el retrato trazado, olvidándose de inmediatamente de todo. Evapora su razón y su vanagloria, pidiendo a sus criadas que le traigan aquella luciente imagen.

در آن آینه دید از خود نشانی چو خود را یافت، بیخود شد زمانی

Dar ān āyinē did az jod nešani čo jod ra yaft, bi-jod šod zamani

En aquel espejo contempló señales de su propio ser; y al encontrarse, se desvaneció por unos instantes.

(Nezâmi, 2014:64)

El retrato le impacta tanto que ignora el paso del tiempo, con la vista clavada en aquellas líneas trazadas hasta tal punto que las criadas se preocupan por su salud y le apartan del retrato, rompiéndolo en pedazos. Šāpur, consciente de todo, vuelve a repetir lo mismo dos veces más. A la tercera vez, la princesa ya no deja que se la aparten del retrato, pidiendo de sus criadas que busquen algún vestigio del dueño del retrato. Šāpur al ver la constante perseverancia de la bella armenia en hallar alguna señal del dueño del retrato sale de su escondite, presentándose frente a la doncella y le explica que el retrato había sido pintado por él y que conoce al joven. Sin embargo, niega su papel como mensajero señalando que un **sueño** ha dado origen a la ardiente pasión de su amo:

خیالت را شبی در خواب دیده است از آن شب عقل و هوش از وی رمیده است

Jiālat rā šabi dar jāb دیده ast Az ān šab ‘aql va huš az vey ramide ast

Ha soñado una noche con tu imagen, desde aquella noche, el intelecto y la razón le han abandonado.

نه می نوشد، نه با کس جام گیرد نه شب خسبید، نه روز آرام گیرد

Na mey nušad, na bā kas ŷam girad Na šab josbad, na ruz āram girad

No bebe vino, ni solo ni en compañía, ni duerme de noche ni tiene consuelo de día

بجز شیرین نخواهد هم نفس را بدین تلخی مبادا عیش کس را
Be ŷoz Širin najahad ham nafas rā Bedin talji mabadā ‘eiš kas rā

No anhela a nadie más que a Širin, ¡Que nadie tenga una vida tan amarga como él!

(Nezāmi, 2104:70)

A juicio de Ibn Hazm, el nacimiento del amor por una simple pintura del amado también es una de las vías más peregrinas del enamoramiento a través de la cual el amante podrá llegar a los últimos grados del amor:

Otro de los más peregrinos orígenes de la pasión es que nazca el amor por simple pintura del amado, sin haberlo visto jamás. Por este camino se puede llegar incluso a los últimos grados del amor; a que se crucen mensajes y cartas; a sufrir tristezas, desabrimientos e insomnios, y toda sin haber contemplado nunca a quien se ama. (Ibn Hazm, 2016:153).

Es preciso recordar la idea de Ibn Hazm en cuanto al nacimiento del verdadero amor, en la que la belleza de la imagen contemplada no es más que un paso primario, pues “si luego distingue tras esa imagen alguna cosa que le sea afin, se une con ella y nace el verdadero amor; pero si no distingue

tras esa imagen nada afín a sí, su afición no pasa de la forma y se queda en el apetito carnal” (Ibn Hazm, 2016:139). Es precisamente la afinidad entre las almas la que permite a un individuo a unirse con su otro **yo** y llegar a los últimos grados del amor. Pues, es la misma afinidad que ejerció su influencia en el corazón de la joven princesa, generando en su alma un puro sentimiento de amor. Burckhardt (1969:18) en su libro *Introducción a las doctrinas esotéricas del islam* señala:

[...] La embriaguez del amor corresponde simbólicamente a los estados de conocimiento que superan el pensamiento discursivo. Hay también expresiones que, sin dar señales de una actitud amorosa, evocan no obstante el amor, porque reflejan una belleza interior que es el sello de la Unidad en el alma.

Si al principio la hermosura del retrato trazado atrae la atención de la bella armenia, sin embargo, después de la tercera vez, la afición que siente Širin hacia aquel desconocido no reside únicamente en la hermosura contemplada. Su amor traspasa las fronteras de las facultades sensibles; pues aquella imagen se convierte en un espejo a través de lo cual la amada concibe las formas sutiles y las esencias espirituales de su propia ser. Como asevera Ibn Hazm (2016:139) estas formas “son un maravilloso medio de unión entre las partes separadas de las almas”.

Además, la pérdida de la consciencia de la enamorada -aunque fuera por unos instantes-, es una muestra de la perfección y la madurez en el camino del amor. Puesto que cunado el amante “madura por completo [al contemplar a la bien amada], se vuelve ausente de sí mismo, ya que, cuando el enamorado madura en el amor, el amor conquista su interior” (Ġazzâlî, 2005:56).

A pesar de que las ocultas llamas del amor ardían en el corazón de la joven, al principio solo pretende quitar la sed de conocer a su amado con las descripciones del mensajero. Su reacción como encerrada doncella es de provenir; tranquiliza su tormentosa pasión, prestando oídos a las virtudes reseñadas del dueño de aquel mítico retrato, manteniéndose en silencio. En la visión de Ibn Hazm (2016:186) una de las señales del amor es que el amante “refrene su lengua y niega estar enamorado cuando se lo preguntan”, sin embargo, la esencia del amor no le deja permanecer oculto por lo que “el secreto sutil y el fuego de la pasión que arde en el pecho (del amante) nada quieren mejor que manifestarse claramente” (Ibn Hazm, 2016:184). Tras revelar su amor, la princesa guiada por Šāpur, emprende un viaje hacia

Madaén, clandestinamente, acompañada únicamente con su inigualable caballo, Šabdiz².

Por otra parte, Calisto, con el fin de cumplir su deseo recurre a la ayuda de Celestina, sin conocerla. Celestina entra en la escena, y, en un momento dado, al hablar con Pármeno, con el fin de persuadirle por su compañía, considera el mal de su amo como “amor impervio”, un amor inaccesible, y añade: “*el que verdaderamente ama es necesario que se turbe con la dulçura del soberano deleyte, que por el hazedor de las cosas fue puesto*” (Rojas, 2015:118). Estas palabras hacen recordar una poesía de Ibn Hazm donde dice:

¡Oh esperanza mía! Me deleito en el tormento que por ti sufro.

Mientras viva no me apartaré de ti.

Si alguien me dice: «Ya te olvidarás de su amor»,

No le contesto más que con la *ene* y la *o* (Ibn Hazm, 2016:137).

A su vez, la “dulce deleite”³, la “secreta enfermedad” (Rojas, 2015:132) de Calisto, es lo que hace dirigir a Celestina hacia la casa de Melibea, para hablarle del mal que ha atormentado el corazón del joven Calisto.

Celestina: Yo dexo **un enfermo a la muerte**, que **con sola una palabra de tu noble boca salida**, que le lleve metido en mi seno, **tiene por fe que sanará**, según la mucha **devoción** tiene en tu gentileza (Rojas, 2015:161).

En esta frase de Celestina, desde el punto de vista de Ibn Hazm encontramos otras dos cualidades del verdadero amante. Para el amante la separación de su bien amada es “el motivo de dolor, ocasión de la angustia, causa de desazón, argumento de su tristeza, estímulo para llorar por su amado”. En otra ocasión afirma el filósofo:

Todo amante cuyo amor sea sincero y que no pueda gozar de la unión amorosa, bien por separación, bien por desdén de su amada o movido por cualquier circunstancia ha de llegar por fuerzas a las fronteras de la enfermedad y estar extenuado y macilento, lo cual a veces le obliga a guardar la cama (Ibn Hazm, 2016:288).

² La leyenda de Cosroes y Širin cuenta con una base simbólica bastante extendida. En esta obra Šabdiz, el caballo de la princesa, es dotado de un misterioso poder simbólico, debido a lo cual el poeta dedica más de 10 versos en describir su mítico nacimiento en una retirada cueva. Al comienzo de la historia de los amores de los dos jóvenes, Šabdiz es caballo de la princesa, pero más adelante, Cosroes será su dueño. Según aseguran Ŷa'efari y Toqyani (2009:128) Šabdiz en esta leyenda es símbolo del alma. Tiene la misión de llevar a Širin al lugar predeterminado, acompañándola en todos los pasos que tiene que dar en su camino del amor hasta conseguir la unión amorosa.

³ Ibn Hazm también considera al amor como una dolencia rebelde que, paradójicamente es deliciosa.

En su visión, las dolencias del amor no son como las que vienen del asalto de las restantes enfermedades. Además, como ha sido señalado anteriormente, para el amante, la amada adquiere una forma simbólica de Dios, la cual le aleja de su naturaleza humana, acercándola a la especie de los ángeles y los seres celestiales. De ahí que, según los dichos de Celestina, el único remedio y la única cura de la enfermedad de aquel enfermo a punto de morir, está en manos de Melibea. La noble doncella así le responde a Celestina:

Melibea: [...] según lo poco que he sentido de tu habla que soy dichosa, si de mi palabra ay necesidad para salud de algún christiano. **Porque hacer beneficio es semejara a Dios** (Rojas, 2015:161).

Melibea toma un cariz de teofanía, como si le hubieran dotado de la misión de curar a los enfermos, uno de los privilegios de los que están dotados los profetas y los seres elegidos de sublime espiritualidad. Celestina, en sus siguientes palabras, afirma de nuevo que se trata de una enfermedad cuyo dolor y cuya cura salen de una misma fuente:

Celestina: [...] Mayormente quando están embueltos en secretas enfermedades, y tales que, **donde está la melezina, salio la causa de la enfermedad.**

Melibea: [...] quién es ese doliente, que de mal tan perplexo se siente que **su pasión y remedio salen de una misma fuente.** (Rojas, 2015:162)

Melibea, al darse cuenta de que este enfermo es el mismo Calisto, lo llama loco, afirmando que “de locura está su mal” (Rojas, 2015:163). No obstante, declara Ibn Hazm (2016:311) “cuando el pensamiento está obseso — y el humor melancólico se adueña del sujeto, sale el negocio de los límites del amor para caer en los del desvarío y de la locura. Y si se descuida al principio el tratamiento que ha de ayudar al paciente, haciendo la dolencia tan recia, que ya no queda otro remedio que la unión”. Sin embargo, en cuanto a esta diversidad en el comportamiento entre el amante y la amada, el filósofo explica que:

El alma de quien no responde al amor que otra le tiene será rodeado por todas partes de algunos accidentes que la encubren y de velos de naturaleza terrenal que la ciñen, y por ello no percibe la otra parte que estuvo unida con ella antes de venir a parar donde ahora está; pero si viera libres, ambas se igualarían en la unión y en el amor (Ibn Hazm, 2016:131).

Al fin, rompiendo la alta resistencia de Melibea, la amada rendida frente al amor irresistible que siente hacia el joven Calisto, como señal de amor, da

a Celestina su cordón⁴ para que ésta lo entregue a su joven enamorado. Según destaca Ibn Hazm cuando el amante no puede conseguir la unión amorosa, tiene que conformarse con lo que pueda obtener, y en ello existe alguna distracción para el alma, algún entretenimiento de la esperanza, alguna renovación de los deseos y finalmente un cierto alivio. Añade el filósofo que una de las muestras de la conformidad del amante es que:

El hombre se contente y se dé por pagado con poseer cualquier de los objetos que su amado usa, cosa siempre grata al ánimo. Bastaría con citar lo que Dios Altísimo⁵ nos refiere cómo Jacob recobró la vista cuando olió la túnica de su hijo José (Ibn hazm, 2016:296).

Siguiendo sus palabras señala el filósofo, que otra muestra de esta conformidad es:

Darse por contento con ver en sueño la imagen del amado y saludar su espectro nocturno. Tal cosa no acontece más que cuando el recuerdo no puede ser ahuyentado, la fidelidad no se altera y el pensamiento es constante. De tal suerte cuando los ojos se cierran y los movimientos cesan, el espectro emprende su viaje nocturno (Ibn Hazm, 2016:297-298).

Calisto, impacientemente espera ver el cordón de su amada, humillándose frente a su mensajera, pide a Celestina que le muestre “*aquel santo cordón que tales miembros fue digno de ceñir*” (Rojas, 2015:187). En el primer acto, Calisto comienza a hacer un retrato del físico de su amada, describiendo los cabellos que son más finos y delgados que las madejas de oro hiladas en Arabia. Los lindos y resplandecientes cabellos de la amada se convierten en una cadena, que, por su inestimable belleza, se adueña del alma del joven amante.

La imagen del amante, atrapado por los cabellos de la amada, no es una imagen muy ajena a otras tradiciones; según destaca Luce López Baralt (1981:73-75), los sufíes habían vertido a lo divino el motivo poético del rizo o cabello que enamora y aprisiona y que pensadores y filósofos europeos

⁴ Los críticos han prestado especial atención al cordón de Melibea y se han escrito numerosos artículos en torno a este objeto, presentando cada uno una nueva interpretación de esta cuerda fina. Por ejemplo, Deyermond (1997:6-12) en su artículo “*Hilado-Cordón-Cadena symbolic equivalence in La Celestina*”, considera que Melibea, dominado por los hechizos de Celestina le otorga su cordón, con el que más adelante le entrega la castidad de su alma y cuerpo a Calisto. según esta interpretación, el cordón se convierte en una metáfora de la voluntad de la amada, pues Deyermond afirma que Melibea cae prisionera de las prácticas mágicas de Celestina. Otros expertos, como Ángel Gómez Moreno y Teresa Jiménez Calvente (1995:85-105), lo asocian con la virginidad de Melibea. No obstante, en este trabajo se va a analizar otro significado del cordón, el cual se asocia con un mundo supra material, distinto de todas las interpretaciones dadas hasta la fecha.

⁵ El adjetivo (Alto) es uno de las atribuciones divinas con la que, como ha sido señalado anteriormente en el primer capítulo, también Melibea es reconocida.

como Petrarca y Garcilaso, solo lo elaboran en un nivel profano. En la visión de los sufíes orientales, el rizo del cabello de la amada o *zulf*, es el “gancho espiritual”, con el que los sufíes atrapaban la divinidad. A pesar de que no se puede decir con toda certeza que el mismo Rojas atendía al símbolo del cabello de Melibea como una especie de divinidad, la reacción del amante cuando Celestina le deja el cordón de Melibea (una **cuerda** fina con la que ata su cabello), nos remite a una interpretación más bien mística.

Por lo tanto, Celestina, además de ser mensajera del amor del joven Calisto, es quien le entrega el cordón con el que Calisto pasa horas y horas hablando, hasta tal punto que tanto sus criados como la misma Celestina temen que el joven Calisto pierda la razón e incluso su vida. El soliloquio de Calisto, con aquel **galardón** enviado de parte de su amada, apoya esta idea:

Calisto: ¡O nuevo huésped, o bienaventurado cordón, que tanto poder y merescimiento toviste de **ceñir aquel cuerpo que yo no soy digno de servir!**⁶ [...] O cordón, cordón, ¿fuiste tu enemigo? Dilo cierto; si lo fuiste, **yo te perdono que de los buenos es propio las culpas perdonar**⁷. [...] **¿Qué secretos avrás visto de aquella excelente ymagen?**⁸ [...] (Rojas, 2015:188-190)

Ibn Hazm, en un poema, describe la importancia de una señal de parte de la amada, que como una cura eficaz incluso, podrá devolver la vista al ciego:

Cuando no puedo estar cerca de mi dueño;
cuando insiste en esquivarme y no es justo conmigo,
me contento con ver sus vestidos
o alguna de las cosas que ha tocado.
Así le pasó a Jacob, el recto profeta:
cuando estaba triste por José,
olía una túnica que de él procedía

⁶ Calisto, otorga una posición más alta que su mismo al cordón de Melibea, siendo este una señal de la amada, a quien ve imposible alcanzar.

⁷ Uno de las señales del amante según Ibn Hazm, es el cambio de la naturaleza de él. Calisto, en esta frase intenta a mostrar ser mejor de lo que era antes, intentando acercarse más a la perfecta imagen de su amada. Es de recordar la frase dicha por Melibea cuando Celestina le habla de un enfermo a quien ella es la única cura, le responde positivamente “porque hacer beneficio es semejar a Dios”. De ahí que Calisto también intenta elevar su grado espiritual para poder igualar a su amada, como mínimo en sus virtudes espirituales.

⁸ Repetidas veces Calisto, al referirse a Melibea le dirige a ella como “angélica *imagen*” o “aquel *gesto* angélico y matador”. Estos léxicos podrán considerarse como una especie de divinización de la amada por parte del amante a quien coloca por encima de su naturaleza carnal. Por otra parte, la repetición de la palabra “imagen” u otras palabras asociadas con ésta como el “gesto”, enfatiza que Calisto se enamoró de Melibea en un mundo quimérico, en los sueños.

y, estando ciego, se curó por ella (Ibn Hazm, 2016: 296).

Por lo tanto, al volver a la obra persa nos encontramos con una escena aproximada, cuando ambos enamorados, simultáneamente, emprenden un viaje hacia la ciudad donde vive su amado, hecho que obstaculiza la temprana visita de ambos. Mientras Širin, aconsejada por Šapur va rumbo a Mada'en, Cosroes por una sublevación interior escapa de su ciudad hacia Armenia. Al llegar a Armenia, el príncipe es recibido gloriosamente por la reina y por unos días olvida a su amada. en el séptimo día de su presencia en el palacio de la reina, en plena fiesta, Šapur se presenta. Una vez encontrado con el mensajero despierta del sueño del olvido, preguntándole de la bella doncella. Šapur le cuenta que su amada le espera en Mada'n. Cosroes por consideraciones políticas no puede regresar a aquella ciudad, de ahí que pide del mensajero que vaya en pos de aquella luciente cara, acompañándola hasta Armenia. Širin, por su parte espera la llegada de su amado, cuando Šapur llega a su palacio contándole que su amado Cosroes le espera en Armenia. De nuevo, es Širin quien emprende el viaje de regreso, pero deja a su caballo Šabdiz en el palacio donde moraba. Antes de la llegada de la princesa, Cosroes tiene que volver a su ciudad, puesto que su padre ha fallecido y es él el único sucesor de la corona y el trono. Al llegar a Mada'en, Cosroes consuela el dolor de esta nueva separación, hablando con el caballo de Širin, Šabdiz (es preciso destacar de nuevo el sueño principal de Cosroes y las cuatro bendiciones).

Según se ha expuesto anteriormente, una de las muestras de conformidad según Ibn Hazm es satisfacerse con poseer cualquiera de los objetos que el amado usa. El amante en lo que se queda del amado halla consuelo y le ayuda a tolerar la separación. No obstante, hay que puntualizar que en la visión de Ibn Hazm (2016:276), la separación tiene diversas clases y una de ellas es la “ocasionada por el amante, cuando una de las vueltas de la fortuna le obliga a ausentarse. Su disculpa es, entonces, aceptable o rechazable, según el motivo que tenga para partir”. A pesar de que en la visión del filósofo hay razones que pueden justificar esta voluntaria separación por parte del amante, sin embargo, siguiendo sus palabras añade: “también sé de una persona enamorada, que se veía en el mundo anchos caminos, holgados espacios y muchas y distintas posibilidades, lo despreció todo por preferir quedarse con la persona que amaba” (Ibn Hazm, 2016:277). Por lo tanto, si esta separación es por la inconstancia del amante, se convierte en ruptura.

En el camino del amor, lo principal es vaciarse del Yo; pues el deseo de la unión con la bien amada debe ser tan obsesivo en la mente y el alma del

amante que le despeje todas las huellas de su ego personal. Mientras Širin está realizando el viaje de regreso hacia su tierra natal con la esperanza de unirse con su amado, el amor de Cosroes se somete a otra prueba; es él quien tiene que escoger entre ser rey o ser únicamente un fiel amante. A juicio de Ibn Hazm (2016:139), una de las señales del amor es que el amante busque pretextos para estar cerca del amado y vuele presuroso hacia el sitio donde está el amado; y que “abandone los trabajos que le obligarían a estar lejos de él; dé al traste con los asuntos graves que le forzarían a separarse de él”. Sin embargo, la actitud del príncipe en este apartado es totalmente contradictorio de lo previsto. A pesar de que por esta voluntaria separación el amante experimenta un vacío en su interior que le causa sufrimiento, sin embargo, prefiere tranquilizar su dolor con el único recuerdo que tiene de su bien amada, es decir su caballo, Šabdiz.

II.3. El encuentro de los enamorados y la dulce esperanza de la unión:

El amor en sí puede liberar el alma de algunas tensiones, pero es incapaz de conformarse a una virtud espiritual hasta que uno no haya perforado su ego. Mientras los deseos de poder, lleva a Cosroes a alejarse de su amada, la princesa llega a Armenia, donde es recibida tiernamente por su tía. Esta vez, aconsejada por la reina, se queda en su patria esperando su destino. Por otra parte, Cosroes se ve involucrado en grandes retos políticos, por los que debe dejar el territorio y la corona en manos de su rival, huyendo de nuevo hacia Armenia. Pasando días los dos enamorados vuelven a encontrarse en un coto de caza, donde se reconocen y no pierden ni un instante en curar la dolencia provocada por la separación:

در ایشان خیره شد هر کس که می‌تاخت که خسرو را ز شیرین باز نشناخت

Dar išan jire-h šod har kas kē mi-takht Kē Josrow ra ze Širin bāz našnajt

Todo el que cabalgaba, en ellos los ojos clavaba, a Cosroes de Širin no distinguía.

(Nezâmi, 2016:116-117)

Los dos amantes tras reconocerse, forman una unidad en su esencia, sin la posibilidad de ser distinguidos. Aquí, merece la pena volver a recordar la doctrina de Ibn Hazm en cuanto a la unidad de las almas, enfatizando que las almas humanas con una vida autónoma e individual en apariencia, son

en realidad dos partes de un mismo ser que es masculino y femenino. Puesto que “en este mundo las almas andan divididas, pero en su «mundo superior» existen en perfecta unidad” (Mujica Pinilla, 1990:105). A su vez, Ahmad Ġazzâli (2005:42), el descollante filósofo, teólogo y místico persa -(1058-1111)-, también define al amor como “el vínculo de unión conectado a los dos extremos [enamorado y bien amada]. Si se forma por el lado del enamorado, se establece necesariamente la unión de los dos extremos y esto es el inicio de la Unidad”. Es debido a esta unión perdida que el amante siente una profunda e injustificable nostalgia y melancolía, anhelando su estado primordial. Según indica Ibn Hazm (2016:128), el amor es: “un maravilloso medio de unión entre las partes separadas del alma”. Este «amor metafísico», es un amor eterno en su esencia, inherente al alma del amante:

Mi amor por ti, que es eterno por su propia esencia
ha llegado a su apogeo, y no puede menguar ni crecer.
No tiene más causa ni motivo que la voluntad de amar.
¡Dios me libre de que nadie le conozca otro!
Cuando vemos que una cosa tiene su causa en sí misma,
goza de una existencia que no se extingue jamás,
pero si la tiene en algo distinto,
cesará cuando cese la causa de que depende (Ibn Hazm, 2016:129-130).

Partiendo de lo expuesto, debemos enfatizar que dicha inclinación radica principalmente en la semejanza espiritual entre los dos enamorados. Sin embargo, ninguno podrá saborear la dulzura de la unión verdadera hasta que no hayan vencido los deseos de su ego, vaciándose de todo lo que no es el amado. A pesar de que los dos enamorados están absorbidos en la dulzura del encuentro, sin embargo, según advierten los pensadores y filósofos no hay que confundir este recíproco amor y esta mutua pasión con los estados más elevados del amor. Pues en las primeras etapas del nacimiento del amor, éste no es puro en su esencia, principalmente porque el enamorado busca el amor del amado por su propio interés.

Es por lo que Mahin Banū, la tía de Širin y la reina de Armenia, aconseja y advierte a su sobrina de que no debería perder la castidad y manchar su honra hasta que Cosroes no le haya llevado al altar, distinguiéndola así del resto de sus concubinas, pues ella es digna de la más alta estima. En el amor auténtico no hay señales de la menor incertidumbre. La inquietud que siente la reina respecto al amor de su sobrina proviene de la inconstancia de Cosroes, manifestándola especialmente cuando habla de sus miles de

amantes. Ibn Hazm también advierte de que enamorarse de quien no es constante en su amor causa gran dolor en el amante, originándole profunda desesperación. Dice el filósofo: “también notarás que el amante, cuando no tiene demasiada seguridad en la constancia de los sentimientos del amado para con él, se refrena más en sus palabras y cuida más sus ademanes y sus miradas” (Ibn Hazm, 2016:150). Es por lo que la princesa admite el consejo de la reina, dándole su palabra que no se rendirá frente a su profundo amor hasta que no llegue el momento del matrimonio.

Por otra parte, en la obra de Rojas, *Celestina*, le pide de Calisto que le devuelva el cordón. Solo pensar en alejarse de este galardón, lleva al amante a maldecir su propia “adversa fortuna” que aún le sigue y le obliga a soportar una soledad permanente, y lo manifiesta así a su mensajera: “[...] *que contigo o con el cordón, con entramos quisiera yo estar acompañado esta noche luenga y oscura. Pero pues no ay bien cumplido en esta penosa vida, venga entera la soledad* (Rojas, 2015:193)”. Después de devolverle a Celestina el cordón de Melibea, Calisto decide ir a la iglesia con el fin de hallar la tranquilidad perdida. Los infortunios de Calisto en su camino del amor le “ha tornado el alma”, y las penurias soportadas no hicieron sino avivar la sed de su amor no correspondido; como si de no haber vivido este amor tampoco habría entendido el significado real de la vida. Es por lo que, en el sexto acto, al dejar el cordón en manos de la vieja mensajera, ésta le aconseja que “piensa en otras cosas”, pero Calisto, totalmente ensimismado por el amor le responde: “*Esso no, que es eregia olvidar aquella por quien la vida me aplaze*. (Rojas, 2015:193)”.

En palabras de Ibn Hazm (Ibn Hazm, 2016:316), el amor de aquel que olvida por inconstancia no lo es en puridad, y las pretensiones de amante por parte del que tiene este estigma son falsas, pues lo único que hace es buscar el placer y dar cebo al apetito carnal. A juicio de este filósofo, todos los géneros del amor cesan, acrecen o menguan según sus respectivas causas desaparecen, aumentan o decaen; pero el verdadero amor es el amor que se exceptúa, basado principalmente en la atracción irresistible, lo cual se adueña del alma y no desaparece sino con la muerte.

Calisto, desde el momento en que ha tocado el cordón de Melibea, lo pasa todo en un mundo imaginario, desatendido del paso del tiempo, soñando con la dulce fantasía de su amada; hasta tal punto que ignora si es de día o de noche, preguntando de sus criados para concienciarse de la realidad que lo rodea. Según Ibn Hazm,

Una vez que el amor se enseñorea y hace pie, no ves más que coloquios secretos y un paladino alejamiento de todo lo que no sea amado. De hecho, el amante siempre está anhelado oír el nombre del amado y deleita en toda la conversación que se trata de la amada y tendrá la afición

hacia la soledad y una absoluta la preferencia por el retiro y la extenuación del cuerpo, cuando no hay en él fiebre ni dolor que le impide ir de un lado para otro ni moverse (Ibn Hazm, 2016:141-143)

Calisto, perdido en su amor irresistible, busca su intimidad y aislamiento en un lugar donde no haya nada excepto de su propio ser y la dulce imaginación de su amada. Está tan apasionado que olvida y menosprecia las necesidades de su cuerpo: “Calisto: *Yo me voy solo a missa y no tornaré a casa hasta que me llaméis, pidiéndome albricias de mi gozo con la buena venida de Celestina. Ni comeré hasta entonces, [...]*” (Rojas, 2015:223). Por su parte, en el noveno acto, así describe Celestina el mal que padecen los verdaderos amantes como el joven Calisto, diciendo:

Celestina: [...] que ni comen ni beven, ni ríen ni lloran, ni duermen ni velan, ni hablan ni callan, ni penan ni descansan, ni están contentos ni se quexan, según la perplexidad de aquella dulce y fiera llaga de sus corazones. Y si alguna cosa destas la natural necesidad les fuerza a hazer, están en el acto tan olvidados que comiendo se olvida la mano de llevar la venida a la boca. Pues si con ellos hablan, jamás conveniente respuesta vuelven. Ahí tienen los cuerpos, con sus amigas los corazones y sentidos. Mucha fuerza tiene el amor; no solo la tierra, más aún las mares traspasa según su poder. Ygual mando tiene en todo género de hombre; todas las dificultades quiebra. Anxiosa cosa es, temerosa y solícita; todas las cosas mira en derredor. Así que si vosotros **buenos enamorados** avés sido, juzgarés yo decir verdad (Rojas, 2015:232).

Hay que destacar la cercanía y la similitud de estas palabras de Celestina y las de Ibn Hazm, cuando éste, en el segundo capítulo de su obra, "señales del amor", habla de los verdaderos enamorados:

Acaece asimismo al **verdadero amante** que a veces, se pone a comer con apetito, cuando de repente el recuerdo de ser amado le excita de tal modo que la comida se le hace un bolo en la garganta y le obtura el tragadero. Otro tanto le sucede con el agua. Tocante a la conversación, en ocasiones la inicia muy animado, cuando, de improviso, le asalta un pensamiento cualquiera acerca del ser que ama, y entonces, se ve claro cómo se le traba la lengua y empieza a balbucear, y se observa ostensiblemente que se pone taciturno, cabizbajo y retraído. Hacía un momento su fisonomía era risueña y sus ademanes desenvueltos; pero súbitamente se ha tornado hosco en inerte; su alma esta perpleja; sus movimientos son rígidos; se aburre de hablar y siente tedio cuando le preguntan (Ibn Hazm, 2016:143).

Según lo expresado por Celestina y las palabras de Ibn Hazm, con el paso del tiempo, Calisto se ha convertido en un verdadero amante, esperando ser aceptado por parte de su bien amada. A su vez, Melibea, la bella de noble linaje y de aspecto angelical, envía a su criada Lucrecia en pos de la vieja mensajera, “*porque se siente muy fatigada de desmayos y del dolor del coraçon*” (Rojas, 2015:239).

Según afirma Lida de Malkiel (1977:74-75) Melibea, enamorada del joven Calisto -según confiesa, lucha todavía entre amor y honor, entre el deseo muy sincero de ocultar su amor y el ansia incontenible de revelarlo.

En el décimo acto, la bella doncella con un largo soliloquio lleno de referencias a las penas que ha sufrido desde que se ha enamorado de aquel gentil caballero, revela su temor a perderlo:

Melibea: [...] ¿Y no me fuera mejor conceder su petición y demanda ayer a Celestina quando de parte de aquel señor, cuya **vista** me cativó, me fue rogado, y contentarle a él y sanar a mí que no venir por fuerça a descubrir mi llaga [...]? (Rojas, 2015:240).

Es de subrayar que, como Calisto (en la primera escena de la obra), Melibea también emplea la palabra **vista**, para referirse al comienzo de su enamoramiento. Siguiendo sus palabras, insiste Melibea en la importancia de la vista de aquel caballero: “¿Cómo lo podré hacer lastimándome tan cruelmente el ponçoñoso bocado que la **vista de su presencia** de aquel cavallero me dio?” (Rojas, 2015:241). Además, en los dichos de Melibea se aprecian otras características del amante tales como sufrir de la enfermedad del amor –sanar a mí... a descubrir mi llaga- y también su miedo a perder a quien ama. De hecho, en el camino del amor, si este fuera un amor mutuo, el amante y la amada entregan gradualmente sus almas uno al otro, convirtiéndose en un ser único.

II.4. La pasión amorosa y la Unión de los enamorados:

Tanto Melibea, como el joven Calisto padecen de la enfermedad del amor y buscan la cura de su mal, recurriendo a la vieja Celestina. El amor cegador ha envuelto de tal modo el corazón de la bella doncella, que es incapaz de ver a otro que no sea su amado Calisto. Sin embargo, según señala Ibn Hazm (2016:266), la amada es quien “deja llevar y es objeto de los deseos. Libre queda para aceptar o rehusar: si acepta es el colmo de las esperanzas del amante; pero si rehúsa, no por eso merece reprensión”. Es por lo que Melibea, a pesar de estar presa del amor del joven Calisto al principio, no se lo confiesa, aconseja a Calisto “perseverar” en el camino del amor. La misma Melibea, ha practicado la perseverancia, la cual es una de las señales del amor verdadero, a pesar de que genere en el corazón del enamorado una melancolía permanente. Melibea, por ser “encerrada doncella” (Rojas, 2015:240), aún está condenada a guardar sus virtudes y no confesar directamente que la razón de su mal es la enfermedad del amor. Melibea está dispuesta a sacrificar su fama, su honra, e incluso su vida para poder sanar la enfermedad que se enraíza en su corazón. En un pasaje afirma Ibn Hazm:

Le digo: «tu razonamiento es absurdo.

¿Qué dices de las lágrimas que corren de mis ojos?».

Le digo: «mi enfermedad procede de lo que me remediaría.

¿No se extravían ante esto las inteligencias?

Y la prueba de lo que digo es palmaria:

Las ramas de una planta se invierten se tornan raíces,

y contra el veneno de las víboras no hay más triaca

que garantice la curación de las picaduras que ese mismo veneno» (Ibn Hazm, 2016:309).

"Mi enfermedad procede de lo que me remediaría". En palabras de Fernández Dueñas (1995:68), Ibn Hazm establece un curioso paralelismo entre amor como causa de enfermedad y amor como tratamiento específico de aquella. Por ello recurre a la comparación de la mordedura de la víbora y el remedio de la triaca, o antídoto contra envenenamientos, procedente de la antigua farmacopea galénica, uno de cuyos numerosos componentes era precisamente la propia víbora. Veneno contra veneno, dice en suma, queriendo significar amor para el amor. Por su parte Celestina, en el décimo acto, como respuesta a la pregunta de Melibea de "*¿Cómo dizes que llaman a este mi dolor, que así se ha enseñoreado en lo mejor de mi cuerpo*⁹?", responde:

Celestina: Amor dulce. Es un huego escondido, una agradable llaga, un sabroso veneno, una dulce amargura, una delectable dolencia, un alegre tormento, una dulce y fiera herida, una blanda muerte (Rojas, 2015:246)

El amor es la única enfermedad en la que el mal y la cura provienen de una misma fuente. El amante buscará su curación en la unión amorosa, en la posesión del ser amado. "*Cerrado han tus puntos mi llaga*" (Rojas, 2015:247); Melibea es consciente de cuál es la cura de su llaga. Es en este preciso momento cuando el que ruega y el rogado se unen; el amante y la amada entonces cambian de lugar, y la unión con Calisto se convierte en la única cura del dulce dolor de Melibea. "*Maravillada estoy cómo la ausencia te consiente bivar*" (Rojas, 2015:248); la ausencia del amado hace imposible la vida. Melibea está tan sumergido en el amor de Calisto que compara el grado de su pasión con la de él. Sin embargo, aún hace falta la intervención de Celestina para poder dar nueva vida a la bella doncella. De hecho, es un

⁹ "Lo mejor de mi cuerpo". En el pensamiento sufismo de lo cual procede la mayoría de las ideas de Ibn Hazm, el corazón, es el centro sutil oculto, íntimo, secreto y radical del ser humano: es la esencia más profunda de la humanidad, a la vez que es el punto del encuentro del hombre con Dios. El corazón, para el hombre espiritual es la manifestación de la forma divina. El corazón, es el órgano sutil fluctuante que según su receptividad o disposición permite un conocimiento de lo inteligible (Gonzalo Carbó, 2004:26-27).

grado sublime del amor en el que el amante y la amada, antes de tener una unión corporal, se igualan en la conformidad espiritual; es decir los sentimientos se asemejan y ya no nos encontramos ante el amante y la amada, sino que ante los enamorados. De ahí que cuando Celestina descubre los sentimientos de Melibea, le recomienda verle a Calisto, cuando el reloj marque las doce de la noche.

Conforme a la visión de Ibn Hazm (2016:228), la unión amorosa, es una “sublime fortuna, un grado excelso, un feliz augurio; más aún: la vida renovada”. Uno de los más deliciosos aspectos de la unión son las citas. Esperar una cita es algo que ocupa un maravilloso lugar en las entretelas del corazón. Las citas amorosas, según Ibn Hazm (2016:230), tienen dos modalidades: “la primera es que el amante prometa visitar a su amado; y la segunda consiste en que el amante espera la prometida visita del amado. Estos preludios de la unión, estos primeros pasos del cariño, se adentran en el corazón como ninguna otra cosa”. Sin embargo, al afligido amante, quien, desesperado por la unión amorosa, pasa las horas en plena inconsciencia, le cuesta creer que la fortuna le sonrío y que tiene la posibilidad de ver de cerca a su amada. Tal como dice Celestina: “*nunca el corazón lastimado de deseo toma la buena nueva por cierta, ni la mala por dudosa*” (Rojas, 2015:254).

Cuanto más se acerca el amante a su amada, más le aumenta en él la agitación y “el pedernal del deseo enciende con mayor fuerza el fuego de la pasión” en las entrañas de su corazón (Ibn Hazm, 2016:233). “*Muerto soy de aquí allá*” (Rojas, 2015:254): la unión amorosa nunca acaba con el amor entre dos individuos, al contrario, hace que aumente la pasión. Calisto, acompañado de sus dos criados, llega a la casa de su amada. Melibea, pone a prueba la sinceridad y la conformidad del amor de su amante, y le rechaza al principio. Anteriormente, Celestina ya había advertido a Calisto de esta actitud de las amadas, diciéndole:

Celestina: [...] que a quien más quieren, peor hablan, y si assi no fuesse, ninguna diferencia avría entre las públicas, que aman, a las escondidas doncellas, si todas dixisen sí a la entrada de su primer requerimiento, en viendo que alguno eran amadas [...] (Rojas, 2015:181).

La actitud de Melibea en esta escena –sus firmes palabras y su rechazo al amante a pesar de estar muy cerca de la amada-, es una especie de ruptura, ocasionado por la coquetería de la amada. Según destaca Ibn Hazm (2016:246-247), esta ruptura es más placentera que la unión reiterada, por lo que no puede darse más que cuando cada uno de los amantes tiene plena confianza en el otro y certeza absoluta de que ha de cumplir fielmente su pacto de amor. En estos casos, el amado da muestras de desvío para probar la constancia de su amante. El amante, en cambio, si está excesivamente

enamorado, se acongoja, no por la ruptura en sí, sino por temor a que la situación degenera en otra más difícil y que dicha ruptura sea origen de otra más grave, y por temor a cualquier contrariedad producida por el hastío. Sin embargo, cuando Calisto se da cuenta de que todo lo dicho por su amada no ha sido más que para probar su sinceridad en el amor, su corazón se llena de alegría y placer, y así empieza un largo coloquio entre los dos amantes.

Según Ibn Hazm, “la unión amorosa es una gracia que muy pocos logran y un regalo que no se otorga a todo el que lo solicita, pero, a su vez, la unión clandestina, que burla a los espías y se resguarda a los presentes, y que se declara en sonrisas a hurtos, toses fingidos, señales hechos con las manos, razonamientos de los cuerpos y presiones con la mano y con el pie, produce en el alma una sensación deleitosa.

Calisto, ebrio del placer de la unión con la amada, perdió la noción de las cosas y sobrepasó de sus límites, rogándole la bella doncella “no pidas ni tomes aquello que, tomado, no será en tu mano volver. Guarte, señor, de dañar lo que con todos tesoros del mundo no se restaura.” (Rojas, 2015:287). Pero la pasión se había apoderado del corazón del joven amante y este estado de embriaguez por la alegría del deseo cumplido le impedía gozar únicamente de la presencia de la bien amada, tal como lo hacía Melibea. De hecho, el gozo corporal se considera como uno de los indicios del amor, mientras este no cause un efecto contrario. La unión corporal enraíza principalmente en la unión espiritual; hasta que dos almas no se correspondan, la unión corporal no tendrá otra consecuencia que la pérdida de este sentimiento.

Mientras tanto, en la obra persa, la princesa consciente de que el joven sucesor de la corona de Persia por huir de su enemigo ha sido obligado a cambiar su rumbo hacia Armenia, con palabras firmes pero suaves le advierte que hasta que no haya recuperado su trono y corona, no será merecedor de unirse con su bien amada. Aquí el esquivo de la bien amada obstaculiza la unión corporal entre los dos amantes, puesto que en Cosroes el amor aún no se ha convertido en su única ocupación interior. Ibn Hazm también en un poema advierte que, aunque el amante se humille frente a su amado, no debe quitar la sed de la unión de una manera ilícita:

[...] Me humillé a él como se humilla el dócil amante;

me sometí a él como se somete el locamente enamorado.

Pero ven a mí, amor mío, de una manera lícita

porque no me gusta la unión por caminos vedados (Ibn Hazm, 2016:174).

En la visión de Ibn Hazm, en el camino del amor a veces hay que “beber la repugnante coloquintida y dejar la pura miel que se prefiere” (Ibn Hazm, 2016:244). En este momento, la ruptura con la bien amada adquiere tonos cosmológicos: Cosroes tiene que ser guiados hacia los escalones que le conduzcan a un amor más elevado, el amor apasionado. Según lo expuesto anteriormente, la belleza, el amor y la nostalgia moran en el espíritu humano hasta alcanzar con él una identificación perfecta y elevarlo al nivel de su arquetipo celeste. Dice Ibn Hazm:

[...] Con violencia he de alejar mi alma del quien quiero,
Aunque al hacerlo sufra y me atormente.
¿Viste acaso que la escondida margarita o cualquier perla
se consiga sin sumergirse en el mar?
Aparto a mi alma de sus caminos naturales,
cuando sé que por otros he de obtener lo que deseo [...] (Ibn Hazm, 2016:244).

El joven sucesor ha quedado aprisionado en el delirio de su pasión, por lo que, aun recuperando la corona y el trono, no es más que un viajero errante en el camino del amor. Paradójicamente de esta primaria definición, el amor generado en el pecho del joven sucesor es aquella luciente guía que le conduce hacia un conocimiento peculiar de sí mismo. En su caso el amor se convierte en la vía del conocimiento; un conocimiento más profundo y particular de su propio ser, más cercano a la intuición que a la racionalidad discursiva y el amado es la guía que conduce al amante a llegar a este conocimiento propio, procedente del amor. Dice Ibn Hazm:

[...] Si pienso que estoy lejos de ella, siento que me ahogo
como el que bosteza entre la polvera y la solana.
Si tú me dices que es posible subir al cielo,
digo que sí y que sé dónde está la escalera (Ibn Hazm, 2016:141).

De ser el amado la guía espiritual del amante, es de destacar que el amante, por ser dotado de razón y voluntad es quien tiene que escoger el mejor camino para llegar a la perfección espiritual y luego a la fusión con la bien amada. Sin embargo, Cosroes elige separarse de aquella luciente doncella en busca del trono usurpado por el enemigo, dirigiéndose hacia Roma, donde se marca un cambio muy importante tanto en su destino como el de su amada.

Al llegar a Roma fue recibido con todo esplendor merecido de un rey, por parte de Káiser, el poderoso emperador de dicho territorio. El emperador

aprovechando la situación polémica en que se encontraba el joven sucesor persa, tras poner muchas condiciones, le concede como esposa a su querida hija, María. Cosroes, tras casarse con María y apoyado por el ejército y el dinero recibido por el emperador, logra recuperar la corona y el territorio. En el camino escogido por Cosroes es su ego lo que conduce y controla todos sus actos, pero la esencia del amor es contradictoria a los deseos del yo carnal. De ahí que al volver el sosiego, el joven rey se da cuenta de que para salvaguardar su reino ha de sacrificar su amor a la doncella armenia por la presencia de María y las promesas dadas al emperador de Roma:

گهی گفتی به دل کای دل، چه خواهی؟ ز عالم عاشقی یا پادشاهی؟
 Gahî goftî bē del ke-ey del čē jahî? Ze ‘alam ‘ašeqi yâ pâdešâhî?

¿Qué deseas? preguntaba a su corazón: ¿ser el rey del mundo o conquistador del amor?

که عشق و مملکت ناید به هم راست از این هر دو یکی می‌بایدت خواست
 Kē ‘ešq va mamlekat nayad bē ham râst Az in har dō yekî mi-bayadat jâst

El amor y la corona juntos no pueden ir, por lo que uno de las dos has de escoger.

(Nezâmi, 2014:166-167)

Así pues, la vía escogida por el joven rey para enfrentarse a este dilema interior determina los siguientes pasos que tiene que dar hasta llegar a unirse con la bella armenia. Él es consciente de que por la presencia de María no puede esperar la unión con su bien amada, pues evoca los dulces recuerdos de los días que habían pasado juntos. Inmerso en los recuerdos de los días pasados, Cosroes rememora la unidad perdida. Cabe destacar que en la visión de los místicos la noción del recuerdo, la nostalgia y el exilio están ligados, puesto que uno al recordar su peculiar experiencia de unión, cae en un estado de éxtasis interior, reviviéndola no a través de su cuerpo sino de su alma. A juicio de Ibn Hazm la reminiscencia y la pasión amorosa están vinculadas entre sí. Según lo señalado anteriormente, el filósofo andalusí considera la melancolía como un sufrimiento ineludible del alma del amante insatisfecho, la que suele llevar al enamorado a un estado de apatía e incluso al enloquecimiento. De ahí vuelve a la idea de la afinidad entre las almas y contribuye esta melancolía a que el amante, al amar, “*recuerda o reconoce* su modalidad transpersonal en su opuesto y desea reintegrarse en su modo

de Ser total. El *recordar* corresponde aquí al proceso de devenir del amante; la Memoria, a su Ser total” (Mujica Pinilla, 1990:106).

De otro lado, tras la muerte de Mahin Bânū, Širin es coronada reina, convirtiendo aquel territorio en un lugar de paz, de abundancia para los necesitados, de bienestar y de perpetua alegría. A pesar de que por poco tiempo logra eliminar el desorden y establecer la armonía en todos los rincones de su reino, sin embargo, no ha logrado sosegar su inquietud interior. Preguntada por todos, se da cuenta de todo lo ocurrido y del matrimonio de su amado con la hija del emperador de Roma. Apenada por lo oído, pasa un año en continua añoranza e interminable tristeza, consumiéndose en el fuego de aquella lejanía inesperada. Hasta que, por el imperio del amor, su corazón queda vacío de paciencia, deja su reinado en manos de otro, partiendo hacia Madaʿen en busca de su amor, acompañada por el mensajero, Šapūr. A su vez, Cosroes también por medio de sus espías es informado de esta partida, anhelando profundamente la unión con aquella luciente luna, sin embargo, la presencia de María ensombrece esta nueva esperanza.

Pese a que esta separación genera gran dolor en el corazón de la bella armenia, ésta no sale del camino de la castidad. Según los místicos una de las virtudes más admirada en el camino del amor es la sinceridad o la veracidad, que es la ausencia de las preocupaciones egocéntricas en las actitudes y los pensamientos del amante. De ahí que es sincero en su amor quien “es independiente frente a las sugerencias congénitas o espontáneas de su «yo»; nunca se complace en él y deja ignorar a su izquierda lo que hace la derecha” (Burckhardt, 1980:133). A juicio de Mujica Pinilla, Ibn Hazm también considera que la sinceridad en el amor, ante todo proviene de la purificación del corazón y parte de la comprensión de la Verdad Divina. Sin embargo, basándonos en las palabras de la reina armenia, admitimos que lo que ha guiado a Cosroes hasta este momento es su pasión carnal y no un amor irresistible. Cosroes está hipnotizado por su propio ego y dominado por sus pasiones. Propio de la naturaleza del verdadero amor es que el amante y el amado sean uno, y que nadie más pueda intervenir en esta relación.

Asimismo, conforme a la visión del filósofo, no se puede amar a la vez a dos personas con verdadero amor. “Esta confusión solo es posible como producto de una atracción sexual que no llega a la unión espiritual, y por tanto no se puede calificar a este sentimiento como verdadero amor” (Torner, 2014:59). Dice Ibn Hazm (2016:268): “nada hay más insoportable para mí que la traición, y, por vida mía que jamás me he perdonado a mí

mismo pensar en hacer daño a aquel con quien me ha unido la menor obligación [...]”. Aun así, afirma el filósofo andalusí que el colmo de la lealtad es no devolver mal por mal, puesto que es una condición muy laudable y “de necesario empleo en todas y cada una de las circunstancias del trato con las gentes, cualquiera que sea su estado” (Ibn Hazm, 2016:263).

De ahí que solo es tras la inesperada muerte de María que la noble enamorada y a la vez, amada, logra consolar el duelo generado por esta ruptura y separación. El majestuoso rey, movido por su ardiente pasión decidió terminar con esta separación. Acompañado con sus criadas se dirigió hacia el palacio de su amada, con la excusa de cazar halcones. Las criadas de la reina llevaron las nuevas noticias a su ama, avisándole la pronta llegada del rey. De ahí, involuntariamente, la reina entró en una fase de dura lucha interior entre su razón discursiva que buscaba mantener el honor y la honra y la imperiosa necesidad de unión. No obstante, consciente de que el motivo de esta imprevista visita residía únicamente en una fogosa pasión, ordenó a sus criadas que impidieran la entrada del rey al palacio, cerrando las puertas. Observando todo desde la terraza exterior del palacio, la reina empezó a hablar con su amado Cosroes desde ahí, mientras el rey estaba atónito por ver las puertas cerradas. Dicho proceder dio comienzo a un largo diálogo entre los dos enamorados lleno de lamentos, suplicas y protestas de Cosroes. En sus dichos, Cosroes compara a su bien amada con la luna (*mâh*) y las vírgenes del paraíso (*Huri*). A pesar de que sus palabras contienen un aspecto irónico, sin embargo, esconden detrás un concepto también muy repetido en la obra de Ibn Hazm. Partiendo de la visión del filósofo, la amada no es únicamente la encarnación corporal de la belleza, sino que es símbolo de la sabiduría divina, de la verdadera razón sublime. Según asegura Mujica Pinilla respecto a la idea de Ibn Hazm:

[...] la mujer es un símbolo vivo que sobrepasa la actividad consciente del alma. Ella es la Verdadera Razón Sublime, es decir, el intelecto trascendente, la *Madonna Intelligenza*, un estado supra-consciente y supraindividual del cual nace todo conocimiento de la Verdad Divina. Al contemplar a su Bienamada, Ibn Hazm no está viendo solamente a una mujer en particular sino a la Sabiduría misma dentro de todo hombre y de toda mujer que, libre de las condiciones del tiempo y del espacio, prefigura la relación entre el intelecto Divino y la mente humana (Mujica pinilla, 1999:126-127).

Conforme a estas palabras, el amor puede convertirse en una guía invisible solo cuando el amante se haya purificado de las imperfecciones de su ego. El triunfo en esta lucha es fruto de una larga búsqueda de la realidad espiritual, lo cual depende principalmente de un cierto cambio decisivo, totalmente personal, insustituible e interior. Este éxito no se consigue hasta que el hombre no se encuentre con su otra faz complementaria, la

interpretada por Ibn Hazm como la verdadera razón sublime. No obstante, cabe destacar que cuando el filósofo habla de la “verdadera razón sublime”, no se refiere a una cualidad específicamente femenina. Según esta visión, la amada es la imagen dotada de la conjunción de lo espiritual y lo sensible. Por consiguiente, el encuentro con la amada mística anuncia la meta que nos conduce a la dialéctica del amor; es decir la idea del ser femenino como símbolo de la teofanía. Sin embargo, es perceptible únicamente por la conformidad entre lo terrenal y lo celeste.

Ahora bien, distinguir esta imagen ejemplar detrás de los velos materiales requiere un estado espiritual sublime de un ser “con el alma cuyo ser es purísimo y etéreo, cuya equilibrada esencia tiende a lo alto y cuya substancia esta presta a percibir la afinidad y la inclinación” (Ibn Hazm, 2016:129). Este amor va más lejos de la razón y el pensamiento discursivo, puesto que se trata de un amor espiritual que supera todas las facultades individuales tanto del amante como del amado, aniquilándose el yo de ambos. Además, según lo señalado anteriormente en la visión de Ibn Hazm, la castidad y la fidelidad son los dos primeros eslabones de la cadena del amor, los cuales provienen principalmente del constante pensamiento del amante mientras tiene el corazón vacío de todo lo que no fuera la amada. Siguiendo los pasos de Širin en la obra del poeta persa, nos convencemos de que ella ya ha percibido el último grado del amor, lo que Ibn Hazm denomina la pasión amorosa extrema. Sin embargo, en la imagen que el poeta nos presenta de Cosroes, nos enfrentamos con un ser carente de firme voluntad de amar, que vacila constantemente entre la pasión y la concupiscencia. De ahí que la princesa, a pesar de que tiene el corazón ardiente por el deseo, obstaculiza la entrada de su amado, declarándole que aún no está preparado para percibir la grandeza del amor puro:

مرا در دل ز خسرو صد غبار است ز شاهی بگذر، آن دیگر شمار است

Marâ dar del ze Josrow šad qobâr ast Ze šâhî bogzar, ân digar šomâr ast

Por Cosroes hay cien penas en mi corazón, abandona el reinado, pues no tiene que ver con el amor.

هنوزت در سر از شاهی غرور است دریغا کاین غرور از عشق دور است

Hanuzat dar sar az šâhî qorûr ast Dariqa k-in qorûr az ‘ešq dûr ast

Aún piensas en el orgullo del ser rey, lástima que éste esté tan lejos del amor.

(Nezâmî, 2014:314)

El orgullo y el amor (*'ešq*) son dos conceptos totalmente contradictorios, puesto que el alma de quien ama puramente es libre de cualquier atadura material. El orgullo y la arrogancia convierten al amante en prisionero de su ego, cayendo entonces su alma en un estado de profunda negligencia. Esto es la razón por la que la reina vuelve a rechazar a su enamorado, pidiéndole dejar todo lo que le ata con lo físico y lo material (simbolizado como el reinado).

En los días sucesivos, el rey se quedó ensimismado, pensando en su amor. Una noche de inconsolable desesperanza, Cosroes soñó con obtener una luminosa candela en un vasto jardín. El mensajero, interpretando el sueño dio buenas nuevas al decepcionado rey de que los días de la melancolía y nostalgia llegarían a su fin, puesto que muy pronto el sol de la unión iluminaría su afligido corazón. Debido a este sueño decidieron celebrar una gran fiesta. La reina armenia, a su vez, por no poder tolerar más esta separación, decidió acercarse a su amado, llegando al palacio de Cosroes en el mismo día en que habían organizado la fiesta. A pesar de que el anhelo de ver al amado quemaba su alma, al encontrar al rey dominado por la fuerza de la música tocada por Bârbod -un afamado músico- decidió apartarse de su vista, ocultándose tras de las cortinas de una tienda. Šâpur le ayudó a esconderse y dejó a Nakisa, otro músico de gran fama, cerca de su tienda, pidiéndole cantar lo que le dictara la dama. De ahí que los dos músicos se conviertan en voceros de los dos amantes, cantando sus anhelos, sueños, inquietudes, esperanzas y desesperanzas.

Es precisamente cuando la paciencia del amante se convierte en una humillación deseada frente a la dignidad y magnificencia de bien amada, puesto que es ella quien puede elegir entre “ser duro como una rígida lanza o blanda como una flexible cañavera” (Ibn Hazm, 2016:197). Esta humillación nunca revela la bajeza espiritual, sino que, al contrario, es el grado más sublime del amor, y como hemos mencionado antes, la sumisión total y el anonadamiento del ser. En las palabras de Cosroes expresadas a través de la dulce e influyente melodía de Bârbod, se nota este giro fundamental tanto en los pensamientos como en la moralidad del rey, admitiendo ser rehén del amor de su bella doncella. Una vez librado de las cadenas de la individualidad, el enamorado ya no se somete a las limitaciones que ejercen sobre él la lujuria y la pasión. De perder las ataduras materiales, se humilla frente a su amada hasta es capaz de sacrificar su vida por ella.

Širin a causa del choque emocional de oír las canciones de Bârbod, no pudo guardar más el silencio, dando gritos de alegría. El rey, al oír los gritos

se acercó a la tienda donde la reina estaba escondida. Al ver su angelical cara, a pesar de que la pasión, el entusiasmo y el deseo de la unión se apoderaron enteramente de su ser, prometió a su amada que su mano no tocaría aquella cristalina piel hasta que no la llevara al altar. Confiada en esta promesa, los dos amantes pasaron juntos siete días y siete noches lleno de amor. Al amanecer el séptimo día, Širin regresó a su palacio esperando la llegada de Cosroes y sus compañeros para pedirle la mano. Ibn Hazm en cuanto al placer de la reconciliación después de la ruptura, cuando ésta es debida a una falta cometida por el amante dice:

Viene después la ruptura que sobreviene como reproche por una falta cometida por el amante. Algún dolor hay en ello; pero, más tarde, el gozo de hacer las paces y la alegría de la reconciliación compensan lo que pasó, pues el conseguir que el amado vuelva a sus favores, después de su cólera, produce en el corazón un placer a que ningún otro puede equipararse y da al espíritu una delicia que nada puede superar en el mundo. [...] han desaparecido todos los espías, andan lejos todas las personas odiosas y están apartados los calumniadores. Los enamorados [...] han vuelto a reunirse. [...] el amante comienza por dar excusas, por humillarse, por rebajarse, por desplegar pruebas palmarias de confianza, de sumisión y de reprobación de lo pasado [...]. A partir de aquí todo se aclara entre los dos; se aceptan las excusas; se dan por buenas explicaciones; [...]. El asunto se concluye con una sólida unión. (Ibn Hazm, 2016:248-249)

Al percibir el placer y la dulzura de unión, el joven rey se acordó del sueño que había tenido años atrás en el que tenía cuatro bendiciones divinas. Y entonces, era rey de reyes, tenía un músico llamado Bârbod, tenía a su caballo, Šabdiz y lo más importante de todo, el fuego del amor de su bella armenia había abrasado su corazón. En este momento, afectado por rememorar aquel sueño olvidado durante años, el rey se encontró a sí mismo dominado por una fuerza ajena a él que tuvo importantes consecuencias en su vida.

Conforme a la visión de Ibn Hazm, cuando la perfección del amor brilla, ésta muestra su esencia transformadora. Además asegura el filósofo que el mismo deseo de unirse con bien amada involucra en sí una visión más profunda hacia sendero espiritual de lo divino y lo celeste; puesto que al contrario de la razón discursiva que separa al hombre de Dios, el amor permite al enamorado a comprender el misterio divino ocultado en la unión y asegura “la unión verdadera no puede, por tanto, conseguirse sino luego que el alma está presta y dispuesta para ella; una vez que le haya llegado del conocimiento de aquello que se le asemeja y con ella coincide” (Ibn Hazm, 2016:164).

Entonces, dominado por esta energía espiritual y guiado por las palabras y los consejos de su amada Širin, Cosroes abandonó su majestuosa vida como rey, en busca de un propósito mayor. Este fuego interior que había

nacido por el amor de la bella armenia le sirvió como una gran fuerza impulsora para poder percibir los fundamentos de la unicidad divina, las razones de la creación y el camino que debe ser recorrido para llegar a la perfección espiritual. De hecho, esta búsqueda del mundo interior y de los fundamentos de la creación hace despertar de su aletargada consciencia y le llevan a orar y expresar a Dios su arrepentimiento. De ahí que dicha reconciliación con la dimensión espiritual de su ser le alejó cada vez más de la vanidad por la gloria y las trabas materiales del reinado. Dice Ibn Hazm en un poema:

Abandonó sus devaneos y placeres;
casto fue en sus amores y en sus fiestas.
[...] Ya era el tiempo de que el corazón despertara
y se desprendiera de los velos que lo cubrían.
[...] esfuézate, alma, remángate, deja
de seguir la pasión con sus locuras (Ibn Hazm, 2016:387).

La unión amorosa, por lo tanto, se le convirtió en una unión mística, puesto que logró hallar los rasgos de la belleza divina en la de amada, considerándola una evidente manifestación de lo Femenino-creador. Es este momento en que el amante se transforma en amado; puesto que “el Amado se convierte en el espejo que refleja el rostro secreto del amante místico, mientras que este, purificado de la opacidad de su ego, se convierte recíprocamente en el espejo de los atributos y las acciones del Amado” (Corbin, 1993:88).

II.5. La Muerte de los amantes y la Unión Espiritual

En la obra de Rojas la pérdida de la virginidad nunca se convirtió para Melibea en una pesadilla que atormentase sus dulces sueños. La joven, ya es consciente de que el amor solo se paga con el amor, cayéndose rendida frente a este dulce deleite. El amor ha penetrado hasta tal punto en el corazón de la bella amada, que le lleva al camino de una asombrosa sumisión, y dice a su criada con firmes palabras “*Si passar quisiere la mar, con él, yré: si rodear el mundo, lléveme consigo; si venderme en tierra de enemigos, no rehuyré su querer*” (Rojas, 2015:307). Este punto de sumisión y obediencia es el factor más importante para comprender el grado del amor floreciente entre los dos jóvenes, hasta tal punto que el matrimonio que para sus padres es tan

solo una virtud y un paso más en la vida no significa nada para doncella. A su vez el amor de la noble doncella es el único patrimonio de Calisto en esta vida fugaz, por lo que finge estar ausente durante el día para poder ver a su amada por la noche. Este estado ensimismado del joven amante, su desilusión frente al mundo material, (“perdiéndose su hacienda”), este retiro y la soledad buscada hasta la hora prometida en la que vuelve a ver a la amada, son las singularidades de un verdadero amante, tal como ha sido descrito anteriormente por Ibn Hazm.

Para los que han sentido el sosiego y el placer de la unión, el fuego de la separación les quema los corazones. Vivir en los tormentos de la separación, para los que han experimentado la belleza y gloria de la unión, es tan insoportable que prefiere y elige la muerte, pues la muerte hace cesar dichos tormentos. En la última noche de unión, La voz de Sosia, deja en suspenso la conversación amorosa entre los amantes y Calisto sale por la ventana para defenderse de sus criados del posible peligro. La mala fortuna, ensombrece los amores de Calisto y Melibea. El joven enamorado cae por las escaleras por un tropiezo y muere. La separación de los enamorados causada por la muerte, tal como afirma Ibn Hazm:

La muerte es la prueba mayor que puede afligir a los amantes. A quien la sufre no le queda sino llorar y sollozar hasta perecer o cansarse. La muerte es úlcera que no se cierra; dolor que no se mitiga; pena que se renueva de continuo, en la misma medida en que se va pudriendo aquel que ha sido dejado sepultado en la tierra (Ibn Hazm, 2016:285).

La amada Melibea, vertiendo amargas lágrimas, lastima la muerte de su todo. Un mundo en el que ya no respira Calisto carece de sentido para ella, como había anunciado antes, “*Faltándome Calisto, me falte la vida*”. La muerte del amado Calisto, le ha dejado “*una mortal llaga en medio del corazón (que) no es ygual a los otros males*” (Rojas, 2015:331). Esta secreta herida en lo más oculto rincón del espíritu de la bella amada, le quita las fuerzas para vivir, acercándola paso a paso a una nueva decisión que marcará el fin de la obra de Rojas. El aspecto humanizado del amor es esta misma mortalidad que podrán padecer los enamorados debido a una irreparable separación por la muerte. Vivir en un mundo material hace imposible poder gozar de una gloria eterna. Para la joven doncella, Calisto, está por encima de cualquier bien mundano, incluso de sus padres y de su propia vida:

Melibea: De todos soy dexada [...] pero no es mas en mi mano. Tú, Señor, que de mi habla eres testigo, ves mi poco poder, ves quán cativo tengo mi libertad, quán presos mis sentidos de tan poderoso amor del muerto cavallero, que priva al que tengo con los bivros padres (Rojas, 2015:332).

Esta sumisión y no ver y ni desear nada excepto al amado se puede apreciar en las palabras de Calisto: “No quiero otra honra, otra gloria, no otras riquezas, no otro padre ni madre, no otros deudos ni parientes, de día estaré en mi cámara, de noche en aquel paraíso dulce (...)” (Rojas, 2015:293). Para Ibn Hazm, una de las fortunas del amor se encuentra en que tanto el amante como el enamorado se igualen en lo que sienten. Eso es el colmo de lo deseado en el amor y es difícil de alcanzar.

Melibea, envalentonado por el amor de Calisto y el camino escogido, revela el más importante secreto de esta historia de amor, contándole a su padre la pérdida de su virginidad causada por este deleitoso gozo. Tan profunda es la compenetración psíquica y sensual que comparten Melibea y Calisto después de un mes que solo hay una decisión posible para ella: “No es tiempo de yo bivar” (Rojas, 2015:333). Y va más allá, encontrando en su propia muerte el alivio: “algún alivio siento en ver que tan presto seremos juntos yo y mi aquel querido y amado Calisto” (Rojas, 2015:332).

Melibea prefiere seguir a su amante en la muerte a los bienes materiales heredados de su padre, buscando vida en el suicidio. Ella hasta los últimos momentos de su vida, guardaba en su pecho el sublime grado del amor que sentía hacia su amado Calisto. Dice Melibea: «a **Él** offrezco mi alma». Este «**Él**», puede referirse tanto a Dios, como a Calisto a quien adora como si fuera su Dios, entregándoles su alma, y dejando atrás una vida sin su presencia. Con su suicidio la joven muestra el vehemente deseo de rendirse frente a un amor único y puro, siguiendo a su amado en la muerte.

A pesar de que Calisto en un principio busca satisfacer su deseo pasional de unirse con su bella dama, en el transcurso de los acontecimientos va alcanzando una perfección sentimental y espiritual. Para él, el amor se convierte en una herida interior cuya única cura es la paciencia. Esta única experiencia requiere un desapego interior, hasta tal punto que el noble amante ignora si es de día o de noche y en sus soliloquios silenciosos, entra en un mundo de misterio donde logra dialogar con la dulce fantasía de su amada. A su vez, Melibea como “encerrada doncella”, se rebela frente a las limitaciones que la sociedad le impone, e incluso arriesga su vida en busca de un amor perenne.

Por su parte, Cosroes estaba tan sumergido en el océano invisible de la teofanía y del amor que opta por dejar la corona y el territorio en manos de

su hijo¹⁰, buscando alivio en permanecer en un templo de fuego, menospreciando así todo lo que le fue concedido como rey de los reyes. Sin embargo, Širudeh, el único hijo de Cosroes, tras subir al trono y coronarse como nuevo rey, decidió aislar aún más a su padre, presionándole en una abandonada cripta. Nadie tenía permiso de visitarlo excepto Širin. La sumisión total del oprimido rey eleva su posición de rey a un verdadero amante que no busca más que su amor, puesto que en éste ha logrado hallar su yo auténtico, su Yo celestial. Posteriormente, el sosiego y la satisfacción interior del rey y su absoluto rendimiento frente al destino, aumentó aún más las llamas de la envidia en el corazón del indigno sucesor de la corona que pensó en matar a su padre. Entonces, la privacidad amorosa de los dos enamorados en la última noche de unión, cuando la bella armenia besaba incesantemente los pies atados de su único amor, mientras le contaba historias de amor, se convierte en la escena más nostálgica de la obra; puesto que una vez cerrados sus ojos subyugados por el poder del sueño, el costado del rey fue apuñalado por el cuchillo de su hijo.

پهلوی دریده گشاده چشم و خود را کشته دیده

Malek dar jab-e još pahlu darideh Gošâdeh çešm-o jod râ košteh dideh

El rey sumido en un grato sueño, con el costado desgarrado abrió los ojos y se vio asesinado.

ز خونس خوابگه طوفان گرفته دلش از تشنگی از جان گرفته

Ze junaš jâbgah tûfan gerefteh Delaš az tešnegî az jân gerefteh

Por la sangre, su lecho, era un tormento, su corazón por la sed, se quedaba sin vida.

به دل گفتا: که شیرین را ز خوش خواب کنم بیدار و خواهم شربتیی آب

Bē del goftâ: kē Širin râ ze još jâb Konam bidâr-o jâham šarbatî âb

Dijo para sí: "despertaré a Širin de su plácido sueño y le pediré un trago de agua".

دگر ره گفت با خاطر نهفته که: هست این مهربان شبها نخفته

Dejar rah goft ba jâter nahofteh Kē: hast in mehrbân šabhâ najofteh

¹⁰ Según lo mencionado anteriormente, de su matrimonio con María, Cosroes tuvo un hijo llamado Širudeh. Cuando el rey y la reina armenia se casaron, Širudeh apenas había cumplido los nueve años. No obstante, a pesar de su corta edad, mostraba una pasión enfermiza hacia su madrastra, Širin. Este tema se desarrollará más adelante.

Instantes después, balbuceó: esta afable amada, tuvo muchas noches de desvelo.

چو ببند بر من این بیداد و خواری نخسبد دیگر از فریاد و زاری

Čo binad ban man in bidâd-o jârî Najosbad digar az faryad-o zarî

Si me contempla preso de despotismo e ignominia, por el llanto y lamento no volverá a reconciliar el sueño.

همان به کاین سخن ناگفته باشد شوم من مرده و او خفته باشد

Hamân beh kin sojan nâgoftêh bâšad šavam man mordeh va u jofteh bašad

Será mejor que estas palabras queden sin pronunciarse, que muera yo mientras ella duerme.

به تلخی جان چنان داد آن وفادار که شیرین را نکرد از خواب بیدار

Bê taljî yân čenân dâd ân vafadâr Kê Širin râ nakard az jâb bidar

Y amargamente entregó su cuerpo este fiel amante sin haber despertado a Širin.

(Nezâmî, 2014:418)

La actitud de Cosroes y su lacerante muerte nos convence de que ya no estamos frente a un rey egoísta, sino que todo un verdadero amante quien prefiere morir sediento, pero no despertar a su bien amada. En otras palabras, en pos del absoluto e incondicional desprendimiento del ego, viene la aniquilación total del ser, no solamente causado por el amor, sino aun por algo mayor: la pasión amorosa. Es precisamente por esta razón que la dolorosa partida de Cosroes cambia la imagen del rey en la mente del lector, revistiéndole de rasgos celestiales y espirituales e incluso simbólicos.

Ahora bien, la reacción de la bella armenia toma mayor importancia. Después de unos segundos, Širin se despierta a causa de la sangre de su amado que la había llegado a mojar. Pasó toda la noche sumida en el llanto, mientras lavaba el cuerpo herido de su amado con agua de rosas. Despuntando los primeros rayos del sol, la noticia de la muerte del rey llegó hasta el más recóndito rincón del reino. No obstante, en el funeral, la cara maquillada de Širin, su reluciente corona y su cabello cubierto por una fina seda roja, resultaron chocantes para las autoridades y los participantes, puesto que no podían entender tanto atrevimiento en la actitud y la apariencia de una prestigiosa dama como ella. Al llegar al panteón familiar, la reina pidió a los compañeros que antes de enterrar a su amado, les dejaran

solos por un tiempo. Cerrando las puertas, besó la lлага e inminentemente desgarró su propio costado con una daga. Con el cuerpo empapado en sangre, abrazó a su amado como si se liberase de prisión, besándole los labios para saciar su sed. Sin embargo, la fiebre de su corazón no se curó hasta que su alma no se fundió con el de su amado. Mientras agonizaba, pronunciaba estas palabras:

که جان با جان و تن با تن بپیوست تن از دوری و جان از داوری رست
 Kē yān bâ yān-o tan bâ tan be-peyvast Tan az durī va yān az dāvarī rast

Que el alma se unió con el alma, y el cuerpo con el cuerpo; pues el cuerpo se liberó de la separación y el alma de ser juzgado

به بزم خسرو، آن شمع جهانتاب مبارک باد شیرین را شکر خواب
 Bē bazm-e Josrow, ān mâh-e yāhân tâb Mobârak bâd Širin râ šekar jâb

Celebrando el funeral de Josrow, esta vela que ilumina el mundo, afortunada es Širin por este dulce sueño.

چنین واجب کند در عشق مردن به جانان جان چنین باید سپردن
 Čenin vaĵeb konad dar ‘ešq mordan Bē yānân yān čenin bâyard sepordan

Así se ha de morir por amor, así ha de entregarse el alma a los bien amados.

(Nezâmí, 2014:424)

Diciendo estas palabras, Širin dio su último suspiro. Su cuerpo fue enterrado junto al de su amado en el mismo panteón, y así se marca el trágico fin de *la leyenda de Cosroes y Širin*.

III. *Últimas consideraciones:*

Tanto Širin como Melibea tras la muerte de sus amados abrazaron la muerte voluntariamente, menospreciando toda la magnitud y el resplandor de la fogosa vida material, buscando su alivio en la unión espiritual con los amados ya partidos. “La forjada y alegre partida” de Melibea para Širin se expresa como “dulce sueño”. Este entusiasmo de partir, sin duda, conserva tras él una firme creencia de poder volver a percibir la dulzura y el deleite de la unión en un mundo sin límite y sin ataduras. Ibn Hazm describe detalladamente este eterno placer en el siguiente poema:

[...] Libres se ven del afán de sus almas y gozan a la vez

de la gloria de los sultanes y de la tranquilidad de los mendigos.
Como quieren viven, mueren como suspiran [...].
Se niegan a obedecer a sus cuerpos en el placer,
guiados por una luz que desvanece y rasga las tinieblas del extravió.
[...] viven una vida como la de los ángeles.
[...] ¡esfuérzate, alma, no desmayes, proponte
lograr la alegría eterna que está más allá! (Ibn Hazm, 2016:377).

Como palabras finales cabe destacar que la muerte del enamorado en el sendero amoroso constituye una de los temas centrales tanto de las obras de los místicos persas como en la de Ibn Hazm. Los primeros vestigios de la muerte se asoman al hablar de la muerte de nuestra individualidad egoísta en calidad de un verdadero amante, seguida de un nuevo nacimiento espiritual. Pues se trata de una prueba de madurez espiritual, conformado por una guerra exclusivamente interior e inmaterial. Una vez roto la envoltura de la individualidad egocéntrica, el amante logra percibir el mundo desde un punto de vista aún más amplio y más libre que el de su propio Yo. Seguido de esta muerte simbólica, los místicos y los filósofos como Ibn Hazm hablan de una aniquilación total del Yo, lo que consideramos como la muerte del cuerpo. Dado que la muerte del ego es hacer morir a lo viejo para que lo nuevo vea la luz, la muerte física también se considera como una total liberación de todas las ataduras materiales y mundanas.

Bibliografía:

- Burckhardt, Titus (1969): *Introducción a las doctrinas esotéricas del islam*, traducido por Jesús García Varela, Paidós Ibérica: Barcelona.
- Burckhardt, Titus (1980): *Símbolos*, Traducción de Francesc Gutiérrez, Sophia Perennis.
- Castells, Ricardo, (1990): *El sueño de Calisto y la tradición Celestinesca*, revista Celestinesca, Volumen 14, N. 1.
- Corbin, Henry (2000): *El hombre de luz en el sufismo iranio*, Siruela: Madrid.

- Deyermond, Alan (1997): “*Hilado-Cordón-Cadena. Symbolic equivalence in La Celestina*”, revista *Celestinesca*, vol. 1. N. 1.
- Fernández Dueñas, Ángel (1995): “*Amor y enfermedad en el Collar de la Paloma*”, Boletín de la Real Academia de Córdoba, de ciencias, bellas letras y nobles artes, N. 128.
- García Gómez, Miguel (1985): *El sueño de Calisto*, en revista *Celestinesca*, Volumen 9, N.1.
- Ğazzâli, Ahmad (2005): *Sawaneh, las inspiraciones de los enamorados*, Edición persa Dr Javad Nurbakhsh, Traducción de Mahmud Piruz, editorial Nur, Madrid.
- Gómez Moreno, Ángel y Jiménez Calvente, Teresa (1995): “*A vueltas con Celestina-Bruja y el cordón de Melibea*”, Revista de Filología española, Vol. LXXV, n.1-2.
- Gonzalo Carbó, Antoni (2004): “*la visión teofánica en el sufismo de Ibn Al-Arabi*”, Revista de Filosofía, N. 17.
- Ibn Hazm (2016): *El collar de la paloma*, Alianza editorial: Madrid, traducción de Emilio García Gómez.
- Lida de Malkiel, María Rosa, (1977): *Dos obras maestras españolas: el libro del buen amor y la Celestina*, Editorial universitaria de Buenos Aires.
- López Baralt, Luce, (1981) *Simbología Mística Musulmana en San Juan de la Cruz y Santa Teresa de Jesús*, NRFH XXX.
- Mujica Pinilla, Ramón. (1990): *El Collar de Paloma del Alma "Amor sagrado y el amor profano en la enseñanza de Ibn Hazm y de Ibn Arabi"*, Hiperión. Madrid.
- Nezâmi (2014): *La leyenda de Cosroes y Širin*, Qatreh: Teherán (Obra en persa).
- Ramón Guerrero, Rafael (2008): “*Avicena: sobre el amor*”, Anales de seminario de Historia de la filosofía, Vol. XXV.
- Rojas, Fernando de (2015), *La Celestina*, Cátedra: Madrid.
- Rubio García, Luis (1985): *Estudios sobre La Celestina*, departamento de filología Romantica, Universidad de Murcia.
- Zayas, Rodrigo, de, (2007): *Ibn Arabi de Murcia. Maestro de amor, santo humanista y hereje*. Córdoba, Almuzara.

EL RELATO CORTO EN SADEQ HEDAYAT: COSTUMBRES Y SUPERSTICIONES A TRAVÉS DE “LA MUJER QUE PERDIÓ A SU HOMBRE”

Nadereh Farzamia

Universidad Autónoma de Madrid

Abstract: *The short novel is the genre chosen by the Iranian writer and novelist Sadeq Hedayat (1903-1951), one of the most important figures of the universal literature, in order to explain and analyze the human relationships inside the Iranian society during the first half of the XX century, deeply conditioned by their traditions and superstitions. He gives an essential role to the leading female characters, enquiring into how some traditions and beliefs affect their lives and their fates. In the novella “The woman who lost her man” from the compiling Chiaroscuro (1933), superstitions and traditions play a crucial role in the development of the story, the behaviour and the life of the characters.*

Resumen: *La novela corta es el género que escoge el escritor y novelista iraní Sadeq Hedayat (1903-1951), una de las figuras más importantes de la literatura universal, para exponer y analizar las relaciones humanas en la sociedad iraní de la primera mitad del siglo XX, profundamente condicionadas por las tradiciones y las supersticiones. Otorgando un papel primordial a las mujeres protagonistas de sus relatos, indaga en el modo en que ciertas costumbres y creencias influyen en sus vidas y en sus destinos. En “La mujer que perdió a su hombre” del conjunto de novelas cortas titulado Claroscuro, de 1933, las supersticiones y las costumbres juegan un papel crucial en el desarrollo del relato, de los comportamientos y de la vida de los protagonistas.*

Key words: *Sadeq Hedayat, novela, relato corto, supersticiones, costumbres*

Introducción

Sadeq Hedayat, una de las figuras más relevantes de la literatura persa del siglo XX, fue autor de numerosas obras entre las que destacan especialmente su novela corta *Bufe Kur* (el búho ciego) y sus conjuntos de relatos cortos.

Nuestro trabajo se centrará en “La mujer que perdió a su hombre” del conjunto de relatos cortos titulado *Claroescuro (sayeh rowshan)*, de 1933, en la que las supersticiones y las costumbres juegan un papel crucial en las vidas de los personajes, en sus relaciones y comportamientos. En una gran parte de las novelas cortas de Hedayat, tanto la mujer como el hombre son víctimas de sus condiciones sociales, culturales y económicas, condiciones que generalmente se perpetúan a través de las generaciones, impidiendo en cierto modo, el avance de una sociedad que permanece indiferente e impasible, causando estragos en el comportamiento de sus miembros. Veremos también cómo dichos personajes, se convierten, más tarde, en verdugos, que inconscientemente contribuyen en la construcción de una cadena de ignorancia y falta de empatía cuyos eslabones no parecen tener visos de romperse.

Para el estudio del mencionado relato, haremos un breve recorrido por el contexto político, social y cultural en el que Hedayat produce sus obras, las cuales se convierten en el mejor reflejo de una sociedad convulsa, entre la tradición y la modernidad, que lucha por encontrar el equilibrio para su supervivencia.

1. El contexto político y social en la primera mitad del siglo XX en Irán

El período entre 1905 y 1921 fue convulso en la todavía denominada Persia. Şadeq Hedayat nació en 1903, dos años antes de la Revolución Constitucional, acontecimiento que supuso la culminación del movimiento del despertar (*bidari*), iniciado a finales del siglo XIX, contra el absolutismo de la monarquía Qajar y el colonialismo de rusos y británicos que rivalizaban por dominar un territorio que no solo era valioso por su situación estratégica sino por sus inagotables recursos petrolíferos, hallados no hacía mucho tiempo.

La Revolución Constitucional y el convulso período posterior tendrían como consecuencia el acuerdo anglo-ruso de 1907 mediante el cual la rivalidad entre rusos y británicos se convertiría en una alianza entre ambas potencias, llevando a Irán al desastre económico y social del que tardaría décadas en salir. Mediante dicho acuerdo, rusos y británicos unificarían sus políticas en Irán, dividiendo definitivamente el territorio en dos zonas de influencia, dejando la zona central, neutral solo en apariencia. Esta situación continuaría hasta la Revolución Rusa de octubre de 1917. La influencia

alemana en Irán tampoco dejaba indiferente a las potencias, pues muchos nacionalistas persas mostraban gran simpatía por Alemania; simpatía del cual seguiría gozando este último hasta el final de la Segunda Guerra Mundial¹.

La Primera Guerra Mundial fue otro de los acontecimientos que influyó en el destino de Irán, que, a pesar de haberse declarado neutral, no solo fue ocupado por las potencias ruso-británicas, sino que tuvo que soportar la ofensiva otomana desde el oeste y noroeste. Un año después del comienzo de la guerra, en 1915, se firmó el Acuerdo de Constantinopla mediante el cual rusos y británicos tomaron las riendas de la política y la economía de Irán. Keddie (2007: 128-129) hace un retrato de la situación interna del país en aquellos días:

“El año 1917 fue un año de confusión con batallas a lo largo y ancho del país. El poder de los nacionalistas iraníes en Qom y en la zona central finalizó cuando los rusos se desplazaron hacia allí. Las tropas británicas y las rusas ocuparon prácticamente todo Irán a finales de 1917, aunque Gran Bretaña siguió combatiendo contra los ejércitos tribales de Qashqa’i en 1918. El control extranjero se hacía más débil, sin embargo, debido a los acontecimientos que estaban teniendo lugar en Rusia. La revolución de marzo hizo crecer la esperanza de la retirada de las tropas rusas de Irán, pero se produjo en otoño, cuando éstas se sublevaron y fueron retiradas por el nuevo gobierno bolchevique. Eso produjo un efecto liberador en el norte, a pesar de que los británicos ocuparon varias posiciones de las abandonadas por los rusos.

La guerra produjo un efecto devastador, pues el país se convirtió en un campo de batalla, en el que murieron muchas personas, y las tierras de labranza fueron arrasadas por los ejércitos invasores”.

Con la revolución rusa de octubre de 1917, cuando la política exterior de este país se convirtió en una “política de renuncia”, en oposición a la política imperialista del zar, Gran Bretaña comenzó a idear cómo convertir a Irán en un protectorado. Dicha idea se plasmaría en el Acuerdo de 1919, el cual nunca logró sus objetivos, a pesar de la continua exigencia de los británicos. El fracaso de estos últimos para llevar a cabo las pretensiones del acuerdo cambiaría el rumbo de los acontecimientos, conduciendo a Irán hacia una dictadura militar. Manuchehri (*cf.* 2003:163) explica que el mariscal de campo de las fuerzas británicas, W.E. Ironside, quien defendía la idea de que la mejor solución para preservar los intereses británicos en Irán antes de retirar las tropas era la del establecimiento de un gobierno militar probritánico, convenció a Londres. El hombre elegido para dar el

¹ Para las relaciones entre Irán y Alemania véase: Elahi, H. (1987) [1365]: *Ahamiyyate estarejike iran dar djangue djahaniye dovjom* (La importancia estratégica de Irán en la Segunda guerra Mundial). Teherán: Markaze nashre daneshgahi. pp. 17-41 y Keddie, Nikki R. (2007), pp. 166-167.

golpe y encabezar el gobierno sería Reza Jan, comandante de la brigada de cosacos, nacido en la región de Mazandarán, en el norte de Irán, patriota y con grandes dotes de mando, y Seyyed Ziyya', probritánico y moderado, que lideraría la facción civil. La idea del mariscal Ironside culminó finalmente con el Golpe de Estado de 1921 (*kudetaye sevvome esfand*). Cuatro años más tarde, Reza Jan se convertiría en Reza Sah, el primer monarca de la dinastía Pahlaví.

Los años siguientes al golpe de estado fueron marcados por los intentos de modernización por parte del nuevo rey pahlaví que debía seguir defendiendo los intereses británicos en Irán y comenzar una lucha anticomunista por exigencia de éstos. La preservación de su corona dependía de ello y jamás dudó en emplear cualquier método de represión para permanecer en el poder. Ahora había aparecido un nuevo actor en la escena política iraní. Estados Unidos deseaba entrar con más fuerza que nunca en la órbita del negocio petrolero, rivalizando así con Gran Bretaña en el dominio de la industria. Rusia, aunque ocupada en sus asuntos internos, no podía consentir que se violara el tratado ruso-iraní.

Una vez más, el gobierno iraní estaba permitiendo la injerencia extranjera en sus asuntos económicos y financieros. Entre 1925 y 1941, Reza Sah llevó a cabo su programa de modernización, que, en esencia, no mejoraron la situación interna de Irán. Su empeño en centralizar el poder y crear un ejército moderno no habían mejorado la vida de los iraníes. Una industria y agricultura subdesarrolladas seguían sin tener visos de mejora. Los británicos continuaban sacando la mejor tajada de la industria petrolera y el rey no reaccionaba. Y no solo había dejado el control económico en manos británicas, sino que había comenzado a monopolizar el poder, controlando la vida política de los iraníes para convertirse finalmente en un dictador despótico e impopular².

Durante el periodo comprendido entre 1905 y 1941, tanto la incompetencia de los reyes Qajar como la ineficacia de las políticas de Reza Sah sumieron a Irán en la pobreza y la desesperanza. La continua injerencia extranjera había impedido un desarrollo económico y social que favoreciera a los iraníes. La situación de este período fue descrita por Mohammad Moşaddeq en 1951 en su discurso en las Naciones Unidas, recogido por Kinzer, (2005: 173-174)

“Mis compatriotas carecen de las cosas más indispensables para la existencia. Su nivel de vida es probablemente uno de los más bajos del mundo [...] sin embargo, la industria petrolera no

² Para el reinado de Reza Sah véase, (Keddie, 2003), pp 147-178.

ha aportado prácticamente nada al bienestar del pueblo ni al progreso técnico o industrial de mi país”.

La década de los cuarenta fue nefasta para Irán. Su participación forzosa en la Segunda Guerra Mundial había causado aún más estragos en la economía precaria del país. La abdicación de Reza Sah, la llegada al poder de su hijo Mohammad Reza Pahlaví y la esperanzadora reaparición del nacionalista Mohammad Mosaddeq en la escena política, no mejoraron la desastrosa situación política y social del país.

2. El contexto cultural

Sin duda la historia de Irán de principios del siglo XX influyó en la formación y el pensamiento de Şadeq Hedayat y de muchos otros intelectuales iraníes. Los acontecimientos que tuvieron lugar en las dos primeras décadas de la vida del autor condicionaron su visión de la sociedad y del hombre y marcarían su personalidad, reflejadas en todas sus creaciones literarias.

Nacido dos años antes de la Revolución Constitucional, pasó su infancia siendo testigo de la injerencia extranjera en Irán y de la corrupción y la pasividad de los Qajar, que acabaron finalmente con las esperanzas de libertad y democracia en Irán. Con quince años vivió el final de la Guerra Mundial y con dieciocho, el Golpe de Estado de Reza Jan, para más tarde, con veintitrés años, ser testigo de la fundación de la dinastía Pahlaví por éste.

Hedayat, además, vivió en una familia de literatos y políticos³ que, sin duda, influyó en su formación. Después de terminar sus estudios de primaria, fue enviado a la escuela *Dar ol-Fonun*, una de las mejores escuelas del momento (Katouzian,1994: 28). Más tarde inició sus estudios en el colegio privado bilingüe Saint Louis, donde recibió clases en persa y en francés, graduándose en 1925. Después viajó a Bélgica y un año después, a París. Su conocimiento de la lengua francesa le permitió familiarizarse con obras en esta lengua. Katouzian afirma que además de mostrar una gran “ansia” por leer tanto obras en francés como en persa, Hedayat tenía gran interés por las ciencias ocultas, que Katouzian (1994: 28) considera: “Era debido a su

³ Para los detalles de los miembros de la familia de Hedayat y sus actividades, véase (Katouzian,1994: 26-27)

enfermiza curiosidad por el sentido y el propósito de la vida, influyendo en algunos de sus relatos, escritos, cartas y conversaciones con amigos”.

Herederero de los clásicos persas, se interesó por Omar Jayyam, publicando *Robā'iyat-e Jayyam* en 1924. En dicho estudio, “Hedayat muestra una gran madurez intelectual y psicológica y un amplio conocimiento, tanto de las fuentes persas y árabes como de las europeas” (Katouzian, 1994: 31). Dicha obra, en realidad, es según Katouzian, “un intento de expresar su propia personalidad y sus propios pensamientos, miedos, penas y abatimientos” (1994: 35).

Su conocimiento de escritores, filósofos, humanistas e historiadores occidentales “como Pascal, Descartes, Montaigne, Michelet, Schopenhauer o Ruskin, entre otros de menor renombre” (Katouzian, 1994: 36), se refleja en su ensayo *El hombre y el animal*, en el que defiende los derechos de los animales, demostrando que están dotados de inteligencia y voluntad, y que deberían ser tratados mejor por el hombre, supuestamente más inteligente y evolucionado, “para llegar a la conclusión de que estas cualidades no son suficientes para distinguir al hombre de los animales” (Katouzian, 1994: 36).

Su estancia en Europa fue consecuencia de la política del gobierno de enviar a estudiantes universitarios para una mejor formación en las artes y las ciencias. Esta política era la continuación de la de los Qajar, iniciada a principios del siglo XIX. En el reinado de Reza sah, algunos estudiantes eran enviados a Europa mediante becas para completar sus estudios de licenciatura y especialización. Muchos de los intelectuales del siglo XX pertenecieron a este grupo de estudiantes, convirtiéndose algunos en opositores al régimen de Reza Sah, y más tarde, al de su hijo, Moḥammad Reza Pahlaví.

Hedayat tenía un gran interés en viajar a París. Sus contactos familiares facilitaron finalmente que el escritor lograra emprender su viaje a Europa, primero a Bélgica para especializarse en estomatología. Tras el fracaso de dicho objetivo, el escritor viajó a la capital francesa para estudiar arquitectura, pero tampoco tuvo éxito, y, aunque se le permitió iniciar sus estudios en la literatura francesa, un año más tarde regresó a Irán. Como señala Katouzian (1994:46), “toda esta experiencia, además de demostrar lo difícil que le resultaba soportar la disciplina y el orden de un período académico, se tratase de la carrera que fuera, y en un entorno extraño, nos ayuda a comprender su personalidad, temperamento y estados”. La estancia de casi cinco años en Europa, aunque infructuosa en lo académico, fue muy importante en la formación cultural de Hedayat. Katouzian (*cf* 1994: 52) señala que, durante este período, el escritor se dedicó a leer, a escribir, a ir

al cine y al teatro, y a visitar galerías de arte, lo que compensaba sobradamente sus pocos esfuerzos en lo académico. Obviamente mostraba más interés por el arte surrealista más vanguardista en la pintura y la escultura, y el expresionismo presente en el cine europeo de los años cuarenta.

Su regreso a Irán en 1930 tampoco supuso una estabilidad laboral en la vida del escritor. Sus distintos trabajos en la administración no le aportaron ninguna satisfacción. Su vida social e intelectual no eran satisfactorias para el autor, y aunque no fueron la única causa de su depresión y desánimo, contribuyeron a empeorar su estado de pesimismo y desesperanza. En 1935 viajó a Bombay para regresar un año más tarde a Irán y seguir trabajando en las distintas administraciones y en el Banco Nacional, donde había trabajado anteriormente. Entre 1930 y 1941, Şadeq Hedayat fue muy prolífero como escritor, pues en esos años escribió más de quince obras entre las que se encuentran obras de teatro, novelas, conjuntos de relatos cortos, traducciones, artículos de crítica y trabajos de investigación. En 1936 escribió *El búho ciego* (*Bufe kur*), considerada su obra maestra y la que le convirtió en uno de los novelistas más relevantes de la literatura universal del siglo XX.

En abril de 1951, víctima de una profunda depresión, Şadeq Hedayat decidió poner fin a su vida. No lo hizo en Teherán, sino en París, la ciudad que amaba y que le había enriquecido tanto como intelectual y escritor.

3. La novela persa

3.1 Antecedentes

Las primeras novelas persas, en cuanto a la forma y el contenido, fueron un fenómeno nuevo. Casi toda la novela cuestionaba, por medio de la ironía, las tradiciones, las costumbres y los atrasos, denunciando la situación social.

Desde las primeras novelas, surgida la primera de ellas en 1974 de la mano de Mirza Fath 'Ali Ajundzadeh (1812-1878), en especial *Las estrellas engañadas*, que influyó en las obras del período posterior, la llamada “literatura constitucional” o “literatura del despertar”, pasaron tres décadas hasta la consolidación de la novela como el género preferido de los escritores

para relatar la cotidianidad de los individuos, abandonando así las generalidades.

El individuo adquirió una importancia de la que siempre había carecido. A través de su experiencia individual, se convirtió en el instrumento de los novelistas para ser testigo, y dar testimonio de la historia. Pero además, hubo otros factores que influyeron en la aparición de la novela: el envío de numerosos estudiantes universitarios a Europa, la penetración de valores europeos en Irán, la imprenta para la divulgación de periódicos y libros, la creación de nuevas escuelas, la traducción de obras científicas, históricas y literarias, y por último, el aumento del número de personas con estudios y formación, que no sólo favorecieron la aparición y la consolidación de la novela, sino de otros géneros literarios.

La Revolución Constitucional y el posterior establecimiento de un parlamento en el que las distintas capas tuvieron representación supuso un soplo de aire fresco en la sociedad iraní en la que los ciudadanos participaron por primera vez en el devenir de su país. En este contexto, el concepto de individuo adquirió un nuevo valor, y era necesario un nuevo género literario que hiciera una reconstrucción de la vida de dicho individuo.

Şadeq Hedayat, nacido en 1903, a las puertas de la Revolución Constitucional, fue heredero de obras de escritores como Zein ol-‘Abedin Maraghei, y Talibov⁴, con obras teñidas de un realismo extremo, que pretendieron acabar con la ignorancia y expresar la idea de lo importante que era que la sabiduría sustituyera a la ignorancia, y que la libertad venciera al despotismo. Más tarde, apareció un nacionalismo extremista que vio únicamente la solución en una vuelta al pasado glorioso de Persia. Todo ello conformaría las características de la novela histórica, plagada de patriotismo y racismo (especialmente hacia los árabes), sin detenerse en reflexionar sobre los factores internos de la sociedad.

En el contexto descrito anteriormente, Şadeq Hedayat fue testigo directo de los acontecimientos. Como señala ‘Abedini (1991:56):

“Nacido en una familia aristocrática, con su sincera descripción de la realidad, siempre procuró romper con las creencias en las que se basaba el pensamiento de los partidarios de la postura existente; creencias como el progreso y la prosperidad de las masas. Aunque su mentalidad, fruto de su educación en una familia aristocrática, influyó enormemente en los actos y pensamientos de sus personajes, su intento por presentar una imagen más profunda de la realidad es digno de alabanza”.

⁴ Mirza Abdol Rahim Talebi Nadjdjar Tabrizi (1834-1911), más conocido como Talibov.

En efecto, Hedayat fue testigo de la desaparición de todas las libertades logradas durante el corto período constitucional. Con dieciocho años vivió el Golpe de estado de Reza Sah, quien se consideraba el heredero del pasado glorioso de Persia y uno de sus héroes. Para ensalzar dicho pasado, el rey creó la Organización del Desarrollo del Pensamiento con el fin de animar a los escritores a crear obras referentes a dicho pasado. Esta etapa terminaría en 1941 para dar paso al auge de la novela social que ya había surgido durante los primeros tiempos de la Revolución Constitucional y que se centraba de un modo superficial en los problemas de una clase media recién surgida.

3.1.1 La aparición del relato corto

Paralelamente a la novela social, había aparecido el relato corto o *dastane kutah*. El año del golpe de estado, en realidad, había sido el año del comienzo de las diversas manifestaciones de la literatura moderna, siendo un punto de inflexión en la literatura persa. El relato corto creció y se desarrolló a pasos agigantados. Dejó atrás los géneros del pasado para alcanzar su culminación con las obras de Moḥammad ‘Ali Djamalzadeh y Ṣadeq Hedayat. Aunque al principio, el relato corto no gozó de gran prestigio en el mundo literario, -ni siquiera el propio Hedayat le concedía valor alguno-, paradójicamente, fue con este subgénero que el autor pronto alcanzó una posición real y de gran consideración entre los escritores. La principal razón por la que la novela corta tuvo éxito entre los lectores fue que los autores lograron, de forma acertada, crear personajes, acontecimientos y hechos realistas y creíbles. Entonces “escritores como Djamalzadeh, Hedayat y Bozogue ‘Alavi, con una nueva visión del arte de escribir novela y de las relaciones sociales, se esforzaron en hacerse eco de las voces de grupos más amplios de la sociedad” (‘Abedini, 1991: 46). De este modo, la novela corta se convirtió en un género que criticaba las carencias y la inmadurez individuales y sociales con una estructura calculada y de una forma más profunda. Sin duda, dentro de este grupo de escritores, Ṣadeq Hedayat fue el más relevante, pues convirtió el relato corto en el testigo de la vida de gentes desfavorecidas, en un período que estaba siendo presentado al mundo como de modernidad y progreso. Este compromiso social fue lo que hizo de su obra algo cercano y universal. A este respecto, ‘Abedini (1991: 57) describe lo novedoso de la obra de Hedayat:

“De la cultura europea, Hedayat tomó la estructura de la novela y la psicología a la hora de tratar a sus personajes. Así, por primera vez, presentó a los escritores iraníes el arte y la técnica

de la novela moderna. Combinó su talento como escritor con sus conocimientos de la cultura popular y creó así las más genuinas obras de la literatura moderna y contemporánea. Por su forma y significado, gozaron, y siguen haciéndolo, de una riqueza y solidez nunca vistas en las novelas anteriores, lo que además revolucionó el lenguaje en la novela, pues para dibujar las realidades y los personajes, mucho más completos y complejos que por ejemplo los de Djamalzādeh, tuvo que crear un lenguaje más claro y llano para expresar temas más complejos y profundos.”⁵

Con su talento y una nueva visión del arte de novelar, Şadeq Hedayat se convirtió en uno de los escritores más prolíferos e importantes del siglo XX. De relevancia internacional, sus obras fueron el reflejo de los diferentes aspectos de su época. Viviendo en un período convulso de su país, en una sociedad a la que consideraba atrasada y a cuyos componentes veía, en mayor o menor medida, como víctimas, dibujó personajes a los que presentó a través del género que mejor dominaba y prefería, la novela corta. Zarrinkub (2005, 549-550) destaca el dominio de Hedayat de este género:

“Aunque Şadeq Hedayat (m.1330) se educó en una familia aristocrática, ajena a las normas y tradiciones populares, con el estudio y la revisión exhaustivos en el folklore -la lengua y la cultura popular-, alcanzó un dominio extraordinario de las creencias y las tradiciones de las clases populares urbanas, de las formas de expresión de los delincuentes, y especialmente de las costumbres y maneras de las mujeres campesinas y trabajadoras. Este dominio colmó sus relatos cortos del espíritu de las vidas, los sentimientos y las creencias de las clases populares-Neirangestan. De este modo, en el contenido, el lenguaje y la expresión, alcanzó un realismo absoluto.”

A través del realismo que describe Zarrinkub, Hedayat presentó en sus relatos a hombres y mujeres víctimas de sus creencias y tradiciones, atrapados casi siempre en un círculo vicioso de costumbres y supersticiones que conducían sus vidas a la deriva. Los personajes reflejaban a una sociedad cuyos hombres y mujeres estaban predestinados, desde su nacimiento, a tener vidas condenadas.

3.1.2. La mujer que perdió a su hombre

Uno de los relatos que mejor refleja la influencia de las costumbres y supersticiones en las vidas de sus personajes es “La mujer que perdió a su hombre”⁶ del conjunto de relatos *Clarooscuro* (1933). En este relato, Hedayat

⁵ La traducción de todas las fuentes bibliográficas en lengua persa y de todos los fragmentos del relato corto “La mujer que perdió a su hombre” en este trabajo ha sido realizada por Nadereh Farzamnī Hajardovom.

⁶ El título del relato en persa es *zani ke mardash ra gom kard*.

dibuja a personajes, tanto hombres como mujeres, cuyas vidas están predestinadas a fracasar a causa de las creencias, costumbres y supersticiones. Éstas determinan su infancia y su desarrollo, sus acciones, sus formas de expresar los sentimientos, su resignación ante lo establecido y la naturalidad con la que lo aceptan, y, por último, su incapacidad para cambiar y cambiar las cosas. Para Hedayat, estos personajes son víctimas de su educación. Una educación plagada de prejuicios, creencias irracionales y costumbres que se repiten generación tras generación, llevando a la sociedad a contemplar el horror como algo cotidiano y las costumbres como algo incuestionable e irremediable. Hedayat presenta todo ello y lo denuncia; y aunque la crítica ha querido en muchas ocasiones ver esta denuncia a través de la figura femenina, para Hedayat el hombre también es una víctima, pues ha sido educado por padres, hombres y mujeres, que a su vez llevan la carga de las tradiciones, costumbres y supersticiones. Katouzian (1994: 84-85) hace referencia a la visión de Hedayat en este tipo de relatos:

“(Hedayat) escribe sobre la vida de la gente corriente, sin embargo, su objetivo no es compadecerse de ésta ni empatizar con ella. Incluso cuando el autor, de alguna manera, establece relación con la gente corriente, lo hace con referencias negativas, fijándose especialmente en sus puntos de vista religiosos y supersticiosos”.

En “La mujer que perdió a su hombre”, Zarrinkolah es la protagonista indiscutible del relato. Al nacer ella, su padre fallece, lo que genera en su madre un odio irracional hacia la recién nacida. Para su supersticiosa madre, Zarrinkolah es *badqadam* (gafe, de mal augurio), lo que le legitima para maltratarla y maldecirle de forma continuada:

“... [desde que era niña, su madre le daba un puñetazo en la cabeza, le daba un trozo de pan y le sentaba detrás de la puerta de la casa, y ella jugaba con los niños pobres. Jamás vio una buena cara de su madre ni la más mínima muestra de afecto de su parte” (Hedayat, 1978: 36-37)

La niña crece sin ninguna muestra de amor, entre maldiciones y golpes, hasta que un día, mientras trabaja en el campo vendimiando, se enamora de Golbebú. Los primeros dos meses, el muchacho colma a Zarrinkolah de besos y caricias, lo que hace que ésta olvide las maldiciones y los golpes de la casa materna. Pero una vez casados, Golbebú pronto comienza a maltratarla a diario, golpeándola con un látigo de cuero negro, “el mismo que tenía dos nudos en el extremo y con el que golpeaba a los asnos” (Hedayat, 1978: 40). A los nueve meses tienen un hijo que nace con una marca roja en la cintura en forma de dos rayas paralelas. La joven madre está convencida de que dicha marca es debida a los golpes de látigo de su marido,

y que “se han pasado al niño” (Hedayat, 1978: 41); un niño débil y enfermizo al que Zarrinkolah llama Mandeh ‘Ali⁷, para que sobreviva y crezca sano.

Pero el autor tampoco culpabiliza por completo a Golbebú de su comportamiento, pues la educación que ha recibido por parte de su madre referente a cómo tratar a las mujeres, es machista. Cuando Zarrinkolah es abandonada por Golbebú y viaja al norte para encontrarlo, el trato que recibe de parte de la madre de éste refleja la educación que ha recibido Golbebú. Hedayat (1978:47) hace una breve, pero muy detallada descripción de la suegra de Zarrinkolah:

“...] una mujer mayor, con la cara picada de viruela, salió a la puerta:

¿A quién quieres ver?

Quería ver a Golbebú.

Y ¿qué quieres de él?

Soy la mujer de Golbebú. He venido de Teherán, y éste es su hijo, Mandeh `Ali.

Bueno, bueno. Eso te crees tú. Golbebú ya dejó a esa mujer y le dio el divorcio”

Y más tarde, cuando Golbebú reniega de ella, su madre vuelve a intervenir, insultando y despreciando a Zarrinkolah, diciéndole: “¡Desvergonzada! ¿Qué quieres de mi hijo? Este hijo tuyo es bastardo, y ahora se lo quieres endosar a mi hijo”. ((Hedayat, 1978: 48)

En la sociedad que describe Şadeq Hedayat, existe una falta de armonía constante entre mujeres y hombres, sean cuales sean sus relaciones, tema en el que el autor insiste en muchos de sus relatos cortos. Así, Golbebú, al mismo tiempo que es presentado como verdugo, es también una víctima. Su madre le ha convertido previamente en dicha víctima, pues de ella ha aprendido que debe someter a la mujer, y aunque durante un tiempo es cariñoso y atento con Zarrinkolah, no tarda en poner en práctica las enseñanzas de su madre. Así, su comportamiento se convierte en algo común y aceptado por todos; incluso la propia Zarrinkolah lo considera normal y lo acepta con resignación:

“(Golbebú) le criticaba, además por minucias; por ejemplo, decía: “¿por qué llevas quemada la esquina del *chador*? o ¿Por qué has tardado en encender el *samavar*?” Entonces, con sus ojos sin expresión y llenos de ira, que empezaban a dar vueltas dentro de las cuencas, y girando sobre su cabeza el látigo de cuero negro que tenía dos nudos en el extremo, el mismo con el que

⁷ Mandeh ‘Ali o Mandegar ‘Ali significa “‘Ali, el que se queda o sobrevive” (Hedayat, 1978: 41)

golpeaba a los asnos, le pegaba a Zarrinkolah en los brazos, los muslos y la espalda. Ésta se envolvía en su *chador* de la oración y gemía y sollozaba; luego, Golbebú le daba una patada y arrojaba el látigo sobre la repisa. Entonces, satisfecho, se sentaba en un rincón de la habitación, apoyaba la espalda en un baúl y se encendía una pipa. [...] Sólo cuando Zari (Zarrinkolah) bajaba la luz y se iban a acostar entre las sábanas rojas con flores verdes y negras, Golbebú le besaba los ojos llorosos y salados, y entonces, se reconciliaban. Esto se repetía cada noche. (Hedayat, 1978: 41)

La protagonista, por tanto, está acostumbrada a las palizas y a las vejaciones. Ser maltratada es algo natural para ella, pues es lo que había vivido desde niña, y soportarlo había sido un comportamiento adquirido por su parte. La novedad de su vida con Golbebú residía en que, después de cada paliza, llegaban las caricias y los besos, sensaciones y afectos que jamás había experimentado y que le resultaban maravillosos. La única persona que le había hecho vivir estas sensaciones era la misma que le golpeaba cada día; primero en los dos meses de noviazgo, y luego, después de cada paliza. Ahora le era imposible desprenderse de estos afectos. Alguien cuya existencia siempre había sido acompañada de las maldiciones y las palizas de su propia madre y de sus hermanas, ahora había encontrado al fin un atisbo de esperanza en los besos y las caricias, aunque fueran precedidas de golpes de látigo. Hedayat (1978: 41) se adentra en los sentimientos de su personaje y nos los describe del siguiente modo:

“se sentía pequeña y débil ante Golbebú, y cuantos más latigazos recibía, más crecía su afecto por él. Quería besar sus fuertes y expertas manos. Le gustaba más que cualquier otra cosa sus mejillas rosadas, su robusto cuello, sus fornidos brazos, su peludo cuerpo, sus gruesos y carnosos labios, sus fuertes y blancos dientes, y, sobre todo, su olor, ese olor a establo, y sus bruscos y violentos movimientos, y sus palizas. ¿Era posible encontrar un marido mejor que él?” (Hedayat, 1978: 41)

Todo ello ocurre porque Zarrinkolah no es capaz de imaginarse una vida mejor, pues carece de otro patrón de relaciones entre hombres y mujeres. No se imagina a sí misma quejándose o volviendo a la casa materna. Cuando Golbebú le abandona sin previo aviso y regresa a su pueblo, ella recuerda la canción que se cantaba en su boda: “En la casa de papá, pan e higo/ en la casa del esposo, cadena y palo/ bendita sea la boda”. (Hedayat: 1978, 43)

Una vez abandonada por su marido, Zarrinkolah emprende un viaje para ir en su busca. Aún tiene la esperanza de encontrarle “para que le vuelva a pegar con el látigo con el que pegaba a sus asnos, y de nuevo, o, aunque fuera por última vez, le mordiera y le apretara con fuerza entre sus brazos” (Hedayat, 1978: 43). Sin embargo, al llegar al norte, cuando finalmente encuentra a Golbebú, descubre que éste vive con otra mujer a la que también maltrata: “Las marcas de látigo se veían en sus brazos y en su frente; temblaba mientras cogía a Golbebú del brazo, como si tuviera miedo de que

se lo arrebataran.” (Hedayat, 1978: 48). Todo hace pensar que definitivamente ha perdido a su hombre, pues él reniega de ella. La protagonista abandona a su hijo en la calle y se va con un hombre que le recuerda a Golbebú. Es como si la historia se fuera a repetir. Hedayat (1978: 49) describe el momento del abandono en el que Zarrinkolah parece sentir una enorme liberación:

“Zarrinkolah volvió hacia la plaza a paso lento. Pero en el camino le vino un pensamiento a la mente, se detuvo y colocó a su niño, que estaba somnoliento, delante de la puerta de una casa y le dijo: - siéntate aquí hijo, ahora vuelvo. El niño, obediente y tranquilo, se sentó como un muñeco de trapo. Pero Zarrinkolah no tenía intención de volver, ni siquiera le dio un beso a su hijo, pues este niño ya no le servía para nada; sólo era una pesada carga y una boca que alimentar, y ahora, se libraba de él; igual que Golbebú le había repudiado y su propia madre le había echado; de la misma manera que había aprendido de su madre el afecto maternal..., no, no necesitaba a ningún hijo. Se había librado de todo. Sin un céntimo, sin niño y sin equipaje, respiró tranquila. Ahora era libre y sabía lo que tenía que hacer [...] Cuando llegó a la plaza, observó que todos seguían a lo suyo. Era como si a la vida no le importara lo que le sucedía a ella”.

Finalmente, la protagonista se une a otro hombre que se parece a Golbebú, monta sobre el asno de éste y ambos emprenden un nuevo camino, desconocido e incierto. Hedayat resume la vida de Zarrinkolah, víctima de la superstición de su madre y de una tradición machista que le lleva a ser víctima de su marido, la misma tradición que convierte a éste en un hombre violento:

“A Zarrinkolah se le pasó por la mente las maldiciones de su madre, la noche de luz de luna en la que se fue a Teherán con Golbebú y las maldiciones de la madre de éste. Aunque tenía sed y estaba hambrienta, en el fondo de su corazón se puso contenta. No sabía por qué se había montado ni a dónde se dirigía, pero pese a todo ello, pensó: “puede que este joven también tenga la costumbre de pegar con el látigo, ¡puede que huela a asno y a establo!”. (Hedayat, 1978: 50)

En el relato “La mujer que perdió a su hombre” encontramos a un Hedayat describiendo a personajes que por creencias y visiones retrogradadas y tradiciones ancestrales se entregan a vidas deprimentes y sin sentido. Los personajes se van construyendo con el propio relato. Cuanto más avanzamos en la lectura, más detalles descubrimos del pasado de los personajes y más nos adentramos en sus mentes, descubriendo, cada vez, más víctimas. La tradición y la superstición se convierten en el eje central del relato. Tanto las vidas de las mujeres como las de los hombres giran alrededor de dicho eje que, de un modo u otro, explica los comportamientos de cada personaje, que se repiten, reflejando la idea de Hedayat de que no era suficiente con que la dictadura hiciera propaganda de la transformación de la sociedad de entonces en una sociedad moderna y progresista. Con la inclusión de personajes humillados en sus relatos, muestra sus almas rotas y frías.

Describe a hombres y mujeres aterrados, humillados e insatisfechos, influyendo con ello en la lucha contra la falsa propaganda del régimen. Así Hedayat da un nuevo rumbo al relato corto, realista y combativo.

Conclusión

La novela persa del siglo XIX y XX estuvo marcada por los acontecimientos sociales, políticos y culturales que tuvieron lugar en Irán. El movimiento del “despertar” de finales del siglo XIX influyó en la aparición de la novela y los sucesos posteriores contribuyeron en su desarrollo para convertirla finalmente en uno de los géneros más sólidos de la literatura del siglo XX. Tanto la novela histórica como la novela social fueron el medio elegido por muchos escritores para reflejar la sociedad y la cultura de su época, cuestionando la corrupción, la falta de libertades, el atraso, las tradiciones, las costumbres, y denunciando la situación social. Desde las primeras novelas de finales del siglo XIX hasta la consolidación de la novela a principios del siglo XX, el individuo fue tomando una importancia sin precedentes, convirtiéndose en uno de los elementos centrales de la obra de los novelistas. Sus características, su comportamiento, su psicología eran el reflejo de una sociedad convulsa, llena de contradicciones, surgidas del conflicto entre la tradición y la modernidad, se convirtieron para los autores en el instrumento que mejor reflejaba las condiciones sociales y culturales de su época.

Şadeq Hedayat fue el escritor que con mayor acierto logró crear novelas y relatos cortos en los que reflejar el concepto de individuo con un nuevo valor en la sociedad iraní, presentando una imagen más profunda de la realidad de su tiempo y haciéndose eco de las voces de las distintas capas sociales existentes.

Inspirándose en la cultura europea y con su profundo conocimiento de la lengua y la cultura popular persas, Hedayat fue el artífice de la consolidación de la novela y el creador de un nuevo lenguaje para dibujar las realidades de su tiempo, convirtiéndose en uno de los escritores más prolíferos e importantes del siglo XX. Su dominio de las tradiciones y las creencias populares dotó sus obras de un realismo extraordinario, logrando así profundizar en el espíritu de sus personajes y exponiendo los motivos de sus comportamientos.

El realismo con el que Hedayat describe a los personajes y sus circunstancias, le permite presentar a individuos que son víctimas de su

educación, de sus creencias y de sus costumbres. La ignorancia les obliga a tener vidas condenadas y a causar la infelicidad de otros. “La mujer que perdió a su hombre”, del conjunto de relatos *Claroescuro* (1933) es uno de los relatos más desgarradores del escritor iraní, en el que las relaciones humanas se inspiran en las supersticiones y las creencias populares, predestinándolas a la frustración y al fracaso. La infancia y el desarrollo de los personajes del relato, dominados por creencias irracionales, marcan para siempre su modo de relacionarse con los demás y su visión del mundo. La frustración y la falta de empatía resultantes impiden el avance de los personajes del relato, que repiten una y otra vez los mismos comportamientos, causando sufrimiento y dolor a las siguientes generaciones.

El realismo con el que Şadeq Hedayat dibuja las vidas de los personajes de sus relatos en general, y de “La mujer que perdió a su hombre” en particular, y su talento para ahondar en la psicología de dichos personajes convierten al escritor iraní, no sólo en uno de los escritores más relevantes de la literatura persa del siglo XX, sino en una de las figuras más destacadas de la literatura universal.

Bibliografía

- ‘Abedini, H. (1991) [1369]: Sad sale dastan-nevisi dar iran (Cien años de novela en Irán). Teherán: Naşr-e Tondar.
- Hedayat S. (1978) [1356]: Sayeh vo rowshan (Claroescuro). Teherán: Entesharate Djavidan.
- Katouzian, M.A.H. (1994) [1372]: Şadeq Hedayat: az afsaneh ta vaqe’iyyat (Şadeq Hedayat: Del mito a la realidad). Teherán: Tarhe Now
- Keddie, Nikki R. (2007): El Irán moderno. Barcelona: Editorial Verticales de Bolsillo.
- Kinzer, S. (2005): Todos los hombres del shah. Barcelona: Debate.
- Manuchehri, A. (2003) [1381]: Ketabe iran: nezame siyasiyye iran (el libro de Irán: el orden político de Irán). Teherán: Sazmane farhang va ertebatate eslami, mo’avenatae pajuheshi va amuzeshi, markaze moţale`ate farhangi-beinolmelali.
- Zarrinkub, A. (2005) [1383]: Az gozashteh-ye adabiye iran (del pasado literario de Irán). Teherán: Sokhan.

FROM TWO WORLDS TO TWIN CHARACTERS – EVOLUTION OF DUAL EXISTENCE IN GOLI TARAGHI’S FICTION

Tea Shurgaia

Ivane Javakhishvili Tbilisi State University

Abstract: *The freedom of choice and the problem of the bifurcated people facing choices are the main themes of the fiction of Goli Taraghi. The paper addresses the issues through the analysis of the short stories: I, Too, Am Che Guevara (1969), In Another Place (2000), The Other One (2014) and the novel Accident (2014). The paper argues, that the issue of overcoming duality develops chronologically in Taraghi’s works in the following way: the rebellious protagonist that seeks to restore his real self (Mr. Heidari, I, Too, Am Che Guevara), is defeated but is replaced with an insurgent and victorious hero (Amir-Ali, In Another Place). The other self of the latter character becomes semi-embodied (is reflected in a mirror) and appears as a kind of a twin (‘hamzād’) of the protagonist. The idea of twins as two versions of a single self is further developed in the latest works of Taraghi: first the homogeneous twins (The Other One) had been introduced and later the author created the heterogeneous twins (Accident). The paper focuses on the spiritual connection between these four works, which is reflected in: 1) the typological similarity between the protagonists (Mr. Heydari – Amir-Ali) and 2) the evolution of the idea of twins from ‘hamzād’ (In Another Place) to the notion of heterogeneous twin-ship (Accident).*

Keywords: *Goli Taraghi, duality, double existence, twin characters, In Another Place*

Introduction

The prominent Iranian writer, Goli Taraghi’s fiction is interesting on multiple counts. Unlike many immigrant writers, political and gender based issues are not the leading topics of her fiction. She prefers to write about universal and existential problems. One such theme is the freedom of choice, the problem of the bifurcated characters faced with choices.

In the following article I will explore how the dual existence evolves in Goli Taraghi’s fiction from her earliest to her latest works. I will support my assertions by analyzing Goli Taraghi’s short stories: *I, Too, Am Che Guevara (1969), In Another Place (2000), The Other One (2014)* and the

novel *Accident* (2014). The problem of dual existence is most apparent in the abovementioned works. I suggest that these works are connected through an internal logic based in the typological similarity of the characters and the evolution of the idea of twin-ship from hamzād/alter ego to a fully-fledged heterogeneous twin-ship, from a non-physical to physical form.

Goli Taraghi's Fiction – Themes and Problems

Goli Taraghi (1939) frequently notes that she has spent a large part of her life between two worlds. She was born in Tehran, where she spent her childhood. Taraghi got her degree in philosophy from the United States and after returning to Iran she obtained her master's degree from Tehran University. In 1980, Taraghi moved to Paris where she has been living for the past several decades. The writer has never lost touch with her homeland. Every year she spends a few months in Tehran. Taraghi publishes her works primary in her homeland – a country, which is a constant source of inspiration for her.

The voice of Goli Taraghi sounds like a unique *bel canto* on the vast scene of contemporary Persian literature.

Goli Taraghi is a writer of myriad talents. [...] In all she writes, facts of life and fictions of the mind, myths of the past and mundane realities of today cohere to create narratives that are, in the best traditions of Persian literature, at once simple and sophisticated, easy to enjoy and difficult to emulate. [...] She brings to her subject a sobering and searing honesty and an acute awareness of the ironies of the human condition.¹

Goli Taraghi's '*myriad talents*' as well as the problems she raises in her writings explain the increasing interest of literary critics toward her works. The topics most favored by researchers are: exile, nostalgia, gender related issues, and reflection of Jungian concepts and images in Taraghi's works. Due to the writer's outstanding ability of representing nuanced problems in her texts, they are open to various readings and interpretations, which allows for multiple approaches by the critics.

L. Nanquette in her research on the Persian literature of exile in France focuses on the use of exile as a literary device in stories of Goli Taraghi. To this end, she analyses three stories (*The Pomegranate Lady and Her Sons*,

¹ A writer of many words, (November, 12, 2009). <https://iranian-studies.stanford.edu/events/second-annual-bita-prize-persian-arts-goli-taraghi>

The Wolf Lady and *The Bizarre Comportment of Mr. Alpa in Exile*) and argues:

Taraqqi is an apt subject not only because the notion of exile imbues all aspects of her writings, from language to structure and theme, but also because she offers a discourse on the subject, in the “metatext”. Moreover, her stories exhibit so many of the characteristic features of the Persian literature of exile, and in such dense concentration, that they can be viewed as representative of the whole trend.²

I concur with L. Nanquette’s assertion and would add that Taraghi’s works on the subject of immigration offers fascinating reasearch possibilities not only for Iranologists, but also for any scholars interested in the literature of exile, especially those in the field of contemporary literature of Arab countries.

The reading of G. Taraghi’s works in within a Jungian framework constitutes another trend in the scholarship on the writer. Even though it is hard to subscribe wholly to A. Vafa’s reading of hegemonic masculinity in Goli Taraghi’s *In Another Place*, I still find it useful to cite his estimation of the situation in the field:

...the few (if not non-existent) approaches to Taraghi’s portrayals of masculinities rarely have opened up debate for a productive involvement of male characters in a reading of gender, since most of these studies fall victim to the archetypal determinism of a Jungian framework that is awkwardly common throughout the scholarship on Taraghi.³

It is noteworthy that ‘the archetypal determinism of a Jungian framework’ or, in other words, the eagerness of interpreting Taraghi’s fiction mostly in Jungian terms may partly be inspired by the writer herself. In most of her interviews she has pointed to the relevance of such an approach to her writings. In fact, it is hard to ignore the reflection of Jungian content in Goli Taraghi’s works; it seems natural for scholars to take this path.

Although Taraghi has a painful experience with Iranian censors, in contrast to the majority of Iranian writers, she is still devoted to her principled position – to publish new works primarily in Iran. The writer

² Nanquette, L. (2015). Persian literature of exile in France. Goli Taraqqi’s short stories. In M. Mannani & V. Tompson (Eds.), *Familiar and foreign: identity in Iranian film and literature*. Athabasca University Press, p. 174

³ Vafa, A. (2014). The predicament of complicity with hegemonic masculinity in Goli Taraghi’s *In Another Place*. *Middle East Critique*. 23(3), p. 266. A. Vafa cites two examples as cases in point: S. Zarlaki (2010) and I. Haddadi & F. Durudgaryan (2011), Tahlili Kuhan Ulgu-i Dastan-i Jay-i Digar, *Adabyat va Zabanha*, 16 (Summer), pp. 147-170.

shared her experiences with censorship and self-censorship many times in her interviews and public appearances. She has done it with irony and humor. (For example, see: <https://www.wordswithoutborders.org/article/between-two-worlds-an-interview-with-goli-taraghi>). Still, censorship seems not to have turned into a crucial problem for her, and so, the theme is absent from the top issues of Taraghi scholarship. As Faridoun Farrokh has suggested:

Taraghi has always had the tendency to contrive an elaborate shield that keeps her creative identity hidden from the reader's view. In other words, simply by reading her fiction, particularly that written in the earlier stages of her career, it is not possible to determine the writer's gender, class, political ideology, and other characteristics. This tendency in Taraghi's work, it is safe to say, may not be a ruse consciously adopted to avoid confrontation with the censor. It could very well be a stratagem to enhance the aesthetic impact by adding depth and complexity to the plot and universalizing the character.⁴

Scholarship on Goli Taraghi's fiction mainly focuses on her three collections, *Scattered Memories* (1992), *In Another Place* (2000), and *Two Worlds* (2002), published after the Islamic Revolution. Her two earlier collections - *I, Too, am Che Guevara* (1969) and *Winter Sleep* (1972) - have been less favored by researchers. In S. Zarlaki's (2010) opinion, Goli Taraghi, in her earlier short stories, appears as a writer 'focused on death' – 'nevisande-ye margandish' (p.18). G. Ghardashkhani (2015) points at the routines and obsessions of disoriented characters in Taraghi's pre-revolutionary collections; three others she considers as being mostly autobiographical, which thematically deal "with the traumatic sense of displacement and nostalgic reconstruction of homeland."⁵

The collection of short stories *Two Worlds (Do donya)* was followed by a twelve year silence by the author. Then, in 2014, Goli Taraghi published her new works, *Another Chance (Forsat-e dobāreh)* - a collection of short stories, and her first novel, *Accident (Etefāgh)*. Here, the writer does not focus on the problems of displacement and nostalgia, but rather the period after the Islamic Revolution, the atmosphere inside Iranian society during

⁴ Farrokh, F. (2007). Aesthetic refinement vis-à-vis censorship: Goli Taraghi as a case study. In M.M. Khorrami & M.R. Ghanooonparvar (Eds.), *Critical encounters: Essays on Persian literature and culture*. Costa Mesa, California: Mazda Publications, p. 99

⁵ Ghardashkhani, G. (2015). Farang represented. The construction of self-space in Goli Taraghi's Fiction. In M. Mannani & V. Tompson (Eds.), *Familiar and foreign: identity in Iranian film and literature*. Athabasca University Press, p. 189

the Iran-Iraq war and up to today's Iran. Goli Taraghi's language has become less colorful, but it is still powerful and impressive. The reader can find character types familiar from her previous writings. Witty humor, which has been one of the strongest features of Goli Taraghi's writings, is still present in her new collection of short stories, as well as in the novel. The novel is the writer's first longer work and that may be the reason for some technical inaccuracies in the text. Particular episodes could be more effective if they were written as independent stories.

Duality and Double existence in Goli Taraghi's Fiction

Despite the fact that forty five years separate Taraghi's first collection (*I, Too, Am Che Guevara*, 1969) and her latest novel (*Accident*, 2014) there is still a palpable thread weaving through all of her works: choices that people face. For Taraghi, the question is to what degree is an individual free to choose one's own fate and shape one's own life. The protagonists of the writer's early works lack the bravery and internal strength to beget changes and rebel against their conditions. The rebellious protagonist that manages to escape living in a lie appears later, in the fourth collection of stories *In Another Place* (*Jāyi digar*, 2000).

Choice implies an alternative, the ability to choose between two opposing categories by affirming one and rejecting the other. The characters of Goli Taraghi confront various choices, although ultimately they are all expressions of a single choice; the choice between the false and the real, the choice between existence as a 'self' or as an 'other.' These characters always strive towards that ideal space, *jāyi digar* - 'somewhere else,' where they will become their true 'selves,' become whole. Meanwhile, they live double, bifurcated, lives.

Duality in the fiction of Goli Taraghi operates on three basic levels:

Geographic (Tehran – Paris / Homeland - Outland)

Cultural (Familiar- Foreign / Traditional - Modern)

Spiritual (True 'Self' – Illusory 'Self').

Each of these three levels are interconnected and mutually constitutive, although they are located at different 'depths.' The first, geographic, is on the surface, the second, cultural, lies deeper, while the third, spiritual duality, lies at the root of all. I shall touch briefly on the first two levels and discuss the third level of dual existence in greater detail.

Geographic Displacement and ‘double life’ in Two Worlds.

In one of her interviews Goli Taraghi remarks:

Most of my life I have lived between two worlds. [...] My life has become a perpetual journey between Paris and Tehran, a journey that is far more than mere geographic displacement. It is an existential migration from one reality to another. This bifurcation naturally demands the sort of double life that has marked my literary imagination.⁶

The perpetual journey of Goli Taraghi is an attempt at recapturing a familiar, yet lost world, a project of spiritual restoration. Taraghi’s characters are similarly bifurcated – for them, much as for their author, existence in two worlds is an unsolvable problem. According to Edward Said:

Exile is predicated on the existence of, love for, and bond with, one’s native place; what is true of all exile is not that home and love of home are lost, but that loss is inherent in the very existence of both.⁷ [...] Exile is never the state of being satisfied, placid, or secure. Exile is life led outside habitual order. It is nomadic, decentred, contrapuntal.⁸

Some of Taraghi’s characters are separated from their homeland, are forced to live in a new reality, in a different, geographically distinct, world. Some fled war and revolution; some had to leave against their will, because of their children or a hostile environment. They are in a new world, physically, but their hearts and souls remain in the old, familiar, and the traditional world, tied to it by their memories. The old, native world, much like the past, has a specific smell and color, associated with specific objects like a rug, an engagement mirror, a cashmere scarf, an old street, a favorite dish, or spices.⁹

Siavash - a young man from the short story *Choice* who migrated to Germany, begins to miss his native environment after a year:¹⁰

⁶ Mozaffari, N. (Interviewer) & Taraghi, G. (Interviewee) (2013). Between two worlds. *Worlds without Borders*. www.wordswithoutborders.org/article/between-two-worlds-an-interview-with-goli-taraghi

⁷ Said, E.W. (2000). Reflections on exile. *Reflections on exile and other essays*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, p. 185

⁸ Ibid. p. 186

⁹As Psychoanalysts had indicated, “the loss of smells, tastes, sounds, and the rhythms of life that so deeply shaped the sense of self in the world over the course of development are part of the immigrant’s experience of dislocation” (Ainslie, Tummala-Narra, Harlem, Barbanel & Ruth 2013, p. 665).

¹⁰ All English translations from the Persian originals, except for the translation of the short story *In Another Place*, are mine.

Germany was an orderly country and Siavash grew bored. There was no turbulence to life here. The smell of saffron and Qormeh-sabzi did not emanate from any houses. No event touched him. No one spoke Persian, no one cursed in Persian, no one loved in Persian.¹¹

The majority of Taraghi's characters in exile are tortured by nostalgia. They have left behind their roots and, having detached from native land, are floating in the air. Fleeing one world and seeking refuge in another did not bring the desired security and peace. These characters, much like their author, remain between two worlds. Mr. Alpa, from the unfinished novel *The Bizarre Comportment of Mr. Alpa in Exile* represents one such colorful example. He is still waiting for Goli Taraghi's final decision – will he stay in Paris or return to his homeland.

Other characters of Goli Taraghi remain in their homeland, Iran, but they aspire to another world. In one episode, Mr. Alpa's uncle gives advice to his nephew: "...it is better to be alone abroad than to be tormented in your homeland. We are worse than the kinless in our own city, worse than lepers. We can't seem to decide whether to stay or go?"¹²

Amir-Hossein's friends from the *Choice* all aspire to leave: "...their thoughts and the words of the majority had to do with going abroad. Anywhere, but here."¹³

Double existence in different cultural worlds

The impossibility of the reconciliation of the two cultural worlds, West and East, is frequently seen in the works of Goli Taraghi. There is a permanent confrontation, an invisible distance, between them. The characters of her stories, even in their homeland, Iran, are torn between the familiar Iranian traditions and the rules of modern Western life.

The clash of tradition and modernity is clearly visible in the short story *Ladies*. The narrator is a child. Her family in Tehran is visited by relatives from the provinces and the 'monotonous order,' which had reigned at home,

¹¹ Taraghi, G. (2014a). *Forsat-e dobāreh*. Tehran: Nilufar, p. 38.

¹² Taraghi, G. (1994). *Khāterehā-eye parākandeh*. Tehran: Bāgh-e āyineh, p. 207

¹³ Taraghi, G. (2014a). *Forsat-e dobāreh*. Tehran: Nilufar, p. 36

is turned upside down. This is how the child describes the situation: “Mother, worried about the presence of this other world, quickly draws an invisible wall between them and us – ‘us’, who are familiar with the West, science and modernity, and ‘them’ who are backward and superstitious.”¹⁴

The wall built by the mother between the two worlds fails to protect the child – she is confused and finds it difficult to decide where the truth lies, which world is better and which behavior proper, which one to choose. This is an autobiographical reflection of sorts, a description of the childhood feelings of the author (the highlighting is mine – T.S): “I developed a **double personality**: torn between the fear of God and the mesmerizing world of modern life. **I constantly leapt between these two selves, unable to find the real me.**”¹⁵

Spiritual duality – double self

The attempt to find and to be ‘*the real me*’ is the main challenge for Taraghi’s characters. They have to choose between the *self* and *another self*, the *primary* and the *second personality*. In other words, they have to make an existential decision: to be born again and to give birth to their ‘real me.’

The four works of Goli Taraghi, which I am going to analyze below, render the issue more visible and tangible.

Rebellious Protagonists - Mahmoud Heydari and Amir-Ali

The first collection of short stories by Goli Taraghi, *I, Too, Am Che Guevara* (1969) is disliked by the author herself. Without significant pressure from friends she would not have authorized a second edition, thirty two years after the first. In the forward to the second edition, Taraghi says:

Today I perceive the world differently. I can no longer bear sad and hopeless stories. [...] These stories were written in my youth; youth is a difficult and tumultuous world. [...] The question of death, the rebellion against life, the doubt in the existence of a just universe, all arise in this period. [...] Today’s “me” is leagues away from all of this.¹⁶

14 Taraghi, G. (2010). *Between two worlds*. Boston Review. <http://bostonreview.net/archives/BR35.4/taraghi2.php>

15 Ibid.

16 Taraghi, G. (2002). *Man ham Che Gevārā hastam*. Tehran: Nilufar, p.7

Despite Taraghi's negative approach to her first collection, for a scholar it provides valuable material for the tracing of the author's artistic evolution. I would suggest that we must seek the origins of her later characters, such as Amir-Ali (*In Another Place*), in the short story *I, Too, Am Che Guevara*.

The protagonist of the short story Mr. Heydari, is caught in traffic while taking his children dinner to their school. Looking over the shopping list made by his pregnant wife, he suddenly remembers that it is his birthday. Mr. Heidari is surprised to discover that he has turned thirty-nine. He begins to think about his forgotten dreams and colorless life, full of responsibilities. Mr. Heydari realises that he himself "resembled a pot, a scrubbed-cleaned-shined and plump pot, a shy and obedient pot, with a steel handle on top, a pot, which would get washed out every night and refilled again to the brink, and carried to and fro"¹⁷. Inside Heydari, a feeling of protest suddenly erupts. His suppressed self begins to rebel. He decides that he still has a chance to change everything – half of his life is still ahead; he is tired of 'foolish obedience.' The rebel takes the pot with his children's dinner in it, the pot that "lay in ambush like an enemy," the pot that "constrained him like a noose", and hurls it to the ground. However, Mr. Heidari's rebellion lasts only a few minutes. The short-lived protest, which is over as soon as it begins, fails to change his daily life. His 'imprisoned' and suppressed true self fails to surface and gain freedom. A new individual is not born.

The protagonist of the story *In Another Place*, Amir-Ali, is a fifty year old upper middle-class man. Due to his loving wife and her relatives, Amir-Ali holds a valued position in society. On the surface, he appears to be a happy man, both in business and in personal life. The narrator introduces him in this way: "Life had made a gentle and rational being of him, a civilized man, an obedient husband, vice-president of a prestigious company, capable of all the necessary wheeling and dealing and the customary negotiations."¹⁸ But "another Amir-Ali lurked behind that presentable and sane facade, imprisoned in the silent depths of his being, waiting for escape."¹⁹

'Another Amir-Ali' can no longer bear to live a lie, the 'silent depths of his being' can no longer contain him and he begins to surface. The body of 'rational' Amir Ali, who is entirely subjugated by his wife's will, rebels

¹⁷ Ibid. p. 21

¹⁸ Taraghi, G. (2005). *In Another Place*. In N. Mozaffari (Ed.), *Strange times, my dear*. (K. Emami & S. Khalili, Trans.) New York: Archade Publishing, p. 217

¹⁹ Ibid.

against him. As A.Vafa believes, “Taraghi has externalized Amir-Ali’s escape through the somewhat magic realists birth of an alter ego.”²⁰

The rebellion of Amir-Ali’s internal world is manifested physically:

At a party, Amir-Ali is bothered by exhaustion and an onset of yawning. “He felt how the powerful yawn from his intestines moved to his throat and mouth. [...] From the depths of his larynx he produced a strange sound like the braying of a sheep, ‘baa, baa, baa’”²¹“;

“Suddenly, his right arm begins to rise, all by itself and seemingly under the command of someone other than himself, until it stands erect above his head like a dead branch;²² [...] it descends like a heap of rubble on his wife’s fragile and beloved head”²³;

At a birthday party his left leg stops obeying it’s masters will: “That sly mastermind, that **hidden alter ago**, had taken control, and it was not clear what it intended to do”²⁴;

During an important business meeting ‘the other’ attacks Amir-Ali’s body once more: “Something conscious, like a wild beast, like a horrifying monster, was in his belly and it was struggling to break loose and leap out.”²⁵ Amir-Ali throws up on his paper case.

One day, Amir-Ali discovers that some part of him smelled of rot: “The stench was coming from his own body, the smell of putrid flesh. [...] Some part of his body was rotting.”²⁶

In the struggle ‘between the conforming self and the rebellious other’ (Vafa, 2014) the old Amir-Ali (the conforming self) is subordinated and imprisoned by rebellious other.

The only path left to Amir-Ali is escape. Amir-Ali runs from home, from his family, without a destination – somewhere else. In the final scene of the story, we see how the rational Amir-Ali disappears in the mirror as he is replaced with the, repressed Amir-Ali, his real ‘self.’

²⁰ Vafa, A. (2014). The predicament of complicity with hegemonic masculinity in Goli Taraghi’s *In Another Place*. *Middle East Critique*. 23(3), p. 264

²¹ Taraghi, G. (2001). *Jāyi digar*. Tehran: Nilufar, p. 180. In K.Emami&S.Khalili’s English translation (2005) this section is omitted. Here, I offer my own translation.

²² Taraghi, G. (2005). In *Another Place*. In N. Mozaffari (Ed.), *Strange times, my dear*. (K. Emami & S. Khalili, Trans.) New York: Archade Publishing, p. 228

²³ *Ibid.* p. 229

²⁴ *Ibid.* p. 235

²⁵ *Ibid.* p. 252-253

²⁶ *Ibid.* p. 261

Due to the key importance of this portion of the story I offer a longer excerpt here (All highlights are mine – T.S.):

Amir-Ali stared at **the image in the mirror** with growing astonishment. He realized that he knew this face, with that familiar look and that wry smile, and that he had seen it somewhere before. He went closer to the mirror to take a better look. He had imagined a different **reflection of himself**, and **this being in the mirror was quite someone else**. He and that **other person** stood facing each other like two strangers, and Amir-Ali realized, that **this new person**, with his different looks, was no other than **his second personality**, he who commanded his limbs and made his bowels rumble, that invisible being who followed him like **a shadow** and who was at war with him. But perhaps **this shadow, this alter ego**, was not at war with him after all. He had been a friend, forgotten and banished, and thus wounded and in a rage... Amir-Ali did not dislike this easygoing, unkempt **self**...²⁷ The **image in the mirror** was looking at him with inviting eyes. He had come a long way and seemed to be tired, as if wanting to sit down and stretch out his legs. After so many years of absence, he wanted at last to settle down in his rightful place. The two approached each until **they merged**. And only a memory remained of the man who was once the head of the Yarn and Spool Company.²⁸

The cited extract demonstrates how the second face of a split individual of the story, his real 'self' begins to take visible shape – his reflection appears in the mirror and the other, the 'hamzād' (the twin) is born at the expense of the first.

The rebellion of Amir-Ali succeeds. He manages to achieve that, which eluded Mr. Heydari – he is born anew. Taraghi's character is not seeking a city outside of time and space. "He wanted to find a place nearby, he sought earthly release, the peace of an elderly gardener sitting by a stream, someone who knows all the mysteries of the earth."²⁹ It is as if in this passage, Taraghi tries to give more concrete definition to the 'another place' or 'somewhere else', although for the reader the fate and place of the new Amir-Ali still

²⁷ In the English translation the word 'hamzād', which is used in the original, is rendered as 'self.' It is of decisive importance to my argument that this word be accurately translated. In Iranian folklore, hamzād is a genie-like invisible creature, which is born along with a person and accompanies him or her for their whole lives, it is a person's double. In Persian, the word also denotes a twin.

²⁸ Taraghi, G. (2005). In Another Place. In N. Mozaffari (Ed.), *Strange times, my dear*. (K. Emami & S. Khalili, Trans.) New York: Archade Publishing, p. 268-269

²⁹ Taraghi, G. (2001). *Jāyi digar*. Tehran: Nilufar, p. 251. K.Emami & S.Khalili's English translation omits this section, so I offer my own translation.

remains unclear. The protagonist manages to escape from the falsehood of a dual life. Where his choices lead him are of lesser importance.

The peace of 'an elderly gardener' is the dream of Taraghi herself, which we also see in the writer's later works. By this peace Goli Taraghi must mean freedom from responsibilities, the will of others, and the humdrum of daily life, where there would be no more space for bifurcation.

Taraghi considers her stories as the expression of her internal condition (Daghighi, 2003). Indeed, the dual existence of the author is also reflected in her characters like Mr. Heidari and Amir-Ali. Interestingly, Mahmoud Heidari is born on the 17th of Mehr (9th of October). The story of Amir-Ali also begins on the 17th of Mehr - the day when his life changes and his second self appears for the first time. The 17th of Mehr is also Goli Taraghi's birthday. The coincidence might be an expression of the writer's unconscious rather than a conscious choice.

Mr. Heidari and Amir-Ali have much more in common: both characters were different from their peers in their childhood. Mr. Heidari, according to his father, was not an ordinary child, "he knew too much" and "believed in change, improvement and progress."³⁰

Little Amir-Ali was also different from his peers:

Despite the tender years, he was already something of a philosopher. He was head and shoulders above other children of his age and a thousand miles ahead of them in intelligence and knowledge. He had the look of an adult, capable of thinking things out.³¹

Mahmoud Heidari had other plans in his youth, he thought differently. Caught in traffic he asks himself: "Do you remember those days, do you remember the words you spoke then? Were you not convinced that man is free, is his own master, and only has to make a decision to choose his own path?!"³²

From early childhood Amir-Ali hated masks. When he was little, he thought that adults had two faces; one for day and one for night. "Amir-Ali did not like two-faced people, and his small brain could not grasp the meaning of duality and contradiction...He had promised himself to have only one face when he grew up, his real face, just as he was."³³ Although,

³⁰ Taraghi, G. (2002). *Man ham Che Gevārā hasta*. Tehran: Nilufar, p. 21

³¹ Taraghi, G. (2005). In Another Place. In N. Mozaffari (Ed.), *Strange times, my dear*. (K. Emami & S. Khalili, Trans.) New York: Archade Publishing, p. 224

³² Taraghi, G. (2002). *Man ham Che Gevārā hastam*. Tehran: Nilufar, p. 19

³³ Taraghi, G. (2005). In another place. In N. Mozaffari (Ed.), *Strange times, my dear*. (K. Emami & S. Khalili, Trans.) New York: Archade Publishing, p. 256

by the time the reader meets Amir-Ali he is already wearing the mask of a rational, successful and happy man.

The short lived rebellion of Mr. Heidari is preceded by a strange physical condition: “he felt that something strange was happening to him, his heart was expanding.”³⁴ “Ants crawled on his skin; somewhere from the depth of his body something resembling a soap bubble was surfacing to burst at his ear.”³⁵ “He felt a burning at the top of his stomach; his intestines were twisted in upon themselves.”³⁶

The appearance of Amir-Ali’s another self also begins with the rebellion of his body, and he too experiences similar symptoms. It is noteworthy that this idea came to the author from personal experience. Goli Taraghi has been suffering from an illness, the roots of which have not been determined. A psychologist recommended to her to change her life until her body started to make decisions instead of her: “Your life is a grand lie and your own body is telling you to get rid of it.”³⁷

Duality, in the latest writings of Goli Taraghi, begins to take the form of twin-ship, a concept, which I will address in the following section.

Goli Taraghi’s Twin Characters

While Goli Taraghi’s native language is Persian,³⁸ I think Tijana Miletic’s observation about immigrant writers can also be applied to her:

It is not surprising that the theme of doubles appears frequently in immigrants’ writing; it can be considered a fitting means of visualizing the troubled and sometimes split identity of those who treat two different languages as their mother tongue.³⁹

³⁴ Taraghi, G. (2002). *Man ham Che Gevārā hastam*. Tehran: Nilufar, p. 13

³⁵ Ibid. p. 18

³⁶ Ibid, p. 20

³⁷ Daghighi, M. (Interviewer) & Taraghi G. (Interviewee) (2003). Nasr bāyad mesl-e lebās bar tan-e khānandeh beravad. In A. Dehbashi & M. Karimi (Eds.), *Goli Taraghi – Naghd va barrasi-e āsār*, Tehran: Nashr-e Qatreh, p. 207

³⁸ Taraghi, in an interview that came out after her collection *Another Chance*, says:

It is very strange but I was initially thinking of my stories in English, because I read a lot of books in English. I was educated in this language in America and this language is formed in my mind. But, I’ve never tried to continue working in it. Persian is the language I constantly speak of – my language. It is the language I feel, I know (Daghighi, 2015, p.4).

³⁹ Miletic, T. (2008). European literary immigration into French language. Readings of Gary, Kristof, Kundera and Semprun. Amsterdam- New York: Rodopi, p. 235

The appearance of twin characters in Goli Taraghi's fiction is significant. I suggest, that the roots of this idea can be traced to *In Another Place*. Here, the character's 'second self' takes shape and is referred to as a 'hamzād'. The reflection of the character in the mirror, as well as the author's notions and phrases like: 'hamzād' (double, twin), 'sāyeh' (the shadow⁴⁰), 'nafar-e dovvom'⁴¹ (second one) are allusions to the archetypal content, including the archetypal figure of twins. There are numerous versions of the archetype of the twins, as in folklore, so in literature. Generally, the double is a duplicate of an individual or a part of a divided individual.⁴²

Twins first appear in Taraghi's short story *The Other One (Another Chance, 2014)*, from the collection *Another Chance*, and later in the novel *Accident (2014)*.

The structure and style of '*The Other One*' allows for the division of the text into two, almost independent, sections. The first part of the story, which is full of humor and irony, tells of the only child of colonel Zamani, Naz-Mariam. The appearance of creditors, after the passing of her father, force Naz-Mariam to marry. As a result of this brief marriage she gives birth to twins. The mother rejects both children, but her aunt convinces her to at least keep one child, while she raises the other.

In the second part of the story, the 'other one,' rejected by the mother, becomes the narrator. Naz-Mariam and her chosen twin live on the second floor and the aunt, a servant, and 'the other one' on the first floor of the same house. The mother has no contact with the other twin, as if she does not even perceive him.

'The other one,' rejected by the mother based on his appearance, ("he looks like a tarantula"), proves to be more resilient and noble. Ultimately, he looks after the mother and forgives her everything. The second - the chosen one, does exist but in a veiled state. His persona does not acquire clear contours and individuality. He dies like a premature child. While he remains with the mother, he rarely appears in the story, and does not even have a single line of dialogue.

⁴⁰ According to Jung, The Shadow is "a sort of second personality" to the primary or ego personality (quoted in Peternel 2009, p.445).

⁴¹ K. Emami & S. Khalili translated it as alter ego.

⁴² Peternel, J. (2005). The Double. In J. Garry & H. El-Shamy (Eds.), *Archetypes and motifs in folklore and literature, a handbook* (pp. 453-457). New York, London: M.E. Sharpe.

There is only one episode where we see any desire or will of the mute twin, although it is conveyed to the protagonist and the reader through the servant: “Your brother wanted a flute too. He was so insistent that your mother bought it for him.”⁴³

The ‘other one’ tries to have a relationship with his brother. He constantly misses him, but the barrier, which exists between them – their mother – cannot be overcome. The boy’s every attempt is met with a locked door. The mother will turn out to be an insurmountable obstacle. The day before the first day of school, in a rare acknowledgement of the other twin, the mother gives the protagonist a uniform worn by his brother:

I put on my brother’s clothes and walked around the room. My arms were lost in the sleeves. The pant legs dragged on the floor. I felt like I had hugged my brother or started to look like him. One way or another, we were twins and we had played in our mothers belly.⁴⁴

The ‘other one’ always remembers the initial wholeness, he misses it and tries to regain it.

The only means of communication between the twins turns out to be music: “From that day on, every time I played the flute, my brother answered me from above. That’s how our friendship began.”⁴⁵ The distanced, invisible and wordless friendship does not last long, since another significant choice needs to be made. The father of the twins is moving to America and he is to take one of twins with him. The mother, once again wants to send away ‘the other one,’ not wanting to part with her obedient twin. However, in the end, she has to let him go, while the ‘other one’ stays.

Freed from the chains of his mother, it is as if the twin slowly comes to life and acquires individuality in America. He plays football at the university and becomes a champion skier. All of this is revealed to the ‘other one,’ and with him the reader, from the letters and the photos received by the mother:

I had never seen this brother, I did not know him, but in our thoughts, in our hearts, in our dreams we were connected to each other. I looked at photos of him taken at different times and in my mind I assembled his life from these shots.⁴⁶

⁴³ Taraghi, G. (2014a). *Forsat-e dobāreh*. Tehran: Nilufar, p. 118

⁴⁴ Ibid, p. 116

⁴⁵ Ibid, p. 118

⁴⁶ Ibid, p. 126

This act can be considered as the character's attempt to imagine a scenario of his own possible development in another world, another reality. His only concern becomes to somehow go to America, to his brother, and restore his lost half to become whole. But suddenly, the twin, dies in a car accident in America. It is not accidental that the one to die is the one who finds himself in a different, foreign world.

Soon, the mother loses her memory and is unable to distinguish between 'her own' and 'the other' twin. For her, the two twins unite in the one that remains alive.

Taraghi's novel, *Accident*, is also based on the idea of twin characters. In the novel, we encounter twins of different genders, connected with an unusual bond. The author characterizes the brother-sister twins this way:

Twins that were in love with each other. If separated, they would have died...⁴⁷ The twins were connected with invisible threads, they read each other's minds. Most of their dreams were identical. When one awoke, the other continued the dream. When Nader hit his knee or cut his finger, Shadi would feel the pain in her leg and the burn of the cut. When Shadi ate a dirty or unripe piece of fruit, Nader would get a stomach ache before she did.⁴⁸ They were connected to each other like communicating vessels.⁴⁹

Nader and Shadi end up having to live in two different worlds – Iran and America. For a long time, they know nothing of each other, and the reader follows separately the independent lives of two people, full of various events, developing in parallel over the course of the novel. Although, the twins always feel if one of them is in any trouble or need.

The writer's experiment places the two halves of a whole – the twins – in two different worlds. At the end of the novel, the return of the brother reunites the halves into a single whole again. It is noteworthy that this wholeness is achieved in their homeland - Iran.

After a 38-year separation the twins are together again. They sell the house in Tehran, which connects them to the past, and move to the north of Iran, by the sea. They were born here, by the sea, where their parents were vacationing from Tehran. The twins return to a place where together they came into the world. The final scene of the novel is an allusion of sorts to a mother's womb, or a return to it, a unification of their world. Such a return must necessarily result in a new birth.

⁴⁷ Taraghi, G. (2014b). *Etefāgh*. Tehran: Nilufar, p. 18

⁴⁸ Ibid. p. 20

⁴⁹ Ibid. p. 30

It is the end of summer. Shadi and Nader are walking along the seashore... Nader thinks of the past and the smell of the sea wakes his memories with a flick of the finger... he enters the water, until he can no longer feel the bottom. He gestures to Shadi to come in. Shadi smiles... runs into the water... moves close to Nader... They swim together, dive, float on the water, like before. Happy twins...⁵⁰

The cited passages show that the twins of the story and the novel are particularly close. They are drawn to each other, as if they are two halves of an inseparable whole. In the short story *The Other One*, the attempt at coming together ends in a failure, while in the novel, although with an almost forty-year delay, it is successful. Nevertheless, parts of a whole unite to restore the whole and begin a new life; they are born anew.

Conclusion

One of the main themes of Goli Taraghi's fiction is the question of choice and dual existence. This is most visible in four of the writer's works, written in different periods: short stories *I, Too, Am Che Guevara*" (1969), *In Another Place* (2000), *The Other One* (2014), and the novel *Accident* (2014).

Goli Taraghi's characters, at a certain stage of their lives, face a choice: regain their real 'selves' or continue a false existence as the other. Mr. Heidari, the author's earliest character (*I, Too, Am Che Guevara*) rebels but he lacks the necessary strength to free his real self, so he submits to fate and continues a dual existence.

Amir-Ali, the protagonist of the story in Taraghi's forth collection (*In Another Place*), manages to escape from dual existence, and becomes free of his mask, as his true 'self', previously locked in an internal world, becomes visible and real. His rebellion bears fruit and a new person is born. The future of the new Amir-Ali who seeks 'another place' remains outside of the frame of the story. Will the protagonist find the harmonious space where his body and soul will achieve peace? What is important is that the character makes a choice.

In Goli Taraghi's latest works ('*The Other One*', '*Accident*') dual existence is expressed through twin characters. The twins are apart in

⁵⁰ Taraghi, G. (2014b). *Etefāgh*. Tehran: Nilufar, p. 301-302

different spaces. The space of separation is not always geographic; it could be an imaginary border between two worlds. The author gives them the chance to try their luck in two worlds simultaneously. Consciously or not, Goli Taraghi solves her own problem of dual existence, which is also the problem of her characters, by creating twin personages.

In the abovementioned works of Goli Taraghi, the overcoming of dual existence and the making whole of an individual follows a particular sequence: the rebellious character, which seeks to regain a 'real self,' is defeated but is then replaced by the victorious version of the character. The 'other self' of the victorious rebel takes physical form (a reflection in a mirror) and appears as a kind of twin ('hamzād'). The idea of twins as two versions of a single self is developed in Goli Taraghi's latest works, first though homogeneous and later heterogeneous twins, who long to be together, to be whole. Ultimately, Taraghi suggests that harmonious existence is possible only as a result of wholeness, which is to say as a result of overcoming duality.

References

- Ainslie, R.C, Tummala-Narra, P., Harlem, A., Barbanel, L. & Ruth, R. (2013). Contemporary psychoanalytic views on the experience of immigration. *Psychoanalytic Psychology*, 30(4), 663-679. doi: 10.1037/a0034588
- A writer of many words, (November, 12, 2009). Retrieved from <https://iranian-studies.stanford.edu/events/second-annual-bitaprice-persian-arts-goli-taraghi>
- Daghighi, M. (Interviewer) & Taraghi G. (Interviewee) (2003). Nasr bāyad mesl-e lebās bar tan-e khānandeh beravad [Prose must suit the reader like clothes]. In A. Dehbashi & M. Karimi (Eds.), *Goli Taraghi – Naghd va barrasi-e āsār [Goli Taraghi – Criticism and review of works]*, (pp. 192-211). Tehran: Nashr-e Qatreh.
- Daghighi, M. (Interviewer) & Taraghi G. (Interviewee) (2015). Goli Taraghi: hich vaght natavānestam bā farānsavihā doosti konam [Goli Taraghi: I've never succeeded in making friends with French people]. *Zanān-e Emrooz*. Retrieved from <http://raahak.com/?p=3256>

- Farrokh, F. (2007). Aesthetic refinement vis-à-vis censorship: Goli Taraghi as a case study. In M.M. Khorrami & M.R.Ghanoonparvar (Eds.), *Critical encounters: Essays on Persian literature and culture in honor of Peter J.Chelkowski*, (pp.95-105). Costa Mesa, California: Mazda Publications, Inc.
- Ghardashkhani, G. (2015). Farang represented. The construction of self-space in Goli Taraqqi's Fiction. In M. Mannani & V.Tompson (Eds.), *Familiar and foreign: identity in Iranian film and literature*. Athabasca University Press (pp. 189-209). Retrieved from https://www.academia.edu/30960760/Farang_Represented_The_Construction_of_Self-Space_in_Goli_Taraqqis_Fiction
- Miletic, T. (2008). *European literary immigration into French language. Readings of Gary, Kristof, Kundera and Semprun*. Amsterdam-New York: Rodopi.
- Mozaffari, N. (Interviewer) & Taraghi, G. (Interviewee) (2013). Between two worlds. *Worlds Without Borders*. Retrieved from www.wordswithoutborders.org/article/between-two-worlds-an-interview-with-goli-taraghi
- Nanquette, L. (2015). Persian literature of exile in France. Goli Taraqqi's short stories. In M. Mannani & V.Tompson (Eds.), *Familiar and foreign: identity in Iranian film and literature* (pp. 173-188). Athabasca University Press. doi: 10.15215/aupress/9781927356869.01
- Peternel, J. (2005). The Double. In J.Garry & H. El-Shamy (Eds.), *Archetypes and motifs in folklore and literature*, a handbook (pp. 453-457). New York, London: M.E.Sharpe.
- Said, E.W. (2000). Reflections on exile. *Reflections on exile and other essays* (pp. 173-186). Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Taraghi, G. (1373/1994). *Khāterehā-eye parākandeh [Scattered memories]*. (2nd ed.) Tehran: Bāgh-e āyineh.
- Taraghi, G. (1380/2001). *Jāyi digar [In another place]*. (2nd ed.). Tehran: Nilufar.
- Taraghi, G. (1381/2002). *Man ham Che Gevārā hastam [I too am Che Guevara]*. (2nd ed.). Tehran: Nilufar.
- Taraghi, G. (2005). In another place. In N.Mozaffari (Ed.), *Strange times, my dear. The PEN anthology of contemporary Iranian literature* (K.Emami & S.Khalili, Trans.) (pp. 216-270). New York: Archade Publishing.

- Taraghi, G. (2010). Between two worlds (F.Farrokh, Trans.). *Boston Review*. Retrieved from <http://bostonreview.net/archives/BR35.4/taraghi2.php>
- Taraghi, G. (1393/2014a). *Forsat-e dobāreh [Another Chance]*. Tehran: Nilufar.
- Taraghi, G. (1393/2014b). *Etefāgh [Accident]*. Tehran: Nilufar.
- Vafa, A. (2014). The predicament of complicity with hegemonic masculinity in Goli Taraghi's *In Another Place*. *Middle East Critique*. 23(3), 261-276.
- Zarlaki, S. (1389/2010). *Khalse-ye khaterat [The ecstasy of memories]*. Tehran: Nilufar.

EL NACIONALISMO IRANÍ DE LA REPÚBLICA ISLÁMICA: LA CONTROVERSA ENTRE RELIGIÓN E IDENTIDAD NACIONAL.

Guillermo Martínez Rabadán

Máster en Estudios Árabes e Islámicos Contemporáneos por la UAM

Estudiante de doctorado en la Universidad Autónoma de Madrid

Introducción

En el Trabajo Fin de Máster (*La tensión entre la herencia zoroastriana y el Islam en Irán: una nueva perspectiva*), pudimos ver cómo muchos de los elementos que estudiamos configuran una parte esencial de la identidad iraní. Ahora nos gustaría enfocar nuestro estudio en un aspecto concreto en el que dichos elementos contribuyen, de forma más o menos polémica, a la configuración del nacionalismo iraní.

Existe una controversia de mucho arraigo entre Islam e Iranidad, ampliamente descrita por muchos especialistas (Milani 2011: III, 64-72), en la que se contraponen la defensa de un nacionalismo de carácter secular basado, entre otras cosas, en la fascinación por el pasado pre-islámico de Irán frente a los partidarios de una identidad netamente islámica. Sin embargo, algunos autores consideran que, incluso desde perspectivas partidarias de la actual República Islámica, existen posiciones políticas partidarias del nacionalismo iraní, en las que se reivindican elementos del pasado pre-islámico. Un ejemplo reciente de este caso fue la reivindicación por parte del ex-presidente iraní Mahmud Ahmadineyad de la herencia del monarca aqueménida¹ Ciro (Fozzi, 2016: LXX(2), 227-248).

¿Qué recursos ideológicos utiliza la República Islámica a la hora de combinar la defensa de una ideología nacionalista junto con el islamismo?

¹ Dinastía reinante en el territorio del actual Irán, Asia Central, Anatolia y norte de África entre los siglos VI y IV a.C

¿Cómo resuelve este mismo régimen las posibles incoherencias, si las hubiera, a la hora de defender la combinación de elementos tan dispares y que, desde algunas perspectivas, parecían dos ideologías incompatibles? ¿Por qué resulta tan trascendente el nacionalismo iraní hasta al punto de formar parte de la ideología de algunas personalidades del régimen islámico de Irán?

Nuestro interés por tanto consiste en indagar las formas de nacionalismo iraní defendido desde perspectivas religiosas en el Irán actual. Cabe decir que algunos especialistas consideran que, a pesar de que existen investigaciones sobre el nacionalismo iraní en relación a diversos ámbitos, pocas se han enfocado en los fenómenos identitarios y nacionales del régimen islámico (Elling 2012: 83, Zia-Ebrahimi 2016: 219).

Debemos confesar que nuestra hipótesis de partida es que el régimen islámico ha sabido combinar de forma más o menos acertada un nuevo tipo de nacionalismo de cuño islamista. Pero para poder lograr nuestro objetivo debemos revisar el estado de la cuestión de nuestro tema.

Existe un amplio abanico de autores que han tratado la cuestión del nacionalismo iraní desde diferentes perspectivas y con motivaciones diversas. Si bien algunos se aproximan al objetivo concreto de nuestro trabajo, la mayoría de ellos tratan la cuestión del nacionalismo iraní de forma general, analizando sus orígenes y motivaciones, así como su posterior desarrollo en la historia. No obstante, como veremos, algunas fuentes (Ansari 2012: 201-216, Elling 2012: 85-90) sí hacen referencia al nacionalismo defendido por el Régimen Islámico actual.

Firoozeh Kashani-Sabet (1999) analiza la creación de fronteras territoriales y su plasmación en mapas para difundir la conciencia del territorio patrio en el Irán del período que abarca desde el siglo XIX hasta mediados del XX emulando el concepto delimitado de nación occidental. Además estudia un tema interesante para nuestro trabajo como es el uso ideológico de la religión en la cuestión de la defensa nacional.

Afshin Marashi (2008) defiende como idea central una perspectiva instrumentalista como motivación principal del nacionalismo, ya que necesitaba crear una relación consolidada entre el Estado y la sociedad inspirándose en modelos europeos. De esta forma, pretendía crear una comunidad única en la que posteriormente diferentes corrientes políticas pretendieron defender su versión de lo que significaba la nación iraní, incluida la República Islámica fundada en 1979. En este último aspecto coincide con Ali Ansari (2012), el cual no sólo estudia la construcción y el empleo de diferentes teorías nacionalistas en los diversos regímenes

políticos que se sucedieron entre la Revolución Constitucional de 1906 hasta nuestros días, sino también de cómo cada gobierno ha ido retomando la ideología fundada por los anteriores.

En esta misma línea partidaria de la persistencia de las estructuras políticas de regímenes anteriores en los modernos, que podría explicar algunos de los objetivos propuestos en este trabajo, se encuentra Rasmus Elling (2013), quien quizá es el primero en denominar la ideología del Régimen Islámico como “Islamismo-nacionalismo”, e insiste en que el abandono de la ideología nacionalista por parte de Jomeini sólo fue nominal y ha sido tan determinante y represiva, particularmente con el trato a las minorías, como lo fue la dinastía Pahlevi.

Reza Zia-Ebrahimi (2016) estudia el componente racista del nacionalismo iraní y su desarrollo en la historia. Denuncia lo que él ha bautizado como “dislocative nationalism” como una de las diversas formas de nacionalismo en Irán pero que es, según este autor, el que tiene mayor número de seguidores y que incluso ha conseguido seducir a los segmentos religiosos de la población y a algunos políticos del régimen islámico, a pesar del componente profundamente anti-islámico, al menos en origen, de dicha ideología.

De esta forma podemos identificar algunos factores en el desarrollo del nacionalismo en Irán. El primero es que el concepto de nación en Irán está inspirado en modelos europeos, el segundo es que hay una constante recurrencia en los sucesivos regímenes de Irán a retomar ideologías nacionalistas de los gobiernos anteriores y el tercero consiste en el esfuerzo de los diferentes regímenes de implicar a la población en la ideología nacional. De esta forma, debemos buscar un marco teórico que nos permita posicionarnos a la hora de desarrollar nuestras ideas.

Respecto al marco teórico que nos convendría adaptar debemos revisar las diversas perspectivas que tratan la cuestión del nacionalismo, desde los defensores de la perennidad de naciones a lo largo de la historia de la humanidad hasta los que consideran que se trata de un fenómeno moderno producto de la Ilustración europea. También sería interesante analizar la percepción y el impacto que la creación del Estado nación ha tenido en el mundo islámico.

James Piscatori (1986) considera que el Islam es compatible con el Estado-nación puesto que el propio Corán admite las divisiones entre seres humanos. Además la historia del islam ha demostrado que las diferencias territoriales entre musulmanes han aflorado. A pesar de los argumentos en contra de dicha compatibilidad, para Piscatori la mayoría de los musulmanes

han aceptado el concepto de Estado-nación. Este autor también analiza la traslación de algunos conceptos del islam al vocabulario propio del Estado-nación, como veremos.

Benedict Anderson (1993) alega que el nacionalismo “inventa naciones donde no existen” y por tanto es un producto ideológico fruto de la modernidad europea; o sea, inexistente antes de la Ilustración. Además admite que contiene elementos que lo distinguen radicalmente de otras ideologías, como el carácter pasional y sentimental. Menciona el fenómeno, repetido varias veces en la historia, por el que un grupo revolucionario que inicialmente combate la ideología nacionalista del Estado al que pretende derrocar acaba por adaptar dicho nacionalismo y muchos de los resortes ideológicos del régimen derrocado persisten en el nuevo régimen o acaban apareciendo posteriormente. De esta forma, podríamos entender cómo la ideología oficial nacionalista de la monarquía Pahlevi ha resurgido entre los políticos de la República Islámica, o como resume Ali Ansari, citando la obra de Said Amir Arjomand, citada en la bibliografía de este trabajo, “el turbante ha sustituido a la corona” (Ansari 2012: 194-197).

Anthony Smith (2000) trata las diferentes corrientes de análisis académico sobre el fenómeno del nacionalismo, desde las perspectivas de lo que este autor considera modernismo clásico, que defiende la creación “moderna” de la ideología nacionalista como un fenómeno nacido en el seno de la Ilustración y puesta en práctica tras la Revolución Francesa, hasta las perspectivas más recientes que se decantan por una visión defensora de la perennidad del concepto de nación en la historia de la humanidad. En el primer grupo, Smith destaca el concepto racional y planificado del pensamiento nacionalista, en el que se le caracteriza como una ideología planificada y no un acto espontáneo de las sociedades humanas, mientras que en el segundo destaca el carácter etno-biológico de los movimientos nacionalistas como un elemento inseparable a la cultura humana a lo largo de su existencia.

Smith se decanta claramente por el segundo grupo y dedica una buena parte de su obra a poner ejemplos para defender su posición; considera que la Inglaterra protestante, ya en el siglo XVI, proclamó la defensa de la nación inspirándose en el Israel bíblico, o la inmemorable auto-concepción de nación de armenios o judíos, que se remonta a siglos antes de la Ilustración o la Revolución francesa. De esta forma, la perspectiva de Smith constituye un testimonio interesante que puede ayudarnos a comprender determinadas pautas del caso particular iraní.

Eric Hobsbawm y Terence Ranger (2002) defienden la construcción ideológica de las tradiciones humanas y del nacionalismo, considerando que son producto de manipulaciones voluntarias con el fin de fabricar identidades nacionales y costumbres. Para defender su argumento relatan la historia de las diferentes costumbres y tradiciones que aparecieron en el Imperio Británico, tanto en las diferentes regiones de su metrópoli como en sus colonias. Por tanto, rechazan el carácter natural y espontáneo de las naciones y que constituyan un elemento perenne en la historia de la humanidad.

Sin embargo, lo que diferencia a Anderson de Hobsbawm es que el primero admite que el nacionalismo tiene su origen en elementos culturales y religiosos previos a la Ilustración y a la Revolución francesa, y que de hecho, éste ha ejercido de sustituto moderno de la religión. Del mismo modo, Anderson considera que el nacionalismo no constituye una patología histórica, como Hobsbawm.

Una visión radicalmente distinta es la del ya citado Anthony Smith (2004), quien defiende el concepto de “nación antes de nacionalismo”, alegando que los sentimientos basados en compartir una historia, una lengua o una religión han existido a lo largo de la historia de la humanidad. Smith se desmarca profundamente del resto de autores considerando que el nacionalismo no tiene motivaciones racionales, sino que es puro romanticismo y pasión.

Teniendo en cuenta todas estas perspectivas debemos considerar para el desarrollo de nuestro trabajo varias conclusiones. La primera es que el concepto de nación es una construcción ideológica moderna, a pesar de que se hayan dado fenómenos identitarios con anterioridad como ocurre en el propio Irán (Kashani-Sabet 1999: 18). La segunda versa en la nativización de costumbre políticas y culturales foráneas (Ranger 2002: 219-273), de forma que podemos entender cómo Irán, desde principios de siglo XIX ha emulado el concepto de Estado-nación europeo para construir el suyo propio. Un tercer punto a tener en cuenta es la relación de encaje que tiene el Islam en el concepto de Estado-nación, del que debemos considerar que la propia fe islámica tiene fundamentos intrínsecos que permiten la compatibilidad. La última conclusión es la herencia de las estructuras de Estado y la recurrencia a la ideología nacionalista del régimen anterior por parte de los agentes que toman el gobierno de un país.

De esta forma, teniendo en cuenta tanto las conclusiones del estado de la cuestión como las del marco teórico, consideramos necesario desarrollar tres ideas que contribuirán a desentrañar nuestra hipótesis sobre la

controversia entre islam e identidad nacional. La primera de ellas, que consideramos fundamental, es la persistencia de estructuras políticas e ideológicas de los regímenes precedentes en la República Islámica, la segunda es la contextualización de dogmas islámicos en el lenguaje “nacional” y la tercera es el traslado de la controversia entre islamidad e iranidad en los sectores de la población y la connotación ideológica que conlleva la elección de una identidad.

La persistencia de estructuras políticas e ideológicas

Uno de las características sobre la que inciden la mayoría de los autores para justificar la constante recurrencia a ideas nacionalistas por parte de la República Islámica es la permanencia de estructuras político-administrativas del régimen del Sha en el nuevo régimen islámico. Benedict Anderson caracteriza esto como una constante en algunos procesos revolucionarios o simplemente de cambio de régimen. Así como la URSS heredó el autoritarismo de los zares, el Irán de la revolución islámica terminó heredando el centralismo y el autoritarismo de la dinastía Pahlevi. De hecho algunas fuentes (Elling 2012: 83) consideran que el régimen de Jomeini sólo abandonó de forma nominal el nacionalismo como ideología de Estado .

Ali Ansari (2012) describe cómo los sucesivos regímenes que se instalaron en el poder en Irán restauraron fórmulas políticas de los gobiernos predecesores. De esta forma, la República Islámica recicló tanto el régimen autocrático del Sha como su centralismo, como veremos más adelante en el caso concreto de las minorías.

Pero no sólo heredó estructuras administrativas y formas de ejecutar el poder de la época del Sha; también reivindicó el espíritu de la Revolución Constitucional de 1906 destacando el legalismo y la importancia del poder popular en las decisiones de poder. Del mismo modo rescató la obsesión anti-imperialista de la presidencia de Mohammad Mosadeq. Sin embargo, para ser exactos, y ya que el enfoque de nuestro trabajo se sitúa en el período político de la Revolución Islámica es necesario plantear con precisión los factores de persistencia político-administrativa tras el derrocamiento del Sha.

El nacionalismo secular fue la ideología principal del gobierno iraní, tanto con Reza Sha como con su sucesor Mohammad Reza Pahlevi. De esta forma, el nuevo régimen dirigido por Jomeini se mostró hostil a la ideología de los Pahlevi. Su retórica se mostraba claramente hostil a la nostalgia por el pasado pre-islámico de Irán, calificando al zoroastrismo como una “vergüenza” merecedora de “derrota por los ejércitos del Islam” (Jomeini,

1981:17). Esto se puede entender teniendo en cuenta la asociación del nacionalismo secular del Sha con el pasado pre-islámico de Irán.

Jomeini consideraba a la comunidad islámica como “única e indivisible”, y consideraba que era “el imperialismo y los dirigentes despóticos” los responsables de esa división. Como solución proponía la instalación de gobiernos islámicos para acabar con dicha intervención extranjera, y terminar instalando “el gobierno islámico mundial” (Ídem, 1981: 22-23).

Buena parte de esta ideología se convertiría en el ideario oficial de la República Islámica, sin embargo, a la hora de tomar las riendas del poder y, sobre todo, la repentina invasión de Irak, se introdujo una serie de cambios y matizaciones en su retórica. Las guerras siempre han provocado sentimientos de solidaridad étnica, incluso desde la antigüedad (Smith, 1986). De esta forma, Jomeini tuvo que erigirse como líder nacional y cambiar en cierto modo la retórica panislámica anterior. Jomeini utilizó elementos del imaginario shií como el martirio del Imam Hussein y la figura del califa omeya Yazid, comparado con el presidente iraquí Saddam Hussein, para insuflar un espíritu nacional de carácter religioso (Gruber, 2009: 684-688). De esta forma, sin llegar a menospreciar a los sunníes, el Irán de Jomeini recurrió a la retórica del martirio victimista shií frente al Irak acaudillado por el sunni Saddam Hussein.

Es importante señalar que su ideología no fue monolítica a lo largo de su vida. Algunos analistas (Menashri 1990: 41-51), comparando algunas de sus arengas revolucionarias, consideran que durante los años 1950 sus apelaciones al patriotismo de los iraníes demostraban que su visión era típicamente nacionalista. No es hasta la siguiente década cuando muestra una visión claramente pan-islámica. Según el analista David Menashri (1990), Jomeini claramente recibió influencia de pensadores iraníes islamistas, como Yalal Al-e Ahmad y Ali Shariati, como se puede ver en su aversión a la tecnología de origen europeo (Jomeini, 1981: 20) siguiendo el hilo de la filosofía de Al-e Ahmad. Sin embargo, también recibió la influencia de otros pensadores ajenos al ámbito iraní como el egipcio Said Quttub. Menashri alega también que los períodos de estancia en Iraq e India, donde Jomeini convivió con eruditos musulmanes shiíes, muchos de ellos partidarios del ecumenismo en el mundo islámico, también supusieron una destacada impronta ideológica para el futuro líder de Irán. Debido a estas experiencias vividas, Jomeini llegó a criticar el nacionalismo del régimen del Sha, considerándolo contrario al Islam.

No obstante, una vez llegado al poder, Ruhollah Jomeini no llegó a poner en práctica toda la filosofía de la que había hecho gala, o al menos parte de ésta no tuvo el éxito esperado, con lo que retomó buena parte de la política nacional de la época del Sha. De esta forma, las disputas territoriales con los países árabes como la cuestión de las islas del Golfo o la demanda a Irak de retirada de los territorios ocupados en la guerra fue una clara muestra de ello, ya que la realización de dichas demandas (precisamente a otros países islámicos) por parte de un dirigente partidario del ecumenismo islámico (Jomeini, 1981: 22) resultan sorprendentes. Como se ha mencionado anteriormente, la guerra con Irak tuvo un importante papel en este cambio. Del mismo modo, la ideología del ayatollah se vio obstaculizada por su naturaleza shií (Jomeini, 1981: 42-47, 92-100), en un oriente medio de predominio sunní, con la excepción de Líbano. Con la muerte de Jomeini esta tendencia no hizo sino acrecentarse, entre otras cosas por el interés de los nuevos políticos de restaurar relaciones diplomáticas rotas durante los años de efervescencia revolucionaria.

En general se considera que la persistencia de estructuras políticas e ideológicas se deben a cuestiones generales que se dan en todas las revoluciones. Said Amir Arjomand (1988) considera que toda revolución ve limitados sus planes una vez que toma el poder y, en concreto, el ideal de Jomeini de eliminar el sistema judicial y sustituirlo por el clero supuso un claro ejemplo. Además, Arjomand aporta un dato quizá más relevante; la Revolución Islámica, lejos de conseguir su objetivo de suprimir el Estado en una umma islámica supranacional, lo que provocó fue lo contrario. El crecimiento del Estado fue uno de los elementos de continuidad más destacados. La revolución llegó a reclutar a más empleados públicos que el régimen del Sha, entre otras cosas por la integración en la administración pública de las antiguas organizaciones revolucionarias. Del mismo modo, la penetración del Estado en las zonas rurales a través de los comités revolucionarios también aumentó considerablemente, de esta forma hubo una mayor centralización económica, a través de organismos como la Yehad de la Construcción (Arjomand 1988: 173-174). Sin embargo, existió un claro elemento de continuismo idéntico al de la época del Sha; la supresión de los movimientos etno-religiosos.

En efecto, una característica importante del Régimen Islámico es la incorporación de la centralización administrativa del régimen del Sha. A pesar de las promesas de los revolucionarios y del régimen de Jomeini de que concederían autonomía a las regiones pobladas mayoritariamente por minorías de habla no persa y/o de religión no shií, una vez tomado el poder

abandonaron estas propuestas y re-instauraron el régimen centralista de la época del Sha, así como la política de contención de las demandas de autonomía en las regiones pobladas por dichas minorías (Elling 2012: 47-56).

No obstante, no todo era una relación de continuidad. A pesar de los elementos de persistencia entre ambos regímenes, no se pueden ignorar las diferencias existentes entre el nacionalismo del Sha y el de Jomeini que, como se verá, marcaran un punto de discordia que aún resulta insalvable (Hunter 1990: 10, Zia-Ebrahimi 2016: 217). El régimen del Sha proponía una ideología nacional de fuerte carácter secular, basado en una exaltación de la arianidad² con un destacado culto a la monarquía y con un afán por eliminar a toda costa la influencia del clero en el ámbito público. Pero fue sin duda la Revolución Blanca del Sha la que marco el punto de inflexión irreversible, y lo que llevó a los religiosos a asociar nacionalismo con el régimen del Sha, ya que dicha revolución introducía una ideología rupturista con las tradiciones iraníes (Menashri 1990: 42), dando al traste con siglos de simbiosis entre el clero shií y la monarquía, establecido desde la época de los safavíes. Algunos incluso consideran que la forma de identidad que la dinastía Pahlevi pretendía imponer era excesivamente artificial (Ansari 2012: 218).

Sin embargo, estas diferencias en realidad demuestran que en Irán no se da una única forma de nacionalismo. El nacionalismo de la República Islámica es un suerte de Islamo-nacionalismo como algunas fuentes ya han adelantado (Elling 2012: 83). Este Islamo-nacionalismo ha conseguido combinar las virtudes nacionales desde parámetros teológicos; para ser exactos ha equiparado la defensa del Estado nación con el Islam. Esto no es un elemento nuevo en la historia de Irán, ya que hunde sus raíces en la concepción religiosa de la nación que precede al régimen secular de los Pahlevi. Uno de los ámbitos en los que comenzó a vislumbrarse la relación entre nación y fe fue en la cuestión de la defensa del territorio nacional.

La “nacionalización” del dogma islámico

Algunos autores afirman que el nacionalismo iraní nació en el contexto de las guerras ruso-iraníes a principios de siglo XIX (Zia-Ebrahimi, 2016:

2 Se refiere a los arios; los indoeuropeos que se instalaron en la Meseta Irania en torno al año 1000 a.C.

17, Marashi, 2008, etc). Cabe decir que en este contexto apareció por primera la cuestión de la defensa nacional entendida como una defensa sagrada.

Entre finales del siglo XIX y la primera mitad XX, el desarrollo de la geografía, historia, mitología y lengua contribuyeron a reforzar el pensamiento nacional iraní. Aunque en principio se concebían estas disciplinas para educar a los reyes, en este período se pretende que dicha educación se difunda entre la población (Kashani-Sabet 1999: 41-45). Sin embargo no todo era nuevo; la defensa del territorio iba ligada a algo más antiguo como es la religión del Estado, sólo que esta vez dicha defensa quedaba adscrita a la integridad territorial del naciente Estado nación. Un elemento de la teología islámica, *Yihadiya*, es rescatado y trasladado al contexto patriótico.

En este contexto es donde aparece el vocablo *Vatan*. Aparece también el concepto de *Hobb-e Vatan*, sustraído del ámbito sufi, pero introducido al nuevo ámbito de configuración nacional y territorial del mundo moderno.

En este período de mediados de siglo XIX, Irán pretende convertirse en una nación al uso europeo y para ello empieza a desarrollar el concepto de “frontera territorial”. De este modo al celo religioso por la defensa de la “Monarquía Islámica” (Kashani-Sabet 1999: 60) presidida por el Sha se une a la defensa de unos límites territoriales que paulatinamente van definiéndose. En concreto muchos eruditos islámicos como el Sheij Yafar Kashif al-Qita llamaba al empleo del Yehad contra los rusos, imperio cuyo expansionismo había arrebatado varios territorios a Irán, de tal manera que se llamaba a una “guerra santa” en defensa de los “territorios” del Islam. De esta forma se identifica islam, y más concretamente el islam shií, con el territorio nacional; el islam está en peligro porque Irán está en peligro.

Algunos estadistas como Mirza Bozorg Qa'em Maqam ligaban esta cuestión a la unión con la monarquía; el Sha es el Rey del Islam (Kashani-Sabet 1999: 60). Del mismo modo, algunos clérigos alegaban incluso que cuando otros musulmanes atacan el shiismo duodecimano también se puede considerar Yihad, lo que sentaría un precedente para los futuros dirigentes de la República Islámica en la guerra contra Irak.

En efecto, en la guerra entre Irak e Irán, Jomeini proclamaría el *yihad* contra Irak en defensa de la integridad de Irán. Jomeini estableció que los iraquíes eran *kufir*³, y por lo tanto justificaba de esta forma la necesidad de declarar la guerra como una defensa sagrada.

³ En el islam, el que rechaza la fe.

Lo interesante de esto es la nueva forma que en el lenguaje nacionalista tienen conceptos originarios del dogma islámico. La traslación de dichos conceptos es lo que convierte al nacionalismo en islámico. Es cierto que no es exclusivo de la política de Irán (Piscatori 1986: 92), sin embargo en el caso iraní vemos como incluso las organizaciones más decididamente seculares han mostrado de alguna forma tener un trasfondo religioso (Vahabzadeh 2011, 31, 1: 85-93).

Tras la muerte de Jomeini hubo un empeño por parte del Régimen de fabricar una nueva ideología nacionalista que superara la tradicional dicotomía entre secularidad y religiosidad. El ayatollah Motahhari fue el encargado de promover esta idea. De esta forma intentó crear las bases que reconciliaran religión y nacionalismo y restaurar el estatus del clero como garante de la soberanía nacional (Ansari 2012: 201-204). Pero no todo quedó ahí, también intentaron recurrir al pasado pre-islámico al igual que los Pahlevi, sólo que con un matiz; en lugar de recurrir a la figura de Ciro el Grande, rescataron la épica del *Shahname* de Ferdowsi con el argumento de que dicha obra tenía más relación con la cultura islamo-persa y pretendía reconciliar la mitología iraní con el islam (*Ídem*, 2012: 223).

Estos y otros elementos fueron implementados para lograr una nueva conciencia nacional con forma religiosa. De esta forma, podemos comprobar el esfuerzo del régimen islámico en traducir tanto dogmas islámicos al lenguaje nacional como símbolos nacionales al lenguaje islámico. Así, la traslación de conceptos islámicos constituye una estrategia para intentar salvar la controversia entre islam e identidad nacional.

No obstante, aunque parezca que estos debates se circunscriban al ámbito del poder en Irán, la propia idea de la construcción nacional lleva implicada la sintetización del poder político con la población a la que pretende representar. Esto lleva inevitablemente a que sean los propios ciudadanos los que acaben haciendo suya la cuestión de los debates identitarios y acaben adscribiéndose a una forma de identidad nacional mediante la que expresan, al mismo tiempo, sus posiciones políticas, sus puntos de vista sociales y religiosos.

Tras la Revolución Islámica, los que defendían el nacionalismo secular de la época del Sha, acabaron en el exilio o perseguidos por el nuevo régimen. Sin embargo, la impronta del secularismo del Sha no cayó en el olvido, por eso buena parte de la población educada en el antiguo régimen continuaba fiel a sus ideales, además una nueva generación estaba mostrando un contracultura frente al régimen mediante una exaltación de una identidad iraní desislamizada. De esta forma, la controversia entre

islamismo e identidad nacional cobró fuerza de nuevo demostrando su considerable persistencia.

La identidad del pueblo iraní y su posicionamiento político

La victoria de Mohammad Jatamí en las elecciones de 1997 supuso algo más que la llegada del reformismo a la vida política en Irán. El nuevo presidente de la República Islámica reabrió el debate identitario en Irán entre *iraniyat* e *eslamiyat* (Holliday 2007, 1, 7: 27-45), es decir entre los partidarios de una identidad iraní basada exclusivamente en la identidad persa, nostálgica del pasado pre-islámico que “rescató” la dinastía Pahlevi, y los partidarios de la *eslamiyat*, defensores de la identidad exclusivamente islámica de Irán. Sin embargo, el presidente iraní propuso la defensa de una nueva identidad; la islamo-iraní. De esta forma Jatamí consideraba trascendental para la identidad iraní tanto la herencia del pasado pre-islámico como la cultura islámica del país. Consideraba tan importante el aporte de la cultura islámica para Irán que consideraba incluso que las minorías etno-religiosas no musulmanas debían acatarlo desde una perspectiva cultural. Sin embargo, cabe decir que detrás de toda esta lucha de identidades se disfrazaba una tensión ideológica mayor.

El Líder Supremo de la República Islámica, en el ámbito de este debate propuesto por Jatamí, Ali Jamenei era un férreo defensor de una identidad exclusivamente islámica o *eslamiyat*. Para él, la identidad iraní estaba intrínsecamente relacionada con la islamidad y eran inseparables e inconfundibles; lo nacional es lo islámico. De esta forma, Jamenei se sitúa en un espectro político extremo y, al mismo tiempo, se posiciona en defensa de un estatus ideológico igualmente radical. Por ejemplo, Jamenei no concibe las diferencias identitarias de las minorías e insiste en el carácter persa y shií de Irán. Igualmente, puede verse dicha actitud en la demonización extrema del enemigo externo occidental, una percepción que hereda del pensamiento de Yalal Al-e Ahmad y Ali Shariati, partidarios de dicha identidad islámica (*Ídem* 2011: 121).

Del mismo modo, los defensores de una identidad exclusivamente iraní se muestran intransigentes al considerar que sólo el pasado pre-islámico es fuente de autenticidad para la nación, además ambas perspectivas consideran que el concepto de nación es algo estático, sin embargo, como demostró Mohammad Jatamí existen varias combinaciones de nacionalismo en Irán,

con lo que se trata de un concepto fluido y variable, dependiente del oportunismo político (Holliday 2011: 15).

Jatamí, defendiendo la identidad islamo-iraní, demostraba un actitud integradora, exhibía su talante reformista a través de una defensa equilibrada entre *Iraníyat* y *Eslamiyat*, sin embargo, al igual que los partidarios de las dos identidades descritas anteriormente, dicha defensa tenía una connotación mayor. La ideología del presidente era inclusivista y pretendía cambiar la política de Irán ignorando el dogma establecido del enemigo externo, de esta forma fue uno de los patrocinadores de la Alianza de Civilizaciones, y permitió la publicación de periódicos en las lenguas de las minoría. Así, Jatamí empleaba la cuestión de la identidad como un arma para contrarrestar la identidad que el Estado islámico pretendía imponer.

Este debate no es exclusivo de los políticos o del Estado en Irán, sino que afecta a la sociedad iraní. De hecho, en la controversia entre iranidad e islamidad se ha producido un cambio de posición. Durante los años de la monarquía Pahlevi la iranidad era la política de Estado en el país mientras que los defensores de la islamidad trataban de contrarrestar su hegemonía. Desde la Revolución Islámica hasta hoy se ha dado la situación contraria y además se ha sumado a esa lucha los partidarios de la combinación de ambas identidades, como una manera de superar la intransigencia y, al mismo tiempo, de solucionar la controversia entre islam e identidad nacional.

Sin embargo, la reaparición del debate identitario no finalizó con la presidencia de Jatamí. En 2005 el ultraconservador Mahmud Amadineyad ganó las elecciones e inauguró un período político en el que proclamaba la vuelta a los principios de la Revolución Islámica. Sin embargo, la victoria que obtuvo en las elecciones que le permitían acceder a su segundo mandato en 2009 resultaron controvertidas al ser denunciadas por una buena parte de la ciudadanía iraní que las consideró manipuladas. Teniendo en cuenta el contexto generado por esta controversia, el presidente Ahmadineyad intentó realzar su figura reivindicando el legado de uno de los más destacados personajes del pasado pre-islámico de Irán, algo que no se había visto desde el reinado de Mohammad Reza Shah. De esta forma, en setiembre de 2010, aprovechando la concesión del cilindro de Ciro el Grande⁴ por parte del Museo Británico de Londres para una exposición temporal en Teherán, Ahmadineyad comparó la figura del monarca aqueménida con los profetas del Islam. Del mismo modo, y aludiendo claramente a la tensión política en

⁴ Cilindro de arcilla en el que se hallan inscritos los códigos legales del Imperio Aqueménida.

el país tras las elecciones, aclamó las “leyes de derechos humanos” legadas por Ciro en el mencionado cilindro.

Desde algunos puntos de vista (Fozi 2016: LXX(2), 227-248) se ha tratado de buscar una explicación a este episodio considerando que contiene un significado más trascendente. La exaltación del rey Ciro supuso un desafío al poder de los religiosos, ya que la mención a la monarquía pre-islámica estaba considerada tabú oficialmente desde la Revolución Islámica. Estas mismas fuentes consideran que la exhibición de la irinidad se ha repetido en la historia del país desde la conquista árabe en momentos de protesta frente al poder religioso, como fue el caso de Babak Jorramdin⁵ en el siglo X. También se ha querido ver en el citado evento la pugna interna del shiísmo duodecimano entre *usulies* y *ajbaries*, ya que al protagonizar un evento poco acorde con los preceptos ideológicos del régimen islámico dejaba entrever su rebeldía con el estamento clerical, que confía en el predominio de la corriente usulí su estabilidad, aunque a primera vista no se vea ninguna relación con este tema.

Sea cual sea la interpretación, lo sorprendente de la actuación del presidente Ahmadineyad fue que retomó la defensa de una figura histórica muy ligada al régimen derrocado de Mohammad Reza Sha, que había sido profundamente denostada por la Revolución Islámica, ya que estaba ligada a la secularización de los Pahlevi, además Ciro es un personaje muy distante con respecto a la etapa histórica del islam en Irán. Sin embargo, Ahmadineyad presentó la aclamación a Ciro revistiéndolo de la escatología shií de la que hacía gala el presidente iraní, y comparando al propio monarca aqueménida con los mártires de la guerra irano-iraquí. No obstante, la intentona del presidente de salvar una vez más la distancia entre el pasado pre-islámico y el presente islámico de Irán resultó fallida, ya que el establishment clerical se sintió desafiado tanto por las alegaciones de conexión con la divinidad de Ahmadineyad como por rescatar un personaje histórico que sirvió a los propósitos del régimen de Mohammad Reza.

Es oportuno recordar uno de los epígrafes con los que comenzaba este trabajo; la ideología nacionalista del antiguo régimen persiste o reaparecen en la República Islámica. Una emblemática figura histórica que fue objeto de culto durante el régimen de Mohammad Reza (en el que el propio Ahmadineyad se educó) reaparece tras muchos años de destierro aclamada esta vez por los individuos de un Estado que, en los años de fervor revolucionario, pretendían eliminar cualquier elemento de la cultura pre-

⁵ Líder rebelde iraní que resistió al poder de los califas abasíes en el siglo X.

islámica de Irán. Sin embargo, las características de esta oportuna y novedosa fascinación por lo pre-islámico no son exactamente las mismas sino que se transforman y adquieren otros matices dependiendo de las inquietudes de las nuevas generaciones. En el contexto religioso del régimen islámico Ciro el Grande pasa de ser un representante del Irán primigenio de la iranidad a convertirse en una figura equiparable a los profetas del Islam (Fozi, 2016: LXX(2), 227-248). Aunque Ahmadineyad aclamó la pretendida defensa de los derechos humanos del rey Ciro tal y como hizo Mohammad Reza Sha, el relevar su estatus al de los profetas islámicos marcó una diferencia fundamental con la imagen que dicho personaje tenía en la época del Sha. Se puede decir que Ahmadineyad islamizó al rey Ciro.

De esta forma, vemos como la controversia entre islam e identidad nacional persiste a día de hoy y no parece que exista ninguna solución que consiga resolver dicha polémica. Más bien parece que se dan episodios ocasionales para intentar salvar las diferencias entre ambos elementos, siendo el fenómeno de Ahmadineyad uno de los más insólitos y el que quizá marque un precedente para el futuro del debate sobre la identidad nacional en Irán.

Conclusiones

Tras haber analizado toda la trayectoria histórica del nacionalismo iraní hasta la República Islámica conviene recapitular respondiendo a las hipótesis que se plantearon al comienzo de este trabajo:

¿Qué recursos ideológicos utiliza la República Islámica a la hora de combinar la defensa de una ideología nacionalista junto con el islamismo? Cabe decir que, en la actualidad, no existe un criterio consensuado para defender ambos conceptos en una sola ideología nacional, basada en los mismos motivos y en las mismas figuras históricas. Teniendo en cuenta el desarrollo histórico del nacionalismo en Irán, la asociación entre iranidad basada en la fascinación y en el orgullo por el pasado pre-islámico del país con el nacionalismo secular sigue provocando animadversión por parte de los sectores religiosos del país. De este modo, aún resulta difícil acordar una perspectiva en común para combinar ambas ideologías.

¿Cómo resuelve este mismo régimen las posibles incoherencias, si las hubiera, a la hora de defender la combinación de elementos tan dispares y que, desde algunas perspectivas, parecían dos ideologías incompatibles? La propuesta del ayatollah Morteza Motahhari para congeniar un pasado pre-

islámico con mayores conexiones con el Islam, como es el caso del *Shahname*, tuvo cierta acogida pero no de forma mayoritaria, debido al desprecio de las figuras del pasado pre-islámico que poseen menor relación con la historia del Islam.

¿Por qué resulta tan trascendente el nacionalismo iraní hasta al punto de formar parte de la ideología de algunas personalidades del régimen islámico de Irán? Como se ha dicho, buena parte de las estructuras políticas y, en este caso, ideológicas de la época del Sha han resistido los cambios introducidos por la Revolución Islámica. Se puede decir que la ideología nacionalista del régimen del Sha, apoyada en la fascinación por el pasado pre-islámico de Irán, ha permanecido agazapada, hibernando entre buena parte de la clase política de Irán. Sin embargo, la concepción de determinados símbolos etno-nacionalistas ha cambiado de significado; se ha adaptado al contexto impuesto tras la Revolución Islámica, como ha demostrado el evento protagonizado por el expresidente de la República Islámica Mahmud Ahmadineyad, en el que equiparó la figura de Ciro el Grande con los profetas del Islam.

A pesar de la explícita hostilidad que Jomeini manifestó contra el nacionalismo de la Monarquía Pahlevi por su carácter secular y etnocéntrico y que su filosofía iba encaminada hacia la construcción de un gobierno islámico supra-nacional, (Jomeini, 1981: 22-23) acontecimientos inesperados como la guerra irano-iraquí se impusieron, viéndose obligado a someter al país a las estructuras de Estado que legó el régimen del Sha. Sin embargo, Jomeini debía encajar el dogmatismo islamista en dichas estructuras y transformarlo en un elemento que impulsara una nueva identidad nacional.

Cabe decir que dicha concepción del Estado-nación tenía sus precedentes en la propia historia de Irán. La traslación de elementos del dogma islámico al lenguaje del moderno nacionalismo lo demuestra. De esta forma, el *yihad* podía emplearse como una forma de defender al islam y a la nación al mismo tiempo; defender a la patria suponía defender al islam como más tarde llegó a producirse en el conflicto irano-iraquí de los años 1980.

Sin embargo, al morir Jomeini, se dio un renacimiento del nacionalismo del antiguo régimen, y de nuevo los defensores del régimen islámico procuraron adaptarse a las nuevas circunstancias, tratando de conjugar el pasado pre-islámico con el islam.

No obstante, el régimen se ha mantenido fiel a una única identidad islámica con la creencia de que ésta es inamovible. Sin embargo, el poder creciente de la sociedad, que es una de las consecuencia intrínsecas del

nacionalismo como vimos en nuestra introducción, ha contestado la identidad que el Estado pretende imponer, no sólo mediante la defensa de la nostálgica identidad iraní pre-islámica, que es tan estática y exclusivista como la islámica, sino mediante nuevas fórmulas identitarias como las propuestas por el ex-presidente Mohammad Jatamí, que consideraba trascendentales para la nación tanto la *eslamiyat* como la *iraniyat*.

El evento protagonizado por Ahmadineyad supuso un giro radical en este afán de combinar identidad y religión al rescatar al que había sido uno de los símbolos de la secularización basada en la fascinación pre-islámica del régimen del Sha; Ciro el Grande, pero impregnándolo de los elementos más místicos del islam shií. El presidente iraní instauró un precedente que puede dar a nuevas formas de combinar la iranidad y la islamidad mucho más atrevidas y con recurrencias al nacionalismo de la dinastía Pahlevi, lo cual demuestra el persistente legado de este último en la República Islámica.

De esta forma, analizando los motivos y características de la controversia existente para proporcionar una forma definitiva al nacionalismo de la República Islámica, podemos deducir que resulta demasiado complejo que por ahora se establezca un consenso sobre la identidad nacional en Irán dada la confrontación que arrastran desde el pasado y que conlleva no sólo motivos identitarios sino también políticos (monarquía o república islámica, anti-occidental o pro-occidental, *ajbarí* o *usulí*), sin embargo creemos haber podido dar respuesta a los interrogantes con los que comenzamos este trabajo.

Bibliografía

Anderson, Benedict (1993): *Comunidades Imaginadas. Reflexiones sobre el origen y difusión del nacionalismo*. Trad. Eduardo L. Suárez. México D.F: Fondo de Cultura Económica.

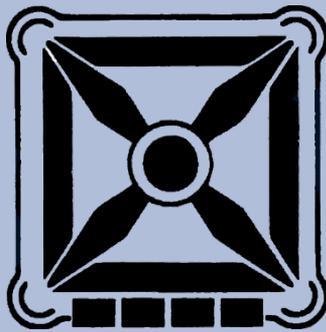
Ansari, Ali (2012): *The Politics of Nationalism in Modern Iran*. Cambridge: Cambridge University Press.

Arjomand, Said Amir (1988): *The turban for the crown: The islamic revolution in Iran*. New York: Oxford University Press.

Elling, Rasmus Christian (2012): *Minorities in Iran. Nationalism and Ethnicity after Khomeini*. New York: Palgrave MacMillan.

- Fozi, Navid (2016): "Neo-iranian nationalism: Pre-islamic grandeur and shi'i eschatology in president mahmud ahmadinejad's rhetoric." *The Middle East Journal*, LXX(2), 227-248. doi:<http://dx.doi.org/10.3751/70.2.13>
- Gruber, Christiane (2009): "Media/ting Conflict: Iranian Posters of the Iran-Iraq War". Anderson, Jaynie (Ed.)(2009): *Crossing cultures. Conflict, migration & convergence*. Melbourne: Melbourne University Press., 684-688
- Hobsbawm, Eric & Ranger, Terence (Eds.)(2002); *La Invención de la Tradición*. Trad. Omar Rodríguez. Barcelona: Crítica.
- Holliday, Shabnam J. (2007): "The Politization of Culture and Contestation of Iranian National Identity in Khatami's Iran", *Studies in Ethnicity and Nationalism*. 7, 1, 27-45.
- Holliday, Shabnam J. (2011): *Defining Iran: Politics of resistance*. Farnham/Burlington: Ashgate Pub.
- Hunter, Shireen T. (1990): *Iran and the world: Continuity in a revolutionary decade*. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press.
- Jomeini, Ruhollah (1981): *El libro de Jomeini. Las citas filosóficas, religiosas y morales del Ayatollah*. Trad. Ramona Tatjer. Ed. Bruguera: Barcelona.
- Jomeini, Ruhollah (1981): *Islam and Revolution. Writings and Declarations of Imam Khomeini*. Trans. Hamid Algar. Berkeley: Mizan Press.
- Kashani-Sabet, Firoozeh (1999): *Frontier Fictions, shaping the Iranian nation, 1804-1946*. Princeton: Princeton University Press.
- Marashi, Afshin (2008): *Nationalizing Iran, culture power and the state, 1870-1940*. Seattle: University of Washington Press.
- Menashri, David (1990): "Khomeini's Vision: Nationalism or World Order?" Menashri, David (Ed.) (1990): *The Iranian Revolution and the Muslim World*. Boulder: Westview Press, 41- 51.

- Milani, Abbas. (2011); “Zoroaster and the Ayatollahs”. *The National Interest.*, III, 64-72. Retrieved from <http://search.proquest.com/docview/820527230?accountid=14478>
- Piscatori, James (1986): *Islam in a World of Nation States*. Cambridge: University Press. The Royal Institute of International Affairs.
- Smith, Anthony D. (2004): *Nacionalismo, teoría, ideología, historia*. Trad. Olaf Bernárdez Cabello. Madrid: Alianza Editorial.
- Vahabzadeh, Peyman (2011): “Secularism and the Militant Left: Political Misconception or Cultural Issues?” *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*. 31, 1, 85-93.
- Zia- Ebrahimi, Reza (2016): *The Emergence of Iranian Nationalism. Race and the Politics of Dislocation*. Columbia University Press.



ISBN 978-84-18115-40-0



9 788418 115400