

**ANÁLISIS HISTÓRICO-ANTROPOLÓGICO DEL
PROCESO DE ISLAMIZACIÓN DE LA SOCIEDAD
PERSA EN LA EDAD MEDIA**



Universidad de Granada

Narges Rahimi Jafari

Tesis doctoral dirigida por D. Antonio Malpica Cuello

Universidad de Granada 2014

Editor: Editorial de la Universidad de Granada
Autor: Narges Rahimi Jafari
D.L.: GR 2082-2014
ISBN: 978-84-9083-256-1

A mis padres

A mi marido

INDICE GENERAL

INTRODUCCIÓN.....	6
1. HISTORIA DE PERSIA ANTIGUA SEGÚN LA VERSIÓN TRADICIONAL.....	25
1.1. PISHDADIAN.....	26
1.2. KIANIAN.....	38
1.3. ASHKANIAN E INICIO DE LOS SASANIAN.....	52
2. EL ZOROASTRISMO.....	55
2.1. ZOROASTRO.....	57
2. 1. 1. EN LA CORTE DE GASHTASEB.....	59
2. 2. LOS ANTINGUOS CULTOS IRANIOS PASAN A FORMAR PARTE DE LOS CONCEPTOS ZOROÁSTRICOS.....	62
2. 3. ZURVANISMO.....	73
2. 4. LA COSMOVISIÓN ZOROÁSTRICA.....	76
2. 5. LOS ELEMENTOS NATURALES.....	81
2. 6. LOS LÍDERES RELIGIOSOS.....	83
2. 7. LOS RITUALES.....	84
2. 8. NORMAS DE LA RELIGIÓN ZOROÁSTRICA.....	87
3. LA RELIGIÓN SASÁNIDA, CONFRONTACIÓN RELIGIOSA Y LUCHA POR EL PODER EN PERSIA SASÁNIDA.....	91
3.1. LA RELIGIÓN SASÁNIDA.....	92
3.2. LA RELIGIÓN SASÁNIDA: ORGANIZACIÓN SOCIAL.....	94
4. LAS RELACIONES ENTRE ÁRABES Y SASÁNDIAS.....	129
4.1. YEMEN Y LOS PERSAS.....	129
4.2. AL-ĤĪRA: CAPITAL LAJMĪ EN LA ÓRBITA PERSA.....	136
4.2.1. LA RELIGIÓN DE LOS HABITANTES DE AL-ĤĪRA.....	143
4. 3. LA IMAGEN DE LOS PERSAS ENTRE LOS ÁRABES.....	144
4.4. CONSIDERACIONES SOBRE LA ARABIA PRE-ISLÁMICA.....	153
5. CONQUISTA E ISLAMIZACIÓN DE PERSIA HASTA FINALES DE LA ÉPOCA ṬAHIRĪ.....	162
5.1. LA CONQUISTA Y DOMINACIÓN MUSULMANA.....	165
5. 1. 1. AUSENCIA DE UN PODER POLÍTICO FUERTE.....	168
5. 1. 2. LOS PACTOS Y EL COLABORACIONISMO DE LOS PERSAS QUE FAVORECÍA EL AVANCE MUSULMÁN.....	178
5. 1. 3. LAS CREENCIAS SUPERSTICIOSAS.....	183
5. 1. 4. EL VIGOR DE LA NUEVA FE.....	190
5. 2. LA ISLAMIZACIÓN DE LOS PERSAS DURANTE LA ÉPOCA DE CONQUISTA Y LOS CUATRO CALIFAS ORTODOXOS.....	192
5.3. LOS OMEYAS.....	198
5.3.1. LA SITUACIÓN DE JORASÁN Y TRANSOXIANA BAJO LOS OMEYAS.....	199
5.3.2. EL CRECIMIENTO Y DESCENSO DE LOS CONVERSOS AL ISLAM EN ÉPOCA OMEYA.....	207
5.3.3. LA ALIANZA ANTI-OMEYA.....	211
5.4. EL ASCENSO DE LOS ABASÍES Y LOS PERSAS.....	226
5.4.1. LOS BARMAKÍES Y LOS HERMANOS SAHL.....	230
5.4.2. CAMBIOS CULTURALES: IRANIZACIÓN E ISLAMIZACIÓN.....	239
5.5. DINASTIA DE ṬAHIR (822–874 d.C.).....	258
5.5.1 UN GOBIERNO PERSA Y MUSULMÁN.....	266
CONCLUSIONES.....	275
BIBLIOGRAFÍA.....	283

AGRADECIMIENTOS.

Llevar a cabo un trabajo de investigación como la tesis, un trabajo que marcará la posterior vida académica, sería impensable sin las ayudas y consejos útiles recibidos a lo largo de su gestación. Yo también pude contar con el apoyo de todos cuantos se empeñaron en que llegara a buen término este particular periplo. Por ello debo dedicar estas líneas a agradecer a todos aquellos que han hecho posible la culminación de esta tesis doctoral.

Es obligado empezar por mi director de la tesis, Antonio Malpica Cuello, quien valientemente aceptó dirigir un trabajo de estas características, volcándose en su dirección, atendiendo siempre a mis dudas, aportando sus sugerencias con el fin de mejorar el texto final. Asimismo, agradezco a la profesora Adela Fábregas García por sus inteligentes aportaciones y la corrección que realizó de algunas partes de esta tesis. No puedo olvidarme de los profesores José Antonio González Alcantud, Francisco Carmona Fernández y Antonio Robles Egea quienes me ofrecieron una lectura antropológica y sociológica de los hechos, lo que fue muy útil para dar una nueva perspectiva a este trabajo de investigación.

Asimismo tengo que agradecer a mis amigos doctor Yoones Dehghani Farsani y la doctoranda Francisca Gómez Grijalva, quienes durante la elaboración de mi tesis desde lejos me ofrecieron su ayuda y al doctor José Soto Chica, quien no dudó en facilitarme los libros correspondientes al mundo grecolatino y contractar conmigo algunas dudas. Finalmente, no puedo olvidar a la profesora Adela Fábregas García, Carlos Martínez, Alberto Dorado, Rebeca Muñoz Valero, Francisca Gómez Grijalva y Rafael Frías Marín, quienes corrigieron este proyecto para hacerlo más legible y cercano a todos en castellano.

Pero una tesis no es sólo un proyecto académico, sino también personal, donde tengo que agradecer a mi marido, José Serrano Almansa, el haber estado siempre a mi lado, apoyándome con suma paciencia a lo largo de los años. Gracias.

INTRODUCCIÓN.

Pocos pueblos han tenido una historia tan larga y llena de altibajos como el persa, que varias veces brilló como un gran imperio enfrentándose en repetidas ocasiones contra Estados de gran poder económico, político y militar como Grecia, Roma y posteriormente Bizancio. A lo largo de esta Historia de vaivenes, en ocasiones Persia subyugó a los pueblos vecinos y en otras ocasiones, fue sometida como sucedió con los asirios, griegos y finalmente los árabes, quienes lograron establecer su religión en esta tierra.

Sin embargo, en la historiografía española no ha tenido eco más allá de la Antigüedad o la Baja Edad Media. En este ámbito académico concreto, los persas, como parte integrante de los distintos califatos, dejan de ser conocidos como un pueblo propio, perdiendo sus señas de identidad, así como se diluyen sus límites territoriales. Pasaron a ser vistos como una cultura y una lengua diferenciada, pero dentro de un conjunto más amplio: el mundo islámico.

No obstante, tanto España como Irán tendrían un nexo en común: su pertenencia durante la Edad Media a una misma civilización que unió buena parte del Mediterráneo y el Medio Oriente. Por tanto, se nos hacía necesario y pertinente abordar el estudio de la conquista islámica de Persia con el objetivo de dar a conocer esta parte de la historia desconocida, en buena medida, en lo que fue al-Andalus, donde lo persa también tuvo influencia como se ve en el caso de Ziryab, quien introdujo los usos y costumbres en boga en la corte bagdadí.

Partiendo del hecho que este estudio se ha realizado por una persona perteneciente al mundo iranio, consideramos importante para los estudiosos de la historia de la Edad Media en España, conocer las situaciones y procesos de islamización en otros ámbitos geográficos distintos a al Andalus. El estudio de Persia conlleva a conocer el pueblo persa, sus orígenes, sus anteriores cultos y sobre todo cómo se adhirió al seno de la comunidad de fe islámica, y cómo logró preservar su idiosincrasia dentro de un imperio islamizado influyendo en la corte de los califas.

Esta tesis se basa en la interpretación de las fuentes, en un análisis crítico de su contenido, valorando no solo la información sino el contexto histórico en el que fueron redactadas. Consideramos como uno de los principales valores de este estudio el uso de algunos de los textos en su lengua original como شاهنامه (= *El libro de los reyes*) de Ferdosi. Para otros textos hemos optado por la traducción persa como «تاریخ طبری یا» (= *La historia de al-Ṭabarī* o «*la historia de los profetas y reyes*») de al-Ṭabarī. Se han preferido las versiones en esta lengua y no en otras como las inglesas o las francesas, ya que al ser los persas de tradición islámica, conocen mejor la terminología empleada por los autores medievales, quienes en su mayoría también son persas islamizados. Creemos que estas traducciones conservan mejor los matices de la lengua primigenia.

Como es lógico, la primera fase de esta investigación consistió en la recopilación de las fuentes y su posterior valoración, teniendo en cuenta los objetivos marcados al inicio. Comprobamos que, entre el material del que disponíamos, contábamos con dos grandes grupos de narraciones acerca de los acontecimientos históricos objeto de nuestro estudio: aquellos que hablan con la voz de los vencedores y los que permiten conocer el punto de vista de los vencidos. Esta particularidad permite entablar un diálogo entre ambas percepciones, al tiempo que ayuda esclarecer lo que pudo haber sucedido.

Pero este estudio quiere ir más allá de un relato secuenciado de los hechos. El tema principal, la islamización de Persia, necesita ser abordado desde otras disciplinas que ayuden a su comprensión, en tanto que es un fenómeno que afectó a una comunidad humana concreta. Los interrogantes que se nos plantean son acerca de cómo una sociedad que vivía según unos patrones determinados, como es el caso de la Persia zoroástrica, regida por un sistema de castas, abandonó estas formas tradicionales para adoptar otras completamente distintas. La pregunta que planteamos es si realmente esto se dio de manera tan radical o si por el contrario hubo resistencias a la expansión del Islam como religión en *Iranshahr*. Por este motivo hemos pensado que tanto la antropología como la sociología pueden prestarnos las herramientas de análisis que necesitamos para tratar de comprender este proceso de cambio en toda su profundidad e

ir más allá de una mera cuestión cronológica. Por eso, en esta investigación se han aplicado las teorías de grandes sociólogos al contexto de los siglos VII-X.

Han sido fundamentales los trabajos de dos clásicos en los que se habla de las funciones sociales de las religiones: Émilie Durkheim, autor de *Las formas elementales de la vida religiosa*¹ y su teoría sobre el significado de los cultos totémicos, aplicable a las sociedades politeístas asentadas en Oriente Medio y Max Weber, quien analiza la influencia de la religión en el modo de organizar las sociedades y la economía en una obra póstuma –pero fundamental– publicada entre 1921-1922, *Economía y sociedad: esbozo de sociología comprensiva*². El cuadro vendría a completarse con las aportaciones del antropólogo Clifford Geertz, quien basó sus investigaciones en los imaginarios de las comunidades, como se ve en *La interpretación de las culturas*, pero sobre todo porque dedicó un estudio comparativo entre las comunidades islámicas de Marruecos e Indonesia, *Observando el Islam*³, que nos permite comprender cómo se vive esta religión, con sus particularidades específicas, en dos puntos tan dispares, pudiendo extrapolar algunas de sus conclusiones al caso de la islamización de Persia.

Para explicar el caso contrario, el de la iranización de los árabes que se materializó sobre todo durante el califato abasí, son fundamentales las teorías de *transculturación* desarrolladas por el antropólogo cubano Fernando Ortiz⁴, cuya aplicación nos llevará a entender y explicar el porqué el Islam acabó siendo aceptado por los persas.

Estas teorías de la alteridad se adaptan perfectamente a uno de nuestros objetivos: la de conocer cuáles fueron las reacciones de los persas frente a la conquista islámica y el proceso posterior de islamización. De igual manera, sacamos partido de las teorías psicoanalíticas de Sigmund Freud⁵ acerca del inconsciente colectivo socio-religioso, para dar respuesta a ciertos comportamientos, pero sobre todo a la creación de un imaginario colectivo, generalmente negativo, que se construyeron mutuamente tanto

¹ DURKHEIM, Émile, *Las formas elementales de la vida religiosa*, traducido al español por RAMOS, Ramón, Madrid, 2007.

² WEBER, Max, *Economía y sociedad, Esbozo de sociología comprensiva*, editado por WINCHELMANN, Johannes, traducido al español por MEDINA ECHAVARRÍA, José; ROURA FARELLA, Juan; ÍMAZ, Eugenio; GARCÍA MÁYNEZ, Eduardo; FERRATER MORA, José, Madrid, 1944.

³ GEERTZ, Clifford, *La interpretación de las culturas*, traducido al español por L., BIXIO, Alberto, revisado por REYNOSO, Carlos Julio, Barcelona, 1997; GEERTZ, Clifford, *Observando el Islam: el desarrollo religioso en Marruecos e Indonesia*, traducido al español por LÓPEZ BARGADOS, Alberto, editado por CARDÍN, Alberto, Barcelona, 1994.

⁴ ORTIZ, Fernando, *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, Barcelona, 1973.

⁵ FREUD, Sigmund, *Moisés y la religión monoteísta; y otros escritos sobre judaísmo y antisemitismo*, Madrid, 1986.

persas como árabes. Ha sido fundamental para explicar las reacciones ante determinados hechos acontecidos en el siglo VII que recordaban mucho a los que tuvieron lugar en el III d.C., reavivando la conciencia colectiva.

El posterior análisis de la información de las fuentes nos llevó a diferenciar cinco apartados:

1. ***Historia antigua de Persia.*** Este periodo es reconstruido a través de las fuentes perso-islámicas. A diferencia de los autores griegos y latinos, estos relatos permiten conocer ciertas claves que a su vez nos ayudarán a comprender cómo los persas se enfrentaron a la conquista islámica.
2. ***El Zoroastrismo.*** Dedicamos un capítulo a su estudio ya que fue el primer ensayo de una religión estatal organizada en Persia, tratando de ver cómo los patrones sociales y culturales construidos a partir de esta religión permanecieron en la sociedad irania y se transformaron en una sociedad islamizada.
3. ***La religión sasánida, confrontación religiosa y lucha por el poder en la Persia Sasánida.*** Una lucha política e ideológica entre los tres estamentos poderosos de la sociedad: El rey, la nobleza y los magos que acabaría en un choque por el control del Estado, que los últimos años de la dinastía sasánida finalmente debilitaría a una Persia incapaz de articular un discurso de unidad frente a los conquistadores.
4. ***Los árabes y los sasánidas.*** Se trata de ver las relaciones entre ambos pueblos antes de la conquista. Cómo se articuló la visión o la imagen que los persas en tanto que miembros de uno de los grandes imperios de la época tardoantigua, tuvieron de los árabes. Todo ello dentro de la dinámica del poder en el Medio Oriente, creando estereotipos.

El quinto apartado, **La conquista e islamización de Persia hasta finales de la época ṭahirī** que constituye el núcleo de este trabajo de investigación, trata de estudiar las razones internas que se aliaron con los árabes musulmanes, unificados bajo los principios del Islam, durante la conquista de Persia y acabaron con un Imperio fragmentado internamente. Asimismo, nuestro interés no ha sido tanto establecer una secuencia cronológica y espacial de cómo se produjo el avance de los ejércitos islámicos, sino cómo se produjo el lento cambio de una sociedad organizada en base a los principios del zoroastrismo hacia otra sociedad articulada en torno a unos dogmas completamente ajenos al mundo persa, como era el Islam. Comprender cómo fueron las relaciones entre los antiguos súbditos del Rey de Reyes y los califas, primero omeyas y luego abasíes; de qué estrategias se sirvieron para expandir la nueva religión o adaptar a un modelo como el árabe, salido del desierto, a la maquinaria burocrática sasánida. Pero sobre todo, y lo más importante, comprobar cómo las influencias culturales no van en un único sentido, sino que también los conquistadores asumen parte del bagaje de los conquistados, siendo quizá el mejor ejemplo de esto, los abasíes, y la dinastía de Ṭahir, que supo aunar la tradición islámica con su idiosincrasia persa.

1. LAS FUENTES.

Las fuentes acerca de la Historia de Persia, desde la Antigüedad hasta la Edad Media, son enormemente heterogéneas, por su carácter y procedencia, dando por descontado su origen temporal igualmente diverso, dado el amplio período que cubren. En este particular maremagno conviven los clásicos de la tradición helenística y romana, con los de la tradición islámica. Todas estas obras han de ser tratadas en pie de igualdad, solo teniendo presentes la validez e importancia de la información que nos ofrecen.

Más que hacer una clasificación religiosa o geográfica para los materiales de los que hemos dispuesto, lo más lógico y tal vez más fácil de manejar, sea el criterio cronológico. Así pues, agruparíamos las fuentes en dos grandes grupos: 1. Fuentes del período pre-islámico, que abarcaría hasta el siglo VII y en el que se englobarían las obras a. griegas y latinas y b. pahlavíes. 2. Fuentes del período islámico, del siglo VII en adelante.

1.1. Fuentes pre-islámicas.

1.1.1. Griegas y latinas.

La imagen que estas fuentes transmiten de Persia es la del enemigo. Sus valores son los contrapuestos a los de las ciudades-Estado griegas a las que se enfrentaron durante las Guerras Médicas relatadas por Heródoto (s. V a.C.), dando pie a lo que algunos han calificado como el enfrentamiento entre los valores orientales y los occidentales. En la obra del considerado como uno de los padres de la Historia, *Los Nueve Libros de Historia*⁶, se recogen, entre otra mucha información referida al mundo conocido en su época, las anécdotas de los reyes persas. Su valor reside en el dibujo que nos brinda acerca de la cosmovisión del pueblo persa y algunas de sus creencias y prácticas religiosas, tanto que sigue siendo la fuente principal para conocer el pueblo persa antes de la conquista de Alejandro Magno. La época helenística tiene en Jenofonte a uno de sus principales autores cuya obra aporta datos significativos acerca de la Persia seleúcida siendo, las más destacadas la *Ciropedia*⁷ un manual de buen gobierno dedicado al príncipe persa Ciro.

Hay que dar el salto al período romano, en el que destaca la obra del autor en lengua griega Estrabón, en cuya *Geografía*⁸ dedica un apartado en el libro XI a los usos y costumbres persas. Contemporáneo de Estrabón fue Quinto Curcio Rufo, quien vuelve sobre la Persia que encontró Alejandro Magno durante su conquista. Su *Historia de Alejandro Magno*⁹ nos ha llegado incompleta pero aun así sigue aportado una valiosísima información acerca de Persia. Plutarco en una de sus vidas paralelas dedicada a Artajerjes¹⁰, expone datos que podrían ser de utilidad para el estudioso en las prácticas religiosas de los persas de esta época.

Como el último representante de la historiografía clásica romana destaca Amiano Marcelino, en la segunda mitad del siglo IV, compañero de armas del emperador Juliano el Apóstata, a quien acompañó en su última campaña contra el

⁶ HERÓDOTO, *Los nueve libros de la historia*, traducido al español por POU, Bartolomé, Buenos Aires, 1968.

⁷ JENOFONTE, *Ciropedia*, traducido al español por VEGAS SANSALVADOR, Ana, Madrid, 1987.

⁸ ESTRABÓN, *Geografía*, traducido al español por DE HOZ GARCÍA-BELLIDO, María Paz, Madrid, 2003, vol. XI.

⁹ CURCIO RUFO, Quinto, *Historia de Alejandro Magno*, traducido al español por PEJENAUTE RUBIO, Francisco, Madrid, 2001.

¹⁰ PLUTARCO, *Vidas paralelas*, traducido al español por RANZ ROMANILLOS, Antonio, Artojerjes, Madrid, 1830, vol. V.

imperio sasánida, por lo que fue testigo de primera mano de todo cuanto relata en su historia¹¹.

1.1.2. Pahlavíes.

Es el *Avesta*, libro sagrado de los zoroástricos, nuestra principal fuente para conocer los entresijos de esta religión y del sistema social de ella derivado. La parte más antigua del *Avesta*, es conocido como *Gathas*, himnos dedicados por el mismo Zoroastro a Ahura Mazda. El *Avesta* también contiene otras partes como los *Yasht* (= *پشت*), alabanza a las divinidades y ángeles del zoroastrismo; el *Wandid*, prácticas religiosas y normas que tienen que seguir los zoroástricos, distinguiendo entre lo impuro y lo puro, etc. Además, esta obra se convierte en una guía imprescindible para reconstruir la historia legendaria de Persia¹².

La obra anónima de *مینیوی خرد* (= *El mundo de la sabiduría*)¹³, redactada a finales de la época sasánida¹⁴ es otra fuente valiosa que trata de una serie de preguntas y respuestas sobre creencias religiosas, éticas, legales, culturales, históricas y a veces filosóficas de los persas. Esta obra al igual que el *Avesta* nos ofrece datos sobre la historia legendaria de los persas.

ارداویراف نامه (= *La obra de Arda-Viraf*)¹⁵ es otra obra perteneciente a la época sasánida que trata del viaje de un mago piadoso llamado Arda-Viraf por el paraíso y el purgatorio. A través de esta obra podemos comprender, cuáles eran actos considerados buenos y pecaminosos según las creencias zoroástricas y sasánidas.

دین کرد (= *Los actos religiosos*)¹⁶, es otro escrito que trata las creencias persas zoroástricas sobre el cosmos, el origen de la vida, actos buenos y pecaminosos, la filosofía de la vida, la justificación de la preeminencias del zoroastrismo sobre otras

¹¹ MARCELINO, Amiano, *Historia*, editado por HARTO TRUJILLO, Luisa, Madrid, 2002.

¹² *El Avesta*, *کهن ترین کتاب آسمانی در زمان ایران باستان اوستا* (= *El Avesta, el más antiguo libro divino en antiguo Irán*), traducido y editado por POUR DAVOUD, Ebrahim, Teherán, 1998; *El Avesta کهن ترین اوستا* (= *El Avesta, los más antiguos himnos y textos iraníes*), investigado por DOOSTKHAH, Jalil, Teherán, 1992, vol. I-II.

¹³ Anónimo, *مینیوی خرد* (= *El mundo de la sabiduría*), traducido al persa por TAFAZOLI, Ahmad, Teherán, 1975.

¹⁴ CHRISTENSEN, Arthur Emanuel, *L'Iran sous les Sassanides*, traducido al persa por YASAMI, Rashid, editado por REZAI BAGH BEIDI, Hasan, Teherán, 2005, pp. 34-35.

¹⁵ Anónimo, "ارداویراف نامه" (= *La obra de Arda-Viraf*), en *مهتر* (= *Mehr*), traducido al persa por YASAMI, Rashid, Teherán, 1935, número I, pp. 9-16; número II, pp. 149-156; número III, pp. 241-248; número IV, pp. 365-372; número V, pp. 465-472.

¹⁶ Anónimo, *دین کرد* (= *Los actos religiosos*), recopilado por FARROKHZAD, Azar Farnabagh y OMID, Azarbad, traducido al persa por FAZILAT, Ferydoon, vol. III, Teherán, 2003, dos partes.

religiones como el maniqueísmo y el judaísmo, etc. Pero este texto va más allá de lo meramente teológico, adentrándose en otras materias como la medicina, la astrología, etc.

(*آفرینش بنیادین*) (= *Bondhash, (el comienzo de la creación)*)¹⁷, es otra obra de esta serie. Tal y como se desprende de su nombre, su tema principal es la formación del universo y la creación de los seres por Hormoz (= Dios), explica cómo el mundo y los seres consiguieron la forma material, cómo Ahriman (= El demonio) atacó al mundo creado por Ahura Mazda, etc. Y nos ofrece datos acerca de las creencias en la vida después de la muerte y la historia de los kianíes, la dinastía persa que según los textos tradicionales gobernó con anterioridad a la conquista de Alejandro Magno. *نامه تنستر به گشتاسب* (= *La carta de Tanstar a Gashtaseb*)¹⁸, es un documento redactado por un *hirbad* llamado *Tanstar* al gobernador de Tabarestán. Aunque según algunos la realidad de la existencia de este *hirbad* es el motivo de controversia¹⁹. En él encontramos datos acerca de la estructura social y religiosa de los sasánidas. Junto a estas obras existen *کارنامه اردشیر بابکان* (= *El testimonio de Ardashir I*) y *کارنامه انوشیروان* (= *El testimonio de Cosroes I*)²⁰ que nos ofrecen informaciones acerca del legado que dejaron estos dos grandes reyes pertenecientes al mundo sasánida a sus descendientes y al pueblo persa.

Finalmente el documento de “*کهن ترین متن جغرافیای ایران باستان*” (= El más antiguo libro de la geografía histórica de Irán antiguo)” nos ofrece una lista de las ciudades levantadas por distintos reyes que gobernaron en Persia desde la antigüedad hasta finales de la época sasánida²¹.

1. 2. FUENTES DEL PERÍODO ISLÁMICO.

¹⁷ Anónimo, (*آفرینش بنیادین*) (= *Bondhash, (el comienzo de la creación)*) recopilado por DADEGI, Farnabaq, traducido al persa por BAHAR, Mehrdad, Teherán, 1999.

¹⁸ Anónimo, *نامه تنستر به گشتاسب* (= *La carta de Tanstar a Gashtaseb*), editado por MINOVI, Mojtaba, anexos recopilados por MINOVI, Mojtaba y REZVANI, Mohammad Esmail, Teherán, 1975.

¹⁹ ZARRINKOOB, Abdol-Hosein, *تاریخ ایران بعد از اسلام* (= *La historia de Irán después del Islam*), Teherán, 2004, p. 182.

²⁰ Anónimo, *کارنامه اردشیر بابکان* (= *El testimonio de Ardashir I*), traducido al persa por HASHEMI NEJAD, Ghasem, Teherán, 1990; Anónimo, *کارنامه انوشیروان* (= *El testimonio de Cosroes I*), recopilado por MASHKOOR, Mohammad Javad, Teherán, 1990.

²¹ KHODADADIAN, Ardeshir, “*کهن ترین متن جغرافیای ایران باستان*” (= El más antiguo libro de la geografía histórica de Irán antiguo), en *فصلنامه رشد آموزش تاریخ* (= *Revista trimestral del crecimiento de la educación histórica*), número V, Teherán, 2001, pp. 46-50.

En este último grupo hemos incluido la obra de un obispo armenio de finales del s. VII, Sebeos²², quien por su condición de testigo más o menos directo de los acontecimientos por él relatados, se convierte en una de las fuentes para el período de la conquista. No obstante, la más antigua fuente perteneciente a este periodo es El Corán, donde se pueden encontrar datos sobre la vida de los árabes en la época preislámica entre otros. *الاصنام* (= *Los ídolos árabes*)²³, obra redactada por Abū Mandār Hīšam ibn Muḥammad al Kalbī (s. VIII d. C.), es otra fuente de esta serie. Este autor nos ofrece una información detallada y valiosa sobre la religión árabe pre-islámica. Otra de las grandes fuentes de este periodo es *فتوح البلدان* (= *La conquista de tierras*)²⁴, redactada por al-Balazārī/al-Baladūrī (s. IX d. C.), historiador persa. Como se nota en el título, trata la conquista musulmana de Persia entre otras tierras.

أخبار الطّوال (= *Noticias inquietantes*)²⁵ de al-Dīnwarī (s. IX d.C.), que se encuentra dentro de las fuentes de este período, narra la historia de los reyes persas desde la antigüedad hasta la caída del Imperio sasánida. Al-Dīnwarī desarrolla su obra hasta mediados de la época abasí.

Quizá el texto más completo que nos sirvió de guía durante toda esta investigación sea «تاريخ طبري يا «تاريخ الرسل و الملوك» (= *La historia de al-Ṭabarī o «la historia de los profetas y reyes»*)²⁶, redactado por al-Ṭabarī, el gran historiador e intérprete de los escritos religiosos islámicos, perteneciente al mundo persa (s. IX-X d.C.). Al-Ṭabarī nos ofrece una compilación de información histórica y religiosa, indispensable para realizar cualquier investigación tanto sobre la historia del Islam como la historia de Irán desde la antigüedad hasta el Medievo. Además, para elaborar este trabajo no hemos podido pasar por alto a los continuadores de al-Ṭabarī: nos referimos a Abū ‘Alī Muḥammad ibn Muḥammad Bal‘amī (s. XI d.C.), Ibn al-Aṭīr (s. XII d. C.) e Ibn Jaldūn (s. XIV-XV d.C.)²⁷, autores que, generalmente con poca diferencia, vienen a contar de forma más resumida la información que ofrece al-Ṭabarī.

²² MACLER, F., *Histoire D’Heraclius par le évêque Sebeos*, París, 1995.

²³ AL KALBĪ, Abū Mandār Hīšam ibn Muḥammad, *الاصنام* (= *Los ídolos árabes*), traducido al persa por JALALI NAIINI, Mohammad Reza, Teherán, 1985.

²⁴ AL-BALAZARĪ, Abū Ḥasan Aḥmad ibn Yaḥya, *فتوح البلدان* (= *La conquista de tierras*), traducido al persa por TAVAKOL, Mohammad, Teherán, 1954.

²⁵ AL-DĪNWARĪ, Abū Hanīfah Aḥmad ibn Dawūd, *أخبار الطّوال* (= *Noticias inquietantes*), traducido al persa por MAHDAVI DAMGHANI, Mahmood, Teherán, 1994.

²⁶ AL-ṬABARĪ, Muḥammad ibn Yārīr, «تاريخ طبري يا «تاريخ الرسل و الملوك»», traducido al persa por PAYANDEH, Abolghasem, Teherán, 1996, vols. I-XV.

²⁷ BAL‘AMĪ, Abū ‘Alī Muḥammad ibn Muḥammad, *تاريخ بلعمي* (= *La historia de Bal‘amī*), editado y traducido al persa por BAHAR, Mohammad Taghi, Teherán, 1962; IBN AL-AṬĪR, ‘Azadīn *الكامل في التاريخ*

En esta dirección tenemos que nombrar la obra titulada *تاریخ یعقوبی* (= *La historia de al-Ya'qūbī*), redactada por el gran historiador y geógrafo musulmán, al-Ya'qūbī (s. IX d.C.)²⁸ *La historia de al-Ya'qūbī* ofrece datos tanto sobre la época sasánida como el periodo de la conquista, la vida de Arabia pre-islámica, las creencias zoroástricas, incluso ofrece informaciones tan interesantes sobre el maniqueísmo que, junto a al-Bīrūnī (s. X-XI d.C.)²⁹, se convierten en nuestras principales fuentes al respecto. Al-Ya'qūbī cuenta con otra obra titulada *البلدان* (= *Las tierras*)³⁰ que ofrece una información valiosa sobre la situación geográfica de las distintas zonas de Oriente y Occidente. Esta última a su vez contiene datos de índole etnográfica e histórica.

Para el conocimiento del ámbito cultural del mundo islámico no podemos pasar por alto *مروج الذهب* (= *Prados de oro*)³¹, redactada por el gran historiador y sabio musulmán 'Alī ibn al-Ḥusayn al-Mas'ūdī (s. IX-X d.C). Su principal valor radica en su carácter de compendio de todo el saber de la época abasí. Al-Mas'ūdī se convierte así en una de las principales fuentes para el conocimiento de los cultos de Arabia pre-islámica, incluso nos ofrece aspectos de la historia sasánida que no se encuentran en ninguna otra parte.

Al-Bīrūnī, sabio persa en *آثار الباقیه* (= *Las obras perduradas*)³², ofrece información sobre el calendario de diferentes pueblos, la astronomía, las matemáticas, las costumbres y religiones como el zoroastrismo, mazdaquismo, maniqueísmo, etc. Además contiene valiosas informaciones sobre los cultos, festividades e incluso historia de los persas.

Entre las fuentes principales para el estudio de toda la historia antigua hasta finales de la época sasánida de Persia no podemos pasar por alto de *شاهنامه فردوسی متن* (= *El libro de los reyes, texto crítico*)³³, la obra maestra de Ferdosi (s. XI-XII

(= *La historia completa*), traducido al persa por ROOHANI, Seyed Hosein, Teherán, 1992, vol. I-XI; IBN JALDŪN, Abū Zayd 'Abd al-Raḥman ibn Muḥammad, *كتاب العبر يا تاريخ ابن خلدون* (= *Kitāb al-'ibar o la historia de Ibn Jaldūn*), traducido al persa por AYATI, Abdol-Mohammad, Teherán, 2004, vols. I-II.

²⁸ AL-YA'QŪBĪ, Aḥmad ibn Ishaq, *تاریخ یعقوبی* (= *La historia de al-Ya'qūbī*), traducido al persa por AYATI, Mohammad Ebrahim, Teherán, 2003, vols. I-II.

²⁹ AL-BĪRŪNĪ, Abū Rayḥan Muḥammad ibn Aḥmad, *آثار الباقیه* (= *Las obras perduradas*), traducido al persa por DANA SERESHT, Akbar, Teherán, 2010.

³⁰ AL-YA'QŪBĪ, Aḥmad ibn Ishaq, *البلدان* (= *Las tierras*), traducido al persa por AYATI, Mohammad Ebrahim, Teherán, 1977.

³¹ AL-MAS'ŪDĪ, 'Alī ibn al-Ḥusayn, *مروج الذهب* (= *Prados de oro*), traducido al persa por PAYANDEH, Abolghasem, Teherán, 2003, vols. I-II.

³² AL-BĪRŪNĪ, ... *آثار* (= *Las obras...*).

³³ FERDOSI, Abolghasem, *شاهنامه فردوسی متن انتقادی* (= *El libro de los reyes, texto crítico*), supervisado por BERTHEL'S, Evgeny Edvardovich, Moscú, 1960, vol. I; supervisado por BERTHEL'S, Evgeny Edvardovich, editado por BERTHEL'S, Evgeny Edvardovich, GOOZLIAN, L., OSMANOV, M. N., OSMIRNUA, U., y TAHERYANOV, E., Moscú, 1962, vol. II; supervisado por NOUSHIN, E., editado

d.C.) y *غرر أخبار ملوک فارس* (= *La historia de los reyes persas*)³⁴ de Ṭa'alabī (s. XI d.C.) A través de ambas, siendo la primera poesía y la segunda prosa, se puede conseguir un estudio histórico, étnico, religioso, cultural y político de los persas.

Otra de las fuentes utilizadas en este estudio es *سیروالملوک* (= *La trayectoria de los reyes*)³⁵, redactada por Nezamolmolk (s. XI d.C.). Esta obra contiene informaciones importantes sobre la forma del gobierno, las relaciones entre los reyes y sus ministros, la burocracia cortesana, etc. Además ofrece datos sobre los movimientos de índole religiosa que nacieron en Persia tanto durante la época sasánida como la era islámica. *تاریخ برامکه* (= *La historia de los barmakies*)³⁶ perteneciente a los siglos XI-XII d.C., es una fuente importante para realizar un estudio exhaustivo sobre los barmakies, quienes se introdujeron dentro de la corte abasí y dejaron su legado cultural en ella y en todo el imperio que se encontraba bajo su poder. Gorgani, quien se ha dedicado a editar y corregir este texto, ha redactado una larga introducción sobre los barmakies, ordenada según el alfabeto persa.

فارسنامه (= *Sobre los persas*)³⁷ es otra fuente perteneciente a los siglos XII-XIII d.C., que describe la historia de los reyes persas desde la antigüedad hasta finales de la época sasánida.

برگزیده مشترک یاقوت حموی (= *Una selección común de Yaqūt Ḥamawī*)³⁸ aporta informaciones sobre la situación geográfica de Persia.

En este estudio hemos utilizado obras que describen la historia de algunas localidades de Persia como *تاریخ بخارا* (= *La historia de Bujará*)³⁹ (s. XIII d.C.), la cual describe las características de esta tierra, su conquista a manos de los musulmanes y

por OSMIRNUA, U., Moscú, 1965, vol. III; editado por ALIOV, Rostam, BERTHEL'S, Evgeny Edvardovich, OSMANOV, M., N., supervisado por NOUSHIN, A., Moscú, 1965, vol. IV; editado por ALIOV, Rostam, supervisado por NOUSHIN, E., Moscú, 1967, vol. V; editado por OSMANOV, M. N., supervisado por NOUSHIN, A., Moscú, 1967, vol. VI; editado por OSMANOV, M., N., supervisado por NOUSHIN, A., Moscú, 1968, vol. VII; editado por ALIOV, Rostam, supervisado por AZAR, A., Moscú, 1970, vol. VIII; editado por BERTHEL'S, Evgeny Edvardovich, supervisado por NOUSHIN, A., Moscú, 1971, vol. IX.

³⁴ ṬA'ALABĪ, Abū Maṣū'ir 'Abd al Malīk ibn Muḥammad ibn Ism'ā'il, *غرر أخبار ملوک فارس* (= *La historia de reyes persas*), traducido al persa por FAZELI, Mohammad, Teherán, 1989.

³⁵ NEZAMOLMOLK, Abu Ali Hasan Ibn Ali, *سیروالملوک* (= *La trayectoria de los reyes*), Teherán, 1968.

³⁶ Anónimo, *تاریخ برامکه* (= *La historia de los barmakies*), corregido y editado por GORGANI, Abdolazim, Teherán, 1934.

³⁷ IBN AL-BALJĪ, *فارسنامه* (= *Sobre los persas*), editado por LE STRANGE, Gay y NICHOLSON, Rynold Elen, Teherán, 2007.

³⁸ ḤAMAWĪ, Yaqūt, *برگزیده مشترک یاقوت حموی* (= *Una selección común de Yaqūt Ḥamawī*), traducido al persa por PARVIN GONABADI, Mohammad, Teherán, 2004.

³⁹ NARŠAJĪ, Abū Bakr, *تاریخ بخارا* (= *La historia de Bujará*), editado por MODARES RAZAVI, Mohammad Taghi, traducido al persa por GHABAVI, Ahmad ibn Muhammad, resumido por IBN ZAFAR, Mohammad, Teherán, 1984.

cómo poco a poco se islamizó. En este sentido podemos destacar otros textos como *تاریخ طبرستان* (= *La historia de Tabarestán*)⁴⁰ y *تاریخ سیستان* (= *La historia de Sistán*)⁴¹. El resto de las fuentes islámicas que han sido utilizadas en este estudio tienen una importancia secundaria por la información que ofrecen.

2. REVISIÓN HISTORIOGRÁFICA.

Quizá uno de los estudios clásicos sobre la civilización islámica –en la que se engloba la persa– sea la obra del novelista libanés Jurji Zaydan titulada *تاریخ التمدن الإسلامي* (= *La historia de la civilización islámica*)⁴². En los 5 volúmenes que la componen se recopilan datos sobre la corte omeya y en especial la abasí, con una intención didáctica y divulgadora del pasado común de todos los árabes.

Centrando nuestra atención en Persia, debemos empezar nuestro recorrido historiográfico por la figura de Roman Ghirshman y su trabajo *L'Iran des origines à l'Islam*⁴³. Este estudio fue el resultado de las excavaciones arqueológicas que este autor llevó a cabo en el Altiplano iranio, abarcando un período que llegaría hasta el final de la época sasánida. Dado su enfoque arqueológico el tratamiento de los aspectos religiosos, culturales, económicos y políticos de ese período final es muy breve.

A esta, debe añadirse los estudios del orientalista danés Arthur Emanuel Christensen. Este autor en una de sus obras, *Le règne du roi Kawadh et le communisme Mazdakite*⁴⁴, estudia el movimiento mazdaquí que nació durante el reinado de Kavād I (487/99 – 531 d. C.) Sin embargo, la más reconocida de sus obras sobre el Imperio Sasánida es *L'Iran sous les Sassanides*⁴⁵, que sería la primera obra monográfica de carácter científico sobre este período escrita tanto en Occidente como en Oriente y que ha sido la referencia hasta la actualidad para aquellos que se han embarcado en el estudio de la Historia de Persia entre los siglos III-VII d.C. En ella Christensen, de manera exhaustiva, relata cómo se produjo la formación del Imperio Sasánida a partir de

⁴⁰ IBN ESFANDĪYAR, Bahaodin Moḥammad ibn Ḥasan, *تاریخ طبرستان* (= *La historia de Tabarestán*), editado por EGHBAL, Abbas, Teherán, 1941.

⁴¹ Anónimo, *تاریخ سیستان* (= *La historia de Sistán*), editado por BAHAR, Malekoshara, Teherán, 1935.

⁴² ZAYDAN, Jurji, *تاریخ التمدن الإسلامي* (= *La historia de la civilización islámica*), traducido al persa por MUNES, Hosein, Teherán, 1958, vols. I-V.

⁴³ GHIRSHMAN, Roman, *L'Iran des origines A L'Islam*, traducido al persa por MOIN, Mohammad, Teherán, 2009.

⁴⁴ CHRISTENSEN, Arthur Emanuel, *Le règne du roi Kawadh et le communisme Mazdakite*, Kopenhagen, 1925.

⁴⁵ CHRISTENSEN, Arthur Emanuel, *L'Iran...*

este clan, cuyos miembros, una vez alcanzado el trono, centralizaron el poder en la figura real, aliándose con los magos. Asimismo, prestará especial atención a la organización social y económica o las cuestiones religiosas, sin que por ello deje de lado aspectos como la política exterior e interior persa, sobre todo en relación con sus vecinos: romanos, árabes y pueblos de las estepas.

Contemporáneos a los de Christensen existen varios estudios realizados por autores iraníes como *ایران باستان: تاریخ مفصل ایران قدیم از آغاز تا انقراض ساسانیان* (= *Irán antiguo: la historia completa del Irán antiguo desde sus comienzos hasta la caída de los sasánidas*)⁴⁶ que Moshirodoleh Pirnia publicó en IV volúmenes. Este gran historiador se ocupa de la historia de Irán desde la antigüedad a partir de las fuentes griegas, latinas, judías, persas, etc., terminando con la caída de los sasánidas y las primeras conquistas árabes. Pirnia reserva en su obra un espacio para la historia legendaria de Persia e intenta buscar elementos históricos en las narraciones mitológicas, esto hace que su obra contenga valiosas referencias acerca de las creencias, los cultos y los hábitos que seguían los persas. *تاریخ خاندان طاهری* (= *La historia de la familia tahiri*)⁴⁷ de Said Nafisi describe la historia de la dinastía ṭahiri a partir de todas las fuentes que existen sobre este clan.

Entre los grandes autores persas que realizaron exhaustivos trabajos sobre la conquista y la dominación islámica destaca Abdolhosein Zarrinkoob. Una de sus principales obras, *تاریخ ایران بعد از اسلام* (= *La historia de Irán después del Islam*)⁴⁸, describe las razones de la caída del Imperio Sasánida, la vida de los árabes beduinos, el nacimiento del Islam, la conquista de distintas ciudades de Persia a manos de los musulmanes, el sufrimiento del pueblo persa bajo el gobierno omeya, el esplendor de la corte de los califas abasíes, aludiendo su semejanza con la corte sasánida, destacando asimismo las diferencias existentes entre los cortesanos y los plebeyos. Aborda temas como la esclavitud, el comercio, los movimientos revolucionarios de cualquier índole que nacieron durante esta época, y continúa su obra hasta finales de la dinastía ṣaffari. Pero la obra más conocida de Zarrinkoob ha sido *دو قرن سکوت* (= *Dos siglos de silencio*)⁴⁹. Tras destacar las relaciones entre los árabes y persas anteriores a la conquista islámica, hace especial hincapié en la batalla de Qadasiyah y la de Nahawand

⁴⁶ PIRNIA, Moshir od-Dowleh, *ایران باستان: تاریخ مفصل ایران قدیم از آغاز تا انقراض ساسانیان* (= *Irán antiguo: la historia completa del Irán antiguo desde sus comienzos hasta la caída de los sasánidas*), Teherán, 2007, vols. I-IV.

⁴⁷ NAFISI, Said, *تاریخ خاندان طاهری* (= *La historia de la familia ṭahiri*), Teherán, 1956.

⁴⁸ ZARRINKOOB, Abdol-Hosein, *تاریخ* (= *La historia...*).

⁴⁹ ZARRINKOOB, Abdol-Hosein, *دو قرن سکوت* (= *Dos siglos de silencio*), Teherán, 2004.

así como la conquista definitiva de Persia, la dominación musulmana, el sufrimiento persa bajo el poder omeya y la participación persa en los movimientos «revolucionarios» que tuvieron lugar a partir del s. VIII. Estudia la época abasí, sus similitudes con la sasánida, la situación de los ministros persas dentro de la corte y las revoluciones a las que se enfrentaron los abasíes, y lo desarrolla hasta la formación de la dinastía ṭahirí. Esos dos siglos de silencio a los que alude el título se refieren al sometimiento del que fueron objeto los persas tras la conquista islámica.

Las obras hasta aquí citadas pertenecen a una historiografía de corte positivista basada en un relato enfocado sobre todo en los grandes acontecimientos y personajes. En concreto, la obra de Zarrinkoob es criticada por su visión nacionalista, que desprende sobre todo *Dos siglos de silencio*. No hay que olvidar que fue escrita durante el período de mayor auge del panarabismo y que en buena medida puede ser vista como una reacción al mismo. Los desencadenantes del desastre y la consiguiente decadencia de Persia son los árabes del desierto, presentados en su conjunto como un grupo de bárbaros sin matices de ninguna clase, siempre en una constante comparación entre los califatos y el periodo sasánida, tomado como el de mayor esplendor. A pesar de su perspectiva, estas obras han sido tomadas como referencia para todos los estudios posteriores acerca de la conquista e islamización de Persia, entre los que podríamos incluir este trabajo. Sin embargo, debemos marcar las diferencias esenciales con respecto a *La historia de Irán después del Islam* y *Dos siglos de silencio*. Sin dejar de reconocer su influencia en el momento de plantear las líneas generales seguidas, uno de los objetivos que pretendemos alcanzar a lo largo de estas páginas es situar las fuentes históricas en su contexto. Quizá esta sea otra de las críticas que se pueden hacer al trabajo de Zarrinkoob: están lastrados por su visión nacionalista.

Tampoco parece prestar demasiada atención a los procesos de «larga duración», algo de lo que peca la historiografía positivista, como son los cambios religiosos objeto de este estudio. Asimismo, Zarrinkoob no entra en detalles del papel de los asentamientos islámicos, los matrimonios mixtos, el papel de ‘Alī en la islamización del pueblo persa, aspectos cuyo impacto es preciso valorar para conocer el proceso de cambio producido en Persia como consecuencia de la conquista. Cuestiones que aquí trataremos de abordar. Y aunque aborda las similitudes entre los primeros califas abasíes y los reyes sasánidas, con el fin de mostrar la superioridad irania sobre los invasores, resaltando su influencia sobre la segunda dinastía del Islam, no va más allá de la superficie, apegado a la visión de las elites. Es sobre esta laguna del trabajo de

Zarinkoob donde intentaremos ofrecer algo de luz al respecto, centrándonos en la familia de Ṭaher como ejemplo de hibridación entre la cultura persa y la islámica, extremo este que ha sido negado por esta historiografía nacionalista.

*(= La historia y la cultura persa en transición de la época sasánida a la islámica)*⁵⁰, es una obra de cinco volúmenes redactada por Mohammad Mohammadi-Malayeri. En ella estudia las obras literarias, culturales, históricas y científicas persas, sobre todo las pertenecientes a la época sasánida y que fueron traducidas al árabe tras la conquista. A través de esta obra se puede ver cómo el bagaje cultural persa influyó en la construcción de la cultura islámica.

La visión de la historiografía más clásica ha de ser contrastada, a modo de contrapeso, con los estudios que recientemente han sido llevados a cabo en los últimos años en las universidades occidentales, que contrastan con la visión tradicional que se tenía acerca de la conquista de Persia. Es en esta línea donde debemos insertar un trabajo de reciente publicación: *Decline and fall of the Sasanian Empire: The Sasanian-Parthian Confederacy and the Arab Conquest of Iran*⁵¹ escrito por Parvaneh Pourshariati. A través de un nuevo enfoque, su autora explica cómo el imperio sasánida se formó a raíz de una confederación entre los partos y los sasánidas. Destaca la ruptura de dicha confederación como el hecho que provocó la caída de Persia frente a los conquistadores musulmanes. Según la hipótesis defendida por Pourshariati, el final del Imperio persa sasánida habría sido propiciado por los partos insertos en el sistema. La mayor novedad aportada por *Decline and fall...* es el establecimiento de una nueva cronología para los primeros cuatro años de la conquista islámica de Persia en base a los datos numismáticos y el estudio exhaustivo de las fuentes. Este último aspecto ha sido motivo de controversia para autores como Zarrinkoob⁵².

Este repaso a la «renovación» de los discursos sobre la Historia persa estaría incompleto sin la obra de Touraj Daryaee, *The Rise and Fall of an Empire*⁵³ que viene a cubrir un vacío existente en la historiografía occidental: la ausencia de una obra monográfica centrada en la Persia sasánida y que pusiera al día las ideas expuestas por Christensen y sin la carga nacionalista de buena parte de las obras escritas en Irán. Esta

⁵⁰ MALAYERI, Mohammad, *تاریخ و فرهنگ ایران در دوران انتقال از عصر ساسانی به عصر اسلامی* (= *La historia y la cultura persa en transición de la época sasánida a la islámica*), Teherán, 2000, vols. I-IV.

⁵¹ POURSHARIATI, Parvaneh, *Decline and fall of the Sasanian Empire: The Sasanian-Parthian Confederacy and the Arab Conquest of Iran*, Londres, 2008.

⁵² ZARRINKOOB, Abdol-Hosein, *تاریخ* (= *La historia...*), pp. 193-194 y 285.

⁵³ DARYAEE, Touraj, *Sasanian Persia, The Rise and Fall of an Empire*, Londres, 2009.

obra trata de hacer un repaso del contexto socio-político de Iranshahr, reivindicando el papel desempeñado por Persia en la Historia del mundo tardoantiguo. En esta misma tendencia no podemos olvidar *Shadows in the Desert: Ancient Persia at War (General Military)*⁵⁴, de Kaveh Farrokh, en el se abordan las relaciones romano-persas desde la Antigüedad. Y aunque predominan los aspectos militares, busca integrarlos en las estructuras sociales y políticas sasánidas, dando así una visión de conjunto de las guerras entre Roma y Persia.

También podríamos citar entre los investigadores españoles que han tocado este tema, *Bizantinos y sasánidas. De la lucha por el Oriente a las conquistas árabes (565-642)*⁵⁵, de José Soto Chica, donde se hace un ejercicio de Historia comparada entre los dos grandes imperios que se disputaron la hegemonía sobre el mundo mediterráneo y el Medio Oriente desde el s. III d.C. y que solo acabó por la irrupción de los árabes musulmanes. Este autor llega a la conclusión de que los desastres militares fueron los que propiciaron la derrota definitiva de los persas.

En esta dirección no podemos pasar por alto de la obra de Hugh Kennedy, *Las grandes conquistas árabes*⁵⁶, en la que desarrolla las conquistas islámicas, dedicando a Persia e Iraq un amplio espacio. Si bien su enfoque se encuadraría dentro de la «historiografía tradicional», no es menos cierto que Kennedy es uno de los historiadores que se integran en la corriente de quienes inciden en los conflictos internos como uno de los factores que posibilitaron el triunfo árabe. Otra obra destacada de este autor es *La corte de los califas*⁵⁷, en ella realiza un estudio sobre distintos aspectos de la corte abasí.

⁵⁴ FARROKH, Kaveh, *Shadows in the Desert: Ancient Persia at War (General Military)*, Londres, 2007.

⁵⁵ SOTO CHICA, José, *Bizancio y los Sasánidas. De la lucha por el Oriente a las conquistas árabes (565-642)*, Granada, 2012.

⁵⁶ KENNEDY, Hugh, *Las grandes conquistas árabes*, traducido al español por NORIEGA, Luis, Barcelona, 2007.

⁵⁷ KENNEDY, Hugh, *La corte de los califas*, traducido al español por SALLERAS PUIG, María Rosa, Barcelona, 2008.

1. HISTORIA DE PERSIA ANTIGUA SEGÚN LA VERSIÓN TRADICIONAL

La historia de Persia, como la de otros pueblos, no es más que el resultado de una serie de factores contingentes que comienzan en el amanecer de los tiempos y llegan hasta nuestros días. Hechos que en el devenir de los siglos se fueron olvidando, y que provocaron así su reiteración en momentos posteriores, influyendo los unos sobre los otros como lo harían las fichas de dominó en un lento avanzar. Esta explicación hecha a modo introductorio nos sirve para explicar que la llegada de los musulmanes –el objeto de nuestro estudio– no podría separarse entonces de aquello que tuvo lugar justo antes; así, lo que aconteció en el entonces no está desvinculado de lo que sucedió en los tiempos lejanos.

Este motivo nos lleva ahora a plantearnos unas breves anotaciones sobre la antigüedad de Irán. En esta dirección, y al ser más conocida la historia antigua de sus tierras a partir de las fuentes clásicas grecolatinas, aquí sólo nos limitaremos al estudio de la antigüedad irania a partir de las fuentes tradicionales. Este motivo se deriva del hecho de que el nombre de algunos de los personajes y acontecimientos que se describen, son menos conocidos en los ámbitos de estudio occidentales.

Antes de comenzar con nuestro estudio, hemos de señalar, por otro lado, que esta versión de la historia antigua de Irán está rodeada de elementos de carácter legendario que en muchos casos no procuran sino explicar hechos, generalmente protagonizadas por reyes y nobles, cuya racionalidad no pudo explicar. Narraciones que nos hablan de una realidad histórica, cultural, religiosa y política que en el transcurrir de las generaciones se han ido mitificando. Es por ello que habríamos de preguntarnos: ¿a qué se debe este tipo de historiografía? La primera de las respuestas posibles nos lleva a Mircea Eliade, quien asevera que los antiguos pueblos indoeuropeos dejaron de fijar la tradición mediante la escritura tras entrar en contacto con los pueblos del Cercano Oriente⁵⁸. Ello nos llevaría a decir que, quizás, el pueblo iranio comenzó a utilizar los

⁵⁸ ELIADE, Mircea, *Historia de las creencias y de las ideas religiosas, de la prehistoria a los Misterios de Eleusis*, traducido al español por VALIENTE MALLA, Jesús, Barcelona, 1999, vol. I, p. 253.

cuentos heroicos a fin de no perder su legado histórico-cultural, pudiendo así transmitirlo a las generaciones venideras; leyendas que, por su impacto simbólico, generaban elementos comunes fácilmente transmisibles.

Sin embargo, la respuesta más correcta, quizás, a esta pregunta se consigue teniendo en cuenta la teoría freudiana, según la cual, al permanecer algunos recuerdos borrosos del pasado olvidado iranio, en aquellos escritos en el pasado más cercano a dicha sociedad –en este caso los sasánidas–, se aplicó de forma indiscriminada la fantasía, de modo que lo que resta es una imagen radicalmente transformada que evoca una herencia mitificada⁵⁹.

Es por este motivo por lo que la historia antigua de Irán se manipuló, y a ello también contribuyeron los intereses de reyes y nobles sasánidas, quienes intentaron presentar a todas las dinastías que gobernaron en Irán como iranias, incluso consanguíneamente, de modo que el resultado es una completa manipulación de la historia. Sirva de ejemplo el modo en que se omite prácticamente cualquier elemento de la dinastía seleúcida y la reducción de los hitos partos. Además se intentó justificar la presencia de los reyes sasánidas en el trono a través de la directa intervención de la divinidad⁶⁰. Teniendo presente esta introducción entramos en el contenido de esta versión de la historia según nuestras fuentes, las cuales dividen la historia de Irán con anterioridad a la invasión musulmana en las siguientes dinastías:

- Pishdadian
- Kianian
- Ashkanian (Arsácidas o Partos)
- Sasanian (Sasánidas)⁶¹

1. 1. PISHDADIAN

Comenzamos pues con la dinastía Pishdadian, la primera establecida en Iranshahr⁶² y que se inaugura con el reinado de Kiumars quien, según el Avesta, el libro

⁵⁹ FREUD, Sigmund, *Moisés y la religión monoteísta y otros escritos sobre judaísmo y antisemitismo*, traducido al español por REY ARDID, Ramón, Madrid, 1986, p. 99.

⁶⁰ Véase: BOYCE, Mary, *Zoroastrians, Their Religious Beliefs and Practices*, traducido al persa por BAHRAMI, Askar, Teherán, 2009, pp. 157-159. Al final de este apartado exponemos otro motivo para este cambio historiográfico destacado por Pirnia.

⁶¹ IBN AL-BALJĪ, *فارسنامه (= Sobre los persas)*, editado por LE STRANGE, Gay y NICHOLSON, Rynold Elen, Teherán, 2007, p. 8.

sagrado de los zoroástricos, era padre de los iraníes, constituyéndose además como el iluminado que por primera vez escuchó las directrices de Ahura Mazda (= Dios)⁶³.

Según expone el gran poeta Ferdosi (s. XI d.C.), desde el primer momento en que se inicia la vida, Kiumars gracias a su *Farr*⁶⁴, fue elegido como rey y gobernó durante treinta años. Este rey residía en la montaña y los propios animales le veneraban. Su hijo, llamado Siamak, sería uno de los muertos en el enfrentamiento contra el *daevas*, motivo que lleva a su nieto, Hushang, a vengar a su padre, sucediendo al abuelo⁶⁵.

En relación con los *daevas*, término con el que nos referiremos frecuentemente en este estudio, destaca Pirnia que los iraníes, además de los dioses perjudiciales –de los que también hablaremos en el capítulo que sigue–, llamaban a los autóctonos del Altiplano iraníe *daevas*⁶⁶. Para aclarar aún más la significación de este término conviene destacar la explicación que Ferdosi realiza al respecto cuando, en el volumen IV de su obra maestra *شاهنامه فردوسی متن انتقادی* (= *El libro de los reyes, texto crítico*), califica como *daevas* a todas aquellas personas que siguen el mal, no respetan las reglas de la humanidad y no agradecen a Dios⁶⁷.

Es interesante detenernos en este concepto ya que, la consideración de bien y mal está regida por un aparato ético que no necesariamente es compartido por dos culturas diferentes, de modo que, podemos afirmar que los iraníes consideraban como *daevas* a todas aquellas personas que no practicaban sus costumbres, su mismo cuadro ético y su religión, pudiendo éstos ser, como señala Pirnia, los pobladores autóctonos del Altiplano iraníe u otros pueblos.

⁶² El término Iranshahr, según Touraj Daryaee, de forma conceptual fue desarrollado por los magos para explicar el conjunto territorial que se encontraba bajo el poder sasánida. DARYAEE, Touraj, *Sasanian Persia, The Rise and Fall of an Empire*, Londres, 2009, p. 45.

⁶³ *El Avesta* اوستا کهن ترین سرودها و منتهای ایرانی (= *El Avesta, los más antiguos himnos y textos iraníes*), investigado por DOOSTKHAH, Jalil, Teherán, 1992, vol. I, فروردین پشت (= La alabanza a Farvardin), p. 423, párrafo LXXXVII.

⁶⁴ El *Farr* real era una gracia divina que permitía a un clan especial acceder al trono real de Persia, de manera que ninguna otra persona perteneciente a otro clan podía hacerse con él. Este *Farr* pasaba de forma hereditaria de padre a hijo, algo muy parecido a lo que Max Weber califica como *carisma hereditario*. WEBER, Max, *Economía y sociedad, Esbozo de sociología comprensiva*, editado por WINCHELMANN, Johannes, traducido al español por MEDINA ECHAVARRÍA, José; ROURA FARELLA, Juan; ÍMAZ, Eugenio; GARCÍA MÁYNEZ, Eduardo; FERRATER MORA, José, Madrid, 1944, p. 198.

⁶⁵ FERDOSI, Abolghasem, شاهنامه فردوسی متن انتقادی (= *El libro de los reyes, texto crítico*), supervisado por BERTHELS, Evgeny Edvardovich, Moscú, 1960, vol. I, pp. 28-32.

⁶⁶ PIRNIA, Moshir od-Dowleh, ایران باستان: تاریخ مفصل ایران قدیم از آغاز تا انقراض ساسانیان (= *Irán antiguo: la historia completa del Irán antiguo desde sus comienzos hasta la caída de los sasánidas*), Teherán, 2007, vol. IV, p. 2128.

⁶⁷ FERDOSI, Abolghasem... شاهنامه (= *El libro de los reyes...*), editado por ALIOV, Rostam, BERTHELS, Evgeny Edvardovich, OSMANOV, M., N., supervisado por NOUSHIN, A., Moscú, 1965, vol. IV, p. 310.

También el término *daevas* se emplearía para calificar a todos aquellos que cuestionaban la supremacía política de los iraníes, aunque compartieran la misma religión. Cabe señalar el caso de los turaníes, quienes de hecho, y como bien señala Ferdosi, son usuarios de términos como *کیخسرو دیوزاد* (= Keyjosro descendiente de los *daevas*)⁶⁸, lo que indicaría que los turaníes también llamaban a sus enemigos *daevas* al igual que los iraníes. Se concluye entonces que *daevas* habría de designar a aquellas personas herejes o enemigas político-religiosas.

Aclarando el término *daevas*, entramos en los acontecimientos relacionados con el reinado de Hushang. Según se narra, era un rey justo y gobernó entre 30-40 años. Entre sus hazañas podemos señalar el hallazgo del fuego, la extracción del hierro de la piedra, la forja de utensilios, medir las aguas, cultivar productos agrícolas, domesticar animales y levantar casas. Del mismo modo, enseñó a todos cómo hacer ropa y alfombras de las pieles de los animales⁶⁹. Otros autores, como al-Ṭabarī, destacan que Hushang sería la primera persona que estableció normas, motivo que le llevó a recibir el calificativo *Pishdad*⁷⁰.

Según el actual Avesta Hushang, gracias a la diosa Anahita –de la que en el siguiente capítulo hablaremos– y otros seres divinos, logró acabar con dos terceras partes de los *daevas* de Mazandarán⁷¹, brujos y turaníes⁷². Ahora bien, si asumimos el término *daevas* como lo hemos definido anteriormente, entendemos que los habitantes de Mazandarán habrían de vincularse con una religión y cultura distinta a los iraníes, contra quienes Hushang hubo de tener largas guerras.

Nos lleva el curso de la historia a continuar con las leyendas, encontrándonos ahora con el reinado de Tahmures, sucesor de Hushang, quien al igual que su antecesor ofreció grandes servicios a los habitantes de Iranshahr. Según Ferdosi, durante su regencia de treinta años convirtió la lana de los animales en hilo, enseñando el modo en

⁶⁸ Véase: FERDOSI, Abolghasem, ... شاهنامه (= *El libro de los reyes...*), supervisado por NOUSHIN, E., editado por OSMIRNUA, U., Moscú, 1965, vol. III, p. 226.

⁶⁹ AL-ṬABARĪ, Muḥammad ibn Yāfīr, «تاریخ طبری یا «تاریخ الرسل و الملوك» (= *La historia de al-Ṭabarī o «la historia de los profetas y reyes»*), traducido al persa por PAYANDEH, Abolghasem, Teherán, 1996, vol. I, pp. 111-112; FERDOSI, Abolghasem, ... شاهنامه (= *El libro de los reyes...*), vol. I, pp. 33-35.

⁷⁰ AL-ṬABARĪ, ... تاریخ (= *La historia...*), vol. I, p. 112.

⁷¹ Mazandrán significaría la tierra por la que cruza la cadena montañosa de Alborz. MARCUART, Joseph, *Eranshahr*, traducido al persa por MIR AHMADI, Maryam, Teherán, 2004, p. 46.

⁷² *El Avesta... اوستا* (= *El Avesta...*), investigado por DOOSTKHAH, Jalil, Teherán, 1992, vol. I, آبان پشت (= La alabanza a las aguas), pp. 301-302, párrafos XXII-XXIII y رام پشت (= La alabanza al ángel de alegría), pp. 448-449 y párrafos VII-IX. También la obra anónima *مینوی خرد* (= *El mundo de la sabiduría*), cuando nombra algunas de las hazañas de este rey, destaca que acabó con dos terceras partes de los *daevas* de Mazandarán. Anónimo, *مینوی خرد* (= *El mundo de la sabiduría*), traducido al persa por TAFAZOLI, Ahmad, Teherán, 1975, p. 43. Según Pirnia los turaníes de los que se habla en las leyendas eran los sequíes. PIRNIA, Moshir od-Dowleh, ... ایران باستان (= *Irán antiguo...*), vol. IV, pp. 2137 y 2138.

que se confecciona la ropa; domesticó además a las águilas y los halcones, así como levantar varias ciudades. En un lenguaje un tanto simbólico se habla del modo en que dominó el Ahrimán (= el demonio), de modo que bajo su monta viajó a los confines del mundo, motivo por el que los *daevas* se levantaron de nuevo en su contra y partió a su guerra, matando a muchos y cautivando a otros tanto. Estos presos prometieron a Tahmures que le enseñarían varias artes si eran liberados; se explica así que el nuevo rey, aceptando, aprendiera lenguas como el pahlavi⁷³. Según el Avesta, consiguió este propósito gracias al apoyo del ángel de la alegría⁷⁴.

Teniendo en cuenta la explicación apuntada sobre el significado de los *daevas*, quienes, como bien señala Prinia, no serían otros que los pobladores del Altiplano iranio que al hallarse más desarrollados, enseñaron a los arios a leer, escribir y cultivar varias lenguas de su entorno⁷⁵, facilitando su interrelación con el resto de pobladores del Altiplano y sus proximidades.

Yamshid (o Yam) sería el heredero del trono de Iranshahr. Las fuentes relatan su sentido ecuánime y bondad, al tiempo que mencionan su capacidad de innovación en los artilugios marciales, en la seda y el algodón. Del mismo modo, halló minas de oro, plata, piedras preciosas como rubíes, extrajo perfumes y descubrió linimentos para los dolores. Entre sus hazañas bélicas destacan el total control sobre los *daevas*, a quienes ordenó que le levantaran distintos edificios⁷⁶. Subyugó así a los autóctonos del Altiplano iranio, enemigos a los que dominó durante su regencia y quienes le prestaban servicio y ofrecían sus ayudas. Otras particularidades del reinado de Yamshid es la división de la sociedad en:

- Guardianes del Estado
- Médicos y religiosos
- Dabires (= Registradores)

⁷³ FERDOSI, Abolghasem, ... شاهنامه (= *El libro de los reyes...*), vol. I, pp. 36-38. Véase también el resumen realizado por: PIRNIA, Moshir od-Dowleh, ... ایران باستان (= *Irán antiguo...*), vol. IV, pp. 2098-2099.

⁷⁴ *El Avesta*, ... اوستا (= *El Avesta...*), investigado por DOOSTKHAH, Jalil..., vol. I, رام پشت (= La alabanza al ángel de alegría), p. 449, párrafos XI-XIII.

⁷⁵ PIRNIA, Moshir od-Dowleh, ... ایران باستان (= *Irán antiguo...*), vol. IV, pp. 2128-2129.

⁷⁶ AL-ṬABARĪ, ... تاریخ (= *La historia...*), vol. I, pp. 117-118; FERDOSI, Abolghasem, ... شاهنامه (= *El libro de los reyes...*), vol. I, pp. 39-41; ṬA'ALABĪ, Abū Mansūr 'Abd al Malīk ibn Muḥammad ibn Ism'āil, غرر أخبار ملوک فارس (= *La historia de los reyes persas*), traducido al persa por FAZELI, Mohammad, Teherán, 1989, pp. 14-15. Según Pirnia este rey era anterior a Hushang y Tahmures. PIRNIA, Moshir od-Dowleh, ... ایران باستان (= *Irán antiguo...*), vol. IV, pp. 2129 y 2143.

- Campesinos y comerciantes⁷⁷.

Se trata de una división estatuaría en la que, según Pirnia, comerciantes y religiosos no pertenecían al mundo de los arios. Añade también el autor que los escritores de estas obras utilizaron las referencias sasánidas como خداینامه (= La obra de reyes) en la que se ha grabado la estratificación social de la época antigua según el modelo sasánida⁷⁸. Se comparte con Pirnia el origen de las clases artesanales ya que no se halla referencias a ellas en los periodos más antiguos, habiéndose de haber formado en épocas posteriores. En todo caso, y gracias a las explicaciones dadas por Mircea Eliade, apoyándose en George Dumézil, damos explicación al origen de esta estratificación: las sociedades indoeuropeas estaban divididas en tres clases, siendo una de ellas los sacerdotes⁷⁹, de modo que –al contrario de Pirnia– podemos decir que los religiosos constituían uno de los elementos más antiguos dentro de las sociedades indoeuropeas.

El hecho que llevó a los sasánidas a introducir estas cuatro clases sociales en las fuentes de la época, e incluso en el Avesta⁸⁰, habría de tener el objetivo de demostrar a los persas de su época, y de generaciones venideras, que la organización social les venía no sólo dado desde tiempos inmemoriales, sino que, como uno de los conceptos avésticos, reflejaba la voluntad y el deseo de la divinidad.

Ta'alabī en su obra destaca la opinión de aquellos que consideraban a Yamshid como el rey Salomón⁸¹. Curiosamente, y en esta dirección, tenemos algunas tradiciones recogidas por al-Ṭabarī e ibn al-Baljī, quienes consideran a Hushang como uno de los descendientes de Adán⁸² y a Kiumars como el mismo Adán, estimando para este último una edad de mil años⁸³. Ahora bien, estos datos han de ser tomados con cierta relatividad ya que se trata de elementos escritos en plena Edad Media, tras el

⁷⁷ TA'ALABĪ, ... غرر (= *La historia...*), p. 14. Según Ferdosi, Yamshid dividió la sociedad en las siguientes clases: 1) religiosos, 2) guerreros, 3) artesanos y 4) campesinos. FERDOSI, Abolghasem, ... شاهنامه (= *El libro de los reyes...*), vol. I, p. 40. Según al-Ṭabarī, dividió a su sociedad en las siguientes clases. 1) guerreros, 2) religiosos, 3) *dabires* (= los registradores), artesanos y agricultores. AL-ṬABARĪ, ... تاریخ (= *La historia...*), vol. I, p. 118.

⁷⁸ PIRNIA, Moshir od-Dowleh, ... ایران باستان (= *Irán antiguo...*), vol. IV, p. 2130.

⁷⁹ ELIADE, Mircea, *Historia...*, vol. I, p. 255.

⁸⁰ Véase: *El Avesta*, ... اوستا (= *El Avesta...*), investigado por DOOSTKHAH, Jalil..., vol. I, بغان پشت (= La alabanza a los dioses), p. 176, párrafo XVII; CHRISTENSEN, Arthur Emanuel, *L'Iran sous les Sassanides*, traducido al persa por YASAMI, Rashid, editado por REZAI BAGH BEIDI, Hasan, Teherán, 2005, pp. 69-70.

⁸¹ TA'ALABĪ, ... غرر (= *La historia...*), p. 13.

⁸² AL-ṬABARĪ, ... تاریخ (= *La historia...*), vol. I, p. 112.

⁸³ IBN AL-BALJĪ, ... فارس (= *Sobre...*), p. 9.

asentamiento del Islam, de forma que las referencias de sus escritores sólo pudieron ser tomadas a partir de los relatos sasánidas y la información vía oral que les llegaba de los persas quienes, además, estaban en pleno proceso de islamización. Si la primera de las fuentes es ya dudosa, no lo es menos la segunda pues, siguiendo el sistema antropológico descrito por Fernando Ortiz, estos persas estaban perdiendo elementos de su propia cultura y religión para asimilar elementos de la religión y la tradición islámica, produciéndose verdaderos procesos de *transculturación*⁸⁴, como demostraría, por ejemplo, la adopción de las narraciones que ofrecía la tradición semita sobre el comienzo y el progreso de la vida. Así pues, al intentar conciliar la tradición irania sobre el inicio de la vida con la islámica llegaron a considerar a Kiumars, el mismo Adán, fijándole una edad de mil años y a sus descendientes como otros personajes sagrados del mundo semita, para ajustarlos a los tiempos de esta tradición.

Según se expone en los textos religiosos, Yamshid, victorioso y protegido por la gracia de los dioses del mundo iranio, ofreció la inmortalidad, la juventud y la salud a las creaciones de Ahura Mazda. A finales de su época le anunciaron que llegaría un terrible invierno al que seguían grandes inundaciones, de modo que levantó un castillo para alojar y proteger a las criaturas de Ahura Mazda⁸⁵. Se trata de una historia que encuentra parangón en el diluvio universal al que se enfrentó Noé y, según las argumentaciones de Pirnia, fue introducida a finales de la época sasánida o a principios de la era islámica en las leyendas⁸⁶. No obstante, se considera aquí que esta leyenda, al formar también parte de los preceptos avésticos, hubo de ser introducida en las narraciones a finales de la época sasánida, si no antes, debido a la influencia del mundo semítico, quienes habitaban en las tierras circundantes desde la época de Nabucodonosor, llegando incluso a convivir con los persas –de lo que hablaremos más adelante–. Además, otros acontecimientos político-religiosos sucedidos durante la época sasánida confluyeron en un aumento de la presencia semita, quienes recibieron también influjos religioso-culturales y dejaron sus influencias en las áreas donde moraban, una de las cuales bien podría ser la historia relacionada con el diluvio universal de Noé, a la cual hemos hecho referencia sobre estas líneas.

⁸⁴ ORTIZ, Fernando, *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, Barcelona, 1973, pp. 129-135, espec. pp. 134 y 135.

⁸⁵ *El Avesta...*, اوستا (= *El Avesta...*), investigado por DOOSTKHAH, Jalil..., vol. I, آبان یشت (= La alabanza a las aguas), p. 302, párrafos XXV-XXVII; رام یشت (= La alabanza al ángel de alegría), p. 450, párrafos XV-XVII y vol. II, وندیداد (Wandidad), فرگرد دوم (= Capítulo II), pp. 666-673, párrafos V-XXXVIII; PIRNIA, Moshir od-Dowleh, ایران باستان (= *Irán antiguo...*), vol. IV, p. 2100. Véase también: Anónimo, مینوی (= *El mundo...*), p. 43.

⁸⁶ PIRNIA, Moshir od-Dowleh, ایران باستان (= *Irán antiguo...*), vol. IV, p. 2127.

Según el Avesta Yamshid dominaba en el mundo, en los *daevas*, mentirosos, brujos, etc. Se trataba éste de un periodo de abundancia en el que las creaciones de Ahura Mazda desconocían la muerte y el dolor, situación que continuó hasta que Yamshid mintió, de modo que el *Farr*, como un pájaro, se separó de él y el caos hundió su reinado. Este *Farr*, como cuentan las fuentes, entró en Mitra y después en Ferydoon⁸⁷. El Avesta no destaca cuál fue la mentira que tuvo tan grave consecuencia, sin embargo gracias a otras fuentes hemos podido saber que Yamshid se presentó como Dios, respuesta mítica que explica el decaimiento de su reinado⁸⁸. Esta historia podría encontrar su origen en los magos de época sasánida, introducida luego por ellos en el Avesta y otros textos coetáneos. En realidad, se tratan los magos de una clase privilegiada que se enfrentaría a las nuevas religiones desarrolladas durante época sasánida; así, la creación de toda esta serie de mitos y leyendas no procuraba sino alentar a los reyes sasánidas de que su triunfo dependería de la obediencia a los dioses de Iranshahr y a sus representantes en la tierra, los magos; en caso contrario, su gobierno se descentralizaría, motivando así la usurpación de su reinado por parte de foráneos, tal como sucedió a Yamshid con Zahak.

Zahak (Aji Dahak en el Avesta) –descrito como una poderosa mentira, destructora del mundo bueno con tres cabezas, tres morros y seis ojos⁸⁹–, sería quien usurpara el reinado a Yamshid⁹⁰. Sus orígenes son fuente de discusión entre varios historiadores, ya que algunos sitúan su nacimiento en Yemen y otros en Persia. Sirva de ejemplo de la primera vertiente el historiador Hīšām ibn Kalbī quien señala: «Yam casó a su hermana con un noble, al que le asignó el reinado de Yemen, esta pareja tuvo como fruto a Zahak»⁹¹. En el caso opuesto, al-Mas‘ūdī destaca la opinión del poeta Abū Nuwās, quien consideró a Zahak originario de Yemen: «Zahak que los camellos y animales salvajes en sus pasos le adoraban era de nosotros»⁹².

⁸⁷ *El Avesta...* اوستا (= *El Avesta...*), investigado por DOOSTKHAH, Jalil..., vol. I, (کیان یشت) زامیادیشنت (= La alabanza al *Farr* o *kianies*), pp. 489-491, párrafos. XXXI-XXXVI.

⁸⁸ AL-ṬABARĪ, ... تاریخ (= *La historia...*), vol. I, pp. 118-119; FERDOSI, Abolghasem, ... شاهنامه (= *El libro de los reyes...*), vol. I, pp. 42-43; ṬA‘ALABĪ, ... غرر (= *La historia...*), p. 17.

⁸⁹ Véase como ejemplo: *El Avesta...* اوستا (= *El Avesta...*), investigado por DOOSTKHAH, Jalil..., vol. I, (آبان یشت) (= La alabanza a las aguas), p. 303, párrafo XXIX. También otras fuentes, siguiendo al Avesta le conocen a Zahak con este adjetivo. Véase: AL-ṬABARĪ, ... تاریخ (= *La historia...*), vol. I, p. 137; PIRNIA, Moshir od-Dowleh, ... ایران باستان (= *Irán antiguo...*), vol. IV, p. 2131.

⁹⁰ FERDOSI, Abolghasem, ... شاهنامه (= *El libro de los reyes...*), vol. I, p. 44. Este autor en esta misma página, señala que Zahak en Pahlavi era conocido como Biurasp, poseedor y dueño de 10.000 caballos.

⁹¹ AL-ṬABARĪ, ... تاریخ (= *La historia...*), vol. I, p. 136.

⁹² AL-MAS‘ŪDĪ, ‘Alī ibn al-Husayn, مروج الذهب (= *Prados de oro*), traducido al persa por PAYANDEH, Abolghasem, Teherán, 2003, vol. I, p. 219.

Según comenta Ferdosi, Ahriman sedujo a Zahak para asesinar a su padre y arrebatarle así el trono, obteniendo así el poder de Yemen. Tras ello, Ahriman, quien habría tomado la forma de cocinero, se dedicó a prepararle exquisitos platos de carne que hasta aquel entonces no habría sido consumida, de modo que Zahak, disfrutando de todos ellos, quiso recompensar los servicios de este cocinero, quien sólo pidió una cosa: besar los hombros de su amo, a lo que Zahak aceptó y de dichos besos nacieron dos serpientes negras en sus hombros. Los médicos poco pudieron hacer para solucionar tan fatídica suerte; no obstante, una vez más, tomando Ahriman la forma de médico recomendó alimentar a las serpientes diariamente con cerebros de dos jóvenes. Por otra parte los militares persas, alentados ante las presiones de Yamshid, se unieron a Zahak y junto con las fuerzas árabes destronaron a su rey. Así es como se explicaría la llegada de Zahak al trono persa, casándose además con Shahrnaz y Arnawaz –las dos hijas del rey depuesto–, haciéndolas sus propias esposas. Entre tanto, las serpientes de Zahak demandaban dos cerebros jóvenes diariamente. Entran en la trama dos cocineros, llamados Armayel y Garmayel, que lograron entrar en el servicio real, salvando siempre a uno de los dos jóvenes que traían cada noche⁹³, y matando al otro, cerebro del cual era mezclado con el de un cordero para saciar a las sierpes. Cuando el número de jóvenes liberados alcanzó los 200, les dieron animales para que en la lejanía se dedicaran al pastoreo. Esta situación permaneció hasta que una noche el rey se despierta sobresaltado por una pesadilla: se trataba de tres hombres armados que accedieron a su palacio y uno de ellos, sosteniendo un mazo con la figura de una vaca en relieve, lo detuvo y le encadenó en la montaña de Damawand⁹⁴. La interpretación de este sueño fue leída por los magos como la caída de su reinado a manos de Ferydoon, quien todavía no había nacido. Al poco tiempo, nació Ferydoon con el *Farr* divino, y su padre Abtin poco después cayó en el poder de las fuerzas de Zahak quienes pusieron fin a su vida. Al saber esto su madre, Faranak, dejó a Ferydoon a un pastor y a una vaca que lo alimentaría hasta los tres años, acertadamente pues al poco tiempo ésta será asesinada por los soldados de Zahak. Por lo que Ferydoon decidió iniciar una campaña que tendría como fin destronar a Zahak; éste, desesperado por su pesadilla se reunió con su cohorte y decidió formar un gran ejército que uniría a *daevas* y personas. En este momento apareció Kave, un herrero que protestaba delante de la corte por el sacrificio de dos de

⁹³ Según al-Mas'ūdī era el ministro de Zahak quien de estos dos jóvenes liberaba a uno. AL-MAS'ŪDĪ, ... مروج (= Prados...), vol. I, p. 482.

⁹⁴ Es una montaña que se encuentra en la parte septentrional del mar Caspio. NOSRATI, Masoud, دماوند خاستگاه اساطیر ایران زمین (= *Damawand la cuna de los mitos de Irán*), Teherán, 2002, p. 15.

sus hijos y solicitando que no se sacrificara al último. Zahak liberó a su hijo a cambio de un acuerdo destinado a acabar con Ferydoon. Al leerlo, Kave se enojó, lo rompió y se dirigió al mercado, colocando su delantal de cuero por encima de un palo –generando un estandarte que fue adornado con joyas, conocido como *Derafsh Kaviani* y que con el tiempo se convertiría en la bandera nacional de Persia–, exhortando luego al pueblo para buscar a Ferydoon y acabar con Zahak. Así sería como Ferydoon, con la ayuda de estos rebeldes, se dirigió a Jerusalén y accedió al palacio de Zahak, donde derrumbó sus ídolos, los purificó y liberó a Arnavaz y Shahrnaz, venció al ejército de Zahak y accedió al trono. Finalmente, mientras Zahak era golpeado en la cabeza por Ferydoon, con un mazo en cuya cabeza figuraba una representación de la vaca que le había amamantado durante los tres primeros años, apareció el ángel Soroush⁹⁵ y le impidió acabar con recién destronado rey, pues no habría llegado aún el momento de su muerte, siendo por ello Zahak encadenado por Ferydoon en la montaña de Damawand⁹⁶.

El Avesta y la obra de *مینیوی خرد* (= *El mundo de sabiduría*) le consideran a Zahak como una de las creaciones de Ahrimán⁹⁷, lo que representaría el daño que sufrió el pueblo iranio bajo su gobierno.

La historia de Zahak a través de leyendas relata los avatares históricos vividos en el Altiplano iranio. Según Pirnia esta historia es una descripción legendaria de todo lo que sufrió el pueblo iranio bajo el dominio asirio⁹⁸. Del mismo modo, la leyenda de Zahak nos permite obtener algunos datos interesantes sobre los credos iranos como, por ejemplo, la importancia de animales domésticos, sacrificados por el demonio para alimentar a Zahak. Dato por otro lado supone una contradicción entre las fuentes

⁹⁵ Uno de los ángeles de gran posición en los textos avésticos por adorar por primera vez a Ahura Mazda, quien participa para acabar con los *daevas* de este mundo, protege a los pobres, la felicidad de los hombres y realizará la Justicia a finales de los tiempos. *El Avesta کهن ترین کتاب آسمانی در زمان ایران باستان اوستا* (= *El más antiguo libro divino en antiguo Irán, el Avesta*), traducido al persa y editado por POUR DAVOUD, Ebrahim, Teherán, 1998, Yasna XXXIII, p. 151, párrafo V y Yasna XLIII, p. 173, párrafo XII; *El Avesta, اوستا...* (= *El Avesta...*), investigado por DOOSTKHAH, Jalil..., vol. I, p. 97, Hat. I, párrafo. VII; *سر شب سروش یشت* (= La alabanza a Soroush, al comienzo de la noche), pp. 221, 223, 224, 227, párrafos. II, X, XV y XXX; *و نندیداد* (= Wandidad), *فرگرد هیجدهم* (= Capítulo XVIII), pp. 852-857, párrafos. XXX-LIX.

⁹⁶ FERDOSI, Abolghasem, ... *شاهنامه* (= *El libro de los reyes...*), vol. I, pp. 44-78. Consulten esta historia también en: TA'ALABI, ... *غرر* (= *La historia...*), pp. 18-31. Podrán ver otro resumen sobre esta historia en: PIRNIA, Moshir od-Dowleh, ... *ایران باستان* (= *Irán antiguo...*), vol. IV, p. 2101. En el Avesta las hijas de Yamshid y esposas de Zahak se presentan como «Sanghavak» y «Arenavak». *El Avesta, اوستا...* (= *El Avesta...*), investigado por DOOSTKHAH, Jalil..., vol. I, *آبان یشت* (= La alabanza a las aguas), p. 303, párrafo XXXIV.

⁹⁷ *El Avesta, اوستا...* (= *El Avesta...*), investigado por DOOSTKHAH, Jalil..., vol. I, *آبان یشت* (= La alabanza a las aguas), p. 303, párrafo XXXIV; Anónimo, ... *مینیوی* (= *El mundo...*), p. 23.

⁹⁸ Véase los detalles en: PIRNIA, Moshir od-Dowleh, ... *ایران باستان* (= *Irán antiguo...*), vol. IV, pp. 2131-2132.

histórico-literarias y las descripciones avésticas, ya que Zoroastro, en Yasna XXXII, culpa a Yamshid por tratarse de la primera persona que introdujo en sus hábitos el consumo de carne, como se observa en las siguientes líneas: «Evidentemente Yam, hijo de Viungahan es de estos pecadores. Él con el fin de agradar al pueblo, les enseñó a consumir la carne. ¡Oh Mazda! en el futuro, tú mismo tendrás que juzgar entre él y yo»⁹⁹.

Ahora bien, debido a que esta información pertenece a *gathas* –la parte más antigua del Avesta–, se podría decir que en realidad fue Yamshid quien, dominado por la Mentira, introdujo el consumo de carne. Pero, ¿entonces por qué los historiadores y literarios como Ta'alabī y Ferdosi asocian este mal a Zahak? En primer lugar, habríamos de destacar que la época *Pishdad* representa la parte más antigua de la historia persa, por lo que no existen fuentes más allá de las orales, de forma que sólo han quedado algunos nombres de reyes asociados a esta época. Así pues, al aparecer Zahak tras Yamshid, y al ser símbolo de la maldad, en todos los textos literario-históricos se ha vinculado el pecado de Yamshid a él.

En otros aspectos, esta historia muestra la importancia de la vaca entre los pueblos indoeuropeos. Este es el motivo por el que la vaca se presenta como un animal sagrado en el actual Avesta y por qué el Wandid inicia rindiendo saludos a este animal¹⁰⁰. Esta importancia de la vaca quedaría bien reflejada en el *بندھش (آفرینش بنیادین)* (= *Bondhash*, el comienzo de la creación), pues sería la quinta creación de Ahura Mazda, el cual junto al hombre se encuentran al lado de Hormoz¹⁰¹; esto es, la vaca y el ser humano serían aliados de Ahura Mazda (= Dios).

Más aún, esta información nos permite inducir que el hecho de utilizar la figura de la vaca en el relieve del mazo de este rey pishdadi anunciaba, de forma simbólica, el triunfo de las creaciones de Ahura Mazda sobre las creaciones de Ahriman. De hecho, en *El libro de los reyes*, nos encontramos con cierta reiteración a las fuerzas persas sosteniendo los mazos con forma vacuna, tanto en épocas prezoroástricas como en las zoroástricas¹⁰², reflejo de algún modo de la lucha entre los iraníes, quienes se veían

⁹⁹ Véase: *El Avesta... کهن ترین کتاب* (= *El más antiguo libro...*), traducido al persa y editado por POUR DAVOUD, Ebrahim, ..., Yasna XXXII, p. 143, párrafo VIII.

¹⁰⁰ *El Avesta... اوستا* (= *El Avesta...*), investigado por DOOSTKHAH, Jalil..., vol. II, *کرده بیست و یکم* (= Hecho XXI), p. 568, párrafo II; *وندیداد* (= Wandidad), *فرگرد بیست و یکم* (= Capítulo XXI), p. 879, párrafo I.

¹⁰¹ Anónimo, *بندھش (آفرینش بنیادین)* (= *Bondhash*, *el comienzo de la creación*) recopilado por DADEGI, Farnabaq, traducido al persa por BAHAR, Mehrdad, Teherán, 1999, pp. 40-41.

¹⁰² Como ejemplo podrán ver: FERDOSI, Abolghasem, ... *شاهنامه* (= *El libro de los reyes...*), vol. IV, p. 288; FERDOSI, Abolghasem, ... *شاهنامه* (= *El libro de los reyes...*), editado por ALIOV, Rostam, supervisado por NOUSHIN, E., Moscú, 1967, vol. V, p. 281; FERDOSI, Abolghasem, ... *شاهنامه* (= *El*

como aliados de Ahura Mazda y las fuerzas de Ahriman, enemigos de los iraníes. Tal vez, otro de los elementos culturales que nos permite ver la historia de Zahak, es el rechazo y la refutación de este pueblo respecto a los ídolos y figuras religiosas, así como la importancia que daban a la purificación, bien señalado por Mary Boyce¹⁰³.

Siguiendo con los acontecimientos, o más bien los relatos, la llegada al poder de Ferydoon venía bendecida por los dioses del mundo iraníe como, Anahita¹⁰⁴. Se trataba de un rey justo que trajo la tranquilidad al pueblo iraníe. Tuvo tres hijos de sus dos esposas –Shahrnaz y Arnawaz–, siendo dos de ellos de la primera esposa y el otro de la segunda¹⁰⁵; son ambas las hijas de Yamshid que habían sido raptadas por Zahak pero que, más adelante, fueron liberadas por Ferydoon¹⁰⁶.

Según Ferdosi, Ferydoon dividió el mundo entre sus tres hijos siendo para Salm, el primogénito, Roma¹⁰⁷ y Occidente; el segundo de sus hijos, Tur, recibiría Oriente, Turán y China, y; al último, Iray, se le daría Iranshahr, el centro de la tierra, lugar que ansiaban sus hermanos, de modo que acabaron con él. La mujer de Iray, llamada por las fuentes Mah Afarid, tuvo como nieto a Manuchehr, quien sería finalmente elegido por Ferydoon como el príncipe heredero del trono y quien acabaría con los asesinos de su padre¹⁰⁸.

Como señala Pirnia, la división del mundo por parte de Ferydoon bien podría metafóricamente expresar la división de los tres pueblos arios primigenios, siendo la guerra librada entre los tres aquella que durara hasta la época de Keyjosro¹⁰⁹. Datos aportados por Pirnia que explicarían las continuas guerras entre persas y otros pueblos

libro de los reyes...), editado por OSMANOV, M. N., supervisado por NOUSHIN, A., Moscú, 1967, vol. VI, p. 161.

¹⁰³ Según esta autora, algunas costumbres de purificación que se introdujeron en el marco de los conceptos zoroástricos provienen de la época indoeuropea. BOYCE, Mary, *Zoroastrians...*, p. 69.

¹⁰⁴ *El Avesta...*, اوستا (= *El Avesta...*), investigado por DOOSTKHAH, Jalil..., vol. I, آبان یشْت (= La alabanza a las aguas), pp. 303-304, párrafos XXXIV-XXXV; گوش یشْت (= La alabanza a la diosa protectora de los cuadrúpedos), pp. 347-348, párrafo XIII-XV y رام یشْت (= La alabanza al ángel de alegría), pp. 451-452, párrafos XXIII-XXV.

¹⁰⁵ FERDOSI, Abolghasem, ... شاهنامه (= *El libro de los reyes...*), vol. I, pp. 79-82.

¹⁰⁶ *El Avesta...*, اوستا (= *El Avesta...*), investigado por DOOSTKHAH, Jalil..., vol. I, آبان یشْت (= La alabanza a las aguas), p. 303, párrafo XXXIV; گوش یشْت (= La alabanza a la diosa protectora de los cuadrúpedos), pp. 347-348, párrafo XIV y رام یشْت (= La alabanza al ángel de alegría), pp. 451-452, párrafo XXV. Según Pirnia Ferydoon existía mucho antes de Hushang y Tahmures. PIRNIA, Moshir od-Dowleh, ... ایران باستان (= *Irán antiguo...*), vol. IV, p. 2143.

¹⁰⁷ Cabe decir que el término Roma se refiere al área egea del antiguo imperio romano.

¹⁰⁸ FERDOSI, Abolghasem, ... شاهنامه (= *El libro de los reyes...*), vol. I, pp. 90-134; PIRNIA, Moshir od-Dowleh, ... ایران باستان (= *Irán antiguo...*), vol. IV, pp. 2101-2102. Podrán ver esta información también en: TA' ALABI, ... غرر (= *La historia...*), pp. 34-47. Ferydoon mantuvo relaciones con más de 10 ó más de 10 descendientes de su hijo hasta que nació Manuchehr. AL-TABARĪ, ... تاریخ (= *La historia...*), vol. I, pp. 287-288; PIRNIA, Moshir od-Dowleh, ... ایران باستان (= *Irán antiguo...*), vol. IV, pp. 2102 y 2135.

¹⁰⁹ PIRNIA, Moshir od-Dowleh, ... ایران باستان (= *Irán antiguo...*), vol. IV, p. 2134.

arios y que se prologaron, no únicamente hasta la época de Keyjosro sino, hasta el fin de la época sasánida e incluso a las épocas posteriores.

Pero sigamos, Manucehr llegó a ser el siguiente rey pishdadi, disfrutando del apoyo de militares persas como Sam, gracias al cual se hizo con la regencia de Zabol. Sam tuvo un hijo albino llamado Zal, quien sería abandonado en la montaña de Alborz por vergüenza de sus progenitores, pero donde sobrevivió gracias a los cuidados de un pájaro llamado *Simorq*¹¹⁰. Destaca el Avesta que este pájaro se halla en la copa de un inmenso árbol en el que se contienen las curas y semillas para todos los cultivos¹¹¹, simbolizando, de alguna manera, la salvaguarda de las creaciones de Ahura Mazda en las peores circunstancias, caso por ejemplo de los militares, quienes, por otro lado, estarían a cargo de la protección de los reyes y el pueblo de Iranshahr ante sus enemigos: *los daevas*.

Años después Zal, al encontrarse vivo, como señalábamos sobre estas líneas, fue encontrado por su padre arrepentido, quien lo cobijaría. Más adelante Zal conocería y se enamorara de Rudabe, la hija del rey de Kabul, y con quien acabaría teniendo a Rostam, prohombre de gran poder físico¹¹².

Según expone Ferdosi, a Manucehr le siguió su hijo Nozar como rey de Iranshahr. Debido a su ineficacia en la gerencia gubernamental, pronto surgieron voces discrepantes en las zonas más recónditas de Iranshahr, intentos desde distintas facciones por hacerse con el poder. Ante esta situación tan desfavorecedora, Manucehr solicitó la ayuda de Sam que se encontraba en Mazandarán, quien siempre había protegido a los reyes. Según se acercaba Sam a la capital persa observó cómo los nobles, entre otros sectores de la población, le pidieron que se hiciera con el trono, Sam rechazó esta oferta, asumiendo que jamás usurparía el trono, incluso aunque se diera la situación que de una

¹¹⁰ Es un pájaro mitológico que según las narraciones literarias tenía su morada en una montaña, era conocedor de los secretos ocultos, protector y criador de Zal. Asimismo, apareció varias veces ayudando a Zal cuando se encontraba en dificultades. FERDOSI, Abolghasem, ... شاهنامه (= *El libro de los reyes...*), vol. I, pp. 138-150, 174-180, 210-216 y 235-238. Resulta curioso destacar que existe una obra mística en poesía persa llamada منطق الطير (= *La lógica de pájaros*), en la que un grupo de pájaros deciden buscar a su rey llamado *Simorq*, su camino hacia él pasa por siete fases difíciles. Por lo que a lo largo de la trayectoria muchos de ellos abandonan el camino y solo se quedan *Simorq* (= Treinta pájaros), quienes encuentran la verdad en sí mismos. NEYŠABŪRĪ, Moḥamamd Aṭṭar, منطق الطير (= *La lógica de pájaros*), Teherán, 2004.

¹¹¹ *El Avesta*,... اوستا (= *El Avesta...*), investigado por DOOSTKHAH, Jalil..., vol. I, رشن پشت (= La alabanza al ángel Rashan), p. 400, párrafo XVII.

¹¹² Véase los detalles en: FERDOSI, Abolghasem, ... شاهنامه (= *El libro de los reyes...*), vol. I, pp. 136-245. Podrán ver esta información con poco de diferencia en: TA'ALABĪ, ... غر (= *La historia...*), pp. 50-72. Pirnia también hace referencia a esta tradición y destaca que Rostam probablemente era un personaje perteneciente a la época parto. PIRNIA, Moshir od-Dowleh, ... ايران باستان (= *Irán antiguo...*), vol. IV, pp. 2103 y 2138.

hija del rey subiera al poder¹¹³. Una nueva lección dirigida a los militares poderosos sasánidas para evitar del abusar de su popularidad e intentar hacerse con el poder real.

Pero la ineficacia de Nozar, y el estado caótico en que se encontraba Iranshahr, procuraron que Pashang, rey de Turán, enviara a su hijo Afrasiab a fin de hacerse con el trono iranio. Fue así como estalló la guerra entre ambos bandos, a lo que siguió la muerte de Sam y, con él, el propio rey Nozar, estableciéndose un vacío en el poder central. Rápidamente Zal, con ayuda de los magos, halló a Tahmaseb o Zu, hijo de Tahmaseb, persona perteneciente a la familia real y elegida para ocupar el trono. Así tras instituirse rey estableció la paz con Afrasiab, a quien le entregaría la región sita entre el mar de Pikand¹¹⁴ y la frontera de Tur¹¹⁵. En relación a esta frontera, destaca Ta'alabī que Zu y Afrasiab acordaron unánimemente establecer la frontera en el lugar donde cayese la flecha de Arash quien, subido a la cima de la montaña de Tabarestán¹¹⁶, lanzó la flecha con tanta fuerza que el proyectil viajó desde el alba hasta la puesta del sol, cayendo en una de las zonas de Balj. Según nos cuenta Ta'alabī, ya en un plano más anecdótico, el esfuerzo de Arash fue tal que cayó fulminado al instante¹¹⁷.

1. 2. KIANIAN

Pasamos ahora a la segunda dinastía, los Kianian. El motivo por el cual esta dinastía se denomina así es que todos los reyes recibieron el prefijo “key”. Señala, no obstante, al-Ṭabarī que el primer rey consagrado con este prefijo fue Feryedoon, curiosamente perteneciente a la dinastía anterior. De acuerdo con este historiador “key” definiría la espiritualidad o bien el esplendor que adquirió Feryedoon tras acabar con

¹¹³ FERDOSI, Abolghasem, ... شاهنامه (= *El libro de los reyes...*), supervisado por BERTHELDS, Evgeny Edvardovich, editado por BERTHELDS; Evgeny Edvardovich; GOOZLIAN, L.; OSMANOV, M. N.; OSMIRNUA, U. y TAHERYANOV, E., Moscú, 1962, vol. II, pp. 6-9. Consulten esta información con poca diferencia también en: TA'ALABĪ, ... غرر (= *La historia...*), pp. 75-76. Según Pirnia: «Entre Manuchehr y Nozar gobernaron unos reyes». PIRNIA, Moshir od-Dowleh, ... ایران باستان (= *Irán antiguo...*), vol. IV, p. 2140.

¹¹⁴ Es el mismo Bikand, a saber, una de las ciudades de Transoxiana que se encontraba próxima a Bujará. ḤAMAWĪ, Yaqūt, برگزیده مشترک باقوت حموی (= *Una selección común de Yaqūt Ḥamawī*), traducido al persa por PARVIN GONABADI, Mohammad, Teherán, 2004, p. 42.

¹¹⁵ FERDOSI, Abolghasem, ... شاهنامه (= *El libro de los reyes...*), vol. II, pp. 10-46. Consulten esta información con poca diferencia también en: TA'ALABĪ, ... غرر (= *La historia...*), pp. 76-90. Según Pirnia esta guerra narrada en las fuentes tradicionales persas habla de la guerra histórica que se desencadenó entre los persas y sequies. Como consecuencia de la cual los persas perdieron muchas regiones de su tierra e incluso las faldas montañosas de Damawand. PIRNIA, Moshir od-Dowleh, ... ایران باستان (= *Irán antiguo...*), vol. IV, p. 2140.

¹¹⁶ La región de Tabarestán se encuentra a 168 kilómetros del Rey. Esta región cuenta con dos ciudades Sari y Amol. AL-YA'QŪBĪ, Aḥmad ibn Ishaq, البلدان (= *Las tierras*), Teherán, 1977, p. 52.

¹¹⁷ TA'ALABĪ, ... غرر (= *La historia...*), pp. 90-91.

Zahak¹¹⁸. Así pues, habríamos de establecer una clara relación entre esta nueva dinastía, a través de las leyendas, con la anterior definido en este caso mediante el prefijo “key”, que además de destacar sus vínculos con Ferydoon se harían herederos del carácter sacro y espiritual del mismo.

Es durante esta época cuando se produce el surgir del poder militar, sobre todo aquella facción vinculada a la familia de Zal, personas que si bien estaban encargadas de proteger Iranshahr y contaban con gran poder sobre el destino de esta tierra, como fue el caso del primer rey kiani. Al hilo de esto, comenta Ferdosi que durante la época de Garshaseb, hijo de Zu, Afrasiab atacó a Iranshahr. Aquí Zal preparó un ejército y ordenó a su hijo, Rostam, que encontrara a Key Kavad, uno de los descendientes de Ferydoon, para ocupar el trono y realizar una contraofensiva. El propio Rostam hizo que se cumpliera la misión, participando activamente tanto en la derrota del ejército enemigo como en la subida de Key Kavad al poder, quien tras 100 años de regencia y ofrecer bienestar a su pueblo, dejó su lugar a Key Kavooos¹¹⁹.

Al tiempo después de haber iniciado Key Kavooos su reinado, estable y próspero tras el largo mandato de su predecesor, un músico que llegó a su corte procedente de Mazandarán le embaucó para que éste quisiera conquistarla; así sería como Key Kavooos saliera de Iranshahr con un gran ejército, dispuesto a la conquista. Si bien los primeros momentos fueron de exitosa gloria, no lo sería tanto cuando el *daeva* blanco, tras ser avisado por el rey de Mazandarán, les atacó e, incluso, lo retuvo. Cuando esta noticia llegó a Iranshahr, Rostam, hijo de Zal, se dirigió a Mazandarán para liberarlo, no sin obstáculos que impidieran su sino, pues sería atacado entre otros por un león salvaje, una bruja que tomaba la forma de Aji Dahak o una *daeva* transformada en una mujer bella, pero no cayó en ninguno de los dichos engaños, de modo que alcanzó la cueva del *daeva* blanco, acabando con él y otros muchos *daevas*. Cuenta así la leyenda la forma en que Key Kavooos y sus soldados fueron salvados por Rostam y el reino de

¹¹⁸ AL-ṬABARĪ, ... تاریخ (= *La historia...*), vol. I, p. 153.

¹¹⁹ Véase: FERDOSI, Abolghasem, ... شاهنامه (= *El libro de los reyes...*), vol. II, pp. 47-49 y 55-75. Consulten también: PIRNIA, Moshir od-Dowleh, ... ایران باستان (= *Irán antiguo...*), vol. IV, pp. 2104-2105. Según al-Ṭabarī, Key Kavad estipuló las cantidades de agua para los campos, dedicó parte de los productos agrícolas a los asuntos militares y eligió el nombre y la limitación territorial de cada una de las tierras de su reino. AL-ṬABARĪ, ... تاریخ (= *La historia...*), vol. II, p. 370. Según Piriya, el rey Key Kavad de los cuentos sustituye a algunos ancestros de Ciro II y 100 años de su reinado, que no corresponde en absoluto a la realidad era el tiempo de regencia de varios reyes. PIRNIA, Moshir od-Dowleh, ... ایران باستان (= *Irán antiguo...*), vol. IV, pp. 2145-2147.

Mazandarán liberado de la presencia de los *daevas*. Key Kavoo, creó un virreinato en Mazandarán y entregó Nimrooz¹²⁰ a Rostam por los favores ofrecidos¹²¹.

De estas líneas podemos decir que Ferdosi, cuando hace referencia a los distintos obstáculos a los que se enfrenta Rostam, describe realmente las dificultades de su labor heroica, enfrentándose a zonas boscosas y pantanosas de Mazandarán aprovechadas, posiblemente, por sus enemigos para atacarle. En cuanto a los *daevas*, podríamos interpretarlos como señores de Mazandarán que no seguían a los iraníes, ni religiosa ni culturalmente.

En otra ocasión, Key Kavoo, de acuerdo con nuestras fuentes, también intentó viajar al cielo, pues dominaba sobre los diablos –bajo orden del rey Salomón–. A ellos ordenó la construcción de una gran ciudad de seis murallas, a la que llamaría *Kidar* o *Qigdur*, y la situaran entre el cielo y la tierra. Poco pudo aguantar esta ciudad a la ira de Dios, quien la mandó destruir mientras los diablos la defendían. Hīšām ibn Muḥammad Kalbī recoge otra tradición en la que se expone que Key Kavoo dominaba todas las tierras ubicadas entre Jorasán y Babilonia, por lo que decidió conocer el cielo. De modo que junto con sus cercanos subió hasta el cielo pero una vez allí cayó al suelo, iniciándose el decaimiento de su poder¹²².

Pero en el plano racional, esto es, aquellos hechos que se infieren de estas leyendas, nos acercáramos ahora a una realidad previa al zoroastrismo en la que dominan los cultos a las figuras celestiales¹²³, de modo que la creación de este castillo, situado entre el cielo y la tierra, hubiera sido un sacrilegio castigado.

Además en la tradición recogida por al-Ṭabarī, vuelven a observarse algunas tendencias introducidas en el proceso de islamización, presentando a los *daevas* como diablos que obedecían a Key Kavoo bajo la orden de Salomón, personaje del mundo semita que tendría bajo su orden a los genios, quienes construían templos, estatuas, etc.¹²⁴, servicios similares rendidos por los diablos a Key Kavoo.

¹²⁰ Nimrooz o Zarany, es una de las regiones de Sistán que cuenta con una extensión de 96 km². AL-YAQŪBĪ, ... البلد (= *Las tie...*), p. 57.

¹²¹ FERDOSI, Abolghasem, ... شاهنامه (= *El libro de los reyes...*), vol. II, pp. 76-125. Pirnia también ha resumido esta historia según la narración de Ferdosi. PIRNIA, Moshir od-Dowleh, ... ایران باستان (= *Irán antiguo...*), vol. IV, p. 2105.

¹²² AL-ṬABARĪ, ... تاریخ (= *La historia...*), vol. II, pp. 423-424. Véase las otras versiones sobre esta historia en: FERDOSI, Abolghasem, ... شاهنامه (= *El libro de los reyes...*), vol. II, pp. 151-156; ṬA'ALABĪ, ... غرر (= *La historia...*), pp. 112-113.

¹²³ ṬA'ALABĪ, ... غرر (= *La historia...*), p. 168.

¹²⁴ *El Corán*, traducido al español por centro de traducciones del sagrado Corán, editado por GONZÁLEZ BÓRNEZ, Raúl, Qum, 2008, Sura Saba', p. 430, Aleyas XII-XIII.

Ferdosi, quien en este caso se apoya en las descripciones de un mago, expone cómo Key Kavuos tuvo un hijo de gran belleza al que llamó Siavajsh. Por ello el rey encargó a Sudabeh –su esposa yemení enamorada de Siavajsh–, que le eligiera una esposa, celebrando para ello un banquete con un grupo de mujeres yemenís seleccionadas para este fin, a lo que él se negaba. No obstante, para liberarse de las seducciones de Sudabeh aceptó a una de sus hijas como esposa. Sin embargo, Sudabeh, una vez más invita a Siavajsh a su palacio para seducirle, pero de nuevo encuentra la negativa; esto provoca que mintiera a su marido diciéndole que pretendía abusar de ella, lo que el príncipe calificó como embustes. Sin embargo Sudabeh, enfurecida, insistió en que aquello que decía era verdad y Siavajsh habría de recibir castigo. Para demostrar su inocencia el joven hubo de pasar la prueba del fuego, saliendo ileso y demostrando su inocencia¹²⁵.

Muy acertadamente comenta Ta'alabī las similitudes existentes entre esta historia y la de José¹²⁶. Así, aspectos como el banquete de las mujeres, la seducción de Siavajsh por la reina o la acusación de abuso, nos recuerdan a la historia de José perteneciente a la tradición judeo-cristiana¹²⁷. Tal es así, que nos permite aventurarnos a decir que quizá los persas al recoger estas leyendas agregaran la historia de José “adoptada de los pueblos circundantes” previamente o durante la dominación islámica.

Siguiendo con la leyenda sobre Siavajsh, comenta Ferdosi que, cuando Afrasiab atacó Iranshahr marchó como voluntario a la guerra para eludir las maquinaciones de su madrastra. Prosigue Ferdosi que, iniciada la guerra, Afrasiab tuvo un sueño inquietante, interpretado como el exterminio de los turaníes, de modo que pronto procuró llegar a un acuerdo de paz con Siavajsh y le envió regalos y rehenes. Pero, craso error, pues al llegar este pacto a oídos de Key Kavuos pronto decidió acabar con los rehenes, quemar los regalos y ordenó a Siavajsh atacar Turán. El príncipe que respetaba la promesa, devolvió los rehenes y regalos a Afrasiab y se dirigió a Turán. Faltando a la palabra del padre, Siavajsh no atacó a los turaníes y fue acogido como hijo de Afrasiab, llegando a ser una persona respetada y querida; de hecho, llegó a casarse con la hija del que fue su enemigo, para construirse luego un castillo en Turán llamado سیاوشگرد (= Castillo de Siavajsh). Sin embargo, esta felicidad no duraría mucho tiempo, de modo que el

¹²⁵ FERDOSI, Abolghasem, ... شاهنامه (= *El libro de los reyes...*), vol. III, pp. 7-10 y 14-39. Podrán ver esta historia también en: TA'ALABĪ, ... غرر (= *La historia...*), pp. 113-114 y 115-123; PIRNIA, Moshir od-Dowleh, ... ایران باستان (= *Irán antiguo...*), vol. IV, pp. 2106-2107.

¹²⁶ Véase: TA'ALABĪ, ... غرر (= *La historia...*), p. 115.

¹²⁷ Véase la historia completa de José en FERDOSI, Abolghasem, یوسف زلیخا (= *José de Zuleika*), Shiraz, 1965.

hermano de Afrasiab, debido a la envidia que profesaba a Siavajsh, oscureció las relaciones entre ambos. Tanto así que Afrasiab encabezó a un ejército que se dirigió a su castillo para degollarlo. Quiso además provocar el aborto de su hija, de modo que eliminara cualquier posible descendiente, aunque finalmente no lo consiguió, naciendo así Keyjosro, quien sería cuidado por un pastor hasta cumplir los 7 años –muy bien entrenado en la caza– y Pirán, uno de los militares de Afrasiab que había impedido su muerte le reveló todo sobre sus antepasados. Afrasiab quiso ver a Keyjosro, pero el niño, como le había recomendado Pirán, ignoró que su padre era Siavajsh para protegerse de la ira de Afrasiab¹²⁸. Por otra parte, las noticias del asesinato de Siavajsh hundieron a Iranshahr en un profundo dolor, lo que llevó a Rostam, que consideraba a Sudabeh la culpable de lo ocurrido a Siavajsh, acabar con ella. Los iraníes, como venganza por lo ocurrido a Siavajsh, prepararon un gran ejército y atacaron Turán. Estas incursiones persas sobre Turán fueron devastadoras, llegando a degollar al propio hijo de Afrasiab. Ellos encontraron a Keyjosro, identificado por el *Farr* divino, resplandeciente por encima de su cabeza junto con otros elementos ancestrales. Keyjosro y su madre, fueron llevados a Iranshahr dejando atrás al ejército de Afrasiab que iba en su busca. A su llegada, y reconocido por su abuelo, sería elegido como futuro rey pese a la oposición de muchos como Tus¹²⁹.

Keyjosro, que había prometido a su abuelo vengar la muerte de su padre a manos de Afrasiab, inició una guerra que enfrentaría a iraníes, y sus aliados de Cachemira y Kabul, contra turaníes y sus aliados chinos. En la incursión, Farvad, uno de los hermanos de Keyjosro, resultó ser víctima del rencor de Tus, de modo que Keyjosro, al enterarse encerró a Tus en una cárcel llamada جاويدان خانه (= La casa eterna), aunque más tarde será liberado por la intervención de Rostam para unirse a los iraníes contra los turaníes. Rostam –quien creaba mucho fervor en el corazón de turaníes, tanto que le veían invulnerable e incluso más importante que el mismísimo Keyjosro– manifestó gran bravura en esta guerra al cautivar a Jaghan de China, al acabar con un antropófago que se alimentaba de niños y al motivar la huida de Afrasiab. Fueron a causa de estos actos insólitos por lo que cesó la guerra entre iraníes y turaníes, aunque poco después sería de nuevo reanudada por parte de los turaníes a raíz de que Rostam salvó a Biyan, héroe cautivado en Turán, realizando un asalto inesperado a la corte de Afrasiab. En

¹²⁸ FERDOSI, Abolghasem, ... شاهنامه (= *El libro de los reyes...*), vol. III, pp. 39-90, 99-120 y 124-166. Consulten también: TA'ALABI, ... غرر (= *La historia...*), pp. 123-142.

¹²⁹ FERDOSI, Abolghasem, ... شاهنامه (= *El libro de los reyes...*), vol. III, pp. 169-201, 203-236 y 249-250. Véase también: TA'ALABI, ... غرر (= *La historia...*), pp. 143-145.

esta nueva guerra participó personalmente Keyjosro protegido por el *Farr* divino y la sabiduría sagrada, tomando el poder central del ejército. Esta larga guerra desbastó las líneas de los ejércitos beligerantes: muchos militares de alto rango cayeron muertos, motivo que sirvió para azuzar más aún, si cabe, la guerra. Sirva de ejemplo la muerte de Shideh, hijo de Afrasiab, que fue asesinado por Keyjosro. Finalmente la guerra acabó con la sumisión de los chinos, el rey de Makran¹³⁰ y los turaníes a la autoridad de Keyjosro. Hum, descendiente de Ferydoon, detuvo a Afrasiab en su huida con su *Kosti* –cuerda religiosa de la que hablaremos en el siguiente capítulo–, Afrasiab que pudo liberarse de Hum no tardó mucho en caerse en el poder de Keyjosro, quien puso fin a su vida y la de su hermano, Garsivar, ejecutando la promesa de venganza de su padre¹³¹.

En relación con Hum hay que destacar que en el Avesta se presenta como una bebida que da fuerza e inmortalidad¹³². Sin embargo este mismo libro en otras partes personifica a Hum, describiéndole como quien pidió el apoyo de una de las diosas del mundo iranio para poder detener a Afrasiab y logró cumplir con su fin¹³³.

Volviendo a las leyendas, comenta Ferdosi que tras esta victoria falleció Key Kavos y Keyjosro, tras acabar con Afrasiab y volver a su reino, se recluyó durante varias semanas hasta que se le apareció el ángel Soroush en sus sueños y le recomendó que se dedicara al bienestar popular. Keyjosro cumplió con esta orden divina fijando parte del presupuesto para cubrir las necesidades de los pobres, viudas, huérfanos, rehabilitar los castillos, templos del fuego, etc. Repartió también sus bienes entre los militares de alto rango y pese a la oposición de algunos dejó el cargo de los asuntos estatales a su primo, Lohrasb. Después Keyjosro junto con algunos militares suyos emprendió un viaje que tendría como fin unirse al ángel Soroush, camino durante el cual apareció un río donde Keyjosro se lavó y dijo a sus seguidores que al día siguiente no encontrarían rastros de él, como sucedió finalmente¹³⁴.

De nuevo obras como *مینوی خرد* (= *El mundo de la Sabiduría*) y *شاهنامه فردوسی متن* (= *El libro de los reyes, texto crítico*) nos permiten observar datos comparativos

¹³⁰ Una de las regiones próximas a Zarany. HAMAWĪ, Yaqūt, ... برگزیده (= *Una selección...*), p. 110.

¹³¹ FERDOSI, Abolghasem... شاهنامه (= *El libro de los reyes...*), vol. IV, pp. 9-13 y 15-298 y vol. V, pp. 73-82, 87-234 y 240-376. Consulten también la tradición recogida en: AL-ṬABARĪ, ... تاریخ (= *La historia...*), vol. II, pp. 425-432; ṬA'ALABĪ, ... غرر (= *La historia...*), pp. 145-151.

¹³² *El Avesta...* اوستا (= *El Avesta...*), investigado por DOOSTKHAH, Jalil..., vol. I, هوم پشت (= *La alabanza a Hum*), pp. 136-141, párrafos I-XXII.

¹³³ *El Avesta...* اوستا (= *El Avesta...*), investigado por DOOSTKHAH, Jalil..., vol. I, گوش پشت (= *La alabanza a la diosa protectora de los cuadrúpedos*), p. 348, párrafo XVIII; Hat XI, p. 151, párrafo VII.

¹³⁴ FERDOSI, Abolghasem... شاهنامه (= *El libro de los reyes...*), vol. V, pp. 378-413.

que consideran a Afrasiab como una de las creaciones de Ahriman¹³⁵, igual que Zahak. Del mismo modo, Ferdosi le da a Afrasiab el mismo calificativo de Zahak, es decir, *Aji Dahak*¹³⁶. No sólo las narraciones histórico-religiosas consideran a Afrasiab y Zahak de la misma naturaleza demoníaca, sino que nos conducen a percibir las semejanzas entre los dos hombres que pusieron fin a la vida de estas dos manifestaciones del mal. A continuación destacamos las similitudes entre ellos:

- Los padres de ambos, Ferydoon y Keyjosro, según lo apuntado anteriormente, habían sido asesinados injustamente por dos personajes rechazados por la cultura y la religión irania, estos son: Zahak y Afrasiab.
- Ferydoon y Keyjosro, junto a sus madres, pasaron toda su infancia viviendo una continua inseguridad por el peligro que les generaban Zahak y Afrasiab.
- A ambos, Ferydoon y Keyjosro, se les apareció el ángel Soroush para comunicarles distintos menesteres de parte de la divinidad.
- Ambos personajes, al iniciar su misión destinada a poner fin a las manifestaciones del mal recibieron el apoyo del pueblo persa y las fuerzas sobrenaturales, disfrutando Ferydoon del apoyo de la vaca protectora del hombre y Keyjosro del apoyo de Hum, hombre místico y descendiente curiosamente de Ferydoon, quien apareció para capturar a Afrasiab con su *Kosti*.

Sin embargo, pese a estas similitudes, Keyjosro opuestamente a Ferydoon, una vez cumplida su misión divina destinada a acabar con Afrasiab, deja este mundo y acude al otro para volver a aparecer, hecho expuesto en la obra de *مینوی خرد* (= *El mundo de sabiduría*), a finales de los tiempos en ayuda de Sushians¹³⁷, el último mesías del que hablaremos en el siguiente capítulo.

¹³⁵ Anónimo, ... *مینوی* (= *El mundo...*), p. 23; FERDOSI, Abolghasem... *شاهنامه* (= *El libro de los reyes...*), vol. V, p. 309.

¹³⁶ FERDOSI, Abolghasem... *شاهنامه* (= *El libro de los reyes...*), vol. V, p. 377.

¹³⁷ Anónimo, ... *مینوی* (= *El mundo...*), pp. 45-46 y 94-95. Según Pirnia, Keykavos sustituyó a tres reyes aqueménidas con el nombre de Cambises. El Keyjosro legendario representaría así Ciro el Grande y los héroes de este cuento serían los reyes de la época parto. Véase los detalles en: PIRNIA, Moshir od-Dowleh, ... *ایران باستان* (= *Irán antiguo...*), vol. IV, pp. 2148-2150, 2154-2155 y 2164.

Retomando la historia de los kianian, comentan que el sucesor de Keyjosro, Lohrasb, inauguró su reinado demostrando su preocupación por las ciencias, asuntos religiosos y estructurales. Añade Ferdosi que además convocó a científicos de todos los lugares, estableció la provincia de Balj/Bactria, levantó numerosos centros para la fiesta del Sadeh –de la que hablaremos en el cuatro capítulo–, y distintos templos del fuego. Tuvo dos hijos, Gashtaseb y Zarir, el primero de los cuales propuso a su padre que abdicara en su favor, pero la negativa del padre procuró el enfado del primogénito, quien enojado encabezaría a 300 hombres para dirigirse a la India; finalmente su padre lo hizo volver pidiéndole paciencia y prometiéndole ser elegido como sucesor al trono. Gashtaseb, al darse cuenta de que su padre no pretendía darle el trono, se dirigió a Roma, donde fue acogido por un noble descendiente de Ferydoon y pudo contraer matrimonio con la hija mayor del emperador romano el cual, por otro lado, los expulsó. Sin embargo, esta situación de ostracismo no duró mucho pues Gashtaseb llegó a ser una persona reconocida dentro de la sociedad romana tras liberarla de un lobo salvaje, un Aji Dahak, y ganar a los romanos en el juego del polo celebrado por emperador romano. La presencia de Gashtaseb en el ámbito romano les hizo sentir tan fuerte que además de someter a sus enemigos, reclamaron tributos a Lohrasb. Al saber los iraníes que todo el poder romano recibía en Gashtaseb, estos le hicieron volver a su tierra natal, donde Lohrasb abdicó a favor de su hijo y se recluyó en el templo de No Bahar ubicado en Balj¹³⁸.

Aji Dahak y el lobo son considerados animales infernales en el Avesta¹³⁹ y, se expone, exterminados por Gashtaseb. Se trata, no obstante, de formas metafóricas que aluden a los enemigos del emperador romano y que hubieron sido vencidos por Gashtaseb por poner en peligro la autoridad imperial. Uno de los puntos importantes de esta narración legendaria es el intento de las autoridades iraníes por demostrar su supremacía sobre el mundo romano, quienes estaban subordinados a los iraníes hasta la aparición de Gashtaseb.

¹³⁸ FERDOSI, Abolghasem, ... شاهنامه (= *El libro de los reyes...*), vol. VI. pp. 9-64 y 66. Pirnia también ha resumido esta historia. PIRNIA, Moshir od-Dowleh, ... ایران باستان (= *Irán antiguo...*), vol. IV, pp. 2108-2109. Según Pirnia, Lohrasb no gobernó en Iranshahr. Y el enfrentamiento de este rey con los turaníes trataría el enfrentamiento de Sapor II con los hunos durante la época sasánida. De igual manera y según este autor la ida de Gashtaseb –el mismo Vistasp histórico quien no era rey y sustituye a dos reyes con el nombre de Jerjes– a Roma, su matrimonio y todo lo que le sucedió en aquella tierra narran hechos reales históricos que tuvieron lugar entre los iraníes y los griegos. Véase: PIRNIA, Moshir od-Dowleh, ... ایران باستان (= *Irán antiguo...*), vol. IV, pp. 2157, 2159-2160 y 2164.

¹³⁹ Consulten: *El Avesta...* اوستا (= *El Avesta...*), investigado por DOOSTKHAH, Jalil..., vol. I, هوم بنشت (= La alabanza a Hum), p. 141, párrafo XXI. Véase también: Anónimo, ... مینوی (= *El mundo...*), p. 89.

Entre otros acontecimientos que tuvieron lugar durante el reinado de Lohrasb podríamos destacar el asentamiento judío por Nabucodonosor en Babilonia. En esta dirección comenta Hīšam ibn Muḥammad que durante la época de Lohrasb, las fuerzas de Nabucodonosor invadieron Jerusalén, momento en que se establece un acuerdo con su rey quien le cede numerosos rehenes judíos. Esto mismo provocó la caída del rey semita y la consiguiente invasión de Nabucodonosor a su tierra. Otras tierras fueron también atacadas por Nabucodonosor, como eran Egipto y Magreb, cautivando en su camino a palestinos y jordanos, entre los que se incluía el profeta Daniel, a quienes asentó en Babilonia¹⁴⁰. Las fuentes pertenecientes a la época medieval tras el asentamiento del Islam no son las únicas que hacen referencia a este acontecimiento histórico, sino que la obra anónima de مینوی خرد (= *El mundo de la sabiduría*) que halla origen a finales de la época sasánida, refiere a la destrucción y devastación de Jerusalén por Nabucodonosor, considerándolo como uno de los beneficios del reinado de Lohrasb¹⁴¹, dato que entre muchos otros refleja el rechazo y la refutación de los sasánidas del ámbito semita.

El siguiente rey kiani fue Gashtaseb, presentado en el Avesta como Key Gashtaseb¹⁴² quien es señalado en las fuentes como el rey bajo el cual nace el zoroastrismo¹⁴³, aunque, al dedicar un apartado propio a Zoroastro y la religión que predicaba, entramos en otros acontecimientos relacionados con el reinado de Gashtaseb como los conflictos que tuvo con su hijo, Esfandiar. Comenta Ferdosi un tal Garzam, por el odio que sentía hacia Esfandiar mintió al rey diciéndole que su hijo lideraría un golpe de estado. Gashtaseb convencido de estas falsas acusaciones convocó a su hijo a la capital, Balj, y le encadenó. Después Gashtaseb tomó el rumbo hacia Nimruz y motivó la conversión de Rostam y Zal al zoroastrismo. La noticia de la ausencia del rey y sus soldados de Balj y la encadenación de Esfandiar llegó a los turaníes, de modo que, aprovechando la ausencia de las fuerzas iránias, atacaron Iranshahr y lograron alcanzar Balj. Ante esta situación y a falta de la presencia de los militares en la capital, Lohrasb que se había recluido, inició una guerra contra los turaníes, pero la falta de fuerzas militares en la ciudad impidieron su defensa y pereció. Después de acabar con él, los turaníes alcanzaron al templo de Noosh Azar, donde quemaron los libros sagrados,

¹⁴⁰ AL-ṬABARĪ, ... تاریخ (= *La historia...*), vol. II, pp. 453-455.

¹⁴¹ Véase: Anónimo, ... مینوی (= *El mundo...*), p. 46.

¹⁴² El Avesta, ... اوستا (= *El Avesta...*), investigado por DOOSTKHAH, Jalil..., vol. I, Yasna XLVI, p. 57, párrafo XIV.

¹⁴³ FERDOSI, Abolghasem, ... شاهنامه (= *El libro de los reyes...*), vol. VI, pp. 68-69.

mataron a 80 religiosos ante el fuego sagrado –la sangre de los cuales lo apagó– y redujeron a prisión a las dos hijas de Gashtaseb, Beh Afarid y Homa. Cuando las noticias llegaron a oídos de Gashtaseb, que se hallaba en Zabol, a través de su esposa que había logrado huir de la capital, encabezó un numeroso ejército que entraría en la guerra con los turaníes, aunque finalmente no pudo resistir y hubo de retirarse. Éstos, siguiéndoles en la retirada pudieron sitiarse y Gashtaseb, bajo el consejo de su ministro-astrónomo, Yamasp, se vio obligado a liberar a su hijo, Esfandiar, para salir de crisis. Gracias a Esfandiar, los turaníes fracasaron y se retiraron; más aún, consiguió liberar a sus dos hermanas que se encontraban en el poder de los turaníes. Para poder realizar esta misión, consistente en alcanzar a *رویین نژ* (= *El castillo invulnerable*), tenía tres caminos, entre los cuales eligió el llamado *هفت خوان* (= *Siete obstáculos imposibles de superar*), el más peligroso, lo que le llevó a enfrentarse a siete peligros: dos lobos, dos leones, un *Aji Dahak*, una bruja disfrazada de mujer bella, *Simorq*, el frío y la sequedad, lo que logró superar con gran éxito, alcanzando *رویین نژ* (= *El castillo invulnerable*). Se trataba del castillo donde se alojaba Aryasb junto a sus 30.000 soldados, de modo que para alcanzar el interior del mismo hubo de dejar a un comandante al mando de su ejército y él, disfrazado de comerciante entró en el castillo con 160 baúles en los que se encontraban escondidas huestes. Una vez en el interior del castillo, se dedicó a realizar falsos negocios con los autóctonos hasta que tuvo la oportunidad y, tras mantener conversaciones con Aryasb, se le permitió celebrar un gran banquete, estrategia que le permitiría encontrarlo junto a sus allegados como invitados. Aryasb aceptó y se celebró el banquete, en el que Esfandiar emborrachó a los invitados y cuando todos estaban totalmente ebrios, prendió un gran fuego que serviría de señal a su ejército para atacar el castillo. Los turaníes sorprendidos lucharon, mientras que individualmente Esfandiar buscaba a Aryasb para acabar con él y lograr salvar a sus hermanas, lo que finalmente consiguió¹⁴⁴.

Como se ha podido observar, el avance del aparato militar desde época de Manucehr provocará un aumento de la presencia en los relatos heroicos, como ha sido el caso de Sam, y su hijo y nieto Zal y Rostam respectivamente. Esta familia, considerada también como protectora de Iranshahr llegó a acaparar tanto poder que favorecía a los reyes, protegiéndoles y salvándoles de los peligros. De hecho, sin contar

¹⁴⁴ FERDOSI, Abolghasem, ... *شاهنامه* (= *El libro de los reyes...*), vol. VI, pp. 124-135, 138-147, 153-164 y 167- 209. Consulten también: TA'ALABĪ, ... *غرر* (= *La historia...*), pp. 180-212; AL-ṬABARĪ, ... *تاریخ* (= *La historia...*), vol. II, pp. 478-480.

con ellos, realizaban pactos con sus adversarios, matando a las reinas e incluso creaban más fervor en el corazón de los enemigos que los mismismos reyes. Esta situación continuó hasta la época de Gashtaseb, a partir de la cual, los cuentos enfatizan las hazañas de Gashtaseb y Esfandiar, pertenecientes a la familia kiani y desplazando el papel que hasta entonces jugaban Zal y, en especial, Rostam en el destino de Iranshahr.

Gashtaseb y Esfandiar simbolizarían el gran poder que había conseguido la familia kiani frente a Rostam y su clan (como vimos Gashtaseb, enfrentado y asediado por las fuerzas del enemigo, ya no necesitaba a Rostam para que le salvara sino a su propio hijo, Esfandiar, quien realizó una heroica misión, al igual que la que realizó Rostam en Mazandarán)¹⁴⁵. Rostam y Zal ya no son necesarios para proteger Iranshahr, además por su poder y tener bajo su control la región estratégica de Sistán¹⁴⁶ y Nimrooz, constituyen un gran peligro para la seguridad de los reyes kianies.

Es por ello que las fuentes, Ferdosi en este caso, nos habla de que Gashtaseb ordenó a su hijo, Esfandiar, que se dirigiera a Zabol y detuviera a Rostam y a su familia, quienes se habían independizado del poder de Iranshahr. Esfandiar, pese a su voluntad, y con el fin de cumplir con el deseo de su padre guiando un ejército, se dirigió a Zabol, donde estalló una lucha entre Rostam y Gashtaseb, quien rechazó la propuesta del primero para motivarle sobre su llegada al poder de Iranshahr. Rostam, que estaba a punto de perder su vida ante el invulnerable Esfandiar debido a las heridas provocadas durante la guerra, volvió a su palacio, lugar en que el padre llamó a *Simorq* para que ayudara a su hijo. Este pájaro –que había perdido a su pareja por Esfandiar– curó las heridas del guerrero Rostam y le enseñó a fabricar una flecha de características especiales obtenida del árbol tamarisco para apuntar al ojo de su adversario, acabando así con Esfandiar, quien en sus últimos suspiros, dejó a su hijo Bahman bajo los cuidados de Rostam, culpando a su padre y Yamasb, su ministro, de todo lo sucedido. Rostam se encargó de la educación de Bahman y le enseñó todas las artes; más adelante Gashtaseb convocó a su nieto y le dio cobijo¹⁴⁷.

Tal como dijimos, Gashtaseb quería acabar con la familia de Zal porque contaba con ciertos privilegios y porque controlaban una de las regiones con mayor importancia

¹⁴⁵ Tā'alabī destaca que esta historia increíble de Esfandiar es la continuidad de la historia de Rostam. TĀ'ALABĪ, ... غرر (= *La historia...*), p. 193.

¹⁴⁶ Esta tierra se encuentra en el sureste de Jorasán. NAHCHIRI, Abdolhossein, جغرافیای تاریخی شهرها (= *La geografía histórica de las ciudades*), Teherán, 1970, p. 317. Según al-Ya'qūbī, Sistán es un área cuyo número de regiones es superior a las de Jorasán. Se encuentra en la proximidad de Makran, de la región Sind, y Samarcanda. AL-YA'QŪBĪ, ... البلد (= *Las tie...*), pp. 56-57.

¹⁴⁷ FERDOSI, Abolghasem, ... شاهنامه (= *El libro de los reyes...*), vol. VI, pp. 224-226 y 235-321. Véase también: TĀ'ALABĪ, ... غرر (= *La historia...*), pp. 215-234.

geopolítica de Iranshahr, de modo que si lo hubieran precisado podrían haber puesto fin al poder de Gashtaseb. Sin embargo, según Pirnia, el motivo de la guerra contra Rostam se debió a que él y su familia fueron contrarios al zoroastrismo, pues profesaban la religión budista¹⁴⁸. Aceptar esta aseveración nos llevaría a decir que la consecución de su ortodoxia era una buena excusa para que Gashtaseb acabara con el bando conformado por su contrario.

Comenta Ferdosi en relación con el final de Rostam, quien no olvidemos acabó con su adversario gracias a *Simorq*, que tuvo un hermano llamado Shaqad. Este se dirigió a Kabul y contrajo el matrimonio con la hija del rey, quien pagaba anualmente impuestos a Rostam hasta que Shaqad se lo prohibió. Más aún, Shaqad instó a su suegro a que realizara una serie de zanjas en el campo de caza en las que se colocaran una serie de lanzas envenenadas e invitara luego a Rostam a cazar. Sería esta la forma en que finalmente Rostam es asesinado, noticia que al llegar a Faramarz, hijo de Rostam, vengaría la muerte de su padre¹⁴⁹.

La llegada de Bahman, nieto de Gashtaseb, se iniciaba con los preparativos para vengar a su padre de Zal y Faramarz, de modo que, encabezando un gran ejército, se dirigió hacia Zabol, saqueándola y apresando a Zal, iniciándose una guerra con Faramarz que acabaría ganando gracias a una tormenta que se avecinó a su favor. Tras ello, ahorcó a Faramarz y acribilló su cuerpo con las flechas; más tarde liberó a Zal por la intervención de sus allegados y volvió a Balj¹⁵⁰. Según al-Mas'ūdī, al proceder la madre de Bahman de las tribus de Irsail, él ordenó a Ciro –sobrino de Daniel y regente de Iraq– que hiciera efectivo su regreso a Jerusalén¹⁵¹. Si confiamos en las explicaciones de Pirnia quien destaca que Bahman sustituye a tres reyes históricos con el nombre de Ardashir¹⁵², tenemos que decir que al-Mas'ūdī ha mezclado la historia del Ciro II, quien efectivamente hizo regresar a los judíos a Jerusalén¹⁵³, con la de los tres reyes aqueménidas con el nombre de Ardashir.

¹⁴⁸ PIRNIA, Moshir od-Dowleh, ... *ایران باستان* (= *Irán antiguo...*), vol. IV, pp. 2110, 2139 y 2161.

¹⁴⁹ FERDOSI, Abolghasem, ... *شاهنامه* (= *El libro de los reyes...*), vol. VI, pp. 324-339. Véase esta versión recogida también en: ṬA'ALABĪ, ... *غرر* (= *La historia...*), pp. 236-239.

¹⁵⁰ FERDOSI, Abolghasem, ... *شاهنامه* (= *El libro de los reyes...*), vol. VI, pp. 343-351. Véase también: ṬA'ALABĪ, ... *غرر* (= *La historia...*), pp. 239-240.

¹⁵¹ AL-MAS'ŪDĪ, ... *مروج* (= *Prados...*), vol. I, p. 225. También este historiador en la misma página de su obra añade que Ciro II fue un rey independiente.

¹⁵² PIRNIA, Moshir od-Dowleh, ... *ایران باستان* (= *Irán antiguo...*), vol. IV, p. 2161.

¹⁵³ AL-ṬABARĪ, ... *تاریخ* (= *La historia...*), vol. II, p. 452; PIRNIA, Moshir od-Dowleh, ... *ایران باستان* (= *Irán antiguo...*), vol. I, pp. 317 y 320.

Otro interesante dato a destacar del reinado de Bahman es el abandono de su primogénito, Sasán, debido a la selección del hijo/a que iba a tener con su hija-esposa, Homa, como sucesor/a al trono. Así Sasán se dirigió a Neyshabur donde contrajo matrimonio, y tuvo un hijo llamado Sasán, que perdería a su padre siendo niño, lo que hizo que desde bien pequeño hubiera de dedicarse al pastoreo para eludir la miseria¹⁵⁴.

Ferdosi nos cuenta que Homa era una reina justa y pacífica, pero poco después de acceder al trono dio a luz al pequeño Darab, al que escondió diciendo a la población que había nacido muerto, pero cuando no pudo esconderlo más, lo colocó en una caja de madera con joyas en su interior y la arrojó al río Éufrates, siendo encontrado por un lavandero. Éste y su esposa se encargaron de los cuidados de Darab gracias a las joyas que se encontraban en el interior de la caja, lejos de su lugar de origen. Con el tiempo Darab aprendió artes militares y supo que sus padres no eran tales, sino que lo habían acogido. Al estallar la guerra entre Irán y Roma el joven se ofreció voluntario al ejército y, destacado por su valentía en las guerras, fue presentado a la reina, quien le reconoció y, arrepentida, le compensó cediéndole el trono¹⁵⁵.

Al alcanzar Darab al poder estableció la justicia y se dedicó al desarrollo de su reino. Entre sus hitos, se pueden destacar la fertilización de tierras estériles del interior con agua marina, gracias a científicos romanos e indios; levantó la ciudad de *Darab Gard*, donde construyó un templo del fuego; luchó contra los árabes, sometiéndoles al pago de impuestos, y; atacó Roma, sometiéndola al pago de tributos anuales, llegando incluso a casarse con Nahid, hija del emperador. Finalmente, mientras estaba embarazada, sería devuelta a Roma¹⁵⁶. Ya en su tierra natal daría a luz a Alejandro, quien creció bajo los cuidados de su abuelo, sin que su padre supiera nada de su existencia¹⁵⁷. Recordemos que al principio de este capítulo señalábamos la nota de Mary

¹⁵⁴ FERDOSI, Abolghasem, ... شاهنامه (= *El libro de los reyes...*), vol. VI, pp. 351-353. Según al-Ṭabarī, Sasán el hijo de Baham, de madre judía que había abandonado el palacio paterno por no haber sido elegido como rey, era quien se dirigió a Estajr donde se dedicó a los asuntos religiosos, ganándose su vida mediante el pastoreo. AL-ṬABARĪ, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. II, p. 485.

¹⁵⁵ FERDOSI, Abolghasem, ... شاهنامه (= *El libro de los reyes...*), vol. VI, pp. 354-371. Véase: ṬA'ALABĪ, ... غرر (= *La historia...*), pp. 243-247. También consulten la tradición recogida en: AL-ṬABARĪ, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. II, pp. 485-486. Pirnia también narra esta historia y destaca que históricamente ella no reinó en Iranshahr. PIRNIA, Moshir od-Dowleh, ... ايران باستان (= *Irán antiguo...*), vol. IV, pp. 2110 y 2161.

¹⁵⁶ En el plano de lo anecdótico de la historia, cuenta Ferdosi que el motivo de su abandono sería su intensa halitosis. Esta dolencia fue curada por los médicos por una planta llamada اسکندر (= Alejandro), pero el rey ya había dejado de querer a su esposa, por lo que fue devuelta a Roma mientras se encontraba embarazada. FERDOSI, Abolghasem, ... شاهنامه (= *El libro de los reyes...*), vol. VI, pp. 378-379.

¹⁵⁷ FERDOSI, Abolghasem, ... شاهنامه (= *El libro de los reyes...*), vol. VI, pp. 373-379. Al-Ṭabarī recoge la tradición relacionada con el matrimonio de la hija del rey romano, Halay, con Darab y señala que su

Boyce en la que destacaba que los autores de estas leyendas intentaban destacar la mayor o menor consanguineidad de aquellos que gobernaron en Irán. Un claro ejemplo de ello sería esta última narración donde Alejandro Magno se presenta como hijo de Darab y, por tanto, de sangre irania.

A Darab le sucedió Dara, autoritario y represor monarca que marginó a la nobleza. Su poder fue célebre en todo el mundo conocido: se le obedecía y rendía tributos y, más aún, nadie se atrevía a desafiarle, excepto Alejandro, el nuevo emperador de Roma, quien sí dejaría de pagarle impuestos. Así, tras conquistar Egipto, se dirigió a Iranshahr para conocer la situación de su enemigo, haciéndose pasar por un mensajero imperial, llegando a participar en la fiesta de Dara. Sin embargo, tras ser descubierto huyó y fue perseguido por las fuerzas iránias. En las proximidades del río Éufrates estalló una guerra entre Irán y Roma con resultado nefasto para Irán, debido a una tormenta. Dos guerras más sucedieron a ésta con idéntico resultado; esto provocó que Dara decidiera establecer la paz con Roma, de modo que Alejandro devolvió los prisioneros y le prometió la regencia de Irán con la condición de que pagara tributos a los romanos. El rey iraní, que no estaba en absoluto dispuesto a continuar con esa situación pidió ayuda militar al rey indio, hecho que llegó a oídos de Alejandro, de modo que volvió a atacar obteniendo la victoria nuevamente. En el decurso de la batalla Dara es víctima de dos de sus ministros, quien en su lecho de muerte pediría a Alejandro que se casara con su hija Roshanak y mantuviera las fiestas nacionales, los templos del fuego y la religión zoroástrica. Tras la muerte de Dara, Alejandro le rindió un funeral al estilo iranio, ahorcó a sus asesinos, sometió Persia a su autoridad y tomó a Roshanak como esposa¹⁵⁸.

En estas narraciones de carácter legendario aparecen las luchas internas que debilitaron la situación irania ante Alejandro Magno, luchas que acabaron con fuerzas importantes como Esfandiar y Rostam. Igualmente estas luchas se reflejan en los últimos momentos de la dinastía kiani, cuando dos ministros ponen fin a la vida de Dara. Procesos similares a los que hubo de enfrentarse Persia a finales de la época sasánida.

problema de halitosis fue mejorado con una planta llamada *Sandar*, por lo que llamó a su hijo *Sandarus*. AL-ṬABARĪ, ... تاریخ (= *La historia...*), vol. II, pp. 490-491.

¹⁵⁸ FERDOSI, Abolghasem, ... شاهنامه (= *El libro de los reyes...*), vol. VI, pp. 381-406; FERDOSI, Abolghasem, ... شاهنامه (= *El libro de los reyes...*), editado por OSMANOV, M. N., supervisado por NOUSHIN, A., Moscú, 1968, vol. VII, pp. 6-12. Consulten también: AL-ṬABARĪ, ... تاریخ (= *La historia...*), vol. II, pp. 489-490; TA'ALABĪ, ... غرر (= *La historia...*), pp. 251-256. Según Pirnia el matrimonio de Alejandro con Roshanak no coincide con los hechos históricos. PIRNIA, Moshir od-Dowleh, ... ایران باستان (= *Irán antiguo...*), vol. IV, p. 2163.

1. 3. ASHKANIAN E INICIO DE LOS SASANIAN

Según Ferdosi, después de la muerte de Alejandro, en Iranshahr se estableció un sistema, que bien podríamos denominar multipolar, durante 200 años, de modo que distintos reyes dominaban las diferentes regiones iránicas. Entre ellos, Ardawan ‘el Grande’ contaba con la regencia de la extensión territorial ubicada entre Shiraz y Esfahán. Bajo su poder gobernaba en Estajr¹⁵⁹ Babak; por otra parte uno de los descendientes de Sasán, hijo de Dara, que había huido a la India, se dirigió a Pars y llegó a trabajar como pastor para Babak. Este último, debido a una premonición en la que veía al hijo de Sasán como rey de Irán, hizo casar a su hija con el que entonces era sólo su pastor. De dicho enlace nacería Ardashir, quien se distinguió por su eficiencia, motivo por el que sería llevado ante Ardawan para rendirle servicios. Más adelante tras la muerte de Babak, Ardawan dejó la regencia de Pars a uno de sus hijos. Ardashir que no estaba de acuerdo con el dominio foráneo, huyó de la corte de Ardawan, y, liderando una sublevación, venció al hijo de Ardawan y acabó con él. De esta manera entró en guerra con el mismo Ardawan y puso fin a su vida y a su dominio. Tras ello, sometió al pueblo Kurdo y al rey Haftwad quien, como señala Ferdosi, tenía una familia con muchas hijas que se ganaban la vida hilando. Un día una de estas hijas comiendo una manzana se encuentra con un gusano que procuraba mayor cantidad de hilo si estaba situado sobre la aguja. Al enterarse el padre de los beneficios dados por el gusano, que crecía cada día, lo guardó en una caja y gracias a él llegó a adquirir riqueza. Gracias a él, alcanzó Haftwad el puesto gobernador de su ciudad y se hizo con todo el poder, de modo que como representación de dicho poder, decide levantar un castillo sobre la montaña para dar cobijo a sus hijas y a tan buen amuleto. Ardashir, al igual que Esfandiar, se disfrazó de comerciante para acceder al castillo. Tras la celebración de un festín, acabó con el gusano y Haftwad, volviendo luego a Pars para levantar numerosos templos del fuego y reestablecer las costumbres¹⁶⁰.

Según podría mostrarnos esta leyenda, el gusano simbolizaría el mal, y su sucesivo aumento de tamaño no sería más que el aumento del mal, pues como bien señala Ferdosi, el gusano es una creación de Ahrimán, de modo que estaría enfrentado

¹⁵⁹ La ciudad de Estajr se encuentra ubicada en la provincia de Pars. ḤAMAWĪ, Yaqūt, ... برگزیده (= *Una selección...*), p. 80. Esta ciudad fue levantada bajo la orden de Ardawan, rey parto. KHODADADIAN, Ardeshir, “کهن ترین متن جغرافیای ایران باستان” (= El más antiguo libro de la geografía histórica del Irán antiguo), en فصلنامه رشد آموزش تاریخ (= *Revista trimestral del crecimiento de la educación histórica*), número V, Teherán, 2001, pp. 46-50, espec. p. 49.

¹⁶⁰ FERDOSI, Abolghasem, ... شاهنامه (= *El libro de los reyes...*), vol. VII, pp. 115-154.

al creador del mundo¹⁶¹. Al tener en cuenta toda la historia de Zahak, el significado de los *daevas*, podríamos decir que el gusano significaría la usurpación del poder de Iranshahr por todos aquellos que carecían del *Farr*. Ferdosi mediante esta narración intenta colocar a Ardashir al mismo nivel que Ferydoon. Llegando ambos personajes a liberar a Iranshahr de la presencia de los usurpadores. El gusano y Zahak son manifestaciones del mal que se eliminan por las fuerzas de Ahura Mazda representadas por Ferydoon y Ardashir quienes pudieron dominar sobre las manifestaciones de Ahriman gracias a su *Farr*.

Así Pirnia, además de la argumentación de Mary Boyce para explicar la eliminación de la historia arsácida y resumir la parta, explica que esta medida de los sasánidas podría estar vinculada con la profecía de Zoroastro, según la cual se producirán dos momentos de caos en Irán: la primera gran crisis y/o caos, se produciría 300 años después de la aparición del zoroastrismo y 1000 años después de la aparición la misma; el segundo caos, al contrario que el primero, acabará perjudicando la religión. Debido a que el establecimiento del imperio sasánida estaba a 200 años del cumplimiento de la profecía, hubieron de reducir la época parta¹⁶².

Aparte, podríamos decir que este tipo de narraciones esconde un marcado carácter nacional en el que se expone la imposibilidad de gobernar en Iranshahr y organizar el mundo por aquellos que no son descendientes de la familia Kiani y sus legítimos sucesores, es decir, los sasánidas, o también por las fuerzas de Ahura Mazda.

¹⁶¹ FERDOSI, Abolghasem, ... شاهنامه (= *El libro de los reyes...*), vol. VII, p. 149.

¹⁶² PIRNIA, Moshir od-Dowleh, ... ایران باستان (= *Irán antiguo...*), vol. III, p. 1802.

2. EL ZOROASTRISMO

La historia socio-religiosa de Persia antigua y Medieval está vinculada con el zoroastrismo, conocido también con el nombre del mazdeísmo. La religión que tras alcanzar a la cúpula del poder, determinó las pautas socio-políticas que tenían que seguir los persas durante un largo periodo de tiempo. Por lo que influyó de forma más o menos significativa en todos los avatares que acaecieron en esta tierra hasta el asentamiento del Islam. Por ello es conveniente historizar esta religión para comprender mejor a los persas, su historia y las diversas formas de resistencia y/o las estrategias de adaptación que optaron ante distintos cambios culturales y socio-políticos.

En este apartado intentamos historizar esta religión de forma breve y con mucho esfuerzo. Al afirmar que ha sido un enorme esfuerzo es porque nos enfrentamos a la insuficiencia documental y bibliográfica a la hora de recopilar datos acerca de ella. Entre las razones que aquí destacamos está la pérdida y las interpretaciones sesgadas de los conceptos de esta religión debido a los cambios socio-políticos y culturales acontecidos en Persia desde el momento que nació el zoroastrismo hasta hoy en día.

Nuestras fuentes históricas relacionan esta carencia documental con la invasión de Alejandro Magno en Persia, según al-Mas‘ūdī:

[El libro sagrado zoroástrico] fue llamado de forma corriente *Zamzamah* y conocido entre los persas como *Bastah*, [...]. Zoroastro lo había traído en un idioma que nadie fue capaz de traer algo semejante ni cualquiera podía comprenderlo. [...] Este libro fue redactado en 18.000 volúmenes con tinta de oro. El contenido del cual consistía en promesas, consejos, las orientaciones y cultos de la religión. Los reyes seguían las directrices de este libro hasta la aparición de Alejandro y la muerte de Dara hijo de Dara cuando una parte de este libro fue quemado por Alejandro¹⁶³.

¹⁶³ AL-MAS‘ŪDĪ, ‘Alī ibn al-Ḥusayn, *مروج الذهب* (= *Prados de oro*), traducido al persa por PAYANDEH, Abolghasem, Teherán, 2003, vol. I, p. 224. El contenido de los primeros corchetes es aclaración nuestra, mientras que los del resto son parte del texto original que suprimimos.

No solo al-Mas'ūdī, sino que las fuentes persas pertenecientes a la época sasánida también responsabilizan a Alejandro Magno por esta pérdida. En esta dirección la obra anónima de نامه تنستر به گشتاسب (= *La carta de Tanstar a Gashtaseb*) sostiene que el libro avéstico redactado en 12.000 pieles vacunas que se conservaba en Estajr, fue quemado por Alejandro Magno cuando invadió Persia, de manera que solamente una tercera parte del libro se salvó gracias a la transmisión oral, la que tampoco se mantuvo libre de las manipulaciones¹⁶⁴. Mientras que las fuentes persas e islámicas culpan a Alejandro de esta pérdida, Mary Boyce la relaciona con la transmisión oral de conceptos avésticos durante un largo periodo de tiempo¹⁶⁵. Esta última tesis se consolida a la luz de los trabajos de Mircea Eliade, quien sostiene que entre los antiguos indoeuropeos se prohibió fijar los textos religiosos por medio de la escritura tras entrar en contacto con los pueblos del Cercano Oriente¹⁶⁶.

¿Entonces por qué la tradición religiosa e histórica de los persas culpa a Alejandro Magno de la pérdida de su verdadero legado religioso? Quizá la aclaración de Mary Boyce pueda responder a esta pregunta. Esta estudiosa del zoroastrismo sostiene que este conquistador acabó con muchos magos, quienes conservaban este legado a través del lenguaje oral¹⁶⁷. Además, cuando Alejandro desarticuló el poder político que defendía y protegía este legado religioso de transmisión oral, aquellos magos que sobrevivieron a tal suceso no podían dedicarse a recuperarlo y preservarlo. Por esta razón y por la insuficiencia de la memoria humana, con el tiempo los conceptos avésticos fueron manipulados –tal como lo destaca la carta de Tanstar– y entrelazados con los nuevos conceptos religiosos foráneos y con otras concepciones religiosas iránias que habían resurgido en la conciencia persa. Por esta razón la tradición y sobre todo las obras pertenecientes a la época sasánida –momento en el que los persas se

¹⁶⁴ Anónimo, نامه تنستر به گشتاسب (= *La carta de Tanstar a Gashtaseb*), editado por MINOVI, Mojtaba, anexos recopilados por MINOVI, Mojtaba y REZVANI, Mohammad Esmail, Teherán, 1975, p. 56. Al-Ṭabarī también hace referencia a esta copia del Avesta que se encontraba en Estajr y subraya que la enseñanza de este libro fue restringida. AL-ṬABARĪ, Muḥammad ibn Yārīr, «تاریخ طبری یا «تاریخ الرسل و الملوك» (= *La historia de al-Ṭabarī o «la historia de los profetas y reyes»*), traducido al persa por PAYANDEH, Abolghasem, Teherán, 1996, vol. II, p. 477.

¹⁶⁵ BOYCE, Mary, *Zoroastrians, Their Religious Beliefs and Practices*, traducido al persa por BAHRAMI, Askar, Teherán, 2009, pp. 41 y 76.

¹⁶⁶ ELIADE, Mircea, *Historia de las creencias y de las ideas religiosas, de la prehistoria a los Misterios de Eleusis*, traducido al español por VALIENTE MALLA, Jesús, Barcelona, 1999, vol. I, p. 253.

¹⁶⁷ BOYCE, Mary, *Zoroastrians...*, p. 108. Según la obra de Arda-Viraf, la historia de al-Ṭabarī y siguiendo a ella, la obra de Ṭa'alabī entre otras, cuando Alejandro Magno invadió Persia provocó grandes devastaciones como acabar con gran número de *hirbades*. Anónimo ارداویراف نامه (= *La obra de Arda-Viraf*), en مهر (= *Mehr*), traducido al persa por RASHID, Yasami, Teherán, 1935, número I, pp. 9-16, espec. p. 9; AL-ṬABARĪ, ... تاریخ (= *La historia...*), vol. II, pp. 493-494; ṬA'ALABĪ, Abū Maṣ'ūr 'Abd al Malīk ibn Muḥammad ibn Ism'ā'il, غرر أخبار ملوک فارس (= *La historia de los reyes persas*), traducido al persa por FAZELI, Mohammad, Teherán, 1989, p. 258.

concienciaban cada vez más de las debilidades sociales de la religión estatal–responsabilizaron a Alejandro de la pérdida de las verdaderas enseñanzas zoroástricas. Por ello la obra de ارداویراف نامه (= *La obra de Arda-Viraf*) llegó a calificar a Alejandro con el seudónimo de «گجسته» (= El malvado)¹⁶⁸ y مینوی خرد (= *El mundo de la sabiduría*) declara que Alejandro había sido creado por Ahriman¹⁶⁹.

2. 1. ZOROASTRO.

Al igual que el zoroastrismo, nuestros datos son escasos sobre la vida de Zoroastro. Por esa razón, los autores que consultamos aclaran las limitaciones que encontraron en la reconstrucción de su historia. Mayormente los datos proporcionados por estas fuentes lo constituyen narraciones legendarias. Por ello existe mucha controversia entre los historiadores para fijar la fecha de su nacimiento. A continuación destacamos algunas de las fechas ofrecidas sobre el momento en el que Zoroastro pudo haber vivido:

- Según Mary Boyce, Zoroastro vivió entre 1700-1500 a. C.¹⁷⁰.
- Pero Mircea Eliade arguye que vivió entre los años 628-551 a.C.¹⁷¹.
- Mientras que Plutarco, sostiene que fue en 6.000 a.C.¹⁷².

Por otra parte los libros religiosos de los zoroástricos intentan proporcionarnos una fecha para la aparición de Zoroastro. En (آفرینش بنیادین) (= *Bondhash*, (*el comienzo de la creación*)), se narra que el mundo tiene 12.000 años y a su vez está dividido, en cuatro periodos de 3.000 años. En el primer período Hormoz o Ahura Mazda creó el mundo en forma espiritual e intangible, en el segundo periodo el mundo adquirió la forma material y se quedó a salvo de la invasión de Ahriman gracias a

¹⁶⁸ Anónimo, “... ارداویراف... (= La obra de Arda...)”, número I, pp. 9-16, espec. p. 9; BOYCE, Mary, *Zoroastrians...*, p. 107.

¹⁶⁹ Anónimo, مینوی خرد (= *El mundo de la sabiduría*), traducido al persa por TAFAZOLI, Ahmad, Teherán, 1975, p. 23.

¹⁷⁰ BOYCE, Mary, *Zoroastrians...*, p. 42.

¹⁷¹ ELIADE, Mircea, *Historia...*, vol. I, p. 391.

¹⁷² PIRNIA, Moshir od-Dowleh, تاریخ مفصل ایران قدیم از آغاز تا انقراض ساسانیان (= *Irán antiguo: la historia completa del Irán antiguo desde sus comienzos hasta la caída de los sasánidas*), Teherán, 2007, vol. II, p. 1087.

Hormoz. En el tercer periodo Ahriman atacó al mundo de Hormoz y lo entrelazó con la maldad. En el cuarto periodo apareció Zoroastro, quien por su buen pensamiento, buenas palabras y buenos actos debilitó a Ahriman¹⁷³.

En lo concerniente a la descendencia y al lugar del nacimiento de Zoroastro destaca al-Mas'ūdī que su padre era Burshaf, descendiente del rey persa Manucher y originario de Azerbaiyán¹⁷⁴. Ebrahim Pour Davoud recoge la tradición que considera que Zoroastro era descendiente de Rey de Azarbaiyán¹⁷⁵. Por otra parte y al contrario que al-Mas'ūdī y Ebrahim Pour Davoud, al-Ṭabarī, apoyándose en las palabras de Hīšām sostiene que Zoroastro era originario de Palestina y servidor de uno de los discípulos de Armia, el profeta, a quien traicionó y calumnió. A causa del mal augurio de Armia sufrió una enfermedad y se dirigió hacia Azerbaiyán, donde predicó el zoroastrismo¹⁷⁶. Este último dato es contrario al resto, por una parte intenta argumentar que el carácter del Zoroastro y la naturaleza de la religión que predicaba se basaban en la mentira, la falsedad y la traición y por la otra nos intenta decir que el zoroastrismo ha bebido del judaísmo. Esta explicación contradice la de todos aquellos especialistas como Ebrahim Pour Davoud quienes destacan que muchos conceptos del más allá como la creencia en el juicio final, en la resurrección, el paraíso y purgatorio entre otros conceptos han pasado del zoroastrismo al judaísmo tras el asentamiento de este pueblo en Babilonia por Nabucodonosor¹⁷⁷.

Las fuentes que consultamos plantean que Zoroastro tenía 30 años cuando fue elegido como profeta¹⁷⁸. Los himnos del Avesta destacan que él conoció a Ahura Mazda

¹⁷³ Anónimo, *بندھش (آفرینش بنیادین)* (= *Bondhash, (el comienzo de la creación)*), recopilado por DADEGI, Farnabaq, traducido al persa por BAHAR, Mehrdad, Teherán, 1999, pp. 33-54 y 116.

¹⁷⁴ AL-MAS'ŪDĪ, ... *مروج* (= *Prados...*), vol. I, pp. 223-224. Véase también: AL-BĪRŪNĪ, Abū Rayḥan Muḥammad ibn Aḥmad, *آثار الباقیه* (= *Las obras perduradas*), traducido al persa por DANA SERESHT, Akbar, Teherán, 2010, p. 299. Según el Avesta Zoroastro era hijo de Purushasp. *El Avesta کهن ترین اوستا* (= *El Avesta, los más antiguos himnos y textos iraníes*), investigado por DOOSTKHAH, Jalil, Teherán, 1992, vol. I, *آبان یشت* (= *La alabanza a las aguas*), p. 301, párrafo XVIII. Azerbaiyán es una de las provincias ubicadas en el norte de Irán cuenta con varias ciudades como Ardabil, Marand, etc. AL-YAQŪBĪ, Aḥmad ibn Ishaq, *البلدان* (= *Las tierras*), traducido al persa por AYATI, Mohammad Ebrahim, Teherán, 1977, p. 46.

¹⁷⁵ *El Avesta کهن ترین کتاب آسمانی در زمان ایران باستان اوستا* (= *El más antiguo libro divino en antiguo Irán, el Avesta*), traducido al persa y editado por POUR DAVOUD, Ebrahim, Teherán, 1998, p. 25.

¹⁷⁶ AL-ṬABARĪ, ... *تاریخ* (= *La historia...*), vol. II, p. 456.

¹⁷⁷ *El Avesta... کهن ترین کتاب* (= *El más antiguo libro...*), traducido al persa y editado por POUR DAVOUD, Ebrahim, ..., p. 41. En relación con las influencias que el zoroastrismo dejó en el judaísmo véase: BOYCE, Mary, *Zoroastrians...*, pp. 78-79; POUR DAVOUD, Ebrahim, (موعود مزدیسنا) (= *Sushians (el mesías del Mazdeísmo)*, Bombay, 1927, pp. 7-8.

¹⁷⁸ *El Avesta... کهن ترین کتاب* (= *El más antiguo libro...*), traducido al persa y editado por POUR DAVOUD, Ebrahim, ..., p. 29; FINEGAN, Jack, *Esplendores de las antiguas religiones: arqueología de las religiones*, traducido al español por CARALT, Luis, Barcelona, 1964, vol. I, p. 108; BOYCE, Mary, *Zoroastrians...*, p. 43.

a través de su pensamiento. Así, supo que era el creador de la buena naturaleza, la verdad y era un juez justo¹⁷⁹. Él como profeta de la nueva fe de Persia rechazó muchos cultos y prácticas que seguía su pueblo. A través de las explicaciones de Ebrahim Pour Davoud y distintos himnos avésticos vemos cómo Zoroastro logró refutar a aquellos que se desviaron del camino de la rectitud y desorientaban al pueblo; a aquellos que rechazaban la religión, destruían los pastos, sacrificaban a los toros y otros cuadrúpedos en honor a los *daevas* para alejar de sí la muerte; a aquellos que no se dedicaban a la agricultura y a aquellos que luchaban contra la rectitud¹⁸⁰.

Sin embargo y pese a que Zoroastro rechazó muchas prácticas y cultos de los antiguos iraníes; no obstante, de acuerdo con las explicaciones de Ebrahim Pour Davoud estableció su religión en el marco de sus creencias. Por ejemplo él utilizó nombres familiares para denominar a la autoridad de la verdad y la de la mentira. En esta dirección agregó Ahura al término Mazda que era concebido por los arios como creador del mundo, presentando de este modo a Ahura Mazda como el único Dios y proscribió a los *daevas*, antiguos dioses indoeuropeos, considerándoles como demonios¹⁸¹. Cabe decir que Ahura Mazda además de ser dios supremo y creador del mundo según (آفرینش بنیادین) (= *Bondhash*, (*el comienzo de la creación*)), es la cabeza y forma uno de los siete espíritus santos o *Amshaspandan*. Los cuales fueron creados por Ahura Mazda en el siguiente orden: Bahman, Ordibehesht, Shahrivar, Sepandarmaz, Jordad y Amرداد¹⁸².

2. 1. 1. EN LA CORTE DE GASHTASEB.

Zoroastro en su condición de profeta, convencido sobre la autenticidad de su religión, decidió difundirlo en Persia y estableció sus respectivas normas. Por este

¹⁷⁹ Véase: *El Avesta... کهن ترین کتاب* (= *El más antiguo libro...*), traducido al persa y editado por POUR DAVOUD, Ebrahim, ..., Yasna XXXI, p. 131, párrafo VIII.

¹⁸⁰ Véase: *El Avesta... کهن ترین کتاب* (= *El más antiguo libro...*), traducido al persa y editado por POUR DAVOUD, Ebrahim, ..., p. 71; Yasna XXXII, pp. 145-147, párrafo. IX-XIV y Yasna LI, p. 239, párrafo XIV.

¹⁸¹ *El Avesta... کهن ترین کتاب* (= *El más antiguo libro...*), traducido al persa y editado por POUR DAVOUD, Ebrahim, ..., p. 70. Véase también: CHRISTENSEN, Arthur Emanuel, *L'Iran sous les Sassanides*, traducido al persa por YASAMI, Rashid, editado por REZAI BAGH BEIDI, Hasan, Teherán, 2005, pp. 14-15. En realidad en la época indoiraniana se produjo una diferencia entre la religión de los persas y la de los indios. De modo que en Persia al contrario que la India, los *daevas* fueron considerados como demonios y los *asuras* como dioses verdaderos. FINEGAN, Jack, *Esplendores...*, vol. I, p. 91; ELIADE, Mircea, *Historia...*, vol. I, pp. 399 y 407; PIRNIA, Moshir od-Dowleh, ... *ایران باستان* (= *Irán antiguo...*), vol. IV, pp. 2174-2175.

¹⁸² Anónimo, ... *بندھش* (= *Bondhash...*), p. 37.

motivo se dirigió a la corte del rey kianí, Gashtaseb o Vistasp. Vale decir que la aparición del zoroastrismo coincidió con el momento en el que el contexto socio-religioso de Iranshahr estaba preparado para aceptar una nueva fe. En el capítulo anterior expusimos cómo todos los reyes de la dinastía a la que pertenecía Gashtaseb estaban consagrados con el nombre “Key” que significa la espiritualidad. Además los dos predecesores del rey kianí demostraron mucho interés por este tema. En esta dirección se plantea que Keyjosro, tras cumplir con su misión que consistió en vencer a Afrasiab, una de las manifestaciones del mal, se recluyó y después desapareció. Y su sucesor, Lohrasb, dejó su lugar a su hijo, recluyéndose en el templo de No Bahar para rendir culto al Sol.

En relación con la llegada de Zoroastro a la corte del rey Gashstaseb, al-Bīrūnī destaca la opinión de los zoroástricos, quienes creen que su profeta llegó del cielo, atravesó el techo y entró a la corte de Gashtaseb para predicarle su religión. Fue así como este rey aceptó la fe zoroástrica. Asimismo este autor en otra parte de su obra destaca que Zoroastro llevaba consigo un libro y para demostrar su veracidad ordenó que vertieran metal fundido sobre su cuerpo. Según la leyenda, salió ileso de dicha prueba porque no había mentido sobre la veracidad del libro y por esa razón Gashtaseb habría aceptado su fe¹⁸³.

La primera narración proviene de la necesidad de crear historias asombrosas sobre personajes importantes para demostrar la certeza de su fe. En relación a la segunda versión, tal como hemos apuntado anteriormente afirma que Zoroastro no llevaba consigo ningún libro. En este caso, probablemente los autores de esta versión mezclaron la historia de Zoroastro con la de Azarbad Maraspandan, el líder religioso que según narran recopiló el Avesta durante la época sasánida y se sometió a la prueba del metal fundido para demostrar la autenticidad de dicho libro¹⁸⁴.

La narración ofrecida por Ferdosi nos parece que es la que más se acerca al contexto histórico en que se originó esta religión. Según comenta este gran poeta, Zoroastro venció en su interior a Ahriman y se transformó. Se han descrito su sabiduría y sus consejos como frutas y hojas de un árbol que, cuando apareció en la corte de

¹⁸³ Al-BĪRŪNĪ, ... آثار (= *Las obras...*), pp. 299 y 300. El Avesta hace referencia a esta prueba y destaca que de la cual solamente saldrían ilesos los sinceros. *El Avesta, ... اوستا (= El Avesta...)*, investigado por DOOSTKHAH, Jalil..., vol. I, Yasna LI, p. 79, párrafo. IX. Según Mary Boyce esta prueba era común entre los indoeuropeos. BOYCE, Mary, *Zoroastrians...*, p. 32.

¹⁸⁴ Anónimo, “... ارداویراف (= La obra de Arda...)”, pp. 9-16, espec. p. 10; ZARRINKOOB, Abdol-Hosein y ZARRINKOOB, Roozbeh, *تاریخ سیاسی ساسانیان (4) تاریخ ایران باستان (= La historia del Irán antiguo (4) La historia política de los sasánidas)*, Teherán, 2002, p. 41.

Gashtaseb, le ofreció su religión¹⁸⁵. Esta es una metáfora que se ha utilizado para describir al fundador de una religión que intentó ofrecer a las personas el camino de la sabiduría –de la que más adelante hablaremos– para conocer bien el cosmos y las fuerzas buenas y malas que confluyen en él. Además intenta darles consejos útiles que darían una nueva vida a las personas, facilitarían su convivencia social e incluso favorecerían el mundo en el que habitaban.

Según sigue comentando Ferdosi, Gashtaseb aceptó el zoroastrismo, asimismo su hermano, Zarir, se unió a esta religión tras haber superado una grave enfermedad por la gracia de Zoroastro. Gashtaseb convencido de esta nueva fe, decidió establecerla en Persia. En esta dirección prohibió la idolatría en su reino, levantó numerosos altares del fuego, ordenó a todos que se atasen a la cintura el *Koshti* –del que hablaremos a continuación–, orasen ante el fuego y rechasacen los cultos pasados. Asimismo envió misioneros a diferentes partes e invitó a todos al monoteísmo zoroástrico. La conversión del rey persa al zoroastrismo provocó una guerra entre los persas y sus antiguos enemigos turaníes. Los persas con mucha dificultad y tras sufrir la pérdida de soldados como Zarir ganaron esta batalla y así el zoroastrismo se convirtió en la religión oficial de Iranshahr. De igual manera el hijo de Gashtaseb llamado Esfandiar, se esforzó para el establecimiento de esta fe en Persia¹⁸⁶.

Según Ta'alabī, tras la muerte de Zoroastro a los 77 años en Fasa –una de las ciudades de Pars– y tras haber acabado Gashtaseb con su asesino y sustituirle por Yamasp, este rey aumentó la presión para asentar los dogmas de esta religión entre la población¹⁸⁷. La cual se resistía ante las alteraciones que se estaban produciendo en el sistema de normas y costumbres establecidas desde los tiempos inmemorables, seguidos por sus anteriores generaciones, con las que habían crecido y según las cuales actuaban de forma inconsciente¹⁸⁸.

¹⁸⁵ FERDOSI, Abolghasem, شاهنامه فردوسی متن انتقادی (= *El libro de los reyes, texto crítico*), editado por OSMANOV, M. N., supervisado por NOUSHIN, A., Moscú, 1967, vol. VI, p. 68.

¹⁸⁶ Véase los detalles en: FERDOSI, Abolghasem, ... شاهنامه (= *El libro de los reyes...*), vol. VI, pp. 68-123. En relación con la conversión de Gashtaseb al zoroastrismo y la guerra desencadenada entre los iraníes y los turaníes por esta religión también véase: TA'ALABĪ, ... غرر (= *La historia...*), pp. 168-180. Según otra versión, Zoroastro realizó un hechizo para convertir a Garshaseb a su fe. Anónimo, مجمل التواریخ و القصص (= *El conjunto de historias y cuentos*), editado por BAHAR, Malekoshoara, Teherán, 1939, p. 51.

¹⁸⁷ TA'ALABĪ, ... غرر (= *La historia...*), pp. 170-171. Según la obra de مینوی خرد (= *El mundo de la sabiduría*), el asesino de Zoroastro se presenta como un turaní llamado Baradarush. Anónimo, ... مینوی (= *El mundo...*), p. 89.

¹⁸⁸ Sobre la importancia de la religión como un sistema cultural véase: GEERTZ, Clifford, *La interpretación de las culturas*, traducido al español por BIXIO, L., Alberto y revisado por REYNOSO JULIO, Carlos, Barcelona, 2003, pp. 87-117.

Por todo el esfuerzo y empeño puesto por Gashtaseb para asentar el zoroastrismo en Persia, en los distintos himnos del Avesta le conocen como protector y difusor de esta religión quien junto a Zoroastro tiene morada en el paraíso¹⁸⁹. De igual manera la obra de مینوی خرد (= *El mundo de la sabiduría*) reconoce a Gashtaseb como un buen rey que derrotó a los *daevas*, motivando la alegría de Ahura Mazda y el sufrimiento de Ahrimán y sus creaciones¹⁹⁰. Probablemente la alegría de Ahura Mazda se debía a que el monoteísmo zoroástrico gracias a los esfuerzos de Gashtaseb había logrado unificar a los pobladores de Persia motivando el sufrimiento de Ahrimán y los *daevas* que se alimentaban de las discordias a causa de la desunión religiosa de los persas, fruto del politeísmo.

2. 2. LOS ANTIGUOS CULTOS IRANIOS PASAN A FORMAR PARTE DE LOS CONCEPTOS ZOROÁSTRICOS.

En relación con la religión prezoroástrica destaca Ta'alabī que los reyes persas nunca dejaron de rendirles cultos a los cuerpos celestes, seguían la religión ša'abī¹⁹¹. La cual, pese a los esfuerzos de Zoroastro y el rey persa, Gashtaseb, junto con otras creencias sobre el más allá, volvieron a resurgir tras un intervalo de tiempo llegando algunos de estos dioses a alcanzar su antigua importancia¹⁹². En este sentido siguiendo la teoría de Freud, podemos decir que estos dioses, pese a que fueron proscritos, nunca desaparecieron del inconsciente colectivo, y su memoria permaneció en la tradición. La prohibición no debilitó a estos dioses, sino que los volvió tan fuertes y quizá más que antes, provocando su resurgimiento en la conciencia, de modo que llegaron a entrelazarse con los preceptos de la fe establecida por Zoroastro¹⁹³. Por todo ello, en el Avesta que tenemos a nuestra disposición se encuentran himnos dedicados a la Luna

¹⁸⁹ Como ejemplo podrán ver: *El Avesta... کهن ترین کتاب* (= *El más antiguo libro...*), traducido al persa y editado por POUR DAVOUD, Ebrahim, ..., Yasna XLVI, p. 199, párrafo XIV, Yasna LI, p. 239, párrafo XVI.

¹⁹⁰ Anónimo, ... مینوی (= *El mundo...*), pp. 27-28 y 46.

¹⁹¹ TA'ALABĪ, ... غرر (= *La historia...*), p. 168.

¹⁹² Consulten: CHRISTENSEN, Arthur Emanuel, *L'Iran...*, p. 17. Mircea Eliade que nos ha servido de inspiración explica también cómo los antiguos cultos pasan a formar parte de los nuevos conceptos religiosos del zoroastrismo. ELIADE, Mircea, *Historia...* vol. I, p. 415. En relación con las divinidades indoeuropeas véase: BOYCE, Mary, *Zoroastrians...*, pp. 29-30.

¹⁹³ FREUD, Sigmund, *Moisés y la religión monoteísta y otros escritos sobre judaísmo y antisemitismo*, traducido al español por REY ARDID, Ramón, Madrid, 1986 y pp. 95, 96 y 99.

conocidos como ماه بيشْت (= *La alabanza a la Luna*)¹⁹⁴, al Sirius conocidos como تير بيشْت (= *La alabanza a Sirius*) –diosa de la lluvia y la fertilidad de la naturaleza y los hombres¹⁹⁵– y al Sol llamados خورشيد بيشْت (= *La alabanza al Sol*), donde se invita a la adoración de estos astros entre otros elementos y seres considerados en esta religión como sobrenaturales. En el apartado dedicado al Sol se invita la adoración de este astro con las siguientes palabras:

Quien adore al Sol eterno y esplendido con veloces caballos, [se hará] fuerte ante la oscuridad, ante la maldad creada por el *daeva*, ante los ladrones y bandoleros, ante los hechiceros y encantadores, ante «el frío», quien venere [al Sol] venerará a Ahura Mazda, a los *amshaspadan* y venerará a su propia alma y alegrará a todos los dioses celestiales y mundiales¹⁹⁶.

Sin embargo entre los antiguos dioses, los que llegaron a tener la mayor importancia eran conocidos bajo el nombre de Mitra y Anahita. En relación con Mitra destacan Christensen y Mircea Eliade que en los tiempos anteriores al zoroastrismo Mehr y Ahura Mazda eran dioses que tenían el mismo rango¹⁹⁷. Por ello quizá llegaron a tener el mismo nivel poco después de Zoroastro. Además si consideramos que Noruz era la fiesta dedicada a Ahura Mazda y Mehregan a Mitra –de las que hablaremos en las siguientes hojas–, tenemos que decir que estas dos fiestas llegaron a ser las más importantes para los persas porque estaban dedicados a dos dioses del mismo rango. Aunque según al-Bīrūnī: «algunos llegaron a preferir Mehregan a Noruz»¹⁹⁸. Pese a las argumentaciones de al-Bīrūnī¹⁹⁹ la preferencia de Mehregan se debía a que –siguiendo a Will Durant–, Mitra llegó a tener más preponderancia que Ahura Mazda²⁰⁰, por lo que la fiesta dedicada a este dios llegó a tener más importancia que Noruz.

¹⁹⁴ *El Avesta...* اوستا (= *El Avesta...*), investigado por DOOSTKHAH, Jalil..., vol. I, ماه بيشْت (= *La alabanza a la Luna*), pp. 325-327.

¹⁹⁵ *El Avesta...* اوستا (= *El Avesta...*), investigado por DOOSTKHAH, Jalil..., vol. I, تير بيشْت (= *La alabanza a Sirius*), pp. 329-343.

¹⁹⁶ *El Avesta...* اوستا (= *El Avesta...*), investigado por DOOSTKHAH, Jalil..., vol. I, خورشيد بيشْت (= *La alabanza al Sol*), p. 324, párrafo IV. Lo escrito entre corchetes es aclaración nuestra.

¹⁹⁷ Véase: ELIADE, Mircea, *Historia...*, vol. I, p. 415; CHRISTENSEN, Arthur Emanuel, *L'Iran...*, pp. 13-14.

¹⁹⁸ Al-BĪRŪNĪ, ... آثار (= *Las obras...*), p. 339.

¹⁹⁹ Según comenta este científico algunos consideraron Mehregan mejor que Noruz porque creen que durante esta fiesta la naturaleza cumple con su crecimiento. Al-BĪRŪNĪ, ... آثار (= *Las obras...*), p. 339.

²⁰⁰ DURANT, Will, *La historia de la civilización, oriente, la cuna de la civilización*, traducido al persa por ARIAN POUR, Amir Hosein, PASHAI, A. y ARAM, Ahmad, Teherán, 2006, vol. I, pp. 413-414.

Ahora vamos a ver cuáles eran las funciones de Mitra, dios que llegó a tener tanta relevancia, a través de los himnos de مهر یشْت (= *La alabanza a Mehr*). Mitra era un dios al que los militares le rendían veneración:

Aquel que los soldados montados a caballo le adoran y le piden la fuerza para sus caballos y la salud para sí mismos con el fin de poder detectar de lejos a sus enemigos, para poder frenar el avance de sus enemigos y para que puedan dominar al enemigo malvado y rencoroso²⁰¹.

Y Mitra cumplía los deseos de los militares persas llegando a luchar junto a ellos en el campo de batalla:

El que emprende la guerra
El que da poder a los militares
El que resiste en la guerra y rompe las filas del enemigo
El que rompe las dos alas del ejército del enemigo y hace temblar el corazón del enemigo verdugo²⁰².

Mitra era tan importante para los militares persas que, cuando luchaban contra sus enemigos sentían la protección de este dios, así los revelan los distintos versos poéticos de شاهنامه فردوسی متن انتقادی (= *El libro de los reyes, texto crítico*)²⁰³.

Además de estas funciones en مهر یشْت (= *La alabanza a Mehr*), encontramos himnos que conocen a Mitra como el dios Sol:

El primer dios celestial que antes de la salida del sol aparece en la cima de la montaña de Aborz con caballos inmortales y ágiles. El primero que adornado con ajuares dorados aparece en la cima de aquella montaña, es desde allí que Mehr muy poderoso mira a todas las familias iránicas²⁰⁴.

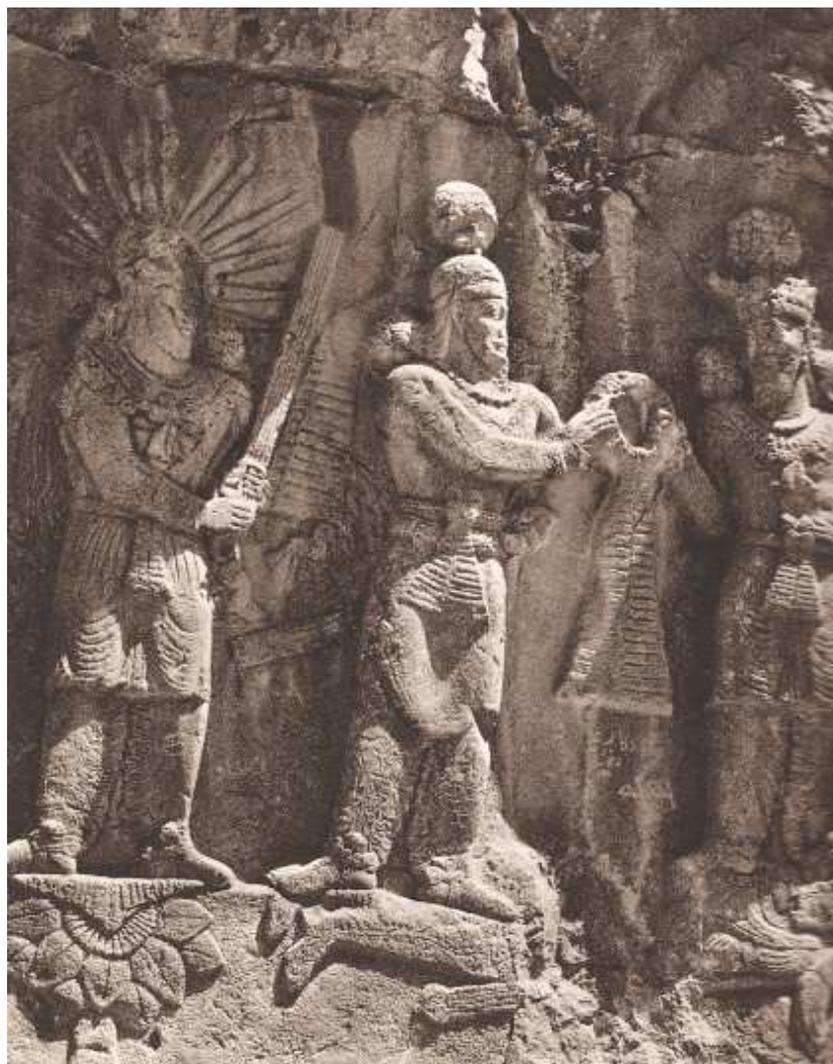
²⁰¹ *El Avesta...* اوستا (= *El Avesta...*), investigado por DOOSTKHAH, Jalil..., vol. I, مهر یشْت (= *La alabanza a Mehr*), p. 356, párrafo XI.

²⁰² *El Avesta...* اوستا (= *El Avesta...*), investigado por DOOSTKHAH, Jalil..., vol. I, مهر یشْت (= *La alabanza a Mehr*), p. 362, párrafo XXXVI.

²⁰³ FERDOSI, Abolghasem... شاهنامه (= *El libro de los reyes...*), editado por ALIOV, Rostam, BERTHELIS, Evgeny Edvardovich, OSMANOV, M., N., supervisado por NOUSHIN, A., Moscú, 1965, vol. IV, p. 192.

²⁰⁴ Véase: *El Avesta...* اوستا (= *El Avesta...*), investigado por DOOSTKHAH, Jalil..., vol. I, مهر یشْت (= *La alabanza a Mehr*), p. 356, párrafo XIII.

A pesar de que en el Avesta existen himnos dedicados al Sol, pero el dios del Sol al que hacen referencia nuestras fuentes tal como destaca Christensen es Mitra²⁰⁵. Tenemos tres argumentos que enfatizan esta hipótesis siendo uno de ellos, el de Christensen. Este autor a la hora de subrayar que el sol es el mismo Mitra hace referencia al siguiente relieve que aparece en Taq Bostan, donde Mitra con su aro real está situado detrás de Artajerjes II (379 – 383 d. C.)²⁰⁶.



Fuente: GODARD, André, *El Arte del Irán*, traducido al español por PRESEDO, Francisco, Barcelona, Juventud, 1969, p. 105.

El segundo argumento ha sido destacado por al-Bīrūnī, según este gran sabio, los persas celebraban una gran fiesta llamada *Mehregan* el día 16 del mes de Mehr²⁰⁷,

²⁰⁵ CHRISTENSEN, Arthur Emanuel, *L'Iran...*, p. 102. Véase también: GHIRSHMAN, Roman, *L'Iran des origines A L'Islam*, traducido al persa por MOIN, Mohammad, Teherán, 2009, p. 151.

²⁰⁶ CHRISTENSEN, Arthur Emanuel, *L'Iran...*, p. 103.

²⁰⁷ El día 16 del mes de Mehr que coincide con el día 8 de octubre.

porque creían que «Mehr, es decir, el sol apareció por primera vez en este día»²⁰⁸. También se ha dicho que en este día Ferydoon liberó a los persas del yugo del usurpador Zahak²⁰⁹. Según comenta al-Bīrūnī durante la fiesta de Mehregan los reyes sasánidas solían llevar una corona con la imagen grabada del sol montado en su carro²¹⁰. Sabemos que a Mitra o Mehr en مهر یشْت (= *La alabanza a Mehr*), se le imaginaba montado en un carro tirado por caballos celestiales blancos e inmortales, en el que existen mil flechas, mil lanzas, mil mazos, mil dagas y otras armas para atacar y acabar con los *daevas*²¹¹.

El tercer argumento es la historia narrada por Quinto Curcio cuando describe la forma de marcha del ejército persa cuando se dirigía a la guerra, destaca la importancia de los iconos y el caballo del Sol para asegurar la victoria del ejército persa contra sus enemigos:

Era costumbre entre los persas, transmitida por tradición, no ponerse en camino hasta después de salido el sol. Siendo ya pleno día, se daba la señal con la bocina desde la tienda del rey; sobre ésta, donde todos pudieran contemplarla, una imagen del sol despedía sus reflejos, encerrada en una urna de cristal. El orden de marcha era el siguiente: el fuego, al que ellos califican de sagrado y eterno, abría filas, transportado sobre un altar de plata. Los magos entonaban himnos patrióticos. A éstos les seguían 365 jóvenes revestidos de mantos de púrpura, tantos como días tiene el año, pues los persas tenían dividido el año en tantos días como los romanos. Detrás, unos caballos blancos tiraban de un carro consagrado a Júpiter y, tras ellos, seguía un caballo (al que llamaban el caballo del sol) de extraordinaria alzada; los que llevaban de las riendas a tales caballos iban equipados con fustas de oro y adornados con vestiduras blancas²¹².

²⁰⁸ AI-BĪRŪNĪ, ... آثار (= *Las obras...*), p. 337.

²⁰⁹ FERDOSI, Abolghasem, ... شاهنامه (= *El libro de los reyes...*), supervisado por BERTHELIS, Evgeny Edvardovich, Moscú, 1960, vol. I, p. 79; TA'ALABĪ, ... غر (= *La historia...*), p. 31.

²¹⁰ AI-BĪRŪNĪ, ... آثار (= *Las obras...*), p. 337.

²¹¹ *El Avesta*, ... اوستا (= *El Avesta...*), investigado por DOOSTKHAH, Jalil..., vol. I, مهر یشْت (= *La alabanza a Mehr*), p. 369, párrafos. LXVI-LXVIII; p. 383, párrafo. CXXV; pp. 384-385, párrafos. CXXVIII-CXXXII.

²¹² CURCIO RUFO, Quinto, *Historia de Alejandro Magno*, traducido al español por PEJENAUTE RUBIO, Francisco, Madrid, 2001, libro III, pp. 17-18.

Este carro al que hace referencia Quinto Curcio según las aclaraciones de las notas de pie de página de la misma obra, pertenecía a Ahura Mazda²¹³. La traductora de esta obra para explicar su argumentación se apoya en los datos de Heródoto y Jenofonte²¹⁴. Nosotros, acudiendo a estas fuentes, vemos que ambos autores hacen referencia al carro de Zeus. Quizá por ser Zeus padre de los dioses olímpicos, ha sido equiparado con Ahura Mazda²¹⁵. Sin embargo, en ninguna parte de las obras consultadas redactadas a partir de los datos del Avesta, hemos visto a Ahura Mazda montado en un carro. Mitra es el dios que tanto en las inscripciones y pinturas como en el himno dedicado a él –tal como apuntamos– se describe montado en un carro de guerra persa. También puede ser que tanto Herodoto y Jenofonte como Quinto Curcio hayan comparado Mitra con Zeus y Júpiter porque en su época este dios llegó a tener más preponderancia que Ahura Mazda.

El culto a Sol o Mitra era muy importante entre los persas con anterioridad al zoroastrismo, esta evidencia se ve perfectamente en las fuentes que tenemos a nuestra disposición. A través de los pasajes poéticos de Ferdosi comprendemos que el padre de Gashtaseb –rey que estableció el zoroastrismo como la religión oficial– llamado Lohrasb, se recluyó en el templo de No Bahar, ubicado en Balj, donde siguiendo la trayectoria de Yamshid se dedicó a orar al sol durante 30 años²¹⁶. Este dato esgrimido por Ferdosi evidencia que desde la época de Yamshid, los persas rendían culto al sol. Este autor no es el único que en su obra hace referencia al culto solar, al-Mas‘ūdī también narra el levantamiento de un templo dedicado al sol en Jorasán por Key Kavooos²¹⁷ –el segundo rey de la época kiani–.

La importancia del sol, o mejor dicho, Mitra, fue tanta para los persas que consideraban que aquellos que habían realizado sacrilegio contra él padecerían de graves enfermedades. Al respecto Heródoto dice: «A cualquier ciudadano que tuviese lepra o albarazo, no le es permitido ni acercarse a la ciudad, ni tener comunicación con otros persas; porque creían que aquella enfermedad es castigo de haber pecado contra el

²¹³ CURCIO RUFO, Quinto, *Historia...*, libro III, p. 18, nota n. 52.

²¹⁴ HERÓDOTO, *Los nueve libros de la historia*, traducido al español por POU, Bartolomé, Buenos Aires, 1968, Polimnia, p. 514, párrafo XL; JENOFONTE, *Ciropedia*, traducido al español por VEGAS SANSALVADOR, Ana, Madrid, 1987, p. 451.

²¹⁵ Para saber los nombres de los dioses griegos que sustituyeron a los dioses iraníes durante el periodo de helenización véase: CHRISTENSEN, Arthur Emanuel, *L'Iran...*, p. 19.

²¹⁶ FERDOSI, Abolghasem, ... شاهنامه (= *El libro de los reyes...*), vol. VI, p. 66. Ferdosi destaca que Yamshid veneraba al sol y la luna. FERDOSI, Abolghasem, ... شاهنامه (= *El libro de los reyes...*), vol. VI, p. 70).

²¹⁷ AL-MAS‘ŪDĪ, ... مروج (= *Prados...*), vol. I, p. 591.

Sol»²¹⁸. Al parecer el culto al Sol era común también entre los escitas, residentes del más allá del río Araxces. Según Heródoto, ellos: «no veneran otro Dios que el sol, al cual sacrifican caballos; y dan por razón de su culto, que al más veloz de los dioses no puede ofrecerse víctima más grata que el más ligero de los animales»²¹⁹.

Mitra desde la época arsácida llegó a tener gran relevancia, se le consideraba el dios protector de los reyes pertenecientes a esta época²²⁰. Por ello y de acuerdo con Jack Finegan reyes de esta época como Mitrídates I le rendían reverencia²²¹. En la época sasánida Mitra seguía siendo un dios importante, Yazdegard II (438/9 – 457 d. C.) juraba por el Sol y los sasánidas ejercían presión contra los cristianos para que abandonaran su religión y le rindieran culto al Sol²²². El culto a Mitra también se extendió en Roma y toda Europa. Resulta curioso destacar que el día 25 de diciembre fue considerado como el nacimiento de Mitra. Tras la sustitución del mitraísmo por el cristianismo, el día del nacimiento de Mitra fue sustituido por el de Jesús²²³.

Este último dato presenta el día 25 de diciembre como el día del nacimiento del sol o Mitra, puesto que a partir de esta fecha los días se alargan. Pese a ello, tal como vimos, al-Bīrūnī argumentó que el día 16 del mes de Mehr corresponde al nacimiento del sol o Mitra, fecha que coincide con el día 8 de octubre. La dualidad de fechas nos hace pensar que quizá en los tiempos lejanos todos conocían el día 8 de octubre como el día del nacimiento de Mitra y el día 25 de diciembre para el nacimiento del sol y celebraban estas dos fiestas dedicadas a dos dioses distintos. Sin embargo, con el tiempo y al tener más relevancia Mitra, dios que también ejercía funciones solares, llegó a sustituir al sol. Quizá por esa razón en el Avesta sólo hay un himno corto dedicado al sol y una fiesta que posteriormente se celebraba en honor a Mitra.

Hemos dedicado este apartado a los antiguos dioses importantes que llegaron a formar parte de los conceptos zoroástricos, como Mitra, porque Mircea Eliade – apoyándose en las investigaciones realizadas durante su época– destaca que Zoroastro nunca rechazó del todo el culto a Mitra²²⁴. Quizá porque según algunos el pueblo al que

²¹⁸ HERÓDOTO, *Los nueve libros...*, Clío, p. 74.

²¹⁹ HERÓDOTO, *Los nueve libros...*, Clío, p. 105, párrafo CCXVI.

²²⁰ ELIADE, Mircea, *Historia de las creencias y las ideas religiosas, de Gautama Buda al triunfo del Cristianismo*, traducido al español por VALIENTE MALLA, Jesús, Barcelona, 1999, vol. II, p. 376.

²²¹ FINEGAN, Jack, *Esplendores...*, vol. I, pp. 135-136.

²²² Véase: CHRISTENSEN, Arthur Emanuel, *L'Iran...*, p. 102.

²²³ Véase: *El Avesta... کهن ترین کتاب* (= *El más antiguo libro...*), traducido al persa y editado por POUR DAVOUD, Ebrahim, ..., pp. 38-39. En relación al sincretismo de los cultos iraníes como el mitraísmo con los grecorromanos y su difusión en Europa también véase: ELIADE, Mircea, *Historia...*, vol. II, pp. 382-385.

²²⁴ ELIADE, Mircea, *Historia...*, vol. I, p. 400.

pertenecía Zoroastro practicaba el mitraísmo²²⁵ y él no podía abandonar de todo el culto a este dios cuyos influjos había recibido desde el momento que tomó conciencia de sí mismo. Además esta argumentación se consolida con el siguiente himno que aparece en los *gathas*, la parte más antigua del Avesta, donde Zoroastro equipara la ofensa al Sol a la de la palabra divina:

El que mancha la palabra divina, realiza sacrilegio contra el Sol y provoca daños evidentes a los cuadrúpedos. El que considera a los seguidores de la rectitud como farsantes y destruye los pastos y se levanta en armas contra los seguidores de la verdad²²⁶.

Asimismo en el Avesta actual existe un apartado extenso dedicado a Anahita – nombre dado a Venus²²⁷, bajo el título de آبان یشت (= La alabanza a las aguas). Una diosa que además de las funciones de Sirius cuenta con otras. En este apartado Ahura Mazda considera a Anahita, diosa de la fertilidad, del agua celestial y digna de veneración con las siguientes palabras:

[...] Es ella que en el mundo terrenal, es digna de veneración y adoración
Ella es quien desarrolla la vida, los rebaños, la riqueza y el país
[Ella es] la verdad que da vida al mundo
[...] Es ella que facilita el parto para las mujeres y pondrá la leche en [el pecho] de las embarazadas en el momento oportuno²²⁸.

En el apartado dedicado a Anahita, Ahura Mazda considera a esta diosa como su hija a la que ha dado vida para proteger el mundo con las siguientes palabras: «Yo –

²²⁵ AI-BĪRŪNĪ, ... آثار (= *Las obras...*), p. 507; CHRISTENSEN, Arthur Emanuel, *L'Iran...*, p. 14.

²²⁶ Véase: *El Avesta...* کهن ترین کتاب (= *El más antiguo libro...*), traducido al persa y editado por POUR DAVOUD, Ebrahim, ..., Yasna XXXII, p. 145, párrafo. X.

²²⁷ BOYCE, Mary, *Zoroastrians...*, p. 89.

²²⁸ *El Avesta...* اوستا (= *El Avesta...*), investigado por DOOSTKHAH, Jalil..., vol. I, آبان یشت (= La alabanza a las aguas), pp. 297-298, párrafos I-II. El contenido que aparece en los corchetes segundo y cuatro forma parte del texto original.

Ahura Mazda– con mi poder le he dado vida para proteger y vigilar el hogar, el pueblo, la ciudad y el país»²²⁹.

Anahita es una de las antiguas diosas indoeuropeas a la que los reyes de esta época le rendían grandes sacrificios y ella cumplía con sus deseos. Dato que se firma con los siguientes himnos:

Hushang pishdadi, en las faldas de la [montaña] de Alborz le rindió cien caballos, mil toros y diez mil ovejas...

y le pidió:

¡Oh Ardivisura Anahita! ¡La buena! ¡La más poderosa!

Conviérteme en el más gran rey de las tierras; para poder vencer a todos los *daevas*, a los hombres [mentirosos], a los brujos, a los encantadores y a todos «los reyes» y a los «turaníes» represores; que acabe con dos terceras partes de los *daevas* de Mazandarán y los mentirosos de Varen.

Ardivisura Anahita– que siempre cumple con el deseo del necesitado y el de aquél que le rinde sacrificio– cumplió con su deseo²³⁰.

Observando el contenido de los himnos dedicados a la diosa Anahita, nos aproximamos a las definiciones de Max Weber sobre la religión nacional. En ese sentido podemos decir que Anahita, como otros dioses de Irán, delimitaba y diferenciaba la identidad de este pueblo ante otros²³¹. Por ello y según los himnos avésticos, ella, al igual que otros dioses de esta religión, no cumplió con el deseo de Zahak y Afrasiab, aunque le hayan rendido sacrificios, porque el segundo quería hacerse con la gracia de los reyes persas y el primero quería destruir la humanidad²³². También esta diosa no les concedió los deseos porque no pertenecían al mundo iranio y no era su diosa. Pero Anahita, al igual que otros dioses y seres divinos de la religión irania, aceptaba las plegarias de reyes que iban a ofrecer sus servicios a Iranshahr o bien,

²²⁹ *El Avesta...* اوستا (= *El Avesta...*), investigado por DOOSTKHAH, Jalil..., vol. I, آبان پشت (= La alabanza a las aguas), p. 298, párrafo VI. Véase también: HINNELLS, John Russel, *Persian Mythology*, traducido al persa por AMOOZEGAR, Jaleh y TAFAZOLI, Ahmad, Teherán, 2009, p. 39.

²³⁰ *El Avesta...* اوستا (= *El Avesta...*), investigado por DOOSTKHAH, Jalil..., vol. I, آبان پشت (= La alabanza a las aguas), pp. 301-302, párrafos XXI-XXIII.

²³¹ En relación con la función de la religión nacional véase: WEBER, Max, *Economía y sociedad, Esbozo de sociología comprensiva*, editado por WINCHELMANN, Johannes, traducido al español por MEDINA ECHAVARRÍA, José; ROURA FARELLA, Juan; ÍMAZ, Eugenio; GARCÍA MÁYNEZ, Eduardo; FERRATER MORA, José, Madrid, 1944, pp. 338 y 371.

²³² Véase: *El Avesta...* اوستا (= *El Avesta...*), investigado por DOOSTKHAH, Jalil..., vol. I, آبان پشت (= La alabanza a las aguas), p. 303, párrafos. XXIX-XXXI y p. 305, párrafos XLI-XLIII.

aquellos que se comprometían a invitar a todos a seguir con el culto a los dioses persas y rendirles sacrificios. Por ello aceptó el sacrificio que le ofreció Ferydoon para que le cediera fuerza para acabar con Zahak:

Ferydoon hijo de Abtin de familia poderosa, en la tierra cuadrada de Varen le rindió cien caballos, mil toros y diez mil ovejas...

y le pidió:

¡Ardivisura Anahita! ¡La buena! ¡La más poderosa!

Cumple con mi deseo para poder derrocar a «Aji Dahak» -[Aji Dahak] con tres morros, tres cabezas y seis ojos, el que posee mil [formas] de agilidad, aquel *daeva* poderoso de la mentira, aquel mentiroso y destructor del mundo, el mentiroso más poderoso creado por Ahriman para destruir el mundo de la disciplina, para crear la maldad en el mundo terrenal y ayúdame a recuperar –a «Sanghavak» y «Arenuk» [las dos hijas de Yamshid que fueron raptadas por Zahak, a las que convirtió en sus esposas]– que merecen proteger a las familias nobles y aumentar su descendencia–.

Ardivisura Anahita –que siempre cumple con el deseo del necesitado y el que rinde sacrificio según las normas– cumplió con su deseo²³³.

A través de آبان یشْت (= La alabanza a las aguas) entre otros himnos del Avesta nos damos cuenta de que quizá Zoroastro rechazaba los sacrificios dedicados a los *daevas*, porque Gashtaseb, el rey que siguió y estableció el zoroastrismo en Persia y su hermano, Zarir, quien luchó contra los turaníes, sacrificaban animales ante Anahita para vencer a sus enemigos turaníes²³⁴. También podría ser que aquellos que manipularon los textos avésticos e introdujeron los himnos dedicados a Anahita utilizaran el nombre de estos personajes para legitimar el sacrificio de animales. De todos modos, lo que comprendemos a través de estos himnos y datos históricos es que los seguidores de esta diosa le ofrecían sacrificios de animales para pedirle ayuda y/o protección. Además a

²³³ *El Avesta...* اوستا (= *El Avesta...*), investigado por DOOSTKHAH, Jalil..., vol. I, آبان یشْت (= La alabanza a las aguas), pp. 303-304, párrafos XXXIII-XXXV. Lo escrito entre los primeros corchetes forma parte del texto original, mientras que lo que aparece en el tercer corchete es una nota aclaratoria nuestra.

²³⁴ Véase: *El Avesta...* اوستا (= *El Avesta...*), investigado por DOOSTKHAH, Jalil..., vol. I, آبان یشْت (= La alabanza a las aguas), p. 317, párrafos CVIII-CVIX y p. 318, párrafos CXII-CXIV. En relación con el tema del sacrificio en el zoroastrismo consulten también: ELIADE, Mircea, *Historia...* vol. I, pp. 419-420.

través de Estrabón comprendemos que los seguidores de esta diosa también le rendían sacrificios humanos. Según este historiador, en Armenia existían templos dedicados a Anahita, donde sacrificaban a los esclavos y esclavas en su honor²³⁵.

Tal como vimos, Anahita no sólo era la diosa de la fertilidad y abundancia, sino que también promovía la victoria de los reyes persas contra sus enemigos. Por ello en el Avesta Ahura Mazda ordenaba a los reyes y militares que le rindieran culto²³⁶. Sin embargo, a pesar que la consideraban diosa de la guerra, Mitra era el dios que acompañaba a los militares en la marcha del ejército.

A partir de las inscripciones de Artajerjes II, de la época aqueménida, junto a Ahura Mazda aparecen Mitra y Anahita²³⁷:

Dice Artajerjes, gran rey, rey de reyes, rey de naciones, rey de esta tierra... Este salón de columnas (apadama) fue construido por mi bisabuelo Darío (I). Después, durante el reinado de mi abuelo Artajerjes (I) fue incendiado. Por la gracia de Ahuramazda, y Anahita y Mithra, yo reconstruí este salón de Columnas. Que Ahuramazda, Anahita y Mithra me defiendan de todo daño y que no sea destruido (el salón de columnas) que yo he construido²³⁸.

Artajerjes II era un verdadero devoto de Anahita, tanto que tras haber sufrido su hija/esposa Atosa la enfermedad de Herpes le hacía plegarias pidiendo por su salud²³⁹. A partir de la época de este rey, según Roman Ghirshman, el culto a esta diosa se extendió. Esta diosa gozaba de gran número de devotos y en su honor se construyeron numerosos templos durante la época parto. Tiradad I fue coronado en uno de los templos de Anahita. De igual manera los ancestros de los sasánidas se dedicaban a salvaguardar el templo de Anahita ubicado en Estajr²⁴⁰.

²³⁵ ESTRABÓN, *Geografía*, traducido al español por DE HOZ GARCÍA-BELLIDO, María Paz, Madrid, 2003, vol. XI, p. 183.

²³⁶ Véase: *El Avesta...* اوستا (= *El Avesta...*), investigado por DOOSTKHAH, Jalil..., vol. I, آبان پشت (= La alabanza a las aguas), p. 312, párrafos LXXXV-LXXXVI.

²³⁷ FINEGAN, Jack, *Esplendores...*, vol. I, p. 123.

²³⁸ WEISSBACH, *Die Keilinschriften der Achämeniden*, Leipzig, 1911, cita de, FINEGAN, Jack, *Esplendores...*, vol. I, pp. 122-123. Podrán consultarlo también en: PIRNIA, Moshir od-Dowleh, ... ایران باستان (= *Irán antiguo...*), vol. II, p. 1151.

²³⁹ PLUTARCO, *Vidas paralelas*, traducido al español por RANZ ROMANILLOS, Antonio, Madrid, 1830, vol. V, p. 280.

²⁴⁰ GHIRSHMAN, Roman, *L'Iran...*, p. 259.

¿Porqué Mitra y Anahita llegaron a tener tanta importancia? Mircea Eliade, apoyándose en George Dumézil, destaca que todas las sociedades indoeuropeas estaban divididas en tres clases: los sacerdotes, los militares y los ganaderos-agricultores y cada clase tenía su propio dios²⁴¹. Siguiendo a este autor, podemos decir que la función de Mitra –dios de la guerra– y Anahita –diosa de la fertilidad– era muy parecida a las funciones que tenían los militares y agricultores en la sociedad irania²⁴². Sin embargo, fueron marginados tras el establecimiento del monoteísmo zoroástrico, religión que abolió la clasificación social. Al menos así lo entendemos del himno avéstico que presenta a Zoroastro como el primer líder religioso, el primer militar y el primer agricultor²⁴³. En nuestra opinión, este himno al encargar a Zoroastro estas tres funciones sociales, quiere decir que no existía ningún orden jerárquico entre las tres clases sociales del mundo iranio. Sin embargo, sabemos que esta situación no duró mucho y en Persia se reestableció el sistema de clases. Por ello, y apoyándonos en la teoría de Freud podemos decir que con la reaparición de la estratificación social, los antiguos dioses indoeuropeos –Mitra y Anahita–, nuevamente fueron consagrados por los militares y agricultores para garantizar la victoria de los primeros ante sus enemigos y la fertilidad y abundancia de las tierras de los segundos²⁴⁴.

Debido a la reaparición de los antiguos dioses, Tā'alabī –un historiador del siglo undécimo, momento en que en la memoria popular solo existía un zoroastrismo sincretizado con muchas religiones y cultos, la religión que seguían los sasánidas– señala que Zoroastro introdujo en el marco de los conceptos religiosos que defendía, el culto a los cuerpos celestes propio de la religión ša'abī, que se practicaba con anterioridad al zoroastrismo²⁴⁵.

2. 3. ZURVANISMO.

Además de la reaparición de los antiguos dioses, nacieron otros nuevos a partir de los conceptos zoroástricos. Como narra Mary Boyce, a finales de la época

²⁴¹ ELIADE, Mircea, *Historia...*, vol. I, pp. 255-256.

²⁴² Consulten: ELIADE, Mircea, *Historia...*, vol. I, p. 256.

²⁴³ Véase: *El Avesta...* اوستا (= *El Avesta...*), investigado por DOOSTKHAH, Jalil..., vol. I, فروردین پشت (= La alabanza a Farvardin), p. 424, párrafos LXXXVIII y LXXXIX.

²⁴⁴ FREUD, Sigmund, *Moisés...*, p. 135.

²⁴⁵ Véase: TĀ'ALABĪ, غرر (= *La historia...*), pp. 168-169. Asimismo subraya al-Ṭabarī que con anterioridad al zoroastrismo se practicaba la religión ša'abī. AL-ṬABARĪ, تاریخ (= *La historia...*), vol. II, p. 481.

aqueménida nació una herejía sobre el zoroastrismo conocida como el zurvanismo²⁴⁶. Zurvan, en los textos religiosos de los sasánidas, se presenta como dios del tiempo y el destino²⁴⁷.

Desde la perspectiva de los seguidores de esta corriente, antes que nada existía Zurvan, quien durante mil años realizó sacrificios con la finalidad de tener un hijo. Al fin desesperado, dudó sobre su capacidad de traerlo y pensó que sus sacrificios habían sido en vano. Justo en este momento, se engendraron en su matriz dos seres, Ahura Mazda, fruto de sus oraciones y Ahriman resultado de su duda. Él prometió que el primer hijo que se presentara ante él sería el rey del mundo. Al enterarse de este pensamiento, Ahriman salió de su matriz y se presentó ante él. Era tan repugnante que Zurvan no creía que fuese su hijo, y en ese momento nació Ahura Mazda reluciente. Pero como Zurvan hizo la promesa, tuvo que elegir a Ahriman como el señor del mundo durante nueve mil años y solo tras este periodo Ahura Mazda llegaría a reinar en el mundo²⁴⁸. De este modo, bajo la opinión de los seguidores de esta corriente religiosa, todo el poder pertenecía a Zurvan²⁴⁹.

Según se ha arguido, los sasánidas eran más bien seguidores del zurvanismo que del zoroastrismo²⁵⁰. Esta teoría se consolida cuando leemos los textos religiosos redactados durante la época sasánida como *مینیوی خرد* (= *El mundo de sabiduría*). En esta obra encontramos frases como ésta: «Con el esfuerzo no se puede conseguir aquella cosa buena que no está predestinada para uno, sin embargo con el esfuerzo se puede alcanzar más rápido de lo que está prefijado»²⁵¹. Hay que decir que no todos los textos de esta época infravaloran el trabajo y el esfuerzo. Como es el caso de *نامه تنستر به گشتاسب* (= *La carta de Tanstar a Gashtaseb*) –obra perteneciente a la misma época– donde se narra la historia de un rey seguidor de una religión llamada *قدریان* (= Seguidores del destino), quien por creer absolutamente en el destino perdió todo lo que tenía²⁵². Sin embargo, durante y a finales de la época sasánida la idea del destino tomó mucho poder

²⁴⁶ BOYCE, Mary, *Zoroastrians...*, p. 96.

²⁴⁷ Anónimo, ... *مینیوی* (= *El mundo...*), pp. 22 y 107.

²⁴⁸ NYBERG, Henrik Samuel, *Irans forntida religioner*, traducido al persa por NAYM ABADI, Seifodin, Teherán, 1979, pp. 104 y 374. Véase también: CHRISTENSEN, Arthur Emmanuel, *L'Iran...*, pp. 107-108; ELIADE, Mircea, *Historia...*, vol. II, p. 365.

²⁴⁹ BOYCE, Mary, *Zoroastrians...*, p. 96. Consulten también: Anónimo, ... *مینیوی* (= *El mundo...*), p. 107.

²⁵⁰ CHRISTENSEN, Arthur Emmanuel, *L'Iran...*, p. 106; ELIADE, Mircea, *Historia...*, vol. II, p. 361; BOYCE, Mary, *Zoroastrians...*, p. 143; ZARRINKOOB, Abdol-Hosein, *تاریخ ایران بعد از اسلام* (= *La historia de Irán después del Islam*), Teherán, 2004, pp. 187-189.

²⁵¹ Anónimo, ... *مینیوی* (= *El mundo...*), p. 38.

²⁵² Anónimo, ... *نامه تنستر* (= *La carta de Tanstar...*), pp. 94-95 y ss.

en el pensamiento sasánida. Se le restó importancia al trabajo y esfuerzo, actos sumamente valorados según los verdaderos conceptos avésticos.

Sin lugar a dudas, y siguiendo la teoría de Max Weber, este tipo de pensamientos intentaba justificar que la desgracia de unos y la riqueza y la felicidad de otros se debía a la voluntad del más allá, y de este modo se evitaba cualquier levantamiento por parte de clases desfavorecidas contra la autoridad dominante. Es muy probable que los sasánidas que defendían la estratificación social adoptaran la tarea de implantar este pensamiento en la sociedad²⁵³. Sin embargo, esta religión también contagió a las clases pudientes e incluso a los reyes, tal como afirma Mary Boyce²⁵⁴. Explicaremos este asunto con más detalle en el apartado dedicado a la invasión árabe en Persia. Ahora vamos a ver lo que piensa al-Ya'qūbī sobre la religión que practicaban los persas.

Según este historiador, los persas creían que Zurvan, o la claridad conocida también como Hormoz, existía desde siempre. De las entrañas de él salió Ahriman, fruto de su mal pensamiento²⁵⁵. A través de esta explicación vemos cómo este historiador incorpora y entrelaza los conceptos zurvaníes con los zoroástricos. Así, considera que Ahura Mazda es el mismo Zurvan, no su hijo. Asimismo, presenta a Zurvan como la Claridad y a Ahriman como hijo del mismo Hormoz o Ahura Mazda, es decir, destaca que la maldad se engendró en el dios de la bondad y, para ser más claros, el creador de las cosas buenas creó la maldad más grande y destructiva del universo y continúa:

Ahriman pretendió entrar en guerra con Hormoz, pero éste lo rechazó porque no quiso hacer el mal. También se ha dicho que Hormoz y Ahrimán no están unidos y son dos cuerpos y dos espíritus distintos. También han dicho [que] Hormoz crea la luz y la bondad y Ahriman provoca daños en los seres, por ejemplo él crea veneno en los insectos y la furia, el cansancio, la maldad, la enemistad y el rencor en los seres humanos²⁵⁶.

²⁵³ WEBER, Max, *Economía...*, p. 393. Consulten también: ZARRINKOOB, Abdol-Hosein, ... تاريخ (= *La historia...*), p. 189.

²⁵⁴ BOYCE, Mary, *Zoroastrians...*, p. 98.

²⁵⁵ AL-YA'QŪBĪ, Ahmad ibn Ishaq, تاريخ اليعقوبي (= *La historia de al-Ya'qūbī*), traducido al persa por AYATI, Mohammad Ebrahim, Teherán, 2003, vol. I, p. 217.

²⁵⁶ AL-YA'QŪBĪ, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. I, pp. 217-218. Lo escrito entre los corchetes forma parte del texto original

Al-Ya'qūbī con su explicación nos traza una perspectiva sobre la creencia religiosa de los persas de su época, una amalgama de distintas corrientes religiosas incluso el maniqueísmo –en el siguiente apartado lo analizaremos–. Este historiador llega a personificar a Hormoz y Ahrimán, cosa muy en contra de los principios del zoroastrismo.

2. 4. LA COSMOVISIÓN ZOROÁSTRICA

Según Ebrahim Pour Davoud la característica principal del zoroastrismo es el monoteísmo, lo que se refleja en los *gathas*, la parte más antigua del Avesta, en los que no se hace ninguna referencia a las luchas entre el dios de la bondad y el de la maldad. Según este autor, el dios de la maldad no se opone a Ahura Mazda sino al buen pensamiento, uno de los atributos de Ahura Mazda²⁵⁷. Estos atributos son los mismos seis *Amshaspadan* a los que considera Plutarco como dioses creados por Ahura Mazda, en cuya contraposición Ahriman creó otros seis seres malignos²⁵⁸. El aplicar el término dios por Plutarco significa que durante su época estos atributos de Ahura Mazda se adoraban por el pueblo persa como dioses, tal como se refleja en el Avesta actual, donde se veneran estos *Amshaspadan* y se recomienda pedirles ayuda para poder vencer a los enemigos del zoroastrismo²⁵⁹.

Según esta religión monoteísta, en este mundo material existen tanto la maldad como la bondad, y por eso, el deber del ser humano, el único ser capaz de distinguir entre lo bueno y lo malo, es acabar con el mal siguiendo al buen pensamiento, lo bien dicho y lo bien hecho²⁶⁰. Esta creencia constituye una de las más puras enseñanzas de Zoroastro que en gran número de los himnos de *gathas* hacen referencia a ello, como el siguiente:

Aquellas dos naturalezas gemelas que desde el principio
aparecieron en el mundo material, una de ellas es bondad en el
pensamiento, palabra y acto y la otra es la maldad (en el

²⁵⁷ *El Avesta... کهن ترین کتاب (= El más antiguo libro...)*, traducido al persa y editado por POUR DAVOUD, Ebrahim, ..., pp. 71-73.

²⁵⁸ PIRNIA, Moshir od-Dowleh, ... *ایران باستان (= Irán antiguo...)*, vol. II, p. 1088.

²⁵⁹ *El Avesta... اوستا (= El Avesta...)*, investigado por DOOSTKHAH, Jalil..., vol. I, Hat. I, p. 95, párrafo II; Hat XIV, p. 161, párrafos I-III; Hat XVI, p. 165, párrafo. III y هفت یشت کوچک (= Siete cortas alabanzas), p. 284, párrafo XII.

²⁶⁰ Véase: *El Avesta... کهن ترین کتاب (= El más antiguo libro...)*, traducido al persa y editado por POUR DAVOUD, Ebrahim, ..., p. 75; Yasna XXVIII, p. 115, párrafos X-XI; Yasna XXX, p. 123, párrafos II-III; Yasna XXXIII, p. 155, párrafo XIV; Yasna LI, p. 243, párrafo XXI; Anónimo, ... *میثوی (= El mundo...)*, p. 56; FINEGAN, Jack, *Esplendores...*, p. 111.

pensamiento, la palabra y acto) y el hombre inteligente tiene que optar por la bondad y no por la maldad²⁶¹.

Además del Avesta distintos textos religiosos de la época sasánida hacen referencia a esta base fundamental a la que tiene que seguir un verdadero devoto del zoroastrismo, como *ارداویراف نامه* (= *La obra de Arda-Viraf*). En esta obra es contundente el consejo de Ahura Mazda, ordenaba a todos los seguidores del zoroastrismo seguir al buen pensamiento, lo bien dicho y lo bien hecho para estar feliz y conseguir la eternidad. Según la misma obra estas tres enseñanzas constituyen los distintos grados del cielo: la estrella, la luna y el sol y hay que pasar por ellos para alcanzar al mundo prometido²⁶², cosa que también ha sido prometida en el Avesta:

Aquel que sigue al buen pensamiento, lo bien dicho, lo bien hecho y a la fe se unirá a la rectitud y de la rectitud alcanzará a la santidad. Mazda Ahura con el apoyo de Wahuman le regalará la residencia en la tierra eterna, yo también deseo esta recompensa buena²⁶³.

Podemos inferir entonces que el punto de partida para alcanzar a «la tierra eterna» tal como destaca el Avesta, se engendra en la mente, en el buen pensamiento, lo que en los *gathas* se denomina como la «sabiduría sagrada». A partir de ella se puede decir lo bueno y actuar correctamente²⁶⁴.

Oh Mazda gracias a la sabiduría sagrada se derrocarán los seguidores de la mentira, no los seguidores de la verdad, la persona rica o pobre tiene que seguir la rectitud y oponerse a los mentirosos²⁶⁵.

²⁶¹ *El Avesta... کهن ترین کتاب* (= *El más antiguo libro...*), traducido al persa y editado por POUR DAVOUD, Ebrahim,...., Yasna XXX, p. 123 y párrafo. III.

²⁶² Anónimo, “... ارداویراف (= *La obra de Arda...*)”, número V, pp. 465-472, espec. p. 472; número I, pp. 9-16, espec. p. 16 y número II, pp. 149-156, espec. 149. Véase también: Anónimo, ... مینوی (= *El mundo...*), pp. 20-21.

²⁶³ *El Avesta... کهن ترین کتاب* (= *El más antiguo libro...*), traducido al persa y editado por POUR DAVOUD, Ebrahim,...., Yasna. LI, p. 243, párrafo. XXI.

²⁶⁴ *El Avesta... کهن ترین کتاب* (= *El más antiguo libro...*), traducido al persa y editado por POUR DAVOUD, Ebrahim,...., pp. 74-75; Yasna XLVII, pp. 207-209, párrafos I-VI y Yasna XLVIII, p. 211, párrafos I-IV; DURANT, Will, *la historia...* vol. I, p. 411.

²⁶⁵ *El Avesta... کهن ترین کتاب* (= *El más antiguo libro...*), traducido al persa y editado por POUR DAVOUD, Ebrahim,...., Yasna XLVII, p. 207, párrafo. IV.

La obra de مینوی خرد (= *El mundo de la Sabiduría*) destaca que con la inteligencia y sabiduría se puede hacer todo lo bueno en este mundo, acceder al paraíso, luchar contra la maldad, los *daevas*, etc. Mientras que aquellos que no disfrutaban de la sabiduría, caerán en la tentación de Ahrimán y acabarán en el purgatorio²⁶⁶. Mircea Eliade destaca la importancia de la sabiduría para el zoroastrismo que ha sido calificada como sagrada, la considera como uno de los rasgos innovadores de esta religión²⁶⁷. Sin embargo no hay que olvidar que según Christesen y Boyce entre los indoeuropeos a Ahura Mazda se le conocía como el dios de la Sabiduría²⁶⁸. Por lo que podemos decir que los antiguos iraníes al igual que los zoroástricos le daban un valor sagrado a la sabiduría, lo que se ve claramente reflejado en las narraciones poéticas de Ferdosi, quien constantemente menciona a «dios de la inteligencia», «dios de la sabiduría» y destaca así la importancia de Saber²⁶⁹. Ahura Mazda dentro de los conceptos de la nueva fe seguía caracterizándose como el dios de la inteligencia y la sabiduría, tal como destacó Mircea Eliade, y según el siguiente himno هر مزد یشْت (= La alabanza a Hormoz), donde Ahura Mazda se presenta con las siguientes palabras:

Primero: Yo soy origen de la sabiduría y la inteligencia.

[...]

Sexto: Yo soy sabiduría.

Séptimo: Yo soy sabio.

Octavo: Yo soy la inteligencia.

Noveno: Yo soy inteligente²⁷⁰.

El verdadero devoto del zoroastrismo que sigue el buen pensamiento, dirá buenas palabras y siempre la verdad. El zoroastrismo insiste en la importancia de la verdad para conseguir la felicidad y la paz. Zoroastro se considera enemigo de los mentirosos y protector de los seguidores de la verdad. Él rechaza rotundamente la mentira puesto que corrompe la tierra²⁷¹. Asimismo esta religión prometía el paraíso

²⁶⁶ Véase: Anónimo, ... مینوی (= *El mundo...*), pp. 4-5 y 74-76.

²⁶⁷ ELIADE, Mircea, *Historia...*, vol. I, p. 403.

²⁶⁸ BOYCE, Mary, *Zoroastrians...*, p. 32; CHRISTENSEN, Arthur Emanuel, *L'Iran...*, pp. 13-14.

²⁶⁹ Como ejemplo véase: FERDOSI, Abolghasem, ... شاهنامه (= *El libro de los reyes...*), supervisado por NOUSHIN, E., editado por OSMIRNIA, U., 1965, vol. III, p. 12 y vol. IV, pp. 9 y 115.

²⁷⁰ *El Avesta...* اوستا (= *El Avesta...*), investigado por DOOSTKHAH, Jalil..., vol. I, هر مزد یشْت (= La alabanza a Hormoz), p. 272, párrafo VII. Los puntos suspensivos entre corchetes indica información que suprimimos.

²⁷¹ Véase: *El Avesta...* کهن ترین کتاب (= *El más antiguo libro...*), traducido al persa y editado por POUR DAVOUD, Ebrahim, ..., pp. 76 y 101; Yasna XXIX, p. 121, párrafo X; Yasna XXX, p. 123, párrafo I;

como recompensa a los seguidores de la verdad y el infierno como el castigo a los que mienten²⁷². Tan repugnante se consideró este hábito entre los persas que según Heródoto: «Tienen por la primera de todas las infamias el mentir; y por la segunda, contraer deudas; diciendo, entre muchas otras razones, que necesariamente ha de ser mentiroso el que sea deudor»²⁷³.

Un verdadero devoto del zoroastrismo que sigue al buen pensamiento y dice la verdad, tiene que obrar en este mundo a favor de la bondad. Por eso tiene que ser activo/a y no dejar que le domine la flojera y la pereza. Características que según al-Ya'qūbī fueron creadas por Ahriman²⁷⁴. Él tiene que luchar a favor de la bondad en este mundo para no sufrir castigos eternos en el infierno, donde según la obra de ارداویراف نامه (= La obra de Arda-Viraf) se castigarán eternamente a los vagos²⁷⁵. Además el Avesta considera que todos aquellos que evitan que las personas lleven a cabo trabajos beneficiosos pertenecerán a los *daevas*²⁷⁶. Naturalmente un verdadero devoto del zoroastrismo que lucha para establecer la bondad en el mundo e intenta acabar con las manifestaciones del mal, tal como destaca Will Durant no quiere para los demás lo que no quiere para sí mismo, por ello intenta establecer la amistad con su enemigo, llevar a las personas al camino de la rectitud y dar sabiduría a los ignorantes²⁷⁷.

Los seguidores del zoroastrismo creen en la recompensa de sus actitudes después de la muerte. Según مینوی خرد (= *El mundo de la Sabiduría*) después de la muerte las almas de los buenos y los malos llegan a un puente llamado Chinvar establecido por encima del purgatorio. Un ángel llamado Rashan con su balanza se dedicará a juzgarles uno por uno según lo que han realizado durante su vida. Las almas de los buenos pueden pasar por el puente acompañadas por el ángel Soroush y todo lo bueno que han hecho les aparecerá como una bella joven. Ellas alcanzarán al paraíso y disfrutarán de todas sus cosas buenas y bellas. En cambio las almas de los malos tras haber sido juzgadas por Rashan y acompañadas por una joven repugnante, resultado de lo que han

Yasna XXXI, p. 137, párrafo XVIII; Yasna XLIII, p. 171, párrafo VIII; Yasna XLIV, pp. 181-183, párrafos XII-XV; Yasna XLVI, pp. 193-195, párrafos I-VIII y Yasna XLIX, pp. 217-219, párrafos 1-VIII.

²⁷² Anónimo, “... ارداویراف (= La obra de Arda...)”, número II, pp. 149-156, espec. p. 151; número IV, pp. 365-372, espec. pp. 365 y 367; número V, pp. 465-472, espec. pp. 466, 469, 470 y 471.

²⁷³ HERÓDOTO, *Los nueve libros...*, Clío, p. 73, párrafo CXXXVIII.

²⁷⁴ AL-YA'QŪBĪ, ... تاریخ (= *La historia...*), vol. I, p. 218.

²⁷⁵ Véase: Anónimo, “... ارداویراف (= La obra de Arda...)”, número III, pp. 241-248, espec. p. 244. Podrán ver la opinión de Ebrahim Pour Davoud en relación con el trabajo en: *El Avesta... کهن ترین کتاب (= El más antiguo libro...)*, traducido al persa y editado por POUR DAVOUD, Ebrahim, ..., 74-75.

²⁷⁶ *El Avesta, ... اوستا (= El Avesta...)*, investigado por DOOSTKHAH, Jalil..., vol. I, Yasna XLIX, pp. 69-70, párrafo IV.

²⁷⁷ DURANT, Will, *la historia...*, vol. I, p. 411.

realizado durante su vida ,caerán al mundo de Ahriman y los *daevas*, donde existen las cosas más repugnantes. Las personas que tuvieron actos de bondad y a su vez cometieron actos de maldad no sufrirán en el infierno ni disfrutarán del paraíso, sino que serán enviados al purgatorio²⁷⁸.

El zoroastrismo promete que este mundo se purificará y se pondrá fin a la vida de todos los *daevas* y Ahriman, y el mundo de Hormoz adquirirá su estado original. Así se explica el proceso de purificación y la renovación de este mundo. Según las creencias zoroástricas tres espermas de Zoroastro se conservan en el lago de Helmand o Hamoon. Treinta años antes de empezar el quinto milenio una virgen descendiente del mismo profeta se acercará a dicho lago y el semen de Zoroastro la fecundará. Así, se cree que cuando empiece el quinto milenio, el primer Mesías llamado Hushidar se levantará y luchará contra la maldad de modo que al final del este milenio el número de los buenos supera al de los malos. Con la llegada del siguiente Mesías llamado Hushidar Mah –nacido de la misma manera que el primero–, se aumentará la bondad, la amistad, la alegría, se reducirá la muerte y poco a poco las personas se volverán vegetarianas. Zahak recuperará su libertad y empezará a hacer daño en el mundo y esta vez Gashtaseb acabaría con él. Durante la época del tercer mesías, llamado Sushians –quien nacería de la misma forma que los anteriores mesías–, resucitarán los muertos, Sushians preparará un ejército para enfrentarse contra el *daeava* de la herejía. Él realizará un culto para que este *daeava* caiga al abismo del purgatorio. Asimismo él tras castigar a los malvados realizará otro culto que acabará con todos los *daevas*, desaparecerán todas las maldades, la muerte, la enfermedad, etc²⁷⁹.

Un verdadero zoroástrico que cree que este mundo se renovará a través de estos tres mesías y esperará su llegada, tendrá que rendirles veneración, tal como lo ordena el Avesta²⁸⁰.

²⁷⁸Anónimo, ... مینوی (= *El mundo...*), pp. 12-17 y 26. Véase también: ELIADE, Mircea, *Historia...*, vol. I, p. 423; CHRISTENSEN, Arthur Emanuel, *L'Iran...*, p. 105. Podrán ver los himnos relacionados con el Juicio Final y recompensa para los buenos y malos en: *El Avesta... کهن ترین کتاب* (= *El más antiguo libro...*), traducido al persa y editado por POUR DAVOUD, Ebrahim, ..., Yasna XXXIII, p. 149, párrafo I; Yasna XXXIV, pp. 157-161, párrafos I-IX; Yasna XLIII, pp. 169-171, párrafos II-V; Yasna XLIV, p. 181, párrafo IX; Yasna XLVI, pp. 197-201, párrafos X-XIX; Yasna L, pp. 223-225, párrafos I-V; Yasna LI, p. 239, párrafo XIII.

²⁷⁹Anónimo, ... مینوی (= *El mundo...*), pp. 87-95. Para más información consulten: POUR DAVOUD, Ebrahim, ... سوشیانیس (= *Sushians...*), pp. 35-47.

²⁸⁰*El Avesta...* اوستا (= *El Avesta...*), investigado por DOOSTKHAH, Jalil..., vol. I, Hat XXIV, p. 187, párrafo V; Hat XXVI, p. 191, párrafo VI.

2. 5. LOS ELEMENTOS NATURALES

Entre los zoroástricos los elementos naturales como el agua, la tierra y el fuego eran muy sagrados, respetados y venerados²⁸¹. Por ello, según ارداویراف نامه (= La obra de Arda Viraf) los que injuriaban contra estos tres elementos sufrían castigos eternos en el infierno²⁸². Por esa razón los persas zoroástricos quienes consideraban impuro al cuerpo humano después de la muerte –tal como veremos– según Heródoto no quemaban ni enterraban a sus muertos sino que los dejaban a merced de perros y aves de presa. Asimismo este autor destaca la importancia del agua entre los persas con las siguientes palabras: «veneran en tanto grado a los ríos, que ni orinan, ni escupen, ni se lavan las manos en ellos, como tampoco permiten que ningún otro lo haga»²⁸³. Cabe decir que en los tiempos prezoroástricos también los elementos naturales eran respetados entre los persas. Sin embargo, entre todos los elementos naturales respetados y venerados, se eligió al fuego para establecer comunicación con Aura Mazda. Según Ta'alabī Zoroastro al considerar que el fuego es de naturaleza divina lo eligió para rendirle culto a Ahura Mazda²⁸⁴, cosa que también ha sido subrayado en el Avesta:

Te consideré sagrado oh Mazda Ahura, cuando Wahuman se
dirigió hacia mí y me preguntó a qué rendirás tu culto
(Zoroastro responde) mientras que siga vivo tu fuego, yo ante él
te veneraré y te rendiré sacrificio y seguiré la rectitud²⁸⁵.

Hay que recalcar que desde la antigüedad el fuego fue considerado de naturaleza divina entre los persas. Según Ferdosi, Hushang –rey de la época pishdadi– tras descubrir el fuego y considerarlo como un regalo divino ordenó venerarlo²⁸⁶. Mientras que al-Mas'ūdī destaca que Yamshid –rey posterior a Hushang– fue el

²⁸¹ Como ejemplo véase: *El Avesta... اوستا* (= *El Avesta...*), investigado por DOOSTKHAH, Jalil..., vol. I, Hat LVIII, pp. 252-254, párrafos. I-X; Hat LXXI, p. 263, párrafos IX-X; Anónimo, ... مینوی (= *El mundo...*), p. 69; Anónimo, “... ارداویراف (= La obra de Arda...)”, número I, pp. 9-16, espec. p. 14; vol. II, pp. 149-156, espec. 151 y 152. Véase también: CHRISTENSEN, Arthur Emanuel, *L'Iran...*, p. 103; BOYCE, Mary, *Zoroastrians...*, p. 70.

²⁸² Anónimo, “... ارداویراف (= La obra de Arda...)”, número III, pp. 241-248, espec. pp. 241, 245, 246, 247; número IV, pp. 365- 372, espec. pp. 367 y 372; número V, pp. 465-472, espec. 465.

²⁸³ HERÓDOTO, *Los nueve libros...*, Clío, p. 74, párrafos CXXXVIII y CXL. A parte de Heródoto, Wandid también destaca que los cadáveres tienen que abandonarse «en la cima de la montaña y a merced de los perros y aves carroñeras». *El Avesta... اوستا* (= *El Avesta...*), investigado por DOOSTKHAH, Jalil..., vol. II, وندیداد (Wandidad), فرگرد ششم (= Capítulo VI), p. 727, párrafo XLV.

²⁸⁴ TA'ALABĪ, ... غرر (= *La historia...*), p. 169.

²⁸⁵ *El Avesta... کهن ترین کتاب* (= *El más antiguo libro...*), traducido al persa y editado por POUR DAVOUD, Ebrahim, ..., Yasna XLIII, p. 173, párrafo IX.

²⁸⁶ FERDOSI, Abolghasem, ... شاهنامه (= *El libro de los reyes...*), vol. I, p. 34.

primero que ordenó al pueblo venerar al fuego por su parecido a la luz de los astros y superior a la oscuridad²⁸⁷.

Al aplicar la teoría de Clifford Geertz a nuestro contexto histórico podemos decir que los persas a través de sus esquemas sociales estaban programados para reconocer al fuego como el único elemento tangible que podría hacerles forjar una idea acerca de un mundo no concebible²⁸⁸. Por ello, Zoroastro eligió este símbolo que tanto en él como otros persas generaría las mismas concepciones. Un fuego que representaba al más allá, pero también como un símbolo para unir a los zoroástricos y que permita comunicar las conciencias de unos con otros para que tomaran conciencia de su unión moral y social²⁸⁹.

El culto que rendían los persas a Ahura Mazda ante el fuego, elemento venerable llamado como hijo de Dios en el actual Avesta²⁹⁰, hizo ver a otros pueblos como los griegos que el fuego era el dios al que veneraban los persas, lo que se confirma con el siguiente dato ofrecido por Heródoto. Según comenta este historiador, al encontrarse Cambises en Sais arrojó un cadáver a las llamas del fuego, un sacrilegio, pues según los persas: «No es conforme a razón cebar a un dios con la carne cadavérica de un hombre»²⁹¹.

En lo concerniente a los templos del fuego, al-Mas'ūdī arguye que su existencia se remonta a los tiempos prezoroástricos. Según este autor con anterioridad a Zoroastro existían 10 templos del fuego²⁹². Como comenta Ferydoon, se encontró con un grupo que veneraban al fuego, elemento que por su naturaleza divina lo utilizaban para comunicarse con su dios. Por ello este rey «ordenó que llevaran parte de aquel fuego a Jorasán y levantó un templo en Tus y otro en Bujará llamado Bard Surah»²⁹³. Ferdosi en su obra maestra hace referencia a este último templo edificado por Ferydoon y que fue visitado por Keyjosro²⁹⁴.

Según al-Mas'ūdī, con el establecimiento del zoroastrismo se levantaron más templos dedicados al fuego. Incluso bajo la recomendación de Zoroastro, encontraron el

²⁸⁷ AL-MAS'ŪDĪ, ... مروج (= Prados...), vol. I, p. 588.

²⁸⁸ GEERTZ, Clifford, *La interpretación...*, 2003, p. 91.

²⁸⁹ Véase DURKHEIM, Émile, *Las formas elementales de la vida religiosa*, traducido al español por RAMOS, Ramón, Madrid, 2007, pp. 215-216.

²⁹⁰ *El Avesta...* اوستا (= *El Avesta...*), investigado por DOOSTKHAH, Jalil..., vol. I, p. 91, párrafo II; Hat. I, p. 98, párrafo XII, Hat. XVII, p. 168, párrafo XI.

²⁹¹ HERÓDOTO, *Los nueve libros...*, Talía, pp. 205-206, párrafo XVI.

²⁹² AL-MAS'ŪDĪ, ... مروج (= Prados...), vol. I, p. 604.

²⁹³ AL-MAS'ŪDĪ, ... مروج (= Prados...), vol. I, pp. 603-604.

²⁹⁴ FERDOSI, Abolghasem, ... شاهنامه (= *El libro de los reyes...*), editado por ALIOV, Rostam, supervisado por NOUSHIN, E., Moscú, 1967, vol. V, p. 361.

fuego venerado por Yamshid y lo trasladaron a Pars donde construyeron un templo para protegerlo²⁹⁵. De modo que los persas desde la antigüedad protegían y cuidaban al fuego para evitar que fueran contagiados por elementos considerados por ellos impuros o maléficos.

2. 6. LOS LÍDERES RELIGIOSOS.

En diferentes textos históricos pertenecientes a la época sasánida nos encontramos con el nombre de los magos como las autoridades religiosas del zoroastrismo. Conviene destacar que los magos no eran líderes religiosos que hayan nacido durante la época zoroástrica, ellos en la época prezoroástrica eran representantes religiosos y presidían las ceremonias y rituales. En distintos pasajes de la obra de Ferdosi cuando trata la época prezoroástrica vemos a magos como consejeros de los reyes, astrólogos, médicos, interpretes de sueños, maestros, presidentes de las pruebas del fuego y partícipes de la guerra a través de realizar magia²⁹⁶. Este dato sobre los magos no solo aparece en las fuentes persas que podrían haber bebido del estilo de la escritura sasánida para documentar los acontecimientos de la época antigua, sino que también aparece en las fuentes griegas, como las investigaciones realizadas por Heródoto. Según este historiador, los magos eran una casta hereditaria que en las cortes reales se dedicaban a interpretar los sueños, realizar rituales funerarios, dar sepultura a los cadáveres y su presencia era indispensable en todos los sacrificios²⁹⁷. Tras el establecimiento del zoroastrismo los magos pasaron a ser líderes de la nueva religión²⁹⁸. Al parecer y según al-Bīrūnī, Zoroastro pertenecía a la clase de los magos²⁹⁹. Por ello quizá los magos decidieron seguir su trayectoria y se incorporaron como líderes religiosos dentro de aquella sociedad que se iba a conformar a partir de los conceptos zoroástricos.

No obstante, no todos los líderes y representantes de esta religión eran conocidos como magos. Sin embargo, y según Christensen, los *mubedes* o magos ostentaban el escalafón más alto dentro de la clase de líderes religiosos³⁰⁰. El término *mubed* significa

²⁹⁵ AL-MAS'ŪDĪ, ... مروج (= Prados...), vol. I, p. 604.

²⁹⁶ Como ejemplo véase: FERDOSI, Abolghasem, ... كتاب الاسمانه (= El libro de los reyes...), vol. I, pp. 108, 141, 150, 154, 180, 238; vol. III, pp. 33-36 y vol. V, p. 267; GHIRSHMAN, Roman, *L'Iran...*, p. 151.

²⁹⁷ HERÓDOTO, *Los nueve libros...*, Clío, pp. 58-59, 60-61, 66, 70-72 y 74, párrafos. CI, CVII, CXX, CXXVIII, CXXXII y CXL; Véase: GHIRSHMAN, Roman, *L'Iran...*, p. 151.

²⁹⁸ Véase: CHRISTENSEN, Arthur Emanuel, *L'Iran...*, p. 82; ELIADE, Mircea, *Historia...* vol. I, p. 412.

²⁹⁹ AL-BĪRŪNĪ, ... آثار (= Las obras...), p. 299.

³⁰⁰ CHRISTENSEN, Arthur Emanuel, *L'Iran...*, p. 83.

sabio, puesto que según al-Ya'qūbī «el *mubed* de los *mubedes* significa el sabio de los sabios, adjetivo que por primera vez se utilizó para calificar a Zoroastro»³⁰¹. Este último dato que consolida a la luz de las explicaciones de al-Bīrūnī, antes apuntadas, quien sostenía que Zoroastro pertenecía a la clase de los magos.

Los *hirbades* formaban otro grupo de autoridades de esta religión. Ellos en los templos del fuego lideraban las ceremonias religiosas³⁰². A través de las narraciones de Ferdosi comprendemos que los *hirbades* al igual que los *mubedes* existían desde los tiempos lejanos y antes del nacimiento del zoroastrismo³⁰³. *El Hirbad* de los *hirbades* después del *mubed* de los *mubedes* ocupaba el segundo lugar en importancia. Asimismo, *Varbad* y *Destur* eran otros grupos religiosos³⁰⁴. Por ejemplo, los *destures* eran expertos en la religión, ante ellos realizaban sus confesiones los pecadores³⁰⁵.

2. 7. LOS RITUALES.

El zoroastrismo se estableció en el marco de las creencias indoeuropeas, por lo que es natural que algunos rituales de esta religión proviniesen de aquellas creencias, como la costumbre de llevar *Kosti* o *Koshti*. El cual es una cuerda que los zoroástricos giraban tres veces al rededor de su cintura y por encima de su ropa blanca llamada *Sodreh*. Tres veces que representaría el buen pensamiento, lo bien dicho y lo bien hecho. Los zoroástricos empezaban a llevar *Kosti* al entrar en la comunidad de la fe y la abrían y la cerraban a la hora de realizar oraciones³⁰⁶. Cualquier persona que quería entrar a la comunidad de la fe zoroástrica tenía que ponerse esta cuerda simbólica, Ferdosi en el apartado dedicado al zoroastrismo saca a la luz este asunto destacando que todos atándose el *Koshti* se convirtieron al zoroastrismo³⁰⁷. Tal como apuntamos, la costumbre de llevar *Kosti* o *Koshti* era muy antigua y provenía de la época indoeuropea. La cual según al-Bīrūnī fue establecida por Ferydoon, rey perteneciente a la época indoeuropea, quien tras acabar con el poder del usurpador Zahak ordenó a los persas que se pusieran el *Kosti* en agradecimiento por su liberación y cuando Zoroastro entró a

³⁰¹ AL-YA'QŪBĪ, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. I, p. 219.

³⁰² AL-YA'QŪBĪ, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. I, p. 219; FERDOSI, Abolghasem, ... شاهنامه (= *El libro de los reyes...*), vol. VI, p. 142; TA'ALABĪ, ... غرر (= *La historia...*), p. 167; CHRISTENSEN, Arthur Emanuel, *L'Iran...*, p. 84.

³⁰³ Véase: FERDOSI, Abolghasem, ... شاهنامه (= *El libro de los reyes...*), vol. III, pp. 16-17.

³⁰⁴ CHRISTENSEN, Arthur Emanuel, *L'Iran...*, p. 85.

³⁰⁵ Anónimo, ... مینوی (= *El mundo...*), pp. 4 y 69.

³⁰⁶ BOYCE, Mary, *Zoroastrians...*, p. 56.

³⁰⁷ FERDOSI, Abolghasem, ... شاهنامه (= *El libro de los reyes...*), vol. VI, pp. 69 y 133.

la corte de Gashtaseb llevaba este símbolo religioso-cultural³⁰⁸. Además de representar el buen pensamiento, lo bien dicho y lo bien hecho esta cuerda de forma simbólica anunciaba continuamente a los zoroástricos que tenían que dominar a las manifestaciones del mal, tal como lo hizo Hum y cautivó a Afrasiab con su *Koshti*.

Entre otros rituales los zoroástricos estaban obligados a realizar oraciones diarias. Ellos se preparaban para las oraciones lavándose previamente la cara, las manos y las piernas. Después abrían su *Kosti*, mirando fijamente al fuego y así se comunicaban con Ahura Mazda³⁰⁹. Según Ta'alabī las oraciones se realizaban en los siguientes momentos del día:

- Al alba
- Al medio día
- A la puesta del sol³¹⁰

Según Mary Boyce Zoroastro fijó otros dos momentos del día para realizar oraciones, de modo que los creyentes llegaron a orar cinco veces diarias³¹¹.

La celebración de seis festivales al año formaba otra de las obligaciones religiosas de los persas, los cuales se celebraban en las diferentes fechas anuales:

- A mediados de primavera.
- A mediados del verano.
- A finales del verano.
- A principio del otoño.
- A mediados del invierno.
- Y en la noche del año viejo, se celebraba la fiesta en honor a las almas de los difuntos³¹².

Respecto a esta última fiesta destaca Ta'alabī que Zoroastro sostenía que las almas durante los días de *Farvardegan*, los últimos cinco días del mes de Esfand³¹³,

³⁰⁸ AI-BĪRŪNĪ, ... آثار (= *Las obras...*), pp. 299 y 339.

³⁰⁹ BOYCE, Mary, *Zoroastrians...*, p. 58.

³¹⁰ TA'ALABĪ, ... غرر (= *La historia...*), p. 169. Según la obra anónima de مینوی خرد (= *El mundo de la sabiduría*), los zoroástricos realizaban estas tres oraciones diarias ante el Sol, la luna y el fuego de Bahram. Anónimo, ... مینوی (= *El mundo...*), p. 70.

³¹¹ BOYCE, Mary, *Zoroastrians...*, p. 57.

³¹² CHRISTENSEN, Arthur Emanuel, *L'Iran...*, p. 124.

regresaban a sus hogares. «Los creyentes para recibir a las almas tenían que hacer una serie de rituales como limpiar su hogar, preparar una buena mesa y consumir alimentos, cuya aroma fortalecía a las almas»³¹⁴.

La fiesta más importante de los persas fue Noruz. Esta fiesta era muy antigua y la estableció Zoroastro, la cual simbolizaba la resurrección después de la muerte y la posterior eternidad³¹⁵. No solo esto, se creía que en este día la vida se puso en marcha. En esta dirección sostiene al-Bīrūnī que, debido a la creencia de que en este día nació la naturaleza, los persas llegaron a considerar que en este día Dios puso en marcha el universo inmovible hasta entonces, creó el sol, el mundo terrenal, a los hombres; asimismo, fue en este día en que Kiumars llegó a ser rey. También se ha dicho que tras el establecimiento de la religión ša‘abī, Yamshid en este día renovó la religión, descubrió la caña de azúcar y ordenó que extrajeran de ella el azúcar³¹⁶. Asimismo Yamshid ordenó que le fabricaran un carro, montó en él y los *daevas* lo alzaron al aire. Así viajó volando desde Helmand –según Ferdosi– o desde la montaña Damawand–según al-Ṭabarī, Ṭa‘alabī y al-Bīrūnī– hasta Babilonia en un solo día que fue bautizado con el nombre de Noruz³¹⁷. Esta leyenda ha sido creada y recreada en el imaginario popular para explicar que la revolución más importante de la naturaleza es la primavera, estación trascendental en los asuntos económicos y sociales.

Estas no eran las únicas fiestas que se celebraban en Persia. Según comentan cada uno de los meses persas tenía un nombre, asimismo los días tenían su propio nombre. Cuando el nombre del día coincidía con el nombre del mes se celebraba una fiesta³¹⁸. Estas fiestas estaban relacionadas generalmente con los acontecimientos importantes de tipo histórico-legendario-religioso. Acontecimientos que obligaban a los persas a realizar una serie de rituales de tipo religioso-cultural para conmemorarlos. Estos rituales conmemorativos se realizaban con el objetivo de preparar a las personas para el cambio estacional³¹⁹.

³¹³ Entre el 15 ó 16 hasta 20 ó 21 del marzo.

³¹⁴ ṬA‘ALABĪ, ... غرر (= *La historia...*), pp. 169-170.

³¹⁵ BOYCE, Mary, *Zoroastrians...*, p. 59. Véase también: CHRISTENSEN, Arthur Emanuel, *L'Iran...*, p. 125.

³¹⁶ AL-BĪRŪNĪ, ... آثار (= *Las obras...*), pp. 325 y 327.

³¹⁷ AL-ṬABARĪ, ... تاریخ (= *La historia...*), vol. I, p. 118; FERDOSI, Abolghasem, ... شاهنامه (= *El libro de los reyes...*), vol. I, pp. 41-42; ṬA‘ALABĪ, ... غرر (= *La historia...*), p. 15; AL-BĪRŪNĪ, ... آثار (= *Las obras...*), p. 327.

³¹⁸ AL-BĪRŪNĪ, ... آثار (= *Las obras...*), pp. 333-357; CHRISTENSEN, Arthur Emmanuel, *L'Iran...*, p. 113.

³¹⁹ Véase los detalles, los cuentos y mitos relacionados con estas fiestas en: AL-BĪRŪNĪ, ... آثار (= *Las obras...*), pp. 333-357.

2. 8. NORMAS DE LA RELIGIÓN ZOROÁSTRICA.

Como se sabe, todas las religiones tienen sus propios sistemas de normas que consisten en conductas que las personas deben seguir y las que deben evitar tanto en la vida privada como en la pública. En ese sentido, el zoroastrismo obligaba a los persas a seguir no sólo normas morales y espirituales, sino también una serie de normas sociales que más bien tenían connotaciones religiosas. Por ello, los zoroástricos al seguirlas de forma continúa reconocían sus condiciones cósmicas³²⁰.

En esta dirección Zoroastro estableció que se debía evitar el contacto con algunos elementos que él consideró impuros:

[Él] consideró impuro al cadáver y todo lo que proviniera del interior humano, por cualquier medio, y por este motivo estableció como norma hablar en voz baja y murmurar a la hora de comer para evitar de impurificar las comidas con la saliva humana. [...] prohibió comer y beber en las vajillas de madera y arcilla, porque absorben cualquier tipo de suciedad³²¹.

Como hemos anotado, los zoroástricos consideraban que la saliva era sucia. Al respecto, al-Bīrūnī destaca que no oraban en voz alta sino murmuraban³²². En este sentido, teniendo en cuenta que para los persas el fuego era sagrado y la manifestación terrenal de la luz divina, esa habría sido la razón que les impulsaba a no cometer ningún sacrilegio contra este elemento sagrado impurificándolo con su saliva.

Por otro lado, estaba permitido el incesto e interrumpirlo se consideraba de los peores pecados³²³. Según *دین کرد* (= *Los actos religiosos*) el incesto era un acto sagrado que debilitaba a los *daevas*³²⁴.

En relación con el incesto, Heródoto destaca que esta práctica no fue común entre los persas, pese a ello Cambises se enamoró de una de sus hermanas. Al estar decidido casarse con ella, convocó a los jueces para resolver el asunto. Ellos le dijeron que no había ninguna ley que permitiera el matrimonio entre un hermano y una

³²⁰ Consulten la teoría de Geertz al respecto: GEERTZ, Clifford, *La interpretación...*, p. 96.

³²¹ TA'ALABĪ, ... *غرر* (= *La historia...*), p. 169. El contenido del primer corchete es una aclaración nuestra y el de segundo es lo que omitimos del texto original.

³²² AL-BĪRŪNĪ, ... *آثار* (= *Las obras...*), p. 333.

³²³ Anónimo, ... *مینیوی* (= *El mundo...*), p. 51.

³²⁴ Véase: Anónimo, *دین کرد* (= *Los actos religiosos*), recopilado por FARROKHZAD, Azar Farnabagh y OMID, Azarbad, traducido al persa por FAZILAT, Ferydoon, vol. III, Teherán, 2003, primera parte, p. 145.

hermana, sin embargo existía una que autorizaba al rey a que hiciera lo que quisiera. De este modo él se casó con su hermana³²⁵. Por lo que este historiador destaca Cambises fue el primer rey aqueménida que introdujo esta práctica entre los persas. Sin embargo, al-Bīrūnī, remonta la historia del incesto a la época del mismo Zoroastro. Según comenta en un debate celebrado en la corte de Gashtaseb, le preguntaron a Zoroastro lo que tenía que hacer un hombre en caso de que en su entorno no hubiera mujeres más que su madre. Él solo en este caso aprobó el incesto³²⁶. Este simple dato esgrimido por este autor nos habla de una prolongada historia de la práctica del incesto en Persia, lo que llevó a los participantes a realizar semejante pregunta a Zoroastro. En realidad si los persas no conocían esta práctica y culturalmente la rechazaban, tal como destaca Heródoto, jamás plantearían semejante pregunta a Zoroastro. Esta hipótesis se consolida a la luz de los hallazgos arqueológicos. En este sentido, Roman Ghirshman en su obra hace referencia a un ídolo perteneciente al tercer milenio a.C., que tenía a su madre como esposa y destaca que el incesto desde estas fechas se practicaba en el Altiplano iranio³²⁷. De igual manera los textos religiosos remontan la historia del incesto a los tiempos inmemorables. Según دین کرد (= *Los actos religiosos*) el incesto se practicaba desde el primero momento de la vida. Cuando Ahura Mazda de su hija, la tierra, hizo ser a Kiumars –el primer ser humano–. Después de la muerte de éste su semen cayó a la tierra –su madre– de la que nacieron la primera pareja humana. Pareja que era resultado de un acto incestuoso, a su vez mediante el incesto se dedicó a procrear a la humanidad³²⁸.

La explicación que da el *hirbad* de la obra de دین کرد (= *Los actos religiosos*) a un judío sobre el incesto cuando compara el matrimonio realizado entre una mujer perteneciente a una clase y un hombre perteneciente a la otra con la unión entre un perro y un lobo y entre un burro y un caballo³²⁹, hace que pensemos que en una tierra multicultural y estratificada como Persia, el incesto llegó a utilizarse como una herramienta del poder político-religioso. Una herramienta que evitaba la fusión de las culturas y la anulación de la estratificación social. Un medio religioso que entre otros intentaba proteger el sistema de clases con el fin de mantener fijo e inmodificable la

³²⁵ HERÓDOTO, *Los nueve libros...*, Talía, pp. 214-215, párrafo. XXXI; BOYCE, Mary, *Zoroastrians...*, p. 81.

³²⁶ Consulten: Al-BĪRŪNĪ, ... آثار (= *Las obras...*), pp. 299-300.

³²⁷ GHIRSHMAN, Roman, *L'Iran...*, p. 41.

³²⁸ Anónimo, ... دین کرد (= *Los actos...*), vol. III, primera parte, p. 144.

³²⁹ Anónimo, ... دین کرد (= *Los actos...*), vol. III, primera parte, pp. 145 y 146.

felicidad y bienestar para unos y la desgracia para otros³³⁰. Los magos apoyaron el incesto porque en realidad esta práctica de forma política les beneficiaba a ellos, quienes formaban una de las clases privilegiadas de Persia. Además el incesto evitaba la llegada de otras religiones a la estructura del poder a través de estas fusiones matrimoniales entre distintos pueblos establecidos en Persia³³¹.

Entre otras obligaciones y prohibiciones establecidas por el zoroastrismo podemos citar: Estaba permitida la poligamia, mientras que quedaba prohibido el divorcio y sólo se permitía «en caso de adulterio probado, la brujería y la herejía»³³². El adulterio, la homosexualidad y el aborto estaban penados con la muerte. De igual modo, quedaba prohibido el uso de los anticonceptivos³³³. Sobre estas normas de la religión zoroástrica, no profundizaremos en este estudio pero lo planteamos como inquietud para las próximas líneas de investigación.

³³⁰ Véase la teoría de Max Weber sobre estamentos, clases y la religión en: WEBER, Max, *Economía...*, p. 393.

³³¹ Nosotros habíamos llegado a la conclusión, que el incesto se utilizaba como un medio político para mantener el zoroastrismo como la religión dominante de Persia y posteriormente encontramos una aproximación igual en el siguiente estudio: DARYAEE, Touraj, *Sasanian Persia, The Rise and Fall of an Empire*, Londres, 2009, p. 64.

³³² TA'ALABĪ, ... غرر (= *La historia...*), p. 170.

³³³ DURANT, Will, *la historia...*, vol. I, pp. 415 y 417. Los que realicen adulterio y aborto sufrirán castigos eternos en el infierno. Anónimo, "... ارداویراف (= La obra de Arda...)", número III, pp. 241-248, espec. p. 247; número IV, pp. 365- 372, espec. pp. 369 y 372, número V, pp. 465-472, espec. p. 468.

3. LA RELIGIÓN SASÁNIDA, CONFRONTACIÓN RELIGIOSA Y LUCHA POR EL PODER EN PERSIA SASÁNIDA.

En la actualidad, una parte considerable de la población mundial practica el Islam incluyendo casi la totalidad de la población de Irán³³⁴. La islamización de este último país fue posible gracias al fracaso militar de los sasánidas y al éxito de las tribus árabes unificadas bajo los principios del Islam. La caída del Imperio Persa, que poseía una gran extensión territorial, un enorme poder económico, una gran fuerza militar y una identidad adquirida a partir de una religión propia diferenciada de la de los árabes y demás pueblos de la época puede explicarse solamente por una fragmentación interna. Distintos autores y especialistas como Moshir od-Dowleh Pirnia y Abdolhossein Zarrinkoob destacan una serie de factores internos como el dilema ideológico-religioso, la crisis del poder central, las interminables guerras irano-romanas y posteriores irano-bizantinas, etc., para explicar la caída de Persia³³⁵. Partiendo de las investigaciones previas de Christensen y posteriormente Abdolhossein Zarrinkoob sobre el dilema ideológico-religioso³³⁶, vamos a estudiar la caída de los sasánidas a partir de la debilidad creciente de la religión sasánida tras alcanzar la cúpula del poder y su enfrentamiento con las distintas ideologías, religiones y corrientes de pensamiento que confluyeron en el Irán Sasánida.

³³⁴ La mayor parte de datos que exponemos en este apartado ha sido ya publicado en: RAHIMI JAFARI, Narges, “La religión sasánida, confrontación religiosa y lucha por el poder en Persia y en vísperas de la invasión musulmana” en *Miscelanea Medieval Murciana*, número XXXVIII, Murcia, 2014, en prensa.

³³⁵ Véase: PIRNIA, Moshir od-Dowleh, *تاریخ مفصل ایران قدیم از آغاز تا انقراض ساسانیان* (= *Irán antiguo: la historia completa del Irán antiguo desde sus comienzos hasta la caída de los sasánidas*), Teherán, 2007, vol. IV, pp. 1981, 2025-2034; ZARRINKOOB, Abdol-Hosein, *تاریخ ایران بعد از اسلام* (= *La historia de Irán después del Islam*), Teherán, 2004, pp. 157-199.

³³⁶ CHRISTENSEN, Arthur Emanuel, *L'Iran sous les Sassanides*, traducido al persa por YASAMI, Rashid, editado por REZAI BAGH BEIDI, Hasan, Teherán, 2005; ZARRINKOOB, Abdol-Hosein, ... *تاریخ* (= *La historia...*), pp. 165-190.

3. 1. LA RELIGIÓN SASÁNIDA.

Una de las características fundamentales de la Persia sasánida es el establecimiento del zoroastrismo como la religión oficial³³⁷. El fundador de esta dinastía, al proceder de una familia sacerdotal, intentó seguir a su lejano antecesor aqueménida, Darío I, quien, según Will Durant, oficializó el zoroastrismo para fortalecer su gobierno³³⁸. Sin embargo, desde la fragmentación del Imperio Aqueménida hasta el establecimiento de los sasánidas habían pasado más de cinco siglos. Durante este largo periodo de tiempo el zoroastrismo sufrió grandes manipulaciones y perdió parte importante de su ideario.

Desde la aparición de esta fe los cambios políticos y culturales motivaron el surgimiento de nuevas corrientes como el zurvanismo, que apareció ya en época aqueménida³³⁹. Asimismo y con el tiempo, los más importantes entre los antiguos dioses de la época pre-zoroástrica como Mitra y Anahita reaflorecieron, llegando a entrelazarse con el zoroastrismo³⁴⁰.

El pueblo persa, que se encontraba en continuas guerras con los pueblos próximos y dependía de la agricultura como uno de sus principales medios de vida, no podía dejar en el olvido a Mitra –dios de la guerra– ni a Anahita –diosa de las aguas celestiales–³⁴¹. Estos dos dioses llegaron a ser fundamentales bajo el poder sasánida y

³³⁷ CHRISTENSEN, Arthur Emanuel, *L'Iran...*, p. 100; PIRNIA, Moshir od-Dowleh, ... *ایران باستان (= Irán antiguo...)*, vol. IV, p. 1933.

³³⁸ DURANT, Will, *Nuestra herencia oriental, la civilización en Egipto y el cercano oriente hasta la muerte de Alejandro, con una introducción sobre el establecimiento de la civilización*, traducido al español por JORDANA, C., A., Buenos Aires, 1952, p. 487.

³³⁹ PIRNIA, Moshir od-Dowleh, ... *ایران باستان (= Irán antiguo...)*, vol. II, p. 1089; BOYCE, Mary, *Zoroastrians, Their Religious Beliefs and Practices*, traducido al persa por BAHRAMI, Askar, Teherán, 2009, p. 96. El rasgo trascendental de los seguidores del zurvanismo consistía en creer en el destino. Esta ideología religiosa llegó a tener una gran preponderancia bajo los sasánidas, tanto que se ha dicho que durante esta época más bien se practicaba el zurvanismo que el zoroastrismo. Véase: CHRISTENSEN, Arthur Emanuel, *L'Iran...*, pp. 108, 311 y 312; ELIADE, Mircea, *Historia de las creencias y las ideas religiosas, de Gautama Buda al triunfo del Cristianismo*, traducido al español por VALIENTE MALLA, Jesús, Barcelona, 1999, vol. II, pp. 363, 364 y 367; ZARRINKOOB, Abdol-Hosein, ... *تاریخ (= La historia...)*, pp. 165, 186, 187-189.

³⁴⁰ Véase: FINEGAN, Jack, *Esplendores de las antiguas religiones: arqueología de las religiones*, traducido al español por CARALT, Luis, Barcelona, 1964, vol. I, p. 123; ELIADE, Mircea, *Historia de las creencias y de las ideas religiosas, de la prehistoria a los Misterios de Eleusis*, traducido al español por VALIENTE MALLA, Jesús, Barcelona, 1999, vol. I, pp. 412 y 415-417; vol. II, p. 360; GHIRSHMAN, Roman, *L'Iran des origines à l'Islam*, traducido al persa por MOIN, Mohammad, Teherán, 2009, p. 259. Sobre la importancia de Mitra entre los sasánidas véase: CHRISTENSEN, Arthur Emanuel, *L'Iran...*, pp. 102-103.

³⁴¹ En relación con la reaparición de las antiguas religiones y cultos véase: FREUD, Sigmund, *Moisés y la religión monoteísta y otros escritos sobre Judaísmo y antisemitismo*, traducido al español por REY ARDID, Ramón, Madrid, 1986, pp. 145 y 192.

por ello, tanto Anahita como Mitra, aparecen representados en gran número de bajorrelieves, monedas, textiles y murales. La importancia de Anahita fue tanta que los antepasados de Ardashir I (226 – 240/1 d. C.) salvaguardaron su templo ubicado en Estajr. Por ello Roman Ghirshman considera que bajo los sasánidas la religión vinculada al poder estaba centrada en el culto a Anahita³⁴².

Además, el Imperio Persa debido a su larga tradición histórica y por su situación geográfica peculiar fue el punto de encuentro de una gran variedad de culturas y religiones. Por lo tanto, el zoroastrismo recibió influencias, entre otros, del judaísmo, helenismo, budismo y cristianismo. Culturas y religiones que influyeron de forma más o menos significativa en las creencias religiosas de los persas.

Hemos dicho que el zoroastrismo recibió influjos de la cultura helenística. Este proceso se realizó después de la invasión de Alejandro Magno y el establecimiento de la dinastía seleúcida. Asimismo y de acuerdo con Mary Boyce los reyes y nobles partos influyeron de forma decisiva en acelerar el proceso de sincretismo entre el zoroastrismo y el helenismo. De igual manera, bajo el poder parto el judaísmo, el cristianismo y el budismo se difundieron en Irán y lograron gran número de prosélitos entre los seguidores del zoroastrismo. Todo ello, junto a la pérdida del poder político y retroceso ante otras religiones y creencias, puso a la defensiva al zoroastrismo y dio lugar a que dejara de ser una religión proselitista³⁴³.

Además, a lo largo de los años el zoroastrismo perdió parte de sus conceptos. Esta pérdida según la tradición vuelve a vincularse con la invasión de Alejandro Magno. Según Tanstar el conquistador macedonio en la ciudad de Estajr quemó el libro zoroástrico. Del incendio solamente se salvó una tercera parte de sus preceptos gracias a la transmisión oral³⁴⁴. La realidad posiblemente es que, de acuerdo con Mary Boyce, la pérdida de los conceptos avésticos se debió a que estos durante un largo periodo de tiempo se transmitían oralmente y no de forma escrita³⁴⁵. La tesis de esta última autora se consolida a la luz de los trabajos de Mircea Eliade, quien sostiene que entre los

³⁴² Véase: GHIRSHMAN, Roman, *L'Iran...*, pp. 300-301.

³⁴³ BOYCE, Mary, *Zoroastrians...*, pp. 111-112 y 130.

³⁴⁴ Anónimo, *نامه تنستر به گشتاسب* (= *La carta de Tanstar a Gashtaseb*), editado y traducido al persa por MINOVI, Mojtaba, anexos recopilados por MINOVI, Mojtaba y REZVANI, Mohammad Esmail, Teherán, 1975, p. 56. Véase también: Anónimo, “اردویراف نامه” (= *La obra de Arda-Viraf*), en *مهتر* (= *Mehr*), traducido al persa por RASHID, Yasami, Teherán, 1935, número I, pp. 9-16, espec. p. 9.

³⁴⁵ BOYCE, Mary, *Zoroastrians...*, p. 76.

antiguos indoeuropeos se prohibía fijar los textos religiosos por medio de la escritura tras entrar en contacto con los pueblos del Cercano Oriente³⁴⁶.

Teniendo en cuenta lo anteriormente expuesto y en nuestra opinión, en época sasánida sería más preciso designar al antiguo y ahora mutado zoroastrismo como religión sasánida o como religión de los magos.

3. 2. LA RELIGIÓN SASÁNIDA: ORGANIZACIÓN SOCIAL.

Tenemos escasos datos sobre cómo era la relación de esta religión con el pueblo llano durante la época sasánida. La información que hemos obtenido de distintas fuentes religiosas e históricas nos permite señalar que la religión sasánida solo se preocupaba por los intereses de la clase dominante. Hay que destacar que esta religión defendía la estratificación social, como puede verse en el actual libro sagrado de los zoroástricos, El Avesta, donde la sociedad se divide en cuatro “clases”: La jerarquía religiosa, los militares, los agricultores y los artesanos³⁴⁷.

Al encontrarnos ante este sistema estratificado podemos preguntarnos si fue establecido por el fundador del zoroastrismo o si por el contrario precedió a éste y ya formaba parte de las bases fundamentales de la organización social de los primitivos indoiranios. Debe de resaltarse, en nuestra opinión, que al estudiar las fuentes históricas que abordan la situación social de la Persia pre-zoroástrica nos encontramos con la misma estructura jerárquica social³⁴⁸. Sin embargo, no podemos confiar totalmente en los datos que nos proporcionan estas fuentes redactadas en la Edad Media, puesto que es probable que los autores de dichas obras se apoyaran en la organización social sasánida

³⁴⁶ ELIADE, Mircea, *Historia...*, vol. I, p. 253.

³⁴⁷ *El Avesta* اوستا کهن ترین سرودها و متنهای ایرانی (= *El Avesta, los más antiguos himnos y textos iraníes*), investigado por DOOSTKHAH, Jalil, Teherán, 1992, vol. I, یغان یشت (= La alabanza a los dioses), p. 176, párrafo XVII; CHRISTENSEN, Arthur Emanuel, *L'Iran...*, pp. 69-70. Según la carta de Tanstar, el rey simbolizaba la cabeza y las cuatro clases sociales los distintos miembros del cuerpo. Anónimo, ... نامه تنستار (= *La carta de Tanstar...*), p. 57. Véase también: Anónimo, مینوی خرد (= *El mundo de la sabiduría*), traducido al persa por TAFAZOLI, Ahmad, Teherán, 1975, p. 77.

³⁴⁸ Yamshid, rey mitológico persa que pertenecía a épocas muy antiguas, según al-Ṭabarī, dividió a su sociedad en las siguientes clases: 1) los guerreros, 2) los religiosos, 3) los escribanos, 4) los artesanos y los agricultores; y prohibió que los pertenecientes a las clases bajas pudieran ascender a las altas. AL-ṬABARĪ, Muḥammad Ibn Yārīr, «تاریخ الطبری یا «تاریخ الرسل و الملوك»», traducido al persa por PAYANDEH, Abolghasem, Teherán, 1996, vol. I, p. 118. Según Ferdosi, Yamshid dividió a su pueblo en los siguientes estratos: 1) los religiosos, 2) los guerreros, 3) los campesinos, 4) los artesanos. FERDOSI, Abolghasem, شاهنامه فردوسی متن انتقادی (= *El libro de los reyes, texto crítico*), supervisado por BERTHELS, Evgeny Edvardovich, Moscú, 1960, vol. I, p. 40.

para poder explicar las épocas más remotas de la historia persa³⁴⁹. Pese a todo, Mircea Eliade, apoyándose en Georges Dumézil, nos ayuda a resolver esta controversia al mostrarnos que todas las sociedades indoeuropeas estaban divididas en tres clases: los sacerdotes, los militares y los ganaderos-agricultores. De igual manera a cada grupo le correspondía un dios específico³⁵⁰.

La importancia de la clasificación social fue tan grande para los sasánidas que no permitían que los pertenecientes a una clase se dedicaran a los trabajos de la otra³⁵¹. Esta estratificación se reflejaba en vestimentas, propiedades, etc³⁵² y en los rituales religiosos, puesto que cada clase contaba con su propio fuego sagrado³⁵³ e incluso pagaban diferentes impuestos. Según al-Ṭabarī, todos debían pagarlos menos la nobleza, los militares y el estrato religioso³⁵⁴. De acuerdo con Christensen: «Los campesinos estaban obligados a pasar toda su vida en los pueblos, realizar trabajos duros y prestar servicios militares en la infantería»³⁵⁵. Partiendo de lo anterior, no es de extrañar que según Amiano Marcelino ante el riesgo de perder la vida en el combate los campesinos persas reclutados a la fuerza desertaran³⁵⁶. Lo cierto es que ellos no tenían ningún motivo para luchar por los intereses de un Estado y una religión cuyas normas los marginaban, prohibiéndoles una vida cómoda y obligándoles a permanecer para siempre en unas lamentables condiciones.

Este sistema religioso de organización social buscaba mantener a cada grupo dentro de su propio estamento con el fin de controlar al pueblo y limitar el acceso a la corona a los miembros de un clan específico, el de los sasánidas. Este clan tendría a los magos y a la nobleza como sus aliados. Los magos, mediante sus enseñanzas y doctrinas religiosas, intentaron demostrar que la estructura social de división en clases de la Persia sasánida era el reflejo de la voluntad y el deseo de la divinidad. El hecho de

³⁴⁹ Véase: PIRNIA, Moshir od-Dowleh, ... *ایران باستان* (= *Irán antiguo...*), vol. IV, p. 2130.

³⁵⁰ ELIADE, Mircea, *Historia...*, vol. I, pp. 255-256.

³⁵¹ Anónimo, ... *نامه تنستر* (= *La carta de Tanstar...*), p. 60; Anónimo, ... *مینیوی* (= *El mundo...*), pp. 48-49; CHRISTENSEN, Arthur Emanuel, *L'Iran...*, p. 230.

³⁵² Véase: Anónimo, ... *نامه تنستر* (= *La carta de Tanstar...*), p. 65; CHRISTENSEN, Arthur Emanuel, *L'Iran...*, p. 228; ZARRINKOOB, Abdol-Hosein, ... *تاریخ* (= *La historia...*), p. 161.

³⁵³ CHRISTENSEN, Arthur Emanuel, *L'Iran...*, p. 119; BOYCE, Mary, *Zoroastrians...*, p. 154.

³⁵⁴ AL-ṬABARĪ, ... *تاریخ* (= *La historia...*), vol. II, p. 703.

³⁵⁵ CHRISTENSEN, Arthur Emanuel, *L'Iran...*, p. 232.

³⁵⁶ MARCELINO, Amiano, *Historia*, editado por HARTO TRUJILLO, María Luisa, Madrid, 2002, libro XXIV, p. 579; CHRISTENSEN, Arthur Emanuel, *L'Iran...*, p. 153.

justificar una situación lamentable como algo prefijado por la justicia divina garantizaba que el rey, la nobleza y los magos siempre disfrutasen de sus privilegios³⁵⁷.

Si los pertenecientes a los estratos sociales más bajos llegasen a ser conscientes de que ante la autoridad divina eran todos iguales, nada hubiera podido garantizar el permanente disfrute de privilegios sociales y económicos de las clases altas. Quizá esto podría constituir otra de las causas que motivaron la reaparición de los dioses de la antigua sociedad irania, con lo que otra vez cada grupo se dirigiese a sus dioses según el cargo que ocupaba en esta sociedad estratificada al servicio del rey, lo que iba en contra del monoteísmo zoroástrico, el cual mantenía que todos no solo se sintieran unidos bajo la misma autoridad celestial sino también iguales, con los mismos derechos y obligaciones.

No obstante y pese a tanta rigidez normativa, en ocasiones los pertenecientes a las clases bajas podían cambiar su estatus. Según Tanstar, si una persona tenía una capacidad extraordinaria se lo comunicaban al rey y después de pasar por una serie de exámenes evaluados por las grandes figuras religiosas podía acceder a las clases altas³⁵⁸. Los representantes religiosos habían conseguido tanto peso en el sistema sasánida que solo ellos tenían la autorización para cambiar el estatus de las personas. La religión sasánida tenía absoluto control en la vida de todos los persas, incluyendo a los nobles y al mismo rey. Puesto que tal como señala Christensen en algunas épocas practicar sus normas garantizaba seguir disfrutando de las herencias y propiedades³⁵⁹.

En esta sociedad, articulada a partir de los principios del zoroastrismo o mejor dicho, el sistema de normas establecido por los magos, el valor de la mujer era mucho menor que el del hombre. Según Bartholomae la mujer no era nada más que un objeto puesto en manos de su padre, de su marido o de algún tutor. El valor del hombre era tan grande que la familia zoroástrica que no contara con un varón debería adoptar a uno, pues solo a través de ellos se podía acceder al paraíso. Mientras que si acogían a una “hembra” era por caridad o para aumentar el número de las sirvientas de la casa. Las normas sasánidas permitían la poligamia, además el marido sin contar con el consentimiento de su mujer podía casarla con otro hombre temporalmente para que

³⁵⁷ Hemos adaptado la teoría de Max Weber sobre la función de la religión para distintos estratos sociales al contexto que nos ocupa. WEBER, Max, *Economía y sociedad, Esbozo de sociología comprensiva*, editado por WINCHELMANN, Johannes, traducido al español por MEDINA ECHAVARRÍA, José; ROURA FARELLA, Juan; ÍMAZ, Eugenio; GARCÍA MÁYNEZ, Eduardo y FERRATER MORA, José, Madrid, 1944, pp. 392-393.

³⁵⁸ Anónimo, ... نامه تنستر (= *La carta de Tanstar...*), p. 57; CHRISTENSEN, Arthur Emanuel, *L'Iran...*, p. 231.

³⁵⁹ CHRISTENSEN, Arthur Emanuel, *L'Iran...*, p. 230.

disfrutara de sus servicios³⁶⁰. Asimismo, la consideraban diabólica durante su periodo de menstruación³⁶¹. Según Tā'alabī, « [Zoroastro] consideraba impuro [...] todo lo que proviniera del interior humano»³⁶². Eso incluía la sangre. A través del viaje de Arda-Viraf por el infierno entendemos que el zoroastrismo prohibía a la mujer menstruada cocinar, acercarse al agua, al fuego, a la tierra, mirar al cielo, a la luna, al sol, molestar al buen hombre y a los cuadrúpedos³⁶³.

El término diabólica, utilizado para calificar a la mujer menstruada y las explicaciones de Arda-Viraf, nos aproximan a las definiciones de Max Weber sobre las religiones animistas; según las cuales durante la menstruación, enfermedad, nacimiento, etc, se introduce un espíritu impuro o santo en la persona en cuestión. Por este motivo se le prohibía realizar actividades que facilitarían el traspaso de este espíritu a los demás³⁶⁴. Podríamos concluir que la situación de la mujer menstruada en la sociedad sasánida se parecía a la que vivía bajo las normas de religiones animistas. Esta creencia acerca de la mujer podría ser una costumbre reavivada o quizá un préstamo de otras culturas próximas.

A través de todas estas explicaciones, podemos decir que a la mujer menstruada la mantenían lejos de elementos naturales, animales beneficiosos y según destacan, de los niños recién nacidos³⁶⁵, porque creían que aquella maldad diabólica podría traspasarse a ellos y por consiguiente a todas las creaciones de Dios Ahura Mazda. Quizá todas estas exclusiones y discriminaciones contra la mujer, podrían explicar entre otras razones el apoyo que las reinas influyentes de la corte sasánida ofrecían a otras religiones.

³⁶⁰ BARTHOLOMAE, Christian, *Die frau im Sasanidischen Recht*, traducido al persa por SAHEB ALZAMANI, Nasreoldin, Teherán, 1958, pp. 40, 45-46, 51 y 56-57.

³⁶¹ Véase: CHRISTENSEN, Arthur Emanuel, *L'Iran...*, p. 236.

³⁶² TĀ'ALABĪ, Abū Maṣṣūr 'Abd al Malīk ibn Muḥammad ibn Ism'āil, *غرر أخبار ملوک فارس* (= *La historia de los reyes persas*), traducido al persa por FAZELI, Mohammad, Teherán, 1989, p. 169. El contenido del primer corchete es una aclaración nuestra y el del segundo es lo que omitimos del texto original.

³⁶³ Anónimo, “... ارداویراف (= La obra de Arda...)”, número III, pp. 241-248, espec. p. 241; número IV, pp. 365-372, espec. p. 372 y número V, pp. 465-472, espec. p. 465.

³⁶⁴ Véase la definición completa de las religiones animistas en: WEBER, Max, *Economía...*, p. 351.

³⁶⁵ Véase: CHRISTENSEN, Arthur Emanuel, *L'Iran...*, p. 236.

3.3. LA RELIGIÓN SASÁNIDA, EL PODER Y SU ENFRENTAMIENTO CON OTRAS RELIGIONES, IDEOLOGÍAS Y CORRIENTES DE PENSAMIENTO.

La cúpula del poder sasánida contaba de tres componentes fundamentales: el rey, la nobleza y los magos. El primero funcionaba como cabeza dirigente, la segunda como sostén del conjunto y los magos como justificadores del sistema.

Bajo el poder sasánida y a manos de Ardashir I, el “zoroastrismo” se estableció como la fe dominante al ser visualizada como el legado fundamental de la época aqueménida y por lo tanto transformarse en elemento legitimador del poder de Ardashir I, sobre todo entre los sectores más conservadores de la sociedad irania. Teniendo en cuenta lo anterior, y en nuestra opinión, deberíamos preguntarnos si Ardashir creía firmemente en los principios del zoroastrismo o si simplemente se limitó a servirse de ellos. Según al-Mas‘ūdī una de las ascendientes de este rey pertenecía a las tribus de Israel. Asimismo este historiador alude a los contactos del fundador de la dinastía sasánida con un seguidor de la religión platónica y otras corrientes filosóficas³⁶⁶. A través de estas informaciones podríamos concluir que el fundador del imperio sasánida pudo estar influenciado por el neoplatonismo, surgido en el mundo greco-romano, precisamente durante su época. No sólo eso, sino que las informaciones de la fuente antes citada apuntan asimismo a una fuerte influencia de la cultura helenística y del judaísmo en Ardashir. También llegaron a él influjos de los cultos prezoroástricos, puesto que sus ancestros salvaguardaron el templo de Anahita.

Atendiendo a toda esta información, podemos concluir que este rey solo pudo introducir el zoroastrismo en el sistema político sasánida para legitimar y justificar su presencia en el trono. Por ello y de acuerdo con las fuentes tuvo que dar el poder a los representantes de esta fe³⁶⁷, que carecían de un papel destacado en la corte persa³⁶⁸. De ahí también que los magos encontraran la apropiada oportunidad para enraizarse con el

³⁶⁶ AL-MAS‘ŪDĪ, ‘Alī ibn al-Ḥusayn, *مروج الذهب (= Prados de oro)*, traducido al persa por PAYANDEH, Abolghasem, Teherán, 2003, vol. I, p. 242. Probablemente desde la antigüedad muchos seguidores de la filosofía platónica la consideraban como una religión. Esta perspectiva acerca de la filosofía de Platón no se limita a los antiguos filósofos y se ve incluso entre los filósofos actuales como Patocka, quien según Ignacio Sánchez Cámara sostiene que Platón creó la primera religión moral. Véase: SÁNCHEZ CÁMARA, Ignacio, *Europa y sus bárbaros. I. el espíritu de la cultura europea*, Madrid, 2012, pp. 83-84.

³⁶⁷ Véase: PIRNIA, Moshir od-Dowleh, *ایران باستان (= Irán antiguo...)*, vol. IV, p. 1933; BOYCE, Mary, *Zoroastrians...*, p. 131.

³⁶⁸ CHRISTENSEN, Arthur Emanuel, *L'Iran...*, p. 5.

nuevo sistema como líderes del mundo sobrenatural conformado a partir de los conceptos de la fe que representaban. Asimismo, y de acuerdo con Christensen, bajo el poder sasánida, la nobleza se insertó en el nuevo sistema³⁶⁹ no sólo como un medio para sostenerlo, sino también como un factor de desequilibrio y peligro para el mismo. Pues los nobles que se habían introducido en la corte sasánida, tenían el deseo de poder regir todos los asuntos de Persia. Por otra parte, los magos, conscientes de la llegada de nuevas religiones e ideologías que pondrían en peligro su situación en la corte, intentaban enquistarse cada vez más en el sistema político y tomar las riendas de todos los asuntos estatales. Pues los magos percibían que si el rey se apoyaba en las religiones rivales del zoroastrismo podría acabar con la presencia de este último en los aparatos del poder y excluirlo de su labor, tal y como había ocurrido en época parto.

Ardashir I tras estructurar su imperio dejó su trono a su hijo, Sapor I (240/2 – 270/3 d. C.), recomendándole que se uniera a la religión para garantizar su presencia en el trono³⁷⁰. Sapor siguió el consejo de su padre pero no en la dirección que éste habría previsto, ligarse estrechamente a la religión de los magos, sino buscando una nueva religión, el maniqueísmo.

Pasamos a continuación a realizar una breve descripción sobre los acontecimientos que rodearon el cambio de credo de Sapor I, realizando, asimismo, una breve anotación sobre sus premisas conceptuales, recogidas a partir de las fuentes de las que disponemos.

El auge de los estudios que versan sobre el maniqueísmo se halla vinculado al hecho de ser la primera religión que, al establecerse el imperio sasánida, rompe con los preceptos sobre los que se sustentaba el poder de la casta regia y de los líderes religiosos vinculados al sistema.

Comenta al-Bīrūnī en su obra *آثار الباقية* (= *Las obras perduradas*), que Maní nació entre los años 215-216 d.C. en un pueblo de Babilonia³⁷¹, según expondrían los propios textos redactados por Maní, textos a los que quizá al-Bīrūnī tuvo acceso. Añade asimismo que llegó a conocer el dualismo, el zoroastrismo y el cristianismo y, que a sus 13 años, fue ya elegido como profeta, camino que quedaba marcado en una de las partes

³⁶⁹ CHRISTENSEN, Arthur Emanuel, *L'Iran...*, pp. 73 y 188.

³⁷⁰ Hay que deducir de la información ofrecida por las siguientes fuentes que la recomendación de Ardashir se refería a la religión de los magos. AL-MAS'ŪDĪ, ... *مروج* (= *Prados...*), vol. I, p. 243; FERDOSI, Abolghasem, ... *شاهنامه* (= *El libro de los reyes...*), editado por OSMANOV, M., N., supervisado por NOUSHIN, A., Moscú, 1968, vol. VII, p. 187.

³⁷¹ Ferdosi considera que Maní provenía de China. FERDOSI, Abolghasem, ... *شاهنامه* (= *El libro de los reyes...*), vol. VII, p. 250.

de *Shapuregan* –libro compuesto de veintidós tomos redactado en honor a Sapor I– en la que se presenta como el “sello de los profetas”, y que habría sido, del mismo modo, anunciado por Jesucristo. Según destaca en su *Biblia*, había sido elegido para divulgar algunas bases de la fe en Babilonia, aunque algunas de dichas partes ya habrían sido divulgadas en su momento por otros iluminados, caso de Buda en la India, Zoroastro en Persia o Cristo en Occidente. Maní declaró que había llegado para expresar de forma más clara todo lo explicado anteriormente por Jesús, invitando a las personas a volver a su estado original, a saber, “la luz”, elemento que junto con “la oscuridad” habrían existido desde el principio de los tiempos³⁷².

Estos dos elementos, la luz y la oscuridad, han sido definidas por el maniqueísmo –según al-Ya’qūbī y al-Bīrūnī– como elementos creadores de lo bueno y lo malo, respectivamente. El propio al-Ya’qūbī comenta que al principio de los tiempos ambos elementos existían de forma separada hasta que la oscuridad se entrelazó con la claridad y como resultado apareció lo material³⁷³.

El maniqueísmo adoptó varios elementos del cristianismo, el budismo y el zoroastrismo³⁷⁴ debido a que su propio profeta, Maní, las reconocía como iguales, tanto a ellas mismas como a sus profetas. Estos y otros influjos revierten sobre algunos de los conceptos del maniqueísmo y sus rituales, algunos de los cuales serían impuestos por Maní a sus prosélitos.

Estos hechos los conocemos hoy gracias a al-Bīrūnī, quien ya señala la división en dos grupos de los maniqueos, a saber, los sinceros y los oyentes. Añade, que cada grupo se regía por una serie de normas, de modo que los primeros desarrollaban una vida célibe, itinerante y ascética, mientras los segundos, con reglas menos estrictas, podían contraer matrimonio, aunque no desarrollar la poligamia y tenían que apoyar a los pobres y a los sinceros³⁷⁵.

Sabemos que el zoroastrismo rechazaba la vida célibe tanto que, si aceptamos lo narrado por al-Bīrūnī, Zoroastro aprobó el incesto para aquellos casos en que los hombres no tenían acceso a otras mujeres que sus familiares de sangre³⁷⁶. En lo que concierne a la vida ascética e itinerante, vinculada al primer grupo, encuentra su origen

³⁷² AL-BĪRŪNĪ, Abū Rayḥan Muḥammad ibn Aḥmad, آثار الباقية (= *Las obras perduradas*), traducido al persa por DANA SERESHT, Akbar, Teherán, 2010, pp. 308, 309 y 310.

³⁷³ AL-YA’QŪBĪ, Aḥmad ibn Ishaq, تاريخ اليعقوبي (= *La historia de al-Ya’qūbī*), traducido al persa por AYATI, Mohammad Ebrahim, Teherán, 2003, vol. I, pp. 195-196.

³⁷⁴ GHIRSHMAN, Roman, *L’Iran...*, p. 281; BOYCE, Mary, *Zoroastrians...*, p. 142; ZARRINKOOB, Abdol-Hosein, ... تاريخ (= *La historia...*), p. 171.

³⁷⁵ Véase: AL-BĪRŪNĪ, ... آثار (= *Las obras...*), pp. 308-309.

³⁷⁶ Véase: AL-BĪRŪNĪ, ... آثار (= *Las obras...*), pp. 299-300.

en el budismo. De hecho, la forma en que el maniqueísmo busca la salvación a través de la liberación de lo material, nos recuerda sobremanera a las prácticas de liberación del alma seguidas por el propio Buda³⁷⁷, por ello, y al igual que al-Bīrūnī, no podemos aceptar que Maní haya aprobado la práctica de pederastia tal como han sostenido ciertas personas³⁷⁸. Por ejemplo el califa Mahdī consideraba que los maniqueos realizaban prácticas como «secuestrar a los niños abandonados en el camino con el fin de alcanzar a la luz»³⁷⁹, probablemente para llevar a cabo esta práctica.

No obstante, muchos de estos relatos pueden encontrar origen en *leyendas negras* surgidas de los propios enemigos de Maní durante la época sasánida y en la posterior ocupación de Persia por el mundo islámico; unos y otros han asociado este tipo de prácticas a los maniqueos.

Sin embargo, si bien los maniqueos seguían normas similares a las desarrolladas por el budismo, al tiempo, creían en otros conceptos contrarios a los principios budistas. Sirva de ejemplo el hecho de que consideraban la luz y la oscuridad como fuerzas creadoras, concepto que iría en contra de la creencia budista de la existencia de un ser supremo³⁸⁰; elemento que, aunque alterado, proviene del zoroastrismo³⁸¹. Según se expone (آفرینش بنیادین) (= *Bondhash*, (*el comienzo de la creación*)), Hormoz y Ahriman vivían desde el principio de los tiempos, siendo la luz la morada del primero y la oscuridad la del segundo. Dado que Hormoz era omnisapiente, conocía la existencia de Ahriman y sabía que éste atacaría su mundo, motivo por el que, para poder enfrentarse a él, creó seres que durante 3.000 años eran inmóviles e incapaces de pensar. Ahriman, que no sabía de la existencia de Hormoz, llegó al reino de la luz donde pasó junto a las creaciones de Hormoz, decidiendo infructuosamente acabar con ellas, motivo por el que, frustrado, regresó al mundo de la oscuridad y se dedicó a crear perversos seres que habrían de ayudarle a acabar con las creaciones de Hormoz. Este último ofreció la paz a Ahriman, ordenándole además que se doblegara ante sus creaciones, a lo que éste se negó, llegando a amenazar a Hormoz de que acabaría destruyendo su mundo y a sus creaciones. Hormoz sabía que en los primeros 3.000 años gobernaba en el mundo y solo al transcurrir este tiempo la maldad y la bondad se mezclarían. Esta certidumbre llevó a Hormoz a realizar varios rezos cuyo fin era el de retornar a Ahriman

³⁷⁷ Para informarse sobre estos aspectos del budismo podrían consultar: ELIADE, Mircea, *Historia...*, vol. II, pp. 98-100

³⁷⁸ AL-BĪRŪNĪ, ... آثار (= *Las obras...*), p. 309.

³⁷⁹ AL-ṬABARĪ, ... تاریخ (= *La historia...*), vol. XII, p. 5213.

³⁸⁰ ELIADE, Mircea, *Historia...*, vol. II, p. 95.

³⁸¹ Véase: ZARRINKOOB, Abdol-Hosein, ... تاریخ (= *La historia...*), p. 174.

y los *daevas* –sus creaciones– al abismo de la oscuridad. En este periodo Hormoz creó el cielo, el agua, la tierra, las plantas, el fuego, el viento, la vaca y el primer hombre llamado Kiumars, ser de trascendental importancia que ayudaría a acabar con Ahriman y sus aliados. Al término de estos 3.000 años volvió Ahriman, contaminando la luz con maldad, oscuridad y muerte. Dominó la enfermedad, la escasez y la avaricia en la vaca y el hombre, la vaca pereció en esta infame lucha, pero no así Kiumars, puesto que su vida dependía de la voluntad de Hormoz. Al pasar treinta años, fecha determinada por Hormoz para la muerte de Kiumars, éste murió y de su esperma nacieron las personas³⁸².

Este breve resumen de la cosmogonía explicada a través de la doctrina zoroástrica posee un gran parecido con la explicación del origen de las cosas explicada por el maniqueísmo, aunque como destaca Mircea Eliade, Maní realiza una reinterpretación de la creación con algunas diferencias fundamentales, diferencias que provocarían el choque entre ambas corrientes. A modo de ejemplo podemos aquí señalar, como lo hace también Mircea Eliade, que la corriente zoroástrica considera el mundo de Hormoz bueno, puro, y es Ahriman quien lo corrompe, mientras que las explicaciones relatadas por Maní sobre la creación, señalan, al contrario, que Ahriman y sus aliados *daevas* son creadores desde el principio³⁸³, explicación esta segunda que responde a una dialéctica donde tesis y antítesis han de estar equilibradas.

Maní no reinterpretó únicamente algunos conceptos zoroástricos, sino que también «adoptó algunos nombres de las divinidades zoroástricas» en su religión³⁸⁴. Estos influjos religiosos, de los que no estamos exentos en la actualidad, eran usuales en el desarrollo de estas religiones, de hecho el propio Maní señala que su llegada vendría a continuar lo divulgado por Jesucristo, aunque de un modo más accesible a las clases bajas, hecho que explicaría además que el libro más famoso de Maní se llame *Biblia*.

Es necesario señalar que las influencias no se realizaron unidireccionalmente pues el maniqueísmo también dejó las suyas en otras religiones. De hecho, siguiendo los estudios de al-Mas‘ūdī, si bien el desarrollo del maniqueísmo es posterior a la formación del cristianismo, éstos adoptaron elementos de ellos como el sacerdocio y las

³⁸² Para más información pueden acudir a Anónimo, (أفرینش بنیادین) (= *Bondhash*, (*el comienzo de la creación*), recopilado por DADEGI, Farnabaq, traducido al persa por BAHAR, Mehrdad, Teherán, 1999, pp. 33-54.

³⁸³ ELIADE, Mircea, *Historia...*, vol. II, p. 290. Podrán consultar la creación primordial según el maniqueísmo en: ELIADE, Mircea, *Historia...*, vol. II, pp. 453-455.

³⁸⁴ CHRISTENSEN, Arthur Emanuel, *L'Iran...*, p. 140.

sacristanías³⁸⁵, más adelante conocidas como responsabilidades eclesiásticas. Aunque no se puede confirmar, cabe la posibilidad de que el desarrollo de estas figuras en el maniqueísmo fueron elementos adoptados del zoroastrismo.

El acomodo de elementos exógenos procedentes del cristianismo, del budismo y del zoroastrismo a la religión de Maní pretendía hacer a los nuevos seguidores más fácil el acceso a los preceptos de su religión. De este modo, la recreación de imágenes y símbolos adoptados habrían de ayudarles a no rechazar los nuevos elementos de expresión que de algún modo ya formaban parte de ellos, de modo consciente o inconsciente³⁸⁶. Sin embargo, y derivado de ello, el maniqueísmo contaba con ciertos conceptos procedentes de una determinada religión que chocaban con los conceptos aprehendidos de las otras, lo que le llevaba a incoherencias internas. Un ejemplo de lo que exponemos aquí sería que Maní rechazaba la poligamia prohibiendo incluso a los sinceros contraer matrimonio, elemento hindú que choca con los preceptos zoroástricos, religión que rechaza la vida célibe. Tanto así que Cosroes I (531 – 579 d. C.), siendo un rey estrechamente unido al zoroastrismo, obligó al pueblo a contraer matrimonio para aumentar la población³⁸⁷.

Maní redactó varios libros que habrían de servir a modo de herramientas a los creyentes para conocer el mundo, el universo, las características de la luz, de la oscuridad y cómo realizar los rezos y rituales religiosos. Al-Ya'qūbī presenta los libros redactados por Maní con las siguientes palabras:

Maní en uno de sus libros titulado «Kanzalalḥayà» explica todo lo necesario para liberar la luz espiritual, acabando con su oscuridad, y considera este último elemento como el origen del mal. En otro de sus libros llamado «Shapuregan» explica las características del espíritu puro y aquel que está sometido por los demonios y enfermedades, define además que el universo es plano y la ciencia se encuentra en una montaña inclinada hacia él a la que el universo tiene acceso. Entre otro de sus libros se encuentran «Alhadī wal-Tadbīr» y sus 12 biblias, ordenadas por letras, a través de ellas expone las oraciones y todo lo necesario para salvar el espíritu. Mediante otro de sus libros llamado «Safar al-Asrar» crítica las normas establecidas por otros profetas.

³⁸⁵ AL-MAS'ŪDĪ, ... مروج (= *Prados...*), vol. I, p. 91.

³⁸⁶ Para esta descripción nos hemos apoyado en: CHRISTENSEN, Arthur Emanuel, *L'Iran...*, pp. 140-141.

³⁸⁷ PIRNIA, Moshir od-Dowleh, ... ایران باستان (= *Irán antiguo...*), vol. IV, p. 1963.

Entre otros de sus muchos libros y artículos se encuentra «Safar al-
Ŷabarbarah»³⁸⁸.

Además de estos libros, hemos de señalar *ارتنگ یا اردنگ (Artang o Ardang)* en el que Maní describe las características de la luz y la oscuridad a través de imágenes, de modo que fuera posible hacer llegar un conocimiento complejo como era este a una población eminentemente analfabeta³⁸⁹.

Sapor I respaldó la religión de Maní, puesto que la encontró más apropiada a la hora de responder a las necesidades mundanas y extramundanas de su complejo y variado imperio³⁹⁰. En realidad Sapor era consciente de los cambios socio-políticos de su época y sabía muy bien que la religión estatal no se adaptaba bien, ni a la realidad multiétnica de su imperio, ni a los distintos estratos sociales que conformaban la sociedad. Por lo que pronto provocaría su propia decadencia y la del imperio ligado a ella. Por todo lo anterior, Sapor apoyó al maniqueísmo, pues quizá consideraba que esta religión contaría con más ventajas sociales que el zoroastrismo para su gobierno y su pueblo. El maniqueísmo había adoptado elementos de todas las religiones que se practicaban en Persia, incluyendo al zoroastrismo. Esta religión había intentado adaptarse a la realidad religiosa y social existente en el complejo imperio de Sapor. Además el maniqueísmo, al adoptar elementos del zoroastrismo, podía funcionar como contraideología de la fe dominante, cuestionar su veracidad³⁹¹ y por consiguiente la legitimidad de sus representantes. De este modo, la religión de Maní, protegido por Sapor, podría disfrutar del apoyo de la mayoría del pueblo de Persia y lograr la legitimación del poder sasánida no sólo entre los zoroástricos sino también entre los seguidores de las demás religiones que se practicaban en el imperio. Además, la religión de Maní, por haber nacido en Persia y disfrutar de los matices culturales de esta tierra, podría funcionar como una religión nacional, es decir, delimitar y diferenciar la

³⁸⁸ AL-YA'QŪBĪ, ... تاریخ (= *La historia...*), vol. I, p. 196. Al-Bīrūnī también de forma breve hace referencia a algunos de estos libros. AL-BĪRŪNĪ, ... آثار (= *Las obras...*), p. 309.

³⁸⁹ PIRNIA, Moshir od-Dowleh, ... ایران باستان (= *Irán antiguo...*), vol. IV, p. 2027.

³⁹⁰ Véase: WIKANDER, S., *Feuerpriester in Kleinsasien und Iran*, Lund, 1946, pp. 200-210, cita de, ZARRINKOOB, Abdol-Hosein y ZARRINKOOB, Roozbeh, تاریخ سیاسی ساسانیان (4) تاریخ ایران باستان (= *La historia del Irán antiguo (4) La historia política de los sasánidas*), Teherán, 2002, p. 25.

³⁹¹ En relación con la contraideología, ideología revolucionaria y cómo ésta adquiere la condición de la ideología estatal véase: PUENTE OJEA, Gonzalo, *Ideología e Historia, la formación del Cristianismo como fenómeno ideológico*, Madrid, 1989, pp. 66-68.

identidad y el territorio persa ante otras ideologías y religiones foráneas que podrían llegar a cuestionar la supremacía cultural y política de los sasánidas³⁹².

El maniqueísmo, contando con todas las bazas y características señaladas anteriormente y habiéndose instalado en la corte real, podía reemplazar la religión dominante o funcionar junto a ella según los intereses políticos y económicos del rey. De no ser así, Sapor I jamás la hubiera apoyado poniendo en peligro su trono.

Algunos autores, como al-Bīrūnī, exponen que Sapor I se convierte al maniqueísmo durante un corto periodo de tiempo motivado por un milagro realizado por Maní en el que llevaba al rey *entre el cielo y la tierra*³⁹³. Por su parte, al-Ya'qūbī sostiene que Sapor I era maniqueo desde hacía más de 10 años, pero que tras la derrota de Maní en la discusión teológica vivida en la corte, volvió pronto a practicar su religión ancestral. Este hito procuró la huida de Maní a la India, lugar en que estuvo a salvo y no siendo ya hasta la coronación de su sucesor Bahram I (271/3 – 274/7 d. C.) cuando vuelva. Al saber Bahram I de la vuelta del profeta, lo instó a ir ante él para realizar un segundo debate, ahora entre Maní y el mago, quien condicionó el resultado, ya que solicitó al rey a que se les vertiera un metal fundido en sus estómagos, de modo que el superviviente de dicha prueba llevaría la razón. Maní rechazó la prueba, siendo después detenido bajo orden real y condenado a muerte: sería así despellejado y su piel rellena de paja³⁹⁴.

En el siguiente pasaje descrito por Ta'alabī podemos observar algunas de las cuestiones desarrolladas a lo largo del debate teológico celebrado entre Maní y el mago de la corte de Bahram I que acabó con el asesinato de Maní:

El *Mubed* de los *mubedes* le dijo [a Maní]: ¿A qué nos invitas?

Respondió: A abandonar el mundo, a abstenerse de uniones carnales

con mujeres para poner fin a la raza humana y así destruir este mundo

³⁹² Véase: GHIRSHMAN, Roman, *L'Iran...*, pp. 302-303. En relación con la función de la religión nacional véase: WEBER, Max, *Economía...*, pp. 338 y 371.

³⁹³ AL-BĪRŪNĪ, ... آثار (= *Las obras...*), pp. 310-311. Otros autores también hacen referencia a la conversión de Sapor I al maniqueísmo. AL-MAS'ŪDĪ, ... مروج (= *Prados...*), vol. I, p. 243; PIRNIA, Moshir od-Dowleh, ... ایران باستان (= *Irán antiguo...*), vol. IV, p. 1939.

³⁹⁴ AL-YA'QŪBĪ, ... تاریخ (= *La historia...*), vol. I, pp. 196-198. Podrían consultarlo también en: AL-ṬABARĪ, ... تاریخ (= *La historia...*), vol. II, p. 596; ṬA'ALABĪ, ... غرر (= *La historia...*), p. 319; GHIRSHMAN, Roman, *L'Iran...*, p. 281; CHRISTENSEN, Arthur Emanuel, *L'Iran...*, p. 144; BOYCE, Mary, *Zoroastrians...*, p. 144; ZARRINKOOB, Abdol-Hosein y ZARRINKOOB, Roozbeh, ... تاریخ (= *La historia...*), p. 28; POURSHARIATI, Parvaneh, *Decline and fall of the Sasanian Empire: The Sasanian-Parthian Confederacy and the Arab Conquest of Iran*, Londres, 2008, p. 331. Ferdosi quien vincula tanto la aparición de Maní como su asesinato con el reinado de Sapor II, destaca que durante la época de este rey acabaron con Maní relleno su piel de paja: FERDOSI, Abolghasem, ... شاهنامه (= *El libro de los reyes...*), vol. VII, p. 252.

material y terrenal. Se ha entrelazado el alma divino con el cuerpo malvado de Ahriman y Dios sufre por esta unión y llegaría a la paz si estos dos elementos se separasen para que pueda crear otro ser y otro mundo tal como desee.

El mago le pregunto: ¿Cuál es mejor, la destrucción o la construcción?

Respondió: La destrucción del cuerpo que provoca la construcción de almas.

Dijo: Respóndenos ¿Matarte es construcción o destrucción?

Respondió: Es la destrucción del cuerpo.

Dijo: Entonces es conveniente matarte para destruir tu cuerpo y liberar tu alma.

Entonces el hombre pagano [Maní] se volvió confuso. Bahram dijo empezamos la destrucción [del mundo] con la destrucción de tu cuerpo³⁹⁵.

Respecto a la muerte de Maní, Yābraīl ibn Nūḥ señala, al contrario que Ta‘alabī y al-Ya‘qūbī, que le condenaron a prisión por no haber conseguido la promesa de liberar al rey del poder del demonio, fue allí donde pereció³⁹⁶.

En definitiva, lo que nos muestran estos hechos es que el poder conseguido por los magos en el sistema político sasánida era tal, que Maní y el maniqueísmo no pudieron avanzar ante un quórum vinculado a las antiguas religiones persas, sirviéndose del favorable reinado de Bahram I para aumentar el poder de la jerarquía religiosa en la propia corte y en el trono.

El maniqueísmo, como cualquier otra religión que hubiera alcanzado el poder político aunque fuera por un breve periodo, dejó sus huellas en la memoria popular persa. Marcando en ella la certeza de que podía llegarse a una unión a través de los preceptos de una religión que respetara las creencias y convicciones de todos, característica de la que carecía el zoroastrismo.

Tras la experiencia sufrida con el maniqueísmo, los magos no podían permitir la instalación de nuevas corrientes religiosas en la corte real. Porque, como se había demostrado con el maniqueísmo, su presencia resquebrajaría la posición política y económica de la jerarquía religiosa. Por ello no solo aprovecharon la debilidad de Bahram I, sino que también y para afianzarse aún más en la corte real auspiciaron la

³⁹⁵ TA‘ALABĪ, ... غرر (= *La historia...*), p. 319. El contenido entre los corchetes es aclaración nuestra.

³⁹⁶ AL-BĪRŪNĪ, ... آثار (= *Las obras...*), p. 310.

subida al trono de Bahram II (274/6/7-293 d. C.). Un monarca que actuó conforme a las indicaciones de los magos y en defensa de sus intereses³⁹⁷.

Ante esta situación de acaparamiento del poder por parte de los magos, algunos nobles reaccionaron y entraron en la lucha. Estos nobles, apoyados por miembros del clan sasánida, se sublevaron contra el debilitado poder central. Sin embargo, una vez más los magos se anticiparon y propiciaron la subida de Bahram III (282– 293 d. C.) a quien dominaban totalmente. El siguiente rey, Narsés (282/3 – 302/3 d. C.), logró alejar a los magos del poder³⁹⁸. Aunque, la clase religiosa esperaba cualquier inestabilidad en la cúpula para volver a ser protagonista del escenario político. Algo que el sistema hereditario de los sasánidas permitía. Puesto que, un gobierno, cuyo único requisito para acceder al trono era tener vínculos sanguíneos con el clan sasánida, no podría garantizar la autoridad y eficacia de todos los reyes que accedían al trono.

Nobles y magos aumentaron aun más su influencia durante la infancia de Sapor II³⁹⁹ (309/10 – 379 d. C.) quien, pese a ser uno de los reyes más grandes de la historia sasánida, aumentó el poder de los magos⁴⁰⁰. El motivo de esta medida de Sapor se debía a la adopción del cristianismo como religión estatal por parte del Imperio Romano entre los años 312-313 d.C. Tras esta fecha, los cristianos de Persia fueron considerados como enemigos⁴⁰¹.

A partir del reinado de Sapor II, el Imperio Romano no solo se enfrentaba a Persia sasánida cuestionando su supremacía en el terreno político y económico. Sino que la enemistad de estos dos imperios alcanzó al mundo sobrenatural, ya que los preceptos cristianos se enfrentaban ahora a los zoroástricos que sustentaban el trono persa. En esta lucha conceptual, el cristianismo contaba con más ventajas sociales que el zoroastrismo. Para empezar, la fe cristiana era una religión propagandística, sus seguidores estaban en crecimiento y por ello, cada día se hacía más fuerte. Puesto que siguiendo a Durkheim podemos decir que al crecer la comunidad de fe, aumentan las

³⁹⁷ Véase: FERDOSI, Abolghasem, ... شاهنامه (= *El libro de los reyes...*), vol. VII, pp. 210-211; ZARRINKOOB, Abdol-Hosein; ZARRINKOOB, Roozbeh, ... تاریخ (= *La historia...*), pp. 28-29. Sobre la influencia de los magos en Bahram II véase también: AL-MAS'ŪDĪ, ... مروج (= *Prados...*), vol. I, pp. 246-248.

³⁹⁸ Véase: ZARRINKOOB, Abdol-Hosein y ZARRINKOOB, Roozbeh, ... تاریخ (= *La historia...*), pp. 29 y 30.

³⁹⁹ Véase: AL-ṬABARĪ, ... تاریخ (= *La historia...*), vol. II, p. 598; AL-MAS'ŪDĪ, ... مروج (= *Prados...*), vol. I, p. 249; FERDOSI, Abolghasem, ... شاهنامه (= *El libro de los reyes...*), vol. VII, pp. 219-220.

⁴⁰⁰ Véase: ZARRINKOOB, Abdol-Hosein y ZARRINKOOB, Roozbeh, ... تاریخ (= *La historia...*), p. 42.

⁴⁰¹ Véase: CHRISTENSEN, Arthur Emanuel, *L'Iran...*, pp. 182 y 194-195; PIRNIA, Moshir od-Dowleh, ... ایران باستان (= *Irán antiguo...*), vol. IV, p. 1944; ZARRINKOOB, Abdol-Hosein y ZARRINKOOB, Roozbeh, ... تاریخ (= *La historia...*), pp. 36 y 41; POURSHARIATI, Parvaneh, *Decline...*, pp. 334-335. Véase también: AL-ṬABARĪ, ... تاریخ (= *La historia...*), vol. II, p. 601.

convicciones ideológicas de los miembros de la misma⁴⁰². El cristianismo, tal como narra Ferdosi, tras la invasión de César en Persia intentó expandirse en esta tierra, llegando muchos persas a convertirse a la fe del enemigo⁴⁰³. Por todas estas razones, Sapor sentía vivamente el gran peligro representado por el cristianismo, puesto que en caso de que los persas llegasen a profesar la fe del enemigo, nada justificaría la presencia de los sasánidas en el trono. Persia y Bizancio formarían un mismo imperio con una ideología capaz de unir a sus pobladores. La fe estatal pese a todas sus debilidades fue la única religión que aprobaba la presencia de los reyes sasánidas en el trono y por eso Sapor se unió a ella para proteger la identidad persa y su corona ante la religión del enemigo. Quizá por su fervor religioso Ferdosi, al contrario que otros historiadores, relaciona la aparición de Maní y su asesinato con el reinado de Sapor II⁴⁰⁴.

De este modo, el cristianismo apoyado por el gran Imperio Romano, fue la siguiente religión que tras el maniqueísmo ahondó en el proceso de degradación de la religión estatal. El cristianismo no solo suponía un peligro para la posición política de los sasánidas sino también para los nobles y sobre todo, para los magos. Por esta razón, algunos reyes apoyaron esta fe para reducir el poder creciente de estas dos clases. Tal fue el caso de Ardashir II (379 – 383 d. C.), quien, según narran, dejó de perseguir a los cristianos⁴⁰⁵. Asimismo, Yazdegard I (399 – 420/1 d. C.)⁴⁰⁶; otorgó a los cristianos la libertad religiosa, llegando incluso a autorizarles enterrar a sus muertos, un gran sacrilegio según las creencias persas y zoroástricas⁴⁰⁷. Estas medidas podrían interpretarse como lucha religiosa contra los magos o, como señala Christensen, una táctica política para aproximarse al Imperio Romano⁴⁰⁸.

⁴⁰² Véase: DURKHEIM, Émile, *Las formas elementales de la vida religiosa*, traducido al español por RAMOS, Ramón, Madrid, 2007, p. 396.

⁴⁰³ FERDOSI, Abolghasem, ... *شاهنامه* (= *El libro de los reyes...*), vol. VII, p. 234.

⁴⁰⁴ FERDOSI, Abolghasem, ... *شاهنامه* (= *El libro de los reyes...*), vol. VII, pp. 250-252.

⁴⁰⁵ En relación con la postura que adoptó este rey respecto a los cristianos véase: ZARRINKOOB, Abdol-Hosein y ZARRINKOOB, Roozbeh, ... *تاریخ* (= *La historia...*), p. 42.

⁴⁰⁶ Este rey subió al poder después de dos reinados: Sapor III (382/5 – 388/90 d. C.) quien fue asesinado por los dirigentes de los grandes clanes y Bahram IV (388 – 399 d. C.) quien perdió su vida a causa de una sublevación militar. Ambos reyes habían intentado proteger a las clases desfavorecidas. AL-ṬABARĪ, ... *تاریخ* (= *La historia...*), vol. II, pp. 606-607. Este argumento podría explicar la razón de su asesinato por las clases pudientes.

⁴⁰⁷ BOYCE, Mary, *Zoroastrians...*, pp. 151-152. Respecto a la importancia de mantener pura la tierra entre los persas véase: HERÓDOTO, *Los nueve libros de la historia*, traducido al español por POU, Bartolomé, Buenos Aires, 1968, Clío, p. 74. Según la obra de Arda-Viraf, los que injuriaran contra la tierra sufrirían un castigo eterno en el infierno. Anónimo, "... ارداویراف (= La obra de Arda...)", número III, pp. 241-248, espec. pp. 246-247; número IV, pp. 365-372, espec. p. 372 y número V, pp. 465-472, espec. p. 465.

⁴⁰⁸ CHRISTENSEN, Arthur Emanuel, *L'Iran...*, p. 197.

Al parecer la postura de este rey respecto a los cristianos se debía a sus propias convicciones. Puesto que, Yazdegard I tuvo una mujer judía⁴⁰⁹, lo que podría explicar su interés hacia otras religiones que se practicaban en Persia y su afecto hacia sus seguidores. Así que podríamos concluir que fue la influencia de su esposa la que hizo que este rey considerara obsoletas algunas prácticas arcaicas establecidas desde tiempos inmemoriales e introducidas en la religión estatal.

En este sentido y a mayor abundamiento, no es vano considerar el hecho de que en los textos religiosos pertenecientes a la época sasánida, nos encontramos con la importancia de los enlaces matrimoniales incestuosos y ello en un grado tal que la interrupción de esta práctica se consideraba un grave pecado⁴¹⁰. Estos enlaces conyugales incestuosos suponían una ventaja política a favor de los magos y su religión. Puesto que sólo la fe estatal admitía este tipo de matrimonios incestuosos tan vitales para la política del clan sasánida. En base a lo anterior y en teoría, el mantenimiento de los matrimonios incestuosos en la familia real sasánida impedía alcanzar a cualquier otra religión el control del trono⁴¹¹. A modo de ejemplo de lo anterior y según narran las fuentes, ante el desafío planteado por Yazdegard, un rey enfrentado a los magos y a la nobleza, las clases altas elevaron sus quejas a Dios; poco después, murió de forma accidental⁴¹².

El rechazo que generó el rey arriba citado entre los nobles y magos se manifiesta a las claras en la desconfianza con que trataron a su hijo y sucesor, Bahram V (420/1 – 438/9 d. C.). Este último para conseguir el voto de confianza de nobles y magos tuvo que tomar él mismo la corona, a la sazón colocada entre dos leones⁴¹³. Este relato muestra cómo hasta el mismísimo rey de reyes tenía que someterse a los intereses de nobles y magos. En cualquier caso, lo cierto es que Bahram V tuvo que comprometerse a abandonar el poder en un año en caso de no reparar los daños causados por su

⁴⁰⁹ Según Christensen todo esto demuestra su postura liberal en los asuntos religiosos. CHRISTENSEN, Arthur Emanuel, *L'Iran...*, p. 197. Otras fuentes también hacen referencia a su enlace matrimonial con esta mujer judía. KHODADADIAN, Ardeshir, “کهن ترین متن جغرافیای ایران باستان” (= El más antiguo libro de la geografía histórica de Irán antiguo), en *فصلنامه رشد آموزش تاریخ* (= *Revista trimestral del crecimiento de la educación histórica*), número V, Teherán, 2001, pp. 46-50, espec. p. 49; GHIRSHMAN, Roman, *L'Iran...*, p. 286; ZARRINKOOB, Abdol-Hosein, *تاریخ* (= *La historia...*), p. 171.

⁴¹⁰ Anónimo, *مینوی* (= *El mundo...*), p. 51.

⁴¹¹ Nosotros habíamos llegado a la conclusión, que el incesto se utilizaba como un medio político para mantener el zoroastrismo como la religión dominante de Persia y posteriormente encontramos una aproximación igual en el siguiente estudio: DARYAEE, Touraj, *Sasanian Persia, The Rise and Fall of an Empire*, Londres, 2009, p. 64.

⁴¹² Véase: AL-ṬABARĪ, *تاریخ* (= *La historia...*), vol. II, p. 609; FERDOSI, Abolghasem, *شاهنامه* (= *El libro de los reyes...*), vol. VII, pp. 283-285.

⁴¹³ AL-ṬABARĪ, *تاریخ* (= *La historia...*), vol. II, pp. 619-620; FERDOSI, Abolghasem, *شاهنامه* (= *El libro de los reyes...*), vol. VII, pp. 300-302.

padre⁴¹⁴. Ante el poder y peso que habían conseguido estas dos clases dominantes, este rey tuvo que pasar por aquel peligroso reto para demostrar su legitimidad y comprometerse verbalmente a ser su títere, para garantizar su presencia en el trono. La obediencia le llevó a tal extremo que, según Hoffman, no solo persiguió a los cristianos, sino que ordenó desenterrar a sus difuntos para satisfacer así las exigencias de los magos⁴¹⁵. La persecución cristiana fue continuada bajo el reinado de Yazdegard II (438/9 – 457 d. C.) Este rey, que al principio se mostró favorable hacia los no zoroástricos, modificaría su postura posteriormente. Él, ante el peligro de la posible separación de Armenia, intentó que sus pobladores cristianos volvieran a practicar el zoroastrismo⁴¹⁶ e incluso persiguió a los judíos⁴¹⁷.

Lo curioso es que las persecuciones sólo iban dirigidas contra los seguidores de las religiones abrahámicas. Si bien es cierto que desde la conversión de Constantino el Grande⁴¹⁸, el cristianismo fue la religión del enemigo, no fue ese el caso del judaísmo. Esta última había sido generalmente tolerada sin problemas, exceptuando algunos episodios provocados por sacrilegios efectuados por judíos⁴¹⁹. Podríamos concluir entonces que la postura negativa de los reyes contra las religiones abrahámicas se debía a que sus seguidores rechazaban muchas prácticas y normas zoroástricas como el incesto⁴²⁰ y no podrían estar de acuerdo con la clasificación social establecida en Persia, un sistema que legitimaba la presencia de los reyes en la cima de la cúpula del poder y la de los magos y nobles como sus aliados. Ello auspiciaba un aumento de las riquezas y privilegios de estos tres estamentos y mantenía a las clases bajas en una situación social

⁴¹⁴ AL-ṬABARĪ, ... تاریخ (= *La historia...*), vol. II, p. 618. Véase también: FERDOSI, Abolghasem, ... شاهنامه (= *El libro de los reyes...*), vol. VII, pp. 298-299.

⁴¹⁵ HOFFMAN, G., *Auszüge aus syrischen Akten persischer Märtyrer*, Leipzig, 1880, p. 39, cita de, BOYCE, Mary, *Zoroastrians...*, p. 152. Sin embargo, según Teodoreto que vivía en la época de Bahram V, los cristianos de Persia enterraban a sus muertos. BOYCE, Mary, *Zoroastrians...*, p. 152.

⁴¹⁶ Véase: GHIRSHMAN, Roman, *L'Iran...*, p. 287; CHRISTENSEN, Arthur Emanuel, *L'Iran...*, pp. 205-208.

⁴¹⁷ GHIRSHMAN, Roman, *L'Iran...*, p. 287; ZARRINKOOB, Abdol-Hosein y ZARRINKOOB, Roozbeh, ... تاریخ (= *La historia...*), p. 54.

⁴¹⁸ PIRNIA, Moshir od-Dowleh, ... ایران باستان (= *Irán antiguo...*), vol. IV, p. 1944; CLARAMUNT, Salvador, *El mundo bizantino, La encrucijada entre Oriente y Occidente*, Barcelona, 1987, p. 86; FARROKH, Kaveh, *Shadows in the Desert: Ancient Persia at War (General Military)*, Londres, 2007, p. 200. AL-Ṭabarī hace referencia a la conversión de este emperador al cristianismo. AL-ṬABARĪ, ... تاریخ (= *La historia...*), vol. II, p. 601.

⁴¹⁹ Durante la época de Peroz I, los judíos habían torturado a dos magos hasta la muerte en Esfahán. CHRISTENSEN, Arthur Emanuel, *L'Iran...*, p. 210; ZARRINKOOB, Abdol-Hosein y ZARRINKOOB, Roozbeh, ... تاریخ (= *La historia...*), p. 54.

⁴²⁰ Véase la discusión entre un mago y un judío sobre el incesto en: Anónimo, دین کرد (= *Los actos religiosos*), recopilado por FARROKHZAD, Azar Farnabagh y OMID, Azarbad, traducido al persa por FAZILAT, Ferydoon, vol. III, primera parte, Teherán, 2003, pp. 143-150. En relación con la opinión de los cristianos sobre la religión de los magos véase: CHRISTENSEN, Arthur Emanuel, *L'Iran...*, pp. 206-207.

lamentable. Además las clases bajas de Persia en convivencia con los cristianos y judíos llegarían a sentir la injusticia humana que suponía la clasificación social impuesta por parte de su gobierno. Cosa que jamás sucedería al lado de los seguidores de las religiones orientales como el budismo e hinduismo que residían en Persia y habían adoptado el sistema de castas dentro de su estructura social. A pesar de todo ello y de acuerdo con nuestras fuentes, a finales de la época de Peroz I (459 – 483/4 d. C.), el cristianismo en su forma nestoriana, encontró al fin un modo para extenderse en Persia⁴²¹.

Todas las discriminaciones impuestas por parte del gobierno propiciaban que, una Persia diversa en lo espiritual y en lo étnico, sintiera un profundo deseo de generar un mayor grado de cohesión⁴²² entre los diversos componentes que la conformaban y, en consecuencia, alcanzar una situación social más igualitaria. A partir de este deseo nacieron tanto el maniqueísmo como el mazdaquismo. Kavād I (487/99 – 531 d. C.), que subió al trono imperial después de Balāsh (483/4 – 487/8 d. C.) – soberano ascendido y destituido por la nobleza⁴²³ – se unió al mazdaquismo.

Al ser el mazdaquismo la segunda corriente religiosa que durante la época sasánida nació en el interior de Persia, se hace pertinente la realización de un breve estudio sobre ella de acuerdo con nuestras fuentes.

Según nos ha llegado a través de las narraciones de al-Bīrūnī, Mazdak procedía de Nasa –una de las regiones de Neyshabur⁴²⁴–, y era el *Mubed* de los *mubedes*. El mazdaquismo era una corriente religiosa que rechazaba varios preceptos zoroástricos⁴²⁵, motivo por el que al-Ṭabarī, entre otros, considera su origen como una herejía del zoroastrismo⁴²⁶.

En realidad Mazdak, como *Mubed* de los *Mubedes*, y por ende máxima autoridad religiosa, conocía perfectamente cuáles eran las debilidades de la religión

⁴²¹ CHRISTENSEN, Arthur Emanuel, *L'Iran...*, p. 210; BOYCE, Mary, *Zoroastrians...*, p. 159; ZARRINKOOB, Abdol-Hosein y ZARRINKOOB, Roozbeh, ... تاريخ (= *La historia...*), pp. 56-57.

⁴²² Sobre la importancia de la religión en crear la cohesión social véase: SILVERIA AGULLÓ TOMÁS, M. y SÁNCHEZ MORENO, Esteban, “El orden social” en *Fundamentos sociales del comportamiento humano*, editado por ÁLVARO ESTRAMIANA, José Luis, Barcelona, 2003, pp. 173-242, espec. p. 193.

⁴²³ FERDOSI, Abolghasem, ... شاهنامه (= *El libro de los reyes...*), editado por ALIOV, Rostam, supervisado por AZAR, A., Moscú, 1970, vol. VIII, pp. 17 y 27-28.

⁴²⁴ AL-YAQŪBĪ, Aḥmad ibn Ishaq, البلدان (= *Las tierras*), Teherán, 1977, p. 54.

⁴²⁵ AL-BĪRŪNĪ, ... آثار (= *Las obras...*), p. 311. La siguiente fuente histórica también destaca que Mazdak era el *Mubed* de los *mubedes*. NEZAMOLMOLK, Abu Ali Hasan Ibn Ali, سير والملوك (= *La trayectoria de los reyes*), Teherán, 1968, p. 257.

⁴²⁶ AL-ṬABARĪ, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. II, p. 646; AL-YA'QŪBĪ, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. I, p. 202; IBN AL-AṬĪR, 'Azadīn, الكامل في التاريخ (= *La historia completa*), traducido al persa por ROOHANI, Seyed Hosein, Teherán, 1992, vol. II, p. 480.

oficial, es por ello por lo que su principal objetivo sería el conformar un movimiento que reformara algunos de los aspectos de la religión zoroástrica⁴²⁷, la cual habría sido continuamente modificada para alejarla de sus verdaderos principios y servir de acomodo a las élites político-religiosas. De hecho, el propio régimen elitista establecido por los sasánidas encuentra origen en varias religiones indoeuropeas que posteriormente serían desplazadas por el zoroastrismo.

Sin embargo, y siguiendo la teoría de Freud al persistir en la tradición, con el paso del tiempo lograron la fuerza necesaria para llegar a influir de forma más poderosa en el pensamiento popular y entrelazarse con los conceptos zoroástricos⁴²⁸. Mazdak como la máxima autoridad religiosa se sentía responsable de devolver a esta religión su estado original y corregir las desviaciones de los conceptos zoroástricos.

Siguiendo a los versos de Ferdosi comprendemos que Mazdak consideraba a las mujeres y los bienes como origen de cinco males, a saber: la envidia, el rencor, la furia, la necesidad y la avaricia, males y/o comportamientos que habrían alterado los principios éticos de la religión zoroástrica⁴²⁹. Este es el motivo por el que Mazdak, para erradicar dichos males, estableció como norma el reparto igualitario de los bienes y mujeres⁴³⁰, principio acogido con júbilo, según al-Ṭabarī, por la gente oportunista, pues saqueaban las casas de las élites económicas para hacerse con sus bienes y mujeres, provocando una oleada de pillajes y desorden civil⁴³¹.

Otras normas establecidas por Mazdak serían el vegetarianismo y su rechazo al sacrificio⁴³², normas que bien pudieron ser influjos maniqueos⁴³³, religión que a su vez bebía de las religiones hindúes. Sin embargo, no hay que olvidar que la prohibición del sacrificio podría provenir de los verdaderos conceptos del zoroastrismo, a los que pretendía volver Mazdak. Ello podría explicar que en los versos poéticos de Ferdosi y algunos pasajes narrativos de Ṭa'alabī, se señale que los persas antiguos no consumieran carne. Según estos autores sería Zahak quien, debido a la seducción de

⁴²⁷ Véase: AL-BĪRŪNĪ, ... آثار (= *Las obras...*), p. 311; NEZAMOLMOLK, Abu Ali Hasan ibn Ali, ... سير (= *La trayectoria...*), p. 258; ZARRINKOOB, Abdol-Hosein, ... تاريخ (= *La historia...*), p. 178.

⁴²⁸ FREUD, Sigmund, *Moisés...*, pp. 95-96.

⁴²⁹ FERDOSI, Abolghasem, ... شاهنامه (= *El libro de los reyes...*), vol. VIII, p. 46.

⁴³⁰ AL-ṬABARĪ, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. II, p. 646; AL-BĪRŪNĪ, ... آثار (= *Las obras...*), p. 311; FERDOSI, Abolghasem, ... شاهنامه (= *El libro de los reyes...*), vol. VIII, p. 45; IBN AL-AṬĪR, ... الكامل (= *La historia...*), vol. II, p. 480; NEZAMOLMOLK, Abu Ali Hasan ibn Ali, ... سير (= *La trayectoria...*), p. 260.

⁴³¹ AL-ṬABARĪ, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. II, p. 640.

⁴³² AL-ṬABARĪ, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. II, p. 644; IBN AL-AṬĪR, ... الكامل (= *La historia...*), vol. II, p. 481; ZARRINKOOB, Abdol-Hosein, ... تاريخ (= *La historia...*), p. 178.

⁴³³ CHRISTENSEN, Arthur Emanuel, *L'Iran...*, p. 246; FARROKH, Kaveh, *Shadows...*, p. 221.

Ahriman, introdujera el consumo de carne en las recetas gastronómicas con el fin de quitarle el pudor a la hora de derramar sangre del pueblo⁴³⁴. Sin embargo, Zoroastro en Yasna XXXII, considera a Yamshid culpable por ser él quien por primera vez introdujo el consumo de carne⁴³⁵. Además el zoroastrismo promete que uno de los aspectos de la purificación del mundo que tendrá lugar a finales de la época del segundo Mesías – Hushidar Mah– sería la abstención del consumo de carne y productos lácteos⁴³⁶. Es decir, las personas se irían purificando según se fuera reduciendo el consumo de carne, de lo que se deduce que el consumo de carne era rechazado por las antiguas religiones arias y los conceptos puros del zoroastrismo. Podemos así afirmar que el vegetarianismo existente en el mazdaqueísmo y el maniqueísmo encuentra su origen en las antiguas religiones persas y el verdadero zoroastrismo, el cual quería ser de nuevo traído por Mazdak⁴³⁷.

El mazdaquismo, al igual que el maniqueísmo, tras conseguir la confianza de la realeza persa logró cumplir con algunos de sus objetivos por un breve periodo de tiempo, dejando elementos en la historia y la memoria popular aún rastreables. En relación a la vinculación de Kavad I a la corriente religiosa de Mazdak existen varias versiones: la primera de ellas, tomada de al-Bīrūnī, expone que Kavad aceptó el mazdaquismo por el gran número de prosélitos que aglutinaba y de cuya fuerza popular temía⁴³⁸. Otra de ellas, presentada por Ferdosi, señala que durante la época de sequía los guardias del rey privaban de alimentos a la población de modo que Mazdak, quien no pudo soportar tales desmanes, solicitó al rey a que terminara con una práctica que esquilma a la población, de manera que el propio rey permitió el uso de los alimentos almacenados para aquellos momentos de sequía⁴³⁹.

⁴³⁴ FERDOSI, Abolghasem, ... شاهنامه (= *El libro de los reyes...*), vol. I, p. 47; TA'ALABĪ, ... غرر (= *La historia...*), p. 19.

⁴³⁵ Véase: *El Avesta*, ... کتاب آسمانی در زمان ایران باستان اوستا (= *El más antiguo libro divino en antiguo Irán, El Avesta*), editado y traducido al persa por POUR DAVOUD, Ebrahim, Teherán, 1998, Yasna XXXII, p. 143, párrafo VIII.

⁴³⁶ Anónimo, ... مینوی (= *El mundo...*), p. 92.

⁴³⁷ Nosotros a través de las evidencias encontradas en las fuentes religiosas e históricas llegamos a la conclusión de que el aspecto vegetariano del mazdaquismo proviene del zoroastrismo y posteriormente nos encontramos que Touraj Daryaei también mediante otros datos ha llegado a esta conclusión. DARYAEI, Touraj, *Sasanian Persia, The Rise and Fall of an Empire*, Londres, 2009, p. 88.

⁴³⁸ AL-BĪRŪNĪ, ... آثار (= *Las obras...*), p. 311. Otros historiadores también destacan que este rey sasánida se unió al mazdaquismo por motivos políticos para reducir el poder de la nobleza que contaba con gran poder dentro del sistema político de los sasánidas. CHRISTENSEN, Arthur Emanuel, *L'Iran...*, p. 249; PIRNIA, Moshir od-Dowleh, ... ایران باستان (= *Irán antiguo...*), vol. IV, p. 1958; ZARRINKOOB, Abdol-Hosein y ZARRINKOOB, Roozbeh, ... تاریخ (= *La historia...*), p. 58; POURSHARIATI, Parvaneh, *Decline...*, p. 82.

⁴³⁹ Véase: FERDOSI, Abolghasem, ... شاهنامه (= *El libro de los reyes...*), vol. VIII, pp. 42-43.

Así pues algunos autores como Ferdosi relacionan la unión de Kavad al mazdaquismo por motivos humanitarios y otros por razones políticas⁴⁴⁰. Estando de acuerdo con ambos grupos, tenemos que añadir que Kavad sabía que la religión que se defendía en la corte sasánida no respondía a las necesidades sociales y espirituales del pueblo persa. Una muestra de ello es el hecho de ver cómo en dos siglos habían surgido dos nuevas religiones en el interior de Persia que intentaban insistentemente reformar la una religión oficial con larga tradición.

En realidad Kavad sabía muy bien que la mentalidad de su época no podía aceptar la división social establecida en Persia. Sobre todo tras la introducción de nuevas corrientes, Kavad temía que el pueblo se acercara al seno de cualquier religión importada desde fuera, cosa que pondría en peligro su presencia en el trono. Por este motivo apoyó a Mazdak y a su nueva concepción del hecho religioso que ponía el acento en la igualdad social, condición que pretendía alcanzar la mayor parte del pueblo persa. Si el mazdaquismo conseguía llegar a ser la nueva religión estatal, la corona persa podría contar con el apoyo de las clases inferiores entre quienes estaba perdiendo su influencia y prestigio.

No obstante, el mazdaquismo, pese a su fuerza y a la protección real, fracasó en su lucha contra la jerarquía religiosa y la alta nobleza. Así que el príncipe, Cosroes I, hijo y heredero de Kavad I, puso fin a la protección que el trono le dispensaba y acabó con este movimiento⁴⁴¹.

En esta dirección conviene destacar otras versiones que existen en torno a Mazdak y el mazdaquismo, versiones que intentan de algún modo explicar la masacre realizada por Cosroes I contra los seguidores de esta fe.

Según una de ellas, expuesta por al-Bīrūnī, Kavad se unió a esta corriente religiosa porque Mazdak sabía que el rey persa amaba a la esposa de su primo. Mazdak condicionó a Kavad que su acceso a aquella mujer suponía que él pudiera apoderarse de la reina. Kavad aceptó esta condición y el mazdaquismo. Esta decisión llevó a Cosroes I a realizar suplicas ante Mazdak hasta que dejó a su madre en libertad⁴⁴².

⁴⁴⁰ Véase: CHRISTENSEN, Arthur Emanuel, *L'Iran...*, p. 249; PIRNIA, Moshir od-Dowleh, ... *ایران باستان* (= *Irán antiguo...*), vol. IV, p. 1958; ZARRINKOOB, Abdol-Hosein y ZARRINKOOB, Roozbeh, ... *تاریخ* (= *La historia...*), p. 58; POURSHARIATI, Parvaneh, *Decline...*, p. 82.

⁴⁴¹ AL-ṬABARĪ, ... *تاریخ* (= *La historia...*), vol. II, pp. 646 y 648; AL-MAS'ŪDĪ, ... *مروج* (= *Prados...*), vol. I, p. 258. Sobre los detalles de la extinción del movimiento mazdaqui véase: FERDOSI, Abolghasem, ... *شاهنامه* (= *El libro de los reyes...*), vol. VIII, pp. 47-50; NEZAMOLMOLK, Abu Ali Hasan ibn Ali, ... *سیر* (= *La trayectoria...*), pp. 273-278.

⁴⁴² AL-BĪRŪNĪ, ... *آثار* (= *Las obras...*), pp. 311-312.

Por otra parte comenta Nezamolmolk que Mazdak, al ser astrónomo, había vaticinado la llegada de un nuevo profeta que desplazaría los credos y cultos antiguos y nuevos. Creyéndose tal, decidió engañar al rey y al pueblo de que así era, de modo que, según comenta, el propio Mazdak para llevar a buen fin este engaño, ordenó a sus seguidores que crearan un conducto que desde el templo del fuego llegara a las afueras, enseñándoles luego aquello que habrían de decir cada vez que hubiera asamblea en el templo. Así, conseguiría que todos los presentes creyeran que el fuego hablara y, con ello, que efectivamente estarían ante el verdadero mesías. Una vez preparado el embuste, Mazdak se presentó como el nuevo profeta llegado para reavivar la religión zoroástrica. Cuando Kavad le pidió un milagro, Mazdak llevó a todos al templo, incluyendo al rey, donde gracias a su truco el fuego sagrado confirmó que Mazdak era tal profeta. Aquella representación finamente orquestada procuró el ascenso estatuario de Mazdak y la llegada del mazdaqismo a la corte, ya que el propio rey asumió dicha fe. Asimismo el mazdaqismo fue asumido entre los plebeyos y no tanto entre las clases aristócratas y campesinas, en especial porque Mazdak había establecido igualdad entre bienes y mujeres y permitía que todos sin limitación pudieran acceder a las mujeres, llegando muchos hombres a tener uniones carnales con la misma mujer. Pasado el tiempo, y a fin de poder seguir extendiendo su religión, Mazdak trató de influir a sobre Kavad para que este convirtiera a su hijo Cosroes a su religión, quien se resistía y evitaba la unión de muchos a esta fe; Cosroes se negó y consideró a Mazdak farsante, momento en que, sin saberlo, se iniciaría la caída del profeta. Así, Kavad amenazó a su hijo para que demostrara la falsedad de éste y en caso contrario le castigaría. Así sería como el propio Cosroes convocó a un *mubed* de Pars con el objetivo de que hablara con su padre, quien entre otros argumentos dijo al rey que aquel profeta, cuyo origen sería de Arabia y traerá otro libro sagrado, mientras que Mazdak es persa y solo pretende reformar Zand y el Avesta. Tras ello, Kavad reunió a Mazdak y al *mubed* de Pars para que defendieran sus posturas, saliendo perdedor el primero, de modo que, aprovechando su influencia sobre el rey, ordenó a Kavad que degollara tanto a aquel *mubed* como a su hijo. Tras la negativa del rey, Mazdak decidió acabar con Kavad por desobediencia y reunió a todos en el templo para escuchar lo que el fuego habría de decirle qué hacer: el fuego pedía ahora alimentarse con Kavad para tomar fuerza, incluso muchos seguidores de Mazdak quisieron efectuar la sentencia divina, pero Cosroes I lo evitó. Esta situación de incertidumbre continuó hasta que Cosroes I descubrió el engaño de Mazdak, de modo que pronto se lo comunicó al padre quien ultrajado decidió reunir a los

mazdaquies y acabar con ellos para evitar que su religión se extendiera. Ahora sería Mazdak el engañado cuando el rey le llamó a la corte junto con sus seguidores para realizar una fiesta, aunque el fin ahora no sería realizar dicha fiesta sino llevarles al campo de polo, donde previamente habían cavado pozos y allí mismo, fueron enterrados vivos⁴⁴³.

En ambos casos nos encontramos ante una imagen negativa de Mazdak y su corriente religiosa, versiones en las que se trata de justificar la crueldad ejercida por Cosroes I para acabar con Mazdak y sus seguidores.

En la primera observamos cómo se trata de vincular la unión entre Kavad y el mazdaqismo y los deseos carnales del rey, motivo que provoca que Mazdak amenazara a Kavad para unirse a su religión y apoderarse de la reina, lo que llevó a Cosroes I a realizar suplicas ante él. La segunda visión presenta a Mazdak como un embustero que, mediante engaños, imbuyó su religión al rey, provocando desordenes sociales derivados de la igualdad establecida entre bienes y mujeres.

En realidad Mazdak no era el primero que consideraba a la mujer como propiedad puesta en las manos del hombre. Esta norma existía en el sistema legal de los sasánidas, de hecho el mismo Kavad antes de unirse al movimiento mazdaquí, cuando estaba dirigiéndose a la tierra de los heftalitas realizó una *unión carnal* con una de las hijas de un *dehqan*, previo permiso de su padre⁴⁴⁴, aunque parece que fue el propio padre quien entregó su hija. Con esto, parece que el trato dado a las mujeres, rebajándolas como simples propiedades objetualizadas de sus padres, hermanos o/y maridos, era propio de la religión y normas sociales que seguían los sasánidas.

Tal como destaca Christensen y otros investigadores, el principal objetivo de Mazdak era crear un reparto equitativo de mujeres, para acabar con las limitaciones matrimoniales que existían entre las distintas clases⁴⁴⁵. Era una lógica forma de acabar con la apropiación de mujeres por parte de las clases pudientes, dejando a las clases bajas sin acceso a ellas. Sirva de ejemplo el caso del rey Cosroes II, pues según se narra,

⁴⁴³ NEZAMOLMOLK, Abu Ali Hasan ibn Ali,... سير (= *La trayectoria...*), pp. 257-277. Según Ferdosi, el rey persa Kavad a través de Mazdak –a quien le había elevado el estatus– supo que su hijo Cosroes no seguía esta corriente, de modo que el príncipe pidió a su padre un plazo de cinco meses para demostrar la falsedad del movimiento mazdaquí. Pidió así auxilio a los magos de Pars y otros lugares. Tras cumplir este plazo, Cosroes inició un debate con Mazdak concerniente a los principios teológicos del mazdaqismo y su influencia en los aspectos sociales. Tras vencerle, bajo la orden de su padre puso fin a su movimiento y ahorcó a los mazdaquies, incluido en propio Mazdak. FERDOSI, Abolghasem,... شاهنامه (= *El libro de los reyes...*), vol. VIII, pp. 46-49.

⁴⁴⁴ FERDOSI, Abolghasem,... شاهنامه (= *El libro de los reyes...*), vol. VIII, pp. 38-39.

⁴⁴⁵ CHRISTENSEN, Arthur Emanuel, *L'Iran...*, p. 249; ZARRINKOOB, Abdol-Hosein,... تاريخ (= *La historia...*), p. 180.

este rey tuvo entre 3.000-12.000 mujeres y, dado que no podía atender a todas ellas, éstas no tuvieron familia ni con él ni con otros varones, motivo por el que culparon a Cosroes⁴⁴⁶.

Todos estos datos nos permiten acaso vislumbrar que, posiblemente, Mazdak quiso establecer la igualdad entre hombres y mujeres a través de sus normas sociales, liberando a las mujeres de la propiedad del hombre y convirtiéndola en un ser igual al hombre. De esta forma, tendría la mujer total capacidad para decidir sobre su vida, lo que indudablemente no era aceptable para una sociedad clasista y sexista como era el mundo sasánida. Este es uno de los motivos que pudieron inducir la vinculación del mazdaqismo con el libertinaje.

Otro de los elementos que impiden que aceptemos esta versión de los hechos es que, Mazdak pretendía ofrecer a Kavad como sacrificio al fuego, medida radicalmente contraria a los principios del mazdaqismo, los cuales prohibían cualquier tipo de sacrificio. Del mismo modo, no podemos aceptar que Cosroes I, como partidario del zoroastrismo, enterrara vivos a los mazdaquies ya que, como se ha dicho, el zoroastrismo evitaba enterrar a sus muertos por considerarlo sacrilegio contra la tierra.

Lo cierto es que el mazdaqismo, de haber logrado el éxito definitivo, hubiera desmontado los principios establecidos a partir de la religión de los magos y claro está, el sistema político y económico estrechamente vinculados con ella. Al ser Cosroes I partidario de mantener la rígida estratificación social establecida por la religión de los magos⁴⁴⁷, no podía lograr en última instancia y al contrario que su padre, el apoyo incondicional del mazdaqismo y por ello, acabó con esta corriente. De hecho, el mazdaqismo, como corriente contestataria surgida del zoroastrismo a la par que enfrentado con él, se había visto en una curiosa situación al ser aceptado por Kavad I como nueva ideología de poder. Un trono que, al ser ocupado por Cosroes I, no quería ya su apoyo. El mazdaqismo fue la tercera corriente ideológica que se sumó al número de las religiones e ideologías que se habían enfrentado a la religión estatal participando significativamente en su degradación.

⁴⁴⁶ AL-ṬABARĪ, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. II, pp. 766 y 770. Para más información sobre esta corriente podrán consultar la siguiente fuente: CHRISTENSEN, Arthur Emanuel, *Le règne du roi Kawadh et le communisme Mazdakite*, Kopenhague, 1925.

⁴⁴⁷ Véase la perspectiva de Cosroes I sobre el mazdaqismo en: FERDOSI, Abolghasem, ... شاهنامه (= *El libro de los reyes...*), vol. VIII, p. 48.

Cosroes I tras poner fin a este movimiento, tal como narra al-Ṭabarī, se unió más estrechamente a la religión de los magos⁴⁴⁸. Pese a ello, este rey, de forma consciente o inconsciente participó en el crecimiento del cristianismo en Persia. Según narran, él fundó en Persia una ciudad similar a Antioquia donde asentó a los prisioneros cristianos de esta ciudad romana y les concedió la libertad religiosa⁴⁴⁹. Años después (562 d.C.) firmó un acuerdo de paz de cincuenta años de duración con el Imperio Bizantino, según el cual «los cristianos de Persia tendrían libertad para realizar sus cultos pero nunca para difundir su fe»⁴⁵⁰, puesto que las normas estatales condenaban a muerte a cualquier zoroástrico que abandonara su fe. Este castigo se aplicaría tras darle un año de gracia, durante el cual se intentaba encaminar mediante consejos al supuesto hereje nuevamente al seno de su religión ancestral⁴⁵¹.

De hecho, el zoroastrismo, que desde época parta había dejado de ser una religión proselitista, no quería sin embargo perder sus seguidores, concentrados mayormente en Persia propiamente hablando. Sin embargo y pese a estas normas muchos persas, incluso entre los altos estamentos, se convirtieron al cristianismo y solo llevaban los rituales zoroástricos en apariencia por su seguridad y para no perder su estatus. Otros la profesaban abiertamente, tal fue el caso de uno de los hijos de Cosroes I.

Según Ferdosi así como en un sugerente a la par que sorprendente relato, Cosroes I tuvo un hijo cristiano que profesaba la religión de su madre. Su fervor cristiano lo llevó a tal extremo que incluso se puso en comunicación con el César bizantino, a quien reconoció como rey de Persia, se rebeló contra su padre y por ello fue asesinado por las fuerzas reales⁴⁵². El relato anterior, pese a sus tintes mitológicos, muestra que a pesar de que las normas religiosas y sociales discriminaban a la mujer eso no significaba que ellas no tuvieran influencia entre los miembros de su propia familia y por consiguiente en los acontecimientos políticos y sociales de Persia. Tal fue el caso de

⁴⁴⁸ AL-ṬABARĪ, ... تاریخ (= *La historia...*), vol. II, p. 646.

⁴⁴⁹ AL-ṬABARĪ, ... تاریخ (= *La historia...*), vol. II, p. 701; CHRISTENSEN, Arthur Emanuel, *L'Iran...*, p. 278. Sobre la fundación de esta ciudad véase también: AL-YA'QŪBĪ, ... تاریخ (= *La historia...*), vol. I, p. 203; AL-MAS'ŪDĪ, ... مروج (= *Prados...*), p. 260.

⁴⁵⁰ PIRNIA, Moshir od-Dowleh, ... ایران باستان (= *Irán antiguo...*), vol. IV, p. 1966. Véase también: AL-ṬABARĪ, ... تاریخ (= *La historia...*), vol. II, p. 733.

⁴⁵¹ Anónimo, ... نامه تنستر (= *La carta de Tanstar...*), p. 62; FERDOSI, Abolghasem, ... شاهنامه (= *El libro de los reyes...*), editado por BERTHELS, Evgeny Edvardovich, supervisado por NOUSHIN, A., Moscú, 1971, vol. IX, p. 34.

⁴⁵² Véase: FERDOSI, Abolghasem, ... شاهنامه (= *El libro de los reyes...*), vol. VIII, pp. 95-109.

la sublevación del hijo de Cosroes I. De haber tenido éxito podría haber acabado con el gobierno de Cosroes I y transformar Persia en un reino cristiano.

Lo cierto es que Cosroes I atrajo el favor de los cada vez más numerosos cristianos de su imperio, concediéndoles tanta libertad que durante su época los nestorianos podían levantar sus iglesias sin ningún tipo de traba⁴⁵³. Esta política de tolerancia religiosa iba destinada a fortalecer al nestorianismo, enemigo de la ortodoxia bizantina⁴⁵⁴, pero funcionaba como un arma de doble filo. Cosroes I intentaba fortalecer a los enemigos cristianos de Roma y así generar un enfrentamiento interno en la tierra de su adversario. Sin embargo y a la par la propia existencia en Persia del nestorianismo, con su visión social alternativa, alentaba el rechazo del pueblo a la religión estatal y a las normas discriminatorias establecidas a partir de ella.

Así mismo, Cosroes I, debido a su interés personal por los debates filosófico-religiosos, alentó, protegió y aún divulgó las corrientes filosóficas de Platón, Aristóteles, Demóstenes y Tucídides⁴⁵⁵. Hemos de destacar que Cosroes no fue el único rey sasánida que se interesó por la filosofía griega, pues anteriormente ya hemos hablado de los contactos de Ardashir I con un seguidor de esta. Sin embargo fue Cosroes I, quien de forma abierta y pese a la oposición de los magos⁴⁵⁶, introdujo las ideas filosóficas en la corte real y las confrontó con la religión de los magos, poniendo en peligro la posición económica y social de esta última. De este modo, durante esta época las corrientes del pensamiento filosófico también se sumaron a todas las religiones e ideologías opuestas a la religión de los magos, es decir, el cristianismo, el judaísmo y los rastros del maniqueísmo y mazdaquismo, aminorando el protagonismo de la religión estatal. Lógicamente, este rey, debido a su amor por la filosofía, a tener una esposa cristiana y al apoyo que ofreció a los nestorianos, no podía ser un verdadero seguidor de la religión de los magos. Quizá esto explique que Sebeos, un historiador

⁴⁵³ Véase: PIRNIA, Moshir od-Dowleh, ... *ایران باستان* (= *Irán antiguo...*), vol. IV, pp. 1969-1970.

⁴⁵⁴ SOTO CHICA, J., “La Crónica del 640 y el Concilio de Ctesifonte de 621”, en *Collectanea Christiana Orientalia*, 9, Córdoba, 2012, pp. 155-178, espec. p. 160.

⁴⁵⁵ FERNANDEZ, G., “El rey persa Khusrō I Anōsharvān y la filosofía ateniense ante la crisis del año 529 d.C.: un nuevo episodio de la penetración de la cultura griega en Irán”, en *Gerión*, Madrid, 1987, pp. 171-182, espec. p. 175; Entre las fuentes que destacan el interés de este rey por la filosofía podemos destacar: AL-MAS'ŪDĪ, ... *مروج* (= *Prados...*), vol. I, pp. 262-263; FERDOSI, Abolghasem, ... *شاهنامه* (= *El libro de los reyes...*), vol. VIII, pp. 116-147, 193-206 y 247-255; CHRISTENSEN, Arthur Emanuel, *L'Iran...*, pp. 305-306; PIRNIA, Moshir od-Dowleh, ... *ایران باستان* (= *Irán antiguo...*), vol. IV, p. 1963; ZARRINKOOB, Abdol-Hosein, ... *تاریخ* (= *La historia...*), p. 168.

⁴⁵⁶ Respecto a la negativa de la jerarquía religiosa sobre la introducción de la filosofía en la corte de Cosroes I véase: CHRISTENSEN, Arthur Emanuel, *L'Iran...*, p. 306.

armenio del siglo VII, lo presente como un seguidor secreto del cristianismo que incluso llegaría a bautizarse en su lecho de muerte⁴⁵⁷.

Los nobles y magos, que contaban con un poder reducido durante el reinado de Cosroes, intentaron recuperar su posición bajo el reinado de Ormuz IV (579 – 590 d. C.) pero no lo lograron y su intento les granjeó la hostilidad real. Según narran las fuentes del periodo, Ormuz IV se dedicó a reprimir a la nobleza y a los miembros más destacados de la jerarquía religiosa⁴⁵⁸.

Podríamos pues afirmar que mientras que Cosroes I de forma consciente o inconsciente llevó la guerra contra los magos y la clase nobiliaria al plano conceptual, su sucesor, Ormuz IV, no sólo continuó esa lucha sino que la trasladó al plano material, llegando a reprimir a gran número de nobles y magos. Dicho de modo más claro, Cosroes I participó en debilitar el sistema ideológico de los magos y Ormuz intentó acabar con su presencia en el sistema político.

Ormuz IV, al igual que su padre, dio libertad a los seguidores del cristianismo y con ello atrajo aún más la oposición de los magos. Él ante la protesta de los magos por la libertad concedida a los cristianos dijo: «Al igual que el trono real no se sostiene con los dos apoyos delanteros y necesita otros traseros, nuestro reinado tampoco podrá perdurar eliminando a los cristianos y seguidores de otras religiones [...]»⁴⁵⁹.

Podríamos pues pensar que el intento de Ormuz consistía en introducir otras religiones en la corte real, conseguir el consentimiento de sus seguidores y reducir el poder de los magos. Él pretendía que los seguidores de otras religiones, sobre todo del nestorianismo que disfrutaba del gran número de prosélitos en Persia, también participaran en el destino de su patria, así, conseguía su apoyo y reconocimiento. Quizá por todo ello al-Mas'ūdī destaca que este rey puso fin a las normas religiosas establecidas y causó la decadencia de la religión estatal⁴⁶⁰. Al parecer Ormuz estaba influenciado también por el maniqueísmo y el mazdaquismo, puesto que apoyaba a los escalones bajos de la sociedad o tal como destaca Hīšām ibn Kalbī, intentaba con ello dominar a la nobleza y magos⁴⁶¹.

⁴⁵⁷ MACLER, F., *Histoire D'Heraclius par le évêque Sebeos*, París, 1995, p. 7.

⁴⁵⁸ AL-ṬABARĪ... تاريخ (= *La historia...*), vol. II, p. 725; AL-MAS'ŪDĪ... مروج (= *Prados...*), vol. I, p. 265; FERDOSI, Abolghasem,... شاهنامه (= *El libro de los reyes...*), vol. VIII, pp. 319-328.

⁴⁵⁹ AL-ṬABARĪ... تاريخ (= *La historia...*), vol. II, p. 725. Los puntos suspensivos entre los corchetes es la información del texto original suprimida por nosotros.

⁴⁶⁰ AL-MAS'ŪDĪ... مروج (= *Prados...*), vol. I, p. 265.

⁴⁶¹ AL-ṬABARĪ... تاريخ (= *La historia...*), vol. II, p. 724.

La táctica no era nueva, anteriormente Bahram IV y Sapor III⁴⁶² también se habían apoyado en los plebeyos. Sin embargo, estos reyes con semejantes medidas no pudieron hacer frente al enorme poder de los magos y los nobles en el sistema. Dos fuerzas que incluso eran capaces de asesinar o deponer a los reyes que se les oponían.

El gobierno de Ormuz IV generó mucho odio entre las clases pudientes, por ello cuando Bahram Chubin, uno de sus más destacados generales, se levantó en su contra, la nobleza, sobre todo los militares, le apoyaron⁴⁶³. Este general, que no pertenecía al clan sasánida, tras provocar la huida de Cosroes a Bizancio se declaró rey⁴⁶⁴. Según Christensen, la ascensión de Bahram provocó la oposición de los magos y su gobierno estaba apoyado económicamente por los judíos⁴⁶⁵. Indudablemente, un sistema sustentado por las ayudas financieras de los no zoroástricos no podría garantizar la permanencia de los magos en la cúpula.

Además este general, en su enfrentamiento militar contra Cosroes II, enfatizó que al pasar 500 años de reinado sasánida ya había llegado el momento de que su clan, es decir, el arsácida, volviera a gobernar en Persia⁴⁶⁶. Este singular argumento, esgrimido por Bahram, nos aproxima a la tesis de Parvaneh Pourshariati quien relaciona la caída de los sasánidas con el enfrentamiento entre este clan y los antiguos clanes nobiliarios partos⁴⁶⁷. Si aceptamos esta teoría podemos concluir, que en caso de que los partos volvieran a establecer su imperio, el poder de los magos y la religión que representaban decaerían o desaparecerían. Por otra parte, era lógico que estos nobles que durante la época habían tenido graves enfrentamientos con los magos, protectores del clan sasánida, una vez alcanzaran el poder los marginaran a ellos y su religión.

Sin embargo, el gobierno de Bahram no logró establecerse y Cosroes II, gracias al apoyo militar de los bizantinos, recuperó el trono para los sasánidas⁴⁶⁸. Este rey también apoyó a los cristianos. El motivo de esta medida por parte de Cosroes se debía

⁴⁶² Véase la nota n. 406.

⁴⁶³ AL-ṬABARĪ, ... تاریخ (= *La historia...*), vol. II, pp. 727 y 729; FERDOSI, Abolghasem, ... شاهنامه (= *El libro de los reyes...*), vol. VIII, pp. 399, 406-407, 409-412 y 428; CHRISTENSEN, Arthur Emanuel, *L'Iran...*, p. 316.

⁴⁶⁴ AL-ṬABARĪ, ... تاریخ (= *La historia...*), vol. II, p. 732; AL-MAS'ŪDĪ, ... مروج (= *Prados...*), vol. I, pp. 268-269; FERDOSI, Abolghasem, ... شاهنامه (= *El libro de los reyes...*), vol. IX, pp. 56-57.

⁴⁶⁵ CHRISTENSEN, Arthur Emanuel, *L'Iran...*, p. 317.

⁴⁶⁶ Véase: FERDOSI, Abolghasem, ... شاهنامه (= *El libro de los reyes...*), vol. IX, pp. 29-30; POURSHARIATI, Parvaneh, *Decline...*, p. 126.

⁴⁶⁷ POURSHARIATI, Parvaneh, *Decline...*

⁴⁶⁸ AL-ṬABARĪ, ... تاریخ (= *La historia...*), vol. II, pp. 732-733; AL-MAS'ŪDĪ, ... مروج (= *Prados...*), vol. I, pp. 269-270; AL-YA'QŪBĪ, ... تاریخ (= *La historia...*), vol. I, pp. 208-209; FERDOSI, Abolghasem, ... شاهنامه (= *El libro de los reyes...*), vol. IX, pp. 101-126 y 129-130; PIRNIA, Moshir od-Dowleh, ... ایران باستان (= *Irán antiguo...*), vol. IV, pp. 1972-1973.

a que gran número de los habitantes de su gran imperio practicaban el cristianismo y Cosroes II pretendía conseguir su confianza y su apoyo⁴⁶⁹. Además debe recordarse que fue el auxilio del imperio bizantino lo que le facilitó la victoria sobre Bahram Chubin y el regreso al poder. Pero también, según Christensen, debe de tenerse en cuenta que Cosroes II había contraído matrimonio con dos esposas cristianas: Shirin⁴⁷⁰ y María⁴⁷¹, siendo la primera “la reina de las reinas”.

Todo esto influyó en su postura favorable hacia los cristianos de su reino. No en vano, en el apartado dedicado por Ferdosi al matrimonio entre Cosroes y Shirin, nos encontramos con la oposición de los magos a este enlace conyugal. Este poeta relaciona la negativa de la jerarquía religiosa a aceptar este matrimonio por motivos raciales⁴⁷². Sin embargo, el verdadero motivo de esta oposición podría estar relacionado con el temor de los magos a las influencias de reinas no zoroástricas en la corte sasánida. Los magos sabían muy bien que el favor que el rey otorgaba a su esposa principal y la influencia que esta ejercía sobre el monarca favorecerían la situación de los cristianos de Persia y, en consecuencia, limitarían su poder.

Cosroes II, que había inaugurado su reinado enfrentándose a la sublevación de un general perteneciente a la alta nobleza, terminó siendo destronado por una conspiración dirigida por generales y nobles, los cuales elevaron al trono a su hijo, Kavad II (628 d. C.)⁴⁷³. El creciente poder de la aristocracia militar, que se había enfrentado a la corona, provocó que el clan de los sasánidas no sólo perdiera su importancia política sino también su carisma sobrenatural. Una señal de ello es la sumisión de Cosroes II tras un “juicio” oral⁴⁷⁴. Este rey, que gracias a los ángeles del

⁴⁶⁹ SOTO CHICA, José, “La Crónica del 640...”, pp. 155-178, espec. pp. 159 y 169-170.

⁴⁷⁰ CHRISTENSEN, Arthur Emanuel, *L'Iran...*, pp. 318, 340 y 349; FERDOSI, Abolghasem, ... شاهنامه (= *El libro de los reyes...*), vol. IX, pp. 214-217.

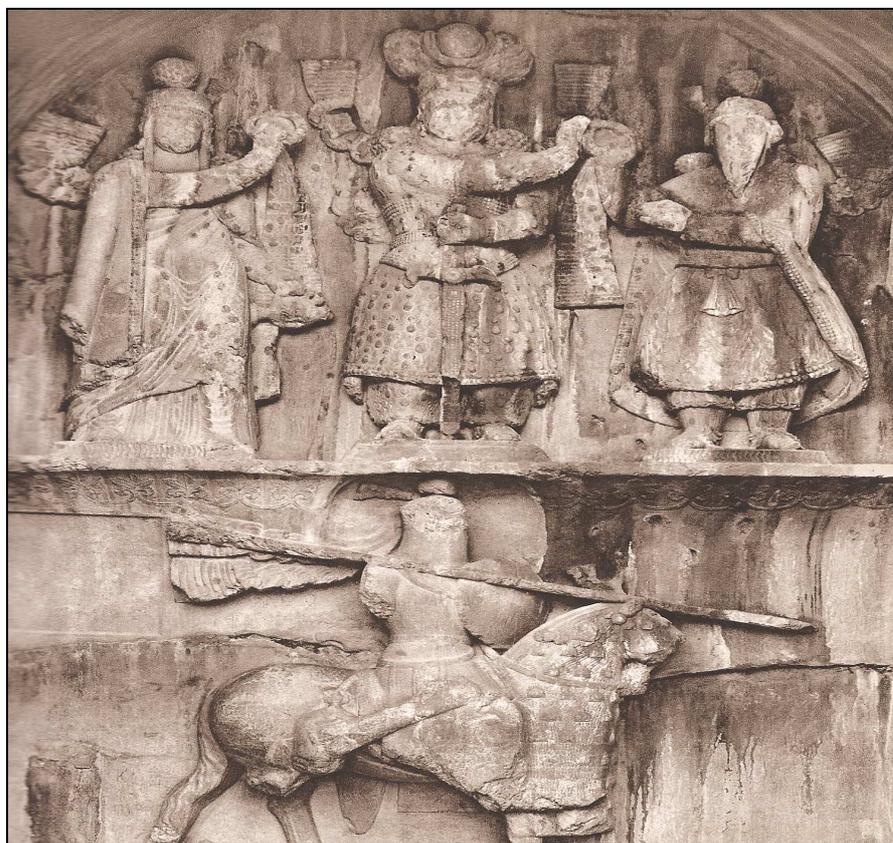
⁴⁷¹ AL-ṬABARĪ, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. II, pp. 728 y 732; AL-YA'QŪBĪ, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. I, p. 208; AL-MAS'ŪDĪ, ... مروج (= *Prados...*), vol. I, p. 269; FERDOSI, Abolghasem, ... شاهنامه (= *El libro de los reyes...*), vol. IX, pp. 98-101; CHRISTENSEN, Arthur Emanuel, *L'Iran...*, p. 349; ZARRINKOOB, Abdol-Hosein y ZARRINKOOB, Roozbeh, ... تاريخ (= *La historia...*), p. 92. Según otra fuente histórica la única esposa cristiana de Cosroes II fue Shirin y él no contrajo matrimonio con ninguna princesa bizantina. SCHER, A., “Historie Nestorienne (Chronique de Seert, seconde partie (I))”, en *Patrologia Orientalis*, Turnhout, 1971, vol. VIII, p. 466, cita de, SOTO CHICA, José, *Bizancio y los Sasánidas de la lucha por el Oriente a las conquistas árabes (565-642)*, Granada, 2012, p. 87.

⁴⁷² Véase: FERDOSI, Abolghasem, ... شاهنامه (= *El libro de los reyes...*), vol. IX, pp. 214-217.

⁴⁷³ Véase: FERDOSI, Abolghasem, ... شاهنامه (= *El libro de los reyes...*), vol. IX, pp. 241-247. También véase: AL-ṬABARĪ, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. II, p. 767.

⁴⁷⁴ Sobre los detalles de este “juicio” véase: AL-ṬABARĪ, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. II, pp. 770-777; FERDOSI, Abolghasem, ... شاهنامه (= *El libro de los reyes...*), vol. IX, pp. 256-257; IBN AL-AṬĪR, ... الكامل (= *La historia...*), vol. II, pp. 572-573.

zoroastrismo había ganado la batalla contra Bahram⁴⁷⁵ y que según el siguiente relieve su ceremonia de investidura fue realizada por el mismo dios Ahura Mazda y la diosa Anahita, perdió casi por completo su carisma, el *Farr* real, y en tal grado fue sometido a interrogatorio por los “simples mortales”:



Taq Bostan

Fuente: GODARD, André, *El Arte del Irán*, traducido al español por PRESEDO, Francisco, Barcelona, Juventud, 1969, p. 112.

Opinamos que esta acción no se trataba solo de la pérdida del carisma del rey sino también de la religión que le defendía, le otorgaba la legitimidad y hacía su situación intocable ante todos. No en vano, cuando el caos dominó Persia y todos los asuntos estaban en poder de los militares, sector que también sufría las divisiones internas⁴⁷⁶, entre el gran número de reyes que ascendieron al trono nos encontramos con dos reinas, Puran y Azarmidojt. Esta situación podría considerarse como tabú para la mentalidad de la época, puesto que los persas cuando querían ofender y quitarle mérito

⁴⁷⁵ En un enfrentamiento personal entre Cosroes y Bahram el rey se encontró desprotegido hasta que se le apareció el ángel Soroush y le salvó. FERDOSI, Abolghasem, ... شاهنامه (= *El libro de los reyes...*), vol. IX, p. 121.

⁴⁷⁶ Véase: AL-ṬABARĪ, ... تاریخ (= *La historia...*), vol. IV, pp. 1628-1629; POURSHARIATI, Parvaneh, *Decline...*, p. 180.

a un hombre lo comparaban con las mujeres⁴⁷⁷. Estas últimas no podrían considerarse aptas para regir los asuntos estatales. Además, el zoroastrismo al afirmar la creencia obsoleta de que en el cuerpo de la mujer mensualmente penetraba un espíritu maligno no podía aceptar que el *Farr*, con tantos matices sagrados y divinos, pudiera aparecer en una mujer aunque perteneciese al clan sasánida.

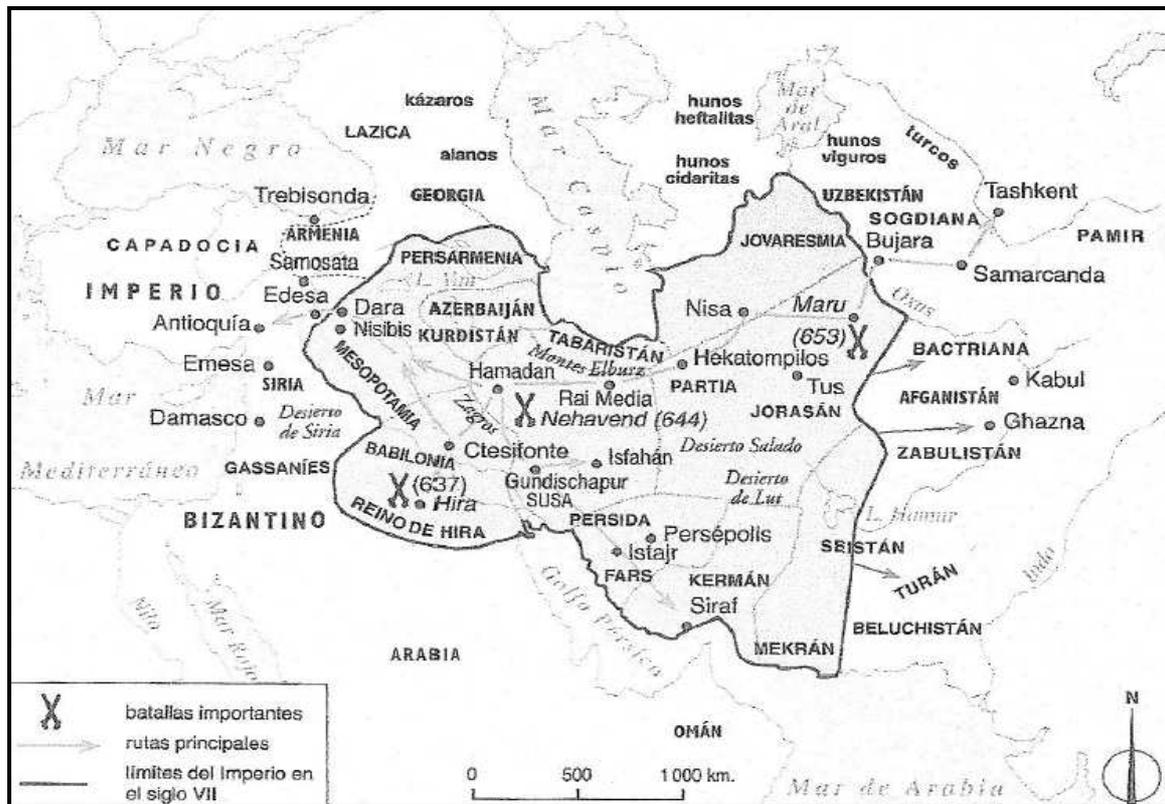
Sabemos que las normas religiosas excluían a las mujeres durante el periodo de menstruación, por lo que podemos colegir que durante esos días las reinas antes citadas no podrían presentarse ante la corte, ni presidir ceremonias públicas o religiosas. Por todo ello es indudable que estas reinas debieron de apoyarse en otros sectores del poder capaces de contrarrestar la oposición de los magos y de los sectores más conservadores y por ello serían incapaces de estabilizar Persia, cosa que por otra parte ni un rey hubiera podido conseguir.

Ferdosi, quien considera el acceso de las mujeres al trono como una de las razones de la debilidad de Persia⁴⁷⁸ y la perspectiva negativa de la época hacia las mujeres, muestran la exclusión que trataba de imponerse a estas últimas. Por otra parte, si evaluamos la cuestión con más detenimiento y tenemos en cuenta las normas que existían acerca de la mujer, podemos considerar el ascenso al trono sasánida de las mujeres como una prueba más de la debilidad de la religión sasánida, que ya no era capaz de imponer sus normas en la mentalidad de los persas del período. Una debilitada religión que sobre todo había perdido el control sobre la nobleza militar, verdadera clase dominante en los últimos días del imperio sasánida. Unos militares que no garantizaban ya su apoyo a la hasta ese entonces religión oficial del Estado.

⁴⁷⁷ El rey Ormoz IV para despreciar a Bahram, su general, le compara con las mujeres y le envía ropa femenina y una bobina de hilo, atributos pertenecientes al mundo femenino considerado tan denostado entre ellos. FERDOSI, Abolghasem, ... شاهنامه (= *El libro de los reyes...*), vol. VIII, pp. 397-399; PIRNIA, Moshir od-Dowleh, ... ایران باستان (= *Irán antiguo...*), vol. IV, p. 1972.

⁴⁷⁸ FERDOSI, Abolghasem, ... شاهنامه (= *El libro de los reyes...*), vol. IX, p. 305.

MAPA DEL IMPERIO SASÁNIDA



Fuente: CLARAMUNT, Salvador, FLORISTÁN, Alfredo, GASULL, Pepa, MOLAS, Dolors, RIU, Manuel, SÁNCHEZ-MARCOS, Fernando, *Atlas de historia universal, de los orígenes a las crisis del siglo XVII*, Barcelona, plantea, 2000, p. 143.

TABLA CRONOLÓGICA DE LOS REYES SASÁNIDA

ÓRDEN	NOMBRE	AÑO DEL REINADO
I	Ardashir I	226 – 240/1 d. C.
II	Sapor I	240/2 – 270/3 d. C.
III	Ormuz I	270/3 – 272/4 d. C.
IV	Bahram I	271/3 – 274/7 d. C.
V	Bahram II	274/6/7–293 d. C.
VI	Bahram III	282–293 d. C.
VII	Narsés	282/3 – 302/3 d. C.
VIII	Ormuz II	302/3 – 309/10 d. C.
IX	Azarnersi	309 – 310 d. C.
X	Sapor II	309/10 – 379 d. C.
XI	Ardashir II	379 – 383 d. C.
XII	Sapor III	382/5 – 388/90 d. C.
XIII	Bahram IV	388 – 399 d. C.
XIV	Yazdegard I	399 – 420/1 d. C.
XV	Bahram V	420/1 – 438/9 d. C.
XVI	Yazdegard II	438/9 – 457 d. C.
XVII	Ormuz III	457 – 459 d. C.
XVIII	Peroz I	459 – 483/4 d. C.
XIX	Balash	483/4 – 487/8 d. C.
XX	Kavad I	487/99 – 531 d. C.
XXI	Cosroes I	531 – 579 d. C.
XXII	Ormuz IV	579 – 590 d. C.
XXIII	Cosroes II	590/1 – 628 d. C.
XXIV	Kavad II	627/8 – 629 d. C.
XXV	Ardashir III	628 – 629 d. C.
EL RESTO	Shahrbaraz, Cosroes III, Yavanshir, Purán, Azarmidojt, Purán, Cosroes	629 – 632 d. C.

	IV, Peroz II, Cosroes V, Ormuz V, etc.	
EL ÚLTIMO	Yazdegard III	632 – 651/2 d. C.

Tabla cronológico organizado según los datos de Al-YA'QŪBĪ, Aḥmad ibn Ishāq *تاريخ اليعقوبي* (= *La historia de al-Ya'qūbī*), traducido al persa por AYATI, Mohammad Ebrahim, Teherán, 2003, vol. I (datos adaptados al calendario cristiano probablemente por el traductor de esta última obra); IBN AL-ATĪR, 'Azadīn, *الكامل فى التاريخ* (= *La historia completa*), traducido al persa por Seyed Hosein, ROOHANI, Teherán, 1992, vol. II; CHRISTENSEN, Arthur Emmanuel, *L'Iran sous les Sassanides*, traducido al persa por YASAMI, Rashid, editado por REZAI BAGH BEIDI, Hassan, Teherán, 2005; GHIRSHMAN, Roman, *L'Iran des Origines A L'Islam*, traducido al persa por MOIN, Mohammad, Teherán, 2009 y ZARRINKOOB, Abdol-Hosein y ZARRINKOOB, Roozbeh, *تاريخ سياسى ساسانيان (4) تاريخ ايران باستان* (= *La historia del Irán antiguo (4) La historia política de los sasánidas*), Teherán, 2002.

4. LAS RELACIONES ENTRE ÁRABES Y SASÁNDIAS.

Parte importante de la Historia sasánida fueron las relaciones y contactos con los pueblos originarios de las tierras inhóspitas y desérticas de Arabia, que en su mayor parte solo ofrecían a sus habitantes hambruna y enfermedades. Estas eventualidades obligaban a las tribus a llevar una vida nómada o a emprender grandes migraciones con el fin de establecerse en zonas más fértiles⁴⁷⁹. Persia, siendo una de las tierras más ricas, productivas y estratégicas de Oriente Medio, se encontraba en las rutas migratorias de los árabes; aquellos beduinos que cruzaban sus fronteras, entraban en un gran Imperio en el que pronto ansiaron instalarse para disfrutar de sus riquezas, casi siempre de manera violenta. Un deseo inalcanzable para ellos en estos primeros momentos, ya que esta tierra se encontraba bajo el dominio de uno de los dos grandes imperios de la época, respaldado por un poderoso ejército, sustentado a su vez por una pujante economía, todo lo cual, como una gran muralla, frenaba la llegada de estos nómadas del desierto. Cuando rebasaban las fronteras persas, eran reprimidos por desear e intentar hacerse con algo que jamás les correspondería.

4. 1. YEMEN Y LOS PERSAS.

No obstante, la carestía que obligaba a los árabes emigrar, no afectaba a todas las regiones de la Península Arábiga. Esta tierra contaba con zonas fértiles que ofrecían unas condiciones que facilitaban su poblamiento. Lugares que por gozar de un clima más benévolo y una situación estratégica, se convirtieron en puntos de interés tanto para los sasánidas como para los bizantinos, que pretendían tener bajo su control las rutas comerciales que unían el Lejano Oriente con el Mediterráneo. Y Yemen fue una de esas regiones en pugna.

Esta tierra situada en la parte meridional de la Península Arábiga, era de las pocas zonas de esta tierra que contaba con un clima óptimo para el desarrollo de una

⁴⁷⁹ Consulten: IBN JALDŪN, Abū Zayd ‘Abd al-Rahman ibn Muḥammad, *كتاب العبر يا تاريخ ابن خلدون* (= *Kitāb al-‘ibar o la historia de Ibn Jaldūn*), traducido al persa por AYATI, Abdol-Mohammad, Teherán, 2004, vol. I, pp. 13-14; SALIM, ‘Abdūl ‘Azīz, *تاريخ عرب قبل از اسلام* (= *La historia árabe antes del Islam*), traducido al persa por SADRY NIA, Bagher, Teherán, 2005, pp. 52-53; ZARRINKOOB, Abdol-Hosein, *تاريخ ایران بعد از اسلام* (= *La historia de Irán después del Islam*), Teherán, 2004, pp. 207-208.

cultura urbana. Desde la Antigüedad destacan enclaves como Saba, Naʿran y Zaffar. Ciudades ricas que basaban su prosperidad en la exportación de sus productos, aprovechando su situación geográfica, abiertos al comercio exterior como intermediarios entre Egipto, Siria, la India e Iraq⁴⁸⁰.

Tal como dijimos, los dos grandes imperios de la época no podían prescindir de esta tierra que gozaba de una situación geopolítica envidiable. Por ello, Persia y Bizancio intentaron hacerse con ella, hasta que finalmente Cosroes I (531 – 579 d. C.) ganó el terreno a su enemigo y sometió Yemen a su autoridad. No en vano, el interés persa por controlar Yemen no se limitó sólo al período sasánida. Si confiamos en las narraciones de ʿAṭalabī, desde la Antigüedad los reyes de *Iranshahr* estuvieron fascinados por esta tierra e intentaron situarla bajo su dominio. Según comenta este historiador, el diablo con el delicioso ritmo musical del laúd y palabras mágicas sedujo a Key Kavuos trazando una imagen paradisíaca de las bellezas de Yemen para excitar la imaginación de este rey, lo que le llevó a conquistar esta tierra⁴⁸¹.

Sin embargo, las fuentes históricas han intentado vincular el motivo que condujo a Cosroes I a conquistar Yemen con los conflictos religiosos entre las dos religiones monoteístas de entonces, a saber: el judaísmo y el cristianismo y sus consecuencias económicas y socio-políticas. Cabe decir que la primera religión monoteísta que se estableció en Yemen fue el judaísmo. Al-Ṭabarī –quien se ha apoyado en las aleyas coránicas–, destaca que por primera vez esta religión fue establecida en Yemen por la Reina de Saba quien se convirtió a la fe que seguía Salomón. Más adelante Tabʿa II a través de dos judíos procedentes de Medina se convirtió a esta religión y puso fin a los cultos paganos de Yemen, motivando la conversión de los yemeníes al judaísmo. Por último fue Dū Nuwas quien adoptó esta religión y con él todos los himyaríes⁴⁸².

⁴⁸⁰ SALIM, ʿAbdūl ʿAzīz, ... تاریخ (= *La historia...*), pp. 66-67 y 70-74. Saba era un antiguo pueblo que residía en Yemen, cuyo nombre proviene de su ancestro que se llamaba Saba y era uno de los descendientes de Qaḥṭan. ṬABAṬABAĪ, Moḥammad Ḥosein, الميزان في تفسير القرآن (= *Un patrón sobre la interpretación del Corán*), traducido al persa por MUSAVI, Mohammad Bagher, 1995, Qum, vol. XIV, p. 548. Sayf ibn Dī Yazn en su conversación con Cosroes I, recogida por al-Ṭabarī, hace referencia a las montañas de oro y plata que existían en Yemen. AL-ṬABARĪ, Muḥammad ibn ʿĀrūr, «تاريخ طبرى يا «تاريخ» (= *La historia de al-Ṭabarī o «la historia de los profetas y reyes»*), traducido al persa por PAYANDEH, Abolghasem, Teherán, 1996, vol. II, p. 690.

⁴⁸¹ Véase: ʿAṬALABĪ, Abū Manṣūr ʿAbd al Malīk ibn Muḥammad ibn Ismʿāil, غرر أخبار ملوك فارس (= *La historia de los reyes persas*), traducido al persa por FAZELI, Mohammad, Teherán, 1989, pp. 105-107. Consulten también: ZARRINKOOB, Abdol-Hosein, دو قرن سکوت (= *Dos siglos de silencio*), Teherán, 2004, pp. 36-37.

⁴⁸² AL-ṬABARĪ, ... تاریخ (= *La historia...*), vol. II, pp. 412, 651-655 y 667. El Corán habla de la conversión de la reina de Saba al judaísmo por Salomón. *El Corán*, traducido al español por centro de traducciones del sagrado Corán, editado por GONZÁLEZ BÓRNEZ, Raúl, Qum, 2008, Sura Las hormigas, p. 381, aleya XLIV. En relación con la conversión de Tabʿa II, cuenta Muḥammad ibn Iṣḥaq

Con anterioridad al judaísmo, los yemeníes seguían cultos paganos como rendir tributos a las figuras celestiales. El Corán destaca que los pobladores de Saba antes de la adhesión de su reina al monoteísmo adoraban al Sol⁴⁸³. Además, al-Mas'ūdī hace referencia a la existencia de un templo en esta ciudad llamado Qamdan, erigido en honor a Venus por Zahak⁴⁸⁴. De igual manera, los yemeníes practicaban el culto a los ídolos. Según ibn Kalbī, los himyaríes antes de su conversión al judaísmo por Tab'a rendían culto a un ídolo llamado Nasr (= Buitre) y contaban con un centro pagano conocido como Ra'a en Ṣan'a donde realizaban sacrificios, creyendo que desde el interior de dicho lugar un ente se comunicaba con ellos. Este templo fue destruido por los judíos de Medina que acompañaron a Tab'a⁴⁸⁵. Ibn Isḥaq también hace referencia a este templo y lo presenta como Ra'am, destacando que los judíos que acompañaron a Tab'a, antes de destruir el santuario, sacaron de él un perro negro y pusieron fin a su vida⁴⁸⁶. Esta última historia nos lleva a pensar que quizá los yemeníes adoraban a dicho perro como su tótem, al que rendían tributos y sacrificios. Por otra parte El Corán compara a las personas que se dejan guiar por pasiones terrenales y refutan las señales de la divinidad con el perro⁴⁸⁷. Teniendo en cuenta esta explicación, quizá podríamos afirmar que aquel perro con aspecto infernal representaría el mal existente en dicho lugar, ligado al paganismo, señal de la desviación de los yemeníes del camino de la rectitud ofrecida por el monoteísmo. Ibn Isḥaq aporta información de la práctica por parte de los yemeníes de una suerte de ordalía por el fuego, al que eran sometidos los acusados y devoraba a los culpables⁴⁸⁸. Podríamos sostener que esta práctica fue una adopción persa, pueblo que desde la Antigüedad para demostrar la inocencia o la

que este rey yemení al volver de Oriente se enteró de que los pobladores de Medina habían acabado con su hijo, por lo que decidió exterminarlos y convertir Medina en polvo. Dos judíos le anunciaron que Medina sería la ciudad a donde se dirigiría el Profeta, por ello el rey se arrepintió de su decisión y adoptó el judaísmo como religión, eligiendo a estos dos judíos como sus compañeros. En su camino de vuelta a Yemen, algunos le propusieron que destruyera La Kaba para hacerse con sus riquezas y una vez más estos judíos le recordaron que La Kaba era un lugar sagrado y que quien lo destruyera, abrazaría la muerte. Bajo esta amenaza de los judíos que lo acompañaban, Tab'a II realizó los rituales de peregrinación y por primera vez cubrió el santuario de La Kaba con *Kiswa*. Tab'a, que había adoptado el judaísmo como su religión al llegar a Yemen, acabó con los cultos paganos y estableció esta religión en su tierra. AL-ṬABARĪ, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. II, pp. 651-655. Para otra versión de esta historia, con algunas diferencias, véase: AL-YA'QŪBĪ, Aḥmad ibn Isḥaq, تاريخ يعقوبى (= *La historia de al-Ya' qūbī*), traducido al persa por AYATI, Mohammad Ebrahim, Teherán, 2003, vol. I, pp. 240-242.

⁴⁸³ *El Corán*, ..., Sura, las hormigas, p. 380, aleyas XXIII-XXIV.

⁴⁸⁴ AL-MAS'ŪDĪ, 'Alī ibn al-Ḥusayn, مروج الذهب (= *Prados de oro*), traducido al persa por PAYANDEH, Abolghasem, Teherán, 2003, vol. I, p. 590.

⁴⁸⁵ Véase: AL KALBĪ, Abū Maḥḥar Hīšam ibn Muḥammad, الاصنام (= *Los ídolos árabes*), traducido al persa por JALALI NAINI, Mohammad Reza, Teherán, 1985, pp. 107-108.

⁴⁸⁶ AL-ṬABARĪ, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. II, pp. 654-655.

⁴⁸⁷ Véase: *El Corán*, ..., Sura Los lugares elevados, p. 174, aleya. CLXXVI,

⁴⁸⁸ AL-ṬABARĪ, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. II, p. 654.

culpabilidad de los acusados les sometía a la prueba del fuego, obligando al acusado a pasar entre las llamas y en caso de salir ileso declaraban su inocencia. Distintas narraciones literarias persas además del libro sagrado de los zoroástricos, el Avesta, hacen referencia a dicha prueba⁴⁸⁹.

Sin embargo, la práctica del judaísmo en Yemen no se prolongó en tiempo y sus pobladores volvieron a practicar sus cultos paganos y Nasr a contar adeptos entre los himyaríes. Según ibn al-Kalbī, antes de la adopción del judaísmo por Dū Nuwas –el último rey que estableció esta fe en Yemen– los himyaríes rendían culto a Nasr, mientras que la tribu Maḍḥaḥ lo hacía con Yaguza y la tribu de Hamdan a Yauqa⁴⁹⁰. Podríamos pensar incluso que estos dos últimos ídolos tenían un lugar en el panteón yemení –junto al citado Nasr– antes de la conversión de Tab‘a al judaísmo y una vez más su culto fue retomado en las épocas posteriores al reestablecimiento del judaísmo en Yemen por parte de Dū Nuwas.

Todas estas idas y venidas entre el judaísmo y los cultos paganos podrían explicarse aplicando la teoría de Freud, según la cual los cultos paganos desplazados por el judaísmo adoptado por la reina de Saba no se extinguieron, persistiendo en la tradición yemení. Tras un intervalo de tiempo y careciendo de una autoridad política que defendiera y fortaleciera el monoteísmo, volvieron a resurgir desplazando a su vez a la religión dominante al territorio de la tradición, hasta que los judíos de Medina influyeron para que las huellas del monoteísmo, tras un periodo de latencia, volvieran a alcanzar al consciente colectivo en época de Tab‘a II. De igual manera, los cultos paganos volvieron a resurgir en los tiempos posteriores a Tab‘a II hasta que Dū Nuwas adoptó el judaísmo y otra vez esta religión resurgió en la conciencia yemení⁴⁹¹. Un judaísmo que a su vez servía a las autoridades para cohesionar social y políticamente a unos pueblos heterogéneos, disgregados en cultos y tradiciones paganas, sometiéndolos

⁴⁸⁹ Véase: *El Avesta*, کهن ترین کتاب آسمانی در زمان ایران باستان اوستا (= *El Avesta, el más antiguo libro divino en antiguo Irán*), traducido y editado por POUR DAVOUD, Ebrahim, Teherán, 1998, Yasna LI, p. 237, párrafo IX; FERDOSI, Aboghasem, شاهنامه فردوسی متن انتقادی (= *El libro de los reyes, texto crítico*), supervisado por NOUSHIN, E., editado por OSMIRNUA, U., Moscú, 1965, vol. III, pp. 33-36; TA‘ALABĪ, ... غرر (= *La historia...*), pp. 122-123.

⁴⁹⁰ Véase: AL KALBĪ, ... الاصل (= *Los ido...*), pp. 152-153; SALIM, ‘Abdūl ‘Azīz, ... تاریخ (= *La historia...*), pp. 371-373. Aunque según al-Ya‘qūbī tanto la tribu Hamdan como los himyaríes de Yemen rendían culto a Nasr situado en Sana. AL-YA‘QŪBĪ, ... تاریخ (= *La historia...*), vol. I, p. 332.

⁴⁹¹ FREUD, Sigmund, *Moisés y la religión monoteísta y otros escritos sobre judaísmo y antisemitismo*, traducido al español por REY ARDID, Ramón, Madrid, 1986, pp. 67, 70, 135 y 136.

a la autoridad de un Dios único⁴⁹², al tiempo que les servía para extinguir cualquier intento de rebeldía ante la autoridad terrenal que defendía aquella autoridad ultra terrestre.

En relación con la dominación de los bizantinos en Yemen, comenta al-Ṭabarī que durante la época de Ḍū Nuwas, los habitantes de Naʿran se convirtieron al cristianismo⁴⁹³. Ḍū Nuwas reaccionó al ver su autoridad y legitimidad puestas en peligro a causa de la nueva fe monoteísta, que permitía la adhesión de nuevos adeptos por lo que cada día se hacía más fuerte⁴⁹⁴. Según narra al-Ṭabarī, el rey yemení dejó a los pobladores de Naʿran elegir entre la adopción del judaísmo o la muerte, eligiendo ellos esta segunda opción, por lo que Ḍū Nuwas los exterminó. Uno de los supervivientes se dirigió a Abisinia en busca de auxilio⁴⁹⁵. Negus, rey de Abisina, con el apoyo de Bizancio, apoyó a los cristianos yemeníes, enviando fuerzas lideradas por Arbāt, quien dominó Yemen y acabó con el poder himyarí⁴⁹⁶. De este modo el suroeste de la Península Arábiga quedó bajo la órbita bizantina a través de sus aliados abisinios. Según ‘Abdūl ‘Azīz Salim, el verdadero motivo de la invasión abisinia a Yemen se debía a que Bizancio pretendía controlar las rutas comerciales dirigidas al océano Índico en detrimento de los persas. Por otra parte, los abisinios pretendían dominar y acabar con un gobierno himyarí que les causaba problemas en el Mar Rojo⁴⁹⁷. De este modo, los conflictos nacidos en Yemen permitieron a los bizantinos y sus aliados abisinios dirigirse hacia esta tierra y alcanzar sus objetivos político-económicos disfrazados de intenciones humanitarias⁴⁹⁸. Además, el establecimiento de un poder cristiano en

⁴⁹² Sobre la importancia de la religión en crear la cohesión social véase: SILVERIA AGULLÓ TOMÁS, M. y SÁNCHEZ MORENO, Esteban, “El orden social” en *Fundamentos sociales del comportamiento humano*, editado por ÁLVARO ESTRAMIANA, José Luis, Barcelona, 2003, pp. 173-242, espec. 193.

⁴⁹³ Consulten: AL-ṬABARĪ, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. II, pp. 667-670.

⁴⁹⁴ Consulten al respecto, las teorías de los siguientes dos antropólogos: DURKHEIM, Émile, *Las formas elementales de la vida religiosa*, traducido al español por RAMOS, Ramón, Madrid, 2007, p. 396; GEERTZ, Clifford, *Observando el Islam: el desarrollo religioso en Marruecos e Indonesia*, traducido al español por LÓPEZ BARGADOS, Alberto, editado por CARDÍN, Alberto, Barcelona, 1994, p. 34.

⁴⁹⁵ AL-ṬABARĪ, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. II, pp. 672 y 673. Véase también: AL-YA’QŪBĪ, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. I, p. 243.

⁴⁹⁶ AL-ṬABARĪ, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. II, pp. 674-675; MARTÍNEZ CARRASCO, Carlos, “Arabs in the face of Christianity: Creating an identity before the emergence of Islam” en *Mapping Knowledge: Cross-Pollination in Late Antiquity and the Middle Ages* (Arabica Veritas, 1), Córdoba, 2014, pp. 39-70, espec. 50-53; MARTÍNEZ CARRASCO, Carlos, “Axūm, el Reino del Preste Juan: entre el Cristianismo y el Islam”, conferencia impartida en el marco del: *5th European Congress of Medieval History. Secrets and Discoveries in the Middle Ages*, Oporto 25-29 de junio 2013.

⁴⁹⁷ SALIM, ‘Abdūl ‘Azīz, ... تاريخ (= *La historia...*), pp. 101 y 247. Véase también: FARROKH, Kaveh, *Shadows in the Desert: Ancient Persia at War (General Military)*, Londres, 2007, p. 237.

⁴⁹⁸ Consulten también: ZARRINKOOB, Abdol-Hosein, ... دو قرن (= *Dos siglos...*), p. 41.

Yemen lo situaba en la misma línea ideológica que Bizancio de enfrentamiento contra la «pagana» Persia.

Pese a todo el interés y esfuerzo de los bizantinos y sus aliados abisinios, su dominio en Yemen no duró mucho tiempo. Según comentan, bajo el poder abisinio sufrieron tanto los yemeníes que solicitaron la intervención exterior para liberarse. Ante esta situación Sayf ibn Dī Yazn, decepcionado del apoyo bizantino, se dirigió a Persia en busca de auxilio. Cosroes I le acompañó con un ejército formado por 800 prisioneros condenados a muerte bajo el mando de Wahraz. De este personaje se destaca sobre todo su avanzada edad. Una de las leyendas que se cuentan para ensalzarlo como héroe, dice que para permitirle el uso del arco, debían «estirar y subir sus párpados con un pañuelo en la frente» para que pudiera apuntar bien a su objetivo. Wahraz y sus soldados vencieron a los abisinios y bajo el mando de Cosroes I dejaron a Sayf ibn Dī Yazn como rey de Yemen⁴⁹⁹. La versión de al-Ṭabarī, con tintes legendarios, destaca la victoria de un número reducido de prisioneros comandados por un general en la senectud contra los abisinios. Mediante este relato se intenta demostrar que las capacidades militares de los persas eran superiores a los de los bizantinos y sus aliados abisinios, similares a los que se aprecian en la historia legendaria persa. Más allá de estas narraciones extraordinarias, lo evidente es que Persia al igual que Bizancio, aprovechó los conflictos religiosos y étnicos existentes entre yemeníes y abisinios para situar esta tierra bajo su dominio e hizo fracasar los planes económicos y políticos de sus rivales bizantinos.

Con la llegada de los persas a Yemen, los cultos y religiones asociados a la dinastía sasánida fueron exportados a esta tierra, entre ellos el mazdaquismo, la corriente religiosa que, pese al intento de Cosroes I en extinguirla, todavía contaba con adeptos. Según Kaveh Farrokh, los soldados de Wahraz eran condenados a muerte porque se sospechaba de su conversión al mazdaquismo, que después de la guerra de Yemen se establecieron en esta tierra. Los hijos de estos primeros colonos, de ascendencia materna yemení, fueron conocidos como *Abna*⁵⁰⁰.

Más adelante los persas llegaron a regir directamente los asuntos de Yemen. Según comenta ibn Ishāq, Sayf reprimió con tal dureza a los abisinios, que provocó el levantamiento de éstos, que se saldó con el asesinato del nuevo rey de los yemeníes.

⁴⁹⁹ AL-ṬABARĪ, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. II, pp. 689-693 y 695-699. Según Ṭa'alabī, Cosroes I envió a 1.000 prisioneros y junto a ellos se dirigieron turcos y daylamitas hacia Yemen. ṬA'ALABĪ, ... غرر (= *La historia...*), p. 399. Consulten también: SOTO CHICA, José, *Bizantinos y sasánidas. De la lucha por el Oriente a las conquistas árabes (565-642)*, Granada, 2012, pp. 54 y 60-61.

⁵⁰⁰ FARROKH, Kaveh, *Shadows...*, p. 237.

Cosroes I se vio obligado a enviar nuevas fuerzas –esta vez cuatro mil soldados– bajo el mando de Wahraz y les ordenó acabar con todos los negros, mestizos y, en definitiva, con todos aquellos que presentaran rasgos africanos. El general persa cumplió esta orden y en pago por sus servicios fue nombrado virrey de Yemen⁵⁰¹. La incorporación como provincia del Himyar debe entenderse como un modo de preservar el control persa sobre esta tierra. La rebelión fue la excusa para acabar con un sector de la población de Yemen sospechosa de colaborar con los bizantinos, dadas sus afinidades político-religiosas. Además Cosroes optó por virreyes de ascendencia persa en lugar de los himyaríes, dado que estaban vinculados directamente a Persia y su cultura, garantizando el dominio continuado sobre Yemen. Tanto le preocupaba a Cosroes I el control directo de la nueva provincia que se hizo cargo del nombramiento y destitución de estos virreyes y solo en casos excepcionales los premiaba dejándoles la libertad de elegir a su sucesor, como el caso que a continuación vamos a comentar.

Según Hīšam ibn Muḥammad ibn Kalbī, Marwazan –virrey de Yemen durante la época de Ormuz IV (579 – 590 d. C.) y Cosroes II (590/91 – 628 d. C.)– se enfrentó a una sublevación por parte de los pobladores de una montaña de Yemen que dejaron de pagar sus tributos. Marwazan, con mucha habilidad, logró sofocar esta sublevación, por lo que Cosroes II le premió permitiéndole elegir a su sucesor. Este virrey tenía dos hijos: uno con las formas culturales persas y otro, llamado Jar Jarash, que se había arabizado. Marwazan eligió a este segundo como gobernador de Yemen tal vez entendiendo que de este modo aseguraba el control de la provincia: un virrey árabe para pobladores árabes. Al llegar a oídos de Cosroes II que su virrey en Yemen, Jar Jarash, estaba tan arabizado que incluso recitaba poesías en esta lengua, le quitó del poder y lo sustituyó por Bazan⁵⁰².

Esta noticia podría interpretarse como un reflejo de las tendencias culturales propias de la época de al-Ṭabarī, autor que en repetidas ocasiones destaca cómo los árabes eran capaces de transformar la cultura de los extranjeros, porque él, como un persa que vivió entre los siglos IX-X, era testigo de la transformación cultural de sus compatriotas, quienes estaban en el proceso de adaptación al Islam⁵⁰³. Sin embargo, debemos tener en cuenta que cuando un grupo minoritario convive con otro mayoritario

⁵⁰¹ AL-ṬABARĪ, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. II, pp. 699-700; AL-MAS'ŪDĪ, ... مروج (= *Prados...*), vol. I, pp. 448-449; IBN JALDŪN, ... كتاب العبر (= *Kitāb al-'ibar...*), vol. I, p. 67; ZARRINKOOB, Abdol-Hosein, ... دو قرن (= *Dos siglos...*), p. 51.

⁵⁰² AL-ṬABARĪ, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. II, pp. 764-765.

⁵⁰³ En relación con *transculturación* véase: ORTIZ, Fernando, *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, Barcelona, 1973, pp. 129-135, espec. pp. 134 y 135.

poseedor de una cultura propia –dependiendo de su grado de resistencia–, aquél acaba adoptando elementos de dicha cultura, como fue el caso del citado gobernador árabe.

Volviendo al caso que nos ocupa, podríamos interpretar la postura que adoptó Cosroes II ante su virrey arabizado como rechazo hacia la cultura árabe o un intento para mantener el continuo dominio persa en esta tierra tan estratégica. Puesto que este virrey persa, que se había *transformado culturalmente* al adoptar muchos elementos de la cultura árabe –tales como la lengua– y olvidando parte de su cultura ancestral⁵⁰⁴, podría tener más puntos en común con los yemeníes que se encontraban bajo su dominio que con los persas. De modo que podría liberar esta tierra del dominio persa, peligrando seriamente los intereses económicos de los sasánidas.

4. 2. AL-ḤĪRA: CAPITAL LAJMĪ EN LA ÓRBITA PERSA.

Al-Ṭabarī remonta la historia de al-Ḥīra a la Edad Antigua y destaca que esta ciudad, al igual que Anbar, fue erigida durante la época Nabucodonosor⁵⁰⁵, aunque existen tradiciones que consideran a Sapor I (240/2 – 270/3 d. C.) como su fundador⁵⁰⁶. Ibn Jaldūn ofrece una etimología para este topónimo. El historiador tunecino remite a un episodio durante el ataque de Tab‘a Abū Karib contra Iraq, cuando al salir de Anbar pasó por una tierra perdida, por lo que la llamó al-Ḥīra (= la Perdición)⁵⁰⁷.

Según al-Ṭabarī, fue Nabucodonosor quien asentó a los árabes por primera vez en esta ciudad. Otra versión acerca de su poblamiento es la Hīšam ibn Muḥammad, de acuerdo con la cual el rey babilonio ordenó detener a todos los árabes comerciantes que se encontraban en su reino y los alojó en al-Ḥīra. Después declaró la guerra a los árabes, algunos de los cuales se rindieron, aceptando su autoridad, por lo que Nabucodonosor los asentó en Anbar –situada en Sowad⁵⁰⁸– y después los trasladó a al-Ḥīra. Tras la muerte de este rey babilonio, los árabes regresaron a Anbar. Sin embargo, con el tiempo incrementaron su número, llegando a tener problemas internos, por lo que abandonaron estas tierras y se dirigieron a Yemen, las proximidades de Siria y Bahrein. Los que

⁵⁰⁴ Véase: ORTIZ, Fernando, *Contrapunteo...*, pp. 129-135, espec. pp. 134 y 135.

⁵⁰⁵ AL-ṬABARĪ, ... تاریخ (= *La historia...*), vol. II, p. 586.

⁵⁰⁶ KHODADADIAN, Ardeshir, “کهن ترین متن جغرافیای ایران باستان” (= El más antiguo libro de la geografía histórica de Irán antiguo), en *فصلنامه رشد آموزش تاریخ* (= *Revista trimestral del crecimiento de la educación histórica*), número V, Teherán, 2001, pp. 46-50, espec. p. 48.

⁵⁰⁷ IBN JALDŪN, ... کتاب العبر (= *Kitāb al-‘ibar...*), vol. I, p. 275.

⁵⁰⁸ Una de las regiones de Iraq. Véase: AL-YA’QŪBĪ, Aḥmad ibn Ishaq, *البلدان* (= *Las tierras*), traducido al persa por AYATI, Mohammad Ebrahim, Teherán, 1977, p. 43.

llegaron a este último lugar, mediante el pacto de *Tanuj* (= Estancia) decidieron quedarse. Sin embargo, más adelante migraron hacia Iraq con la intención de expulsar a los persas o bien convivir con ellos, pero los nabateos frenaron su llegada y obligando a los árabes a instalarse entre Anbar y al-Ḥīra, siendo los lajmíes un grupo entre ellos⁵⁰⁹.

Coincidiendo con la formación de la dinastía sasánida, ‘Amrū ibn ‘Adī ibn Naṣr ibn Rabī‘a fundó la dinastía lajmí, ejerciendo un control sobre los árabes de Iraq. La subida al trono de Ardashir I (226 – 240/1 d. C.) motivó el desplazamiento de una parte de los tanujíes hacia Siria y subyugó a tres grupos árabes que se encontraban en Iraq: los tanujíes, asentados entre al-Ḥīra y Anbar, ‘Abadīan y Aḥlāf que fijaron su residencia en al-Ḥīra en la que levantaron varios edificios⁵¹⁰.

Los sasánidas mantuvieron unas relaciones cordiales con los reyes de al-Ḥīra, que se evidencian de manera clara durante el reinado de Yazdegard I (399 – 420/1 d. C.). La confianza de este soberano en los árabes de al-Ḥīra se tradujo en el nombramiento del rey Nu‘man ibn Munḍir como ayo de su hijo Bahram. Empleando los distintos géneros literarios, desde la poesía histórica hasta la historiografía pura, muchos autores intentaron explicar los motivos de esta decisión de Yazdegard. Según el poeta Ferdosi, el nacimiento de Bahram preocupó a los magos porque temían que Yazdegard I transmitiera su mal carácter al hijo, por lo que intentaron que este rey educara a Bahram fuera del ámbito palaciego. Yazdegard convocó a maestros de la India, China, Roma, etc., para elegir a uno y encargarle la educación de su hijo, pero entre todos optó por Nu‘man⁵¹¹. Al-Ṭabarī, en una parte de su obra, señala las epidemias que solían azotar la capital del Imperio como el motivo principal para querer alejar al heredero. Enviando a Bahram a la corte de al-Ḥīra, Yazdegard pretendía asegurar la continuidad dinástica. En otra, vincula la toma de esta decisión con los pronósticos de los astrólogos que habían pedido a Yazdegard que educara a su hijo en un lugar alejado de los persas⁵¹².

Tras la versión narrada por Ferdosi se halla la política religiosa de Yazdegard. Durante su reinado, los magos vieron su posición en la sociedad persa comprometida a causa de la influencia ejercida sobre el rey por su esposa judía, de ahí que no quisieran que el heredero creciera en un ambiente cortesano favorable al judaísmo. Shushin Dojt, tras haber dado a luz a Bahram, por su condición de madre del heredero al trono de

⁵⁰⁹ AL-ṬABARĪ, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. II, pp. 474-476 y 528-530.

⁵¹⁰ AL-ṬABARĪ, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. II, pp. 543 y 585-586. Véase también: SALIM, ‘Abdūl ‘Azīz, ... تاريخ (= *La historia...*), pp. 181 y 184.

⁵¹¹ Véase: FERDOSI, Abolghasem, ... شاهنامه (= *El libro de los reyes...*), editado por OSMANOV, M., N., supervisado por NOUSHIN, A., Moscú, 1968, vol. VII, pp. 266-268.

⁵¹² AL-ṬABARĪ, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. II, pp. 610 y 614.

Iranshahr⁵¹³, podría maniobrar para eliminar a los magos de las estructuras del poder sasánida. Por otra parte, si esta decisión fue tomada directamente por Yazdegard – recordemos que este rey se enfrentó a los magos, motivo por el que lo llamaron malhechor⁵¹⁴–, como se desprende del relato al-Ṭabarī, no podía ser por otra razón que la de mantener a su hijo alejado y a salvo de las conspiraciones de nobles y magos.

La cordialidad de las relaciones entre la monarquía sasánida y los árabes de al-Ḥīra, materializada en la elección de Nu'man ibn al-Mundir para encargarse de la educación del príncipe Bahram, lleva implícita el reconocimiento del rey vasallo árabe por parte del soberano persa. Esta actitud se tradujo, según al-Ṭabarī, en la concesión que Yazdegard hizo a su virrey árabe de títulos como los de *رام اليزود يزرجرد* (= *La alegría de Yazdegard*) y *مهشت* (= *El mejor elegido*)⁵¹⁵.

Nu'man, para alojar a Bahram, construyó los palacios de Jurnaq y Sadir, ambos a las afueras de al-Ḥīra, ciudad considerada como una de las mejores de Iraq por sus condiciones climatológicas⁵¹⁶. Asimismo, según Ferdosi Nu'man encargó a tres magos la educación de Bahram, quienes le enseñaron ciencias y habilidades como la caza, jugar al polo, utilizar el arco y las flechas, montar a caballo, etc. Más adelante, Bahram decidió regresar a su patria, pero en Persia, Yazdegard hacía caso omiso a su hijo. La actitud de Bahram no era la más acorde a la etiqueta que predominaba en la corte sasánida. Para ilustrar este aspecto, se puede recurrir a una anécdota acerca de una recepción palaciega en la que el heredero persa se quedó dormido, lo que le valió el encierro por orden de su padre. Las fuentes de las que disponemos ciñen los encuentros entre Bahram y Yazdegard a los festivales de Mehregan, Noruz y Sadah⁵¹⁷. Esta situación continuó hasta que Bahram pidió al emperador Teodosio II que interviniera para que su padre le permitiera volver entre los árabes⁵¹⁸. Al tener en cuenta el

⁵¹³ Según un texto que tenemos a nuestra disposición Bahram V era hijo de Shushin Dojt, mujer judía de Yazdegard I. KHODADADIAN, Ardeshir, “... کهن ترین (= El más antiguo libro...)”, pp. 46-50, espec. p. 49. Véase también: DARYAEE, Touraj, *Sasanian Persia, The Rise and Fall of an Empire*, Londres, 2009, p. 78.

⁵¹⁴ ZARRINKOOB, Abdol-Hosein, ... تاریخ (= *La historia...*), p. 167; DARYAEE, Touraj, *Sasanian...*, pp. 21 y 22.

⁵¹⁵ AL-ṬABARĪ, ... تاریخ (= *La historia...*), vol. II, p. 614.

⁵¹⁶ ṬA'ALABĪ, ... غرر (= *La historia...*), p. 349.

⁵¹⁷ Según narran nuestras fuentes, el rey persa de la época Kiani, llamado Hushang, para matar a una serpiente lanzó una piedra que casualmente chocó con otra y nació la chispa del fuego. Al considerar el fuego como un regalo divino ordenó a todos venerarlo. Para festejar semejante descubrimiento, Hushang celebró una gran fiesta, denominada Sadeh. Este festival se celebra todos los años entre los persas en conmemoración de aquel hallazgo. FERDOSI, Abolghasem, ... شاهنامه (= *El libro de los reyes...*), supervisado por BERTHELS, Evgeny Edvardovich, Moscú, 1960, vol. I, pp. 33-34.

⁵¹⁸ Véase: FERDOSI, Abolghasem, ... شاهنامه (= *El libro de los reyes...*), vol. VII, pp. 270-272, 275-276 y 277-281.

enfrentamiento entre Yazdegard y los estamentos privilegiados de la sociedad sasánida, a saber: la nobleza y sobre todo los magos, podemos interpretar el mal trato al que Yazdegard sometió a su hijo. Otra anécdota sustentaría esta hipótesis: el encierro al que condenó a Bahram para intentar mantenerlo fuera de las conspiraciones palaciegas. Tal vez por este motivo permitió que su hijo regresara a la tierra de los árabes para que éstos le apoyaran ante tantos opositores poderosos en el interior de Persia.

Frente a todas estas especulaciones, será la postura adoptada por los nobles y los magos ante la ascensión al trono de Bahram, la que mejor explique el comportamiento de Yazdegard con su hijo. Según comenta Ferdosi, tras la muerte de Yazdegard los magos que, recordemos, habían sufrido durante la época de este rey se opusieron al ascenso de Bahram al poder. Por este motivo eligieron a un tal Cosroes, hombre de edad avanzada, para ocupar el trono persa. Ante esta situación, los árabes se alinearon en torno a la causa del príncipe que se había educado entre ellos. Fueron los lajmíes quienes organizaron un gran ejército que se dedicó a realizar incursiones y detenciones en las proximidades de la capital persa. Como consecuencia de estos disturbios otros pueblos, como romanos e indios, lanzaron ataques contra los confines del Imperio Persa ante la pasividad de los árabes, quienes también se sumaron a las razias contra territorio persa, motivando la intervención de los magos. Los lajmíes enviaron un ejército de 3.000 soldados bajo el mando de Bahram hacia Persia, forzando la negociación con los dos estamentos privilegiados para conseguir una corona que se presentó colocada entre los dos leones, tras lo cual logró hacerse con el poder⁵¹⁹. Los persas inventaron esta historia –la de los leones– porque no querían aceptar su fracaso militar ante los árabes⁵²⁰.

Este relato ejemplifica el papel desempeñado por el reino de al-Ḥīra como pieza clave en la política de alianzas internas en la Persia de época de Yazdegard, cuando éste se apoyó en los árabes para tratar de contrarrestar la influencia y el poder de aristócratas y magos. Asimismo, con el apoyo militar brindado a Bahram se convirtieron en un elemento determinante, a tener en cuenta para garantizar la estabilidad de la dinastía sasánida en el poder. Por otro lado, ejemplificaría la lealtad de los árabes a un príncipe al que han dado su palabra, fidelidad por la que este pueblo es alabado por los autores⁵²¹.

⁵¹⁹ FERDOSI, Abolghasem, ... شاهنامه (= *El libro de los reyes...*), vol. VII, pp. 286-298.

⁵²⁰ ZARRINKOUB, Abdol-Hosein, ... تاریخ (= *La historia...*), p. 163.

⁵²¹ Véase: SALIM, ‘Abdül ‘Azīz, ... تاریخ (= *La historia...*), pp. 348-349.

La actitud demostrada por sus vasallos lajmíes fue recompensada por Bahram V. Como se ha dicho, este soberano creció entre los árabes, educándose según sus costumbres, hasta el punto que, tal como cuenta al-Mas'ūdī era capaz de recitar poesías en árabe⁵²², agradeció todos estos favores reconociendo al nuevo rey de al-Ḥīra, Muḍir ibn Nu'man, como el soberano no solo de al-Ḥīra sino también del Ḥiḡaz, según recoge Ṭa'alabī en su obra⁵²³. Las relaciones entre los persas y árabes se mantuvieron cordiales hasta el reinado de Kavad I (487/99 – 531 d. C.), período en el cual Tab'a II, rey de Yemen, envió a Ḥariṭ ibn 'Amrū al-Kindi a la cabeza de un ejército hacia Ma'ad y al-Ḥīra, conquistando esta última ciudad y acabando con Nu'man, lo que motivó la fuga de Muḍir ibn Nu'man y su madre Ma'a al-Samah. Kavad tras delimitar el reino de Ḥariṭ, lo reconoció como su virrey en Ḥīra⁵²⁴.

Sin embargo, ante este relato debemos ser muy cautos. Si este Tab'a II fuera el mismo quien estableció el judaísmo en Yemen –tal como dijimos en el epígrafe anterior–, es poco probable que viviera durante el reinado de Kavad I. Aún en un reinado de la duración de este, 32-44 años, no es suficiente para que se produzcan cambios tan profundos como son los ideológicos, que precisarían de varias generaciones para ser perceptibles. En realidad, lo que habría hecho al-Ṭabarī habría sido vincular la tradición yemení con los hechos reales que conocía sobre la historia de esta época. Lo que sí es cierto es el ascenso de Ḥariṭ ibn 'Amrū al-Kindi al poder de al-Ḥīra, quien según algunos accedió al poder de esta ciudad porque había aceptado el mazdaqismo, corriente religiosa defendida por Kavad⁵²⁵. En esta dirección, no podemos aceptar la opinión de aquellos que destacan que Kavad tenía miedo de hombres poderosos como Muḍir ibn Nu'man y que por ello dejó de apoyarle⁵²⁶. En realidad, lo que permiten argumentar las descripciones históricas de las que disponemos es que Kavad se hallaba inmerso en los problemas internos de su reino. Enfrentado a la nobleza y magos, el rey sasánida solo podía atender con garantías de éxito a lo que estaba sucediendo en sus fronteras y así lo hizo. Ceder en los asuntos que afectaban a un rey vasallo para concentrar todos los esfuerzos en mantenerse en el poder frente a los enemigos internos que podían destronarlo.

⁵²² AL-MAS'ŪDĪ, ... مروج (= Prados...), vol. I, p. 256.

⁵²³ ṬA'ALABĪ, ... غرر (= La historia...), p. 357.

⁵²⁴ AL-ṬABARĪ, ... تاريخ (= La historia...), vol. II, pp. 636 y 642.

⁵²⁵ ESFAHANI, Ḥamza ibn Alḡassan, تاريخ سني ملوك الارض والانباء (= La historiografía islámica de reyes y profetas), Berlin, 1961, p. 72, cita de, SALIM, 'Abdūl 'Azīz, ... تاريخ (= La historia...), p. 195; ZARRINKOOB, Abdol-Hosein, ... تاريخ (= La historia...), p. 225.

⁵²⁶ ŶAWAD 'ALĪ, 'Abdūl 'Azīz, ... تاريخ العرب قبل الإسلام (= La historia árabe antes del Islam), Beirut, 1969, vol. IV, p. 70, cita de, SALIM, 'Abdūl 'Azīz, ... تاريخ (= La historia...), p. 196.

Sin embargo, cuando Cosroes I llegó al poder en la Persia sasánida, apoyó a al-Munḍir –que había huido del ataque de Ḥarīṭ– para que recuperase el trono de al-Ḥīra⁵²⁷. Le estrecha unión entre los lajmíes y los sasánidas propició un trasvase que se tradujo en la adopción por parte de los árabes de muchos elementos culturales persas e incluso políticos y sociales, hasta el punto de que se convirtieron en los aliados por antonomasia de Persia.

La rivalidad entre bizantinos y persas tenía su reflejo en las luchas entre los Banu Gassan y los Banu Lajm. Durante la época de Munḍir, Ḥarīṭ ibn Ŷabalāh –rey gassaní de Siria y súbdito de bizantinos– atacó el territorio que se encontraba bajo el dominio de Munḍir ibn Nu‘aman. Cosroes I pidió a Justiniano I reparar los daños causados, pero él haciendo caso omiso a la petición de Cosroes motivó la invasión persa en Bizancio⁵²⁸. Lo cierto es que el emperador bizantino quien había perdido su dominio en Yemen, región que salió de su poder para someterse al de su rival, pasó por alto los ataques de sus aliados gassaníes en al-Ḥīra con el fin de crear conflictos para los persas y aprovecharse de esta situación de inestabilidad en los confines de esta tierra para quizá recuperar su dominio en Yemen.

Las relaciones entre los persas y árabes de al-Ḥīra prácticamente terminaron durante la época de Cosroes II (590/91 – 628 d. C.). Los motivos dados por los cronistas posteriores aluden a que Munḍir ibn Munḍir (579 – 583 d.C.), rey de al-Ḥīra, tenía 11 hijos, dejando bajo la custodia de ‘Adī ibn Zayd, cristiano y perteneciente a la tribu Ṭay, a Nu‘man. Esta circunstancia favoreció que Cosroes eligiera a Nu‘man ibn Munḍir (583-605 d.C.) como rey de al-Ḥīra entre sus hermanos. Ibn Zayd, valiéndose de su posición en la corte persa, en tanto que traductor del rey, hizo fracasar el intento de ‘Adī ibn Marīna por llevar a Asawad ibn Munḍir –hermano de Nu‘man– al poder de al-Ḥīra. Este revés político tendría importantes consecuencias para ‘Adī ibn Zayd, ya que ibn Marīna fraguó un complot junto a Aswad, consiguiendo que Nu‘man encarcelara y ejecutara a quien lo había aupado al trono de al-Ḥīra. Nu‘man, temiendo posibles represalias de los partidarios de ‘Adī y arrepentido por todo lo ocurrido, trató de subsanar su error enviando a Zayd ibn ‘Adī a la corte persa como traductor. El

⁵²⁷ AL-ṬABARĪ, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. II, p. 650; ṬA‘ALABĪ, ... غرر (= *La historia...*), p. 390; ZARRINKOOB, Abdol-Hosein, ... دو قرن (= *Dos siglos...*), p. 34; ZARRINKOOB, Abdol-Hosein, ... تاريخ (= *La historia...*), p. 230.

⁵²⁸ AL-ṬABARĪ, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. II, pp. 700-701. Ferdosi también hace referencia a este suceso. FERDOSI, Abolghasem, ... شاهنامه (= *El libro de los reyes...*), editado por ALIOV, Rostam, supervisado por AZAR, A., Moscú, 1970, vol. VIII, pp. 76-82; MARTÍNEZ CARRASCO, Carlos, “Arabs in the face of Christianity...”, pp. 39-70; SOTO CHICA, José, *Bizancio y los sasánidas...*, pp. 276-277.

prestigio alcanzado en la corte de Cosroes II le sirvió a ibn ‘Adī para vengar la arbitraria muerte de su padre. Sabiendo que los árabes como Nu‘man no estaban dispuestos de casar a sus hijas con los persas, consiguió que Cosroes quisiera hacerse con una de las mujeres de la familia de Nu‘man, algo que, obviamente, éste no aceptó. Zayd ibn ‘Adī valiéndose de su función como traductor, interpretó las palabras de Nu‘man al enviado de Cosroes como un insulto al rey sasánida, cuya reacción no se hizo esperar. Transcurrido un tiempo convocó a Nu‘man, pero éste, sabiendo lo que le esperaba, se dirigió al desierto de Dū Qar y dejó a su familia y armas a cuidados de Hanī ibn Mas‘ud, de la tribu Rabī‘a, antes de poner rumbo hacia la capital persa. Por orden de Cosroes fue encerrado en prisión, donde murió a causa de la peste⁵²⁹. Algunas fuentes vinculan el asesinato de Nu‘man con los conflictos ideológicos que existían en Persia y consideran que Nu‘man, por ser nestoriano, resultó víctima de las maquinaciones de los jacobitas influyentes de Persia⁵³⁰.

Tras la desaparición de Nu‘man, el reino de al-Ḥīra se convirtió en una provincia más de Iranshar, siendo su primer virrey Iyas (605-614 d.C.). Según Abū ‘Ubaydah, el nombramiento fue el pago a los servicios prestados, ya que Iyas ayudó a un fugitivo Cosroes, ofreciéndole un caballo y un camello cuando huía de Bahram Chubin. La primera medida que tomó el recién nombrado virrey persa de al-Ḥīra fue recuperar las armas que Nu‘man había dejado al poder de la tribu de Bakr ibn Wa‘il pero Hanī se negó a dárselas. Cosroes II, enfadado ante este desplante, envió fuerzas para acabar con la tribu de Bakr ibn Wa‘il de Rabī‘a. En el ya mencionado lugar de Dū Qar estalló la batalla entre ambos adversarios, donde los árabes de Bakr ibn Wa‘il y ‘Aḡālīan gracias a las armas de Nu‘man, derrotaron a los persas. En esta batalla, la tribu de Iyad se encontraba luchando a favor del ejército persa, pero abandonó las filas de los sasánidas y se unió a los árabes, acelerando de este modo el fracaso persa⁵³¹. Mediante esta traición, la tribu de Iyad unida a la de Rabī‘a encontró un modo para vengarse por las masacres y desplazamiento que habían sufrido bajo el reinado de Sapor II –del que a

⁵²⁹ AL-ṬABARĪ, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. II, pp. 747-757. Según al-Ya‘qūbī, una vez en Persia, mataron a Nu‘man arrojándolo a las patas de los elefantes para después lanzar su cadáver a los leones. AL-YA‘QŪBĪ, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. I, p. 266.

⁵³⁰ ZARRINKOOB, Abdol-Hosein, ... تاريخ (= *La historia...*), p. 230. Sobre la conversión al nestorianismo de Nu‘man, véase: MARTÍNEZ CARRASCO, Carlos, “Arabs in the face of Christianity...”, pp. 67-69.

⁵³¹ AL-ṬABARĪ, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. II, pp. 758-763. Podrán ver esta información también en: IBN JALDŪN, ... كتاب العبر (= *Kitāb al-‘ibar...*), vol. I, pp. 308-309; SALIM, ‘Abdūl ‘Azīz, ... تاريخ (= *La historia...*), pp. 212-217. Según al-Mas‘ūdī, quien ofreció su caballo a Cosroes II cuando huía de las fuerzas de Bahram fue Ḥasan ibn Ḥanzah ibn Ḥayah ibn Ṭaī. AL-MAS‘ŪDĪ, ... مروج (= *Prados...*), vol. I, p. 267.

continuación hablaremos—. En realidad el factor determinante que aceleró la victoria árabe sobre los persas fue su unión, dato subrayado por al-Ya'qūbī, quien sostiene que esta victoria fue posible debido a la alianza de las tribus de Rabī'a⁵³². Tras este suceso, las tribus de Bakr ibn Wa'il ya no se sometieron a la autoridad persa. Asimismo, las tribus de Arabia que dependían de al-Ḥīra, se unieron a las tribus de Bakr ibn Wa'il⁵³³.

4. 2. 1. LA RELIGIÓN DE LOS HABITANTES DE AL-ḤĪRA.

Al-Ḥīra fue el centro de varios cultos y religiones. Según 'Abdūl 'Azīz Salim en esta ciudad se practicaba el cristianismo, el judaísmo, el zoroastrismo, el mazdaquismo, el culto a los cuerpos celestes y zandaqīā⁵³⁴. En relación con los cultos paganos, comenta al-Ṭabarī que Ŷaḏīmat al-Abraš –predecesor de 'Amrū ibn 'Adī– era vidente y llegó a Iraq junto con algunas tribus árabes. Con él se introdujeron en esta región dos ídolos llamados Dīznayn, «a través de los cuales pedían lluvias y la victoria ante sus enemigos»⁵³⁵. Las funciones de estos ídolos entre árabes nos recuerdan a las de Mitra y Anahita –antiguos dioses iraníes– cuyo culto fue retomado durante la época aqueménida y siguieron siendo dioses importantes hasta finales de la época sasánida, a través de los cuales los persas solicitaban agua y victoria.

No obstante, desde la implantación del gobierno lajmí en al-Ḥīra, el cristianismo llegó a enraizarse en esta tierra a través de 'Abadīan. Éstos eran árabes cristianos y provenían de distintas tribus como Azd, Lajm y Tamīm⁵³⁶. Más adelante, cuando 'Amrū al-Qays, rey de al-Ḥīra, se convirtió al cristianismo, esta fe cobró mayor implantación. La influencia de 'Amrū sobre las tribus de «Rabī'a y Muḏar, los beduinos de Iraq, Hīyāz y la Mesopotamia»⁵³⁷, podría haber derivado en la influencia de la cosmovisión cristiana sobre estos árabes. Y no solo eso, sino que a través de los pobladores de al-Ḥīra, vasallos de los sasánidas, los conceptos religiosos del cristianismo pudieron penetrar en las creencias de los persas. Más adelante, cuando el nestorianismo fuera reconocido en Persia como la rama predominante del cristianismo, los pobladores de al-

⁵³² AL-YA'QŪBĪ, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. I, p. 267.

⁵³³ DE PERCEVAL, Caussin, *Essai sur L'histoire des Arabes*, Paris, 1847, vol. II, p. 186, cita de, SALIM, 'Abdūl 'Azīz, ... تاريخ (= *La historia...*), p. 220.

⁵³⁴ SALIM, 'Abdūl 'Azīz, ... تاريخ (= *La historia...*), pp. 238-239 y 384-385.

⁵³⁵ AL-ṬABARĪ, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. II, p. 533; SALIM, 'Abdūl 'Azīz, ... تاريخ (= *La historia...*), p. 178. También al-Ya'qūbī hace referencia a estos ídolos. Véase: AL-YA'QŪBĪ, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. I, p. 254.

⁵³⁶ SALIM, 'Abdūl 'Azīz, ... تاريخ (= *La historia...*), p. 184.

⁵³⁷ AL-ṬABARĪ, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. II, p. 595.

Hīra se adhirieron a esta Iglesia cristiana, hasta el punto de, como señalan autores como Hugh Kennedy, convertirse en el centro de un importante obispado nestoriano⁵³⁸.

Sin embargo, la suerte del cristianismo en al-Hīra dependió de los reyes que se sentaron en su trono y dependía de las circunstancias políticas de la coyuntura, por ello el cristianismo convivió con el culto a los ídolos. Por lo que podemos deducir a partir de nuestras fuentes, algunos ídolos importantes de Arabia como al-Uzza contaban también con sus propios prosélitos en al-Hīra, llegando en ocasiones los reyes de esta ciudad a rendirle sacrificios humanos⁵³⁹. Además y según al-Ya'qūbī, en Sandad –región situada en Iraq– existía un ídolo llamado Dūl al-Ka'abat al que rendían culto tribus de Iyad y Rabī'a⁵⁴⁰. Asimismo ibn Kalbī cuenta que las tribus de Bakr ibn Wa'al rendían culto a Awal y la de Ṭay a Falas y a Ya'abūb, y de Azd a Ba'yar⁵⁴¹. Con estas evidencias, se puede afirmar que parte de las tribus asentadas en al-Hīra seguirían adorando a estos ídolos. Aunque, según 'Abdūl 'Azīz Salim, algunas tribus, como las de Bakr ibn Wa'al y Taqalūb a causa de su convivencia con los cristianos de al-Hīra se convirtieron a esta fe⁵⁴². Pese a que religiones como el zoroastrismo, judaísmo o la idolatría contaban con sus propios seguidores en esta ciudad, podemos decir que el cristianismo fue de las religiones más enraizadas y con gran número de seguidores en al-Hīra durante la época sasánida. El motivo podría ser que el cristianismo –al contrario que el judaísmo o el zoroastrismo– permitía la adhesión de nuevos prosélitos a la comunidad, contribuyendo a que el cristianismo se hiciera más fuerte.

4. 3. LA IMAGEN DE LOS PERSAS ENTRE LOS ÁRABES.

Tal como hemos destacado, la mayor parte de la Península Arábiga ofrecía unas condiciones climáticas que no hacían fácil su ocupación por parte de grupos humanos. Por ello, muchos se veían obligados a emigrar con el fin de asentarse en otros lugares más aptos para la vida, como las zonas meridionales del Imperio Persa, conocidas hoy en día como Iraq. Tierra que por su cercanía y las riquezas que poseía siempre ha sido

⁵³⁸ KENNEDY, Hugh, *Las grandes conquistas árabes*, traducido al español por NORIEGA, Luis, Barcelona, 2007, p. 117.

⁵³⁹ Véase: SALIM, 'Abdūl 'Azīz, ... تاريخ (= *La historia...*), pp. 379-380; ZARRINKOOB, Abdol-Hosein, ... تاريخ (= *La historia...*), pp. 218 y 229; MARTÍNEZ CARRASCO, Carlos, "Arabs in the face of Christianity...", pp. 57-58.

⁵⁴⁰ AL-YA'QŪBĪ, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. I, p. 332.

⁵⁴¹ AL KALBĪ, ... الاصل (= *Los ido...*), pp. 112, 155 y 158.

⁵⁴² SALIM, 'Abdūl 'Azīz, ... تاريخ (= *La historia...*), p. 388.

de gran interés para los árabes, tanto que según al-Mas'ūdī, la consideraban «la luz de Oriente y el corazón de la Tierra»⁵⁴³. Estos asentamientos llevaban a los árabes a tener conflictos con los sasánidas quienes o bien frenaban su llegada, expulsándolos de sus tierras, o bien los sometían a su autoridad. Este pueblo caracterizado por sus rencores, tal como destaca al-Mas'ūdī⁵⁴⁴, preservaba en su memoria colectiva todos estos fracasos y represiones sufridas a manos del gobierno persa. A continuación destacaremos los conflictos que nacieron entre árabes y sasánidas, así como sus posteriores consecuencias.

El primer conflicto entre los árabes y persas tras la época de Ardashir I, tuvo lugar durante la regencia de Sapor I (240/2 – 270/3 d. C.), es decir, al principio de la época sasánida. Según cuenta al-Ṭabarī, bajo el reinado de Sapor, los árabes de Mesopotamia liderados por Ḍīzan⁵⁴⁵ –que dominaba sobre los Banī 'Ubayd ibn Aẓrām y Quḏā'a– aprovechando que el *Rey de Reyes* estaba en Jorasán, atacaron parte de Iraq. Cuenta este historiador que Sapor respondió a estos asaltos lanzando una expedición militar contra ellos, llegando a asediar a Ḍīzan en su castillo, al que accedió a través de la hija de su adversario. Así fue como puso fin a la vida de Ḍīzan, exterminó a las tribus de Quḏā'a y algunas de Banī Holvan⁵⁴⁶. El resentimiento que generó este rey sasánida entre los árabes creció durante el reinado de Sapor II (309/10 – 379 d. C.), es decir, menos de medio siglo tardaron los árabes en volver a aprovechar la debilidad de Persia para lanzarse de nuevo al asalto contra las zonas sureñas del Imperio Persa.

Según nuestras fuentes, Sapor II subió al solio imperial cuando todavía no había nacido o era muy pequeño. Al-Ṭabarī relata cómo los ministros y *dabires* (= registradores), o un mago llamado Shahru según Ferdosi, se encargaron de los asuntos estatales hasta que Sapor tuviera una edad suficiente para tomar las riendas de su imperio⁵⁴⁷. Al conocer los árabes los rumores sobre la descentralización que dominaba Persia, aprovecharon la oportunidad y atacaron Iranshahr. Según al-Ṭabarī, estos árabes

⁵⁴³ AL-MAS'ŪDĪ, ... مروج (= Prados...), vol. I, p. 424.

⁵⁴⁴ AL-MAS'ŪDĪ, ... مروج (= Prados...), vol. I, pp. 424 y 481.

⁵⁴⁵ El verdadero nombre de este rey fue Saṭrūn y se conocía como Ḍīzan. Véase: AL-ṬABARĪ, ... تاريخ (= La historia...), vol. II, p. 590; ṬA'ALABĪ, ... غر (= La historia...), p. 310.

⁵⁴⁶ AL-ṬABARĪ, ... تاريخ (= La historia...), vol. II, pp. 590-591. Ferdosi narra una anécdota parecida pero la vincula con el reinado de Sapor II, en la que presenta al caudillo de los árabes (llamados por él gassanies) como Ṭa'ar. Comenta que él durante la infancia de este rey sasánida había atacado a la capital persa y había secuestrado a la tía de Sapor de la que más adelante tuvo una hija y fue ella quien ayudó a los persas contra los yemenies. FERDOSI, Abolghasem, ... شاهنامه (= El libro de los reyes...), vol. VII, pp. 221-226.

⁵⁴⁷ AL-ṬABARĪ, ... تاريخ (= La historia...), vol. II, p. 598; FERDOSI, Abolghasem, ... شاهنامه (= El libro de los reyes...), vol. VII, pp. 218-219.

pertenecían a ‘Abd al-Qays, Kaḏama y Bahrein, pero en opinión de al-Mas‘ūdī eran descendientes de Iyad ibn Nazar, mientras que según Ṭa‘alabī a todas estas tribus se añaden las de Ḥaḡar y otras como las responsables del ataque a Persia en el que se hicieron con parte de Iraq⁵⁴⁸.

Estos asaltantes permanecieron en tierras persas hasta que Sapor llegó a cumplir los 16 años, tomó las riendas del Estado y preparó una gran expedición militar contra los árabes. Comenta al-Mas‘ūdī que un iyadí, que servía en el ejército de Sapor, intentó avisar a su tribu de lo que se les avecinaba mediante los siguientes versos:

A través de esta carta Lagīt saluda a la tribu de Iyad que reside
en Mesopotamia.
Sepáis que el león se dirige hacia vosotros
y no os tiene miedo.
Setenta mil hombres se encaminan hacia vosotros
arrastrando las filas como una marabunta de hormigas
Pronto os alcanzarán los jinetes
Ha llegado el momento de vuestro fin y vais a ser masacrados
como el pueblo de ‘Ad⁵⁴⁹.

Los árabes de Iyad no sólo hicieron caso omiso a este aviso, sino a otro que más adelante les comunicó este mismo iyadí, hasta que Sapor alcanzó esta tribu y la masacró. De esta matanza, solo salieron ilesos aquellos que lograron alcanzar los confines del Imperio Romano⁵⁵⁰. Sapor atravesando el mar, atacó Bahrein y exterminó a los árabes de Banī Tamīm, Bakr ibn Wa‘al, ‘Abd al-Qays en Ḥaḡar; ‘Abd al-Qays en al-Yamama y Bakr y Taqalub en Siria⁵⁵¹.

Comenta al-Mas‘ūdī que cuando Sapor invadió Bahrein, los Banī Tamīm ante la gran oleada del ejército persa optaron por huir y dejaron a su jeque, ‘Amrū ibn Tamīm de “300 años”, quien debido a su avanzada edad se negó a huir. Finalmente fue encontrado por los jinetes persas quienes lo llevaron ante su rey. Entre Sapor y ‘Amrū se estableció una conversación en la que el rey persa, como respuesta a ‘Amrū quien le preguntó por el motivo del exterminio árabe, respondió: «Acabo con ellos porque

⁵⁴⁸ AL-ṬABARĪ,... تاريخ (= *La historia...*), vol. II, pp. 598-599; AL-MAS‘ŪDĪ,... مروج (= *Prados...*), vol. I, p. 249; ṬA‘ALABĪ,... غرر (= *La historia...*), p. 330.

⁵⁴⁹ AL-MAS‘ŪDĪ,... مروج (= *Prados...*), vol. I, p. 249.

⁵⁵⁰ AL-MAS‘ŪDĪ,... مروج (= *Prados...*), vol. I, pp. 249 y 250. Podrán verlo también en: ṬA‘ALABĪ,... غرر (= *La historia...*), p. 332.

⁵⁵¹ AL-ṬABARĪ,... تاريخ (= *La historia...*), vol. II, pp. 600-601; ṬA‘ALABĪ,... غرر (= *La historia...*), pp. 332-333.

nosotros, reyes persas, a través de las noticias ocultas y las que nos han llegado de nuestros antepasados sabemos que los árabes dominarán en nuestra tierra»⁵⁵².

Al-Mas'ūdī al presentarnos a 'Amrū con esta edad tan provecta, no tiene otra intención que demostrar el grado de inteligencia, sabiduría y autoridad de este jeque árabe. Además el sabio persa del s. X, a través de su narración con todos los tintes mitológicos nos conduce a las creencias apocalípticas, o mejor dicho zurvaníes, de los persas en las que, según Mary Boyce creía Sapor II⁵⁵³. Conviene recordar que esta corriente nacida a finales de la época aqueménida, daba mucha importancia al destino. Sin embargo, en caso de considerar a Sapor seguidor del zurvanismo, no encontramos motivo para su lucha contra el destino, puesto que a través de los versos de Ferdosi se entiende que los persas lo concebían como algo fijo e inmodificable que no se puede luchar contra él⁵⁵⁴. Según recoge en muchas de sus narraciones el propio al-Mas'ūdī, se consideraba al destino como algo tan poderoso que incluso la razón estaba supeditada a él⁵⁵⁵. Si el intento de Sapor consistía de exterminar al pueblo árabe formaba parte de la ideología imperante entre los grupos dirigentes sasánidas, lo lógico hubiera sido que sus sucesores continuasen con dicha política, extremo que no se produjo, como vimos anteriormente con Bahram, educado en la corte de al-Ḥīra. Posiblemente, con este relato se intenta demostrar que todos los acontecimientos del pasado profetizaban la conquista de Persia a manos de los musulmanes, legitimándola como algo ya previsto por Dios. Lo que nos lleva a afirmarnos en esta idea es la versión ofrecida por Ta'alabī, según la cual, durante la invasión de Sapor a tierras árabes, una anciana le anunció a este rey sasánida que el exterminio árabe no quedaría impune, refiriéndose a la irrupción de los musulmanes de Mahoma. Esta profecía hizo que Sapor dejara de masacrar a los árabes⁵⁵⁶.

De todos modos, la crueldad con la que Sapor trató a los árabes, bien para exterminarlos o simplemente para castigarlos por la invasión del territorio persa, dejó una huella indeleble en la memoria de este pueblo, sobre todo en la de sus principales

⁵⁵² Al-MAS'ŪDĪ, ... مروج (= *Prados...*), vol. I, pp. 250-251.

⁵⁵³ Véase: BOYCE, Mary, *Zoroastrians, Their Religious Beliefs and Practices*, traducido al persa por BAHRAMI, Askar, Teherán, 2009, p. 150.

⁵⁵⁴ Véase: FERDOSI, Abolghasem, ... شاهنامه (= *El libro de los reyes...*), vol. VIII, p. 121.

⁵⁵⁵ Véase: Al-MAS'ŪDĪ, ... مروج (= *Prados...*), vol. I, p. 271. Consulten también: ZARRINKOOB, Abdol-Hosein, ... تاريخ (= *La historia...*), p. 188.

⁵⁵⁶ TA'ALABĪ, ... غرر (= *La historia...*), p. 334.

víctimas, a saber: las tribus de Rabī‘a y Muḍar⁵⁵⁷. Por ello, cuando Juliano el Apóstata decidió atacar Persia, las principales víctimas árabes de la masacre de Sapor se aliaron con el ejército romano. Estas fuerzas combinadas llegaron a asediar la capital persa, aunque finalmente Sapor lograra recuperar su imperio y vencer al enemigo tras el asesinato de Juliano durante la campaña⁵⁵⁸.

Tras haber superado la crisis de las invasiones árabes, Sapor II asentó a un grupo de Banī Tagalub en Bahrein, a Banī ‘Abd Alqays y algunas tribus de Tamīm en Haẓar; a Bakr ibn Wa‘al, ‘Abd al-Qays y Tagalub en Kerman, Tuy y Ahwaz y a Bani Ḥanzala en Ahwaz⁵⁵⁹. De este modo Sapor II estableció a las distintas ramas de Rabī‘a y Muḍar, es decir, sus principales víctimas, en distintas ciudades de Persia. El motivo de estos asentamientos no podría ser otro que proteger las zonas fronterizas del imperio persa de los ataques beduinos. Sin embargo, estos árabes esperarían cualquier oportunidad para tomar venganza por el trato recibido.

Así pues, durante la época de este rey sasánida, el resentimiento árabe nacido desde el ascenso al poder de esta dinastía, se ahondaría aún más, hasta el punto de que, durante la época de Sapor III (382/5 – 388/90 d. C.), aquellos árabes de Iyad que habían huido al Imperio Romano como consecuencia de la política de exterminio de Sapor II, decidieron tomar su propia venganza. Según al-Mas‘ūdī, ellos volvieron a Persia, se unieron a la tribu de Bakr ibn Wa‘al que realizaba asaltos sobre el territorio persa⁵⁶⁰.

Tras este suceso, los enfrentamientos entre persas y árabes cesaron. De este modo, las masacres realizadas por los reyes persas, sobre todo Sapor II, fueron cayendo en el olvido. Sin embargo, y aplicando la teoría de Freud, su recuerdo persistió en la tradición árabe aunque de forma borrosa, o como dice él, «deformada»⁵⁶¹. Por ello quizá la historiografía islámica presenta a Sapor II con el apodo de *Dul Aktāf* por haber arrancado los hombros de sus víctimas árabes⁵⁶². No obstante, este dato ha sido

⁵⁵⁷ Según al-Ya‘qūbī los árabes de ‘Abd al-Qays y Bakr ibn Wa‘al eran de Rabī‘a y los de Tamīm de Muḍar. Rabī‘a, Muḍar, Iyad y Anmar eran descendientes de Nazar ibn Ma‘ad ibn ‘Adnan. AL-YA‘QŪBĪ, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. I, pp. 279, 280 y 288.

⁵⁵⁸ AL-ṬABARĪ, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. II, pp. 602-603.

⁵⁵⁹ AL-ṬABARĪ, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. II, pp. 601 y 605. Tenemos que destacar que Banī Ḥanzala pertenecía a Tamīm y esta última tribu era una de las ramas de Muḍar. AL-YA‘QŪBĪ, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. I, p. 288.

⁵⁶⁰ AL-MAS‘ŪDĪ, ... مروج (= *Prados...*), vol. I, p. 255.

⁵⁶¹ FREUD, Sigmund, *Moisés...*, p. 96.

⁵⁶² AL-ṬABARĪ, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. II, p. 604; AL-YA‘QŪBĪ, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. I, p. 199; AL-MAS‘ŪDĪ, ... مروج (= *Prados...*), vol. I, p. 250; FERDOSI, Abolghasem, ... شاهنامه (= *El libro de los reyes...*), vol. VII, pp. 225-226; ṬA‘ALABĪ, ... غرر (= *La historia...*), p. 333.

rechazado por autores como Pirnia quienes destacan que a Sapor le dieron este apodo por tener hombros anchos⁵⁶³.

En nuestra opinión, el apodo de *Dul Aktāf* dado a este rey por los árabes refleja el odio y rencor que sentían hacia Sapor, especialmente los pertenecientes a las tribus de Muḍar y Rabī'a. Volviendo a aplicar la teoría de Freud a este contexto, podemos decir que los árabes, víctimas de tal tragedia, aplicando su fantasía, empezaron a elaborar aquellos fragmentos deformados de dicho suceso que persistía en su tradición, para presentar aquella imagen que pretendían evocar de Sapor. Por ello le dieron el apodo de *Dul Aktāf*, recreando en la memoria de las futuras generaciones la barbarie cometida por este rey sasánida contra los árabes⁵⁶⁴.

Durante toda aquella época en que los árabes se convirtieron en aliados de los persas, protegiendo sus fronteras y colaborando con ellos, estableciéndose una conexión con el gobierno sasánida y los pobladores de Arabia, la historia de Sapor ya estaba olvidada. Sin embargo, los supervivientes de estas tribus árabes asentados entre los persas, siguieron sufriendo discriminaciones raciales por parte del pueblo persa, que tenía una perspectiva negativa hacia ellos, que se hacía extensible incluso a los árabes de al-Hīra, súbditos y fieles aliados de los sasánidas, y que habían recibido fuertes influjos de su cultura. Los lajmīs no solo hablaban –además del árabe– la lengua persa, motivo por lo que ejercían como traductores en la corte sasánida, sino que, tal como destaca Ferdosi, conocían ciencias como la geometría y la astronomía⁵⁶⁵. Pero aun así eran infravalorados por los persas. A pesar de que Nu'man ibn Muḍir eligió a dos nodrizas persas de ascendencia kianí para amamantar al príncipe Bahram y encargó a magos su educación tal como destaca Ferdosi⁵⁶⁶, los persas consideraban su educación árabe como una razón para oponerse a su acenso al trono⁵⁶⁷. Asimismo, tal y como señalamos, Cosores II quitó del poder de Yemen a Jar Jasrah, su virrey persa, por haber

⁵⁶³ PIRNIA, Moshir od-Dowleh, *ایران باستان: تاریخ مفصل ایران قدیم از آغاز تا انقراض ساسانیان* (= *Irán antiguo: La historia completa del Irán antiguo desde sus comienzos hasta la caída de los sasánidas*), Teherán, 2007, vol. IV, p. 1943. Véase también: CHRISTENSEN, Arthur Emmanuel, *L'Iran sous les Sassanides*, traducido al persa por YASAMI, Rashid, editado por REZAI BAGH BEIDI, Hasan, Teherán, 2005, p. 172, nota n. 3.

⁵⁶⁴ Véase: FREUD, Sigmund, *Moisés...*, p. 99.

⁵⁶⁵ FERDOSI, Abolghasem, ... *شاهنامه* (= *El libro de los reyes...*), vol. VII, p. 268.

⁵⁶⁶ FERDOSI, Abolghasem, ... *شاهنامه* (= *El libro de los reyes...*), vol. VII, pp. 269 y 270. Según otras narraciones Nu'man le encargó tres nodrizas que una de ellas era persa. AL-ṬABARĪ, ... *تاریخ* (= *La historia...*), vol. II, p. 614; TA'ALABĪ, ... *غرر* (= *La historia...*), p. 349.

⁵⁶⁷ AL-ṬABARĪ, ... *تاریخ* (= *La historia...*), vol. II, p. 616; AL-YA'QŪBĪ, ... *تاریخ* (= *La historia...*), vol. I, p. 200.

adoptado muchas de las costumbres árabes como recitar poesía⁵⁶⁸. Estas medidas segregacionistas, pese a tener objetivos políticos, dejaban rastros en la memoria árabe incrementando el resentimiento hacia el poder que los había subyugado.

Los árabes, que sufrían todo tipo de injusticias a manos del gobierno persa, preservaban en su tradición y en su inconsciente las huellas mnemónicas de la masacre realizada por Sapor II, que sólo necesitarían vivencias parecidas para tomar vida y volver al consciente colectivo⁵⁶⁹. Y no hubo de pasar mucho tiempo para que aparecieran elementos similares a tales sucesos para reavivar la memoria de aquella tragedia olvidada.

Según relatan nuestras fuentes, durante la época de Cosroes I una caravana con los tributos de Yemen que iba en dirección a Persia, fue saqueada por la tribu Banī Yar‘ub a su paso por tierras de Tamīm. Al llegar esta noticia a oídos de Cosroes I, transmitida por uno de los enemigos de dicha tribu, ordenó a su gobernador en Bahrein, llamado Azad Faruz y «conocido entre los árabes como Mak‘abar por cortar las manos y las piernas», exterminar a la tribu de Banī Tamīm. Mak‘abar los atrajo hasta un castillo bajo la promesa de pagarles el estipendio. Sin embargo, esto no fue más que una argucia para acabar con sus hombres y enviar a sus hijos a Persia donde fueron castrados⁵⁷⁰. Este suceso influyó en reavivar la masacre de Sapor II en la memoria árabe. Sin embargo, el catalizador principal de la refluoración de dicha memoria olvidada fue Cosroes II con las injusticias que aplicó contra el gobierno de al-Ĥīra, sus aliados y súbditos.

Este rey sasánida, sabiendo que los árabes como Nu‘man rechazaban casar a sus hijas con los no árabes, quiso hacerse con una de las mujeres de la familia del rey lajmí para demostrarle que se encontraba en un escalafón inferior a los persas, quienes también se consideraban libres y superiores, negándose también a casar a las mujeres de su familia con los extranjeros⁵⁷¹. El pertinaz rechazo de Nu‘man ante las proposiciones de Cosroes II condujo a aquel a la muerte, a pesar de los servicios prestados a los sasánidas. Incluso dio un paso más y ordenó exterminar a la tribu de Bakr ibn Wa‘al, es decir, la misma tribu a la que muchos años anteriores había intentado exterminar Sapor II. De modo que, volviendo a aplicar la teoría de Freud, este rey sasánida reavivó la memoria olvidada de aquel suceso trágico, actuando como un catalizador para que

⁵⁶⁸ AL-ṬABARĪ, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. II, p. 765.

⁵⁶⁹ FREUD, Sigmund, *Moisés...*, pp. 135 y 136.

⁵⁷⁰ AL-ṬABARĪ, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. II, pp. 720-721 y 722.

⁵⁷¹ AL-MAS‘ŪDĪ, ... مروج (= *Prados...*), vol. I, p. 269.

aquellas huellas mnemónicas olvidadas, pero no extinguidas, aflorasen en la consciencia árabe⁵⁷². Una memoria reavivada que funcionó para que las tribus se unieran contra el imperio que los había subyugado desde el siglo IV. Lo que más llama la atención en el desarrollo de los acontecimientos, es que la tribu de Iyad que también había sufrido la masacre y desplazamiento de Sapor II, abandonara las filas persas para unirse a los árabes de Bakr ibn Wa'al. Por todo el odio que generaron los persas entre los árabes, Mahoma dijo respecto a esta victoria: «Esta era la primera vez que el árabe tomó su venganza del persa y gracias a mí llegó a cumplir este objetivo»⁵⁷³. El uso del término de “venganza” por parte de Mahoma pone énfasis a la afirmación de nuestros argumentos y refleja la satisfacción que recibieron los árabes por responder al fin a todos los daños que les hicieron los persas durante siglos.

El testimonio de algunos historiadores como al-Ya'qūbī nos lleva a pensar que quizá los árabes pretendieron equiparar la acción de Cosroes II con la de Sapor II. Así pues, se destaca que Cosroes II arrancó los hombros de 'Amrū ibn 'Adī ibn Zayd que le había llevado la noticia del fracaso persa en la batalla de Dū Qar⁵⁷⁴, por lo que podríamos decir que, quizá para los árabes Cosroes II fue un segundo Dūl Aktāf. Este rey sasánida no sólo provocó el resentimiento de los árabes que vivían en los confines de su imperio, sino el de aquellos del interior de la Península Arábiga por la reacción que tuvo ante el mensaje de Mahoma. Según relatan, Cosroes II rompió la carta de Mahoma en la que le invitaba a unirse a la comunidad de fe islámica. En respuesta, el Profeta sentenció: «se destrozará su reino»⁵⁷⁵. Un pronóstico que no estaba muy lejos de la realidad que estaba teniendo lugar en el interior de Persia, como ya se ha señalado en el capítulo precedente.

Además de romper la misiva, Cosroes II dio orden a Bazan, su virrey en Yemen, de detener a Mahoma y llevarlo ante la corte⁵⁷⁶. Quizá todo esto explique por qué los

⁵⁷² Véase: FREUD, Sigmund, *Moisés...*, pp. 135-136.

⁵⁷³ AL-YA'QŪBĪ, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. I, pp. 405-406; AL-MAS'ŪDĪ, ... مروج (= *Prados...*), vol. I, p. 272. Véase también: AL-ṬABARĪ, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. II, p. 759. Jurji Zaydan también hace referencia al resentimiento generado por los persas en los árabes de Iraq y Yemen. ZAYDAN, Jurji, *تاريخ التمدن الإسلامي* (= *La historia de la civilización islámica*), traducido al persa por MUNES, Hosein, Teherán, 1958, vol. I, p. 49.

⁵⁷⁴ AL-YA'QŪBĪ, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. I, p. 282.

⁵⁷⁵ AL-ṬABARĪ, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. III, p. 1142. Véase también: AL-YA'QŪBĪ, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. I, p. 443.

⁵⁷⁶ AL-ṬABARĪ, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. III, p. 1143; ZARRINKOOB, Abdol-Hosein, ... دو قرن (= *Dos siglos...*), p. 60. Al-Ya'qūbī refiriéndose a esta versión destaca otra, según la cual Cosroes II respondió su carta con la otra invitándole al zoroastrismo y amenazándole que en caso de no aceptarlo, le atacaría: AL-YA'QŪBĪ, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. I, p. 442.

musulmanes se entristecieron al conocer la victoria de Cosroes II sobre Heraclio⁵⁷⁷. Al contrario que Cosroes II, este emperador bizantino –según la tradición islámica– tuvo una reacción positiva hacia el mensaje de Mahoma, reconociéndolo como Profeta. Según ibn Isḥāq, Heraclio dijo al mensajero de Mahoma que sus libros sagrados habían anunciado su llegada y que se convertiría al Islam si estuviera a salvo de la ira de los romanos. Según otra versión de esta historia, Heraclio incluso invitó a los romanos a la conversión, pagar tributos a Mahoma o entregarle una parte de su imperio, pero los romanos rechazaron su propuesta⁵⁷⁸.

Volviendo a las relaciones entre persas y árabes, tenemos que señalar que la refluoración del exterminio de Sapor II en la conciencia árabe funcionó para que las distintas tribus árabes se unieran contra el enemigo común. Una lección muy útil para los árabes en un momento en que los persas se veían invulnerables a causa de sus victorias ante los bizantinos, que no extrajeron ninguna consecuencia de Dū Qar y siguieron considerando a los árabes como un enemigo menor.

En las fuentes no existe consenso sobre la fecha en la que tuvo lugar la batalla. Según al-Mas'ūdī, se produjo cuando Mahoma, de 40 años, todavía residía en La Meca y estaba recibiendo la revelación, es decir, *ca.* 610. Este autor también alude a la opinión de aquellos que consideran que esta batalla tuvo lugar después de la de Badr⁵⁷⁹, *ca.* 624. Si tomamos como válida la primera fecha, podríamos afirmar que la unión que se dio en Dū Qar, sirvió como ejemplo para las tribus que vivían en el interior de Arabia, poniendo en marcha el proceso de unificación por parte de Mahoma. Pero si aceptamos que se produjo tras la batalla de Badr, tendríamos que considerar que la unión de los árabes tanto en la Península Arábiga como en Persia fue un fenómeno que corrió parejo en el tiempo, como consecuencia de la necesidad de unirse en una organización socio-política mucho más grande e importante que la tribu, basada en los lazos de sangre entre los descendientes de un ancestro común. La tribu era defendida por todos sus miembros y aquélla protegía a cada uno de ellos, de modo que el problema de uno de ellos no le incumbía a él solo sino a todos sus parientes⁵⁸⁰. Hasta la aparición del Islam, la tribu funcionaba como generadora de la identidad de sus

⁵⁷⁷ AL-ṬABARĪ, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. II, p. 739.

⁵⁷⁸ AL-ṬABARĪ, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. III, pp. 1138, 1139-1140. Sobre la imagen de Heraclio dada por la tradición islámica, véase: EL-CHEIKH, Nadia M^a, “Muḥammad and Heraclius: A study in legitimacy”, en *Studia Islamica* 89, 1999, pp. 5-21.

⁵⁷⁹ AL-MAS'ŪDĪ, ... مروج (= *Prados...*), vol. I, p. 272.

⁵⁸⁰ SALIM, 'Abdūl 'Azīz, ... تاريخ (= *La historia...*), pp. 309 y 311.

componentes, de modo que algo bueno realizado por uno de ellos era el motivo de orgullo colectivo, al tiempo que toda ofensa era razón de vergüenza⁵⁸¹.

Asimismo, había comenzado entre los árabes la predicación de una religión que se situaba por encima de todos los cultos e ídolos en los que hasta entonces creían; una religión que recordaría a las otras dos religiones monoteístas existentes, el judaísmo y el cristianismo, que habían sido desplazadas en repetidas ocasiones por los cultos paganos e idólatras, en un bucle de resurrecciones y represiones, arrinconadas por los cultos paganos.

4. 4. CONSIDERACIONES SOBRE LA ARABIA PRE-ISLÁMICA.

La historia de la Arabia pre-islámica está vinculada con la estructura tribal y la idolatría. Aunque según algunos, con anterioridad a los ídolos los árabes rendían cultos totémicos⁵⁸², dato que se consolida si nos fijamos en la forma de los ídolos a los que los árabes rendían culto. Según Jurji Zaydan, algunos ídolos que se encontraban en La Kaba, tenían formas animales o vegetales o humanas⁵⁸³.

Pese a todo ello, la tradición islámica remonta la historia de la idolatría al comienzo del mundo. Según se narra, los hijos de Šīt colocaron el cuerpo de Adán tras su muerte en un altar al que se acercaban con frecuencia y le recordaban en sus plegarias, hasta que uno de los descendientes de Caín difundió el rumor de que los hijos de Šīt rendían culto al cadáver de Adán y por ello talló un ídolo para que los demás lo adoraran. Por otra parte, un descendiente de la estirpe de Caín hizo figuras de cinco hombres honrados, fallecidos en el mismo mes ordenando su veneración. Estos ídolos, como consecuencia del Diluvio universal al que se enfrentó Noé, llegaron a *Yidda*⁵⁸⁴ y fueron enterrados bajo tierra⁵⁸⁵.

Los ídolos que llegaron a *Yidda*, permanecían bajo tierra cuando, según la tradición islámica, Abraham estableció el monoteísmo en La Meca y junto a su hijo Ismael levantaron el santuario de La Kaba, como representación simbólica del único Dios al que se invitaba a venerar. Sin embargo, no tardó mucho para que su religión se sincretizara con los cultos paganos e idólatras. Cuenta ibn Kalbī que cuando los

⁵⁸¹ AL-KALBĪ, ... الاصل (= *Los ído...*), pp. 81-82.

⁵⁸² Sobre el culto al tótem en Arabia pre-islámica, véase: SALIM, 'Abdūl 'Azīz, ... تاريخ (= *La historia...*), pp. 361-364.

⁵⁸³ ZAYDAN, Jurji, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. I, p. 14.

⁵⁸⁴ Es el puerto de La Meca. AL-YA'QŪBĪ, ... البلد (= *Las tie...*), p. 96.

⁵⁸⁵ AL-KALBĪ, ... الاصل (= *Los ído...*), pp. 146-149.

descendientes de Ismael emigraron de La Meca, llevaban consigo trozos de la piedra de La Kaba, con el fin de erigir pequeños santuarios al Dios de Abraham allá donde iban, cumpliendo con ritos como girar alrededor de la piedra. Así fue como poco a poco modificaron la religión recibida de sus ancestros, llegando a adorar a los ídolos, quedando solo con algunos rituales como el sacrificio de camellos o la peregrinación a La Kaba⁵⁸⁶. Sin embargo, las reminiscencias de los cultos idolátricos no tardarían en aflorar, hecho que sucedería cuando ‘Amrū ibn Lahy encontrase las cinco tallas enterradas en el puerto de La Meca. Según narran, ‘Amrū repartió los ídolos hallados en *Ŷidda* entre las distintas tribus, estableciendo así la idolatría en La Meca. Además fue él quien instaló en La Kaba los ídolos que había traído desde Balqa, a los que la gente pedía la lluvia y la victoria⁵⁸⁷.

De este modo, la idolatría existente en la tradición árabe, que fue desplazada por el monoteísmo abrahámico, volvió a resurgir en la consciencia y vida árabe⁵⁸⁸, pueblo que seguía respetando el santuario de La Kaba por haber sido establecido en La Meca por Abraham o porque quizá la asociaban a Saturno⁵⁸⁹. De este modo, las futuras generaciones que vivieron en La Meca tras el establecimiento de la idolatría siguieron honrando el santuario de La Kaba, sin saber que dicho lugar era símbolo de una religión monoteísta que había sido olvidada y desplazada por el politeísmo.

El culto a los ídolos llegó a arraigar en Arabia y cada tribu contaba con el suyo propio⁵⁹⁰. Aplicando la teoría de Durkheim a este contexto, el ídolo funcionaba como seña de identidad y emblema de la tribu. De modo que, como representación religiosa propia, se integraba en la conciencia de la colectividad tribal y fortalecía la unión de sus miembros además de los lazos sanguíneos. Los árabes mediante los rituales diarios, tenían presentes las fuerzas sobrenaturales que marcaban la vida de la tribu, representadas por su ídolo, que además de ser un elemento cohesionador, era al mismo tiempo una protección frente a las adversidades, ayudando a los miembros de la tribu a alcanzar sus objetivos⁵⁹¹. La identidad adquirida a través del culto a estos ídolos era tan

⁵⁸⁶ AL-KALBĪ, ... *الاص* (= *Los ído...*), pp. 102-103.

⁵⁸⁷ AL-KALBĪ, ... *الاص* (= *Los ído...*), pp. 104-105, 109 y 149-155. El Corán también hace referencia a estos ídolos. Véase: *El Corán*, ..., Sura Noé, p. 572, aleya. XXII.

⁵⁸⁸ Véase esta teoría: FREUD, Sigmund, *Moisés*..., pp. 67, 70, 135 y 136.

⁵⁸⁹ Según al-Mas‘ūdī, los pueblos indochinos creían que Dios y los ángeles eran tangibles y por eso fabricaban ídolos en su honor y les rendían culto. Más adelante, al darse cuenta de que las estrellas están más cerca de Dios, se dedicaron a adorarlas construyendo un ídolo en honor de cada una de ellas y colocándolo en un templo, se dedicaron a adorarlo. En este sentido, La Kaba estaba bajo la «advocación» de Saturno, la estrella de la eternidad. AL-MAS‘ŪDĪ, ... *مروج* (= *Prados...*), vol. I, pp. 587-588 y 589.

⁵⁹⁰ Véase: AL-YA‘QŪBĪ, ... *تاريخ* (= *La historia...*), vol. I, p. 332.

⁵⁹¹ DURKHEIM, Émile, *Las formas*..., pp. 207 y 360.

importante para ellos que, según narran nuestras fuentes, cada tribu oraba ante su propio ídolo y gritaba su nombre en su *Talība*, el *takbir* que recitaban cuando peregrinaban a La Kaba⁵⁹². De modo que la *Talība* de una tribu, pese a tener una estructura parecida, era distinta al de la otra. Además, siguiendo la información dada por al-Ya'qūbī, los árabes se dividían en dos grupos según la forma de realizar los rituales de peregrinación a La Kaba: Ḥams y Ḥala. El primer grupo realizaba los rituales de peregrinación aparcando casi todas sus necesidades mundanas, mientras que el segundo los hacía de forma menos rigurosa⁵⁹³. Esto introduce algunas diferencias en el modo de llevar a cabo unos rituales que se suponían eran los únicos comunes a todas las tribus, por encima de sus cultos particulares, abundando así en sus divisiones internas. Sin embargo, pensamos que estas divergencias culturales podrían estar vinculadas con las influencias recibidas de los pueblos circundantes.

Llegados a este punto, debemos hacer algunas matizaciones, ya que entre los ídolos que recibían culto en la Arabia pre-islámica había una gradación, siendo algunos más importantes que otros. Según ibn Kalbī, los más significativos para los árabes según su orden de importancia eran al-Uzza, al-Lat y al-Manat. La tribu de Qurayš mencionaba el nombre de estas tres diosas en su *Talība* o *Takbir* y los consideraba como hijas de Dios y sus mediadoras ante él. Al-Uzza fue el más importante ídolo de esta tribu y al que le rendían sacrificios, pero ya en época islámica su santuario fue destruido por Jalīd ibn Walīd⁵⁹⁴. En realidad, la importancia del ídolo estaba vinculada con el poder económico y político de la tribu que lo veneraba. Los ídolos secundarios y marginados, hasta el punto que casi no se puede encontrar su rastro en las fuentes históricas, pertenecían a las tribus más débiles de Arabia, las cuales, además de rendir culto a sus propios ídolos, por razones políticas y económicas se veían obligadas a tributar a los ídolos de tribus más poderosas, una forma simbólica de solicitar el apoyo espiritual, económico y militar de la tribu más poderosa.

Los ídolos tenían una gran variedad de usos y funciones, algunos como Hubal servían para despejar dudas y solventar los problemas de sus fieles. Sabemos que ante este ídolo se encontraban siete flechas adivinatorias, llevando cada una algo escrito y los árabes elegían alguna sin saber lo que llevaba escrito y actuaban tal como lo indicaba.

⁵⁹² Véase: AL-YA'QŪBĪ, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. I, pp. 333-334.

⁵⁹³ Véase: AL-YA'QŪBĪ, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. I, pp. 335-336.

⁵⁹⁴ AL-KALBĪ, ... الاصل (= *Los ído...*), pp. 115-123.

‘Abd Muṭṭalib, abuelo del Profeta, se contaba entre aquellos que pidieron consejo a Hubal⁵⁹⁵.

Al ser los ídolos representaciones del mundo sagrado, según ibn Kalbī quedaba prohibido a las mujeres acercarse a ellos durante la menstruación⁵⁹⁶. En El Corán se considera la sangre como un elemento impuro⁵⁹⁷, pero este libro, así como sus normas pertenecía, obviamente, a la época islámica. Así pues, podemos aventurar que prohibir el que las menstruantes se aproximen a los ídolos, provendría del judaísmo o del zoroastrismo –dos religiones que dejaron sus influjos en Arabia–, ya que ambas religiones consideraban la sangre impura, creencia compartida en todo el mundo semítico. Asimismo, esto conectaría con las creencias animistas, las cuales, según Max Weber, consideran que durante la menstruación, enfermedad, nacimiento, etc, se introduce un espíritu impuro o puro en la persona en cuestión. Por ello los seguidores de estas religiones intentaban evitar realizar cualquier actividad que favoreciera el traspaso de este espíritu impuro a los demás⁵⁹⁸. Interpretando que en caso de la menstruación el espíritu sería impuro, comprendemos que los árabes consideraran la aproximación de las menstruantes a estos cuerpos sagrados –sus ídolos– como un gran sacrilegio que acabaría mezclando el reino de lo sacro con lo impuro y diabólico. A través de toda esta explicación, intentamos evidenciar que en el marco de la diversidad religiosa de los árabes pre-islámicos también se encontraban las creencias animistas.

No obstante, en el contexto donde nació el Islam no se practicaban solamente estas creencias, la idolatría y otros cultos paganos. Los habitantes de Arabia debido al contacto con bizantinos, abisinios y persas, además de las tribus árabes del norte como gassaníes y lajmíes, habían llegado a conocer los principios de las religiones monoteístas de la época. A través de estos contactos, el cristianismo llegó a tener sus propios seguidores en Arabia como los pobladores de Naḡrān o la tribu Ṭay, aunque estos seguían rindiendo culto en La Kaba, entrelazando su fe con el paganismo imperante en el resto de Arabia⁵⁹⁹. Asimismo el judaísmo⁶⁰⁰, el zoroastrismo y el zandaqīā⁶⁰¹ contaban con sus propios seguidores entre los árabes.

⁵⁹⁵ AL-KALBĪ, ... الاصل (= *Los ido...*), pp. 123-124; AL-ṬABARĪ, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. III, pp. 793-794.

⁵⁹⁶ AL-KALBĪ, ... الاصل (= *Los ido...*), p. 128.

⁵⁹⁷ *El Corán*, ..., Sura La Vaca, p. 27, aleya. CLXXIII.

⁵⁹⁸ Véase la definición completa de las religiones animistas en: WEBER, Max, *Economía y sociedad, Esbozo de sociología comprensiva*, editado por WINCHELMANN, Johannes, traducido al español por MEDINA ECHAVARRÍA, José; ROURA FARELLA, Juan; ÍMAZ, Eugenio; GARCÍA MÁYNEZ, Eduardo, FERRATER MORA, José, Madrid, 1944, p. 351.

⁵⁹⁹ SALIM, ‘Abdūl ‘Azīz, ... تاريخ (= *La historia...*), p. 389.

Sin embargo, la tendencia predominante hacia el monoteísmo no provenía en exclusiva de los confines de Arabia. En el interior de la Península existían grupos que buscaban reavivar la religión ancestral, la religión de Abraham (= Ḥanīf). Los seguidores de esta corriente rechazaban las prácticas paganas⁶⁰² y según Christensen eran árabes influenciados por el gnosticismo oriental⁶⁰³. ‘Abd Muṭṭalib, abuelo de Mahoma, al igual que ‘Amir ibn Zarb ibn ‘Amrū ibn Iyaz Advanī quien se prohibió a sí mismo el consumo de vino, seguían la corriente de Ḥanīf⁶⁰⁴. Según al-Ya’qūbī, ‘Abd Muṭṭalib, tras abandonar el culto a los ídolos y unirse al monoteísmo estableció normas que aparecen incluso en El Corán⁶⁰⁵.

En general, y guiándonos por la información dada por al-Mas‘ūdī, los árabes pre-islámicos se dividían, según sus creencias, en los siguientes grupos:

- «Los que creían en un solo Dios, en la creación, resurrección del mundo, el juicio final y castigos y recompensas divinas».
- «Los que creían en Dios, en la creación, resurrección del mundo y el Juicio Final, pero no en los profetas y adoraban a los ídolos para aproximarse a Dios».
- «Aquellos que creían en Dios pero no en la existencia de los profetas ni en la resurrección».
- Aquellos que creían en que «esta vida mundana es la única y no existe otra y solo el tiempo acaba con nuestra vida».
- «Los árabes que adoraban a los ángeles considerándolos como hijas de Dios para disfrutar de su mediación y protección»⁶⁰⁶.

⁶⁰⁰ AL-YA’QŪBĪ, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. I, p. 336; SALIM, ‘Abdūl ‘Azīz, ... تاريخ (= *La historia...*), p. 390.

⁶⁰¹ TOR, Andrae, *Mohammad*, Londres, 1956, p. 105; SALIM, ‘Abdūl ‘Azīz, ... تاريخ (= *La historia...*), p. 385; ZARRINKOOB, Abdol-Hosein, ... تاريخ (= *La historia...*), pp. 233-234.

⁶⁰² IBN JALDŪN, ... كتاب العبر (= *Kitāb al-‘ibar...*), vol. I, p. 381; SALIM, ‘Abdūl ‘Azīz, ... تاريخ (= *La historia...*), p. 392.

⁶⁰³ CHRISTENSEN, Arthur Emmanuel, *L’Iran...*, p. 24.

⁶⁰⁴ AL KALBĪ, ... الاصل (= *Los ído...*), p. 7.

⁶⁰⁵ AL-YA’QŪBĪ, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. I, p. 363. Las normas establecidas por el abuelo de Mahoma eran las siguientes: «Respetar la ofrenda, entregar cien camellos como el precio de sangre, prohibir el incesto y asalto de las casas, cortar la mano del ladrón, prohibir enterrar vivas a las niñas, no realizar malos augurios, no ingerir bebidas embriagadoras, no realizar adulterio, fustigar al/ a la adúltero/a, no realizar juegos de azar, prohibir culto a La Kaba desnudo, aceptar a los invitados, pagar los costes de la peregrinación con bienes limpios, respetar los meses prohibidos y desterrar a las famosas prostitutas». AL-YA’QŪBĪ, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. I, p. 363.

⁶⁰⁶ AL-MAS‘ŪDĪ, ... مروج (= *Prados...*), vol. I, pp. 485-486.

Sin embargo, pese a todo este caos y diversidad ideológica, existían algunos elementos visibles de una religión monoteísta casi olvidada pero no extinguida respetada por todos. Uno de ellos era el ya mencionado santuario de La Meca, el otro era el pozo de Zamzam. Al-Mas'ūdī asevera que eran incluso respetados por los persas. Tal como indica este historiador, Sasán –ancestro de Ardashir I–, llevó a cabo rituales de peregrinación alrededor de La Kaba e hizo un *zamzamah* (= murmuración) en el pozo de Ismael, motivo por el cual los árabes le dieron al dicho pozo el nombre de *Zamzam*. Además, el epónimo de la dinastía persa regaló al santuario de La Kaba dos ciervos de oro, junto con otros elementos también hechos en este metal precioso, pero todos se perdieron en dicho pozo⁶⁰⁷. Si aceptamos la tradición transmitida por al-Mas'ūdī, estos elementos –reverenciados incluso por el enemigo persa– separaban a los árabes del politeísmo, representando una religión monoteísta que predicaba Mahoma, que apareció para acabar con todas aquellas manifestaciones paganas y recordar la religión monoteísta que desde hace mucho tiempo había sido olvidada, que a su vez contribuirían al crecimiento de los rencores y luchas intertribales de los árabes.

Mahoma, en tanto que Profeta, logró unir a los árabes a través de los preceptos del Islam plasmados en las aleyas del Corán, reafirmando así el monoteísmo existente en la tradición árabe, es decir, la religión de Abraham. Según queda recogido en El Corán, Mahoma era uno de los seguidores de la religión de Ḥanīf⁶⁰⁸. La misión de unificar a todos los árabes por encima de las diferencias tribales ya queda patente en la biografía de Mahoma, antes de que recibiera la Revelación. Quizá lo más significativo fuera que, durante la reconstrucción del santuario de La Kaba, le pidieran a quien luego sería el Profeta que colocara la piedra negra en su sitio, pero lo hizo con la ayuda de miembros de todas las tribus⁶⁰⁹. Un acto simbólico que presagiaba el olvido de los rencores tribales y la unión de todos los árabes en torno a una nueva fe, el Islam.

No obstante, Mahoma hubo de enfrentarse a muchas resistencias para acabar con la idolatría, hasta el punto que quisieron asesinarlo en varias ocasiones⁶¹⁰. Sin embargo, se mantuvo firme en su decisión y para cumplir con su objetivo no aceptó sobornos, como el ofrecido por los cabecillas tribales de La Meca para que dejara de insultar a sus dioses, ni tampoco su propuesta de que todos los árabes (musulmanes y no

⁶⁰⁷ Al-MAS'ŪDĪ, ... مروج (= Prados...), vol. I, pp. 236-237.

⁶⁰⁸ *El Corán*, ..., Sura. La vaca, p. 22, aleya. CXXXV.

⁶⁰⁹ AL-ṬABARĪ, ... تاريخ (= La historia...), vol. III, pp. 840-841; AL-YA'QŪBĪ, ... تاريخ (= La historia...), vol. I, pp. 374-375.

⁶¹⁰ Véase: AL-ṬABARĪ, ... تاريخ (= La historia...), vol. III, pp. 868-869, 882-888 y 910-913.

musulmanes) adoraran de forma alternativa un año al Dios de Mahoma y el otro a al-Lat y al-Uzza. Incluso se vio obligado a exiliarse de su tierra natal para llevar a cabo su misión⁶¹¹ y entró en guerra con aquellos árabes que consideraron a Mahoma un peligro para su posición económica y religiosa.

Si aplicamos a este contexto la teoría de Durkheim, Mahoma habría buscado desarraigar a los miembros de cada tribu del culto que rendían a su ídolo y todo el sistema de conceptos que la colectividad tribal había generado en torno a ellos, lo que para ellos significaba el caos⁶¹². Por ejemplo, cuando por orden de Mahoma el ídolo de ʿTaʿif, al-Lat, fue derrumbado, las mujeres de la tribu lloraron al ver su destrucción⁶¹³. En realidad, el imaginario tribal había creado unos mitos en torno a su ídolo que lo veían como encarnación real de los atributos que le habían otorgado. Cuando el Profeta y sus seguidores abatían estos ídolos, con ellos se abatía una fe en la que muchos habían depositado sus esperanzas. Esta quizá sea la razón que explique la conversión al Islam de aquellos que habían visto cómo su ídolo era destruido. El dios que predicaba Mahoma resultaba ser más fuerte y por tanto más efectivo que sus antiguas deidades. Al-Ṭabarī da un ejemplo de esta actitud al relatar cómo el guardián de Suwaa al ver la destrucción de este ídolo y comprobar que no había castigo contra los sacrílegos, se convirtió al Islam⁶¹⁴. Mediante estos actos, Mahoma consiguió, al menos en apariencia, acabar con los cultos paganos dejando solo aquellas costumbres y normas de la Arabia pre-islámica que podían adaptarse a la Arabia islámica⁶¹⁵, sobre todo las provenientes de la religión de Abraham (como cuidar La Kaba, ofrecer agua a los peregrinos, elegir la mezquita como el centro del culto) o aquellas normas establecidas por su abuelo, ʿAbd al-Muṭṭalib. En este sentido, Mahoma invitaba a adorar a un único dios llamado Allāh, un nombre familiar para los árabes, puesto que según ibn Kalbī, Allāh era el nombre que Abraham evocaba a su Dios único, nombre que permaneció entre los árabes, de manera que la tribu de Nazar lo mencionaba en su *Talība*⁶¹⁶.

De igual manera, Mahoma intentó apartar a los árabes de sus antiguos recelos tribales. Para establecer la igualdad efectiva entre los musulmanes y convertirlos en una nación unida, les recordó que el único ancestro de todos era Adán y que el mejor de

⁶¹¹ AL-ṬABARĪ, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. III, p. 879. En relación con la inmigración de Mahoma véase: AL-ṬABARĪ, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. III, pp. 915-922.

⁶¹² DURKHEIM, Émile, *Las formas...*, p. 197 y 403-404.

⁶¹³ AL-ṬABARĪ, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. IV, p. 1231.

⁶¹⁴ AL-ṬABARĪ, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. III, p. 1194.

⁶¹⁵ Consulten: ORTIZ, Fernando, *Contrapunteo...*, p. 162.

⁶¹⁶ Véase: AL KALBĪ, ... الاصل (= *Los ido...*), pp. 18 y 103. Véase también: ZARRINKOOB, Abdol-Hosein, ... تاريخ (= *La historia...*), p. 234.

todos es el más creyente⁶¹⁷. La unión espiritual y social a través de una única religión daría tanto poder a los árabes que, según el propio Mahoma, haría doblegar ante ellos a los persas⁶¹⁸.

Pronto la nueva potencia que nació en Arabia gracias al Islam, cambiaría el curso de la Historia, convirtiendo a estos árabes marginados en los dueños del mundo entonces conocido, y gracias a su nueva alianza vencerían a los persas, que hasta ese momento aprovechaba la desunión entre los árabes para dominarlos, fortaleciendo y defendiendo a una o unas tribus frente a las otras. La situación cambiaría de manera radical en el s. VII, siendo esta vez los árabes unificados en torno a los preceptos islámicos quienes iban a aprovechar la desunión en Persia para hacerse una por una con las ciudades de aquel Imperio que durante cuatro siglos los había subyugado.

⁶¹⁷ *El Corán*,..., Sura Las habitaciones privadas, p. 518, aleya. XIII; AL-KALBĪ, ... الاصح (= *Los ido...*), p. 82; AL-ṬABARĪ, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. III, p. 1189 y vol. IV, p. 1278; AL-YA'QŪBĪ, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. I, p. 504; IBN JALDŪN, ... كتاب العبر (= *Kitā b al-'ibar...*), vol. I, p. 453.

⁶¹⁸ AL-ṬABARĪ, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. III, p. 869.

5. CONQUISTA E ISLAMIZACIÓN DE PERSIA HASTA FINALES DE LA ÉPOCA ṬAHIRĪ

La conquista islámica de Persia se realizó poco después de haber nacido el Islam en la Península Arábiga y fue posible gracias a todas aquellas debilidades estructurales, ideológicas, económicas y políticas a las que se enfrentó Persia durante la época sasánida y sobre todo a finales de ella. Estos conflictos internos ya fueron analizados por historiadores y especialistas como Abdolhossein Zarrinkoob y Moshir od-Dowleh Pirnia⁶¹⁹, entre otros. Unas debilidades que al no ser superadas, acabaron hundiendo a Persia en un enorme caos, dejando abiertas las puertas a los árabes musulmanes que anhelaban hacerse con el país. Entre estas debilidades, las más importantes fueron, por un lado, la falta de una religión capaz de cohesionar socialmente⁶²⁰ a todo el pueblo persa, y por otro la carencia de un rey fuerte capaz de establecer la hegemonía social, económica y política en esta tierra a finales de la época sasánida.

En lo concerniente a la religión, hay que destacar que desde el momento en que se identificó con la dinastía sasánida, adolecía de carencias conceptuales. Su debilitamiento ideológico prosiguió durante esta época, debido a las manipulaciones realizadas por los magos a favor de los intereses del poder. Este hecho se hacía evidente sobre todo cuando el zoroastrismo se enfrentaba con otras religiones y corrientes de pensamiento, lo que hizo que la sasánida perdiera su fuerza entre los distintos estratos sociales, incluso entre los pertenecientes a las capas altas y el mismo clan gobernante.

El segundo elemento que motivó la debilidad de Persia y favoreció la conquista islámica, fue la falta de un soberano capaz de unificar al pueblo, defender aquella

⁶¹⁹ PIRNIA, Moshir od-Dowleh, *ایران باستان: تاریخ مفصل ایران قدیم از آغاز تا انقراض ساسانیان* (= *Irán antiguo: La historia completa del Irán antiguo desde sus comienzos hasta la caída de los sasánidas*), Teherán, 2007, vol. IV, p. 1981; ZARRINKOOB, Abdol-Hosein, *تاریخ ایران بعد از اسلام* (= *La historia de Irán después del Islam*), Teherán, 2004, pp. 157-194.

⁶²⁰ Sobre la importancia de la religión en crear la cohesión social véase: SILVERIA AGULLÓ TOMÁS, M. y SÁNCHEZ MORENO, Esteban, “El orden social” en *Fundamentos sociales del comportamiento humano*, editado por ÁLVARO ESTRAMIANA, José Luis, Barcelona, 2003, pp. 173-242, espec. 193. Véase también: ZARRINKOOB, Abdol-Hosein, *دو قرن سکوت* (= *Dos siglos de silencio*), Teherán, 2004, p. 82.

religión debilitada⁶²¹ y someter a los militares. Fueron estos últimos quienes en el s. VII llegaron a regir casi todos los asuntos de Persia. No obstante, este estamento también sufría fracciones internas, puesto que cada uno de los generales, que tenía bajo su control los soldados de élite, se veía con suficiente poder para intentar llegar a ser el único protagonista en una Persia en decadencia. Esta tendencia no cesó aun cuando los musulmanes estaban dentro de su propia patria. Como muestra podemos destacar las palabras de al-Ṭabarī quien, apoyándose en ‘Abd al-Raḥman ibn Sabāṭ Aḥmarī, hace referencia a las disputas entre dos grandes generales de entonces: Rostam y Piruzan. Ambos personajes crearon una fisura en el ejército, situación que inquietaba a los persas, quienes advertían a estos dos generales del posible ataque por parte de cualquier fuerza que pretendiera hacerse con el imperio persa. Les recordaban que en caso de seguir sus disputas, los musulmanes avanzarían hasta la capital persa⁶²², Tisfun (= *Ctesifonte*), formada por varias ciudades, motivo por lo que los árabes le dieron el nombre de Madāen⁶²³ (= Un complejo de ciudades). Estos enfrentamientos no se limitaban sólo a los generales de alto rango, sino que existían también entre estos y sus tropas. Siguiendo con las descripciones que al-Ṭabarī hace del clima general que se vivía en Persia, vemos que los soldados persas tampoco cumplían con las órdenes de su general, lo que hizo posible la pérdida ante los musulmanes de algunas ciudades como Olis, ubicada en las proximidades del Éufrates⁶²⁴.

Cabe destacar que esta desunión no se vivía solo entre las capas altas, sino que afectaba por igual a todos los estratos sociales. Como ya se ha indicado, era el fruto de luchas por el poder como consecuencia de las debilidades de la monarquía sasánida, unida a la segregación ideológica y religiosa propiciada por el zoroastrismo, que influyeron negativamente en la sociedad. La obra *مینیوی خرد* (= *El mundo de la sabiduría*), redactada a finales de la época sasánida, destaca las características nocivas de las distintas clases sociales de Persia. Esta obra define a los magos por la herejía y la avaricia; a los militares por la opresión, la ruptura de pactos y la prepotencia; a los agricultores por la ignorancia y el rencor y a los artesanos por el desagradecimiento y la

⁶²¹ Según Bernard Lewis, una de las razones que explicaría la caída de la religión sasánida sería la falta de un poder político que la defendiera. LEWIS, Bernard, *The Jews of Islam*, New Jersey, 1984, p. 17.

⁶²² AL-ṬABARĪ, Muḥammad ibn Ḵarīr, (*تاریخ الطبری (تاریخ الأمم والملوک)*) (= *La historia de al-Ṭabarī (la historia de los profetas y reyes)*), traducido al persa por PAYANDEH, Abolghasem, Teherán, 1996, vol. IV, p. 1628.

⁶²³ CHRISTENSEN, Arthur Emmanuel, *L'Iran sous les Sassanides*, traducido al persa por YASAMI, Rashid, editado por REZAI BAGH BEIDI, Hasan, Teherán, 2005, p. 275.

⁶²⁴ AL-ṬABARĪ, ... *تاریخ* (= *La historia...*), vol. IV, pp. 1491 y 1492.

mala educación⁶²⁵. Peculiaridades estas que en realidad impedían la unión del pueblo persa. Las luchas internas que producían todas estas singularidades descritas fragmentaron Persia. Incluso podríamos decir que, a finales de la época sasánida y en vísperas de la invasión islámica, todas las piezas que debían estar alineadas para poder hacer frente a los musulmanes o cualquier otro invasor, estaban dispersas.

Mientras que en el interior de Persia se vivía una gran inestabilidad, en sus fronteras, en la tierra de los árabes beduinos hasta entonces en la órbita de los dos grandes imperios de la época, Persia y Bizancio, nació una gran potencia gracias al Islam. Una religión que otorgó a estas tribus los dos elementos fundamentales de los que carecían los persas. Estaban en posesión de una religión capaz de darles una nueva estructura social. Al eliminar sus diferencias internas, los árabes adquirieron una nueva identidad a partir de la combinación entre el Islam y la cultura beduina. A ello se unía un líder que les recordaba siempre a cada uno de ellos que eran miembros de una comunidad de fe y que por ello tenían la responsabilidad de exportar el mensaje divino a otras tierras del mundo entonces conocido.

Debido a su proximidad geográfica, desde los primeros momentos de la formación del Estado islámico, Persia se situó en el punto de mira de los árabes. La conquista de esta tierra rica era vital para potenciar el recién nacido Califato. Además, permitiría a los conquistadores acceder a otras civilizaciones orientales importantes que suponían mucha riqueza y poder para los árabes y su Estado.

Persia siempre había sido de gran interés para los árabes, quienes en épocas anteriores aprovechaban cualquier debilidad interna en esta tierra para hacerse con ella o parte de ella. Recordemos que durante la época sasánida los árabes, viendo ocupado a Sapor I (240/2–270/3 d. C.) en Jorasán, al saber la inestabilidad que dominó en Persia a causa de la ascensión al poder de un niño –Sapor II (309/10–379 d. C.)– o al enterarse de la crisis socio-política a la que se enfrentó Kavad I (487/99–531 d. C.), intentaron hacerse con esta tierra. Sin embargo, los árabes no pudieron cumplir con su objetivo porque en aquellos momentos ni el problema de Persia fue persistente ni los árabes gozaban de una organización socio-política cohesionada, motivos por los cuales estos mismos reyes, o bien sus sucesores, no tardaban mucho en devolver la paz a sus fronteras invadidas, con una gran eficacia.

⁶²⁵ Anónimo, *مینیوی خرد* (= *El mundo de la sabiduría*), traducido al persa por TAFAZOLI, Ahmad, Teherán, 1975, p. 77.

Aparte de los intereses económicos que desde siempre habían movido a los árabes a invadir el Imperio persa, los motivos religiosos también iban a jugar un papel importante en la conquista islámica de Persia. Aplicando las teorías de Durkheim al caso concreto del Islam, podemos decir que los árabes, unidos bajo los preceptos de esta religión, necesitaban expandir su fe fuera de la Península Arábiga no sólo para aumentar su fuerza material sino también para fortalecer sus propias convicciones religiosas: al crecer la comunidad de fe islámica, la creencia en esta religión de cada uno de sus miembros se afianzaría aún más⁶²⁶.

Asimismo, el recuerdo de la masacre realizada por Sapor II contra las distintas tribus árabes, el exterminio de los hombres de la tribu Tamīm por Mak‘abar y la castración de los jóvenes de la misma por la corte persa y las injusticias de Cosroes II, quien acabó con el gobernador de Hīra, Nu‘man, y ordenó el exterminio de la tribu de Bakr ibn Wa‘al, propiciaría, entre otros factores, la predisposición de los árabes para la conquista de Persia.

5. 1. LA CONQUISTA Y DOMINACIÓN MUSULMANA.

La conquista islámica de Persia se inició bajo el mando del primer califa, Abū Bakr (632–634 d. C.), y fue culminada en las épocas posteriores. Pero fue fundamentalmente bajo el poder del segundo califa, ‘Umar (634–644 d. C.), cuando se realizaron los mayores esfuerzos, invitando a los musulmanes a conquistar esta tierra mediante discursos tan elocuentes como el siguiente:

El Hīyāz no es un lugar apropiado para quedarse, no os queda otra alternativa que buscar alimentos en algún otro lugar para fortalecer a los pobladores del Hīyāz. [...] Entrad en la tierra que Dios os ha prometido en El Corán diciendo que prevalecerá el Islam sobre todas las religiones. Dios hará que su religión triunfe y dará fuerza a su amigo y les dejará la herencia de las civilizaciones [...]⁶²⁷

⁶²⁶ Véase: DURKHEIM, Émile, *Las formas elementales de la vida religiosa*, traducido al español por RAMOS, Ramón, Madrid, 2007, p. 396. Véase también: GEERTZ, Clifford, *Observando el Islam: el desarrollo religioso en Marruecos e Indonesia*, traducido al español por LÓPEZ BARGADOS, Alberto, editado por CARDÍN, Alberto, Barcelona, 1994, p. 34. Consulten también al respecto: ZARRINKOOB, Abdol-Hosein, ... تاريخ (= *La historia...*), pp. 278-279.

⁶²⁷ AL-ṬABARĪ, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. IV, p. 1588. Los puntos suspensivos entre corchetes indica información que suprimimos.

‘Umar pronunció este discurso ante la falta de voluntarios para participar en la guerra contra Persia. Los propios árabes la consideraban sangrienta y dura, además de creer imposible una victoria frente a los persas⁶²⁸. Mediante este discurso, el califa incitó inteligentemente a todos los grupos a participar en la guerra. Por un lado provocó a quienes buscaban que todo el mundo conocido oyese el mensaje divino transmitido a Mahoma y entrara a formar parte de la comunidad de fe. Pero al mismo tiempo alimentaba el deseo de aquellos que no tenían más objetivo que hacerse con los bienes de esta tierra rica y alcanzar una buena posición económica y social.

El segundo califa ortodoxo nunca olvidó la importancia que este segundo aspecto tendría en la conquista de Persia. De modo que al pasar un año de la batalla de Puente (635 d.C.)⁶²⁹, en la que los árabes fueron derrotados, según cuenta al-Balāḍurī/al-Balazarī, ‘Umar volvió a convocarlos para una nueva expedición contra Persia. El califa prometió a Ŷarīr que en caso de participar en esta guerra, él y su tribu disfrutarían de una tercera parte del botín tras restarle la quinta parte⁶³⁰. De acuerdo con al-Mas‘ūdī, Ŷarīr aceptó participar en esta guerra con la condición de que él y su tribu se hicieran con los botines de Siah Boom –una de las localidades de Iraq– y parte de las ganancias de otros lugares⁶³¹.

Todos estos datos reflejan el interés económico que suponía la guerra contra los persas para los árabes musulmanes. De igual manera, demuestran que pese a que el Islam había conseguido unificar a todas las tribus árabes en una comunidad de fe⁶³² en la que ninguno de ellos debía tener preeminencia por motivos económicos o de linaje, siendo el mejor el más creyente⁶³³, no solo no habían desaparecido estas diferencias, sino que las disputas tribales de época pre-islámica seguían vivas entre ellos. Esta situación se manifestaba en las rivalidades por alcanzar la supremacía económica y

⁶²⁸ AL-ṬABARĪ, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. IV, p. 1587.

⁶²⁹ Según Parvaneh Pourshariati, esta batalla tuvo lugar en el año 632 d.C. Véase: POURSHARIATI, Parvaneh, *Decline and fall of the Sasanian Empire: The Sasanian-Parthian Confederacy and the Arab Conquest of Iran*, Londres, 2008, p. 283. Cabe destacar que esta autora afirma que las campañas musulmanas para la conquista de Persia se iniciaron en el año 628 d.C. Véase: POURSHARIATI, Parvaneh, *Decline...*, p. 282.

⁶³⁰ AL-BALAZARĪ, Abū Ḥasan, Aḥmad ibn Yahya, *فتوح البلدان* (= *La conquista de tierras*), traducido al persa por TAVAKOL, Mohammad, Teherán, 1954, p. 361. Según otra narración, Ŷarīr quiso dirigirse hacia Siria pero el califa le envió a Persia, prometiéndole una cuarta parte del botín con el fin de atraérselo a su causa. Véase: AL-ṬABARĪ, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. IV, p. 1607. Consulten también: ZARRINKOOB, Abdol-Hosein, ... تاريخ (= *La historia...*), p. 312.

⁶³¹ AL-MAS‘ŪDĪ, ‘Alī ibn al-Ḥusayn, *مروج الذهب* (= *Prados de oro*), traducido al persa por PAYANDEH, Abolghasem, Teherán, 2003, vol. I, pp. 249 y 667.

⁶³² AL-ṬABARĪ, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. IV, pp. 1278 y 1632; IBN JALDŪN, *كتاب العبر يا تاريخ ابن خلدون* (= *Kitāb al-‘ibar o la historia de Ibn Jaldūn*), traducido al persa por AYATI, Abdol-Mohammad, Teherán, 2004, vol. I, p. 453.

⁶³³ AL-ṬABARĪ, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. III, p. 1189.

política dentro de la nueva organización político-religiosa. Y ‘Umar, consciente de esta realidad, sacó provecho tanto de la estructura tribal como del interés económico que suponía esta guerra para los árabes y probablemente del resentimiento que habían generado los persas en su pueblo. Utilizó todo lo anterior como una estrategia para animarlos, uniéndolos en la guerra contra Persia, para someter esta tierra bajo su propia autoridad moral y política.

La importancia de las motivaciones económicas en la conquista se ve en las conversaciones entre el general Rostam y Muqayara ibn Šu‘ba, uno de los mensajeros de Sa‘d ibn Abī Waqqas, comandante de los árabes, antes de iniciar la batalla de Qadesiyah (635-637 d.C.)⁶³⁴. Muqayara, en su conversación con el general Rostam le dijo:

[...] Nosotros vivíamos en la ignorancia hasta que Dios, a través de su Profeta, nos orientó, nos dio de comer y nos prometió que iríamos a esta tierra, donde existe una semilla que será nuestro alimento. Dejados vivir entre vosotros para alimentarnos con ella⁶³⁵.

Las connotaciones económicas se evidencian en otros episodios de la conquista, como cuando los conquistadores se apresuraron en hacerse con poblaciones como *Ctesifonte* antes de que todas las riquezas fueran sacadas de la ciudad⁶³⁶.

A continuación, mostraremos las causas que, a nuestro modo de ver, posibilitaron la toma de diferentes partes de Persia e intentaremos explicar la conquista atendiendo a las razones que permitieron a los árabes superar la resistencia persa y hacerse con diferentes partes de esta tierra, destacando los ejemplos de cada una de estas razones.

⁶³⁴ AL-ṬABARĪ, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. V, p. 1766. Según las investigaciones realizadas por Parvaneh Poursharaiti, esta batalla habría tenido lugar entre los años 634-635 d.C. Véase: POURSHARIATI, Parvaneh, *Decline...*, p. 220. Pese a la importancia de esta batalla, algunos historiadores como Donner, piensan que podría tratarse sólo de una escaramuza entre dos pequeños ejércitos. DONNER, F. M., *The Early Islamic Conquests*, Nueva Jersey, 1981, p. 205, cita de: KENNEDY, Hugh, *Las grandes conquistas árabes*, traducido al español por NORIEGA, Luis, Barcelona, 2007, p. 122.

⁶³⁵ AL-ṬABARĪ, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. IV, p. 1650. Los puntos suspensivos entre corchetes indica información que suprimimos.

⁶³⁶ Consulten: AL-ṬABARĪ, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. V, p. 1812.

5. 1. 1. AUSENCIA DE UN PODER POLÍTICO FUERTE.

Ante la falta de un rey poderoso y todos los desórdenes que esto originó en Persia, la tribu Bakr ibn Wa'il –según el relato de al-Dīnwarī– empezó a realizar asaltos en las tierras persas y al no ser respondidos sus asaltos, solicitó apoyo militar de Medina por lo que Jalīd ibn Walīd fue enviado en su apoyo⁶³⁷. Podemos afirmar que los primeros protagonistas de la conquista de Persia, fueron los mismos árabes menospreciados por los persas. Estos mismos árabes habían vencido a un ejército sasánida por primera vez en la batalla de Dū Qar y ahora se veían ante la oportunidad de vengarse y conquistar esa tierra que anhelaban desde siempre.

Asimismo, ante la ausencia de un mando claro entre los persas, los árabes comandados por Jalīd ibn Walīd lograron vencer, entre los años 633-634 d.C., a los persas encabezados por Hormoz en una de sus fronteras y acabar con este comandante. Seguidamente consiguieron derrotar al ejército de otro general persa, Qaren, en el que se encuadraban los supervivientes del ejército de Hormoz, así como los nuevos soldados envidios por Ardashir⁶³⁸, rey persa de aquel entonces. En ese mismo año, ante la inoperancia persa frente a los ataques árabes, estos pudieron también vencer a los comandantes Andarzgar y Bahman Yaduyeh en Walayah, ubicada en las proximidades de Kaskar⁶³⁹. De igual manera superaron la fuerte resistencia presentada en Olis, conquistando esta tierra y sometiendo a los pobladores de Hīra al impuesto musulmán⁶⁴⁰.

Debemos señalar que el Ardashir del que hablan las fuentes históricas, es Ardashir III, el último rey sasánida de este nombre. Este monarca llegó al poder entre los años 628-629 d.C., cuando solo contaba con siete años⁶⁴¹, y si aceptamos esta información –ofrecida curiosamente por casi todas las fuentes que nos ofrecen la

⁶³⁷ AL-DĪNWARĪ, Abū Ḥanīfah Aḥmad ibn Dawūd, *أخبار الطّوال* (= *Noticias inquietantes*), traducido al persa por MAHDAVI DAMGHANI, Mahmood, Teherán, 1994, p. 142. Cabe destacar que este historiador, al contrario que todas nuestras fuentes, señala que la conquista musulmana se inició durante el reinado de Purán.

⁶³⁸ Véase los detalles en: AL-ṬABARĪ, ... *تاریخ* (= *La historia...*), vol. IV, pp. 1484-1488; IBN JALDŪN, ... *كتاب العبر* (= *Kitāb al-'ibar...*), vol. I, pp. 478-479; ZARRINKOOB, Abdol-Hosein, ... *تاریخ* (= *La historia...*), pp. 297-298.

⁶³⁹ Esta es una provincia ubicada en las proximidades del río Tigris. Para una descripción de la misma, puede verse: AL-YA'QŪBĪ, Aḥmad ibn Ishaq, *البلدان* (= *Las tierras*), traducido al persa por AYATI, Mohammad Ebrahim, Teherán, 1977, p. 101.

⁶⁴⁰ Véase los detalles en: AL-ṬABARĪ, ... *تاریخ* (= *La historia...*), vol. IV, pp. 1489-1493 y 1496-1498; IBN JALDŪN, ... *كتاب العبر* (= *Kitāb al-'ibar...*), vol. I, pp. 479-481.

⁶⁴¹ AL-ṬABARĪ, ... *تاریخ* (= *La historia...*), vol. II, p. 780; AL-MAS'ŪDĪ, ... *مروج* (= *Prados...*), vol. I, p. 274; IBN JALDŪN, ... *كتاب العبر* (= *Kitāb al-'ibar...*), vol. I, p. 205.

primera información, nos encontramos ante un problema cronológico abordado por Parvaneh Pourshariati⁶⁴². Puesto que este rey gobernó un año y unos meses⁶⁴³ o incluso según al-Mas'ūdī, sólo cinco meses⁶⁴⁴, para el año 633-634 no podía haber ostentado el poder en Persia. La fecha, de acuerdo con estas mismas fuentes, correspondería al reinado de Yazdegard III⁶⁴⁵. Pourshariati en su obra *Decline and fall of the Sasanian Empire: The Sasanian-Parthian Confederacy and the Arab Conquest of Iran* demuestra que la batalla en la que Hormoz fue derrotado por Jalīd, hubo de tener lugar en el año 629 d.C, fecha que sí corresponde al reinado de Ardashir III⁶⁴⁶.

La situación en la que se hallaba Persia, regida por un rey-niño de siete años, no era nueva. Recordaba a la época de Sapor II, quien también accedió al trono siendo un niño, por lo que se abrió un período de regencia aprovechado por los árabes para lanzarse contra las fronteras persas. Sin embargo, la inestabilidad política que se vivió en época de Ardashir III, al contrario que en época de Sapor II, no era temporal y llevó a Persia a su definitivo declive. Según informan las fuentes de las que disponemos, tras la muerte de Ardashir se intensificaron las discordias internas y los persas tardaron un año en encontrar a un sucesor para el trono, ya que Kavad II y los persas habían acabado con todos los descendientes de Bahram V y Cosroes II⁶⁴⁷. Una crisis del poder político que impedía a los persas concentrar todos sus esfuerzos en las fronteras y organizar a los gobernadores para que se ayudaran entre sí ante el avance musulmán. Era preciso que el rey diera la orden para la colaboración militar entre las provincias, sin la cual la misma era imposible. Por esta cuestión, el gobernador de al-Ḥīra, Azad Beh, sólo reaccionó cuando los musulmanes estaban en su territorio. Sin embargo, tras perder a su hijo a manos de los conquistadores y enterarse de la muerte del rey persa, no resistió, huyó y

⁶⁴² POURSHARIATI, Parvaneh, *Decline...*, p. 191.

⁶⁴³ AL-ṬABARĪ, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. II, p. 781; AL-YA'QŪBĪ, Aḥmad ibn Ishaq, تاريخ اليعقوبي (= *La historia de al-Ya'qūbī*), traducido al persa por AYATI, Mohammad Ebrahim, Teherán, 2003, vol. I, p. 214.

⁶⁴⁴ AL-MAS'ŪDĪ, ... مروج (= *Prados...*), vol. I, p. 274; ZARRINKOOB, Abdol-Hosein, ... تاريخ (= *La historia...*), p. 193.

⁶⁴⁵ Parvaneh Pourshariati cuestiona las fechas propuestas por las fuentes islámicas para las primeras conquistas. Mediante su estudio intenta resolver el problema cronológico e informativo que estas plantean. También considera que, en caso de seguir la cronología de las fuentes, estas nos llevan a considerar que las primeras conquistas sucedieron durante la época del último rey sasánida. POURSHARIATI, Parvaneh, *Decline...*, p. 169. Los especialistas anteriores como Abdolhossein Zarrinkoob también habían planteado los errores cronológicos en las fuentes históricas para las primeras conquistas. Véase: ZARRINKOOB, Abdol-Hosein, ... تاريخ (= *La historia...*), p. 309.

⁶⁴⁶ POURSHARIATI, Parvaneh, *Decline...*, pp. 193 y 194.

⁶⁴⁷ AL-ṬABARĪ, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. IV, p. 1508. Kavad, que tras Cosroes II llegó al poder, acabó con todos sus hermanos. AL-ṬABARĪ, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. II, p. 779.

de este modo esta tierra cayó⁶⁴⁸. Se podría concluir que, ante la ausencia de un poder central fuerte –junto a la inestabilidad que de ella se derivó– en buena medida fue posible que Jalīd avanzara por Persia superando toda resistencia y anulando los intentos de los persas para reconquistar las zonas perdidas⁶⁴⁹.

En el año 634 d.C., cuando Shahrbaraz subió al trono, envió a un ejército formado por 10.000 soldados, liderado por Hormoz Yaduyeh contra los musulmanes. En las proximidades de Iraq, los conquistadores encabezados por Maṭnā, volvieron a derrotar a los persas y les persiguieron hasta llegar a las puertas de la capital. Los persas, a causa de la muerte de su rey fueron incapaces de organizar otra contraofensiva y parte de Sowad, se quedó en manos de los conquistadores⁶⁵⁰.

Nuevamente nos encontramos ante un problema cronológico. Según las fuentes, Shahrbaraz reinó entre unos 20⁶⁵¹-40⁶⁵² días, quizá dos meses⁶⁵³. Por ello si él subió justo después de haber puesto fin a la vida de Ardashir y reinó durante tan poco tiempo –fue asesinado por otros militares como venganza por la muerte del anterior rey y carecer del *Farr*, según destacan algunos historiadores⁶⁵⁴–, para el año 634 d.C. habían pasado años de su asesinato y pese a sus habilidades militares demostradas en las interminables guerras irano-romanas, no podría haber mandado fuerzas auxiliares hacia las fronteras persas desde el Más Allá. Parvaneh Pourshariati plantea este problema y lo resuelve, señalando el año 630 d.C. como la fecha para la derrota de las fuerzas lideradas por Hormoz Yaduyeh y el año de las muertes de Ardashir III y Shahrbaraz⁶⁵⁵. A pesar de estos problemas cronológicos, las fuentes continúan describiendo una situación que podríamos definir como de «anarquía militar». Hubo numerosos enfrentamientos entre los generales persas, divididos en dos grandes bloques: el de quienes defendían los derechos de la dinastía sasánida frente a los que querían hacerse con el poder tras eliminar al clan reinante. Una lucha que motivó la muerte de Shahrbaraz y mantuvo tan ocupados a los militares, que perdieron de vista la necesidad de frenar el avance de los musulmanes.

⁶⁴⁸ AL-ṬABARĪ, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. IV, pp. 1495-1499.

⁶⁴⁹ Véase: AL-ṬABARĪ, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. IV, pp. 1518-1520.

⁶⁵⁰ AL-ṬABARĪ, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. IV, pp. 1553-1555.

⁶⁵¹ AL-MAS'ŪDĪ, ... مروج (= *Prados...*), vol. I, p. 274.

⁶⁵² AL-ṬABARĪ, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. II, p. 782.

⁶⁵³ AL-MAS'ŪDĪ, ... مروج (= *Prados...*), vol. I, p. 274.

⁶⁵⁴ AL-ṬABARĪ, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. II, pp. 781-782. Según Ferdosi este rey –llamado en su obra Goraz-Faramin– resultó asesinado a causa de un golpe de Estado urdido por los militares. Véase: FERDOSI, Abolghasem, شاهنامه فردوسی متن انتقادی (= *El libro de los reyes, texto crítico*), editado por BERTHEL, Evgeny Edvardovich, supervisado por NOUSHIN, A., Moscú, 1971, vol. IX, p. 303.

⁶⁵⁵ POURSHARIATI, Parvaneh, *Decline...*, pp. 203 y 209.

Después de Shahrbaraz subió al poder Purán, hija de Cosroes II, a quien sucedió su hermana, Azarmidojt. Durante el breve reinado de esta última, según al-Ṭabarī, murió el califa Abū Bakr, pero debido al caos interno, los persas fueron incapaces de aprovechar del vacío de poder en Arabia para recuperar las tierras perdidas⁶⁵⁶. A causa de la inestabilidad interna, los gobernantes de Persia se despreocuparon por las fronteras invadidas, hasta que los musulmanes volvieron a unirse bajo el mando de su nuevo califa. ‘Umar dio una nueva organización a los musulmanes y logró unir a los distintos grupos tribales. Cuando las nuevas fuerzas árabes se encaminaban hacia esta tierra, el general de la estratégica región de Jorasán, que según al-Ya’qūbī era la base del Estado persa, pidió matrimonio a la reina Azarmidojt. Este atrevimiento por parte del general provocó su muerte, ordenada por la soberana, quien a su vez perecería asesinada por Rostam, que de este modo vengaba a su padre⁶⁵⁷.

Una vez más nos encontramos ante las contradicciones de las fuentes históricas, tanto en el desarrollo de los acontecimientos como en su cronología. El propio al-Ṭabarī ofrece dos versiones contradictorias acerca del reinado de Azarmidojt. En lo relativo a la historia de los sasánidas, la secuencia de los hechos es la que se ha señalado anteriormente. Sin embargo, cuando se ocupa de la conquista de Persia, el relato varía: al llegar Sapor, hijo de Shahrbaraz, al poder persa, casó a Azarmidojt con el general de Jorasán y ella descontenta por esta decisión, encargó a un asesino poner fin a la vida del mismo general y al rey persa. De este modo, Azarmidojt alcanzó el poder. Por otra parte, el hijo del general de Jorasán, Rostam, vengando a su padre cegó a Azarmidojt y eligió a Purán como la reina de Persia, porque, según al-Ṭabarī, fue ella quien avisó a Rostam sobre el asesinato de su padre⁶⁵⁸. Al-Ṭabarī, en la primera versión que nos ofrece al relatar la historia de los reyes sasánidas señala, igual que Ferdosi, que Purán fue la primera hija de Cosroes II que llegó al poder de Persia antes que su hermana Azarmidojt⁶⁵⁹. A pesar de que nuestra investigación no pretende resolver los problemas cronológicos de las primeras conquistas, asunto al que se ha dedicado Parvaneh Pourshariati, debemos hacer alguna mención al respecto, según esta última autora. Ella resuelve esta contradicción señalando que en el año 630 d.C., Purán subió al poder sucediendo a Shahrbaraz, sin embargo fue depuesta porque su acceso al poder no había

⁶⁵⁶ AL-ṬABARĪ, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. IV, p. 1557.

⁶⁵⁷ AL-YA’QŪBĪ, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. I, pp. 214-215. Para más información véase: AL-ṬABARĪ, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. II, p. 783-784; IBN JALDŪN, ... كتاب العبر (= *Kitāb al-’ibar...*), vol. I, p. 206.

⁶⁵⁸ AL-ṬABARĪ, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. IV, pp. 1556, 1590 y 1592.

⁶⁵⁹ AL-ṬABARĪ, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. II, p. 782.

sido fruto del consenso entre las distintas facciones, por lo que Azarmidojt subió al poder entre los años 630-631 d.C. Más adelante, Purán volvería a ocupar el trono, siguiendo con su regencia hasta el año 632 d.C.⁶⁶⁰.

Según narra al-Ṭabarī, Purán, con la intención de solucionar la crisis abierta, pactó con Rostam para que «él llevara todos los asuntos de Persia durante 10 años y después de este tiempo, el poder retornaría a la familia sasánida»⁶⁶¹. Al-Ya'qūbī recoge otra tradición, según la cual esta reina eligió a dos generales, Rostam y Piruzan para llevar los asuntos de Persia⁶⁶². Atendiendo a la primera información podríamos decir que la toma del poder a manos de Rostam no era del agrado ni de los magos, quienes se habían aliado con los sasánidas y ni de muchos otros militares. Por ello y pese a que este general no usurpó el trono real persa, sin embargo se enfrentó a la oposición de otros grupos de poder, lo que hacía que no pudiera llevar los asuntos con eficacia. De igual manera, si aceptamos la información ofrecida por al-Ya'qūbī comprobamos que la toma del poder por dos generales al mismo tiempo, hacía que cada uno de ellos buscara su propia supremacía política en Persia. La consecuencia de todo esto sería el ahondamiento en la división del ejército, motivando los enfrentamientos entre los generales, tal como sucedió.

La ausencia de un rey que se impusiera por encima de los intereses de las distintas facciones fue un elemento determinante en las sucesivas derrotas persas a manos de los musulmanes. Un ejemplo muy significativo de esta tendencia fue el de Bahmam Yadyeh o Bahmam Zūlhāyab, elegido por Rostam para llevar la guerra contra los musulmanes por ser el más firme en la enemistad contra los árabes⁶⁶³. A pesar de la victoria que Bahman consiguió frente a los árabes en la batalla del Puente, no consiguió explotarla convenientemente. El general victorioso tuvo que desviar su atención hacia la capital debido a las inquietantes noticias que le llegaron desde *Ctesifonte*, ciudad que se había dividido entre los partidarios de Rostam y Piruzan⁶⁶⁴. A causa de este conflicto, que puso de manifiesto la fracturación del ejército persa, Bahman no pudo recuperar las zonas perdidas puesto que los militares no luchaban ni con suficiente motivación ni de

⁶⁶⁰ Véase los detalles en: POURSHARIATI, Parvaneh, *Decline...*, pp. 203-205 y 208-209.

⁶⁶¹ AL-ṬABARĪ, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. IV, pp. 1590-1591; POURSHARIATI, Parvaneh, *Decline...*, p. 210.

⁶⁶² AL-YA'QŪBĪ, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. II, p. 24; POURSHARIATI, Parvaneh, *Decline...*, p. 211.

⁶⁶³ Véase: AL-ṬABARĪ, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. IV, pp. 1599-1600.

⁶⁶⁴ AL-ṬABARĪ, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. IV, pp. 1601-1605. Véase también las noticias de esta guerra en: AL-BALAZARĪ, ... فتوح (= *Las conquistas...*), pp. 359-360. Pourshariati destaca que la batalla de Puente tuvo lugar antes del año 632 d.C. Además señala la crisis que hubo en Ctesifonte después de esta batalla. POURSHARIATI, Parvaneh, *Decline...*, pp. 217, 283 y 218-219.

forma disciplinada ante los musulmanes. Una lucha interna nacida en el seno del ejército persa evitaba su unión y hacía que los soldados no dieran importancia a los asaltos de los árabes que históricamente a causa de las hambrunas atacaban las zonas fronterizas de Persia. Por ello, según cuentan las fuentes, en la batalla que tuvo lugar en las proximidades de Éufrates, una vez más los persas encabezados por Mehran volvieron a fracasar ante los musulmanes, estos «lograron hacerse con todas las partes de Sowad hasta el río Tigris»⁶⁶⁵.

La inestabilidad en el seno del Imperio Persa no acabó con el ascenso de Yazdegard III al poder⁶⁶⁶. Este rey carecía de capacidades militares y estaba en disonancia con los generales más hábiles de Persia. Según narran, el nuevo rey obviaba las instrucciones del general Rostam, obligándolo a acatar sus órdenes a pesar de estar en desacuerdo, como sucedió en la batalla de Qadesīyah. Cuando Rostam le invitaba a meditar y esperar una oportunidad apropiada para la guerra, el rey le ordenaba atacar⁶⁶⁷. Por ello, junto con otros motivos sobre los que hablaremos en los siguientes epígrafes, los persas tras perder a su general en Qadesīyah, fueron derrotados por los musulmanes en esta batalla, en Babilonia, y seguidamente los comandantes persas se dispersaron. Los musulmanes lograron superar todas las resistencias y avanzar hacia la capital, *Ctesifonte*. Yazdegard, ante la llegada musulmana a esta ciudad, les propuso quedarse con las zonas que ya se encontraban bajo su poder y no avanzar más, pero su propuesta fue rechazada. Los musulmanes fueron conquistando todas las ciudades de la capital persa. La huida del rey a Holvan⁶⁶⁸ tras la pérdida de la primera ciudad de *Ctesifonte* (637 d.C.), provocó la fuga de muchos persas desde la capital hacia Holvan⁶⁶⁹. Según al-Ya'qūbī, la conquista islámica de *Ctesifonte* se produjo cuando se estaba celebrando el festival primaveral de Noruz con mucho lujo⁶⁷⁰, cuando los persas se encontraban totalmente despreocupados por lo que estaba sucediendo en las proximidades de su ciudad. Por este motivo, las crónicas dicen que los musulmanes se hicieron con las

⁶⁶⁵ AL-ṬABARĪ, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. IV, pp. 1612-1617 y 1620; IBN JALDŪN, ... كتاب العبر (= *Kitāb al-'ibar...*), vol. I, pp. 493-494.

⁶⁶⁶ Sobre la fecha del reinado de Yazdegard, véase: POURSHARIATI, Parvaneh, *Decline...*, pp. 221 y ss.

⁶⁶⁷ Véase: AL-ṬABARĪ, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. V, pp. 1672-1673. Según los estudios realizados por Parvaneh Pourshariati la batalla de Qadesīyah tuvo lugar entre los años 635-636 d.C. POURSHARIATI, Parvaneh, *Decline...*, p. 222.

⁶⁶⁸ Una ciudad perteneciente a la provincia de Yabal (= Iraq persa) que cuenta con pobladores persas y árabes. AL-YA'QŪBĪ, ... البلد (= *Las tie...*), p. 45. Esta combinación étnica a la que se refiere este autor, se dio durante su época, es decir en el siglo IX.

⁶⁶⁹ Sobre estas guerras, véase: AL-ṬABARĪ, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. V, pp. 1802-1804 y 1809-1815; ZARRINKOOB, Abdol-Hosein, ... تاريخ (= *La historia...*), pp. 327-329.

⁶⁷⁰ AL-YA'QŪBĪ, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. I, p. 216.

riquezas de la capital persa y sometieron a sus pobladores al pago de *ġizīya*⁶⁷¹. Y una vez más nos hablan de un rey que en lugar de organizar sus fuerzas, luchar por su patria y salvarla de aquella situación lamentable propuso a los musulmanes la paz, les ofreció quedarse con las zonas conquistadas y al verse en peligro, huyó acompañado, según Ṭaʿalabī, de «mil cocineros, mil músicos, mil esclavos jóvenes y mil cuidadores de halcones»⁶⁷². Una actitud muy distinta a la de Sapor II, quien ante los asaltos de los árabes llevó personalmente la comandancia de las fuerzas persas contra ellos y recuperó las zonas perdidas e incluso invadió el territorio árabe devastándolo.

La falta de cohesión y unión entre todas las piezas defensivas persas, los abocaba al fracaso frente a los ejércitos conquistadores como en Ŷalūla⁶⁷³. Esta derrota llevó a los musulmanes a las proximidades de Holvan, motivando una nueva retirada de Yazdegard, abandonando la ciudad a los conquistadores que sometieron a sus pobladores, al igual que los de Ŷelūla, al pago de *ġizīya*⁶⁷⁴ y a continuación sometieron Masabazan⁶⁷⁵. En realidad los árabes, organizados tanto ideológicamente como políticamente, hacían nulos los esfuerzos de los persas por mantener un Imperio que contaba con un rey que pretendía evitar esta gran conquista sin correr ningún tipo de peligro.

Tras la victoria de Nahawand⁶⁷⁶, que tuvo lugar en el año 639 d.C., el califa autorizó a los musulmanes avanzar más en Persia, puesto que todavía grandes partes de esta tierra se encontraban bajo el control de Yazdegard, quien preparaba nuevos ataques

⁶⁷¹ AL-ṬABARĪ, ... تاریخ (= *La historia...*), vol. V, pp. 1815-1816. Esta información sobre la conquista de la capital persa también se halla recogida en: IBN AL-AṬĪR, ʿAzadīn, *الكامل في التاريخ* (= *La historia completa*), traducido al persa por ROOHANI, Seyed Hosein, Teherán, 1992, vol. IV, pp. 1427-1431; ZARRINKOOB, Abdol-Hosein, ... دو قرن (= *Dos siglos...*), pp. 67-69.

⁶⁷² ṬAʿALABĪ, Abū Maṣṣūr ʿAbd al Malīk ibn Muḥammad ibn Ismʿāil, *غرر أخبار ملوك فارس* (= *La historia de los reyes persas*), traducido al persa por FAZELI, Mohammad, Teherán, 1989, p. 473.

⁶⁷³ Véase la descripción de esta batalla en: AL-ṬABARĪ, ... تاریخ (= *La historia...*), vol. V, pp. 1827-1837; AL-YAʿQŪBĪ, ... تاریخ (= *La historia...*), vol. II, pp. 37-38; IBN AL-AṬĪR, ... *الكامل* (= *La historia...*), vol. IV, pp. 1438-1441; IBN JALDŪN, ... *كتاب العبر* (= *Kitāb al-ʿibar...*), vol. I, pp. 509-510; ZARRINKOOB, Abdol-Hosein, ... دو قرن (= *Dos siglos...*), pp. 70-72. Ŷelūla es «un pueblo ubicado en Sowad» de Bagdad. AL-YAʿQŪBĪ, ... تاریخ (= *La historia...*), vol. II, p. 37; ḤAMAWĪ, Yaḡūt, *برگزیده مشترک باقوت حموی* (= *Una selección común de Yaḡūt Ḥamawī*), traducido al persa por PARVIN GONABADI, Mohammad, Teherán, 2004, p. 53. Ŷelūla era el nombre dado por los musulmanes a esta ciudad. Según al-Ṭabarī, en la batalla que tuvo lugar entre persas y musulmanes por el control de esta ciudad cayeron tantos persas que «cubrían el campo de batalla» y por este motivo se denominó Ŷalūla, que significa «la seña de la grandeza». AL-ṬABARĪ, ... تاریخ (= *La historia...*), vol. V, p. 1829.

⁶⁷⁴ AL-BALAZARĪ, ... فتوح (= *La conquista...*), p. 426; AL-ṬABARĪ, ... تاریخ (= *La historia...*), vol. V, pp. 1837-1838.

⁶⁷⁵ AL-ṬABARĪ, ... تاریخ (= *La historia...*), vol. V, pp. 1840-1841; IBN AL-AṬĪR, ... *الكامل* (= *La historia...*), vol. IV, p. 1444; IBN JALDŪN, ... *كتاب العبر* (= *Kitāb al-ʿibar...*), vol. I, p. 510. Masabazan es una rica ciudad ubicada en el Iraq persa. AL-YAʿQŪBĪ, ... البلد (= *Las tierras...*), pp. 43-44.

⁶⁷⁶ Es una ciudad ubicada en la proximidad de Hamedán, donde residen tanto árabes como persas. AL-YAʿQŪBĪ, ... البلد (= *Las tierras...*), p. 47. Tal como hemos mencionado, esta combinación étnica a la que se refiere este autor pertenece al siglo IX.

contra los musulmanes⁶⁷⁷. Ante los ojos de los conquistadores, Yazdegard pese a su ineficacia, era heredero y representante de los sasánidas y protector de la religión y tradiciones persas, factores imprescindibles para que los persas pudieran salvarse de la presencia de los invasores. El poder de un rey que apoya a una religión o ideología en particular, puede unificar al pueblo mediante ella, establecer toda la estructura social, económica y política a partir de las normas sancionadas por poderes divinos. Solo así pueden implantarse en todos los asuntos legales, educativos, culturales y llegar a entrelazarse con la memoria popular, manifestándose a la hora de pensar, hablar y actuar. Sin embargo y pese a la visión dada por los musulmanes, los persas desde hacía mucho tiempo –para ser más exactos a partir de la época de Cosroes I– habían dejado de tener un rey con estas características.

De esta manera, los musulmanes persiguiendo a Yazdegard alcanzaron Jorasán en el año 639 d.C. Según las fuentes, el último rey sasánida en su huida se dirigió hacia Rey⁶⁷⁸, cuyo gobernador le arrebató el sello real, firmando algunos documentos con él y pactó con los musulmanes. Yazdegard viéndose traicionado, abandonó este lugar portando consigo el fuego sagrado. Pasó por varias ciudades hasta llegar a Marw⁶⁷⁹, logrando que los persas rompieran sus pactos con los musulmanes. Por ello, los conquistadores liderados por Aḥnaf ibn Qays se dirigieron a Jorasán. Tras conquistar Harat⁶⁸⁰, se dirigieron hacia Marw Shah Yahan donde se encontraba Yazdegard, quien ante la llegada musulmana abandonó este lugar con destino a Marw Rud⁶⁸¹ y Marw Shah Yahan cayó en el poder musulmán. De este modo, los conquistadores persiguiendo a Yazdegard, lograron hacerse con todas las regiones que se encontraban entre Neyshabur y Tajarestán⁶⁸². Por otra parte, los turcos que habían llegado a Marw Rud tras la llamada del rey persa abandonaron el campo de la batalla antes de estallar la

⁶⁷⁷ AL-ṬABARĪ, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. V, p. 1961; IBN AL-AṬĪR, ... الكامل (= *La historia...*), vol. IV, pp. 1519-1520.

⁶⁷⁸ Es una ciudad que se encuentra en el camino hacia Jorasán. AL-YA'QŪBĪ, ... البلد (= *Las tierras...*), p. 51.

⁶⁷⁹ «Marw es la provincia más importante de Jorasán» y se encuentra a 144 kilómetros de Sarajs. Su población esta formada por persas y árabes. Véase: AL-YA'QŪBĪ, ... البلد (= *Las tierras...*), p. 55.

⁶⁸⁰ Esta ciudad se encuentra a 240 kilómetros de Neyshabur y su población está formada por árabes y persas. AL-YA'QŪBĪ, ... البلد (= *Las tierras...*), p. 56.

⁶⁸¹ Es una ciudad de Jorasán que se sitúa a 120 kilómetros de Marw. AL-YA'QŪBĪ, ... البلد (= *Las tierras...*), p. 67.

⁶⁸² Es una de las grandes regiones de Jorasán. AL-YA'QŪBĪ, ... البلد (= *Las tierra...*), p. 65, n.1.

ofensiva y Yazdegard se refugió entre ellos, donde permaneció durante todo el califato de ‘Umar⁶⁸³.

Como habíamos comentado anteriormente, los árabes en su persecución de Yazdegard llegaron a conquistar casi todas las regiones de Persia. Sin embargo, este rey no resultó asesinado por los mismos gobernadores locales igual que Darío III. Lo cierto es que, ante la invasión musulmana, estos gobernadores al ver a Yazdegard carente de poder no le apoyaron. Esta actitud, entre otros motivos, tendría su raíz en el menosprecio que los persas, desde hace mucho tiempo, sentían hacia sus reyes. Este sentimiento queda reflejado en la conversación que tuvo Bahram Chubin antes de iniciar la batalla contra Cosroes II. De acuerdo con Ferdosi, este general le recordó a Cosroes II que los iraníes eran sus enemigos, y no pararían hasta acabar con él y sus raíces⁶⁸⁴. Estos iraníes a los que se refería Bahram eran todos los pertenecientes a los estratos superiores de la sociedad persa. Debido al sistema social impuesto por los sasánidas, podemos entrever que los estratos más bajos de la sociedad sasánida nunca podrían sentir simpatía hacia unos reyes opresores y clasistas. El odio que también sentían las capas favorecidas de Persia hacia el rey, se demostró a finales de la época sasánida y durante toda la época de conquista hasta la muerte de Yazdegard III, cuando éste se enfrentó a la nobleza.

En relación con la muerte de Yazdegard, encontramos una bibliografía variada, entre la que destacamos la versión narrada por Ferdosi. El poeta del s. XI traza una perspectiva más acorde con lo que se vivió a finales de la época sasánida y continuó dándose durante todo el período de la conquista musulmana, es decir, la fragmentación y luchas por el poder entre los militares de alto rango ante la falta de un rey con autoridad.

De acuerdo con la información que recoge en *El libro de los reyes*, Farrojzad Hormoz, uno de los militares persas, tras el fracaso y la muerte de Rostam le recomendó a Yazdegard huir por ser el último descendiente de la familia real. Yazdegard se dirigió hacia Jorasán, pidiendo ayuda a los reyes de las proximidades como el de China, además a los reyes locales, y decidió formar la resistencia frente a los árabes. En Tus⁶⁸⁵ fue aceptado por Mahuye, gobernador de esta tierra, sin embargo cambió su postura y le

⁶⁸³ AL-ṬABARĪ, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. V, pp. 1996-2003; IBN AL-AṬĪR, ... الكامل (= *La historia...*), vol. IV, pp. 1539-1542.

⁶⁸⁴ FERDOSI, Abolghasem, ... شاهنامه (= *El libro de los reyes...*), vol. IX, p. 24.

⁶⁸⁵ Es una de las provincias de Jorasán que se encuentra a 48 kilómetros de Neyshabur. La mayor parte de sus pobladores son persas, sin embargo también fueron asentadas tribus árabes como la de Ṭay. AL-YA'QŪBĪ, ... البلد (= *Las tierras...*), p. 53.

traicionó a Yazdegard, ya que anhelaba llegar a ser rey de toda Persia. Mahuye pidió a uno de los reyes de Samarcanda, llamado Biyan, que le enviara un ejército para entrar en la guerra contra Yazdegard. Al enterarse este último de su plan preparó otro ejército contra él. Entablada la batalla, Yazdegard cayó derrotado, viéndose obligado a huir hacia un molino, donde fue asesinado por el molinero bajo la orden de Mahuyeh, quien tras cumplir con esta orden, arrojó su cadáver al río donde fue encontrado por un grupo de persas, que le rindió un funeral digno de su estatus como rey de Persia. Estos hombres también fueron exterminados por Mahuye. Este último tras realizar este crimen difundió la noticia de que Yazdegard le había elegido como su sucesor e intentó mejorar la situación, pero fue imposible. Por otra parte, Biyan, para vengar a Yazdegard, atacó a Mahuyeh y acabó con él⁶⁸⁶.

Ferdosi, mediante esta narración, una vez más recuerda la inestabilidad interna de Persia, que no daba oportunidad para poder reorganizarse y hacer frente a los ejércitos arabo-musulmanes. El poeta destaca el carácter de los gobernadores locales, quienes aun teniendo a los conquistadores en el interior de su patria, seguían manteniendo las ambiciones por hacerse con el trono real. Estas ansias de poder hacían que no se unieran en el objetivo común de salvar su patria ante la presencia del invasor. La explicación de esta actitud radicaría en el hecho de que nunca tomaron a los árabes en serio y sólo aprovecharon su presencia en el interior de Persia para acabar con el poder sasánida y así hacerse con el poder de todo el imperio.

Mahuyeh representa a aquella clase nobiliaria que vendía a los reyes por sus intereses, acostumbrada a mancharse las manos con su sangre. Asimismo, esta narración destaca la corrupción que dominaba en Persia, una tierra que desde hace mucho tiempo se había distanciado de las enseñanzas zoroástricas y la ética avéstica y, como destaca Ferdosi, se encontraba dominada por la corrupción.

⁶⁸⁶ FERDOSI, Abolghasem, ... شاهنامه (= *El libro de los reyes...*), vol. IX, pp. 332-380. Según otra narración, Yazdegard se dirigió a Esfahan tras la batalla de Nahawand, pero abandonó esta ciudad con destino a Rey. El gobernador de Tabarestán, le propuso quedarse en su tierra porque geográficamente era la más alejada de los conquistadores. Sin embargo, el rey se dirigió a otras ciudades quedándose unos años en una, otros en otra, sin establecerse jamás en una residencia fija. Algunas veces, los gobernadores locales y los pobladores autóctonos lo expulsaban de su ciudad. Al llegar a Marw, solicitó ayuda de las regiones próximas como Kabul, entre otras. Mahuye, *dehqan* de Marw, había dejado a su hijo en su lugar, recomendándole que no permitiera a Yazdegard entrar. El rey fugitivo pretendió sustituir al *dehqan* de Marw, por lo tanto, Mahuye decidió acabar con él contando con la ayuda de Neyzak Tarjan. Este último acabó con todo su ejército pero Yazdegard logró huir hasta llegar a la casa de un molinero, donde fue encontrado por un grupo de perseguidores, que acabó con él, haciéndose con todas las joyas y tirando su cadáver al río. El obispo de Marw, encontró el cuerpo del último rey sasánida y lo enterró. AL-ṬABARĪ, ... تاریخ (= *La historia...*), vol. V, pp. 2148-2155; IBN AL-AṬĪR, ... تاریخ (= *La historia...*), vol. IV, pp. 1651-1653. También véase: ZARRINKOOB, Abdol-Hosein, ... تاریخ (= *La historia...*), pp. 196-198.

Pero la muerte de Yazdegard no sólo significó el fin del poderío sasánida, sino que dejó sin sentido ni protección a una religión manipulada y debilitada vinculada a él, como era el zoroastrismo⁶⁸⁷. Los acontecimientos que siguieron a la desaparición de Yazdegard son muy confusos, tal y como evidencia el relato de al-Ṭabarī. Según este historiador, el hijo de Yazdegard, llamado Cosroes, con la ayuda de los turcos intentaba recuperar su trono⁶⁸⁸. Probablemente una de las razones de las sucesivas sublevaciones en la región estratégica de Jorasán, tanto durante la época de conquista como bajo el poder omeya, fueron los intentos de este príncipe para recuperar la patria perdida. No obstante, el poco rastro que han dejado en las fuentes se explicaría por su escasa trascendencia.

Los persas, tras la pérdida de Yazdegard III, no encontraron a otro líder que tomara el control de las operaciones para recuperar el territorio perdido ni pudieron aprovechar del caos nacido en el interior del sistema musulmán durante el califato de ʿUṭman y ʿAlī para reconquistar las zonas que se encontraban bajo el poderío del conquistador.

5. 1. 2. LOS PACTOS Y EL COLABORACIONISMO DE LOS PERSAS QUE FAVORECÍA EL AVANCE MUSULMÁN.

Una de las razones fundamentales que posibilitaron las continuas victorias de los árabes sobre los persas, fueron los pactos que alcanzaban con pobladores de diferentes ciudades y regiones de Persia. Estos acuerdos obligaban a los autóctonos a prestar sus servicios a los conquistadores. Se pueden destacar los alcanzados con los naturales de Anbar, Olis y al-Ḥīra, en los que exigían a sus habitantes servir de espías y guías a los musulmanes a cambio de preservar sus cultos⁶⁸⁹.

⁶⁸⁷ Véase: LEWIS, Bernard, *The Jews of Islam*, New Jersey, 1984, p. 17.

⁶⁸⁸ AL-ṬABARĪ, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. IX, p. 4101. Según al-Masʿūdī, Yazdegard III tuvo «dos hijos, llamados Bahram y Piruz, y tres hijas, llamadas Adrak, Shahin y Mardawand». AL-MASʿ-ŪDĪ, ... مروج (= *Prados...*), vol. I, p. 278. Este autor no menciona nada de un hijo de Yazdegard de nombre Cosroes. Sin embargo no hay que olvidar que el término “Cosroes” fue aplicado por los autores musulmanes posteriores para referirse a los reyes de Irán de manera genérica. Véase: AL-YAʿQŪBĪ, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. I, p. 219.

⁶⁸⁹ AL-BALAZARĪ, ... فتوح (= *La conquista...*), pp. 347 y 348. Véase también: ZARRINKOOB, Abdol-Hosein, ... تاريخ (= *La historia...*), p. 300. Sobre este tipo de pacto al que llegaron los musulmanes con los pobladores de Anbar, véase: AL-ṬABARĪ, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. IV, p. 1625. Anbar (= Almacén) fue el nombre dado a una ciudad donde los persas guardaban los enseres: AL-BALAZARĪ, ... فتوح (= *La conquista...*), p. 351. Anbar, tal como hemos apuntado, fue construida por Nabucodonosor. AL-ṬABARĪ, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. II, p. 586. También existen fuentes que señalan que esta ciudad fue levantada por Sapor I en Sowad. TAʿALABĪ, ... غر (= *La historia...*), p. 338. Bajo los sasánidas,

Ocasionalmente, los pobladores del reino persa ofrecían su servicio militar a los musulmanes. Fue el caso de los naturales de Olis, quienes tras la batalla del Puente, tal como narran las fuentes, detuvieron a los soldados persas para entregárselos a los conquistadores⁶⁹⁰. Igualmente fueron los *dehqanes* persas –pequeña nobleza⁶⁹¹–, quienes levantaron el puente por encima del Éufrates en apoyo de los conquistadores para entrar en la guerra contra los persas en esa misma batalla⁶⁹². Asimismo durante la toma de *Ctesifonte*, el *dehqan* de Sabat⁶⁹³, estableció 20 catapultas delante de Bahr Sir, la primera ciudad de *Ctesifonte*, prestando a los musulmanes un apoyo fundamental⁶⁹⁴.

Dado el convulso panorama político y religioso en el que se hallaba sumida Persia, muchos persas decidieron colaborar con los musulmanes, bien para aplastar a sus enemigos internos y alcanzar una buena posición política y económica de la que carecían bajo el poder sasánida o bien preservar los privilegios de los que disfrutaban hasta entonces. Entre los persas que se aliaron con los musulmanes para mejorar su estatus social podemos destacar a Zinabi. Traicionando al gobernador de la ciudad de Rey, Zinabi facilitó la entrada de los musulmanes, acción que le valió ser elegido por los conquistadores como gobernador de la ciudad⁶⁹⁵. Tal como narran, el motivo de su defección se debió a las rivalidades existentes entre la familia Zinabi y la de Mehran que gobernaba en Rey hasta entonces⁶⁹⁶.

En relación con los persas que se unieron a los musulmanes para preservar su posición político-social, destacaremos al gobernador de Bab, quien pactó con los musulmanes tras dirigirse a ellos con las siguientes palabras:

Anbar llegó a ser la segunda ciudad en importancia después de la capital persa. Véase: SALIM, ‘Abdūl ‘Azīz, *تاریخ عرب قبل از اسلام* (= *La historia árabe antes del Islam*), traducido al persa por SADRY NIA, Bagher, Teherán, 2005, p. 175.

⁶⁹⁰ AL-ṬABARĪ, ... *تاریخ* (= *La historia...*), vol. IV, p. 1606.

⁶⁹¹ FARROKH, Kaveh, *Shadows in the Desert: Ancient Persia at War (General Military)*, Londres, 2007, p. 229; DARYAEE, Touraj, *Sasanian Persia, The Rise and Fall of an Empire*, Londres, 2009, p. 29. Al-Ṭabarī, remonta la formación de esta clase nobiliaria a la edad antigua y destaca que Manuchehr fue el primero que estableció la clase de los *dehqanes*. Según esta fuente, este soberano dejó «los asuntos de cada pueblo a cargo de un *dehqan*». AL-ṬABARĪ, ... *تاریخ* (= *La historia...*), vol. I, p. 289.

⁶⁹² AL-MAS‘ŪDĪ, ... *مروج* (= *Prados...*), vol. I, pp. 664-665; ZARRINKOOB, Abdol-Hosein, ... *دو قرن* (= *Dos siglos...*), p. 82.

⁶⁹³ Es una ciudad que se encuentra a 6. 24 kilómetros de la primera ciudad de Ctesifonte. AL-YA‘QŪBĪ, ... *البلد* (= *Las tie...*), p. 100. Esta ciudad fue levantada por Balash en Sowad, por lo que le llamaban Balashavaz. AL-ṬABARĪ, ... *تاریخ* (= *La historia...*), vol. II, p. 637; ṬA‘ALABĪ, ... *غرر* (= *La historia...*), p. 375.

⁶⁹⁴ AL-ṬABARĪ, ... *تاریخ* (= *La historia...*), vol. V, p. 1807.

⁶⁹⁵ AL-ṬABARĪ, ... *تاریخ* (= *La historia...*), vol. V, pp. 1974-1976; IBN AL-AṬĪR, ... *تاریخ* (= *La historia...*), vol. IV, pp. 1527-1529; IBN JALDŪN, ... *كتاب العبر* (= *Kitāb al-‘ibar...*), vol. I, p. 531.

⁶⁹⁶ Véase: KENNEDY, Hugh, *Las grandes...*, p. 207; POURSHARIATI, Parvaneh, *Decline...*, pp. 250-253 y 265. Esta última autora demuestra que Zinabi es el nombre que le dieron los árabes a Espahbodan Farrokhzad. Véase: POURSHARIATI, Parvaneh, *Decline...*, p. 264.

Yo me encuentro ante un enemigo poderoso y numerosos pueblos nuestros, carentes de buena sangre y raza. No veo correcto que un hombre inteligente y distinguido los defienda. [...] Vosotros habéis dominado en mi tierra y en mi pueblo, por lo tanto, soy de vosotros [...] ⁶⁹⁷.

De este modo, el gobernador de Bab pactó con los musulmanes. Una de las cláusulas de dicho tratado eximía del impuesto a aquellos pobladores de Bab que ofrecieran sus servicios militares a los musulmanes ⁶⁹⁸. Naturalmente, este privilegio hizo que muchos lucharan junto a los musulmanes contra sus propios compatriotas para liberarse del pago del impuesto.

Otro ejemplo es el ofrecido por uno de los *dehqanes* de Jorasán quien para conservar su posición política y social según al-Ya'qūbī, pactó con 'Abd Allāh ibn 'Amir. Él se comprometió a servir de guía a los musulmanes, facilitándoles su avance en las distintas regiones de Jorasán. A cambio, los musulmanes le permitirían quedarse con los tributos de las tierras que se encontraban bajo su jurisdicción. De este modo, los árabes musulmanes lograron hacerse con Neyshabur, Tabasin ⁶⁹⁹ y muchas otras ciudades de esta región estratégica ⁷⁰⁰. De igual manera, durante la época de 'Uṭman, el gobernador de Marw llegó a un pacto con los musulmanes: a cambio de unos privilegios como perdonar el tributo a su familia, éste se comprometía a enviar fuerzas auxiliares en ayuda de los musulmanes ⁷⁰¹.

De igual modo, muchos persas ofrecieron sus servicios a los musulmanes tras su conversión al Islam de forma voluntaria o forzada.

Entre los que se convirtieron al Islam de forma voluntaria podemos destacar a aquellos soldados de Daylam que facilitaron la victoria musulmana en la batalla de Qadesīyah. En esta batalla, según Zīad, ellos lucharon junto a los musulmanes y tras la derrota persa en esta batalla afirmaron: «nuestros hermanos que desde el principio aceptaron el Islam eran mejores que nosotros, juramos por Dios que los persas después

⁶⁹⁷ AL-ṬABARĪ, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. V, p. 1982. Los puntos suspensivos entre corchetes indica información que suprimimos.

⁶⁹⁸ AL-ṬABARĪ, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. V, pp. 1982-1983.

⁶⁹⁹ Neyshabur es una amplia región que abarca Tabasin, Abiward y Tus, entre otras. Esta región se encuentra en las proximidades de Jorasán, se separa de cada una de las siguientes ciudades Marw, Harat, Gorgán y Damqán con una distancia de 240 kilómetros. AL-YA'QŪBĪ, ... البلد (= *Las tierras...*), p. 54.

⁷⁰⁰ AL-YA'QŪBĪ, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. II, pp. 59-60.

⁷⁰¹ AL-ṬABARĪ, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. V, pp. 2165-2167.

de Rostam no conseguirán victoria al menos que se conviertan al Islam». De esta forma entraron dentro de la comunidad de fe islámica⁷⁰². La participación de los daylamitas en la batalla de Qadesīyah fue previa a su conversión al Islam, siendo fundamental para la victoria musulmana. Sin embargo, el papel que desempeñaron tras su inclusión en la comunidad de fe islámica sería aún más determinante. Para los árabes era de vital importancia poder contar con unos contingentes bien entrenados y conocedores de las tácticas militares persas así como de las debilidades de sus ejércitos. Según al-Balazārī, estos soldados tras su conversión al Islam, participaron junto a los árabes en la conquista de *Ctesifonte* y *Ŷelūla* y más adelante se establecieron en Kufa⁷⁰³.

Otro de los caudillos que apoyó a los musulmanes tras su conversión al Islam de forma voluntaria fue Siah. De acuerdo con los relatos que se han conservado, Siah se convirtió al Islam junto con sus tropas al ver que los pobladores de Susa alcanzaron un pacto con los musulmanes. El tratado con los árabes comportaba prestarles ayuda en las siguientes conquistas. Para cumplir con el acuerdo, Siah llevaba la ropa empapada de sangre y se acercó a Shushtar para solicitar el apoyo de sus pobladores. Éstos, al creer que su caudillo iba mal herido le abrieron los portones, y fue así como se produjo la entrada de los musulmanes en esta ciudad y su posterior conquista. La siguiente ciudad que cayó en manos musulmanes fue Yondishapur, sometiendo a sus pobladores al impuesto musulmán (638 d.C.)⁷⁰⁴. Siah y sus soldados participaron en la conquista de Jorasán encuadrados en los ejércitos islámicos. También se ha dicho que antes de su conversión se enfrentaron a los conquistadores y que posteriormente pasaron a colaborar con ellos en su expansión. A ellos se unieron otros soldados que carecían de tierras⁷⁰⁵.

Entre los persas que ofrecieron sus servicios a los musulmanes tras adoptar el Islam de forma obligada, destaca Hormozan. Según las fuentes este Hormozan, uno de los generales del ejército persa, era miembro del clan Mehran y procedía de Juzestán⁷⁰⁶. Tras la derrota persa en Qadesīyah, se dirigió hacia su tierra natal, desde la que

⁷⁰² AL-ṬABARĪ, ... تاریخ (= *La historia...*), vol. V, pp. 1741-1742. Véase también: GRANVILLE BROWNE, Edward, *A Literary History of Persia*, traducido al persa por SALEH, Ali Pasha y HEKMAT, Ali Asghar, Teherán, 1948, vol. I, p. 299.

⁷⁰³ AL-BALAZĀRĪ, ... فتوح (= *La conquista...*), pp. 399-400.

⁷⁰⁴ Véase: AL-ṬABARĪ, ... تاریخ (= *La historia...*), vol. V, pp. 1904-1907, 1909-1910, 1949-1955 y 1959-1960. En relación con la traición de Siah véase también: ZARRINKOOB, Abdol-Hosein, ... دو قرن (= *Dos siglos...*), pp. 75-76. Existe también una versión parecida a este acontecimiento, aunque no destaca los detalles de su traición, véase: AL-BALAZĀRĪ, ... فتوح (= *La conquista...*), pp. 522-523.

⁷⁰⁵ AL-BALAZĀRĪ, ... فتوح (= *La conquista...*), p. 522.

⁷⁰⁶ Una región que se encuentra entre Basora y Pars. ḤAMAWĪ, Yaqūt, ... برگزیده (= *Una selección...*), p. 78.

realizaba contraataques contra los musulmanes, que cayeron sobre el general persa, derrotándolo nuevamente. En la persecución que emprendieron para capturarlo, los musulmanes se apoderaron de todas las regiones hasta la costa de Duyayl⁷⁰⁷. Tras el éxito de esta cabalgada, llegaron a un pacto con Hormozan sobre Ahvaz⁷⁰⁸ y otra región, del que quedaban excluidas las zonas ya conquistadas. Poco después nacieron conflictos entre ambas partes sobre las fronteras. Los musulmanes, presiguiendo a Hormozan, llegarían a Shushtar⁷⁰⁹ y conquistaron esta ciudad debido a la traición de uno de los persas. A continuación redujeron a Hormozan a prisión. En este contexto se dio su conversión al Islam, cuyo objetivo no era más que conservar la vida, fijando su residencia en Medina⁷¹⁰.

A partir de este momento, Hormozan pasó a ser una de las principales fuentes de información que sobre Persia tenían los musulmanes. Siguiendo su consejo, el califa conquistó primero Nahawand, punto clave para cortar las comunicaciones entre diversas ciudades persas. Y se hizo con Esfahán⁷¹¹ para acceder a Pars⁷¹² y Azerbayyan⁷¹³ entre los años 642-643 d.C. Aunque según algunos la conquista de esta última región se realizó en el año 639-640 d.C., después de someter a Hamedan⁷¹⁴, Rey, Danbawand, Gumes y Gorgán⁷¹⁵ al impuesto musulmán y tras establecer el pacto con Sepahbod de Tabarestán⁷¹⁶. Gracias a la colaboración de Hormozan, los musulmanes lograron avanzar en la tierra persa y después conquistaron otras regiones entre los años 644-645 d.C., algunas cruciales para su avance como Sistán⁷¹⁷, con relativa facilidad.

⁷⁰⁷ Es un río en Ahvaz que nace en las montañas de Esfahán y fue canalizado por Ardashir I. ḤAMAWĪ, Yaqūt, ... برگزیده (= *Una selección...*), p. 81.

⁷⁰⁸ Es el centro de la provincia de Juzestán, situada en el suroeste de Irán. NAHCHIRI, Abdolhossein, جغرافیای تاریخی شهرها (= *La geografía histórica de las ciudades*), Teherán, 1970, pp. 16, 17 y 56.

⁷⁰⁹ Una de las ciudades de la provincia de Juzestán. ḤAMAWĪ, Yaqūt, ... برگزیده (= *Una selección...*), p. 44.

⁷¹⁰ AL-ṬABARĪ, ... تاریخ (= *La historia...*), vol. V, pp. 1883-1885, 1886-1889 y 1895-1902; AL-BALAZARĪ, ... فتوح (= *La conquista...*), pp. 530-531. Consulten también: ZARRINKOOB, Abdol-Hosein, ... تاریخ (= *La historia...*), p. 333.

⁷¹¹ Esfahán está a unos 374, 4 kilómetros de distancia de Qom. Dicen que Salman procedía de uno de sus pueblos, llamado Yian. AL-YA'QŪBĪ, ... البلد (= *Las tierras...*), pp. 49-50.

⁷¹² Es la actual provincia Pars. NAHCHIRI, Abdolhossein, ... جغرافیا (= *La geografía...*), p. 248.

⁷¹³ Es una de las provincias ubicadas en el norte de Irán, cuenta con varias ciudades como Ardabil, Marand, etc. Véase: AL-YA'QŪBĪ, ... البلد (= *Las tie...*), p. 46.

⁷¹⁴ Es una región ubicada en la proximidad de Dinwar y cuenta con varias provincias y ciudades. AL-YA'QŪBĪ, ... البلد (= *Las tierras...*), p. 47.

⁷¹⁵ Esta ciudad se encuentra a 168 kilómetros de Rey. AL-YA'QŪBĪ, ... البلد (= *Las tierras...*), p. 53.

⁷¹⁶ AL-ṬABARĪ, ... تاریخ (= *La historia...*), vol. V, pp. 1934, 1966-1968 y 1970-1982. En relación con la recomendación de Hormozan al segundo califa ortodoxo véase: AL-BALAZARĪ, ... فتوح (= *La conquista...*), p. 428; Al-MAS'ŪDĪ, ... مروج (= *Prados...*), vol. I, p. 679.

⁷¹⁷ Sobre las conquistas posteriores a la conquista de las ciudades recomendadas por Hormozan véase: AL-ṬABARĪ, ... تاریخ (= *La historia...*), vol. V, pp. 2007-2012 y 2014-2018.

5. 1. 3. LAS CREENCIAS SUPERSTICIOSAS.

Los factores ideológicos imperantes en Persia durante el período de la conquista islámica, compartidos con los árabes que estaban dentro de la órbita persa, imprimieron un modo particular de interpretar los acontecimientos que se estaban viviendo. En cierto modo ayudaron de manera activa en la definitiva victoria de los musulmanes.

A través de las informaciones ofrecidas por al-Ṭabarī sabemos que el comandante árabe Jalīd pudo conquistar Anbar –una antigua ciudad situada en Sowad, que según la tradición fue levantada por Nabucodonosor– y someter a sus pobladores árabes principalmente por las creencias supersticiosas de estos. Según narra este historiador, las camellas de los musulmanes habían parido antes de dirigirse a Anbar, lo que fue interpretado como una señal nefasta que anunciaba la conquista definitiva de su tierra a manos de los musulmanes. Al estar ellos predispuestos a fracasar, automáticamente propiciaron el terreno para ello y Shirzad, uno de los más inteligentes y eficaces comandantes persas, no lo pudo evitar⁷¹⁸. De igual manera, de acuerdo con las descripciones de al-Balazārī, el gobernador de Sapur⁷¹⁹ al soñar con un árabe que le quitó su ropa, no resistió ante los musulmanes y pactó con ellos⁷²⁰.

Es interesante resaltar cómo los símbolos interpretados por la cultura de un pueblo como nefastos y destructivos puedan llegar a ejercer tanto poder en el imaginario colectivo. De esta forma, inconscientemente la población a través de estos símbolos fue partícipe en la creación de las condiciones que permitieron que las creencias supersticiosas cobrasen vida⁷²¹. Como sucedió con los pobladores de Anbar y el gobernador de Sapur, fueron ellos quienes mentalmente programaron su derrota ante los musulmanes y después junto con sus enemigos participaron para acelerarla. Esta interpretación se consolida aún más con las palabras del mismo Shirzad quien decía: «Cuando las personas pronostican un mal futuro para si mismo, es difícil que suceda lo contrario»⁷²².

⁷¹⁸ AL-ṬABARĪ, ... تاریخ (= *La historia...*), vol. II, pp. 586 y 601 y vol. IV, pp. 1510-1512.

⁷¹⁹ Sapur/Shapur podría ser una ciudad y provincia importante en Pars o un pueblo ubicado en la ribera del Éufrates. ḤAMAWĪ, Yaqūt, ... برگزیده (= *Una selección...*), p. 109.

⁷²⁰ AL-BALAZĀRĪ, ... فتوح (= *La conquista...*), p. 542.

⁷²¹ Sobre los símbolos y su función en la sociedad véase: GEERTZ, Clifford, *La interpretación de las culturas*, traducido al español por BIXIO, L., Alberto y revisado por REYNOSO JULIO, Carlos, Barcelona, 2003, pp. 95-102; WEBER, Max, *Economía y sociedad, Esbozo de sociología comprensiva*, editado por WINCHELMANN, Johannes, traducido al español por MEDINA ECHAVARRÍA, José; ROURA FARELLA, Juan; ÍMAZ, Eugenio; GARCÍA MÁYNEZ, Eduardo y FERRATER MORA, José, Madrid, 1944, pp. 331-332.

⁷²² AL-ṬABARĪ, ... تاریخ (= *La historia...*), vol. IV, pp. 1511-1512.

Zarrinkoob destaca que las creencias zurvaníes de los persas en general y de Rostam en particular, constituyeron una de las razones fundamentales de su fracaso ante los árabes⁷²³. Como hemos mencionado, el zurvanismo nació bajo el poder aqueménida. El influjo de esta fe era tal que muchos historiadores como Christensen consideran que los sasánidas eran seguidores del zurvanismo más que del zoroastrismo⁷²⁴. Para afirmar esto, se basan en la creencia extendida en la fuerza del destino, rasgo trascendental de los seguidores de esta fe⁷²⁵. Al aplicar el modelo psicoanalítico de Freud al contexto que nos ocupa, podemos afirmar que esta corriente nunca desapareció puesto que su memoria se mantuvo viva en la tradición. Este rasgo lleva a afirmar su pervivencia en épocas posteriores a los aqueménidas y anteriores a los sasánidas. Probablemente su resurgimiento se deba a que bajo el poder sasánida se estaban produciendo situaciones que recordaban a las vividas en época aqueménida⁷²⁶. Una de ellas podría estar vinculada con las circunstancias lamentables en las que se encontraban los persas y sus continuos fracasos ante los enemigos. La explicación que daba el zurvanismo para esto era el destino ya marcado al que Persia estaba abocada y ante el que poco se podía hacer. Este determinismo estaría detrás de la actitud del gobernador de Sapur y los pobladores de Anbar. Estos últimos, debido al contacto continuado con los persas, probablemente habrían adoptado esta creencia y la habían entrelazado con sus propias supersticiones. A continuación vamos a destacar más ejemplos de esas creencias supersticiosas de los persas.

Antes de la batalla de Qadesīyah, el califa envió a unos mensajeros hacia el rey persa, dándole a elegir entre el Islam, la guerra o el pago de *yīzīya*. Es interesante destacar parte de dicho diálogo para comprender mejor cómo Yazdegard III interpretaba sus palabras:

[El traductor por orden de Yazdegard III] preguntó a Nu'man, cabeza de los enviados:

- « ¿Cómo se llama lo que llevas? »
- Respondió: «Bord» [Bord en persa significa «se llevó»]

⁷²³ ZARRINKOOB, Abdol-Hosein, ... تاریخ (= *La historia...*), pp. 188-189.

⁷²⁴ CHRISTENSEN, Arthur Emanuel, *L'Iran...*, pp. 106-108; ZARRINKOOB, Abdol-Hosein, ... تاریخ (= *La historia...*), pp. 187-189.

⁷²⁵ CHRISTENSEN, Arthur Emanuel, *L'Iran...*, p. 107. En distintos pasajes del *Libro de los Reyes* nos encontramos con la preponderancia del destino para los sasánidas. FERDOSI, Abolghasem, ... شاهنامه (= *El libro de los reyes...*), editado por ALIOV, Rostam, supervisado por AZAR, A., Moscú, 1970, vol. VIII. pp. 121, 199 y 201.

⁷²⁶ FREUD, Sigmund, *Moisés y la religión monoteísta y otros escritos sobre Judaísmo y antisemitismo*, Madrid, 1986, pp. 67, 135-136.

- Lo interpretó como una señal nefasta y dijo: «se llevó el mundo». Los persas se pusieron pálidos y les resultó una contestación dura.
- Después dijo [al traductor]: «Pregunta por sus calzados».
- El traductor les preguntó: «¿Cómo se llama vuestro calzado?»
- Dijo: «Na'al» [Que significa en persa «llanto»]
- Y él siguió interpretándolo como una señal de desgracia: «Llantos, llantos en nuestra tierra».
- Preguntó entonces: « ¿Cómo se llama lo que portáis en la mano?»
- Dijo: « Sūt », Sūt (Sut, Sujt) en persa significa quemarse.
- Dijo: «Quemaron Persia, que Dios los queme» Él [Yazdegard III] interpretaba todo para los persas como malos augurios y estos últimos se entristecían⁷²⁷.

Cabe decir que en general los persas y en particular sus reyes daban mucha importancia a la interpretación que realizaban de las palabras, actos, etc. Recordemos cuando Cosroes I estaba estableciendo reformas fiscales, preguntó a los registradores su opinión al respecto. Uno de ellos le respondió:

« ¡Oh mi rey, que Dios alargue su vida! ¿Cómo podemos fijar impuesto a una palmera que se va a secar, a un campo que se va quedar desértico, a un río que va a desaparecer y a los *canates* que desaparecerán con la riada?» Cosroes preguntó: «Hombre nefasto, ¿De qué clase eres?», respondió, «De los *dabires* [(= registradores)]»⁷²⁸.

Entonces Cosroes ordenó a otros registradores que le pegasen con sus tinteros hasta matarlo⁷²⁹. En realidad, el rey persa interpretó las palabras de este registrador como un mal augurio capaz de poner fin a la prosperidad de la agricultura en su reino que hacía poco había superado un largo periodo de carestía. Y su descendiente, Yazdegard III, interpretaba cualquier palabra como un aviso que le anunciaba que se haría realidad lo que temía: la caída de Persia.

⁷²⁷ AL-ṬABARĪ,... تاريخ (= *La historia...*), vol. IV, pp. 1652-1653. El contenido entre todos los corchetes es aclaración nuestra.

⁷²⁸ AL-ṬABARĪ,... تاريخ (= *La historia...*), vol. II, p. 702. El contenido entre los corchetes es aclaración nuestra.

⁷²⁹ AL-ṬABARĪ,... تاريخ (= *La historia...*), vol. II, p. 702.

En esta conversación Yazdegard tras infravalorar a los musulmanes y pasar por alto su propuesta de elegir entre el Islam, la guerra y pago de *ÿizÿya*, con el fin de ridiculizarles por anhelar conquistar Persia. Cuando los musulmanes le hablaron del impuesto, entregó una bolsa de tierra a su cabecilla⁷³⁰, mostrándoles lo único que podrían obtener de Persia. La entrega de la bolsa fue interpretada por los musulmanes como una señal de la conquista definitiva de esta tierra. Dicen que Rostam –astrónomo y vidente según la tradición– envió a uno de los suyos por detrás de los musulmanes creyendo que sólo en caso de poder recuperar la bolsa de la tierra se podría salvar Persia de la conquista. Dicho objeto no se recuperó y el general persa perturbado dijo: «El hijo de la mujer que realizaba *al-hijama* [la extracción]⁷³¹ no merece ser rey, los árabes se llevaron consigo las llaves de nuestra tierra»⁷³².

Quizá podríamos explicar la reacción de Rostam ante la pérdida de aquella bolsa de tierra a través de las narraciones de Heródoto. Según relata el historiador griego, en la época antigua los aqueménidas solicitaban agua y tierra a las ciudades griegas como señal de sumisión⁷³³. Quizá por este motivo, la entrega de aquel elemento fue interpretado por los musulmanes como signo de sumisión de los persas. Rostam, que al contrario que Yazdegard conocía todas las tradiciones militares de los persas sabía la significación simbólica que aquella bolsa de tierra suponía para los musulmanes. Sin embargo, más allá de esta interpretación podríamos explicar la reacción del general Rostam ante la pérdida de tal objeto por su fuerte creencia en la superstición. Tanto él como Yazdegard III estaban dominados por unas creencias que psicológicamente motivaban una moral baja ante los enemigos, creencias que cada vez se fortalecían más por los sucesivos fracasos persas.

En esta misma línea se pueden interpretar las conversaciones que también mantuvo Rostam con los enviados musulmanes antes de Qadesÿyah, que igualmente

⁷³⁰ AL-ṬABARĪ, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. IV, pp. 1653-1656; AL-BALAZARĪ, ... فتوح (= *La conquista...*), pp. 366-367.

⁷³¹ Según cuenta Hīšam ibn Muḥammad Kalbī, Cosroes II tuvo 18 hijos y los astrónomos predijeron que uno de sus nietos, con un defecto físico, llevaría a Persia a la decadencia. Cosroes, para evitar tal suceso, prohibió a sus hijos tomar esposas o amantes. Sin embargo, uno de ellos se unió con la mujer que realizaba la extracción (*al-hijama*) para Shirin, quedando embarazada de Yazdegard III. La reina Shirin, por temor al rey ocultó al niño, pero cuando más adelante, Cosroes II conoció a Yazdegard quiso matarlo. Sin embargo, Shirin lo impidió y por orden suya enviaron a Yazdegard a Sistán. AL-ṬABARĪ, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. II, pp. 767-769.

⁷³² AL-ṬABARĪ, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. IV, p. 1657. El contenido entre los corchetes es aclaración nuestra. Acerca de la reacción de Rostam tras la entrega de la bolsa de tierra por Yazdegard a los musulmanes véase: AL-YA'QŪBĪ, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. II, pp. 26-27.

⁷³³ Véase: HERÓDOTO, *Los nueve libros de la historia*, traducido al español por POU, Bartolomé, 1968, Buenos Aires, Erato, p. 452, párrafo XLVIII.

fueron interpretadas como un auspicio de la conquista definitiva de Persia⁷³⁴. Igualmente influyente en el estado de ánimo de los persas antes de la batalla, fueron los sueños de Rostam. En uno de ellos, un ángel pasó al califa las armas de los persas y en otro, el ángel les quitaba los arcos y ascendía al cielo. Estos eran interpretados por el general como la señal inequívoca de la derrota persa en Qadesīyah. Por otra parte, el astrónomo de Rostam había soñado también con «un Eta Acuáridas en el cielo sin agua, un pez en un recipiente vibrante, avestruces y las flores que se estaban abriendo», lo que perturbó al general persa⁷³⁵.

Junto a la interpretación de los sueños, los fenómenos astronómicos eran tenidos como señales de lo que debía acontecer. A través del estudio de los movimientos de los cuerpos celestes, Rostam supo que perdería su vida en Qadesīyah. Cabe decir que la astronomía –entiéndase aquí astronomía en un sentido muy amplio que incluye la astrología–, al igual que la interpretación de sueños, determinaba muchas decisiones importantes, prediciendo los sucesos del futuro. Según Ta‘alabī en el día que pusieron fin a la vida de Bahram Chubin, los astrónomos le habían anunciado que no se dejara de ver bajo ningún concepto⁷³⁶. Quizá por toda la importancia que daban los sasánidas a la astronomía, esta ciencia formaba uno de los pilares de la educación nobiliaria persa⁷³⁷.

La tradición islámica ha conservado la carta que Rostam escribió a su hermano antes de la batalla, iniciándola con las siguientes palabras: «En el nombre de Dios amable, de parte de *sepahbod* Rostam a su hermano, he visto a Júpiter en su elongación más corta y a Venus en la más larga y te mando mi último testamento»⁷³⁸. Según Ferdosi, en esta carta el general persa lamentaba ser testigo de lo que le esperaba a su patria. Informaba a su hermano, entre muchas otras cosas, de que Yazdegard sería el último rey sasánida y le pedía que lo protegiera con todas sus fuerzas. Persia iba a ser conquistada por los musulmanes, quienes cambiarían todas las normas de esta tierra. Acabó la carta subrayando que perecería en Qadesīyah⁷³⁹.

⁷³⁴ AL-ṬABARĪ, ... تاریخ (= *La historia...*), vol. V, p. 1695.

⁷³⁵ AL-ṬABARĪ, ... تاریخ (= *La historia...*), vol. V, pp. 1679, 1687 y 1704. En relación con los sueños del general Rostam previos a esta batalla, véase: ṬA‘ALABĪ, ... غرر (= *La historia...*), p. 473; ZARRINKOOB, Abdol-Hosein, ... تاریخ (= *La historia...*), p. 284.

⁷³⁶ ṬA‘ALABĪ, ... غرر (= *La historia...*), p. 434.

⁷³⁷ Véase: BARTHOLOMAE, Christian, *Die frau im Sasanidischen Recht*, traducido al persa SAHEB ALZAMANI, Nasreoldin, Teherán, 1958, p. 43.

⁷³⁸ AL-YA‘QŪBĪ, ... تاریخ (= *La historia...*), vol. II, p. 27.

⁷³⁹ Véase el contenido completo de esta carta en: FERDOSI, Abolghasem, ... شاهنامه (= *El libro de los reyes...*), vol. IX, pp. 313-321.

En realidad el general Rostam confiaba tanto en la interpretación de los sueños y las señales astronómicas, que estaba convencido de perder esta guerra ante los musulmanes. Naturalmente, analizando las conversaciones con su hermano no podemos verle con un alto ánimo para emprender la batalla. Antes que organizar su ejército y aumentar la moral de sus tropas, Rostam decidió consultar los astros, acto frecuente entre la clase alta persa, ritual que siempre se ejecutaba antes de tomar cualquier decisión importante. Por ejemplo, según al-Ṭabarī, Cosroes II antes de tomar cualquier determinación consultaba con 360 astrónomos y videntes que le ofrecían sus servicios⁷⁴⁰.

Rostam, a través de la interpretación de los sueños y la lectura de los astros, estaba seguro de la caída de Persia; era algo predestinado por las fuerzas sobrenaturales, pensamiento que quizá le paralizaba ante los invasores. Es verosímil que como hombre se encontrase en lucha consigo mismo. Según sus creencias más íntimas, sabía bien que iba a caer derrotado y muerto, de este modo participaba de forma inconsciente en su propio fracaso. Por otra parte, como general quería guiar a su ejército y luchar valientemente, tal como lo hizo⁷⁴¹.

No sólo el general persa se presentó como perdedor ante los musulmanes, sino que el resto de los persas al ver algunas otras señales en esta batalla, pronosticaron la derrota. Una de estas señales fue la tormenta que se levantó en su contra⁷⁴², interpretada como nefasta por los persas⁷⁴³. Asimismo, la pérdida de algunos símbolos tan importantes como el *Derafsh Kaviani* (= Estandarte de los persas), que durante esta batalla fue capturado por los musulmanes⁷⁴⁴, hizo que los persas confirmaran aun más su fracaso ante los musulmanes.

El *Derafsh Kaviani* fue elegido como emblema nacional de los persas porque de forma simbólica significaba para ellos la emancipación de un gobierno injusto y opresor y la paz para el pueblo. Los persas, tras la confección de este estandarte a manos de Kave, siempre lo habían preservado, como símbolo de la justicia de su causa frente a la injusticia de las demás. Sin embargo, la pérdida de *Derafsh Kaviani*, influyó en la moral

⁷⁴⁰ Véase: AL-ṬABARĪ, ... تاریخ (= *La historia...*), vol. II, p. 741.

⁷⁴¹ Véase: ZARRINKOOB, Abdol-Hosein, ... تاریخ (= *La historia...*), p. 284.

⁷⁴² AL-ṬABARĪ, ... تاریخ (= *La historia...*), vol. V, p. 1738; IBN JALDŪN, ... كتاب العبر (= *Kitāb al-'ibar...*), p. 505.

⁷⁴³ Véase: ZARRINKOOB, Abdol-Hosein, ... تاریخ (= *La historia...*), p. 285.

⁷⁴⁴ AL-ṬABARĪ, ... تاریخ (= *La historia...*), vol. V, p. 1739; AL-MAS' ŪDĪ, ... مروج (= *Prados...*), vol. I, p. 676. También se han ocupado de esta batalla: PIRNIA, Moshir od-Dowleh, ... ایران باستان (= *Irán antiguo...*), vol. IV, pp. 1983-1984; ZARRINKOOB, Abdol-Hosein, ... دو قرن (= *Dos siglos...*), Teherán, 2004, pp. 63-67.

de los persas porque significaría que los musulmanes llevando un mensaje de igualdad formarían un nuevo pueblo justo. Y si, según las fuentes, la caída de una pera fue interpretada como el derrumbamiento de la dinastía de Sasan⁷⁴⁵, la pérdida del *Derafsh Kaviani* no podría interpretarse una pura casualidad sin importancia.

De igual manera en la conquista de *Ctesifonte*, Yazdegard, al oír la respuesta negativa de los musulmanes tras solicitarles la paz, dijo: «Son ángeles que contestan en lugar de ellos». Esta respuesta motivó la retirada del rey a la ciudad más lejana de *Ctesifonte*⁷⁴⁶. La visión persa de los musulmanes como seres ultraterrenos se evidenció cuando éstos llegaron a la capital sasánida y sus habitantes gritaban: «han llegado los *daevas*»⁷⁴⁷. Por una parte a través del estudio de los textos avésticos e históricos sabemos que los *daevas* eran los antiguos dioses indoeuropeos, cuyo culto fue rechazado por Zoroastro por haber elegido la Mentira⁷⁴⁸. Por otra parte, según exponen Christensen, Pirnia y Mircea Eliade, en la época indoiraniana se produjo la contraposición entre *asures* y *daevas*. De modo que en Persia, al contrario que la India, los *daevas* fueron considerados como demonios y los *asures* como dioses⁷⁴⁹. En realidad y tal como hemos indicado en el primer apartado de este estudio, todas las religiones y cultos exteriores, al igual que aquellos pueblos que ponían en peligro la supremacía político-religiosa de los persas, eran considerados por estos *daevas*. Así pues, la llegada de los musulmanes con una religión distinta y foránea podría ser interpretada por los persas como la llegada de aquellos *daevas* que iban a imponerles unos cultos distintos, desarraigándoles de los suyos propios.

Asimismo durante la conquista de esta ciudad cundió entre los persas la idea de que «no luchamos ante personas sino ante genios»⁷⁵⁰. Según al-Mas'ūdī, apoyándose en los sabios de la religión islámica, *yinn* (= los genios) fueron creados del fuego por Dios

⁷⁴⁵ Cuando sometieron a Cosroes II a un juicio oral, «se le cayó de entre sus manos una pera y rodando pasó por la alfombra, ensuciándose con el polvo del suelo», lo que fue interpretado por el monarca como una señal de la caída de Persia y la toma del control de esta tierra a manos de extranjeros. Véase: AL-ṬABARĪ, ... تاریخ (= *La historia...*), vol. II, pp. 771-772. Otras fuentes también se hacen eco de esta anécdota: ṬA'ALABĪ, ... غرر (= *La historia...*), p. 459. En realidad Cosroes II interpretó esto como un gran cambio en el curso de la historia política del mundo de entonces.

⁷⁴⁶ AL-ṬABARĪ, ... تاریخ (= *La historia...*), vol. V, p. 1809.

⁷⁴⁷ AL-ṬABARĪ, ... تاریخ (= *La historia...*), vol. V, p. 1816; ZARRINKOOB, Abdol-Hosein, ... تاریخ (= *La historia...*), pp. 285 y 330.

⁷⁴⁸ Véase: *El Avesta*, کهن ترین کتاب آسمانی در زمان ایران باستان اوستا (= *El Avesta, el más antiguo libro divino en antiguo Irán*), traducido y editado por POUR DAVOUD, Ebrahim, Teherán, 1998, p. 70; CHRISTENSEN, Arthur Emanuel, *L'Iran...*, pp. 14-15.

⁷⁴⁹ CHRISTENSEN, Arthur Emanuel, *L'Iran...*, p. 13; PIRNIA, Moshir od-Dowleh, ... ایران باستان (= *Irán antiguo...*), vol. IV, pp. 2174-2175; ELIADE, Mircea, *Historia de las creencias y de las ideas religiosas, De la prehistoria a los Misterios de Eleusis*, traducido al español por VALIENTE MALLA, Jesús, Barcelona, 1999, vol. I, pp. 399 y 407.

⁷⁵⁰ AL-ṬABARĪ, ... تاریخ (= *La historia...*), vol. V, p. 1816.

antes que las personas⁷⁵¹. Asimismo las suras de El Corán nos indican que estos seres sobrenaturales obedecían a su Dios y reconocían al Profeta⁷⁵² y el Diablo fue uno de ellos⁷⁵³. Cabe recalcar que los árabes en los tiempos preislámicos también creían en la existencia de los genios. Al-Mas'ūdī destaca en otra parte de su obra que los árabes beduinos, obligados a vivir en unas difíciles y tenebrosas circunstancias, se encontraban ante muchas realidades incomprensibles para el pensamiento racional. Por esa razón recurrían a su imaginación para encontrarle una razón de ser, llegando a relacionar realidades como tormentas, locuras, pérdidas e incluso la muerte como obras de genios⁷⁵⁴. Además creían que los genios les avisaban del futuro mediante la poesía y otras señales reveladoras⁷⁵⁵.

Esta creencia preislámica en los genios o *yinn* es explicada en la tradición a través del rey Salomón. Según El Corán, el rey de Israel habría sido bendecido por Dios con la capacidad de someter a los *yinn* a su voluntad⁷⁵⁶. Siguiendo con la tradición islámica acerca de ese tiempo anterior al Islam, el politeísmo árabe habría adaptado estas figuras a su forma de vida, mezclándose con sus supersticiones. Ya con Mahoma, estos genios fueron incorporados al mundo sobrenatural islámico. Para los persas, los *yinn* estaban al servicio de los musulmanes en su lucha contra los persas, para finalmente quedar incorporados, por medio de la islamización, como parte de los conceptos religiosos.

5. 1. 4. EL VIGOR DE LA NUEVA FE.

El papel de la fe islámica, otorgando a los árabes una legitimación para la expansión territorial y la conquista de nuevas regiones, no debe ser despreciado para explicar el éxito que obtuvieron los ejércitos musulmanes. La nueva religión les confería a los árabes una moral muy alta, todo lo contrario que sucedía con los persas quienes, como hemos expuesto, interpretaban cualquier símbolo como una premonición de su derrota final. A continuación destacamos algunos ejemplos que sacan a la luz la

⁷⁵¹ Al-MAS'ŪDĪ, ... مروج (= Prados...), vol. I, p. 20.

⁷⁵² *El Corán*, traducido al español por Centro de traducciones del Sagrado Corán, editado por GONZÁLEZ BÓRNEZ, Raúl, Qum, 2008, Sura *Los genios*, pp. 573-574.

⁷⁵³ El Corán, ... Sura *La cueva*, p. 300, aleya L; Al-MAS'ŪDĪ, ... مروج (= Prados...), vol. I, p. 20.

⁷⁵⁴ Al-MAS'ŪDĪ, ... مروج (= Prados...), vol. I, pp. 514-517.

⁷⁵⁵ Véase: AL-ṬABARĪ, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. III, pp. 917-918.

⁷⁵⁶ *El Corán*, ..., Sura *Saba'*, p. 430, aleya XIII.

gran confianza que habían adquirido los musulmanes gracias al Islam. Uno de los más significativos es el representado por Maṭnà quien decía a sus compañeros:

He luchado contra los árabes y persas tanto durante la época de ignorancia como del Islam, juro por Dios que en aquella época 100 persas eran más poderosos que 1.000 árabes y ahora 100 árabes son más poderosos que 1.000 persas porque Dios les quitó el respeto y debilitó su astucia [...] ⁷⁵⁷

Asimismo, el general árabe Sa‘d, al mando de las fuerzas musulmanas en la batalla de Qadesīyah gritaba diciendo: «Dios ayudara a su amigo, hará triunfar su religión y vencerá a su enemigo [...]» ⁷⁵⁸.

Al aplicar el modelo antropológico de Émile Durkheim al contexto que nos ocupa, podemos decir que el Islam además de unificar a todos los pobladores de la Península Arábiga, les ofrecía la promesa de una vida ultraterrena. La esperanza de alcanzar el Paraíso para aquellos que participaban en la guerra sagrada que suponía la expansión del Islam, les confería una fuerza mayor de la que su reducido número y escasa preparación militar les suponía. La fe islámica hacía que los creyentes se enfrentaran a sus enemigos con una mayor seguridad. El Islam operaba de tal manera sobre la voluntad de los fieles que la sentían y se movían por ella ⁷⁵⁹.

De igual manera el Islam enseñó a los musulmanes que su lucha era una guerra sagrada, es decir ordenada por Dios, cuyas reglas se conformaban a partir de los preceptos islámicos. Por ello los comandantes árabes como Sa‘d, no cesaban de arengar e incitar a los musulmanes para realizar la *ḡihad* en la senda de Dios, recordándoles su victoria definitiva como una promesa divina ⁷⁶⁰. Siguiendo el modelo establecido por Clifford Geertz, adaptado a nuestra investigación, podemos aventurar que el Islam, mediante la promesa del Paraíso y la simbología que lo acompaña, dibujaba un mundo tan genuino que los musulmanes no temían a la muerte. Al contrario, la deseaban y la consideraban como un paso que les conducía a ese mundo perfecto ⁷⁶¹. Los musulmanes, al contrario que los persas, interpretaban cualquier señal como símbolo de su triunfo

⁷⁵⁷ AL-ṬABARĪ, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. IV, p. 1617. Los puntos suspensivos entre corchetes indica información que suprimimos.

⁷⁵⁸ AL-ṬABARĪ, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. V, p. 1813. Los puntos suspensivos entre corchetes indica información que suprimimos.

⁷⁵⁹ Véase: DURKHEIM, Émile, *Las formas...*, pp. 179, 197 y 340.

⁷⁶⁰ Véase las palabras de Sa‘d al respecto en: AL-YA‘QŪBĪ, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. II, pp. 27-28.

⁷⁶¹ Véase: GEERTZ, Clifford, *La interpretación...*, p. 104.

ante los persas. Sirva como ejemplo aquella bolsa de tierra que fue entregada por Yazdegard al cabecilla de los enviados árabes, que ya mencionamos.

La confianza que habían adquirido los musulmanes gracias al Islam no solo permitía su victoria, sino que hacía que la esencia de su acción religiosa imbuyera incluso a sus enemigos de toda la metafísica que formulaba la autoridad de la fe islámica⁷⁶². Por ello, ante el comandante árabe, Jalīd, los romanos y persas decían: « [...] este hombre lucha por su religión y goza de una buena razón y juicio, juramos que él gana y nosotros fracasamos»⁷⁶³.

5. 2. LA ISLAMIZACIÓN DE LOS PERSAS DURANTE LA ÉPOCA DE CONQUISTA Y LOS CUATRO CALIFAS ORTODOXOS.

Las medidas que aplicaron los musulmanes en las ciudades conquistadas, sirvieron para que, con el paso del tiempo, muchos persas se aproximaran y finalmente se convirtiesen al Islam. Por ejemplo, tras conquistar y establecerse en las distintas ciudades persas, los conquistadores levantaban mezquitas. Según narran, tras la toma de *Ctesifonte*, Sa‘d convirtió *Ivan de Kasrā*⁷⁶⁴ en una mezquita⁷⁶⁵. Más adelante los árabes, tras instalarse en esta ciudad, levantaron más mezquitas en ella⁷⁶⁶. De igual manera establecieron mezquitas en ciudades como Kufa, Anbar, Sowad, Rey⁷⁶⁷, Estajr⁷⁶⁸ y Pars entre otras. En esta última, al-Belazerī cuenta cómo se erigieron numerosas mezquitas, convirtiendo esta ciudad en la casa de los musulmanes⁷⁶⁹.

La construcción de mezquitas en las ciudades, sobre todo en las más importantes desde el aspecto religioso y político antes de la conquista como Estajr, donde los ancestros de Ardashir I salvaguardaban el templo de Anahita⁷⁷⁰, o *Ctesifonte*, la capital

⁷⁶² Véase: GEERTZ, Glifford, *La interpretación...*, p. 107.

⁷⁶³ AL-ṬABARĪ, ... *تاريخ* (= *La historia...*), vol. IV, p. 1523. Los puntos suspensivos entre corchetes indica información que suprimimos. Jurji Zaydan también hace referencia al poder del Islam como una de las principales razones del triunfo de los musulmanes ante los persas y los romanos. ZAYDAN, Jurji, *تاريخ التمدن الإسلامي* (= *La historia de la civilización islámica*), traducido al persa por MUNES, Hosein, Teherán, 1958, vol. I, p. 55.

⁷⁶⁴ Este monumento fue levantado por Sapor II en Tisfun (= *Ctesifonte*) y parte del mismo fue completado por Cosroes II. AL-MAS‘ŪDĪ, ... *مروج* (= *Prados...*), vol. I, p. 254.

⁷⁶⁵ AL-ṬABARĪ, ... *تاريخ* (= *La historia...*), vol. V, p. 1816; IBN AL-AṬĪR, ... *الكمال* (= *La historia...*), vol. IV, pp. 1430-1431. Por otra parte, al-Ṭabarī destaca que Sa‘d convirtió el *Ivan de Kasrā* en un recinto especial para las oraciones festivas. AL-ṬABARĪ, ... *تاريخ* (= *La historia...*), vol. V, p. 1823.

⁷⁶⁶ AL-BALAZARĪ, ... *فتوح* (= *La conquista...*), p. 395.

⁷⁶⁷ AL-BALAZARĪ, ... *فتوح* (= *La conquista...*), pp. 410 y 448.

⁷⁶⁸ AL-ṬABARĪ, ... *تاريخ* (= *La historia...*), vol. V, p. 2156.

⁷⁶⁹ AL-BALAZARĪ, ... *فتوح* (= *La conquista...*), p. 539.

⁷⁷⁰ En relación con la destrucción de los símbolos de la religión sasánida en Estajr, véase: KENNEDY, Hugh, *Las grandes...*, p. 216.

sasánida, era de suma importancia para la futura aceptación del Islam entre los persas. Sobre todo porque estas mezquitas se levantaban generalmente en el lugar del centro cultural, político y religioso que representaba para el sistema y la religión anteriores. Así, la conversión del *Ivan de Kasrà* en la mezquita, supuso la conversión de un monumento que representaba el poderío sasánida en manifestación del poder y religión islámica. De igual manera, no sólo levantaron numerosas mezquitas en Pars, sino que convirtieron esta tierra en la «Casa del Islam», sustituyendo el culto a Anahita por el islámico. Simbólicamente demostraban al pueblo persa el triunfo del Islam sobre la religión sasánida y el sistema político vinculado con ella. Los conquistadores convirtieron las formas materiales del «sistema de conceptos»⁷⁷¹ de cultos persas pre-islámicos por estructuras físicas que representaban un nuevo «sistema de conceptos» a formarse en Persia a partir de la instauración del Estado islámico.

Así pues, el conquistador no solo se dedicó a quitar la fuerza moral del pueblo, eliminando las señales de la religión sasánida sino que las reemplazó por las islámicas y el sistema de conceptos que iba a ofrecer esta nueva religión. Y el pueblo persa con el tiempo se veía obligado a interpretar este nuevo «sistema de conceptos» para poder relacionarse con sus compatriotas musulmanes.

Cabe decir que el Islam no fue la primera religión abrahámica que llegó a Persia. El judaísmo, desde la Antigüedad, contaba con sus propios prosélitos persas. Además y a través de las descripciones de al-Balazārī, entre otras crónicas, sabemos que en Susa y Babilonia existía gran número de judíos. De acuerdo con este historiador, los musulmanes encontraron el cadáver de Daniel en Susa. Según la tradición, el cuerpo había sido solicitado a Babilonia para atraer las lluvias⁷⁷². Asimismo una de las ciudades de Esfahán se conocía como *Yahoodieh*⁷⁷³ (= Patria de los judíos), nombre dado a esta tierra probablemente por el gran número de judíos que la habitaban. Más adelante el cristianismo también llegó a Persia, con gran número de seguidores, como lo demuestra el hecho de que al-Hīra se convirtió en un importante centro del obispado nestoriano⁷⁷⁴. Estas dos religiones abrahámicas, el cristianismo y el judaísmo, además de contar con gran número de prosélitos entre los persas, llegaron en algunas épocas a pisar el ámbito cortesano influyendo en las políticas de los reyes sasánidas y por ello

⁷⁷¹ Sobre el sistema de conceptos véase: DURKHEIM, Émile, *Las formas...*, pp. 403-405.

⁷⁷² Al-BALAZARĪ, ... فتوح (= *La conquista...*), p. 528.

⁷⁷³ Véase: Al-BALAZARĪ, ... فتوح (= *La conquista...*), p. 441.

⁷⁷⁴ KENNEDY, Hugh, *Las grandes...*, p. 117; SALIM, ‘Abdūl ‘Azīz, ... تاريخ عرب (= *La historia árabe...*), p. 239.

indudablemente dejaron grandes influencias en la cultura persa. Como ha puesto de manifiesto Peters en uno de sus estudios, el Islam en tanto que última religión abrahámica, tenía semejanzas y diferencias con el judaísmo y el cristianismo⁷⁷⁵. De este modo, las influencias dejadas por estas dos religiones facilitaron que el pueblo persa llegara a familiarizarse con la nueva religión.

Otra de las medidas aplicadas por los conquistadores fue la de utilizar a los conversos al Islam para doblegar a aquellos persas que no habían aceptado la nueva fe. De nuevo, con la *Historia* de al-Ṭabarī como guía, vemos cómo en la conquista de *Ctesifonte*, Salman se encargó de invitar a sus compatriotas⁷⁷⁶. Se trataba de un persa cuyo nombre era Mahbah o Ruzbeh, originario de Esfahan e hijo de un *dehqan*. Según narra el cronista, era un cristiano en busca de aquel Profeta que iba a restaurar la religión de Abraham, por lo que se dirigió a Arabia, donde fue vendido como esclavo a un judío de Medina, donde se convirtió al Islam y fue liberado por el mismo Mahoma⁷⁷⁷.

De regreso en *Ctesifonte*, Salman gritaba diciendo a los persas:

Soy de vuestra raza, me dais pena, os invito a tres cosas que son de vuestro interés: convertíos al Islam y sed nuestros hermanos para tener los mismos derechos y obligaciones, pagar impuesto o entrar en la guerra justa, que Dios no quiere a los malhechores⁷⁷⁸.

La elección de persas conversos como Salman, además de facilitar la sumisión del pueblo persa a la autoridad musulmana, anunciaba a todos aquellos que sufrían bajo el sistema clasista de los sasánidas que los musulmanes, al contrario que los persas, no daban importancia a la raza ni origen ni clase social. Todos eran iguales ante la autoridad divina, lo que invitaba a las clases desfavorecidas a unirse a la *Umma*. Quizá esta actitud proselitista, le valió a Salman, según relatan al-Ya'qūbī y al-Ma'sūdī entre otros, su nombramiento como gobernador de *Ctesifonte*. Este gobernador, según al-Ma'sūdī, llevaba una vida sumamente simple y lejos del lujo⁷⁷⁹. Un persa musulmán

⁷⁷⁵ En relación con las religiones abrahámicas, véase: PETERS, F., E., *Los hijos de Abraham: judaísmo, cristianismo, islam*, traducido al español por OLCINA, Emili, Barcelona, 2007.

⁷⁷⁶ AL-ṬABARĪ, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. V, p. 1816.

⁷⁷⁷ LEVI DELLA VIDA, Giorgio, "Salman al-Farisi", en *The Encyclopaedia of islam*, Leiden-Londres, 2004, vol. XII, pp. 701-702, espec. p. 701.

⁷⁷⁸ AL-ṬABARĪ, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. V, p. 1816.

⁷⁷⁹ AL-YA'QŪBĪ, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. II, p. 37; AL-MAS'ŪDĪ, ... مروج (= *Prados...*), vol. I, p. 663.

perteneciente a la antigua clase nobiliaria que vivía de esta forma tan simple, muy contraria a la vida que llevaban los reyes sasánidas incluso en los momentos más críticos, anunciaba a los persas que Islam al contrario que la religión sasánida era una religión social. Esta promesa de cambio que traía el Islam para quienes habían vivido oprimidos bajo el viejo orden sasánida, haría muy atractiva la conversión.

Tampoco podemos pasar por alto los numerosos asentamientos musulmanes en las ciudades conquistadas. Según narran, tras la batalla de Qadesīyah se asentaron 20.000 árabes en Persia⁷⁸⁰. Asimismo, los musulmanes se establecieron en *Ctesifonte*, *Ŷalūla*, *Holvan*⁷⁸¹ y *Pars* tras conquistarlas. Muchas poblaciones, como *Kermán*, fueron abandonadas por sus habitantes ante la proximidad de los conquistadores, lo que facilitó su asentamiento⁷⁸². Esta colonización tenía como objetivo proporcionar zonas adecuadas a las tribus árabes que no pretendían continuar viviendo en las tierras secas y pobres de *Hīŷaz*. Un asentamiento que brindaba mejores condiciones de vida a los árabes garantizaba la continua dominación de Persia. Los árabes se establecían en estas tierras como el pueblo dominante, quienes con total libertad podían levantar centros de culto y practicar sus rituales religiosos sin ningún tipo de traba ni tabú. De igual manera, en estas regiones, aparte de los pobladores que se convertían al Islam, los que se sometían al tributo musulmán, *ŷizīya*, tenían derecho a practicar su religión.

Esta convivencia permitía establecer relaciones sociales, ideológicas, uniones matrimoniales, intercambios comerciales, etc, entre el pueblo conquistador y el conquistado. Este tipo de contactos a largo plazo alteraba la cultura de ambos grupos. Los persas, para poder seguir viviendo bajo dominio musulmán, se veían obligados a asimilar elementos del sistema de conceptos que ofrecía la colectividad que practicaba los ritos

⁷⁸⁰ MALAYERI, Mohammad, *تاریخ و فرهنگ ایران در دوران انتقال از عصر ساسانی به عصر اسلامی* (= *La historia y la cultura persa en transición de la época sasánida a la islámica*), Teherán, 2000, vol. III, p. 195.

⁷⁸¹ AL-ṬABARĪ, ... *تاریخ* (= *La historia...*), vol. V, pp. 1823, 1831 y 1834. Sobre asentamientos de los árabes en *Ŷalūla* véase: ZARRINKOOB, Abdol-Hosein, ... *دو قرن* (= *Dos siglos...*), p. 71. En el año 638 d.C., se erigió la ciudad de *Kufa* (= Tierra rojiza y mezclada), dado que el clima de *Ctesifonte* y *Ŷalūla* resultó no ser el apropiado para los árabes musulmanes que se habían instalado allí. Buscaban un lugar apto para sus camellos, ya que solo en un lugar con estas características se sentían bien, y de fácil comunicación con el centro político del califato, de manera que ningún mar ni montaña los separara del califa. Los musulmanes, establecidos en las ciudades persas tras la construcción de *Kufa*, podían optar por esta nueva ciudad o bien quedarse donde habían fijado residencia. AL-ṬABARĪ, ... *تاریخ* (= *La historia...*), vol. V, pp. 1801 y 1844-1848; IBN JALDŪN, ... *کتاب العبر* (= *Kitāb al-'ibar...*), vol. I, p. 521. Sobre los motivos que condujeron a la construcción de esta ciudad, véase: AL-BALAZARĪ, ... *فتوح* (= *Las conquistas...*), pp. 392-393.

⁷⁸² AL-BALAZARĪ, ... *فتوح* (= *Las conquistas...*), p. 546. La provincia de *Kermán* se encuentra situada en la parte derecha de *Sistán*. AL-YA'QŪBĪ, ... *البلد* (= *Las tie...*), p. 62.

islámicos⁷⁸³. Por otra parte, el pueblo conquistador que se había establecido en un terreno desconocido, para seguir manteniendo el poder político tomaba algunos aspectos de la cultura del pueblo conquistado de forma consciente o inconsciente⁷⁸⁴.

Las uniones matrimoniales entre conquistadores y conquistadas han sido recogidas en las fuentes históricas. Como ejemplo podemos destacar a los inmigrantes y ayudantes que contrajeron matrimonio con las mujeres de Sowad que eran seguidoras de libros sagrados. Asimismo, tras la batalla de Qadesīyah y la conquista de *Ctesifonte* hubo casos de matrimonios consumados entre hombres árabes y mujeres persas. Uniones con las que no estaba de acuerdo el califa 'Umar, quien sostenía que casarse con las mujeres persas hacía que los árabes no contrajeran matrimonio con mujeres árabes, por eso algunos se divorciaban de las mujeres persas pero otros las conservaban⁷⁸⁵. Estos enlaces eran fundamentales para acabar fundiendo al pueblo conquistador en el conquistado y viceversa. Debido a estas uniones nacería una generación mestiza perso-árabe; musulmana ya que sus padres practicaban esta fe pero con reminiscencias de la cultura persa transmitida por vía materna. En realidad, esta generación iba a participar en la islamización de los persas de manera decisiva, porque ofrecían un Islam más comprensible a sus compatriotas persas.

Asimismo, tenemos casos de conversiones voluntarias al Islam durante la época de la conquista y bajo el poder de los cuatro califas ortodoxos. De acuerdo con las fuentes, antes de la batalla de Qadesīyah, un persa llamado Rafil se convirtió al Islam debido a los sueños del general Rostam⁷⁸⁶, sobre los que hemos hablado en los epígrafes anteriores. También se ha señalado la conversión de los daylamitas de forma voluntaria tras la batalla de Qadesīyah, porque sus hermanos ya habían aceptado esta fe. Esto significaría que con anterioridad a esta batalla muchos militares persas se habían unido a la comunidad de fe islámica. Según al-Balazārī ellos eran 4.000 soldados de la caballería de élite que luchaban al lado de Rostam. Tras su conversión al Islam, les fijaron sueldos y fueron llamados por los árabes *Hamra* y se establecieron en Kufa⁷⁸⁷.

En relación con los daylamitas, tenemos datos que demuestran la conversión de algunos de ellos al Islam mucho antes, es decir, durante la vida de Mahoma. Según

⁷⁸³ En relación con el sistema de conceptos y su relación con la colectividad véase: DURKHEIM, Émile, *Las formas...*, pp. 401-414. Sobre la función de los asentamientos árabes en el establecimiento del Islam en tierras persas también véase: ZARRINKOOB, Abdol-Hosein, ... تاریخ (= *La historia...*), pp. 370 y 372.

⁷⁸⁴ En relación con la adopción de los elementos de la cultura persa por los árabes consulten: ZARRINKOOB, Abdol-Hosein, ... تاریخ (= *La historia...*), pp. 369-371.

⁷⁸⁵ Véase: AL-ṬABARĪ, ... تاریخ (= *La historia...*), vol. V, pp. 1764-1765.

⁷⁸⁶ AL-ṬABARĪ, ... تاریخ (= *La historia...*), vol. V, p. 1679.

⁷⁸⁷ AL-BALAZARĪ, ... فتوح (= *La conquista...*), pp. 398-399.

narran, Cosroes II, tras romper la carta de Mahoma en la que le invita a convertirse al Islam, ordenó al gobernador de Yemen, Bazan, que detuviera a Mahoma. Este envió mensajeros a Medina para arrestar al Profeta, pero Mahoma les anunció a ellos que Kavad II había matado a Cosroes, noticia que le fue transmitida a Bazan. Poco después Kavad envió una carta a Bazan en la que le ordenaba someter a los yemeníes a su autoridad. Esto convenció a Bazan de la veracidad de Mahoma como Profeta, por lo que él junto con los *abna* se convirtieron al Islam⁷⁸⁸. Asimismo, según al-Ya'qūbī, justo después de la muerte de Mahoma apareció Aswad ibn 'Ansī que se proclamaba profeta y el musulmán que puso fin a su vida fue un daylamita llamado Piruz⁷⁸⁹.

De igual manera, durante estas conquistas parte de la población de Esfahán se convirtió al Islam y fijó su residencia en Basora al lado de la caballería persa⁷⁹⁰. Igualmente Siah y su ejército, de los que ya hemos hablado, tras su conversión al Islam se establecieron en Basora, buscando la proximidad a las tribus más cercanas al Profeta, por lo que se unieron a la tribu de Banū Tamīm⁷⁹¹.

Asimismo, algunos persas se convertían al Islam probablemente por sus propios intereses. Aquella caballería de élite que carecía de tierras que se convirtió al Islam sería un buen ejemplo de esta actitud. Al carecer de privilegios económicos, se unieron a la comunidad de fe islámica para llegar a un bienestar del que carecían, buscando aprovechar el gran cambio económico y socio-cultural que estaba sacudiendo en su patria. Por este mismo motivo, Ruzbah habría aceptado el Islam. Según al-Ṭabarī, este militar procedía de Hamadan y se encontraba refugiado entre los romanos. Al conocer las noticias del avance musulmán por Persia, decidió ofrecer sus servicios a los conquistadores y más adelante se convirtió al Islam⁷⁹². Además de estos ejemplos individuales, a través de historiadores como al-Balazārī, sabemos cómo al comienzo de las conquistas, muchos *dehqanes*, así como los pobladores de Qazvin, buscando preservar sus tierras y no pagar impuestos, aceptaron el Islam⁷⁹³.

Indudablemente el personaje de 'Alī, admirado entre los persas, ayudó a la islamización de este pueblo. Decimos admirado porque hemos encontrado datos que lo demuestran. Como aquel *dehqan* musulmán llamado Zadan Farrokh, que consideraba a

⁷⁸⁸ AL-ṬABARĪ, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. III, pp. 1142-1144.

⁷⁸⁹ AL-YA'QŪBĪ, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. II, pp. 6-7.

⁷⁹⁰ AL-BALAZĀRĪ, ... فتوح (= *La conquista...*), p. 511.

⁷⁹¹ AL-BALAZĀRĪ, ... فتوح (= *La conquista...*), pp. 520-521 y 523.

⁷⁹² Véase: AL-ṬABARĪ, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. V, p. 1853.

⁷⁹³ AL-BALAZĀRĪ, ... فتوح (= *La conquista...*), pp. 379, 451-452. Qazvin se encuentra en la proximidad de Deylam. AL-YA'QŪBĪ, ... البلد (= *Las tierras...*), p. 46.

‘Alī «el mejor entre los hombres»⁷⁹⁴. De acuerdo con las fuentes de las que disponemos, durante su época algunos cristianos⁷⁹⁵ y muchos persas de Azerbaiyán habían aceptado esta nueva fe⁷⁹⁶.

Estos ejemplos nos permiten afirmar que durante las primeras épocas de la dominación islámica en Persia, si existieron casos de conversiones al Islam, incluso entre la nobleza persa tal fue el caso de Zadan Farrokh y otros *dehqanes*. Estamos al corriente que bajo el mando de Cosroes I, nacieron los *dehqanes*. Ellos, según Nöldeke, a finales de la época sásanida tenían la mayor parte de los campos bajo su poder⁷⁹⁷. De este modo la conversión de los *dehqanes* al Islam, quienes poseían grandes campos y muchos campesinos a su servicio, aproximarían tanto a los campesinos como el resto de los *dehqanes* a esta nueva religión.

5. 3. LOS OMEYAS.

Tras los cuatro califas ortodoxos, los omeyas establecieron la primera dinastía hereditaria del Islam. Las bases para esta nueva forma de gobierno entre los árabes se establecieron bajo el gobierno del tercer califa, ‘Uṭman, bajo el cual los omeyas ocuparon una posición privilegiada en el reparto del poder⁷⁹⁸. Este califa distribuyó los bienes de la tesorería entre sus parientes y familiares⁷⁹⁹, a saber, entre los omeyas. Él continuó con esta postura tan favorecedora para los omeyas como injusta para el resto de los musulmanes hasta que perdió su vida por defender a su clan, especialmente a Marwan, tras haber sido asediado en su propia casa⁸⁰⁰.

Entre los omeyas que recibieron privilegios destacamos a Mu‘āwiya. Desde época de ‘Umar ya contaba con cierto poder político y tenía bajo su mando Damasco⁸⁰¹. Sin embargo, durante el califato de ‘Uṭman, gracias a los favores que este último concedió a los omeyas, consolidó aún más su poder. Al llegar ‘Alī al califato, Mu‘āwiya no pactó con él. Culpándolo del asesinato de ‘Uṭman, entró en guerra con el primo del Profeta y antes de perder la guerra, el omeya astutamente sometió el resultado de la guerra a un

⁷⁹⁴ AL-ṬABARĪ, ... تاریخ (= *La historia...*), vol. VI, p. 2650.

⁷⁹⁵ AL-ṬABARĪ, ... تاریخ (= *La historia...*), vol. VI, p. 2662.

⁷⁹⁶ AL-BALAZARĪ, ... فتوح (= *La conquista...*), p. 462.

⁷⁹⁷ NÖLDEKE, Theodor, *Das iranische Nationalepos*, traducido al persa por ZARYAB, Abbas, Teherán, 1979, p. 662.

⁷⁹⁸ AL-ṬABARĪ, ... تاریخ (= *La historia...*), vol. V, p. 2064; vol. VI, p. 2227 y vol. VIII, p. 3289.

⁷⁹⁹ AL-YA‘QŪBĪ, ... تاریخ (= *La historia...*), vol. II, pp. 62 y 69.

⁸⁰⁰ Véase los detalles en: AL-MAS‘ŪDĪ, ... مروج (= *Prados...*), vol. I, p. 702.

⁸⁰¹ AL-ṬABARĪ, ... تاریخ (= *La historia...*), vol. V, p. 2085.

juicio y con un engaño lo ganó. Como resultado, ‘Alī perdió el poder, mientras que Mu‘āwiya se reafirmó⁸⁰². Tras la muerte de ‘Alī, logró hacerse con el mando de todo el imperio musulmán.

Según se narra, tras la muerte de ‘Alī los pobladores de Iraq pactaron con su hijo, Ḥasan. Mu‘āwiya le declaró la guerra y Ḥasan, abandonado por sus seguidores, cedió el poder a Mu‘āwiya llegando previamente a un pacto con él en el cual quedaron estipuladas algunas condiciones, como la de prohibir a Mu‘āwiya ofender a ‘Alī, que no fueron ni respetadas ni cumplidas. A partir de ese momento, Mu‘āwiya fue reconocido como «emir de los creyentes», título del que carecía durante el califato de ‘Alī (661-662 d.C.)⁸⁰³.

La dinastía omeya encabezada por Mu‘āwiya, en su mayor parte utilizaba el Islam como un arma política para subordinar a otros pueblos y dar legitimidad a su propio gobierno. Decimos la mayor parte porque entre los omeyas existieron también califas justos como ‘Umar II (682-720 d.C.) quien procuraba llevar las directrices del Islam a la práctica. Al-Mas‘ūdī relata cómo elegía a las personas virtuosas para gobernar en distintas partes del imperio musulmán, resaltando la vida piadosa que llevaba este califa⁸⁰⁴.

La mayoría de los omeyas optaron por una postura poco proclive hacia los persas, discriminándolos y aislándolos de todos los asuntos públicos, lo que ha sido confirmado por todos los historiadores. Sin embargo, ellos al sellar su gobierno con el nombre del Islam, la religión que les daba legitimidad, de forma inconsciente en algunas épocas de su imperio participaron en el crecimiento de esta fe en Persia y contribuyeron en crear una aproximación entre los persas y sus opositores, especialmente los pertenecientes a la familia del Profeta.

5. 3. 1. LA SITUACIÓN DE JORASÁN Y TRANSOXIANA BAJO LOS OMEYAS.

Muchos gobernadores omeyas de Jorasán y Transoxiana tomaron diferentes medidas para asentar el Islam en estas tierras, yendo desde la propaganda religiosa hasta el empleo de la fuerza militar. Tal vez ellos consideraban que la islamización de estas

⁸⁰² Sobre esta guerra, véase: AL-YA’QŪBĪ, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. II, pp. 83-92; ZARRINKOOB, Abdol-Hosein, ... تاريخ (= *La historia...*), pp. 345-346.

⁸⁰³ Véase los detalles en: AL-ṬABARĪ, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. VII, pp. 2714- 2717.

⁸⁰⁴ AL-MAS‘ŪDĪ, ... مروج (= *Prados...*), vol. II, p. 187.

regiones garantizaba la continuidad de su dominio, motivando que fueran reconocidos por los autóctonos, evitando las continuas sublevaciones que nacían en estas regiones.

Los pobladores de Jorasán y Transoxiana que practicaban una religión distinta al Islam, disfrutando además de la situación orográfica peculiar de sus tierras, de forma frecuente solían levantarse contra la autoridad impuesta, en especial cuando surgía un vacío en el poder con motivo de la sustitución de un gobernador por otro. Esta situación era aprovechada por los naturales de estas tierras para levantarse y obligaba al nuevo gobernador a dedicar gran parte de su mandato a sofocar estas sublevaciones.

Tal como hemos destacado, una de estas medidas destinadas a establecer el dominio omeya fue el uso de la propaganda religiosa. Como ejemplo podemos destacar la llegada de aquellos 50.000 oradores que debían servir a los musulmanes para someter a los autóctonos de estas regiones⁸⁰⁵. Asimismo, existían gobernadores como Qutayba ibn Muslīm, quien por su afán y esfuerzo intentó imponer el Islam en Jorasán y Transoxiana, recurriendo al derramamiento de sangre.

En el año 705 d.C., Qutayba ibn Muslīm fue nombrado gobernador de Jorasán. Inició su misión haciendo un llamamiento para realizar la guerra santa mediante las siguientes palabras: «Dios os ha instalado en este lugar para fortalecer su religión y defender los hogares, aumentar las riquezas y subordinar a los enemigos a través de vosotros»⁸⁰⁶. «Él es quien ha enviado a Su Mensajero con la guía y con la religión correcta para que prevalezca por encima de todas las creencias [...]»⁸⁰⁷. Y no creáis en absoluto que aquellos que han caído en la senda de Dios están muertos, sino que están vivos y provistos de todo junto a su Señor»⁸⁰⁸. Qutayba consagraba el inicio de su gobierno a la labor de establecer el Islam en las regiones conquistadas apelando a las aleyas coránicas, con lo que confirmaba el carácter providencialista de su misión.

Al igual que los anteriores gobernadores de Jorasán, Qutayba asumió el cargo sofocando una sublevación. Por la fuerza de las armas, impuso su autoridad en Shuman⁸⁰⁹, Faryab⁸¹⁰, Bikand⁸¹¹, Chach⁸¹² y Forghaneh⁸¹³ y en otras mediante el pacto

⁸⁰⁵ AL-ṬABARĪ, ... تاریخ (= *La historia...*), vol. VIII, p. 3652.

⁸⁰⁶ AL-ṬABARĪ, ... تاریخ (= *La historia...*), vol. IX, p. 3803. Puede consultarse en: KENNEDY, Hugh, *Las grandes...*, p. 304.

⁸⁰⁷ *El Corán*..., Sura Arrepentimiento, p. 193, aleya. XXXIII; Sura *La fila*, p. 553, aleya. IX, cita de, AL-ṬABARĪ, ... تاریخ (= *La historia...*), vol. IX, p. 3803. Los puntos suspensivos entre corchetes indica información que suprimimos.

⁸⁰⁸ *El Corán*..., Sura La familia de 'Imran, p. 73, aleya. CLXIX, cita de, AL-ṬABARĪ, ... تاریخ (= *La historia...*), vol. IX, p. 3803. Puede consultarse en: KENNEDY, Hugh, *Las grandes...*, p. 305.

⁸⁰⁹ Esta ciudad se encontraba en el emplazamiento de la actual capital de Tayikistán. MAFTAḤ, Elhameh, جغرافیای تاریخی بلخ و جیحون و مضافات بلخ (= *La geografía histórica de Balj, Jeyhoon y otros sitios de Balj*), Teherán, 1997, p. 363.

como Kash, Nasaf (= Qarshi)⁸¹⁴, Badqays⁸¹⁵, Soghd (= Soghdian)⁸¹⁶ y Bujará⁸¹⁷. Más adelante, algunas de estas ciudades y provincias volvieron a levantarse, rompiendo el pacto. De este modo, Qutayba se vería obligado a reprimir levantamientos como los de Bujará y otras tierras⁸¹⁸, sometiendo a los pobladores de Soghd con el apoyo de los naturales de Bujará y Jarazm (= Corasmia)⁸¹⁹, apropiándose de sus bienes⁸²⁰.

Cabe decir que el éxito de Qutayba no se debía solo al empuje árabe, sino que en su mayoría eran los mismos persas quienes luchaban a su lado contra sus propios compatriotas, facilitando así la conquista de su propia tierra. De acuerdo con nuestras fuentes, Qutayba además de tener espías persas⁸²¹, contaba con el apoyo militar de nobles y *dehqanes* de Balj⁸²². Al parecer estos últimos ofrecían sus servicios a los musulmanes obligando a los campesinos asentados en sus tierras a luchar a favor de la autoridad dominante, tal como solían hacer bajo el poder sasánida. Como ya señaló Christensen, además de labrar las tierras los campesinos estaban obligados a prestar sus servicios en la infantería en momentos de la guerra⁸²³. Además y siguiendo la información aportada por al-Ṭabarī, dentro del ejército de Qutayba se encontraban libertos persas⁸²⁴. Estos contingentes, debido a su gran conocimiento del lugar no sólo facilitaban las conquistas de Qutayba, sino que participaban junto a él en reprimir a los sublevados. Fue el caso de los pobladores de Bujará y Jarazm quienes, tal como hemos apuntado, junto a Qutayba participaron en aplastar la sublevación de Soghd.

⁸¹⁰ Faryab es la actual Dualatabad. MAFTAḤ, Elhameh, ... *جغرافیا* (= *La geografía...*), p. 371.

⁸¹¹ Es una de las ciudades de Transoxiana, que se encontraba en la proximidad de Bujará. ḤAMAWĪ, Yaqūt, ... *برگزیده* (= *Una selección...*), p. 42.

⁸¹² La actual Tashkand antiguamente se conocía como Chach. ḤAMAWĪ, Yaqūt, ... *برگزیده* (= *Una selección...*), p. 142, nota n. 2.

⁸¹³ Es una de las ciudades de Transoxiana. ḤAMAWĪ, Yaqūt, ... *برگزیده* (= *Una selección...*), p. 138.

⁸¹⁴ Kash y Nasaf son de las ciudades de Sogd. AL-YA'QŪBĪ, ... *البلد* (= *Las tierras...*), p. 69.

⁸¹⁵ Esta provincia se encuentra ubicada en las proximidades de Gorgán. Véase: ḤAMAWĪ, Yaqūt, ... *برگزیده* (= *Una selección...*), p. 90, nota n. 2.

⁸¹⁶ Una región que se encuentra a 168 kilómetros de Bujará. AL-YA'QŪBĪ, ... *البلد* (= *Las tierras...*), p. 69.

⁸¹⁷ En relación con la conquista de todas estas tierras. Véase: AL-ṬABARĪ, ... *تاریخ* (= *La historia...*), vol. IX, pp. 3808-3809, 3810-3812, 3813, 3817, 3825, 3844-3847 y 3869-3870. Bujará es una región con gran extensión territorial que se encuentra a 168 kilómetros de Soghd. AL-YA'QŪBĪ, ... *البلد* (= *Las tierras...*), p. 69.

⁸¹⁸ AL-ṬABARĪ, ... *تاریخ* (= *La historia...*), vol. IX, pp. 3826-3828 y 3835-3842.

⁸¹⁹ Una región ubicada en el norte de Jorasán. NAHCHIRI, Abdolhossein, ... *جغرافیا* (= *La geografía...*), p. 317.

⁸²⁰ AL-ṬABARĪ, ... *تاریخ* (= *La historia...*), vol. IX, pp. 3855-3860.

⁸²¹ Véase: AL-ṬABARĪ, ... *تاریخ* (= *La historia...*), vol. IX, p. 3810.

⁸²² AL-ṬABARĪ, ... *تاریخ* (= *La historia...*), vol. IX, pp. 3804; IBN JALDŪN, ... *کتاب العبر* (= *Kitāb al-'ibar...*), vol. II, p. 118. Balj es una de las ciudades de Jorasán que se encuentra a 720 kilómetros de Rey. AL-YA'QŪBĪ, ... *البلد* (= *Las tie...*), p. 63.

⁸²³ CHRISTENSEN, Arthur Emanuel, *L'Iran...*, p. 232.

⁸²⁴ AL-ṬABARĪ, ... *تاریخ* (= *La historia...*), vol. IX, pp. 3900-3901.

Existen ejemplos en los que la sumisión a Qutayba no se hacía por medios violentos. Muchos fueron los que entregaron sus tierras a este gobernador para que los ayudara contra sus enemigos internos. Ese fue el caso del rey de Chaghanian, quien entregó la llave de oro de su tierra a Qutayba para que éste lo liberara de sus enemigos⁸²⁵. Asimismo, el gobernador de Jarazm buscó la ayuda militar de Qutayba para dominar en sus enemigos internos. El gobernador de Jarazm, incapaz de reaccionar ante injusticias de su hermano y sus aliados contra la población se unió a los musulmanes. Con el fin de atraerse el favor de Qutayba, le envió las llaves de oro de las tres ciudades de Jarazm al tiempo que se comprometía a entregarle muchos bienes y vidas a cambio de acabar con el peligro representado por su hermano. El emir musulmán atacó su tierra, acabó con 4.000 prisioneros y tomó las tres ciudades de Jarazm. Hecho esto, rindió al rey de Jarazm a su hermano junto con todos sus opositores y se hizo con 100.000 esclavos y muchos bienes. Pero esto no significó la sumisión de esta tierra: más adelante Qutayba se vio obligado a volver a sofocar una nueva sublevación que había nacido en Jarazm⁸²⁶.

Tal como hemos señalado, Qutayba se esforzó por convertir a los pobladores de estas regiones al Islam, siendo de gran importancia la información que aporta la obra titulada: *تاریخ بخارا* (= *La historia de Bujará*). En ella queda reflejado el interés de este gobernador por islamizar a los habitantes de esta región.

Según se cuenta en esta fuente, al llegar Qutayba al poder reconquistó Bujará tres veces para someter a sus pobladores a la autoridad del Islam. Sin embargo, cada vez que la abandonaba los naturales de Bujará volvían a practicar su fe ancestral. La islamización de esta tierra le resultó tan difícil que, tras tratar de convertir a sus pobladores por cuarta vez, les ordenó que compartieran sus casas con musulmanes para asegurarse de la práctica del Islam en los hogares de la ciudad. Además les impuso «el pago anual de 200.000 dirhames al califa, 10.000 al emir de Jorasán» y, para evitar

⁸²⁵ Véase: AL-TABARĪ, ... *تاریخ* (= *La historia...*), vol. IX, pp. 3804-3805. Chaghanian o Saghanian, es una de las grandes ciudades de Transoxiana. MAFTAH, Elhameh, ... *جغرافیای* (= *La geografía...*), pp. 332-333. Según al-Ya'qūbī, es una amplia tierra que cuenta con varias ciudades y regiones. AL-YA'QŪBĪ, ... *البلد* (= *Las tierras...*), ..., p. 68.

⁸²⁶ AL-TABARĪ, ... *تاریخ* (= *La historia...*), vol. IX, pp. 3852-3854 y 3865-3866. Sobre la entrega de Jarazm por su rey a los musulmanes, véase: KENNEDY, Hugh, *Las grandes...*, p. 319. Según otra versión, el rey de Jarazm estaba enfrentado a su hermano, por lo que se puso en contacto con este gobernador musulmán, comprometiéndose a la entrega de la ciudad con la condición de que Qutayba le dejara reinar en Jarazm. Las fuerzas de Qutayba acabaron con el hermano del gobernador persa y se hicieron con 4.000 prisioneros, dejando al rey de Jarazm en su puesto. Sin embargo, este fue asesinado por su ineficacia y Qutayba dejó a su hermano como gobernador de esta ciudad. AL-BALAZARĪ, ... *فتوح* (= *La conquista...*), pp. 585-586.

cualquier tipo de levantamiento por parte de los pobladores autóctonos, estableció a las tribus de Rabī'a, Muḍir y a yemeníes en esta tierra⁸²⁷.

Siguiendo la misma obra, en Bujará Qutayba «levantó numerosas mezquitas, eliminó señales de herejía y del zoroastrismo y realizó mucho esfuerzo en esta dirección, castigando a quienes no seguían correctamente La *sharia*»⁸²⁸. «En el año 713 d.C., levantó una mezquita principal en lugar del centro de idolatría, [...] cada viernes alguien anunciaba que quien participara en la oración del viernes recibiría 2 dirhames»⁸²⁹. Es evidente que los adinerados, al no tener necesidad económica, no se presentaban para recibir la recompensa. Sin embargo, y de acuerdo con la misma obra, al consistir su intención en la conversión de todos al Islam, un viernes los musulmanes se presentaron ante las viviendas de los adinerados que los recibieron lanzándoles piedras desde los tejados. Los conquistadores, enardecidos por la abierta hostilidad que les manifestaban los poderosos de Bujará, arrancaron las puertas de sus viviendas en las que estaban grabadas figuras de sus ídolos. Más adelante, al ampliar la mezquita general, los musulmanes intentaron eliminar las imágenes de dichas puertas para poder utilizarlas en la construcción de la mezquita. Finalmente, el tiempo hizo que los esfuerzos de Qutayba dieran resultado, ya que creció el número de los participantes en la oración del viernes y disminuyeron sus reticencias, tanto que durante la época de Faḍl ibn Yaḥyà ibn Barmak se alzó una nueva mezquita en Bujará⁸³⁰.

Qutayba aplicó la misma política en el resto de las ciudades y tierras que se encontraban bajo su poder, consistente en destruir los símbolos de los cultos locales y sustituirlos por los islámicos. Una medida, que fue aplicada por muchos conquistadores en las ciudades de Persia. De acuerdo con al-Ṭabarī, Qutayba acabó con las señales de herejía y fundió los ídolos locales en Bikand y Soghd. Incluso, según el mismo historiador, en Soghd acabó con un ídolo sobre el cual pesaba la creencia de que aquel que lo destruyera, abrazaría la muerte. De igual manera levantaba mezquitas en estas tierras⁸³¹, probablemente justo en el lugar de los antiguos centros de culto, tal como lo hizo en Bujará. Según al-Balazarī, cuando Qutayba quemó estos ídolos y en especial aquel que era intocable para los pobladores de Soghd, un grupo de autóctonos aceptó el

⁸²⁷ NARŠAJĪ, Abū Bakr, *تاریخ بخارا* (= *La historia de Bujará*), editado por MODARES RAZAVI, Mohammad Taghi, traducido al persa por GHBAVI, Ahmad ibn Muhammad, resumido por IBN ZAFAR, Muhammad, Teherán, 1984, pp. 66 y 73.

⁸²⁸ NARJAŠĪ, Abū Bakr, ... *تاریخ* (= *La historia...*), p. 66.

⁸²⁹ NARJAŠĪ, Abū Bakr, ... *تاریخ* (= *La historia...*), p. 67. Los puntos suspensivos entre corchetes indica información que suprimimos.

⁸³⁰ NARJAŠĪ, Abū Bakr, ... *تاریخ* (= *La historia...*), pp. 67-68.

⁸³¹ AL-ṬABARĪ, ... *تاریخ* (= *La historia...*), vol. IX, pp. 3812 y 3859-3860.

Islam⁸³². Cuando Qutayba derrumbó aquel ídolo, con él se derribaba simbólicamente una fe tenida por falsa. La tradición islámica presenta la conversión de los sogdianos al Islam como resultado del reconocimiento de la superioridad religiosa que respaldaba al gobernador musulmán, más poderosa que la suya.

Conviene destacar que la palabra persa بت [que se pronuncia *bot* (= ídolo)] aplicada por estos historiadores, según Said Nafisi proviene de Buda⁸³³. Lo que nos conduce a pensar que estos ídolos a los que se refieren las fuentes no eran otros que figuras de Buda, cuyo culto desde el siglo II d.C. se había difundido por las regiones de Transoxiana y partes de Jorasán, influyendo en la cultura y traición persas.

De este modo, el conquistador intentó eliminar todas las manifestaciones culturales y religiosas de los cultos anteriores. Es decir, los símbolos o elementos simbólicos que, siguiendo la teoría expuesta por Clifford Geertz, eran formulaciones tangibles de las creencias autóctonas distintas al Islam y servían para establecer estados anímicos y motivaciones en los creyentes. Desarmándolos de este modo, despojándolos de aquellos elementos simbólicos sobre los que se depositaba una fe distinta al Islam y servían para sintetizar su *ethos* y cosmovisión, es decir, el cuadro forjado por ellos sobre cómo eran, la realidad de las cosas⁸³⁴. Una fórmula aplicada por muchos conquistadores que intentaban reemplazar una religión por otra, un sistema de símbolos por el otro distinto. Quitar estos recursos simbólicos al pueblo sometido resulta imprescindible para el avance y establecimiento de cualquier religión, en este caso el Islam. Por ello, muchos califas y gobernadores se dedicaban a destruir los símbolos de los cultos anteriores y otros, como ‘Umar ibn ‘Abd al-‘Azīz, solo prohibían el levantamiento de nuevos centros de culto distintos al Islam y permitían la destrucción de aquellos que no estaban acordados entre los conquistadores y conquistados⁸³⁵.

Asimismo, este conquistador, Qutayba, para establecer su dominio definitivo en las tierras conquistadas, asentó en ellas a muchas tribus árabes. Por ejemplo, estableció a las tribus de Rabī’a, Muḍir y algunos yemeníes en Bujará, tal como hemos destacado; en la ciudad de Samarcanda, ubicó a otros miembros de los Banū Muḍir,

⁸³² AI-BALAZARĪ, ... فتوح (= *La conquista...*), pp. 586-587.

⁸³³ NAFISI, Said, تاریخ خاندان طاهری (= *La historia de la familia tahirī*), Teherán, 1956, p. 345. Consulten también: Anónimo, آفرینش بنیادین (= *Bondhash, (el comienzo de la creación)*) recopilado por DADEGI, Farnabaq, traducido al persa por BAHAR, Mehrdad, Teherán, 1999, p. 121; DARYAEE, Touraj, *Sasanian...*, p. 77.

⁸³⁴ GEERTZ, Clifford, *La interpretación...*, pp. 89 y 87-117.

⁸³⁵ Véase: AL-ṬABARĪ, ... تاریخ (= *La historia...*), vol. IX, p. 3975.

sustituyéndolos por los yemeníes⁸³⁶. Una medida efectiva que por una parte garantizaba el continuo dominio omeya y por la otra, con el paso del tiempo, ayudaría en el asentamiento del Islam en estas tierras. Esta medida no fue aplicada sólo por Qutayaba, sino que desde el inicio y a medida que los musulmanes conquistaban las tierras persas, las diferentes tribus árabes se asentaban en ellas. Así fue como sucedió en *Ctesifonte*, *Ŷelūla* y *Holvan*. Tribus como la de *Banī ‘Aŷal*, *Rabī’a* y *Baŷīla* se asentaron en *Hamedan*⁸³⁷ y *Ray*⁸³⁸ entre otras regiones. Esta política de repartimiento de tierras entre las tribus árabes musulmanas fue un factor decisivo para la islamización de Persia.

Naturalmente, los pobladores originarios de estas regiones se resistieron ante la política represiva de los conquistadores, quienes pretendían desarraigarles del sistema de conceptos formado por una colectividad que se congregaba para practicar los rituales de religiones distintas al Islam⁸³⁹. Después asimilaban la nueva fe impuesta solamente en apariencias, aunque ya esta religión influyera en su concepción del mundo. Siguiendo a Clifford Geertz, podemos afirmar que los persas, despreocupados al principio por aceptar el Islam, se encontraban en un ambiente donde las disposiciones suscitadas por los ritos religiosos islámicos prestaban otro sentido a su concepción del mundo⁸⁴⁰, un sentido establecido a partir de principios y pautas determinados por la nueva religión. Más adelante los persas se vieron obligados a interpretar el sistema de conceptos que ofrecía la colectividad musulmana congregada en las mezquitas en las que los persas, como neomusulmanes, tenían que participar⁸⁴¹.

De acuerdo con la teoría de Geertz, aplicada a nuestro contexto histórico concreto, todos los días la comunidad islámica reafirmaba su fe ante Dios cinco veces. Además, siguiendo a nuestros antropólogos, los creyentes a través de estos rituales religiosos se reunían, fortaleciendo así su unión social y manteniendo viva su religión⁸⁴². A pesar de que el zoroastrismo también obligaba a los creyentes a rezar cinco veces al día ante el fuego, sin embargo, siguiendo a Mary Boyce, el coste de los

⁸³⁶ AL-ṬABARĪ, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. IX, p. 3864.

⁸³⁷ Hamedan se encuentra entre Dinwar y Nahawand. AL-YA’QŪBĪ, ... البلد (= *Las tierras...*), p. 47.

⁸³⁸ AL-ṬABARĪ, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. VIII, pp. 3634 y 3641.

⁸³⁹ En relación con el sistema de conceptos y su relación con la colectividad véase: DURKHEIM, Émile, *Las formas...*, pp. 401-414.

⁸⁴⁰ GEERTZ, Clifford, *La interpretación...*, p. 112.

⁸⁴¹ En relación con el sistema de conceptos y su relación con la colectividad véase: DURKHEIM, Émile, *Las formas...*, pp. 401-414.

⁸⁴² Véase: DURKHEIM, Émile, *Las formas...*, p. 350.

rituales, sobre todo entre los pertenecientes a las clases sociales más bajas⁸⁴³ supondría su abandono y constituiría una de las principales razones del fracaso de esta fe en la sociedad. De este modo y siguiendo a la teoría de Émile Durkheim, podemos decir que el abandono de los ritos religiosos por parte de los persas evitó conservar la fuerza de las creencias y causó que los creyentes no pudieran renovar «los elementos más esenciales de la conciencia colectiva»⁸⁴⁴.

A pesar de la dificultad que tenemos para establecer el número de persas que se convirtieron al Islam durante esta época, en ningún momento se trató de grandes masas que abrazaran la nueva fe. Se trató más bien de un proceso progresivo. La mayoría de quienes cambiaron de religión adoptaron un nombre islámico, pero al no ser personajes destacados en la sociedad persa, desconocemos sus orígenes. Sin embargo, tenemos algunos datos que demuestran que los persas que se convertían al Islam, se integraban en las distintas tribus y como *mawālīs* participaban al lado de los omeyas en los conflictos de su época⁸⁴⁵. No obstante, bajo el poder omeya la mayoría de la población autóctona persa seguía practicando sus antiguas religiones como el zoroastrismo. Afirmación que se consolida según la información que transmite al-Ṭabarī, quien hace referencia a los matrimonios incestuosos que se consumaban bajo el poder omeya desde el sur de Iraq hasta Jorasán⁸⁴⁶. En realidad, todos estos asentamientos a los que hemos hecho referencia, y las medidas aplicadas por conquistadores como Qutayba, darían su fruto en las épocas posteriores, cuando los persas poco a poco iban asimilando el Islam como su nueva fe de forma definitiva.

Qutayba fue rechazado por muchos persas porque siguió las recomendaciones de su señor, Ḥaṣṣāy, gobernador de Kufa, quien según Yazīd ibn Suyad, le ordenó «derramar la sangre del pueblo de Jorasán en la senda de Dios»⁸⁴⁷. Pese a ello, este cruel gobernador contaba con partidarios entre los persas. De acuerdo con Yazīd ibn Suyad, tras su asesinato, uno de los persas de Jorasán dijo: « ¡Oh árabes! ¡Habéis acabado con Qutayaba! Juro por Dios que si él fuera persa y hubiera muerto entre nosotros, lo alzaríamos y lo llevaríamos a las guerras buscando así nuestra victoria»⁸⁴⁸. Quizá este pensamiento nació a partir de la destrucción de aquel ídolo en Soghd sin sufrir el castigo

⁸⁴³ Consulten: BOYCE, Mary, *Zoroastrians, Their Religious Beliefs and Practices*, traducido al persa por BAHRAMI, Askar, Teherán, 2009, pp. 156-157.

⁸⁴⁴ Véase: DURKHEIM, Émile, *Las formas...*, p. 350.

⁸⁴⁵ Véase: AL-ṬABARĪ, ... تاریخ (= *La historia...*), vol. VIII, pp. 3461-3462.

⁸⁴⁶ AL-ṬABARĪ, ... تاریخ (= *La historia...*), vol. VII, p. 3259.

⁸⁴⁷ AL-ṬABARĪ, ... تاریخ (= *La historia...*), vol. IX, p. 3910.

⁸⁴⁸ AL-ṬABARĪ, ... تاریخ (= *La historia...*), vol. IX, p. 3909.

reservado al trasgresor, motivo por el que muchos sogdianos se convirtieron al Islam, porque probablemente le llegaron a aceptar como un santo.

No obstante, las injusticias de este gobernador quedaron marcadas en la memoria persa, manifestándose en el momento que este gobernador se enfrentó al sistema dominante. Cuando y siguiendo a al-Balazarī, un grupo de persas que se encontraban dentro de su ejército no lucharon a su favor y le abandonaron enfrentándose a él, quedando sólo con él algunos nobles sogdianos hasta que fue asesinado⁸⁴⁹. Nobles que probablemente tenían fe en él o quizá se vieron recompensados por Qutayba, quien les mantuvo su estatus.

5. 3. 2. EL CRECIMIENTO Y DESCENSO DE LOS CONVERSOS AL ISLAM EN ÉPOCA OMEYA.

Sabemos que los musulmanes iniciaban sus conquistas dejando a sus enemigos elegir entre el impuesto musulmán, la conversión al Islam o la guerra. Los que aceptaban el Islam, tenían los mismos derechos y obligaciones que el resto de los musulmanes procedentes de Arabia. Esto hizo que algunos se convirtieran mientras que otros prefirieron pagar el impuesto para preservar su fe ancestral. Sin embargo, de acuerdo con Zarrinkoob «con el tiempo aumentaron estos impuestos, tanto que los *ḍimmies* se veían incapaces de satisfacerlos, por lo que no tenían otra alternativa que convertirse al Islam, dejar de vivir en sus tierras y residir en las ciudades»⁸⁵⁰. El aumento de los conversos al Islam hizo que la riqueza de la tesorería disminuyera y naciera una crisis económica a la que tuvo que hacer frente el gobierno omeya. Por ello algunos como Ḥaṣṣāy, gobernador de Kufa, decidieron seguir cobrando impuestos a los neomusulmanes. Según narran, ordenó a los gobernadores de Basora y otros lugares devolver a los neomusulmanes a sus tierras de origen y obligarles a seguir pagando impuestos, sin tener en cuenta su conversión al Islam. Esta situación trágica, según expresan los autores, hizo saltar lágrimas de dolor a los lectores de El Corán⁸⁵¹.

Estas disposiciones, contrarias a la ley islámica, demuestran que posiblemente, muchos persas se convirtieron al Islam para liberarse de los impuestos, como se ha reiterado anteriormente, sin haberse enfrentado a situaciones análogas a la impuesta por

⁸⁴⁹ Véase: AL-BALAZARĪ, ... فتوح (= *La conquista...*), pp. 590-591.

⁸⁵⁰ ZARRINKOOB, Abdol-Hosein, ... دو قرن (= *Dos siglos...*), p. 102.

⁸⁵¹ IBN AL-AṬĪR, ... الكامل (= *La historia...*), vol. VI, pp. 2686; IBN JALDŪN, ... كتاب العبر (= *Kitāb al-ibar...*), vol. II, pp. 98; ZARRINKOOB, Abdol-Hosein, ... دو قرن (= *Dos siglos...*), p. 102.

el gobernador de Kufa. Fue el caso de los pobladores de Qazvin, quienes desde el principio aceptaron el Islam para no pagar impuestos. De igual manera, dicha información revela que Ḥaḡaḡ pretendía volver a establecer el sistema financiero y social de los sasánidas, al obligar a los campesinos a permanecer ligados a sus tierras y hacer recaer sobre ellos la mayor carga impositiva para sostener el erario. Siguiendo el modelo financiero sasánida, eran los *dehqanes* locales quienes se dedicaban a recaudar impuestos⁸⁵². Esta baja nobleza también mantuvo su papel de encargada de las levas, igual que antes del establecimiento del Islam⁸⁵³.

Debido precisamente a su carácter de nobleza rural, los *dehqanes* desempeñaron un papel fundamental junto a los conquistadores, como conocedores de las capacidades militares y económicas de las distintas regiones persas. Como ejemplo podemos destacar el caso del gobernador de Fallūḡah⁸⁵⁴ quien tuvo como consejero a un viejo *dehqan* de la misma localidad⁸⁵⁵. Quizás el consejo de los *dehqanes* llevó a Ḥaḡaḡ a ordenar el regreso de los neomusulmanes a los pueblos y obligarlos a seguir pagando impuestos, es decir, pretendía continuar con el sistema de organización social y económica de los sasánidas del que esta baja nobleza era su representante y mejor conocedor.

Los grandes historiadores perso-musulmanes, como al-Ṭabarī y posteriormente ibn al-Aṭīr (s. XIII), destacan que fue el segundo califa ortodoxo, ‘Umar, quien tomó como modelo el sistema económico establecido por Cosroes I⁸⁵⁶. Por su parte, Said Nafisi destaca que los califas adoptaron el mismo sistema presupuestario de los sasánidas⁸⁵⁷. Esta adopción del sistema pre-islámico se debió a que eran los *dehqanes* como Zadan Farrokh quienes, como señala al-Balazarī, gestionaban los asuntos del *Diwan* (= Registro) de Iraq⁸⁵⁸. No obstante, la única referencia del sistema económico que tenían los conquistadores de Persia era lo que había sido establecido por los sasánidas⁸⁵⁹. En este sentido, la imitación de los modelos persas tendría un hito destacable cuando a

⁸⁵² Sobre esta norma sasánida, véase: FARROKH, Kaveh, *Shadows...*, p. 229.

⁸⁵³ ZARRINKOOB, Abdol-Hosein, ... *تاریخ* (= *La historia...*), p. 382. Como ejemplo, véase: AL-ṬABARĪ, ... *تاریخ* (= *La historia...*), vol. IX, p. 4094; IBN AL-AṬĪR, ... *الكامل* (= *La historia...*), vol. VII, pp. 2983-2984.

⁸⁵⁴ «Fallūḡah grande y Fallūḡah pequeño, son dos grandes pueblos pertenecientes a Sowad de Bagdad y Kufa»: AL-YA’QŪBĪ, ... *البلد* (= *Las tierras...*), p. 87, nota n. 4.

⁸⁵⁵ AL-MAS’ŪDĪ, ... *مروج* (= *Prados...*), vol. II, pp. 148-149.

⁸⁵⁶ AL-ṬABARĪ, ... *تاریخ* (= *La historia...*), vol. II, p. 703; IBN AL-AṬĪR, ... *الكامل* (= *La historia...*), vol. II, p. 527.

⁸⁵⁷ NAFISI, Said, ... *تاریخ خان* (= *La historia de la fam...*), p. 325.

⁸⁵⁸ Véase: AL-BALAZARĪ, ... *فتوح* (= *La conquista...*), p. 424.

⁸⁵⁹ Consulten también: KENNEDY, Hugh, *Las grandes...*, p. 157.

finales del año 694 d.C., Ḥaḡyaḡ acuñó dirhames, si bien transformándolos al estilo islámico para adaptarlos a su gobierno⁸⁶⁰. Según narran los árabes, en los tiempos pre-islámicos también realizaban sus transacciones comerciales con dirhames persas pero sin saber acuñarlos⁸⁶¹.

La implantación del sistema fiscal sasánida se debió fundamentalmente a los altos ingresos que generó a los gobernadores islámicos de Iraq. Por el derecho que les confería la conquista, los califas se presentaron como los sucesores legítimos de los reyes persas. Así por ejemplo, según cuentan las fuentes, Mu‘āwiya, el primer califa de los omeyas, se hizo con las rentas de aquellas tierras pertenecientes al patrimonio de la familia real sasánida, informado puntualmente por el gobernador de Iraq asesorado por los *dehqanes* locales. Asimismo, al igual que los reyes sasánidas, los califas de Damasco aceptaban los obsequios de Noruz y Mehregan. Y Zīad, gobernador de Mu‘āwiya en Iraq, estableció oficinas y eligió a los escribanos entre árabes y persas conversos e incluso se empleó a estos últimos para fijar la cuantía de los impuestos⁸⁶².

Volviendo al tema de las conversiones dadas durante la época omeya, hay que destacar que las medidas aplicadas por gobernadores como Ḥaḡyaḡ, sin lugar a dudas, paralizaron las conversiones de los persas al Islam. Como se ha señalado, la conversión no era ya una garantía para asegurar la exención de los impuestos. Esta situación probablemente duró hasta la época de ‘Umar II quien promovió más conversiones al Islam.

Según narran, cuando ‘Umar II llegó al poder entre los años 717-718 d.C., algunos de los reyes de Transoxiana se integraron en la comunidad de fe islámica, debido al llamamiento de este califa⁸⁶³, de igual manera que destituyó al gobernador de Jorasán porque obligaba a los conversos a pagar impuestos y a los *mawalies* a prestar servicios militares sin recibir sueldo alguno. ‘Umar ordenó que perdonaran los impuestos a aquellos que oraban hacia la dirección de La Kaba, por lo que muchos se convirtieron al Islam. Ante esta situación, los gobernadores musulmanes decidieron investigar si los conversos habían hecho otros rituales islámicos como la circuncisión,

⁸⁶⁰ Véase: AL-BALAZARĪ, ... فتوح (= *La conquista...*), pp. 651-652. Según Jurji Zaydan: «Los persas adoptaron los dinares y dirhames de los romanos». ZAYDAN, Jurji, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. I, p. 101.

⁸⁶¹ Véase: ZAYDAN, Jurji, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. I, p. 101; SALIM, ‘Abdūl ‘Azīz, ... تاريخ عرب (= *La historia árabe...*), p. 265.

⁸⁶² AL-YA‘QŪBĪ, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. II, pp. 145 y 168.

⁸⁶³ AL-BALAZARĪ, ... فتوح (= *La conquista...*), p. 594.

pero ‘Umar se lo impidió⁸⁶⁴. Por este motivo durante el corto califato de ‘Umar se aumentaron el número de musulmanes persas, teniendo en cuenta que los pobladores llevaban mucho tiempo conviviendo con los árabes musulmanes, lo que también participaba en su conversión a esta fe. De este modo, ‘Umar ibn ‘Abd al-‘Azīz como uno de los califas de la época omeya más justos en el trato dispensado a los persas, participó en la islamización de los persas. ‘Umar, además de prohibir el cobro de impuestos a los neomusulmanes, dejó de aceptar los obsequios ofrecidos por los persas durante los festivales de Noruz y Mehregan⁸⁶⁵. Sin embargo, más adelante (723 d.C.), los gobernadores seguían recibiendo los regalos ofrecidos durante estos dos festivales⁸⁶⁶. Así se puede citar como ejemplo el caso de Asad ibn ‘Abd Allāh, quien recibía obsequios del emir y los *dehqanes* de Balj durante el festival de Mehregan⁸⁶⁷.

En tiempos posteriores a ‘Umar II se adoptaron medidas destinadas a invitar a los persas al Islam, con la diferencia de que los gobernadores árabes no reaccionaron de igual manera ante la respuesta positiva de los persas a este llamamiento. Según narran las fuentes, en el año 728 d.C., bajo la orden del nuevo gobernador de Jorasán, fueron enviados nuevos misioneros que sabían la lengua persa a Samarcanda y otros lugares de Transoxiana para convertir a sus pobladores, muchos respondieron a este llamamiento y se unieron a la comunidad de fe, generalmente para liberarse del pago de *yizīya*⁸⁶⁸. Esta medida tuvo como consecuencia el déficit económico en el sistema omeya, lo que fue anunciado por los *dehqanes*. Conocedores del sistema de recaudación de impuestos, avisaron a los musulmanes: « ¿A quiénes estáis cobrando impuestos, todos se han convertido en árabes?»⁸⁶⁹. En realidad este déficit económico era más difícil de soportar para los musulmanes que estar conviviendo con los *dimmiés*, obligados a pagar impuestos y permanecer subordinados a los creyentes. El boato de la corte persa sasánida en los gobernadores, desconocido para quienes provenían de un medio empobrecido, produjo un fuerte impacto y el deseo de equipararse a los antiguos señores.

Por lo tanto, estos gobernadores utilizaron todo tipo de subterfugios para poder seguir cobrando este impuesto a los conversos. De acuerdo con los testimonios de los

⁸⁶⁴ AL-ṬABARĪ, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. IX, p. 3960.

⁸⁶⁵ AL-ṬABARĪ, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. IX, p. 3971; AL-YA’QŪBĪ, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. II, p. 270.

⁸⁶⁶ AL-YA’QŪBĪ, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. II, p. 280.

⁸⁶⁷ AL-ṬABARĪ, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. X, p. 4220.

⁸⁶⁸ AL-ṬABARĪ, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. IX, p. 4093; IBN AL-AṬĪR, ... الكامل (= *La historia...*), vol. VII, p. 2983.

⁸⁶⁹ AL-ṬABARĪ, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. IX, p. 4094.

que disponemos, sólo condonaron los tributos a quienes llevaban a cabo una serie de rituales islámicos, como la circuncisión, y sabían recitar alguna aleya coránica. Y aunque los habitantes de estas regiones practicaban el Islam e incluso erigieron múltiples mezquitas, los gobernadores siguieron cobrando impuestos a los que con anterioridad a su conversión pagaban. No sólo eso, sino que los recaudadores de impuestos infravaloraban a los líderes locales y *dehqanes*, por ejemplo les colgaban su *kosti* en su cuello. Todos estaban obligados a pagar impuestos, incluso aquellos que no tenían recursos suficientes. Esta situación provocó que los pobladores de distintas tierras, como Soghd y Bujará, dejaran de practicar el Islam y con la ayuda de turcos se enfrentaron a los musulmanes, aunque su sublevación fue reprimida⁸⁷⁰. De este modo, los omeyas por una parte tenían interés por establecer el Islam en estas regiones tan estratégicas y por otra parte querían mantener llenas las arcas gubernamentales para califas acostumbrados a un lujo desconocido para los primeros musulmanes.

5. 3. 3. LA ALIANZA ANTI-OMEYA.

Tomando como punto de partida las obras del gran historiador iraní Abdol-Hosein Zarrinkoob⁸⁷¹, destacamos que las injusticias y desigualdades originadas por los omeyas generaron un enorme descontento entre los persas. Los arios, que antaño habían ostentado el poder, se veían relegados a una posición secundaria a merced de todo tipo de arbitrariedades.

Al-Ṭabarī brinda un ejemplo interesante del menosprecio que los omeyas sentían hacia los persas, al señalar cómo el uso del gentilicio de los naturales de Daylam⁸⁷², para demostrar el grado de inferioridad de un grupo específico⁸⁷³. Como ya se ha señalado, los daylamitas fueron de los primeros conversos antes y después de la batalla de Qadesīyah. Como musulmanes tenían derechos y obligaciones, pero los omeyas los obviaron y utilizaban su gentilicio como calificativo ofensivo. Estos soldados de élite, tanto los que se convirtieron en 634 d.C. como los que lo hicieron posteriormente, se convirtieron en musulmanes de segunda clase con respecto a sus correligionarios

⁸⁷⁰ Véase la información completa en: AL-ṬABARĪ, ... تاریخ (= *La historia...*), vol. IX, pp. 4094-4109; IBN AL-AṬĪR, ... الكامل (= *La historia...*), vol. VII, pp. 2984-2990. Véase también: ZARRINKOOB, Abdol-Hosein, ... تاریخ (= *La historia...*), p. 383.

⁸⁷¹ ZARRINKOOB, Abdol-Hosein, ... دو قرن (= *Dos siglos...*), pp. 92-110; ZARRINKOOB, Abdol-Hosein, ... تاریخ (= *La historia...*), pp. 341-362.

⁸⁷² Daylam es una tierra ubicada tras la región de Tabarestán. ḤAMAWĪ, Yaqūt, ... برگزیده (= *Una selección...*), p. 91.

⁸⁷³ Véase: AL-ṬABARĪ, ... تاریخ (= *La historia...*), vol. VII, p. 3013.

procedentes de Arabia. Sin embargo, estaban obligados a participar en las campañas militares sin soldada y a pagar impuestos; tampoco estuvieron exentos de humillaciones por parte de los recaudadores, como se ha visto anteriormente.

Los omeyas aumentaron la cuantía del tributo que los persas debían de pagar, como un medio de reprimir cualquier rebeldía, tanto que la recaudación en Iraq ascendió a 1.000.000 de dirhams. Al parecer, los gobernadores incluso gravaron con una tasa el salvado de arroz, provocando la insatisfacción de los *dehqanes* como Zadan Farrokh⁸⁷⁴, encargado del *Diwan* de Iraq y Sowad.

Pero los ataques omeyas contra sus súbditos en Persia no sólo fueron de índole económica. Es el caso de los rehenes persas que eran vendidos como esclavos, violando lo establecido en los pactos entre persas y árabes musulmanes. En este caso, la *Historia de Bujará* nos servirá de guía. Según narra esta crónica, Sa'īd ibn 'Uṭman ibn 'Affan se hizo con un grupo de rehenes como seguro hasta que cumpliera con su misión. Sin embargo, Sa'īd después de haber acabado con su misión, al contrario de lo pactado no los liberó, sino que los llevó a Medina donde fueron vendidos a cambios de unas *gelimes*⁸⁷⁵, un tipo de alfombra persa. Asimismo, cuenta al-Ṭabarī que este mismo Sa'īd asedió a los sogdianos hasta que pactaron con él, forzando la entrega de cincuenta rehenes, adolescentes de las familias nobles, a los que tampoco liberó. Los llevó a Medina (676 d.C)⁸⁷⁶, donde probablemente los vendió como esclavos, tal como hizo con los rehenes de Bujará.

En este contexto de desprecio por la vida de los persas derrotados, se puede traer a colación la actitud de Yazīd ibn Muhalab, gobernador de Jorasán, durante una campaña contra Jarazm, en la que hizo gran número de cautivos. En el camino de vuelta a Jorasán, a causa del frío, ordenó a sus soldados que se hicieran con la ropa de los prisioneros, provocando la muerte de éstos (704-705 d.C)⁸⁷⁷. Muestras de semejante crueldad por parte de los gobernadores omeyas no se redujeron sólo a tiempos de guerra. El gobernador de Basora acabó con la vida de 8.000 personas durante el califato de Mu'āwiya⁸⁷⁸. Sabemos que en esta tierra vivían gran número de persas, por lo que entre el número de bajas no faltarían persas que indudablemente protestaban contra las injusticias omeyas.

⁸⁷⁴ AL-ṬABARĪ, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. VII, p. 3148.

⁸⁷⁵ Véase: NARJAŠĪ, Abū Bakr, ... تاريخ (= *La historia...*), pp. 54 y 56-57.

⁸⁷⁶ AL-ṬABARĪ, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. VII, p. 2871.

⁸⁷⁷ AL-BALAZARĪ, ... فتوح (= *La conquista...*), p. 581; AL-ṬABARĪ, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. IX, p. 3769.

⁸⁷⁸ Véase: AL-ṬABARĪ, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. VII, p. 2800-2801.

El comportamiento de los omeyas contra el pueblo persa era en realidad la continuación del pensamiento segregacionista de califas ortodoxos como 'Umar e incluso 'Uṭman. En el caso del primero, hay que decir que rechazaba tanto la lengua como al propio pueblo persa. De acuerdo con al-Ṭabarī, 'Umar sostenía que: «El árabe que sepa el idioma persa se confunde y se vuelve flaco; el persa acaba con los árabes»⁸⁷⁹. Asimismo, según al-Mas'ūdī, este califa no permitía que los persas fijaran su residencia en Medina⁸⁸⁰. Por otra parte, según Jurji Zaydan –quien reconoce a 'Umar como el primer califa que prefirió a los árabes a otros pueblos– destacaba: «Es mala obra que los árabes tengan esclavos árabes, pues Dios ha creado la extensa tierra de los persas para tener esclavos»⁸⁸¹. Fue bajo el gobierno de este califa cuando se puso una marca en el cuello a los *dimmies*⁸⁸², para que no pudieran eludir el pago del tributo.

Recordemos que durante la época de la conquista, 'Umar rechazó los matrimonios entre hombres árabes y mujeres persas. Este califa no quería que el pueblo conquistado y el conquistador se fundieran mediante lazos matrimoniales. Con estas medidas, 'Umar intentaba evitar que el persa acabara con la lengua, la identidad y por consiguiente la autoridad de los árabes. Su sucesor, 'Uṭman, tampoco tuvo un comportamiento favorable hacia los persas. Según al-Ṭabarī, sostenía que podía resultar perjudicial para los asuntos de los musulmanes que tanto beduinos como los persas llegasen a leer El Corán⁸⁸³.

Este pensamiento dio pie a que los omeyas adoptaran hacia los conversos persas y en general hacia todos los pobladores de esta tierra, la actitud que hemos descrito anteriormente. Sin lugar a dudas, esta política provocaba la reacción del pueblo sometido, de modo que demostraban su rechazo hacia el sistema dominante bien participando de forma directa o indirecta en el asesinato de sus gobernadores o bien, tal como destaca Zarrinkoob, se unían a los movimientos revolucionarios contrarios al sistema impuesto desde Damasco⁸⁸⁴.

De entre todos aquellos que participaron en complots contra los gobernantes omeyas, podemos destacar al magnicida Piruz-Abū-Lolo. Este Piruz era un cristiano-persa oriundo de Nahawand, resentido con 'Umar tanto por motivos nacionales como

⁸⁷⁹ AL-ṬABARĪ, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. V, p. 1903.

⁸⁸⁰ AL-MAS'ŪDĪ, ... مروج (= *Prados...*), vol. I, p. 677; ZAYDAN, Jurji, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. IV, p. 670.

⁸⁸¹ 'Umar no aceptaba la esclavitud de los árabes. Véase: AL-YA'QŪBĪ, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. II, p. 20; ZAYDAN, Jurji, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. IV, p. 670.

⁸⁸² Véase: AL-BALAZARĪ, ... فتوح (= *Las conquistas...*), p. 388.

⁸⁸³ AL-ṬABARĪ, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. V, p. 2091.

⁸⁸⁴ ZARRINKOOB, Abdol-Hosein, ... دو قرن (= *Dos siglos...*), pp. 92 y 94.

personales. Comentan que a Piruz se le saltaban lágrimas de dolor al ver a los prisioneros de Nahawand en Medina⁸⁸⁵. Sin embargo, lo que finalmente le llevó a asesinar a ‘Umar fue el modo en el que fue tratado por el califa. Comentan que Piruz había llevado sus quejas a ‘Umar sobre las injusticias de su amo, Mugayara ibn Šu‘aba, quien le cobraba diariamente 2 dirhames de impuesto y el califa le hizo caso omiso⁸⁸⁶. De acuerdo con todo lo dicho anteriormente, ‘Umar al considerar a los no árabes esclavos puestos en manos árabes, no veía injusto ni excesivo el cobro de esta cantidad de dinero de un esclavo persa, quien además no tenía que pisar el territorio de Medina⁸⁸⁷.

Por esta actitud arrogante, Piruz tomó la determinación de vengarse, apuñalando a ‘Umar mientras realizaba la oración pública. Después de asesinarlo, Piruz se reunió con Hormozan y un cristiano procedente de al-Ḥīra, todos fueron descubiertos, capturados y ejecutados⁸⁸⁸. Según Zarrinkoob, en el asesinato de ‘Umar además de Hormozan, participaron algunos allegados del Profeta⁸⁸⁹. Fue el hijo de ‘Umar, ‘Ubayd Allāh, quien acabó con Piruz, su familia y, de forma injusta, con Hormozan⁸⁹⁰.

De este modo, el resentimiento que los persas sentían hacia el sistema imperante y llevó a Piruz-Abū-Lolo a asesinar al califa⁸⁹¹, aumentó durante el gobierno de ‘Uṭman, llegando al máximo bajo el poder omeya. El ejemplo de este personaje condujo a que muchos persas descontentos mostrasen su malestar mediante el asesinato de los gobernadores enviados desde Medina y Damasco. Un ejemplo de esto lo hallamos en la *Historia de Bujará*, con el citado caso de Sa‘īd ibn ‘Uṭman ibn Affan quien, recordemos, vendió a los rehenes de Bujará en Medina donde fueron encargados a realizar duros trabajos. La ruptura del pacto se saldó con el asesinato de Sa‘īd a manos

⁸⁸⁵ AL-ṬABARĪ, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. V, p. 1958; ZARRINKOOB, Abdol-Hosein, ... دو قرن (= *Dos siglos...*), pp. 86-87; ZARRINKOOB, Abdol-Hosein, ... تاريخ (= *La historia...*), p. 341.

⁸⁸⁶ Véase: AL-ṬABARĪ, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. V, p. 2026; AL-MAS‘ŪDĪ, ... مروج (= *Prados...*), vol. I, p. 677; IBN JALDŪN, ... كتاب العبر (= *Kitāb al-‘ibar...*), vol. I, p. 539; ZARRINKOOB, Abdol-Hosein, ... دو قرن (= *Dos siglos...*), p. 87; ZARRINKOOB, Abdol-Hosein, ... تاريخ (= *La historia...*), pp. 341-342.

⁸⁸⁷ Piruz fue el primer persa que pisó Medina con la intervención de su amo. AL-MAS‘ŪDĪ, ... مروج (= *Prados...*), vol. I, p. 677.

⁸⁸⁸ AL-ṬABARĪ, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. V, pp. 2027 y 2084-2085; ZARRINKOOB, Abdol-Hosein, ... دو قرن (= *Dos siglos...*), pp. 87 y 88.

⁸⁸⁹ ZARRINKOOB, Abdol-Hosein, ... دو قرن (= *Dos siglos...*), p. 87.

⁸⁹⁰ AL-ṬABARĪ, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. V, p. 2085; AL-YA‘QŪBĪ, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. II, p. 51; ZARRINKOOB, Abdol-Hosein, ... دو قرن (= *Dos siglos...*), p. 87.

⁸⁹¹ ZARRINKOOB, Abdol-Hosein, ... دو قرن (= *Dos siglos...*), p. 88.

de los prisioneros, que se cobraban así su venganza y como consecuencia fueron a su vez asesinados⁸⁹².

De igual manera, los omeyas se enfrentaron a numerosas sublevaciones en Persia, como la de los kurdos en la región de Pars⁸⁹³; el levantamiento de los pobladores de Daylam contra Kuṭayr ibn Šahab, gobernador de Rey⁸⁹⁴ y la sublevación de los pobladores de Pushang⁸⁹⁵, Balj, Harat⁸⁹⁶ y Badqeys⁸⁹⁷ durante la transición entre un gobernador y otro; todas ellas fueron sofocadas⁸⁹⁸. Cabe decir que este tipo de sublevaciones en modo alguno no fueron nuevas durante la dominación musulmana.

La falta de un líder propio, capaz de aglutinar a los persas descontentos en torno a una ideología diferenciada de la árabe para emanciparse del sistema omeya⁸⁹⁹, propició la incorporación de los persas en las sublevaciones anti-omeyas de cualquier índole. Las fuentes de las que disponemos no hablan de líderes persas salvo Jadash, quien intentó reestablecer el mazdaqismo durante la época omeya⁹⁰⁰. Ignoramos los orígenes de Jadash y el hecho de invitar al pueblo a practicar el mazdaqismo tampoco despeja nuestras dudas sobre su origen, puesto que tal como narran, esta corriente también contaba con sus propios adeptos entre los árabes preislámicos⁹⁰¹, aunque según ibn al-Aṭīr Jadash fue un cristiano de Kufa⁹⁰². Independientemente de sus orígenes, solo podemos decir que invitó al pueblo persa a practicar el mazdaqismo, puesto que veía el ambiente popular preparado para emanciparse del dominio omeya mediante una

⁸⁹²Véase: NARJAŠĪ, Abū Bakr, ... تاریخ (= *La historia...*), pp. 56-57. Según al-Balazarī, estos rehenes provenían de Sind y fueron llevados por Sa'īd a Medina, donde repartió sus vestimentas entre sus *mawalies* y encargó a los prisioneros duros trabajos, hasta que acabaron con él y a continuación se suicidaron. Véase: AL-BALAZARĪ, ... فتوح (= *Las conquistas...*), p. 574.

⁸⁹³ AL-ṬABARĪ, ... تاریخ (= *La historia...*), vol. VII, p. 2764.

⁸⁹⁴ Véase: IBN AL-AṬĪR, ... تاریخ (= *La historia...*), vol. V, p. 2030.

⁸⁹⁵ Una de las ciudades próximas a Harat. AL-YA'QŪBĪ, ... البلد (= *Las tie...*), p. 56.

⁸⁹⁶ Es una de las ciudades de Jorasán. AL-YA'QŪBĪ, ... البلد (= *Las tierras...*), p. 56.

⁸⁹⁷ Esta tierra se encuentra a 72 kilómetros de Pushang. AL-YA'QŪBĪ, ... البلد (= *Las tierras...*), p. 56.

⁸⁹⁸ IBN JALDŪN, ... كتاب العبر (= *Kitāb al-'ibar...*), vol. II, p. 5.

⁸⁹⁹ Sobre la importancia de una ideología nacional para liberarse del gobierno foráneo, véase: PUENTE OJEA, Gonzalo, *Ideología e Historia, la formación del Cristianismo como fenómeno ideológico*, Madrid, 1989, p. 71.

⁹⁰⁰ En el año 736 d.C. 'Amar ibn Yazīd fue elegido para dirigir la revuelta abasí en Jorasán. En Marw se presentó como Jadash y empezó su movimiento invitando al pueblo a practicar la corriente *joramí* (= el mazdaqismo), el reparto igualitario de las mujeres, sin embargo, pronto su levantamiento fue sofocado. AL-ṬABARĪ, ... تاریخ (= *La historia...*), vol. IX, p. 4164; IBN AL-AṬĪR, ... الكامل (= *La historia...*), vol. VII, pp. 3039-3040.

⁹⁰¹ SADIGHI, Gholamhossein, ... جنشهای دینی ایرانی در قرنهای دوم و سوم هجری (= *Los movimientos religiosos iraníes durante los siglos segundo y tercero de la Hégira*), Tehéran, 1993, p. 141.

⁹⁰² IBN AL-AṬĪR, ... الكامل (= *La historia...*), vol. VII, p. 3039.

ideología nacional revolucionaria⁹⁰³. Se trataba del medio para unir al pueblo y canalizar su ira hacia este sistema segregacionista.

El hecho de elegir esta corriente tiene su justificación en el propio desarrollo histórico de Persia. El mazdaqismo nació dentro del sistema clasista sasánida, en el que un número reducido contaba con todos los derechos y beneficios mientras que la gran mayoría carecía de ellos. Esta situación se parecía mucho a la que el pueblo persa vivía bajo el dominio de los omeyas, quienes siendo una autoridad foránea, apartaron a los neomusulmanes y *dimmies* de la esfera pública y les quitaron sus derechos. Con esta política, adoptaban aquellas normas sasánidas que les favorecían, fundamentalmente las relacionadas con los asuntos económicos y el lujo cortesano. Por ejemplo, según al-Mas'ūdī los califas omeyas –a imitación de los sasánidas– no se presentaban ante la servidumbre palaciega o lo hacían, como era el caso de Hīšam ibn 'Abd al Malik ibn Marwan, una especie de tinte de pelo que se importó a Persia desde la India durante el reinado de Cosroes I⁹⁰⁴.

Volviendo al caso de Jadash, tenemos que destacar que su movimiento fracasó como consecuencia del desorden social que generó el mazdaqismo, muy presente en la memoria colectiva. Como ya se ha expuesto, las doctrinas de Mazdak fueron, junto con otras corrientes, las únicas que permitieron a los persas conocer la igualdad social. Igualdad que era prometida por el Islam heterodoxo enfrentado a los omeyas. Por otra parte, el Islam contaba con más poder social que el mazdaqismo, de ahí que los persas se unieran a los movimientos generales, en los que veían mayor posibilidad de éxito. De igual manera, los persas funcionaban como un gran apoyo para estos rebeldes musulmanes, ya que al contrario que los árabes, no estaban ligados a una estructura tribal que determinara sus tendencias políticas y podían beneficiar a estos rebeldes al igual que ellos les favorecían.

Por ello los neomusulmanes, los pobladores de Basora y Kufa se unieron a 'Abd al-Raḥmān ibn Muḥammad ibn Aš'as que se levantó en el año 701 d.C. contra el gobierno de Ḥaḡāy⁹⁰⁵, gobernador que odiaba a los persas y cometió muchos crímenes contra ellos⁹⁰⁶. La unión de los pobladores de Kufa a esta sublevación tenía unas

⁹⁰³ Sobre la importancia de una ideología nacional para liberarse del gobierno foráneo, véase: PUENTE OJEA, Gonzalo, *Ideología...*, p. 71.

⁹⁰⁴ AL-MAS'ŪDĪ, ... مروج (= *Prados...*), vol. I, pp. 241 y 261.

⁹⁰⁵ AL-ṬABARĪ, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. VIII, pp. 3686-3687 y 3691-3692; IBN AL-ATĪR, ... الكامل (= *La historia...*), vol. VI, pp. 2685-2889; ZARRINKOOB, Abdol-Hosein, ... دو قرن (= *Dos siglos...*), p. 104.

⁹⁰⁶ Véase: AL-ṬABARĪ, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. IX, pp. 3871-3872.

razones históricas, puesto que este pueblo, tal como narran las fuentes, nunca reconoció la autoridad omeya y pactó con Mu'āwiya de forma forzada⁹⁰⁷.

De igual manera, los pobladores de Basora –incluyendo a Siah y su ejército que se convirtieron al Islam antes de la conquista de Shushtar– pese a que habían comprometido que no iban a participar en los enfrentamientos entre los árabes, se unieron a ibn Aš'as⁹⁰⁸, enemigo de Ḥaḡaḡ⁹⁰⁹. El motivo de la sublevación de 'Abd al-Raḡmān ibn Muḡammad ibn Aš'as se debió a que pese a las órdenes de Ḥaḡaḡ no avanzó más allá de Jorasán donde perdió sus fuerzas y ante las amenazas del gobernador de Iraq, dejó de cumplir sus órdenes y de reconocer tanto su autoridad como la del califa⁹¹⁰.

Tras el levantamiento de 'Abd al-Raḡmān ibn Muḡammad ibn Aš'aḡ y cuando Ḥaḡaḡ volvió a recuperar el poder, aplastó a muchos pobladores de Iraq⁹¹¹, a saber, chiíes de la familia del Profeta⁹¹² y a los persas que vivían entre ellos. De igual manera, retiró el estipendio de Siah y a la caballería de élite persa residentes de Basora, destruyó sus hogares y los desterró por haber intervenido en los conflictos entre los árabes, pese a su promesa⁹¹³.

Como venimos señalando, esta no era la primera sublevación nacida en Persia a la que se enfrentó Ḥaḡaḡ. Como ejemplo podemos destacar a otras dos revoluciones que nacieron antes del levantamiento de ibn Aš'as en Persia. Según relatan nuestras fuentes, en el año 695 d.C. Ḥaḡaḡ se enfrentó a una sublevación encabezada por Šabīb, quien tras vencer más de una vez a las fuerzas del gobernador de Kufa, pereció en su lucha contra él. A esta sublevación siguió otra encabezada por Abū Zīad Muradī quien también pereció ante las fuerzas de Ḥaḡaḡ en Fallūḡah⁹¹⁴. Desconocemos el motivo de estas sublevaciones pero supuestamente se trataba de una reacción popular contra las injusticias y represiones de Ḥaḡaḡ. Al nacer estas sublevaciones en tierras persas podemos suponer que en ellas participaron también los *mawalies* persas, quienes

⁹⁰⁷ Véase: AL-YA'QŪBĪ, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. II, pp. 142-143.

⁹⁰⁸ AL-BALAZARĪ, ... فتوح (= *La conquista...*), p. 522.

⁹⁰⁹ AL-ṬABARĪ, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. VIII, p. 3670.

⁹¹⁰ Para los detalles de esta sublevación, véase: AL-ṬABARĪ, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. VIII, pp. 3678-3683; IBN AL-AṬĪR, ... الكامل (= *La historia...*), vol. VI, pp. 2681-2684; IBN JALDŪN, ... كتاب العبير (= *Kitāb al-'ibar...*), vol. II, pp. 96-98. Sobre este movimiento y la participación persa también véase: ZARRINKOOB, Abdol-Hosein, ... تاريخ (= *La historia...*), pp. 360-361.

⁹¹¹ AL-ṬABARĪ, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. IX, p. 3770.

⁹¹² AL-YA'QŪBĪ, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. II, p. 256.

⁹¹³ AL-BALAZARĪ, ... فتوح (= *La conquista...*), pp. 520 y 522.

⁹¹⁴ AL-YA'QŪBĪ, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. II, pp. 225 y 226.

buscaban un camino para desligarse del sistema omeya y del gobierno represor de Ḥaḡay.

Asimismo los *mawalies* persas se unieron a Mūsà ibn ‘Abd Allāh ibn Jāzim, que por motivos económicos había huido de la autoridad de Jorasán y se dedicaba a generar disturbios en esta región y Transoxiana hasta que en el año 704 d.C. acabaron con su movimiento⁹¹⁵. De igual manera tenemos constancia de la unión de los persas a los movimientos de *jawarey*⁹¹⁶, secta que nació en el Islam tras la batalla de Siffin⁹¹⁷, cuyos seguidores se encontraban en muchas regiones persas como Sistán, Pushang, Harat y Pars entre otras⁹¹⁸. En realidad, el pueblo persa, desesperado ante el sistema injusto y represor hacia ellos, puesto en pie por los omeyas, solía unirse a todos los movimientos que nacían en su contra.

No obstante, entre los opositores del sistema omeya, aquellos que gozaban del mayor número de partidarios entre los persas, eran los pertenecientes a la familia del Profeta. El motivo de esta aproximación podría estar vinculado con la participación de los allegados del Profeta junto a Piruz en el complot para asesinar a ‘Umar. Asimismo ‘Alī, yerno del Profeta, influyó en la visión positiva de los persas hacia esta familia.

‘Alī no solo contaba con grandes virtudes como vivir con rectitud, efectuar la división de los botines de forma igualitaria entre los musulmanes, etc⁹¹⁹, sino que trataba a los persas en pie de igualdad con los árabes, lo que hacía que este pueblo sometido le diferenciara de otros califas y gobernadores. A estos últimos, por ejemplo, les recomendaba que no hicieran daño a los *ḡimmies*⁹²⁰, una conducta muy distinta de la de ‘Umar. Asimismo ‘Alī tenía una postura justa con los prisioneros persas como aquellas dos princesas jorasaníes. Según al-Ṭabarī, tras la batalla de Siffin los musulmanes que se habían dirigido para sofocar la sublevación de Jorasán, se hicieron con dos princesas que enviaron a ‘Alī para convertir las al Islam y casarlas. Ellas estaban

⁹¹⁵ AL-ṬABARĪ, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. IX, pp. 3771-3790; IBN AL-AṬĪR, ... الكامل (= *La historia...*), vol. VI, pp. 2730-2737. Véase también: IBN JALDŪN, ... كتاب العبر (= *Kitāb al-'ibar...*), vol. II, pp. 111-115.

⁹¹⁶ Véase: AL-ṬABARĪ, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. VII, p. 3152 y vol. VIII, pp. 3555-3556, 3558-3559; AL-YA'QŪBĪ, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. II, p. 149.

⁹¹⁷ Véase: AL-YA'QŪBĪ, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. II, pp. 92-93; LEVI DELLA VIDA, Giorgio, “Kḡaridjites”, en *The Encyclopaedia of Islam*, Leiden-Londres, 1997, vol. IV, pp. 1074-1077.

⁹¹⁸ AL-MAS'ŪDĪ, ... مروج (= *Prados...*), vol. II, pp. 104 y 196.

⁹¹⁹ AL-ṬABARĪ, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. VI, p. 2517 y vol. VIII, p. 3289. Sobre las virtudes personales de este califa, véase: ZAYDAN, Jurji, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. I, p. 64. Su comportamiento justo fue reconocido incluso por su asesino. Véase: AL-YA'QŪBĪ, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. II, p. 141.

⁹²⁰ AL-ṬABARĪ, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. VI, p. 2657; AL-YA'QŪBĪ, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. II, p. 111.

dispuestas a contraer matrimonio con los hijos de ‘Alī. Sin embargo, el califa no aceptó y las entregó a un *dehqan* que se comportaba con ellas como era digno de su majestad y las devolvió a su tierra natal⁹²¹. Además, el trato justo y el cariño de ‘Alī hacia los persas se ven claramente en la postura que adoptó en relación con el asesino de Hormozan, el gran comandante persa. Según se cuenta en las fuentes, tras el asesinato injusto de Hormozan, ‘Alī buscó a su asesino, ‘Ubayd Allāh ibn ‘Umar, hasta que ambos se enfrentaron en la batalla de Siffin donde el mismo ‘Alī o uno de sus allegados, acabó con ‘Ubayd Allāh para vengar a Hormozan⁹²². Esta actitud contradecía abiertamente lo estipulado por el califa ‘Uṭman, quien al subir al poder perdonó a los asesinos de Hormozan y envió a ‘Ubayd Allāh a Kufa⁹²³. Esta era una medida tomada por el califa para ponerlo a salvo de la ira de aquellos musulmanes que se opusieron a su decisión.

Además, ‘Alī adoptó algunas medidas que quizá reavivaron para los persas la memoria de los grandes reyes sasánidas. Según al-Ṭabarī, siguiendo lo ya fijado por Mahoma prohibió la amputación de miembros⁹²⁴. Recordemos que fue Ardashir I, fundador de la dinastía sasánida, quien prohibió la amputación de las manos⁹²⁵. Cabe decir que esta norma cancelada por ‘Alī, más adelante fue retomada por los omeyas⁹²⁶. Además en las fuentes históricas, encontramos algunas palabras de ‘Alī que llevan a pensar que quizá se viera como continuador de la trayectoria política de los reyes sasánidas o vería necesario apoyarse en las fuerzas persas para castigar a los omeyas. Cuenta al-Mas‘ūdī que el líder de los omeyas había ordenando a una tribu atacar a ‘Alī y este, en una de sus *jutbas* dijo como respuesta: «Aquella tribu que considere lo bueno, malo y la ignorancia como rectitud, se aproximaría a la perdición tal como Sapor Dūl Aktāf exterminó a la tribu Iyad en Siah Boom»⁹²⁷. Eso nos lleva a pensar que quizá él, como los califas abasíes sobre los que a continuación hablaremos, se dedicara a la lectura de la historia de los reyes sasánidas y considerase el exterminio de Sapor II

⁹²¹ AL-ṬABARĪ, ... تاریخ (= *La historia...*), vol. VI, pp. 2582-2583.

⁹²² AL-MAS‘ŪDĪ, ... مروج (= *Prados...*), vol. I, pp. 738 y 742.

⁹²³ AL-YA‘QŪBĪ, ... تاریخ (= *La historia...*), vol. II, pp. 55 y 69-70.

⁹²⁴ AL-ṬABARĪ, ... تاریخ (= *La historia...*), vol. VI, p. 2689. Sobre la prohibición de amputación de los miembros por Mahoma, véase: AL-ṬABARĪ, ... تاریخ (= *La historia...*), vol. III, p. 1037, vol. VII, p. 2777; AL-YA‘QŪBĪ, ... تاریخ (= *La historia...*), vol. I, p. 442.

⁹²⁵ PIRNIA, Moshir od-Dowleh, ... ایران باستان (= *Irán antiguo...*), vol. IV, p. 1933.

⁹²⁶ Podrán ver los ejemplos de la amputación de miembros bajo el poder omeya en: AL-ṬABARĪ, ... تاریخ (= *La historia...*), vol. VII, p. 2777 y vol. VIII, p. 3309.

⁹²⁷ AL-MAS‘ŪDĪ, ... مروج (= *Prados...*), vol. I, p. 250.

contra la tribu Iyad como un castigo por el mal que los iyadies habían hecho a los persas.

De igual manera, ‘Alī recomendaba a sus partidarios tener buena fe y buena actitud⁹²⁸, lo que recuerda a las palabras del Profeta, quien según al-Yaq’ūbī decía: «Conseguirá bienestar quien dice la verdad, actúa correctamente y tiene buena fe»⁹²⁹. Estas palabras a su vez recordarían a los persas las bases fundamentales de su fe ancestral, consistente en el buen pensamiento, lo bien dicho y lo bien hecho. Asimismo, la creencia arcaica persa sobre el *Farr* divino también podría haber influido en la aproximación persa hacia ‘Alī y su familia, lo que ha sido destacado por Zarrinkoob. Según él los persas relacionaban el imamato y su carácter hereditario con el *Farr* divino⁹³⁰. Afirmación esta se consolida al atender las palabras de al-Ya’qūbī, quien sostenía que la esposa de Ḥusyan ibn ‘Alī y madre Zaynulabadīn, llamada Harar, era una de las dos hijas de Yazdegard III que cayeron prisioneras durante la época de ‘Umar⁹³¹. De modo que los persas creían que aquella gracia divina que se heredaba de forma sanguínea, a través de la hija de Yazdegard III pasó a los descendientes de Ḥusyan. De igual manera, la convivencia entre los persas y los chiíes que según nuestras fuentes vivían en Iraq, Kufa y Basora⁹³², podría haber influido en esta aproximación.

Más adelante, ya durante la época omeya, los persas que sufrían las políticas de Damasco, se sintieron más próximos a la familia de ‘Alī. Según Hugh Kennedy, esta era la última esperanza para los neomusulmanes y todos aquellos que consideraban que los omeyas habían traicionado del Islam⁹³³. Pero sobre todo porque esta familia también estaba proscrita por el sistema dominante.

Tal como hemos apuntado, una de las condiciones estipuladas en el pacto entre Mu‘āwiya y Ḥasan ibn ‘Alī fue la prohibición de las injurias contra ‘Alī y su familia. Sin embargo, Mu‘āwiya ordenó a sus gobernadores como el de Kufa insultar a ‘Alī, sus

⁹²⁸ AL-ṬABARĪ, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. VI, p. 2578.

⁹²⁹ AL-YA’QŪBĪ, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. I, p. 472. Al-Mas‘ūdī también destaca las siguientes palabras del Profeta: «La fe proviene del corazón y se justifica por las actitudes». AL-MAS‘ŪDĪ, ... مروج (= *Prados...*), vol. II, p. 574.

⁹³⁰ ZARRINKOOB, Abdol-Hosein, ... تاريخ (= *La historia...*), pp. 366 y 388.

⁹³¹ AL-YA’QŪBĪ, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. II, p. 264.

⁹³² Véase: AL-BALAZARĪ, ... فتوح (= *La conquista...*), p. 409; AL-ṬABARĪ, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. V, p. 1990 y vol. VII, p. 2826; AL-MAS‘ŪDĪ, ... مروج (= *Prados...*), vol. II, p. 78; KENNEDY, Hugh, *Las grandes...*, p. 157. Véase también: ZARRINKOOB, Abdol-Hosein, ... دو قرن (= *Dos siglos...*), p. 94.

⁹³³ KENNEDY, Hugh, *La corte de los califas*, traducido al español por SALLERAS PUIG, María Rosa, Barcelona, 2008, p. 14.

seguidores y elogiar a ‘Uṭman en sus discursos⁹³⁴, e incluso el propio califa insultaba a ‘Alī en sus *jutbas*. Esta política contraria a ‘Alī hizo que la gente empezara a demostrar su rechazo hacia los omeyas, abandonando las mezquitas después de las oraciones para no escuchar aquellas ofensas. Esta desafección llevó a que Mu‘āwiya cambiara el lugar de las *jutbas*, situándolas al comienzo de las oraciones⁹³⁵, para que todos escucharan el rechazo y odio del sistema dominante hacia la familia del Profeta y especialmente a ‘Alī, a quien le habían dado el calificativo ofensivo de Abū Turab. Solo entre los omeyas ‘Umar II prohibió insultar a ‘Alī y su familia y ordenó al gobernador de Medina repartir 10.000 dinares entre sus descendientes⁹³⁶.

Estas ofensas en tierras donde ‘Alī contaba con gran número de adeptos provocaron mucha insatisfacción popular, especialmente en ciudades como Basora y Kufa, cuyo gobernador, por rechazar a ‘Alī, sus seguidores y elogiar a ‘Uṭman, se enfrentó a las protestas de Ḥaṣṣar ibn ‘Adī⁹³⁷. El gobernador mantuvo esta postura ofensiva hasta que los chiíes de ‘Alī se aliaron a Ḥaṣṣar, repudiaron a Mu‘āwiya y apedrearon a su gobernador, por lo que detuvieron a Ḥaṣṣar junto a algunos de sus seguidores, les enviaron a la corte de Mu‘āwiya. En Damasco fueron ejecutados aquellos que se negaron a insultar a ‘Alī en presencia del califa para liberarse de la pena de muerte, incluso uno de ellos fue enviado hacia Kufa donde fue enterrado vivo⁹³⁸. De este modo, empezaron los castigos contra los chiíes de la familia del Profeta en Kufa y otros lugares. Según las afirmaciones de Mujtar, los omeyas amputaban las manos de los kufíes y les cegaban con barrillas del metal ardiente solo por mostrarse partidarios de esta familia⁹³⁹. Sabemos que en Kufa residían muchos persas seguidores de ‘Alī que defendían sus derechos; si a ello se une la situación de subordinación, no es de extrañar que los persas también participaran en el levantamiento contra Ḥaṣṣar. Se unieron a todos los movimientos posteriores que pretendían revindicar los derechos de esta familia como el movimiento de Mujtar.

Los omeyas no se limitaron solamente a insultar a la familia del Profeta, sino que incluso se mancharon las manos con su sangre. Según narran, en el año 680 d.C, al llegar Yazīd al poder, los pobladores de Kufa invitaron a Ḥusayn ibn ‘Alī a tomar el

⁹³⁴ Véase: AL-ṬABARĪ, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. VII, pp. 2813-2814.

⁹³⁵ AL-YA‘QŪBĪ, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. II, p. 152.

⁹³⁶ AL-MAS‘ŪDĪ, ... مروج (= *Prados...*), vol. II, pp. 8 y 187-188.

⁹³⁷ AL-ṬABARĪ, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. VII, pp. 2813-2814.

⁹³⁸ AL-ṬABARĪ, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. VII, pp. 2816-2818 y 2832-2844. Sobre la historia de Ḥaṣṣar con el primer califa omeya, véase también: AL-MAS‘ŪDĪ, ... مروج (= *Prados...*), vol. II, p. 8; ZARRINKOŪB, Abdol-Hosein, ... تاريخ (= *La historia...*), p. 354.

⁹³⁹ Véase: AL-ṬABARĪ, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. VIII, p. 3309.

trono porque lo consideraban más apto para regir los asuntos del Estado musulmán. El nieto de Mahoma se dirigió hacia esta ciudad, enviando previamente a su primo, Mūslim ibn ‘Aqīl, donde éste resultó asesinado por el gobernador de Kufa, ‘Ubayd Allāh ibn Zīad. En el mismo año, Ḥusayn camino de Kufa se enfrentó a las fuerzas omeyas en Kerbela, donde pereció junto a sus seguidores y miembros de su familia⁹⁴⁰. Tras este suceso los omeyas exhibieron la cabeza de Ḥusayn en Kufa e intentaron incluso poner fin a la vida de uno de sus descendientes que debido a su enfermedad no había podido participar en esta guerra⁹⁴¹. Las autoridades omeyas, para asegurar su posición, quisieron exterminar a todos los descendientes del Profeta. Por este medio pretendían que nadie de esta familia pudiera levantarse en su contra. Al exhibir la cabeza de Ḥusayn en Kufa, en la que residía gran número de chiíes, simbolizaban la imposibilidad de un cambio: eran los omeyas y no la familia directa del Profeta los que ostentaban el poder. Sin embargo, estos alardes sólo sirvieron para aumentar el respeto hacia esta familia entre sus partidarios, incluyendo los persas.

Esta alianza es en cierto modo natural, ya que cuando dos grupos son rechazados y discriminados por la autoridad dominante, se unen para hacer fuerza y tratar de derribar el sistema opresor. En este caso, aunque tanto los persas como los chiíes tenían ideologías políticas distintas, intentaron conciliarlas para llegar a un fin común, es decir, acabar con el sistema que oprimía a ambos grupos.

Por todo ello, los partidarios de los descendientes de ‘Alī se unieron a Mujtar, quien aparentemente luchaba para vengarse por la muerte de Ḥusayn ibn ‘Alī y a favor del otro hijo del califa depuesto tras Siffin. Decimos aparentemente ya que no conocemos exactamente sí sus motivaciones eran la injusticias inflingidas a esta familia o no. Anteriormente, según cuentan las fuentes de las que disponemos, Ḥasan ibn ‘Alī durante su enfrentamiento contra Mu‘āwiya se había refugiado en el palacio de *Ctesifonte*, ciudad que se encontraba bajo el poder del tío de Mujtar, quien había recomendado a su tío que entregara a Ḥasan a Mu‘āwiya, para asegurar su posición frente al nuevo poder. Una tibieza que nunca fue olvidada por los chiíes⁹⁴².

⁹⁴⁰ Véase los detalles de esta historia en: AL-ṬABARĪ, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. VII, pp. 2904-2975 y 2976-3063; AL-YA‘QŪBĪ, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. II, pp. 178-182; AL-MAS‘ŪDĪ, ... مروج (= *Prados...*), vol. II, pp. 59-66; IBN JALDŪN, ... كتاب العبر (= *Kitāb al-‘ibar...*), vol. II, pp. 33-42; ZARRINKOOB, Abdol-Hosein, ... تاريخ (= *La historia...*), p. 355.

⁹⁴¹ AL-ṬABARĪ, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. VII, pp. 3062 y 3068-3070.

⁹⁴² ZARRINKOOB, Abdol-Hosein, ... دو قرن (= *Dos siglos...*), p. 96. Consulten también: AL-ṬABARĪ, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. VII, pp. 2714 y 3201.

Quizá al principio Mujtar tuvo esta postura hacia la familia de ‘Alī y después la cambió. Quizá sólo rechazara a Ḥasan porque consideraba que no luchó contra la autoridad omeya tal como debía haberlo hecho, pero sentía afecto hacia su hermano Ḥusayn. Quizá sólo utilizara el rencor generado por los omeyas entre los chiíes de la familia directa del Profeta para conseguir su fin, es decir, alcanzar mayores cotas de poder político e independencia dentro del imperio musulmán. Todo esto no son más que hipótesis en tanto que Mujtar murió antes de poder poner en marcha su movimiento insurreccional y dejar ver cuáles eran sus verdaderas motivaciones.

De todos modos e independientemente de las intenciones de Mujtar, los persas participaron en este movimiento (685 d.C.). Según al-Ṭabarī la mayor parte del ejército de Mujtar estaba formada por los no árabes, incluyendo los persas⁹⁴³. Según Zarrinkoob, 20.000 daylamitas que habían fijado residencia en Kufa apoyaron este movimiento⁹⁴⁴.

Como narra al-Ṭabarī, Mujtar compartía los botines entre los *mawalies* persas que participaban en su movimiento. Por ello, destaca este historiador que Mujtar se valió de la «valentía de árabes y del rencor de los persas». El uso de libertos en el ejército de Mujtar era algo que no gustó a los nobles kufies, por lo que tuvo que prometerles que se los devolvería si lo apoyaban⁹⁴⁵.

Los *mawalies* persas, como muchos otros, no conocían la verdadera posición que Mujtar adoptaría sobre ellos. Los persas sólo veían en él una promesa de igualdad, distinta a la de los omeyas que llevaban a los *mawalies* a las guerras sin darles sueldo alguno. Una conducta muy parecida a la de ‘Alī, quien según al-Ya’qūbī, dividía los bienes de forma justa e igualitaria entre los árabes y los *mawalies* pese a las críticas que le hacían⁹⁴⁶. Quizá los persas, con el ejemplo de ‘Alī presente, pensaron que aquellos que reivindicaban los derechos de su familia, como Mujtar, serían justos con ellos y no los discriminarían por una cuestión racial.

Por el peso que tenían los seguidores de ‘Alī y su familia en el movimiento de Mujtar, según la tradición islámica, le vendieron una silla diciendo que ‘Alī había dejado su gracia en ella. Mujtar ordenó que portaran aquella silla en las batallas contra

⁹⁴³ Acerca de las referencias a la participación persa en el movimiento de Mujtar, véase: AL-ṬABARĪ, ... تاریخ (= *La historia...*), vol. VIII, pp. 3308, 3310, 3367 y 3401.

⁹⁴⁴ ZARRINKOOB, Abdol-Hosein, ... نو قرن (= *Dos siglos...*), p. 94; ZARRINKOOB, Abdol-Hosein, ... تاریخ (= *La historia...*), p. 357.

⁹⁴⁵ AL-ṬABARĪ, ... تاریخ (= *La historia...*), vol. VIII, pp. 3330 y 3331-3332.

⁹⁴⁶ AL-YA’QŪBĪ, ... تاریخ (= *La historia...*), vol. II, p. 82.

sus opositores, tal como los judíos llevaban su Arca Sagrada⁹⁴⁷. Aunque algunos como Ibrahim ibn Aštar, rechazaban tal silla por recordarles el becerro de oro⁹⁴⁸, en realidad este elemento funcionaba como un símbolo que, siguiendo la teoría de Clifford Geertz, garantizaba cósmicamente la victoria de los seguidores de ‘Alī y su familia contra sus enemigos⁹⁴⁹. Además esta silla daba legitimidad simbólica al movimiento de Mujtar. De este modo, elevaba la moral y el celo de sus soldados para luchar contra sus enemigos. Especialmente, porque veían a los omeyas carentes de cualquier tipo de legitimidad. Una falta que, quizá en opinión de Mujtar y sus partidarios, fue justificada por los acontecimientos naturales. Según al-Ṭabarī, cuando Mu‘āwiya había intentando llevar el Minar del Profeta de Medina a Siria, tuvo lugar un eclipse solar⁹⁵⁰. Una señal natural que anunciaba a los musulmanes la blasfemia del primar califa omeya contra las propiedades de Mahoma, donde el Profeta había dejado su gracia, y pretendía apropiarse de algo que jamás le correspondería. Todas estas señales decían a los opositores de los omeyas que estos se habían hecho con un derecho que no les pertenecía y por tanto, carecían de cualquier tipo de legitimidad.

Sin embargo, el movimiento de Mujtar, pese a sus iniciales victorias acabó en fracaso. Según narran las fuentes, entre los años 685-687 d.C., los nobles kufies incitaron al gobernador de Basora para atacar a Mujtar. Tras vencerlo, sitiaron a Mujtar en su palacio durante cuatro meses. En ese tiempo, el rebelde salía a luchar contra sus enemigos hasta que perdió su vida, hecho que condujo al saqueo de su palacio y la muerte de su familia y seguidores, incluyendo a los persas (686 d.C.)⁹⁵¹. Las guerras de Mujtar se saldaron con la masacre de gran número de esclavos a manos de los omeyas⁹⁵². La contraposición entre la política de represión puesta en marcha desde Damasco y la justicia con la que fueron tratados los persas por ‘Alī y Mujtar, dejó sus huellas en la memoria colectiva, creando un gran afecto hacia la familia del Profeta.

Esto se hizo más evidente durante la época de Yazīd ibn ‘Abd al-Malīk, sucesor de ‘Umar ibn Abdulazīz, cuando las injusticias contra los persas y la familia directa del Profeta fueron retomadas. Siguiendo el relato de al-Ya‘qūbī, durante la época de Yazīd,

⁹⁴⁷ AL-ṬABARĪ, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. VIII, pp. 3381-3382 y 3383-3384; IBN AL-AṬĪR, ... الكامل (= *La historia...*), vol. VI, pp. 2456-2457.

⁹⁴⁸ AL-ṬABARĪ, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. VIII, p. 3380.

⁹⁴⁹ GEERTZ, Clifford, *La interpretación...*, p. 100.

⁹⁵⁰ AL-ṬABARĪ, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. VII, pp. 2802-2803; Al-MAS‘ŪDĪ, ... مروج (= *Prados...*), vol. II, p. 29.

⁹⁵¹ AL-ṬABARĪ, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. VIII, pp. 3393-3415 y 3419-3422; IBN AL-AṬĪR, ... الكامل (= *La historia...*), vol. VI, pp. 2466-2478.

⁹⁵² AL-ṬABARĪ, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. VIII, p. 3401.

el gobernador de Kufa fijó impuestos a los *dehqanes* y volvió a recibir los obsequios de Noruz y Mehregan⁹⁵³. A través de esta narración se interpreta que hasta ese momento, los *dehqanes* no tenían cargas fiscales y sólo se dedicaban a recoger los tributos de los campesinos para entregarlos a los gobernadores musulmanes, tal como hacían durante la época sasánida. Esta nueva situación provocaría que esta clase nobiliaria también luchara para apartar a los omeyas del poder. Por otra parte se retomaron las injusticias contra la familia del Profeta.

El asesinato de dos miembros pertenecientes a esta familia⁹⁵⁴ dejó sus huellas en la memoria de los chiíes y se contó como uno más de entre otros motivos –como el caos nacido dentro de su sistema–, que explican la caída de la dinastía omeya a manos de los abasíes y sus aliados jorasaníes⁹⁵⁵.

En realidad, las razones de la caída omeya no son distintas a las que generalmente motivan la caída de cualquier imperio y gobierno, como sumergirse en los placeres sin preocuparse de otros asuntos, reprimir a las clases bajas, las luchas por el poder y la autonomía de los militares que optan por dejar de obedecer a sus jefes, etc. A continuación destacamos la perspectiva de un jeque omeya que subraya todas las razones de su caída:

Estábamos entretenidos y sumergidos en nuestros placeres sin atender a los asuntos importantes. Reprimimos a los campesinos hasta que se desilusionaron con nuestra justicia y desearon liberarse de nosotros. Se aumentó el peso de los impuestos sobre sus hombros y se separaron de nosotros, se destruyeron nuestras propiedades y se quedó vacío nuestro tesoro. Tuvimos confianza en nuestros ministros, quienes prefirieron sus objetivos a nuestros intereses y se dedicaron a los asuntos sin informarnos a nosotros. Retrasamos los sueldos de nuestro ejército tanto que dejaron de obedecernos y nuestros enemigos les invitaron a enfrentarse contra nosotros. Los enemigos nos atacaron y nos veíamos impotentes

⁹⁵³ AL-YA'QŪBĪ, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. II, p. 280.

⁹⁵⁴ Sobre el levantamiento de Zayd ibn 'Alī, véase: AL-ṬABARĪ, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. X, pp. 4257-4258, 4264, 4276-4280, 4249-4267 y 4276-4290; AL-YA'QŪBĪ, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. II, pp. 297-299; ZARRINKOOB, Abdol-Hosein, ... دو قرن (= *Dos siglos...*), pp. 105-107. Véase también: ZARRINKOOB, Abdol-Hosein, ... تاريخ (= *La historia...*), pp. 361-362. Sobre el levantamiento y el asesinato de Yahyà ibn Zayd ibn 'Alī véase: AL-ṬABARĪ, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. X, pp. 4339-4343; AL-YA'QŪBĪ, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. II, pp. 299 y 306; IBN AL-AṬĪR, ... الكامل (= *La historia...*), vol. VII, pp. 3122-3123; ZARRINKOOB, Abdol-Hosein, ... دو قرن (= *Dos siglos...*), pp. 107-108; ZARRINKOOB, Abdol-Hosein, ... تاريخ (= *La historia...*), p. 362.

⁹⁵⁵ Consulten: ZARRINKOOB, Abdol-Hosein, ... دو قرن (= *Dos siglos...*), p. 108; ZARRINKOOB, Abdol-Hosein, ... تاريخ (= *La historia...*), 362.

para enfrentarnos contra ellos, ya que teníamos pocos seguidores. Las noticias nos fueron ocultadas y eso fue la más importante razón de nuestra caída⁹⁵⁶.

Este tipo de problemas estructurales e internos, casualmente van acompañados de catástrofes naturales y epidemias como el cólera que según al-Ṭabarī contagió Siria durante la época de Yazīd ibn Walīd⁹⁵⁷. Una situación similar a la que se enfrentaron los persas en los últimos momentos de la época sasánida.

5. 4. EL ASCENSO DE LOS ABASÍES Y LOS PERSAS.

En una época de inestabilidad y cambios sociales, políticos y religiosos, como fue la época abasí, los persas dejaron de ser un pueblo marginado. Esto se debió a la política adoptada por los primeros califas abasíes que según Jurji Zayan preferían los persas a los árabes. Suponía la puesta en marcha de una política contraria a la de ‘Umar y los omeyas, que marginaban a cualquier pueblo que no fuese el árabe⁹⁵⁸. Este cambio en la postura del conquistador vino dado por el interés hacia los persas que mostraron los primeros califas abasíes. Los motivos fueron principalmente políticos, lo que permitió al pueblo conquistado participar junto a ellos en la regencia de asuntos no sólo de su propia patria sino de todo el imperio musulmán. Asimismo, esta relación supuso grandes avances para los abasíes tanto en lo que se refiere a la política como en lo tocante a las cuestiones científico-culturales. Por todo ello hemos dado en llamar a estos califas “filopersas”.

A continuación presentamos a estos califas según los datos ofrecidos por al-Mas‘ūdī adaptando la fecha del inicio de su califato a la cronología cristiana⁹⁵⁹:

NOMBRE DEL CALIFA	ASCENDENCIA MATERNA	AÑO DE LLEGADA AL PODER
Abūl Abbās Šaffaḥ	Árabe	749-750 d.C.
Abū Ŷa‘far Maṣšūr	Bereber	754 d.C.
Mahdī	Hamirita	775 d.C.

⁹⁵⁶ Al-MAS‘ŪDĪ,... مروج (= Prados...), vol. II, p. 230.

⁹⁵⁷ AL-ṬABARĪ,... تاريخ (= La historia...), vol. X, p. 4353.

⁹⁵⁸ Sobre la postura de los omeyas y el segundo califa ortodoxo hacia los nos árabes véase: ZAYDAN, Jurji,... تاريخ (= La historia...), vol. II, pp. 229, 240 y 287; vol. III, p. 474.

⁹⁵⁹ Véase: Al-MAS‘ŪDĪ,... مروج (= Prados...), vol. II, pp. 255, 284, 313, 341 y 417.

Harūn al Rašīd	Etíope	786 d.C.
Maʿmūn	Persa	813 d.C.

Conviene tener presente que la madre del califa Maʿmūn –llamada Marayel– fue la hija de Ostadsis, quien se rebeló contra la autoridad abasí entre los años 766-767 d.C en la región de Jorasán⁹⁶⁰. Este califa, además de tener raíces persas, contrajo matrimonio con Purán, hija de su ministro Faḍl ibn Sahl, en el 825 d.C⁹⁶¹. Se trataba de una mujer persa que procedía de una familia tan vinculada con la dinastía sasánida y las antiguas tradiciones persas, que llevaba el nombre de una de las dos hijas de Cosroes II, las cuales habían dirigido el imperio sasánida en su momento de máxima decadencia.

Estos califas abasíes se aproximaron a los persas por motivos políticos, es decir, para recibir el apoyo de este pueblo, descontento con el sistema segregacionista omeya, y para poder utilizar Jorasán como caldo de cultivo para su movimiento contra los omeyas. Una región tan estratégica y de tanta importancia que había sido considerada por Yazdegard III como la patria de los héroes⁹⁶². En pocas palabras, los abasíes junto a los jorasaníes suponían una amenaza para la dinastía gobernante.

Los abasíes confiaban tanto en la potencia persa para conseguir sus objetivos que cuando Ibrāhīm –hijo del primer líder del movimiento abasí–, envió a su hombre de confianza, Abū Mūslīm, a Jorasán, le recomendó entre otras cosas que de los árabes sólo confiara en los yemeníes, que recelase de los de Muḍar y se alejase de los Rabīʿa. Incluso fue un paso más allá y ordenó a Abū Mūslīm que se deshiciera de todos los habitantes de habla árabe de la región –es decir a todos los árabes de Jorasán– hasta que la lengua árabe quedara desenraizada del lugar (745-746 d.C.)⁹⁶³.

El rechazo de Ibrāhīm hacia los pueblos árabes podría estar relacionado con la estructura tribal de estos árabes quienes no habían olvidado completamente las normas

⁹⁶⁰ IBN AL-AṬĪR, ... *الكامل* (= *La historia...*), vol. VIII, p. 3752; IBN JALDŪN, ... *كتاب العبر* (= *Kitāb al-ʿibar...*), vol. II, p. 363. Entre los años 766-767 d.C. Ostadsis se rebeló en Jorasán y proclamó su nueva fe. No transcurrió más de un año de su aparición, cuando los soldados califales acabaron con su movimiento y detuvieron a Ostadsis junto a toda su familia. Véase: AL-ṬABARĪ, ... *تاريخ* (= *La historia...*), vol. XI, pp. 4949-4952; IBN AL-AṬĪR, ... *الكامل* (= *La historia...*), vol. VIII, pp. 3485-3487; IBN JALDŪN, ... *كتاب العبر* (= *Kitāb al-ʿibar...*), vol. II, pp. 362-363. Según otras fuentes, Ostadsis fue uno de los tres mesías que aparecerían después de Zoroastro. ZARRINKOOB, Abdol-Hosein, ... *دو قرن* (= *Dos siglos...*), p. 155.

⁹⁶¹ AL-ṬABARĪ, ... *تاريخ* (= *La historia...*), vol. XIII, pp. 5722-5724; AL-YAʿQŪBĪ, ... *تاريخ* (= *La historia...*), vol. II, p. 480; AL-MASʿŪDĪ, ... *مروج* (= *Prados...*), vol. II, p. 443; IBN AL-AṬĪR, ... *الكامل* (= *La historia...*), vol. IX, pp. 3927-3928.

⁹⁶² FERDOSI, Abolghasem, ... *شاهنامه* (= *El libro de los reyes...*), vol. IX, p. 334.

⁹⁶³ AL-ṬABARĪ, ... *تاريخ* (= *La historia...*), vol. X, p. 4501; IBN AL-AṬĪR, ... *الكامل* (= *La historia...*), vol. VII, p. 3208.

establecidas por sus tribus y vivían según las mismas. Esto fue así pese a haberse asentado los árabes en muchas regiones persas en general y en Jorasán en particular y haber adoptado tanto la lengua como las costumbres persas debido a su convivencia y a los matrimonios mixtos con los autóctonos del lugar⁹⁶⁴. Esto no es de extrañar si tenemos en cuenta que desde las épocas pre-islámicas la tribu había funcionado como una organización socio-política árabe que se mantenía unida por lazos de sangre. Además, estos miembros luchaban por la supremacía política, social y económica de la misma⁹⁶⁵. Algo que caracterizaba a estas tribus era el hecho de que sus miembros tenían terminantemente prohibido luchar por los intereses de tribus rivales, pues siempre existía el riesgo de que algunas de las otras tribus se unieran y acabaran con su poder, cosa que los abasíes tuvieron en cuenta. Los persas, por el contrario, no funcionaban conforme a un sistema tribal y gracias a su gran experiencia política y administrativa, así como al resentimiento que albergaban contra los omeyas, podían funcionar como una pieza clave en los planes del movimiento abasí contra los omeyas. De modo que el apoyo persa fue de gran provecho para los abasíes, gracias al cual pudieron establecer su autoridad. Así pues y según al-Ṭabarī, los abasíes consideraron a los jorasaníes guerreros del Islam⁹⁶⁶.

Quizá por los motivos arriba mencionados los abasíes eligieron a Abū-Mūsīlīm para dirigir su movimiento, puesto que él de forma simbólica anunciaba a los persas que iban a marcar el destino de su propia patria. No obstante, al-Mas‘ūdī podría fomentar cierta incertidumbre acerca de los orígenes de Abū-Mūsīlīm ya que en su obra señala tanto la opinión de aquellos que lo consideran persa como la de aquellos que lo consideran una figura árabe⁹⁶⁷. Probablemente esta última opinión se debía a que el mismo Abū-Mūsīlīm había llegado a presentarse como descendiente de Salīl ibn ‘Abd Allāh ibn ‘Abbās, una genealogía falsa, algo de lo que le acusó el califa Manṣūr, entre otras cosas, antes de acabar con su vida⁹⁶⁸. Además, los datos ofrecidos por al-Ṭabarī e ibn al-Aṭīr nos permiten afirmar que Abū-Mūsīlīm en realidad era persa. Según el primer historiador él procedía de Sowad⁹⁶⁹, y según ibn al-Aṭīr era originario de Esfahán y

⁹⁶⁴ ZARRINKOOB, Abdol-Hosein, ... تاریخ (= *La historia...*), p. 392; KENNEDY, Hugh, *La corte...*, p. 18.

⁹⁶⁵ Véase: SALIM, ‘Abdūl ‘Azīz, ... تاریخ عرب (= *La historia árabe...*), pp. 309 y 311.

⁹⁶⁶ Véase: AL-ṬABARĪ, ... تاریخ (= *La historia...*), vol. XI, p. 4999.

⁹⁶⁷ AL-MAS‘ŪDĪ, ... مروج (= *Prados...*), vol. II, p. 243.

⁹⁶⁸ AL-ṬABARĪ, ... تاریخ (= *La historia...*), vol. XI, p. 4710; AL-MAS‘ŪDĪ, ... مروج (= *Prados...*), vol. II, p. 295; IBN JALDŪN, ... تاریخ (= *La historia...*), vol. II, p. 338.

⁹⁶⁹ AL-ṬABARĪ, ... تاریخ (= *La historia...*), vol. X, p. 4524.

descendiente de Bozorgmehr⁹⁷⁰ –el gran ministro de Cosroes I–. El ministro Bozorgmehr había destacado por su eficacia, motivo por el que el poeta Ferdosi le dedicó numerosos versos en los que admiraba su inteligencia y con cuyas anécdotas contribuyó a perpetuar su memoria⁹⁷¹. Si aceptamos la información ofrecida por ibn al-Aṭīr deberíamos suponer que Bozorgmehr, el gran ministro de Cosroes I, había transmitido sus virtudes y conocimientos a su descendiente Abū-Mūsliḥ, además sus formidables tácticas para establecer la autoridad y garantizar la unión de distintos grupos sociales. Según narran, en la región de Jorasán Abū-Mūsliḥ consiguió unir a todos los opositores del sistema omeya: árabes y persas de diversas ideologías enfrentándose a un enemigo común⁹⁷².

Tras la victoria abasí el apoyo y el sacrificio del pueblo de Jorasán fue reconocido cuando Šaffaḥ le atribuyó el mérito de su victoria a los jorasaníes en su primer discurso en Kufa⁹⁷³. De hecho, a pesar de que Manšūr –el segundo califa abasí– acabó con Abū Mūsliḥ, recomendó a su hijo y sucesor, Maḥdī, que siguiera protegiendo a los jorasaníes⁹⁷⁴ pues eran unos aliados poderosos que en caso de enfrentarse contra su recién establecido gobierno –el cual ya contaba con un gran número de opositores– podían destruirlo.

Esta aproximación hacia los persas provocó que los abasíes fijaran todas sus capitales en el vasto territorio de la antigua Persia, tanto Kufa como Hāšimīyah –ubicada en Anbar– y sobre todo Bagdad se situaban en la proximidad de la antigua *Ctesifonte*⁹⁷⁵.

⁹⁷⁰ IBN AL-AṬĪR, ... الكامل (= *La historia...*), vol. VII, p. 3105.

⁹⁷¹ Véase: FERDOSI, ... شاهنامه (= *El libro de los reyes...*), vol. VIII, pp. 100-146; 193-206 y 247-266.

⁹⁷² ZARRINKOOB, Abdol-Hosein, ... دو قرن (= *Dos siglos...*), pp. 135-136. Su táctica para conseguir el apoyo de distintos grupos árabes entre yemeníes y muḍaríes queda descrita en: AL-ṬABARĪ, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. X, pp. 4536, 4548 y 4556; IBN JALDŪN, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. II, p. 226.

⁹⁷³ AL-ṬABARĪ, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. XI, p. 4623; IBN AL-AṬĪR, ... الكامل (= *La historia...*), vol. VII, p. 3278.

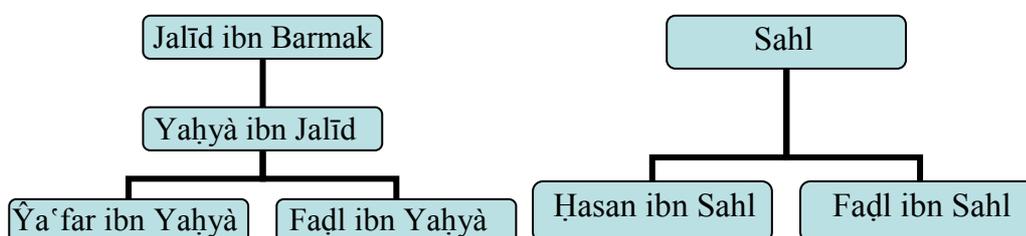
⁹⁷⁴ AL-ṬABARĪ, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. XI, p. 5047; IBN AL-AṬĪR, ... الكامل (= *La historia...*), vol. VIII, p. 3531; IBN JALDŪN, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. II, p. 375. Sobre cómo Manšūr asesinó a Abū Mūsliḥ, véase: AL-ṬABARĪ, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. XI, pp. 4694-4713; AL-MAS'ŪDĪ, ... مروج (= *Prados...*), vol. II, pp. 294-295; AL-YA'QŪBĪ, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. II, pp. 352-356; IBN JALDŪN, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. II, pp. 335-337.

⁹⁷⁵ Consulten también: ZARRINKOOB, Abdol-Hosein, ... دو قرن (= *Dos siglos...*), pp. 177-178. El primer califa de los abasíes fundó Hāšimīyah en Anbar. AL-YA'QŪBĪ, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. II, p. 342. Sin embargo, según otras fuentes, Manšūr fundó Hāšimīyah en las proximidades de Kufa. Tras la sublevación de los rawandíes y por desconfianza hacia los pobladores de Kufa, erigió Bagdad, orientada hacia cuatro zonas estratégicas del imperio musulmán. Esta ciudad era circular y contaba con dos muros, uno interno y otro externo. Bagdad, por encontrarse entre los ríos Tigris y Éufrates, era más segura en caso de una posible invasión. AL-ṬABARĪ, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. XI, pp. 4726-4627, 4867, 4869, 4870-4871 y 4916. Consulten también: AL-YA'QŪBĪ, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. II, pp. 364-365; IBN AL-AṬĪR, ... الكامل (= *La historia...*), vol. VIII, pp. 3440-3443 y 3459-3460; IBN JALDŪN, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. II, pp. 360 y 361.

Por otra parte, los persas que habían luchado para establecer a los abasíes en el poder se sintieron cercanos a ellos puesto que el nuevo gobierno no solo les estaba agradecido sino que –por propia necesidad– les permitió participar en la regencia del imperio musulmán. Esto fue una nueva oportunidad para quienes pretendían recuperar la posición política que habían disfrutado bajo el poder sasánida. Además, esta situación les permitiría poner fin al dominio foráneo desde el interior, de forma pacífica, y acabar con sus enemigos persas, ya que –tal como hemos visto– había grandes rivalidades entre los propios persas.

Así pues, estos califas se apoyaron en los persas para fortalecer su gobierno, lo que permitió que gran número de escribanos, jueces, astrólogos, médicos, artistas, chambelanes, cronistas, intérpretes de *hadices* y demás de ascendencia persa accedieran a la corte abasí⁹⁷⁶. De hecho fue el gran historiador persa al-Ṭabarī quien por primera vez interpretó El Corán y fueron también los persas los que se dedicaron a recopilar *hadices*⁹⁷⁷.

Es preciso tener en cuenta que fueron muchos los persas que pisaron la corte califal y promovieron avances tanto científicos como culturales en favor del imperio. Aunque aquí nos centramos en el caso de dos familias importantes: los barmakíes y los hermanos de Sahl.



5. 4. 1. LOS BARMAKÍES Y LOS HERMANOS SAHL.

Los barmakíes eran descendientes de Barmak, sacerdote del templo de No Bahar, ubicado en Balj⁹⁷⁸, situada en la región de Transoxiana. Como los barmakíes fueron ministros durante una parte considerable de la primera época abasí, averiguar la realidad de los cultos que se practicaban en este templo es importante para conocer esta

⁹⁷⁶ SADIGHI, Gholamhossein,... جنبشهای (= *Los movimientos...*), pp. 70-71.

⁹⁷⁷ IBN AL-AṬĪR,... الكامل (= *La historia...*), vol. VIII, p. 3461, nota n. 3. Véase también: ZAYDAN, Jurji,... تاریخ (= *La historia...*), vol. III, p. 447.

⁹⁷⁸ AL-ṬABARĪ,... تاریخ (= *La historia...*), vol. IX, p. 3805; AL-MAS' ŪDĪ,... مروج (= *Prados...*), vol. I, p. 589; IBN AL-AṬĪR,... الكامل (= *La historia...*), vol. VI, p. 2748; IBN JALDŪN,... تاریخ (= *La historia...*), vol. II, p. 119.

familia y la religión que profesaban antes de convertirse al Islam, sobre la cual hay mucha controversia.

Al-Mas‘ūdī destaca que el rey Manucehr construyó No Bahar en honor a la Luna⁹⁷⁹, de modo que vincula este santuario con la religión *Ša‘abī* consistente en adorar cuerpos celestes. Otros historiadores consideran que No Bahar fue un templo del fuego⁹⁸⁰, es decir, un centro zoroástrico, mientras que la religión predominante en Balj fue el budismo. Abdolhey Habibi apoyándose en James Darmesteter nos resuelve esta controversia. Este autor destaca que el rey mitológico persa Yamshid había erigido No Bahar, convirtiéndolo en un centro zoroástrico bajo la advocación de Ahura Mazda. Más adelante, tras el establecimiento del budismo en Balj, No Bahar se transformó en un centro de culto de esta nueva fe⁹⁸¹. También al-Mas‘ūdī en las siguientes hojas de su obra destaca que en la puerta de No Bahar habían sido grabadas las palabras de Budasp quien decía: «La corte real necesita tres cosas: la inteligencia, la paciencia y la riqueza»⁹⁸². Teniendo en cuenta que Budasp es el mismo Buda⁹⁸³, interpretamos a través de la descripción de este gran historiador que este templo –que pertenecía a otra religión– se convirtió en un centro budista.

De este modo, uno de los personajes más brillantes del mundo perso-islámico provenía de un lugar donde se habían sintetizado las tradiciones persas y orientales con las budistas y zoroástricas, algo característico en muchas regiones nororientales de Persia. Por otra parte, siguiendo la obra anónima de *تاریخ برامکه* (= *La historia de los barmakies*), vemos que los ancestros de esta familia habían ejercido como ministros en la corte sasánida desde la época de Ardashir I. Asimismo y según la misma obra, Barmak, el cabeza de esta familia, entró en la corte de Sulayman ibn ‘Abd al-Malik, el califa omeya, con el cargo de ministro⁹⁸⁴. No obstante, las fuentes en las que nos estamos apoyando son las únicas que transmiten esta información y pueden hacernos dudar por sus tintes mitológicos. Sin embargo en el califato omeya no era extraño encontrar altos funcionarios de origen no árabe, tales como cristianos sirios, coptos, etc.

⁹⁷⁹ Al-MAS‘ŪDĪ, ... *مروج* (= *Prados...*), vol. I, p. 589.

⁹⁸⁰ NEZAMOLMOLK, Abu Ali Hasan ibn Ali, *سیرالملوک* (= *La trayectoria de los reyes*), Teherán, 1968, p. 235.

⁹⁸¹ HABIBI, Abdul Hey, “برمکیان بلخی” (= *Los barmakies bactrianos*)” en *آریانا* (= *Ariana*), número 78, Teherán, 1964, pp. 1-3 y 5. Véase: DARMESTETER, James, *Avesta: Vendidad*, traducido al persa por JAVAN, Musa, Teherán, 2004, pp. 80-85.

⁹⁸² Al-MAS‘ŪDĪ, ... *مروج* (= *Prados...*), vol. I, p. 590.

⁹⁸³ PIRNIA, Moshir od-Dowleh, ... *ایران باستان* (= *Irán antiguo...*), vol. IV, p. 2127.

⁹⁸⁴ Anónimo, *تاریخ برامکه* (= *La historia de los barmakies*), corregido por GORGANI, Abdolazim, Teherán, 1934, pp. 3-9; Véase también: NEZAMOLMOLK, Abu Ali Hasan ibn Ali, ... *سیر* (= *La trayectoria...*), pp. 234-240.

Por lo tanto no nos parece nada descabellado el hecho de que algunos nobles persas hubiesen accedido con un cargo tan sumamente importante a la corte de este califa. Asimismo la información de nuestra fuente resulta bastante creíble, si tenemos en cuenta la enorme experiencia que parecían mostrar los barmakíes a la hora de gestionar los asuntos gubernamentales de la corte abasí. Así pues suponemos que esta familia ya había tenido una larga trayectoria en la corte.

Jalīd ibn Barmak, el personaje más relevante de esta familia, se convirtió al Islam y luchó por establecer a los abasíes en el poder hasta que finalmente logró entrar en su sistema político gracias a su eficiente labor. Durante el califato de Şaffaḥ, este ministro persa se hacía cargo del *diwan* de recaudación y era consejero de Manşūr. Jalīd fue quien se hizo cargo de la planificación urbanística de la ciudad de Bagdad y pese a su oposición, Manşūr destruyó parte de *Ivan de Kasrā* ubicada en *Ctesifonte* para emplear sus materiales en Bagdad⁹⁸⁵. Cabe decir que Jalīd además de ser un ministro eficaz, probablemente había aprendido algunas otras ciencias de su padre⁹⁸⁶, gracias a lo cual pudo llevar a cabo los planes urbanísticos de aquella suntuosa capital.

Yaḥyà ibn Jalīd, por su parte, llegó a ser una de las principales figuras de la corte durante tres califatos. Bajo el poder de Manşūr regía los asuntos de Azerbaiyán y durante el califato de Mahdī gestionaba el *Diwan* de Rasael⁹⁸⁷. De igual manera Yaḥyà funcionó como una pieza clave en la ascensión de Harūn al poder. Él durante la época de este califa llegó a regir todos los asuntos gubernamentales como ministro, tanto que incluso disponía del sello califal⁹⁸⁸. Gracias a su exitoso trabajo los barmakíes llegaron

⁹⁸⁵ AL-ṬABARĪ, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. X, pp. 4528, 4563, 4564, 4565 y 4598; vol. XI, pp. 4667, 4669, 4674, 4677, 4915 y 4941. Sobre la defensa de Jalīd para mantener el *Ivan de Kasrā*, véase: IBN AL-AṬĪR, ... الكامل (= *La historia...*), vol. VIII, p. 3459; IBN JALDŪN, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. II, p. 361. Con anterioridad a la llegada de los barmakíes, Abū Salmah fue primer ministro de los abasíes. Por la información de que disponemos, es posible que también fuera persa. Fue asesinado por uno de los miembros del movimiento liderado por Abū Muṣlīm por sus tendencias hacia el Islam *'alawí* y por intentar arrebatarle el califato. AL-YA'QŪBĪ, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. II, p. 334. Véase también: AL-ṬABARĪ, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. XI, pp. 4653-4654; AL-MAS'ŪDĪ, ... مروج (= *Prados...*), vol. II, pp. 258-259 y 275.

⁹⁸⁶ Según narran, «Barmak creció en Cachemira de la India donde aprendió medicina, astronomía y adquirió la sabiduría». Anónimo, ... تاريخ برام (= *La historia de los barm...*), p. ١٤.

⁹⁸⁷ IBN AL-AṬĪR, ... الكامل (= *La historia...*), vol. VIII, pp. 3528-3529 y 3576; IBN JALDŪN, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. II, pp. 370 y 388.

⁹⁸⁸ AL-ṬABARĪ, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. XII, pp. 5227, 5228-5229, 5231 y 5261. Véase: AL-MAS'ŪDĪ, ... مروج (= *Prados...*), vol. II, pp. 342 y 370; IBN AL-AṬĪR, ... الكامل (= *La historia...*), vol. VIII, pp. 3627 y 3667; IBN JALDŪN, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. II, pp. 398 y 408. En relación con los intentos de Yaḥyà por aupar al trono a Rašīd, se cuenta que Mūsà Hadī pretendía elegir a su hijo como su sucesor. Jeyzaran, preocupada por la posición de su hijo, Rašīd, envió a una de sus sirvientas para acabar con Hadī cuando este se encontraba enfermo y después ordenó a Yaḥyà que se apresurara a proclamar a Rašīd como califa. IBN AL-AṬĪR, ... الكامل (= *La historia...*), vol. VIII, pp. 3619-3620. Hadī, decidido a obligar a la gente a romper su lealtad con Rašīd como califa y elegir a su hijo, Ŷa'far, en su

a tener mucho peso en la vida política y privada de los abasíes. Según narran Faḍl ibn Yaḥyà ibn Jalīd era hermano de leche de Harūn⁹⁸⁹, por lo que este califa llamaba a su ministro Yaḥyà, es decir, padre⁹⁹⁰.

Harūn era consciente de la gran capacidad de los barmakíes pues estos mismos lo habían acompañado y educado. Por este motivo Harūn prefirió que Faḍl y Ŷa'far – los dos hijos de Yaḥyà– se encargaran de la custodia de sus hijos y sucesores: Amīn y Ma'mūn⁹⁹¹. Asimismo nos consta que el hijo de Faḍl –Amīn– llegó a ser hermano de leche de Ma'mūn. Sobrevivió a la persecución de los barmakíes y más adelante entró en la corte de este califa como ministro⁹⁹². No hemos podido contrastar la veracidad de esta información debido a que tan solo aparece en esta fuente anónima. Sin embargo, es lógico, y por lo tanto creíble, que algunos de los descendientes de los barmakíes consiguieran gracias a su buen hacer aliarse con un califa que puede considerarse el más partidario de los persas por razones que más adelante exponemos.

La habilidad de los barmakíes para gestionar los asuntos gubernamentales fue tal que la corte llegó a depender de ellos hasta el punto de que, consciente o inconscientemente, les quitaron el protagonismo a los califas, conduciéndose como si fueran los verdaderos dueños del Imperio abasí. A efectos prácticos así era. Gracias a los barmakíes el imperio musulmán experimentó grandes avances. No sólo estos persas gestionaban los asuntos de la corte con la mayor eficacia sino que solventaban los problemas que surgían en las distintas regiones del imperio musulmán. Un buen ejemplo es la crisis que según nuestras fuentes hubo en Muṣil en el año 766 d.C., la cual fue solventada por Jalīd ibn Barmak. Más adelante, en el año 774 d.C., el mismo Jalīd volvió a establecer la paz en esta misma región, por lo que fue nombrado su gobernador, cargo que ejerció hasta la muerte de Manṣūr⁹⁹³. Asimismo, en el año 792 d.C, Faḍl ibn Yaḥyà ibn Barmak estableció un pacto pacífico con Yaḥyà ibn 'Abd Allāh, quien se

lugar, apresó a Yaḥyà, pero el tutor de Rašīd convenció al califa de que tras su muerte, los musulmanes no obedecerían a su hijo menor de edad y Hadī aceptó el consejo. Sin embargo, más adelante el califa decidió anular la sucesión de Rašīd, por lo que Yaḥyà ordenó a Rašīd abandonar por un tiempo el palacio y fue durante su ausencia cuando murió el califa. AL-MAS'ŪDĪ,... مروج (= Prados...), vol. II, pp. 337-338.

⁹⁸⁹ AL-ṬABARĪ,... تاريخ (= La historia...), vol. XII, p. 5226; IBN AL-AṬĪR,... الكامل (= La historia...), vol. VIII, pp. 3477 y 3625; IBN JALDŪN,... تاريخ (= La historia...), vol. II, p. 408; ZAYDAN, Jurjī,... تاريخ (= La historia...), vol. IV, p. 785.

⁹⁹⁰ AL-ṬABARĪ,... تاريخ (= La historia...), vol. XII, pp. 5167 y 5307; AL-MAS'ŪDĪ,... مروج (= Prados...), vol. II, p. 342; IBN JALDŪN,... تاريخ (= La historia...), vol. II, p. 408.

⁹⁹¹ AL-ṬABARĪ,... تاريخ (= La historia...), vol. XII, p. 5305.

⁹⁹² Anónimo,... تاريخ برام (= La historia de los barm...), pp. رن-رمز, رها-ركز, ركج.

⁹⁹³ IBN AL-AṬĪR,... الكامل (= La historia...), vol. VIII, pp. 3476-3477 y 3528-3529.

había sublevado en Daylam⁹⁹⁴. Un año después Yaḥyà ibn Barmak junto a su hijo, Mūsà, solventó la crisis de Siria⁹⁹⁵. Años después Ŷa'far ibn Yaḥyà volvió a establecer la paz en esta región⁹⁹⁶.

No cabe duda de que los barmakíes gozaban de gran popularidad y reconocimiento. Podemos apreciar que en varias fuentes, como es el caso de la historia de al-Ṭabarī, nos encontramos con gran número de versos dedicados a los barmakíes donde son alabados tanto por su generosidad como por su eficacia y donde se les compara con la vida misma, la paz, la bendición, etc⁹⁹⁷. Esto fue señalado por grandes historiadores como ibn Jaldūn quien destacó que: «Los barmakíes embellecían el mundo y su gobierno. Era uno de los grandes»⁹⁹⁸. Pese a todo ello en el año 802 d.C. Harūn, a pesar de que solía llamar a Yaḥyà padre, acabó con el poder de los barmakíes⁹⁹⁹. Sin

⁹⁹⁴ AL-ṬABARĪ, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. XII, pp. 5240-5241; IBN AL-AṬĪR, ... الكامل (= *La historia...*), vol. VIII, p. 3647; IBN JALDŪN, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. II, pp. 399 y 408.

⁹⁹⁵ Véase: AL-ṬABARĪ, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. XII, pp. 5255-5256.

⁹⁹⁶ AL-ṬABARĪ, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. XII, pp. 5270-5271.

⁹⁹⁷ Véase: AL-ṬABARĪ, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. XII, pp. 5261-5262, 5255-5256, 5266-5268, 5270-5275.

⁹⁹⁸ IBN JALDŪN, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. II, pp. 410-411.

⁹⁹⁹ El califa Harūn reaccionando ante el poder y popularidad de los barmakíes quienes le había robado el protagonismo poco a poco quitó a esta familia privilegios con el fin de recuperar su poder en el imperio musulmán hasta que acabó con ellos. Según narran, en el año 796 d.C. Rašīd eligió a un árabe llamado Faḍl ibn Rabīā como su chambelán en lugar de Muḥammad ibn Jalīd ibn Barmak. Un año después, el califa quitó a Faḍl ibn Yaḥyà la regencia de Tabarestán y Ruyan. Finalmente, en el año 802 d.C., acabó con su compañero, Ŷa'far ibn Yaḥyà, y terminó con el poder de los barmakíes. La caída de esta familia provocó los llantos y lamentos de los poetas. AL-ṬABARĪ, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. XII, pp. 5269, 5276 y véase los detalles del asesinato de Ŷa'far y la caída de los barmakíes en: pp. 5307-5319 de la misma referencia.

Los historiadores han destacado distintos motivos para la caída de esta familia:

- El control absoluto de esta familia en todos los asuntos gubernamentales: Anónimo, ... تاريخ برام (= *La historia de los barm...*), pp. رط , ر ; ZARRINKOOB, Abdol-Hosein, ... نو قرن (= *Dos siglos...*), p. 186.
- La alarma creada por 'Alī ibn 'Isa ibn Mahān con respecto a una posible rebelión contra Rašīd por parte de Mūsà ibn Yaḥyà en Jorasán, región que se encontraba bajo su dominio. IBN AL-AṬĪR, ... الكامل (= *La historia...*), vol. VIII, p. 3703.
- La enorme cantidad de bienes que se encontraba bajo el poder de Ŷa'far, que generó las sospechas y los celos del califa, véase: AL-ṬABARĪ, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. XIV, pp. 5964-5966; AL-MAS'ŪDĪ, ... مروج (= *Prados...*), vol. II, pp. 384-385; IBN AL-AṬĪR, ... الكامل (= *La historia...*), vol. VIII, p. 3702; ZARRINKOOB, Abdol-Hosein, ... نو قرن (= *Dos siglos...*), pp. 188-189 y 192.
- La buena relación que tenían los barmakíes con la familia directa del Profeta, rechazada por el califa. Véase: AL-ṬABARĪ, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. XII, pp. 5299-5300; Anónimo, ... تاريخ برام (= *La historia de los barm...*), pp. ريج , ريطريو ; AL-MAS'ŪDĪ, ... مروج (= *Prados...*), vol. II, p. 370; IBN AL-AṬĪR, ... الكامل (= *La historia...*), vol. VIII, pp. 3701-3702; IBN JALDŪN, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. II, p. 408; ZAYDAN, Jurji, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. IV, pp. 790-793.
- A Ŷa'far le hablaron de la importancia de la figura de Abū Muṣlīm para el traspaso del poder a los abasíes y él respondió que Abū Muṣlīm para conseguir su objetivo acabó con muchas personas, a lo que el barmakí alegó que semejante acto debía hacerse sin

embargo, dejando a un lado el caso de Amīn ibn Faḍl ibn Barmak, esto no significó que los supervivientes de esta familia perdieran su poder ni que dejaran de influir en los asuntos del imperio abasí. A veces en las fuentes nos encontramos con el nombre de algún cronista que lleva el apellido barmakí¹⁰⁰⁰. Incluso en el año 832 d.C., uno de ellos llegó a gobernar en Sind¹⁰⁰¹, una de las regiones del actual Pakistán. De modo que los descendientes de esta familia seguían influyendo en el sistema abasí pese a su parcial desaparición.

Antes de perder su poder los barmakíes habían conseguido que Rašīd eligiera a su hijo Ma'mūn como uno de sus sucesores¹⁰⁰². Evidentemente estos persas pese a su aparente fidelidad a los abasíes y pese a aceptar el Islam no habían perdido sus fuertes vínculos con su patria ni habían olvidado todas las discriminaciones sufridas por sus compatriotas bajo el poder del gobierno extranjero. Por todo ello, los barmakíes pretendían que el hijo de Rašīd, de ascendencia persa, llegara a ser califa, gracias a lo cual esperaban aumentar la influencia persa en la corte abasí, lo que podía llevar a su pueblo a la independencia de forma pacífica.

Tras los barmakíes, en la época de Ma'mūn, otra familia de ascendencia persa llegó a tener un papel determinante en el imperio abasí. Se trataba de la familia Sahl; según narran, en el año 806 d.C. los hermanos Sahl se convirtieron al Islam bajo la orden de Ma'mūn, Mahdī o por los barmakíes¹⁰⁰³. Si su islamización se hubiese realizado de mano de los barmakíes, hubiera sido porque estos pretendían introducirlos dentro del sistema político abasí, donde crecía cada día más la influencia persa, un pueblo que pretendía volver a gestionar todos los asuntos de su patria. Por ello y de acuerdo con Jurji Zaydan, Yaḥyà ibn Jalīd ibn Barmak eligió al persa Faḍl ibn Sahl, para servir al príncipe Ma'mūn¹⁰⁰⁴. Los hermanos Sahl, al igual que los barmakíes, fueron unos ministros eficientes que, además de tener grandes habilidades administrativas y políticas, según Malayeri ejercían como traductores en la corte de este califa¹⁰⁰⁵. Por todo ello llegaron a tener gran influencia en Ma'mūn, tanto que siguiendo

derramamiento de sangre. Así pues, comunicaron al califa que este personaje pretendía quitar a los abasíes el poder en beneficio de los persas o los 'alawíes. ZAYDAN, Jurji, ... تاریخ (= *La historia...*), vol. IV, pp. 793-794.

¹⁰⁰⁰ Véase: AL-ṬABARĪ, ... تاریخ (= *La historia...*), vol. XIII, p. 5618.

¹⁰⁰¹ AL-ṬABARĪ, ... تاریخ (= *La historia...*), vol. XIII, p. 5745; AL-YA'QŪBĪ, ... تاریخ (= *La historia...*), vol. II, p. 478.

¹⁰⁰² Véase: AL-ṬABARĪ, ... تاریخ (= *La historia...*), vol. XII, pp. 5424-5425.

¹⁰⁰³ IBN AL-AṬĪR, ... الكامل (= *La historia...*), vol. VIII, p. 3725. Véase también: NAFISI, Said, ... تاریخ خان (= *La historia de la fam...*), p. 19; MALAYERI, Mohammad, ... تاریخ (= *La historia...*), vol. IV, p. 179

¹⁰⁰⁴ ZAYDAN, Jurji, ... تاریخ (= *La historia...*), vol. IV, p. 795.

¹⁰⁰⁵ MALAYERI, Mohammad, ... تاریخ (= *La historia...*), vol. IV, pp. 145-146 y 178-179.

al-Ṭabarī su ministro Faḍl ibn Sahl llegó a gestionar todos sus asuntos¹⁰⁰⁶. Además, este califa, tras enfrentarse con su hermano Amīn, permaneció en Jorasán –patria de su madre y su abuelo– siguiendo el consejo del mismo Faḍl y su hermano Ḥasan¹⁰⁰⁷. Maʿmūn no solo contaba con el apoyo de los jorasaníes, sino que fueron estos mismos quienes, dirigidos por Ṭahir ibn Ḥusayn lucharon a su favor frente a su hermano Amīn.

Ṭahir fue otra de las grandes figuras persas que procedía de Pushang¹⁰⁰⁸ y se presentaba como descendiente de Rostam¹⁰⁰⁹. Este último podría ser el más célebre héroe de la mitología persa –similiar al Hércules de la mitología grecorromana– quien contaba con enorme poder físico, tanto que su nacimiento sólo fue posible tras realizar una especie de cesárea. Rostam luchaba por los intereses de su patria y salvaguardaba tanto a los reyes como a su propio pueblo. Al final de su vida se enfrentó al rey persa, acabó con su hijo y custodió a su nieto, muriendo traicionado por su propio hermano¹⁰¹⁰. Por otra parte, tenemos a un personaje histórico también llamado Rostam –del que ya hemos hablado– que vivió durante la época sasánida. Éste era hijo de *Sepahbod* (= general) de Jorasán, quien tras la muerte de su padre a manos de la reina Azarmidojt puso fin a la vida de esta reina y se erigió como una de las principales piezas del imperio sasánida hasta el punto de ser él mismo el encargado de llevar la comandancia de la famosa batalla Qadasīyah contra los musulmanes, donde perdió la vida luchando. También existen otras referencias que consideran a Ṭahir uno de los descendientes del mítico rey Manuchehr¹⁰¹¹.

La historia de Ṭahir es de la de un general de ascendencia persa que junto a sus compatriotas luchó por los intereses de un califa por cuyas venas también corría sangre

¹⁰⁰⁶ AL-ṬABARĪ, ... تاریخ (= *La historia...*), vol. XII, p. 5407.

¹⁰⁰⁷ AL-ṬABARĪ, ... تاریخ (= *La historia...*), vol. XII, pp. 5414-5417 y 5449-5451.

¹⁰⁰⁸ AL-YAʿQŪBĪ, ... تاریخ (= *La historia...*), vol. II, p. 452; AL-YAʿQŪBĪ, ... البلد (= *Las tie...*), p. 56; NAFISI, SAID, بابک خرم دین (= *Babak Joram Din*), Teherán, 2005, p. 11; NAFISI, Said, ... تاریخ خان (= *La historia de la familia...*), p. 143; ZARRINKOOB, Abdol-Hosein, ... دو قرن (= *Dos siglos...*), p. 264; ZARRINKOOB, Abdol-Hosein, ... تاریخ (= *La historia...*), p. 496; KENNEDY, Hugh, *La corte...*, p. 126.

¹⁰⁰⁹ AL-MASʿŪDĪ, ʿAlī ibn al-Ḥusayn, التنبيه و الاشراف (= *Alarma y supervisión*), traducido al persa por PAYANDEH, Abolghasem, Teherán, 1986, pp. 329-330; ZARRINKOOB, Abdol-Hosein, ... تاریخ (= *La historia...*), p. 497.

¹⁰¹⁰ FERDOSI, Abolghasem, ... شاهنامه (= *El libro de los reyes...*), supervisado por BERTHELIS, Evgeny Edvardovich, Moscú, 1960, vol. I, pp. 235-246; FERDOSI, Abolghasem, ... شاهنامه (= *El libro de los reyes...*), supervisado por BERTHELIS, Evgeny Edvardovich, editado por BERTHELIS, Evgeny Edvardovich, GOOZLIAN, L.; OSMANOV, M. N.; OSMIRNUA, U. y TAHERYANOV, E., Moscú, 1962, vol. II, pp. 56-61, 91-109, 139-150, 156-168; FERDOSI, Abolghasem... شاهنامه (= *El libro de los reyes...*), editado por OSMANOV, M. N., supervisado por NOUSHIN, A., Moscú, 1967, vol. VI, pp. 324-342. Véase también las anécdotas de este personaje en los siguientes volúmenes: III, IV y V de la misma obra.

¹⁰¹¹ MENHAJ SARAJ, ʿUṭman ibn Muḥammad, طبقات ناصری (= *Las clases de Naseri*), corregido por HABIBI, Abdolhey, Teherán, 1984, vol. I, p. 190.

persa. Quizá por esta misma razón, Ṭahir fue elegido para llevar el mando de aquella operación contra las fuerzas enviadas por Amīn. Tal vez esa fue la causa de que sus aliados persas lo viesen como una nueva esperanza que podía conseguir la independencia de su patria o, al menos, aumentar la posición política de este pueblo en la corte abasí.

Así pues Ma'mūn, gracias a los jorasaníes y a la figura determinante de Ṭahir, ganó la batalla contra su hermano Amīn¹⁰¹², el cual contaba con el apoyo de los árabes. Las fuerzas de Ma'mūn bajo el mando de Ṭahir poco a poco se habían hecho con todas las partes que se encontraban bajo el dominio de Amīn, llegando Ṭahir a poner fin a la vida de éste en el año 814 d.C., cosa que conmovió a su hermano Ma'mūn¹⁰¹³.

La familia Sahl tenía tanta influencia sobre Ma'mūn que tras conseguir la victoria contra su hermano gracias a Ṭahir y los jorasaníes, el califa se quedó en esta región estratégica y dejó los asuntos de Pars, Ahvaz y todo lo que se encontrara bajo el poder de Ṭahir a cargo de Ḥasan ibn Sahl¹⁰¹⁴.

En el año 816 d.C. Ma'mūn –probablemente a instancias de Faḍl ibn Sahl y todos los seguidores de la familia directa del Profeta– nombró a 'Alī ibn Mūsā ibn Reza como su sucesor y ordenó que todos se vistieran de verde en lugar de negro. Algunos rechazaron esta propuesta y rompieron su pacto con Ma'mūn con el consiguiente caos

¹⁰¹² AL-ṬABARĪ, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. XII, pp. 5433-5438, 5443-5444, 5453-5477, 5487-5496; AL-YA'QŪBĪ, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. II, pp. 452, 453-454; AL-MAS'ŪDĪ, ... مروج (= *Prados...*), vol. II, pp. 391-392; IBN AL-AṬĪR, ... الكامل (= *La historia...*), vol. VIII, pp. 3767-3770 y 3772-3774; IBN JALDŪN, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. II, pp. 426-428.

¹⁰¹³ Véase los detalles de estas reconquistas y el asesinato de Amīn en: AL-ṬABARĪ, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. XIII, pp. 5517-5585 y 5598; IBN AL-AṬĪR, ... الكامل (= *La historia...*), vol. IX, pp. 3787-3790; 3792-3794 y 3805-3814. Véase también: AL-YA'QŪBĪ, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. II, pp. 456-458; AL-MAS'ŪDĪ, ... مروج (= *Prados...*), vol. II, pp. 398-414; IBN JALDŪN, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. II, pp. 430-431, 433-434, 435-439 y 457.

¹⁰¹⁴ AL-ṬABARĪ, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. XIII, p. 5627; IBN AL-AṬĪR, ... الكامل (= *La historia...*), vol. IX, p. 3826. Este asunto o el retraso en el pago de los sueldos de los militares fue el detonante de las sublevaciones en algunas regiones como Kufa, Bagdad, Basora, La Meca y Yemen. La situación caótica llegó a tal punto que los opositores elegían a otros como califas. Véase: AL-ṬABARĪ, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. XIII, pp. 5629-5645 y 5647-4659; IBN AL-AṬĪR, ... الكامل (= *La historia...*), vol. IX, pp. 3831-3836, 3839-3843; 3845-3846; 3849-3854; IBN JALDŪN, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. II, pp. 441-446 y 447-450; ZARRINKOOB, Abdol-Hosein, ... دو قرن (= *Dos siglos...*), pp. 203-204. En el año 816 d.C., Hartamat, preocupado por la situación que se vivía en las regiones bajo el poder de Ḥasan ibn Sahl, a sabiendas de que todo se debía a la influencia de Faḍl sobre la figura califal, se dirigió hacia Marw, uniéndose a Ma'mūn. Enfurecido le dijo: «Has preferido a este zoroástrico [Faḍl] a tus amigos y seguidores». Bajo las órdenes de Ma'mūn lo encerraron y después de tres días murió. AL-YA'QŪBĪ, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. II, p. 467. Según otras fuentes golpearon a Hartamat delante del califa porque le había hecho ver que era el principal culpable de todo el caos, y lo encerraron acabando después con él. Véase: AL-ṬABARĪ, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. XIII, pp. 5645-5647; IBN AL-AṬĪR, ... الكامل (= *La historia...*), vol. IX, pp. 3844-3845; IBN JALDŪN, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. II, pp. 446-447.

que hundió muchas regiones como Bagdad y Kufa¹⁰¹⁵. El color verde, según ibn al-Aṭīr era la enseña persa¹⁰¹⁶, lo cual, de ser cierto, nos obliga a interpretar dicho color como un anuncio simbólico de la emancipación de Persia del dominio árabe. Este asunto provocaría la insatisfacción de aquellos árabes que no querían perder su poder ni sus privilegios, más aún si tenemos en cuenta que se trataba de una de las regiones más estratégicas del mundo de aquel entonces.

Con todo, pese a las influencias de la familia de Sahl sobre el califa, esta resultó ser víctima de Ma'mūn, al igual que los barmakíes. Según narran, Ma'mūn decidió volver a Bagdad al darse cuenta de la gran insatisfacción que habían provocado tanto su distanciamiento del centro califal causado por la familia Sahl que le ocultaba información como la elección de 'Alī ibn Mūsà ibn Reza como su sucesor. Mientras el califa se dirigía a Bagdad un grupo atacó a Faḍl ibn Sahl poniendo fin a su vida. El que había de ser sucesor del califa murió a causa de un envenenamiento y se difundió la noticia de que Ḥasan ibn Sahl sufría una gran depresión¹⁰¹⁷. De este modo, Ma'mūn acabó con todos aquellos que le habían apoyado en su momento pero que se habían convertido en un gran peligro para él, dada su posición política.

Entre los años 819-820 d.C. Ma'mūn de origen mestizo, persa y árabe, volvió a Bagdad¹⁰¹⁸ –ciudad fundada por su ancestro árabe Manṣūr–, la cual le volvió a recordar que también pertenecía al mundo árabe. Ma'mūn era un califa abasí y musulmán que aunque tuviera sangre persa debía luchar por establecer el dominio árabe sobre el pueblo persa, tal como Bagdad se había impuesto sobre *Ctesifonte*. Por ello se propuso dominar todo el imperio persa y reaccionó a la tentativa independentista de Ṭahir ibn

¹⁰¹⁵ AL-ṬABARĪ, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. XIII, pp. 5659-5664; IBN AL-AṬĪR, ... الكامل (= *La historia...*), vol. IX, pp. 3854-3855 y 3873; IBN JALDŪN, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. II, pp. 450-453. Sobre la tendencia de Faḍl ibn Sahl hacia el chiísmo y su intervención en la elección de 'Alī ibn Mūsà ibn Reza como sucesor de Ma'mūn, véase: IBN AL-AṬĪR, ... الكامل (= *La historia...*), vol. VIII, p. 3725; ZAYDAN, Jurji, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. IV, p. 798; NAFISI, Said, ... تاريخ خان (= *La historia de la fam...*), pp. 121-122. Jurji Zaydan relaciona la oposición a la sucesión de 'Alī con la corrupción de los militares. Según él, si Ma'mūn hubiera pagado el sueldo de los militares, podría haber elegido a cualquiera como su sucesor sin tener que enfrentarse a su oposición. ZAYDAN, Jurji, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. II, p. 358.

¹⁰¹⁶ IBN AL-AṬĪR, ... الكامل (= *La historia...*), vol. IX, p. 3873.

¹⁰¹⁷ IBN AL-AṬĪR, ... الكامل (= *La historia...*), vol. IX, pp. 3877-3884 y 3888; ZAYDAN, Jurji, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. IV, p. 798; ZARRINKOOB, Abdol-Hosein, ... دو قرن (= *Dos siglos...*), p. 205. Sin embargo, ibn al-Aṭīr duda que hayan envenenado a 'Alī ibn Mūsà ibn Reza y al-Ṭabarī no menciona nada sobre este tema. Él destaca que 'Alī ibn Mūsà ibn Reza murió a causa de consumir muchas uvas. No obstante, coincide con el resto de autores en cuanto a toda la información mencionada. Véase: AL-ṬABARĪ, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. XIII, pp. 5671-5676. Según al-Mas'ūdī, el califa Ma'mūn acabó con su ministro Faḍl ibn Sahl porque competía con él en la compra de una esclava. Véase: AL-MAS'ŪDĪ, ... مروج (= *Prados...*), vol. II, p. 418.

¹⁰¹⁸ AL-ṬABARĪ, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. XIII, p. 5682.

Husayan, aquel que años atrás tan útil le había sido. Ṭahir, según todas las fuentes consultadas, justo a la hora de independizarse murió en Jorasán¹⁰¹⁹. Aunque luego de poner punto final al poder de los barmakíes, familia de Sahl y Ṭahir se redujo la influencia política de los persas en la corte califal, esto no concluyó con la pérdida total del poder persa. Más adelante nos encontramos con Afshin, otra figura persa, que entre los años 832-833 d.C. –durante la época de Ma‘mūn– se convirtió al Islam¹⁰²⁰ y conquistó parte de Egipto¹⁰²¹.

5. 4. 2. CAMBIOS CULTURALES: IRANIZACIÓN E ISLAMIZACIÓN.

Tal como hemos dicho, desde el surgimiento del nuevo imperio musulmán los primeros califas abasíes –desarraigados de su hogar, su original estilo de vida y rechazados por muchos árabes– se apoyaron en los persas. Quienes atesoraban una gran experiencia en asuntos militares, administrativos e imperiales, gracias a lo cual podían colaborar con los abasíes para establecer su imperio. Cabe destacar que los árabes, al carecer de experiencia alguna en los asuntos imperiales, necesitaban un modelo gubernamental que seguir. En el mundo de entonces existían dos modelos: el bizantino y el persa. Los abasíes optaron por el segundo porque fueron los persas quienes hicieron posible su triunfo frente a los omeyas. Los habían aupado al poder y apoyado su califato, mientras que los bizantinos habían sido un enemigo común para ambos pueblos: el árabe y el persa. Además estos califas que pretendían establecer su sede gubernamental en Persia necesitaban ser reconocidos legítimamente por sus nuevos aliados y por los pueblos vecinos para hacer frente a sus enemigos y dominar parte considerable del mundo incluida Persia.

Estamos hablando de una región que tanto física como políticamente se encontraba bajo el control árabe, mientras que la cultura persa acabaría imponiéndose en el reino abasí. Tengamos en cuenta que las tradiciones persas habían sido conformadas a partir de las influencias de todas las culturas que habían estado presentes en la región como la sasánida. Una dinastía que pese a su desaparición física, persistía no sólo en la memoria persa, sino también en la árabe. Incluso en el supuesto de que el

¹⁰¹⁹ Véase: AL-ṬABARĪ, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. XIII, pp. 5707-5708; IBN AL-ATĪR, ... الكامل (= *La historia...*), vol. IX, pp. 3911-3912; IBN JALDŪN, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. II, p. 458.

¹⁰²⁰ ZARRINKOOB, Abdol-Hosein, ... تاريخ (= *La historia...*), p. 460.

¹⁰²¹ AL-ṬABARĪ, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. XIII, p. 5746; AL-YA'QŪBĪ, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. II, pp. 487-488; IBN AL-ATĪR, ... الكامل (= *La historia...*), vol. IX, p. 3957.

recuerdo sasánida hubiese sido olvidado, en Persia estaban dándose vivencias parecidas para que volviera a resucitar a través de los abasíes¹⁰²², como el hecho de estar en la misma tierra donde los sasánidas dejaron de existir pero cuyos recuerdos perduraban, en cualquier parte de su patria y en todas las manifestaciones culturales que dejaron. Además los abasíes contaban con los mismos materiales que los sasánidas poseían.

Este acercamiento a los persas y su legado propició una *transculturación* de lo árabe a lo persa en estos califas¹⁰²³, lo que dio lugar al nacimiento de un imperio y una corte que siguiendo a al-Mas‘ūdī podríamos decir que hasta su servidumbre palaciega lo comparaba con los sasánidas¹⁰²⁴, lo cuál ha sido suscrito por iranólogos como James Darmesteter y Zarrinkoob entre otros¹⁰²⁵. Por nuestra parte y siguiendo a estos grandes, hemos intentado buscar en las fuentes evidencias que sirvan para justificar esta afirmación. De su lectura se desprende que la corte abasí no sería exactamente como la sasánida, sino que se trataba de una corte semejante debido a las transformaciones que había sufrido la nueva estructura social persa a partir de la dominación del Islam y la cual iba a acuñarse bajo los abasíes. A continuación –apoyados en autores que comparan la corte del califato abasí con la sasánida– intentamos explicar la *transculturación* de lo árabe a lo persa según el modelo antropológico de Fernando Ortiz aplicándolo al contexto que nos ocupa, es decir, el de los califas abasíes que hemos dado en llamar filopersas desde su inicio hasta su culminación bajo la figura de Ma‘mūn. Dicho modelo explica que el tránsito de una cultura a otra distinta supone para la primera cierta *desculturación* y la aparición de nuevos fenómenos culturales en ella, *neoculturación*¹⁰²⁶.

Según al-Mas‘ūdī al primer califa abasí, Šaffaḥ, le interesaba la historia y la estrategia militar de Cosroes I. De igual manera este califa abasí, como hizo Ardashir I, estableció la burocracia cortesana separándose de la servidumbre palaciega mediante una cortina y del mismo modo que Bahram V –otro rey sasánida– premiaba

¹⁰²² Véase: FREUD, Sigmund, *Moisés...*, pp. 135-136; ZARRINKOOB, Abdol-Hosein, ... تاریخ (= *La historia...*), p. 416.

¹⁰²³ En relación con el proceso de transculturación, véase: ORTIZ, Fernando, *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, Barcelona, 1973, pp. 134-135.

¹⁰²⁴ Véase: AL-MAS‘ŪDĪ, ... مروج (= *Prados...*), vol. II, p. 394.

¹⁰²⁵ Véase: DARMESTETER, James, *Coup D’Oeil Sur L’Histoire de la Perse*, París, 1885, p. 34, cita de, ZARRINKOOB, Abdol-Hosein, ... دو قرن (= *Dos siglos...*), p. 143; NAFISI, Said, ... تاریخ خان (= *La historia de la fami...*), p. 323; ZARRINKOOB, Abdol-Hosein, ... تاریخ (= *La historia...*), pp. 416, 417 y 447.

¹⁰²⁶ Véase: ORTIZ, Fernando, *Contrapunteo...* pp. 129-135, espec. pp. 134 y 135.

económicamente a los músicos de su corte¹⁰²⁷. Estos califas filopersas como fundadores de un nuevo imperio árabe que pretendía introducir el modelo sasánida en su estructura gubernamental frente al anterior omeya, más próximo a la cultura política romana, intentaron aprender todo lo necesario para su gobierno tratando de igualar la trayectoria de los reyes sasánidas. Ello requería la traducción al árabe de un elevado número de obras sobre anécdotas de estos reyes y la cultura persa¹⁰²⁸.

Por ello y bajo el mandato de estos califas fueron traducidos al árabe libros acerca de la astronomía, virtudes y defectos, la sabiduría, los consejos éticos y religiosos, la educación, libros sobre la trayectoria de Arashir I, Cosroes I e incluso el libro de Mazdak, escritos entre otros por astrónomos, reyes y líderes religiosos¹⁰²⁹. Entre los brillantes traductores persas que ofrecieron sus servicios a los califas podemos destacar a ibn Muqafa, quien a mediados del siglo VIII tradujo al árabe la famosa obra persa *خدای نامه* (= *La historia de reyes*), obra que supuso una gran influencia para la poesía árabe¹⁰³⁰. Asimismo tradujo muchas otras obras persas al árabe como *نامه تنستر* (= *La carta de Tanstar*), *کارنامه اردشیر بابکان* (= *El testimonio de Artashir I*), las anécdotas de Bahram Chubin, obras acerca de métodos de guerra, leyes, educación, libros sobre el maniqueísmo, etc¹⁰³¹.

Siguiendo las teorías del padre del psicoanálisis, Freud, quien destaca que los fenómenos históricos no desaparecen sino que se mantienen en la tradición desde donde ejercen su influencia¹⁰³². Aplicando esto al análisis del pasado, podríamos afirmar que a través de estos versos, aventuras, historias y biografías traducidas al árabe, la memoria de todas las tradiciones y glorias de Persia volvió a estar presente en una Persia dominada por los árabes, llegando a poseer a estos califas desarraigados de sus hogares. Éstos no tenían más alternativa que dejar que aquella memoria ejerciese su poder para seguir gobernando y disfrutando del apoyo de un pueblo que hizo posible su califato a pesar de sus enemigos y rivales. Por todo lo dicho llegamos a la conclusión de que Saffah, tras comprender la historia sasánida, llegaría a identificarse con Ardashir I y

¹⁰²⁷ Véase: AL-MAS'ŪDĪ, ... *مروج* (= *Prados...*), vol. II, p. 270. Cabe señalar que Cosroes I fue un personaje admirado entre los árabes. Por ello sus libros acerca de ética, educación, tácticas militares, etc., así como otros libros acerca de su vida fueron traducidos al árabe. Véase: MALAYERI, Mohammad, ... *تاریخ* (= *La historia...*), vol. IV, pp. 214-254 y 311-312.

¹⁰²⁸ Véase: ZARRINKOOB, Abdol-Hosein, ... *تاریخ* (= *La historia...*), p. 417.

¹⁰²⁹ Véase: MALAYERI, Mohammad, ... *تاریخ* (= *La historia...*), vol. IV, pp. 138-139, 143, 147, 171, 185, 259-263, 280-296 y 297-331; ZAYDAN, Jurji, ... *تاریخ* (= *La historia...*), vol. III, p. 575.

¹⁰³⁰ NÖLDEKE, Theodor, *Das Iranische Nationalepos*, traducido al persa por ALAVI, Bozorg, con una introducción realizada por NAFISI, Said, Teherán, 1978, p. 38.

¹⁰³¹ SADIGHI, Gholamhossein, ... *جنبشهای* (= *Los movimientos...*), pp. 95-96 y 115.

¹⁰³² Para más información véase: FREUD, Sigmund, *Moisés...*, pp. 95 y 184.

Cosroes I, a saber, con el fundador y reformador de la dinastía sasánida, como si Šaffah quisiera establecer un gobierno tan esplendido como el sasánida, inspirado por estos reyes. De igual modo este califa tuvo algunos hábitos de Bahram V, rey persa educado por los árabes. La importancia de Ardashir I como fundador de la dinastía sasánida fue tal para los abasíes que según Malayeri, Maʿmūn ordenó que entre otras cosas educaran a su hijo según las enseñanzas escritas por este rey sasánida¹⁰³³.

El influjo del legado persa, palpable en todos los lugares y recuerdos llevó a Manšūr, el segundo califa abasí, a levantar una suntuosa capital en la antigua Persia. A la que llamó Bagdad, un compuesto persa formado por dos términos Bag (= Dios) y Dad (= dio) que significaría Dios lo otorgó¹⁰³⁴. Un préstamo persa para nombrar una ciudad gobernada por unos califas abasíes que recordaba la suntuosidad sasánida. El hecho de que se emplee un término persa para ponerle nombre a una ciudad musulmana es algo que llama nuestra atención. Por este motivo nos parece posible que Manšūr considerara esta ciudad como una herencia que los *bage*s sasánidas le habían dejado o quizá veía a los abasíes como los nuevos *bage*s de Persia. Al igual que los reyes sasánidas quienes en sus inscripciones se presentaban como *Bag*¹⁰³⁵, Manšūr dejó este nombre grabado en la historia como recordatorio de que los abasíes eran herederos directos de los sasánidas, al establecer una ciudad en la proximidad de la antigua *Ctesifonte* denominada Bagdad como su sede gubernamental. Quizá consideraba a los abasíes como nuevos señores de Persia que intentaban transmitir al pueblo persa su propia cultura –la persa– aunque esta vez entrelazada con la religión practicada por estos califas –el Islam– y siendo utilizada para defender su legitimidad.

Asimismo este califa intentó emplear los mismos materiales utilizados en el *Ivan de Kasrā* en la construcción de su propia ciudad¹⁰³⁶. Manšūr sentía al mismo tiempo rechazo y admiración hacia una dinastía que gobernó más de cuatro siglos en Persia y subyugó a los árabes aun cuando él mismo era uno de ellos. Su rechazo hacia la cultura persa llevó a este califa a destruir el legado del “predecesor” y la admiración hizo que copiara ese legado. Todo lo cual nos recuerda a aquel niño que destaca Freud quien odiaba tanto a su padre que acabó siendo su imagen fiel¹⁰³⁷. Además según narran,

¹⁰³³ MALAYERI, Mohammad, ... تاریخ (= *La historia...*), vol. IV, p. 289.

¹⁰³⁴ DURI, A. A., “Baghdād”, en *The Encyclopedia of Islam*, Leiden-Londres, 1986, vol. I, pp. 894-908, espec. 894; ZARRINKOOB, Abdol-Hosein, ... دو قرن (= *Dos siglos...*), p. 178.

¹⁰³⁵ Algunos reyes sasánidas se presentaban como *Bag* en sus inscripciones. Véase: CHRISTENSEN, Arthur Emanuel, *L'Iran...*, p. 189.

¹⁰³⁶ AL-ṬABARĪ, ... تاریخ (= *La historia...*), vol. XI, p. 4915.

¹⁰³⁷ Véase: FREUD, Sigmund, *Moisés...*, p. 112.

Manšūr levantó un santuario llamado گنبد سبز (= La cúpula verde) para reducir el valor de La Kaba, uno de los centros religiosos más importantes de los semitas¹⁰³⁸. Con esta medida intentaba limitar el poder e influencia de los árabes en su califato, frente a sus nuevos aliados persas, quienes le apoyaron¹⁰³⁹, defendían su legitimidad y lo convirtieron en el califa de una de las épocas más espléndidas de la historia del Islam.

Asimismo, este califa siguió con la burocracia sasánida iniciada por su predecesor y siguió con las estrategias aplicadas por los reyes sasánidas a la hora de acabar con sus enemigos importantes. De acuerdo con Jurji Zaydan, Manšūr, al decidir poner fin a la vida de Abū Muṣlīm siguió la táctica de Sapor¹⁰⁴⁰. Labor que pretendía realizar incluso durante la época de su hermano, Šaffaḥ –el primer califa abasí–, porque temía la popularidad y el poder de Abū Muṣlīm en la región estratégica de Jorasán, considerándolo un gran peligro para la estabilidad del gobierno abasí¹⁰⁴¹.

Mahdī, el tercer califa filopersa, siguió con el modelo sasánida en los asuntos administrativos, arquitectónicos, etc¹⁰⁴². Él, al igual que los sasánidas –quienes encerraban a sus enemigos que ostentaron un cargo político importante en la prisión conocida como el *Castillo de olvido*¹⁰⁴³– prohibía mencionar y oír el nombre de los prisioneros políticos de alto rango¹⁰⁴⁴. El influjo del legado persa llevó a Mahdī a emularlos incluso en los deportes. Según al-Ṭabarī, Mahdī solía jugar al polo, hábito que mantuvieron su hijo Harūn y su nieto Amīn. Tanto es así que incluso este último hizo un campo para este deporte, cosa que los árabes consideraron ridícula¹⁰⁴⁵. En realidad el polo fue un préstamo persa, este deporte venía practicándose desde la antigüedad en el mundo persa. Según las narraciones históricas y literarias, reyes sasánidas como Sapor I, Ormoz I, Bahram V y Cosroes II entre otros lo practicaban¹⁰⁴⁶. Según nuestras fuentes a Mahdī le dedicaron unos versos donde no solo lo criticaban

¹⁰³⁸ AL-ṬABARĪ, ... تاریخ (= *La historia...*), vol. XI, p. 4794.

¹⁰³⁹ ZAYDAN, Jurji, ... تاریخ (= *La historia...*), vol. III, p. 474.

¹⁰⁴⁰ ZAYDAN, Jurji, ... تاریخ (= *La historia...*), vol. III, pp. 495-496. Sobre cómo asesinó a Abū Muṣlīm, véase: AL-ṬABARĪ, ... تاریخ (= *La historia...*), vol. XI, pp. 4694-4709; IBN JALDŪN, ... تاریخ (= *La historia...*), vol. II, pp. 336-337; ZARRINKOOB, Abdol-Hosein, ... دو قرن (= *Dos siglos...*), p. 142.

¹⁰⁴¹ AL-ṬABARĪ, ... تاریخ (= *La historia...*), vol. XI, pp. 4678-4679.

¹⁰⁴² Véase: AL-ṬABARĪ, ... تاریخ (= *La historia...*), vol. XII, pp. 5110 y 5119.

¹⁰⁴³ CHRISTENSEN, Arthur Emanuel, *L'Iran...*, p. 252; PIRNIA, Moshir od-Dowleh, ... ایران باستان (= *Irán antiguo...*), vol. IV, p. 1958. Según este último autor, los sasánidas llamaban a este castillo así porque evitaban mencionar el nombre de sus prisioneros ante el rey.

¹⁰⁴⁴ Véase: AL-ṬABARĪ, ... تاریخ (= *La historia...*), vol. XII, pp. 5130-5131.

¹⁰⁴⁵ AL-ṬABARĪ, ... تاریخ (= *La historia...*), vol. XII, pp. 5114, 5159 y 5409.

¹⁰⁴⁶ Véase: Anónimo, کارنامه اردشیر بابکان (= *El testimonio de Ardashir I*), traducido al persa por HASHEMI NEJAD, Ghasem, Teherán, 1990, p. 67; AL-ṬABARĪ, ... تاریخ (= *La historia...*), vol. II, p. 589; FERDOSI, Abolghasem... شاهنامه (= *El libro de los reyes...*), editado por OSMANOV, M., N., supervisado por NOUSHIN, A., Moscú, 1968, vol. VII, pp. 270 y 310 y vol. IX, p. 140.

por entretenerse con el polo sino también por haber mantenido relaciones incestuosas con sus tías¹⁰⁴⁷. Sabemos que el incesto era una práctica sagrada entre los persas, tanto que su irrupción se consideraba de los peores pecados en los libros pertenecientes a la época sasánida¹⁰⁴⁸. Este califa musulmán no podía haber cometido incesto puesto que iba en contra de los principios del Islam, y probablemente esta acusación en forma de sátira se trataba de una dura crítica a un califa que había marginado a los árabes y que en muchos aspectos seguía costumbres persas como jugar al polo y celebrar fiestas nacionales importantes persas como la de Noruz y Mehregan. Cabe decir que el uso de la poesía como un arma política y publicitaria fue conocido entre los árabes anteriores al Islam; al-Ya'qūbī sostiene que los árabes empleaban los versos poéticos para exponer sus deseos, buscar honor, jurar, pactar, injuriar, valorar, criticar y un largo etcétera¹⁰⁴⁹.

En lo concerniente a Noruz y Mehregan hay que destacar que estas fiestas tal como hemos visto se celebraban durante la época omeya, sin embargo, durante el gobierno de 'Umar II quedó prohibido aceptar obsequios en Noruz y Mehregan hasta que en el año 723 d. C. los omeyas retomaron la costumbre de aceptar dichos obsequios¹⁰⁵⁰. Los abasíes también festejaban estas fiestas e incluso seguían otras costumbres habituales durante dichos festivales. En la obra de al-Mas'ūdī encontramos un dato que demuestra que durante esta época los musulmanes solían vestirse con ropa nueva para celebrar la fiesta y ayudaban a los pobres a conseguirla¹⁰⁵¹. Probablemente esta fiesta a la que se refiere al-Mas'ūdī sería Noruz, puesto que durante este festival era y es costumbre ponerse ropa nueva. Otra semejanza que nos llama la atención es el hecho de que, según al-Mas'ūdī, un súbdito le pidiera un deseo al califa Maḥdī mediante una poesía durante la fiesta de Noruz y éste se lo cumpliera¹⁰⁵². Eso es interesante si tenemos en cuenta que, de acuerdo con al-Bīrūnī, los reyes sasánidas también durante este festival primaveral solían realizar los deseos de personas pertenecientes a diferentes estratos de su sociedad¹⁰⁵³.

¹⁰⁴⁷ AL-ṬABARĪ, ... تاریخ (= *La historia...*), vol. XII, p. 5159; IBN AL-AṬĪR, ... الكامل (= *La historia...*), vol. VIII, p. 3607.

¹⁰⁴⁸ Anónimo, ... مینوی (= *El mundo...*), p. 51.

¹⁰⁴⁹ AL-YA'QŪBĪ, ... تاریخ (= *La historia...*), vol. I, p. 342.

¹⁰⁵⁰ AL-YA'QŪBĪ, ... تاریخ (= *La historia...*), vol. II, pp. 270 y 280.

¹⁰⁵¹ Véase: AL-MAS'ŪDĪ, ... مروج (= *Prados...*), vol. II, p. 447.

¹⁰⁵² AL-MAS'ŪDĪ, ... مروج (= *Prados...*), vol. II, p. 322. Véase también: SADIGHI, Gholamhossein, ... جنبشهای (= *Los movimientos...*), pp. 98 y 100; ZARRINKOOB, Abdol-Hosein, ... تاریخ (= *La historia...*), p. 447.

¹⁰⁵³ AL-BĪRŪNĪ, Abū Rayḥan Muḥammad ibn Aḥmad, آثار الباقیه (= *Las obras perduradas*), traducido al persa por DANA SERESHT, Akbar, Teherán, 2010, p. 332.

A medida que se asentaba más el califato crecía el proceso de traspaso cultural de lo árabe a lo persa entre estos califas. Tanto que el influjo del legado persa empezó a calar hondo en estos califas desde el inicio de su formación, como ocurrió con Harūn. Según la historia este califa nació en Rey¹⁰⁵⁴, donde era patente la influencia de las tradiciones persas y zoroástricas puesto que según Ebrahim Pour Davoud Rey era la ciudad natal de Zoroastro, centro religioso del zoroastrismo y la residencia del *Mubed de mubedes* –la máxima autoridad religiosa de los zoroástricos¹⁰⁵⁵–. Esta ciudad, dado que en su pasado tenía estrechos lazos con las antiguas tradiciones persas, indudablemente dejaría profundas huellas en este califa a lo largo de sus primeros momentos de formación. Además, tal y como hemos destacado en el epígrafe anterior, en la educación de Harūn influyeron los barmakíes, unos persas que preservaban algunas tradiciones ancestrales y las transmitieron a este califa, ya fuera de forma consciente o inconsciente.

El poder e influencia de los barmakíes alcanzó su punto máximo en la corte de Harūn, llegando incluso a protagonizar junto a este califa los cuentos de *Las mil y una noches*¹⁰⁵⁶. Conviene destacar que esta obra –cuyo título original era *1000 cuentos aqueménidas*– se remonta a la época pre-cristiana y es una colección de fábulas indias, chinas, judías, persas, etc. Esta colección de historias y cuentos, había recibido influencias del budismo, la filosofía india, el mitraísmo, el zoroastrismo y las creencias judías, entre otras. Estos relatos, que suponen un sincretismo cultural, fueron introducidos en la corte de Harūn¹⁰⁵⁷, donde se le agregaron cuentos relacionados con las reuniones nocturnas que este califa celebraba¹⁰⁵⁸. Así pues, el legado del dominio abasí en Persia se sumó también al bagaje cultural de la famosa obra.

Por todo ello no es de extrañar que la corte de Harūn, más que ninguna de sus antecesoras, recordara a la sasánida. En este estudio consideramos que las descripciones de al-Masūdī son una muestra de ello, dado que nos presenta a este califa como alguien que se considera a sí mismo seguidor de la trayectoria sasánida. Por ejemplo de acuerdo

¹⁰⁵⁴ AL-ṬABARĪ, ... تاریخ (= *La historia...*), vol. XII, pp. 5226 y 5337; AL-MAS‘ŪDĪ, ... مروج (= *Prados...*), vol. II, p. 338; IBN AL-AṬĪR, ... الكامل (= *La historia...*), vol. VIII, p. 3625; KENNEDY, Hugh, *La corte...*, p. 78.

¹⁰⁵⁵ *El Avesta... کهن ترین کتاب* (= *El más antiguo libro...*), traducido al persa y editado por POUR DAVOUD, Ebrahim, ..., p. 25.

¹⁰⁵⁶ ZARRINKOOB, Abdol-Hosein, ... دو قرن (= *Dos siglos...*), p. 185.

¹⁰⁵⁷ Anónimo, *قصه های هزار و یک شب* (= *Los cuentos de mil y una noches*), editado por AMELI, Hamid Teherán, 2005, pp. 3-6.

¹⁰⁵⁸ Véase: Anónimo, *Las mil y una noches, noche primera a doscientas ochenta y dos*, ilustrado por AMAT, Frederic, traducido al español por DE JUAN VERNET, Barcelona, 2005, *La mujer descuartizada*, vol. I, pp. 113-117; Nur al-Din y su hermano Sams al-Din, pp. 118-153.

con este historiador Harūn ordenó que castigasen a su sirviente con un palo por criticar al constructor del *Arco de Kasrà*. Acto seguido se justificó diciendo que al ser los reyes como hermanos, él se veía obligado a defenderlos¹⁰⁵⁹.

Este califa, imitando a su abuelo, no sólo jugaba al polo con frecuencia sino que también demostró su interés por el ajedrez¹⁰⁶⁰. Sabemos que este juego había llegado a Persia durante la época de Cosroes I. De acuerdo con Ferdosi y Ta'alabī, los indios regalaron el tablero y las piezas de ajedrez a este rey sasánida proponiéndole que en caso de no poder averiguar sus secretos perdonase los tributos que la India pagaba anualmente a los persas. El desafío fue superado por Bozorgmehr, ministro de Cosroes I¹⁰⁶¹. Esta narración –que parece más una fábula que un hecho histórico– demuestra la importancia dada al ajedrez para medir las capacidades intelectuales de un pueblo. Asimismo, según Bartholomae y Christensen, durante la época sasánida aprender a jugar al polo así como al ajedrez era obligatorio para quienes pertenecían a la nobleza¹⁰⁶². En realidad las razones podrían ser las siguientes: consideraban que el polo aumenta la capacidad de equilibrio en el campo de batalla y el ajedrez ejercitaba la inteligencia para analizar las estrategias a seguir. Y Harūn crecido en un ambiente influenciado por la tradición y la cultura persas tanto que se veía como un *bag* (= rey) persa, es decir, seguidor de la herencia cultural de los sasánidas, consideraba estos ejercicios de suma importancia. Unas prácticas, sin embargo, mal vistas y ridiculizadas por los árabes, que trataban de resistir ante una cultura que había poseído a sus autoridades y que sigilosamente podía acabar con su dominio.

Por otra parte, este califa también emuló el interés de su abuelo por la arquitectura sasánida. Según al-Ṭabarī, Harūn ordenó que le construyeran un falso techo para evitar el paso del calor, inspirado por los reyes persas¹⁰⁶³. Harūn, al igual que Cosroes II y otros reyes sasánidas y califas omeyas, disfrutaba acumulando riqueza. Según las fuentes, cuando murió tenía más de 900.000.000 dinares/dirhames en su tesorería¹⁰⁶⁴. Por este motivo envió a la región de Jorasán a 'Alī ibn Mūsà ibn Maham,

¹⁰⁵⁹ AL-MAS'ŪDĪ, ... مروج (= *Prados...*), vol. I, p. 254.

¹⁰⁶⁰ Véase: AL-MAS'ŪDĪ, ... مروج (= *Prados...*), vol. II, p. 366; ZAYDAN, Jurji, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. V, pp. 1029-1030.

¹⁰⁶¹ Véase: FERDOSI, ... شاهنامه (= *El libro de los reyes...*), vol. VIII, pp. 206-210; TA'ALABĪ, ... غرر (= *La historia...*), pp. 402-403. Véase también: ZAYDAN, Jurji, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. V, p. 1029.

¹⁰⁶² BARTHOLOMAE, Christian, *Die frau...*, p. 42; CHRISTENSEN, Arthur Emanuel, *L'Iran...*, p. 298.

¹⁰⁶³ AL-ṬABARĪ, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. XII, p. 5385. Según este mismo historiador, a Manšūr le solucionaron el problema causado por el calor del verano llenando de adobe el techo de su palacio al igual que a los reyes sasánidas. AL-ṬABARĪ, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. XI, p. 5017.

¹⁰⁶⁴ Véase: AL-ṬABARĪ, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. XII, p. 5398; ZARRINKOOB, Abdol-Hosein, ... دو قرن (= *Dos siglos...*), p. 180.

uno de los más crueles gobernadores, que oprimía a la población y se hacía con sus propiedades¹⁰⁶⁵. Curiosamente este personaje nos recuerda al cruel recaudador de impuestos de Cosroes II¹⁰⁶⁶. Ninguno de ellos se privaba de cometer actos violentos para mantener satisfecho a su amo, pero tanta crueldad provocó la consecuente insatisfacción popular contra el sistema dominante.

Harūn también acostumbraba a beber una especie de vino y se interesaba por la música¹⁰⁶⁷. Al contrario que Abdolhossein Zarrinkoob, no podemos decir que por beber vino y deleitarse con la música su corte se pareciera a la de los reyes sasánidas, puesto que ni la música ni el vino eran costumbres exclusivamente sasánidas. Los beduinos, por ejemplo, usaban la poesía como arma publicitaria, como ya hemos mencionado, conocían algunos instrumentos musicales como la tamboreta, una especie de flauta y solían beber vino, prohibido posteriormente en el Islam¹⁰⁶⁸. Tan sólo podemos afirmar que bajo el poder abasí los árabes llegaron a conocer algunos instrumentos musicales¹⁰⁶⁹ y melodías persas¹⁰⁷⁰.

Así pues Harūn, que se veía a sí mismo como un rey persa, influido como estaba por los eficientes ministros barmakíes, vio necesario promover las ciencias. Según Jurji Zaydan bajo su poder los persas fundaron una biblioteca donde se traducían libros científicos y de medicina. Esta biblioteca que se encontraba bajo la influencia de Yaḥyà ibn Jalīd aumentó durante la época de Ma'mūn. Bajo el poder de estos califas fueron creadas dos grandes bibliotecas en Bagdad, una contenía 4.000.000 de libros mientras que la otra contaba con 10.000. Curiosamente esta última se llamaba la biblioteca de Sapor¹⁰⁷¹, uno de los reyes más importantes de la dinastía sasánida.

El influjo del legado persa llegó a su máximo esplendor en la época de Ma'mūn. Este califa recibió la influencia de las tradiciones y costumbres persas más que ningún otro. Tanto es así que podría decirse que Ma'mūn era un vivo ejemplo del sincretismo

¹⁰⁶⁵ AL-ṬABARĪ, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. XII, pp. 5333-5335.

¹⁰⁶⁶ AL-ṬABARĪ, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. II, pp. 765-766.

¹⁰⁶⁷ ZARRINKOOB, Abdol-Hosein, ... تاريخ (= *La historia...*), p. 420. Los califas anteriores a Harūn no bebían vino a excepción de Mahdī. Según al-Ṭabarī, esto sucedía en algunas ocasiones, por ejemplo cuando se encontraba triste. Véase: AL-ṬABARĪ, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. XII, p. 5132.

¹⁰⁶⁸ ZAYDAN, Jurji, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. V, pp. 895-896 y 994-995. Sobre la poesía pre-islámica véase: CORRIENTE CÓRDOBA, F. y MONTEER SALA, J. P., *Las diez mu'allaqāt. Poesía y panorámica de Arabia en vísperas del Islam*, Madrid, 2005.

¹⁰⁶⁹ Véase: AL-ṬABARĪ, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. X, pp. 4582-4583 y vol. XIII, p. 5526; AL-MAS'-'ŪDĪ, ... مروج (= *Prados...*), vol. II, pp. 362-363; ZAYDAN, Jurji, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. III, p. 623.

¹⁰⁷⁰ ZAYDAN, Jurji, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. III, p. 621 y vol. V, pp. 896-897.

¹⁰⁷¹ ZAYDAN, Jurji, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. III, pp. 631-632 y 637. Sobre el interés de Harūn hacia las ciencias véase también: AL-ṬABARĪ, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. XII, p. 5372.

entre la cultura persa y las tradiciones islámicas, pues no sólo su educación estaba influenciada por las tradiciones persas y orientales gracias a los barmakíes, sino que además le acompañaban los hermanos de Sahl, posiblemente tuvo un ministro de la familia de los barmakíes y además su madre fue la hija de un hombre que se había levantado en armas para reavivar el zoroastrismo. Ninguno de estos persas había eliminado completamente sus vínculos con las antiguas tradiciones persas pese a aceptar el Islam, por lo que seguían preservando algunas de sus costumbres e indudablemente se las transmitieron a este califa. Ma'mūn, debido a sus raíces persas, atendió más que ningún otro a este pueblo, tanto que en Siria le criticaron por ello diciéndole: «Emir de los creyentes, atiende a los árabes de Siria al igual que a los persas de Jorasán»¹⁰⁷².

En lo referente a los asuntos militares, Ma'mūn, al igual que sus antecesores árabes, procuraba seguir los consejos de Cosroes I¹⁰⁷³. Por otro lado, Jurji Zaydan sostiene que a este califa le encantaba aprender ciencias. Por ello durante su gobierno tanto la filosofía como la ciencia progresaron, siendo la mayor parte de los sabios de su corte de ascendencia persa. Él estaba versado en filosofía y por ello los musulmanes lo llamaban el *emir de los herejes*¹⁰⁷⁴, en lugar del usual *emir de los creyentes*. El interés de este califa por esta ciencia nos recuerda al interés que profesaba Cosroes I por la filosofía.

Por ello, en la corte de este califa se celebraban discusiones donde se hablaba de distintos temas como las cuestiones filosófico-religiosas¹⁰⁷⁵. Las tradiciones dejadas por Cosroes I en los libros llegaron a la corte abasí describiendo los debates morales, existencialistas, etc. que habían sido celebrados en su corte donde su gran ministro Bozorgmehr brillaba por su gran capacidad y eficacia¹⁰⁷⁶. Posiblemente estas enseñanzas dejaron huella en este califa amante de la filosofía y seguidor de la trayectoria de los persas. Sin embargo, no hay que olvidar que bajo el poder de Harūn, Yaḥyà ibn Jalīd ibn Barmak también celebraba reuniones en presencia de musulmanes y no musulmanes en las cuales discutían distintos asuntos filosófico-religiosos junto a

¹⁰⁷² AL-ṬABARĪ, ... تاریخ (= *La historia...*), vol. XIII, p. 5777.

¹⁰⁷³ Acerca de la aplicación por parte de este califa de los consejos de Cosroes I, véase: AL-MAS'ŪDĪ, ... مروج (= *Prados...*), vol. II, p. 420.

¹⁰⁷⁴ ZAYDAN, Jurji, ... تاریخ (= *La historia...*), vol. II, pp. 313-314 y vol. III, pp. 591 y 600. Este califa daba importancia al saber. AL-ṬABARĪ, ... تاریخ (= *La historia...*), vol. XIV, p. 6089.

¹⁰⁷⁵ ZAYDAN, Jurji, ... تاریخ (= *La historia...*), vol. V, p. 1012. En relación con su interés por discusiones teológicas, véase: AL-ṬABARĪ, ... تاریخ (= *La historia...*), vol. XIII, pp. 5685-5686; AL-MAS'ŪDĪ, ... مروج (= *Prados...*), vol. II, pp. 421 y 433.

¹⁰⁷⁶ Véase: AL-MAS'ŪDĪ, ... مروج (= *Prados...*), vol. I, pp. 262-263; FERDOSI, ... شاهنامه (= *El libro de los reyes...*), vol. VIII, pp. 116-147, 193-206 y 247-255; CHRISTENSEN, Arthur Emanuel, *L'Iran...*, pp. 305-306; PIRNIA, Moshir od-Dowleh, ... ایران باستان (= *Irán antiguo...*), vol. IV, p. 1963.

otros temas como el amor¹⁰⁷⁷, lo que indudablemente se debía a las tradiciones marcadas por Cosroes I.

Otra afición de este califa fue la astronomía, lo cual se debía a la influencia persa¹⁰⁷⁸, quizá porque aprender esta ciencia era obligatorio para la nobleza persa¹⁰⁷⁹. Por lo que Ma'mūn se veía obligado a acercarse a esta ciencia o aquellos persas que se habían encargado de su educación lo vieron necesario para su formación. En cualquier caso no fue el primer califa abasí que demostró interés por la astronomía porque ya su abuelo Manšūr y su padre habían sentido interés por esta ciencia. Como indica al-Ṭabarī, el califa Manšūr consultaba el futuro sobre fracaso o victoria de sus asuntos a los astrónomos¹⁰⁸⁰. A través de otra narración histórica tenemos noticia de que en la corte de Harūn se encontraban presentes astrónomos con los que consultaba sobre distintos asuntos, sin olvidar el hecho de que ésta era una ciencia que dominaba su ministro Ŷa'far ibn Yaḥyà ibn Jalīd¹⁰⁸¹. Con todo, debemos tener en cuenta que en épocas preislámicas los árabes ya conocían la astronomía¹⁰⁸², aunque de forma rudimentaria.

La influencia persa quedó tan patente en este califa, que tal vez pudiera tener cierta simpatía hacia el zoroastrismo –la religión antigua de su madre, sus ministros y muchos pobladores persas de Jorasán– pues según un documento que tenemos a nuestra disposición, se alegró por el triunfo del zoroastrismo sobre el maniqueísmo en una discusión teológica celebrada en su corte entre un maniqueo llamado Abalish y un mago zoroástrico llamado Azarfarnabag en presencia de judíos, cristianos y musulmanes¹⁰⁸³. Este fue un nuevo fracaso para los seguidores del maniqueísmo frente al zoroastrismo en una discusión teológica. Sin embargo no ocurrió en la corte de los reyes sasánidas, que defendían la religión que legitimaba su presencia en el poder, sino en la corte de un califa musulmán que probablemente se inclinaba hacia ciertas prácticas del zoroastrismo compatibles con el Islam. Lo dicho también nos hace pensar que quizá los magos influían en la corte de todos estos califas, y tal vez por ello se realizaron tantas

¹⁰⁷⁷ AL-MAS'ŪDĪ, ... مروج (= Prados...), vol. II, p. 372-374.

¹⁰⁷⁸ MALAYERI, Mohammad, ... تاریخ (= La historia...), vol. IV, p. 146.

¹⁰⁷⁹ BARTHOLOMAE, Christian, *Die...*, p. 43; CHRISTENSEN, Arthur Emanuel, *L'Iran...*, p. 299.

¹⁰⁸⁰ AL-ṬABARĪ, ... تاریخ (= La historia...), vol. XI, pp. 4883, 4909, 4912 y 5007; ZAYDAN, Jurji, ... تاریخ (= La historia...), vol. III, pp. 610 y 612.

¹⁰⁸¹ Anónimo, ... قکاچک (= La historia de los barm...), pp. 402-406.

¹⁰⁸² ZAYDAN, Jurji, ... تاریخ (= La historia...), vol. III, pp. 402-406.

¹⁰⁸³ Anónimo, "ماتیکان گجستک ابالیش" (= Matikan Gojastak Abalish) en چیسنا (= Chista), número 64, Teherán, 1989, pp. 473-478.

persecuciones contra los seguidores de zandaqā¹⁰⁸⁴. Durante su época, como sostiene al-Mas'ūdī, este califa ponía a prueba a los acusados de practicar esta corriente religiosa obligándoles escupir en la imagen de Maní y matar a un pájaro, ya que los maniqueos se negaban a quitarle la vida a los seres vivos. En caso de negarse acababa con ellos¹⁰⁸⁵. Además el mago Azarfarnabag del que hemos hablado se dedicó a recopilar el *Libro de Dinkard* durante esta época¹⁰⁸⁶, probablemente bajo su poder.

A pesar de que estos califas aceptaron la cultura persa en muchos aspectos, siempre se mantuvieron fieles a los principios del Islam. Una religión gracias a la cual lograron separarse relativamente de sus discordias tribales, unirse e incluso crear un gran imperio.

Aunque Manšūr abandonó el mensaje de los primeros abasíes, que no pretendían erigir palacios ni acumular riquezas, alzó un gran palacio¹⁰⁸⁷ y, siguiendo el ejemplo de los reyes sasánidas, se dedicaron a tener una vida lujosa¹⁰⁸⁸. Sin embargo, en la suntuosa

¹⁰⁸⁴ La zandaqā fue una corriente considerada herética a la que se enfrentó el califa Mahdī. AL-ṬABARĪ, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. XII, p. 5138; AL-YA'QŪBĪ, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. II, p. 401; IBN AL-AṬĪR, ... الكامل (= *La historia...*), vol. VIII, p. 3609; IBN JALDŪN, ... كتاب العبر (= *Kitāb al-'ibar...*), vol. II, p. 392. Esta corriente contaba con numerosos prosélitos incluso en el seno de la corte abasí como el secretario de Mahdī, a quien asesinaron por ser seguidor de este grupo. AL-YA'QŪBĪ, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. II, p. 401. Los seguidores de la zandaqā preocuparon tanto al califa Mahdī, que recomendó a su hijo y sucesor Mūsā Hadī que acabara con todos los miembros de esta secta, empleando las siguientes palabras: «Hijo mío, al heredar el califato acaba con todos los seguidores de Maní, esta secta al parecer conduce al pueblo hacia actos aparentemente bellos, como evitar las maldades, el materialismo, obrar para otro mundo, pero obliga a las personas a no comer carne, a no tener contacto con el agua pura, a no matar los insectos, considerándolos como actos pecaminosos. Después los conduce hacia el dualismo, la luz y la oscuridad, aprueba el matrimonio incestuoso, lavarse con la orina, secuestrar a los niños abandonados en los caminos, considerándolos como actos que favorecen liberarse del reino de la oscuridad y alcanzar al reino de luz. Levanta para ellos horcas, pasa la espada por ellos, y así acércate al Dios Único, ya que había soñado que tu abuelo 'Abbās quien me daba dos espadas, ordenando acabar con los dualistas». AL-ṬABARĪ, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. XII, p. 5213. De este modo, Hadī acabó con Yaqūb ibn Faḍl ya que su padre no había puesto fin a su vida por haber jurado que no iba a matar a ningún hašamī. Asimismo, asustaron tanto a la hija-esposa de Yaqūb ibn Faḍl que murió de un infarto. Sin embargo, el corto califato de Mūsā no le permitió acabar con todos los seguidores de esta secta. IBN AL-AṬĪR, ... الكامل (= *La historia...*), vol. VIII, p. 3609. Conviene destacar que según al-Mas'ūdī el término zandaqā, aparecida durante la época de Maní, es la forma arabizada de Zand que era la interpretación realizada sobre el Avesta. Este autor aplica el término a los dualistas, a saber, los maniqueos. AL-MAS'ŪDĪ, ... مروج (= *Prados...*), vol. I, p. 245. Según al-Bīrūnī a los mazdaqūes les dieron en llamar también zandaqīes porque seguían las directrices de Zand. Asimismo destaca al-Bīrūnī que a los maniqueos de forma equivocada les dieron en llamar como seguidores de zandaqā. AL-BĪRŪNĪ, ... آثار (= *Las obras...*), p. 312. Nosotros estamos de acuerdo con las descripciones de al-Bīrūnī porque en realidad el mazdaqismo fue la única corriente religiosa que intentó reformar el zoroastrismo, buscando exponer una interpretación correcta del Avesta.

¹⁰⁸⁵ AL-MAS'ŪDĪ, ... مروج (= *Prados...*), vol. II, p. 423.

¹⁰⁸⁶ Anónimo, “... ماتیکان (= *Matikan...*)”, pp. 473-478, espec. 473.

¹⁰⁸⁷ Véase: AL-ṬABARĪ, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. XI, pp. 4621 y 4974.

¹⁰⁸⁸ Él dedicó 4.000.833 dirhames a la fundación de Bagdad y todos sus edificios; asimismo en el año 774 d.C., levantó un palacio llamado Yavdaneh (= *La eternidad*). IBN AL-AṬĪR, ... الكامل (= *La historia...*), vol. VIII, pp. 3461 y 3523. Al morir había dejado los bienes para 10 años a su hijo. AL-ṬABARĪ, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. XI, p. 5047; IBN AL-AṬĪR, ... الكامل (= *La historia...*), vol. VIII, p. 3531. Asimismo él tenía 600.000.000 dirhames y 14.000.000 dinares en su tesorería. AL-MAS'ŪDĪ, ... مروج (=

capital que levantó estableció una mezquita, no bebía vino ni permitía el uso de los instrumentos musicales¹⁰⁸⁹ por haber sido rechazados en el Islam¹⁰⁹⁰. También se preocupaba por los lugares de culto musulmán, por ello amplió la mezquita sagrada¹⁰⁹¹. Él realizaba rituales islámicos de forma disciplinada y pereció en una de sus peregrinaciones¹⁰⁹².

En realidad Mansūr aceptaba de la cultura persa todo lo que no se opusiera a los principios del Islam, puesto que tal como destaca Fernando Ortiz, cuando una religión avanza en otra tierra se destruyen formas tenidas por diabólicas pero se conservan rituales que pueden interpretarse como ingenuos¹⁰⁹³. Noruz, que fue reavivado por los abasíes, podría considerarse como un ritual persa inocuo, razón por la que no fue rechazado por los musulmanes. Sin embargo, para tener cabida dentro de la corte abasí, tenía que adaptarse a la nueva religión¹⁰⁹⁴. Noruz, cuya fundación se remonta a las épocas pre-zoroástricas, sobrevivió a todas las invasiones y dominaciones y en su proceso de traspaso religioso de lo zoroástrico a lo islámico llegó a representar sucesos importantes relacionados con el mundo musulmán y semita. De acuerdo con al-Bīrūnī, en este día el rey Salomón encontró el famoso anillo que había perdido. Por ello, este día fue bautizado como Noruz por los persas¹⁰⁹⁵. Porque suponía una nueva época para el rey Salomón. Por otra parte, de acuerdo a lo expuesto por Keywan Lului, Noruz llegó a representar el día de la creación de Adán, la elección de Mahoma como el Profeta entre otros sucesos importantes¹⁰⁹⁶. Tal vez esto es así porque según una narración en

Prados...), vol. II, pp. 312 y 318; ZAYDAN, Jurji, ... تاریخ (= *La historia...*), vol. II, p. 244; ZARRINKOOB, Abdol-Hosein, ... تاریخ (= *La historia...*), p. 421.

¹⁰⁸⁹ AL-ṬABARĪ, ... تاریخ (= *La historia...*), vol. XI, pp. 4988 y 5023-5024; KENNEDY, Hugh, *La corte...*, p. 28. Según narran al oír un día el ritmo del sitar –según ibn al-Aṭīr– o del tanbur –según al-Ṭabarī–, instrumento musical que desde Jorasán había llegado a su corte, lo rompió y vendió al esclavo que lo tocaba y entretenía a sus sirvientas. AL-ṬABARĪ, ... تاریخ (= *La historia...*), vol. XI, p. 4988; IBN AL-AṬĪR, ... الكامل (= *La historia...*), vol. VIII, pp. 3536-3537; ZAYDAN, Jurji, ... تاریخ (= *La historia...*), vol. II, p. 309.

¹⁰⁹⁰ A través de las descripciones de al-Ṭabarī, sabemos que Mahoma relacionaba el escuchar música con las costumbres de la época de Ignorancia y por tanto tachaba de pecaminosa la música. Véase: AL-ṬABARĪ, ... تاریخ (= *La historia...*), vol. III, pp. 831-832.

¹⁰⁹¹ AL-ṬABARĪ, ... تاریخ (= *La historia...*), vol. XI, pp. 4721; AL-YA'QŪBĪ, ... تاریخ (= *La historia...*), vol. II, pp. 358-359.

¹⁰⁹² AL-ṬABARĪ, ... تاریخ (= *La historia...*), vol. XI, pp. 4724, 4737, 5051 y 5055; IBN AL-AṬĪR, ... الكامل (= *La historia...*), vol. VIII, pp. 3532, 3533 y 3539.

¹⁰⁹³ ORTIZ, Fernando, *Contrapunteo...*, p. 162.

¹⁰⁹⁴ Véase: ORTIZ, Fernando, *Contrapunteo...*, pp. 168 y 182

¹⁰⁹⁵ AL-BĪRŪNĪ, ... آثار (= *Las obras...*), p. 325.

¹⁰⁹⁶ LULUI, Keywan, “نوروز در فرهنگ ایرانی جستاری در تاریخچه پیدایش نوروز” (= *Noruz en la cultura iraní (una perspectiva general en la historia de la aparición de Noruz)*) en فرهنگ اصفهان (= *La cultura de Esfahán*), 2000, pp.18-22, espec. 22.

pahlevi desde la antigüedad todos los acontecimientos importantes sucedieron en este día¹⁰⁹⁷.

Estos cambios hicieron que no sólo los musulmanes sino también los persas que habían aceptado el Islam siguieran festejando Noruz sin ningún tipo de traba. Retomando el modelo antropológico de Ortiz y aplicándolo al tema que nos ocupa, consideramos que Noruz pasó por un “transcultural sincretismo” religioso entre creencias indoeuropeas-persas e islámicas¹⁰⁹⁸. Sólo así esta fiesta llegó a tener cabida dentro de una Persia cuyos pobladores habían contraído matrimonio con musulmanes, colaboraban con ellos, los influían y recibían sus influencias. Una tierra, en definitiva, en vías de total Islamización.

No obstante y volviendo a aplicar el modelo antropológico de Ortiz a este contexto, podríamos considerar que estas fiestas milenarias persas se celebraban junto a las principales celebraciones islámicas aunque eran consideradas fiestas agregadas que quedaban relegadas a un segundo lugar¹⁰⁹⁹. En realidad pese a la importancia que Noruz tenía tanto para los persas como para los asuntos económicos de estos califas, esta fiesta no podía adquirir la connotación religiosa para los musulmanes que tenían por ejemplo la fiesta de *Fitr*. Y Mahdī –un califa abasí que celebraba esta fiesta persa– nunca pasó por alto las importantes fiestas ni los rituales islámicos. Según narran, realizaba sus oraciones de forma disciplinada, cambió la *Kiswa* o la tela que recubre La Kaba, amplió la mezquita del Profeta además de la mezquita sagrada y dirigía las peregrinaciones¹¹⁰⁰. Por si esto fuera poco para solicitar lluvia daba la orden de ayuno¹¹⁰¹, es decir, se aferraba a las tradiciones musulmanas en caso de verse en la necesidad de solicitar algo de la divinidad. No acudía a una religión sasánida que desde hacía mucho tiempo había perdido fuerza e importancia entre los propios persas.

De igual manera, Harūn llevaba a cabo los rituales islámicos con regularidad: diariamente realizaba oraciones –unas obligatorias, otras voluntarias–, peregrinaba a la Meca y ayudaba económicamente a los musulmanes tanto para las peregrinaciones como para otros asuntos¹¹⁰². Pese a que adoptaba un gran número de elementos

¹⁰⁹⁷ ASANA, Jamasp, *متون پهلوی* (= *Textos pahlevíes*), Bombay, 1913, vol. II, p. 102, cita de: CHRISTENSEN, Arthur Emanuel, *L'Iran...*, p. 125.

¹⁰⁹⁸ ORTIZ, Fernando, *Contrapunteo...*, p. 174.

¹⁰⁹⁹ ORTIZ, Fernando, *Contrapunteo...*, p. 175.

¹¹⁰⁰ AL-ṬABARĪ, ... *تاریخ* (= *La historia...*), vol. XII, 5099-5100, 5103, 5105, 5107, 5138; IBN AL-ATĪR, ... *الكامل* (= *La historia...*), vol. VIII, pp. 3553-3554, 3561 y 3594.

¹¹⁰¹ Véase: AL-ṬABARĪ, ... *تاریخ* (= *La historia...*), vol. XII, p. 5161.

¹¹⁰² AL-ṬABARĪ, ... *تاریخ* (= *La historia...*), vol. XII, p. 5372; IBN AL-ATĪR, ... *الكامل* (= *La historia...*), vol. VIII, pp. 3744-3745; IBN JALDŪN, ... *تاریخ* (= *La historia...*), vol. II, p. 411.

culturales persas seguía siendo un califa musulmán y como seguidor de la trayectoria del Profeta tenía que ser líder de la guerra y la religión islámica.

Cabe destacar el caso de Ma'mūn –de madre persa– quien a pesar de recibir el influjo de las tradiciones persas más que ningún otro califa “filopersa” se mantuvo fiel a los principios del Islam. Según al-Ṭabarī este califa insistía en que El Corán era una creación de Dios y estableció esta creencia como un criterio para dar validez a las órdenes, testimonios y *hadices* de los juristas. Asimismo Ma'mūn como jefe religioso de la comunidad islámica elegido por la gracia de Dios practicaba fielmente el Islam, por lo que pidió que llevaran su ceremonia de luto con todos los detalles estipulados por esta religión¹¹⁰³.

Sin embargo la rama del Islam que seguía este califa es motivo de controversia. Como es natural se vio muy influido por el Islam 'alawí a causa de la influencia de su madre, los barmakíes, sus ministros y su estancia en Jorasán¹¹⁰⁴. Este punto fue corroborado por ibn al-Aṭīr, quien destaca su tendencia hacia esta rama del Islam¹¹⁰⁵. Por ello eligió a 'Alī ibn Mūsà Reza como su sucesor y casó a su hija con él para ser así el abuelo de uno de los descendientes directos del Profeta¹¹⁰⁶. Pero por otro lado vemos que según nos cuenta Jurji Zaydan –quien en una parte de su libro destaca las tendencias chiíes de este califa– Ma'mūn no solo acabó con 'Alī ibn Mūsà Reza en el año 819 d.C. sino que tras su vuelta a Bagdad restringió las libertades de los 'alawíes¹¹⁰⁷. Quizá en el fondo permaneció fiel a la familia directa del Profeta y para mantenerse en el poder se vio obligado a perseguir a los seguidores de 'Alī, satisfaciendo a los abasíes a los que pertenecía. Una contradicción personal en un califa perso-árabe, que algunas veces lo llevaba a defender a los 'alawíes –quienes contaban con gran número de seguidores entre los persas, como los pobladores de Jorasán–, y otras veces le recordaba que pertenecía al mundo abasí al que tenía que ser fiel.

De este modo, todos estos califas, aun siguiendo la cultura persa, eran fieles al Islam y precisamente por ello propiciaron a su vez que esta religión encontrara un camino para llegar a ser aceptada por los persas de forma definitiva. Esta aproximación entre los persas y los árabes que había sido facilitada durante la primera época del califato abasí contribuyó en la reconciliación entre el Islam y la cultura persa. Esta

¹¹⁰³ Véase: AL-ṬABARĪ, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. XIII, pp. 5754 y 5772-5773.

¹¹⁰⁴ ZAYDAN, Jurji, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. IV, p. 795.

¹¹⁰⁵ IBN AL-AṬĪR, ... الكامل (= *La historia...*), vol. IX, p. 3973.

¹¹⁰⁶ AL-YA'QŪBĪ, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. II, p. 473.

¹¹⁰⁷ Véase: ZAYDAN, Jurji, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. IV, pp. 777 y 798-799.

situación posibilitó una fusión entre lo islámico y el legado persa despojándolo de todo aquello que fuera incompatible. De modo que esta religión utilizó formas culturales inteligibles para los persas a la hora de dirigirse a este pueblo, logrando así instaurar los principios islámicos en la cultura persa.

Así pues, en la aproximación persa hacia el Islam todos estos califas tuvieron un papel clave, especialmente Ma'mūn puesto que él, como ya hemos dicho, podría tener simpatía hacia el zoroastrismo por el hecho de congraciarse al ver el triunfo de esta fe sobre el maniqueísmo en el debate que se celebró en su corte. Quizá el motivo de su satisfacción se debía a que consideraba los argumentos del mago cercanos a sus creencias islámicas influenciadas por las de sus ministros, su madre y los barmakíes quienes habían adoptado el Islam según su forma de entender el mundo; se trataba aquí de un conocimiento adquirido a partir de todas las religiones y culturas que se establecieron en Persia. Volviendo a destacar la teoría de Ortiz, sabemos que al avanzar una religión en una tierra solo se destruyen formas consideradas diabólicas de las antiguas religiones¹¹⁰⁸. Entendemos aquí que cuando una persona acepta una nueva religión no abandona todo lo adquirido de su antigua religión, más aun si se trata de una religión que había sido la estatal, según la cual se establecían normas sociales, legales, administrativas, etc. Normas de obligado cumplimiento mantenidas por los miembros de la sociedad que se manifestaban de forma espontánea a la hora de hablar, actuar y pensar. De modo que podemos decir que estos conversos persas aceptaban la nueva religión, el Islam, solo dejando de practicar normas, ritos y cultos de su antigua religión considerados diabólicos por la nueva. Indudablemente estos conversos mantenían aquellas costumbres que no se oponían a los principios de la nueva fe. Concluimos entonces que todos aquellos persas musulmanes que se introdujeron en la corte califal y contribuyeron al avance cultural y la formación de estos califas, probablemente les inculcaron estas normas, ritos y cultos ingenuos de la religión anterior. Por otra parte suponemos que estos califas dado que eran autoridades religiosas y políticas, consideraron que podían utilizar algunas de estas normas dentro de las pautas sociales, quizá para acercar el Islam al pueblo.

No hay porque verlo como algo descabellado, probablemente el mismísimo Mahoma también siguió esta medida en Arabia, donde estuvo formando una sociedad y Estado islámico. Tal como destaca Peters, El Corán cuenta con una serie de

¹¹⁰⁸ Véase: ORTIZ, Fernando, *Contrapunteo...*, p. 162.

mandamientos en relación con actos ceremoniales y litúrgicos; sin embargo, Mahoma solventaba algunos asuntos según se le planteaban dentro de la comunidad y en esta dirección probablemente fijaba algunas directrices que no estaban recogidas en El Corán¹¹⁰⁹. Estos califas abasíes al ser la autoridad religiosa y política de una comunidad islámica que se encontraban en una época distinta a la de Mahoma, gobernando un territorio mucho más extenso que el del Profeta, se encontraban con problemas que a veces solucionaban acorde con la cultura local. Esto nos lleva a pensar que tal vez habían recurrido a las normas establecidas por los sasánidas, sobre todo cuando tenían que solventar asuntos relacionados con la sociedad persa. Normas y que de otra parte, tenían cabida dentro de la sociedad regularizada a partir de los principios del Islam dado que no se oponían a estos.

Todo esto podría explicar por qué bajo el poder de estos califas y en especial durante la época de Ma'mūn muchas obras persas sobre consejos éticos y religiosos entre otras fueran traducidas al árabe¹¹¹⁰. También justificaría el hecho de que un mago como Azar Farnabag se dedicase a recopilar *دین کرد* (= *Los actos religiosos*). Este libro religioso consta de una serie de preguntas y respuestas sobre cómo mantener pura el agua; cómo aplacar la ira y la mentira; cómo alejarse del pecado; cómo alcanzar la felicidad; habla de las virtudes de la verdad, los perjuicios de la mentira, etc¹¹¹¹. Algunas de estas normas y rituales que podrían considerarse ingenuos para el Islam podían incorporarse a las normas sociales establecidas por estos califas. Quizá por todo esto, un califa tan filo-persa como Ma'mūn llegó a tener interés por *al-mu'tazilah*, puesto que según esta corriente, la fe consiste en «creer de corazón, confesarla verbalmente y actuar con órganos»¹¹¹². Dicha creencia se asemejaba mucho a las bases fundamentales del zoroastrismo, consistente en seguir a buen pensamiento, lo bien dicho y lo bien hecho. Una creencia islámica muy próxima a las creencias puras persas que no eran desconocidas para todos estos califas “filopersas”. Además la corriente mutazilí le daba mucha importancia al hecho de pensar, tenemos conocimiento sobre la importancia que da la religión de Zoroastro al pensar y saber, cosa que ha sido recalcada en distintos pasajes del Avesta, lo que realmente ayuda a un verdadero creyente a distinguir entre la verdad y la mentira, que es lo bueno y lo malo, facultad necesaria

¹¹⁰⁹ PETERS, F. E., *Los hijos de Abraham...*, pp. 82-83.

¹¹¹⁰ Véase: MALAYERI, Mohammad, ... *تاریخ* (= *La historia...*), vol. IV, pp. 318-322.

¹¹¹¹ Véase: Anónimo, *دین کرد* (= *Los actos religiosos*), recopilado por FARROKHZAD, Azar Farnabagh y OMID, Azarbad, traducido al persa por FAZILAT, Ferydoon, vol. III, Teherán, 2003.

¹¹¹² ZARRINKOOB, Abdol-Hosein, ... *تاریخ* (= *La historia...*), p. 440. Véase también: Al-MAS'-'UDĪ, ... *مروج* (= *Prados...*), vol. II, p. 514.

para todas las personas que pretenden alcanzar la verdad. Resulta curioso destacar que, tal como narran nuestras fuentes Yazīd ibn Walīd, uno de los califas omeyas con una madre perteneciente a la realeza sasánida, siguiera también la mutazilí¹¹¹³.

La *transculturación* de estos califas hacia lo persa que, entre otros motivos, propició que a la larga los pobladores de esta tierra aceptaran el Islam definitivamente, no significó que durante su califato no se desencadenaran manifestaciones religiosas o de cualquier otra índole contra el sistema abasí. Lo que nos llama la atención es que dicho cambio cultural en estos califas, propició el terreno para que los persas pudieran realizar actividades culturales, políticas y religiosas en la corte. Tanto fue así que los persas eran de los que interpretaban *hadices* e incluso El Corán. Estos intérpretes, a excepción de aquellos que fingían que eran musulmanes –como aquel maniqueo que según narran tras acceder a la corte compuso 4.000 *hadices* falsos¹¹¹⁴– se habían adaptado al Islam sin renunciar por completo a su cultura y costumbre. Es decir, ellos seguían las normas, creencias, hábitos y ritos de su antigua cultura que eran considerados ingenuos para la nueva fe porque no se oponían a los principios del Islam. Quizá por esta misma razón podríamos decir que la interpretación que los persas ofrecían a sus compatriotas sobre el Islam y El Corán les resultaba de más fácil comprensión para estos últimos. Porque demostraban a sus compatriotas que la aceptación de la nueva fe en absoluto significaría poner fin a buena parte de sus costumbres, muchas de las cuales no se habrían podido eliminar. Así fue cómo a través de las interpretaciones realizadas por los mismos persas, muchos iraníes empezaron a asimilar el Islam. De este modo estos califas, al permitir que los mismos persas se dedicasen a interpretar la nueva religión, propiciaron el acercamiento del Islam a este pueblo. Por otra parte, todos aquellos que realizaban actividades culturales en la corte califal, como estos intérpretes de los asuntos religiosos, es posible que influyeran en los califas de modo que también llegasen a aceptar los rituales ingenuos de los persas, tal como aceptaron muchos hábitos y costumbres.

Por otra parte, al *transculturalizarse* estos califas a favor de lo persa, podríamos decir que el mundo olvidado sasánida que había dejado sus restos mnemónicos en el inconsciente colectivo del pueblo persa¹¹¹⁵ se reavivó de forma parcial en la corte abasí. De manera que el Islam se defendía y se promovía en la corte de unos califas que

¹¹¹³ AL-YA'QŪBĪ, ... تاریخ (= *La historia...*), vol. II, pp. 310 y 311; AL-MAS'ŪDĪ, ... مروج (= *Prados...*), vol. II, pp. 224 y 229.

¹¹¹⁴ SADIGHI, Gholamhossein, ... جنبشهای (= *Los movimientos...*), p. 131.

¹¹¹⁵ Véase: FREUD, Sigmund, *Moisés...*, pp. 133 y 134.

admiraban la trayectoria persa y por ello habían adoptado gran número de elementos de su cultura, lo cual favorecía el interés del pueblo por el Islam. Asimismo, estos califas que admiraban la trayectoria del mundo persa, dejaron constancia de su memoria en los libros y en todas las manifestaciones culturales, religiosas, científicas y demás que llevaron a cabo, lo que a su vez participaría en la aceptación del Islam por parte de las futuras generaciones que se formarían en Persia.

Tal como hemos dicho, la aproximación de los califas abasíes hacia los persas preparó el terreno para que los personajes importantes de ascendencia persa se unieran a los califas tras su conversión al Islam, como los barmakíes, la familia Sahl y Abū Muṣlīm entre otros. Estas familias disfrutaban de gran popularidad tanto entre los persas como entre los árabes y por ello pudieron ayudar muy activamente no solo a reducir el rechazo de sus compatriotas hacia el Islam sino a crear un acercamiento a esta religión, sobre todo entre los más conservadores. Según narran, gracias a Abū Muṣlīm – personaje histórico de gran carisma y catalizador del movimiento abasí– algunos nobles persas se convirtieron al Islam¹¹¹⁶.

Asimismo los barmakíes, siendo unas figuras populares pertenecientes al mundo perso-musulmán, gracias a su carisma, eficacia, sabiduría y sobre todo a su generosidad motivaron el acercamiento entre los persas y el Islam. Indudablemente ellos podían ser un ejemplo a seguir para el resto del mundo aristocrático, que ante la llegada de los musulmanes solo intentaba aferrarse más a sus creencias heredadas. Por ello, no es de extrañar que –de acuerdo con Zarrinkoob– la conversión al Islam de Barmak, el cabeza de los barmakíes, fuera una invitación hacia los pobladores de Balj para sumarse a esta fe¹¹¹⁷. De igual manera, la elección de Faḍl ibn Yaḥyà como gobernador de Jorasán, la cual tuvo lugar en el año 794 d.C., promovió la alianza entre el gobernador de Ashrosana –ubicada en Transoxiana– y los abasíes, y permitió el levantamiento de más mezquitas en Jorasán¹¹¹⁸ y transoxiana, porque, indudablemente, gracias a su impecable regencia en estas regiones, había aumentado el número de musulmanes y se necesitaban más centros del culto para los nuevos conversos.

Una de las fuentes destaca que Faḍl ibn Yaḥyà dio orden de destruir el templo de No Bahar y de levantar una mezquita en su lugar¹¹¹⁹. Si aceptamos este dato, podríamos

¹¹¹⁶ SADIGHI, Gholamhossein, ... جنبشهای (= *Los movimientos...*), p. 63.

¹¹¹⁷ ZARRINKOOB, Abdol-Hosein, ... تاریخ (= *La historia...*), p. 442.

¹¹¹⁸ AL-ṬABARĪ, ... تاریخ (= *La historia...*), vol. XII, p. 5261; IBN AL-AṬĪR, ... الكامل (= *La historia...*), vol. VIII, p. 3667; KENNEDY, Hugh, *La corte...*, p. 92.

¹¹¹⁹ Anónimo, ... تاریخ برا (= *La historia de los barma...*), p. 5.

suponer que esta medida facilitaría aun más el crecimiento del Islam en Persia en general y en Jorasán en particular. La implicación del mismo descendiente del vigilante de No Bahar en la destrucción del dicho templo evidenciaba de forma simbólica para los persas las ventajas de la nueva religión sobre las antiguas existentes en el mundo iranio. Por todo ello, nos parece natural que en la misma fuente nos encontremos con el nombre de los barmakíes como difusores del Islam¹¹²⁰. La familia barmakí, que contaba con gran número de seguidores, aceptó el Islam y siempre fue fiel a la familia directa del Profeta. Quizá el interés de esta familia, entre otros persas introducidos en el sistema político abasí, hacia la rama ‘alawí condujo a los persas hacia ésta y que hoy en día conocemos como chiísmo.

En lo tocante a los persas musulmanes con grandes cargos políticos que participaron en la aproximación de este pueblo hacia el Islam no podemos pasar por alto al mismísimo Ma‘mūn, que fue un califa medio persa; quien también participó en aproximar a los compatriotas de su madre y su abuelo hacia el Islam. De acuerdo con al-Ṭabarī bajo el poder de Ma‘mūn y durante su estancia en Jorasán los pobladores de Samarcanda, Bujará y Tabarestán se unieron a él¹¹²¹ y, según al-Balazerī, el rey de Kabul también se adhirió a la comunidad de fe islámica¹¹²². Estos ejemplos de islamización nos parecen evidencias que demuestran la participación de los califas filpersas en la islamización del pueblo persa.

5. 5. DINASTIA DE ṬAHIR (822–874 d.C.)

Tal como hemos destacado anteriormente, el sistema de los califas abasíes a los que dimos en llamar “filopersas” por seguir a estos en general y a los sasánidas en particular en lo económico, político y cultural se enfrentó a numerosas sublevaciones, que en su mayoría acontecieron en Jorasán y sus proximidades, región que por su orografía particular y su pueblo heterogéneo, suponía un caldo de cultivo para el nacimiento de cualquier tipo de sublevación. Además, los pobladores de esta región, al ser los artífices del ascenso al poder de los abasíes, se vieron con el derecho de derribar también su sistema.

¹¹²⁰ Anónimo, ... تاريخ بربا (= *La historia de los barma...*), pp. قسا-قس.

¹¹²¹ AL-ṬABARĪ, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. XII, pp. 5411-5412 y vol. XIII, p. 5661.

¹¹²² AL-BALAZARĪ, ... فتوح (= *La conquista...*), p. 560.

Hay que tener en cuenta que no todas aquellas sublevaciones que nacieron en esta tierra buscaban un mismo fin. Sin embargo, dentro de su diversidad podemos dividir las en dos grupos distintos:

- Las sublevaciones que se trataban de una protesta contra el sistema dominante y sus injusticias.
- Las de índole religiosa que al defender otra religión distinta al Islam ponían en tela de juicio la legitimidad de esta religión y el sistema político vinculado con ella.

Como ejemplos relacionados con el primer grupo, podemos destacar las tres rebeliones que nacieron en Jorasán contra los califas abasíes nada más iniciado su gobierno. La primera de ellas, estalló en Bujará en el año 750 d.C. El motivo de esta sublevación se debía a que su líder veía nulo el resultado de sus sacrificios para establecer a los abasíes en el poder. Asimismo, en el plazo de los siguientes dos años (751-752 d.C.), el califato abasí se enfrentó a otras dos rebeliones nacidas también en Jorasán, que fueron sofocadas¹¹²³.

Sin lugar a dudas, los elevados impuestos constituían una de las razones principales de los sucesivos levantamientos a los que se enfrentaron estos califas abasíes. Es el caso de Hārūn, quien necesitaba altos ingresos para poder costear el boato de su corte. Por ello los pobladores de Jorasán reaccionaron y bajo el liderazgo de Ḥamzà se levantaron contra las injusticias de ‘Alī ibn ‘Isa ibn Mahān, gobernador de Hārūn en Jorasán, que usurpó las propiedades del pueblo para mantener las arcas califales llenas. Este Ḥamzà según *تاریخ سیستان* (= *La historia de Sistán*), era descendiente de Zu hijo de Tahmaseb¹¹²⁴. Si confiamos en este dato, comprendemos que Ḥamzà, al encarnar aquellos mitos y hazañas que el imaginario popular había generado en torno a sus ancestros, disfrutaba de gran carisma y por ello era capaz de movilizar las masas, haciendo peligrar seriamente la posición de los abasíes. Por todo ello, y de acuerdo con la misma fuente histórica, Ḥamzà con el apoyo de los pobladores

¹¹²³ Véase: AL-ṬABARĪ, ... *تاریخ* (= *La historia...*), vol. XI, pp. 4668, 4669-4670 y 4674-4675; IBN AL-ATĪR, ... *الکامل* (= *La historia...*), vol. VII, pp. 3312-3313, 3315 y 3321-3322; IBN JALDŪN, ... *کتاب العبر* (= *Kitāb al-‘ibar...*), vol. II, pp. 327, 328 y 330.

¹¹²⁴ Anónimo, *تاریخ سیستان* (= *La historia de Sistán*), editado por BAHAR, Malekoshara, Teherán, 1935, p. 156.

y los *jawarey* de Sistán logró derrotar a todas las fuerzas del gobernador de Jorasán y hacerse con esta región, Kermán y Sistán. Seguidamente prohibió a los habitantes de estas tierras pagar tributos a los abasíes. El movimiento de Ḥamzà preocupó tanto a los abasíes, que el mismísimo Hārūn decidió tomar el mando de la operación y sofocarlo, pero el califa murió antes de poder cumplir con su objetivo¹¹²⁵.

De igual manera el gobierno de Ma'mūn, que había adoptado el mismo estilo cortesano que su padre, tuvo que hacer frente a las sublevaciones motivadas por los altos tributos impuestos por parte de su gobierno, como la que nació en Qom¹¹²⁶. Cuentan que los pobladores de esta ciudad se levantaron contra Ma'mūn porque no redujo los 2.000.000 de dirhames que pagaban como impuesto. Por órdenes califales, no solo reprimieron dicha sublevación, sino que castigaron a los pobladores de Qom aumentando sus impuestos hasta 7.000.000 de dirhames¹¹²⁷.

En lo concerniente a las sublevaciones de índole religiosa, sin entrar en detalle de cada una de ellas, solo nos basta con decir que todas pretendían reavivar las mismas corrientes religiosas que durante la época sasánida procuraban poner fin al sistema clasista establecido por estos reyes: el maniqueísmo, el mazdaqismo y a veces la misma religión sasánida¹¹²⁸. El motivo de la reaparición de estos movimientos durante la época abasí y en especial bajo el poder de los califas “filopersas”, podría estar vinculada con el ambiente que entonces dominaba en Persia. Aplicando las teorías psicoanalíticas de Freud a los acontecimientos históricos, las semejanzas del sistema abasí con el precedente sasánida, prepararon el terreno para que estos movimientos volvieran a cobrar consciencia tras sufrir alteraciones en su estructura ideológica¹¹²⁹. Sin embargo, no hay que olvidar que los omeyas, a finales de su reinado, también se enfrentaron a este tipo de movimientos, como fue el caso de Jadash, quien pretendía reestablecer el mazdaqismo. De igual manera los seguidores de zandaqā, generaron problemas para el gobierno omeya¹¹³⁰. Sin embargo, estos movimientos al no dejar

¹¹²⁵ Véase los detalles en: Anónimo, ... تاریخ (= *La historia Sis...*), pp. 157-169.

¹¹²⁶ La ciudad de Qom se encuentra a 120 kilómetros de Hamedan. AL-YA'QŪBĪ, ... البلد (= *Las tie...*), p. 49.

¹¹²⁷ AL-ṬABARĪ, ... تاریخ (= *La historia...*), vol. XIII, p. 5733.

¹¹²⁸ Véase al respecto los siguientes estudios: SADIGHI, Gholamhossein, ... جنبشهای (= *Los movimientos...*); ZARRINKOOB, Abdol-Hosein, ... دو قرن (= *Dos siglos...*), pp. 138, 145-156, 169-174, 212-231 y 243-264.

¹¹²⁹ FREUD, Sigmund, *Moisés...*, pp. 135-136.

¹¹³⁰ Sobre la aparición de zandaqā durante la época omeya véase: AL-ṬABARĪ, ... تاریخ (= *La historia...*), vol. X, p. 4345.

mucho rastro en las fuentes, podrían significar solo unos intentos frustrados por alcanzar el apoyo popular.

El objetivo fundamental de todas estas sublevaciones de índole religiosa no podría ser otra que llevar a Persia a la independencia política y religiosa con respecto al sistema dominante. Como subraya Gonzalo Puentes Ojea, el pueblo sometido intenta emanciparse del dominio foráneo, y suele crear «una ideología revolucionaria nacional»¹¹³¹. Los persas, generando distintos movimientos de índole religiosa, intentaron liberarse de un sistema que les había impuesto una religión foránea y unas normas que todavía eran desconocidas para muchos.

A pesar de que algunos de estos movimientos tuvieron un éxito relativo, sin embargo acabaron perdiendo ante el sistema abasí. El motivo de este fracaso no podría ser otro que la desunión ideológica, también una de las principales razones del fracaso persa ante los musulmanes. La fragmentación no había desaparecido de los movimientos religiosos que se dieron a lo largo de la dominación foránea. En realidad, los líderes de estas sublevaciones contrarias al dominio árabe no luchaban de forma coordinada para reivindicar una misma ideología religiosa, lo que conducía sus movimientos al fracaso. Volviendo sobre la teoría de Gonzalo Puentes Ojea, aplicada a nuestro estudio, podemos afirmar que muchas de estas corrientes religiosas que nacieron durante el gobierno de los califas abasíes, eran incapaces de enraizarse en el sector utópico del Islam para demostrar su falta de veracidad y la incompatibilidad de sus mecanismos sociales, puesto que no eran contraideologías del Islam. Tampoco podían contar con el apoyo del sector poderoso de la sociedad musulmana para llegar a ser una ideología revolucionaria que aspiraba a la hegemonía¹¹³².

Cabe decir que estos movimientos religiosos tras su fracaso no reaparecieron de forma significativa en épocas posteriores. El motivo se debía a que los siguientes califas abasíes se distanciaron del modelo sasánida y el califa Mutawakīl, según narran, prohibió el debate sobre asuntos de índole religiosa, muy común hasta entonces en la corte abasí¹¹³³. Recordemos que Cosroes I, tras haber superado la crisis nacida en Persia a causa del movimiento mazdaquí, también prohibió discusiones de índole religiosa¹¹³⁴.

¹¹³¹ PUENTE OJEA, Gonzalo, *Ideología...*, p. 71.

¹¹³² En relación con la función de ideología revolucionaria y contraideología véase: PUENTE OJEA, Gonzalo, *Ideología...*, pp. 66-67.

¹¹³³ AL-ṬABARĪ, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. XIV, p. 6041; AL-YA'QŪBĪ, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. II, p. 513; AL-MAS'ŪDĪ, ... مروج (= *Prados...*), vol. II, p. 496.

¹¹³⁴ AL-MAS'ŪDĪ, ... مروج (= *Prados...*), vol. I, p. 258.

Mutawakīl, tras hacer frente a un movimiento religioso nacido en Neyshabur¹¹³⁵ vetó lo que Cosroes I junto a los magos y luego los musulmanes de la época de Ma'mūn, pretendían frenar. Se opusieron a las discusiones religiosas, aquellas que ejercitaban la mente y cuestionaban todo lo relacionado con el cosmos, que aumentaban la duda de los creyentes sobre la vida mundana y la del más allá, y motivaron el nacimiento de movimientos de índole religiosa contraria al Islam, que hacían peligrar la posición política de los abasíes.

A pesar de todo, en Persia se formó un gobierno autóctono y hereditario en manos de Ṭahir ibn Ḥusayn. Un gobierno persa y musulmán. Las bases de la dinastía ṭahirí se consolidaron durante el califato de Ma'mūn, quien cedió la regencia de Jorasán a Ṭahir debido a la intervención de Aḥmad ibn Abī Jalīd. Según narran las fuentes, Aḥmad por la petición de Ṭahir le consiguió el gobierno de Jorasán para alejar a su amigo de Ma'mūn, quien sufría cada vez que veía al asesino de su hermano¹¹³⁶.

Este Ṭahir, tal como hemos señalado anteriormente, era originario de Pushang, en donde según Hugh Kennedy sus ancestros habían gobernando de forma hereditaria pese a no ejercer ninguna función relevante en la política jorasaní¹¹³⁷. Sin embargo y al contrario de muchos historiadores como Abdolhossein Zarrinkoob¹¹³⁸, en caso de que aceptemos que Ṭahir fue descendiente de Rostam, tenemos que reconocer que no sólo sus ancestros desde tiempos inmemoriales habían gobernado en Jorasán sino que incluso habían influido en la política de todo el imperio persa. De igual manera, si confiamos en las fuentes que consideran a Ṭahir como uno de los descendientes de Manuchehr tenemos que decir que sus ancestros por ser reyes, no solo influyeron en la política jorasaní, sino en la de toda Persia.

Ṭahir, el primer emir de esta dinastía, durante su corta regencia se dedicó a solventar el problema de los *jawarey'*. El califa, cuestionando su eficacia en la resolución de este asunto, le envió una carta que provocó a Ṭahir¹¹³⁹. Esto tal vez lo llevó a declarar su independencia de Bagdad, dejando de mencionar el nombre del califa

¹¹³⁵ Véase: AL-ṬABARĪ, ... تاریخ (= *La historia...*), vol. XIV, pp. 6024-6025.

¹¹³⁶ AL-ṬABARĪ, ... تاریخ (= *La historia...*), vol. XIII, pp. 5687-5688; NAFISI, Said, ... تاریخ خان (= *La historia de la fam...*), p. 149. Según al-Ya'qūbī, Aḥmad era secretario del califa y amigo de Ṭahir, quien le ofreció un soborno para hacerse con el gobierno de Jorasán. Para ello, el secretario falseó una carta dirigida al califa de parte del entonces gobernador de esa región en la que dimitía de su cargo. Seguidamente Aḥmad influyó en el califa para que eligiera a Ṭahir como nuevo gobernador de Jorasán. AL-YA'QŪBĪ, ... تاریخ (= *La historia...*), vol. II, p. 475.

¹¹³⁷ KENNEDY, Hugh, *La corte...*, p. 126.

¹¹³⁸ ZARRINKOOB, Abdol-Hosein, ... تاریخ (= *La historia...*), p. 497.

¹¹³⁹ NAJYAWANI, Hendoshah, تجارب و السلف (= *Experiencias y avances*), editado por EGHBAL, Abbas, Teherán, 1934, pp. 169-170, cita de, ZARRINKOOB, Abdol-Hosein, ... تاریخ (= *La historia...*), p. 503.

en su *jutba*, muriendo al poco tiempo¹¹⁴⁰. Esta iniciativa tomada por Ṭahir podría estar vinculada con su deseo de independizar a su patria del califato de Bagdad. Said Nafisi, sostiene que Ṭahir pretendía salvar la tierra de sus ancestros del dominio foráneo y por ello, contando con el apoyo de los pobladores de Jorasán declaró la independencia¹¹⁴¹. Ante esta iniciativa, desde Bagdad se fraguó su asesinato¹¹⁴².

A pesar del intento independentista de Ṭahir, Ma'mūn le sustituyó por su hijo, Ṭalhà. En realidad la regencia de Jorasán fue cedida a 'Abd Allāh, quien por encontrarse en Raqà envió a su hermano, Ṭalhà, en su lugar a Jorasán. Bajo el mando del califa Aḥmad ibn Abī Jalīd, acompañó a Ṭalhà para arreglar los asuntos de dicha región¹¹⁴³. Probablemente Aḥmad iba a vigilar en todo momento a este nuevo emir ṭahirī, evitando cualquier movimiento independentista por su parte.

No obstante, la continua y hereditaria regencia semi-independiente de los descendientes de Ṭahir en Jorasán coincidió con el momento en que el poder califal se descentralizó a causa de la irrupción de los turcos¹¹⁴⁴. De acuerdo con las crónicas, estos turcos en los que el califato abasí se apoyó, llegaron a tomar el control de los asuntos políticos, militares y administrativos. Adquirieron tanto poder que pusieron fin a la vida de aquellos califas que no aceptaban ser sus títeres como Mutawwakil y al-Musta'im y alzaron al poder a quienes eran sus aliados, como Muntaṣir. De igual manera, los turcos decidían quién debería de ser el futuro califa, obligando a unos que abdicaran para llevar al poder a otros que les conviniesen¹¹⁴⁵. De acuerdo con al-Mas'ūdī el califa Mu'atiz, por el miedo que tenía de Buqa, uno de estos turcos influyentes, no se separaba ni un momento de su arma. De igual manera intentaba fortalecer a otras etnias como los magrebíes frente a los turcos, hasta que estos últimos lo depusieron¹¹⁴⁶. De este modo dentro de la corte abasí nació un caos a causa de las luchas por el poder entre los califas, sus ministros, los funcionarios no árabes y los árabes apartados del poder, a la que se

¹¹⁴⁰ Véase: AL-ṬABARĪ, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. XIII, pp. 5707-5708; IBN AL-AṬĪR, ... الكامل (= *La historia...*), vol. IX, pp. 3911-3912; IBN JALDŪN, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. II, p. 458; NAFISI, Said, ... تاريخ خان (= *La historia de la fam...*), p. 149.

¹¹⁴¹ NAFISI, Said, ... تاريخ خان (= *La historia de la fam...*), pp. 166-167.

¹¹⁴² AL-YA'QŪBĪ, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. II, p. 477; NAFISI, Said, ... تاريخ خان (= *La historia de la fam...*), pp. 171, 247 y 251; ZARRINKOOB, Abdol-Hosein, ... تاريخ (= *La historia...*), p. 504.

¹¹⁴³ AL-ṬABARĪ, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. XIII, p. 5709; ZARRINKOOB, Abdol-Hosein, ... تاريخ (= *La historia...*), p. 505.

¹¹⁴⁴ Consulten: ZARRINKOOB, Abdol-Hosein, ... تاريخ (= *La historia...*), pp. 482-485.

¹¹⁴⁵ Véase: AL-ṬABARĪ, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. XIV, pp. 5967-5974, 5981, 5997-6000, 6012-6016, 6078-6081, 6091-6092, 6097-6098, 6103-6106, 6113 y 6117-6120; AL-MAS'ŪDĪ, ... مروج (= *Prados...*), vol. II, pp. 523-529, 537-538, 568 y 579-580. Consulten también el siguiente estudio: ZARRINKOOB, Abdol-Hosein, ... تاريخ (= *La historia...*), pp. 466-469.

¹¹⁴⁶ AL-MAS'ŪDĪ, ... مروج (= *Prados...*), vol. II, pp. 579-580.

sumaba otra lucha étnica entre turcos, persas, árabes y magrebíes¹¹⁴⁷. Estos problemas sumergieron a los califas en problemas internos, lo que permitió que la familia de Ṭahir pudiera seguir con su gobierno hereditario. Además, cuando Samarra fue elegida como el nuevo centro califal, Bagdad también fue adherida al reino que se encontraba bajo el poder de los ṭahiríes¹¹⁴⁸.

En el año 829 d.C., es decir, un año después de la muerte de Ṭalhà ibn Ṭahir en Jorasán, su hermano ‘Abd Allāh llegó a sustituirle en el poder¹¹⁴⁹. ‘Abd Allāh fue uno de los más eficaces emires de esta dinastía, gozando de gran popularidad, alabado y admirado por distintos poetas. Antes de llegar al poder de Jorasán ya había demostrado su eficacia en el campo de batalla y su fidelidad a los abasíes al conquistar Alejandría para su imperio¹¹⁵⁰.

Gracias a su eficacia, ‘Abd Allāh llegó a gobernar en Sowad, Bagdad, Jorasán, Rey, Tabarestán y Kermán¹¹⁵¹ y eligió Neyshabur como su capital¹¹⁵². Teniendo bajo su control una parte considerable de Persia, importante desde el aspecto geopolítico y disfrutando del apoyo de los pobladores de estas tierras, podía tanto perjudicar como beneficiar al califato abasí. Por ello y según al-Ṭabarī, Ma‘mūn, quien disfrutaba de la compañía de ‘Abd Allāh en sus reuniones, antes de morir recomendó a su sucesor, Mu‘ataṣim, que no se opusiera a este ṭahirí¹¹⁵³.

En general, los ṭahiríes tuvieron, como virreyes de los abasíes, relaciones cordiales con ellos. Los califas reconocían su autonomía y en caso de necesidad les enviaban fuerzas para aplastar a sus enemigos. En cambio, estos emires persas y

¹¹⁴⁷ Según cuenta al-Mas‘ūdī, este califa había preparado un ejército formado por magrebíes, egipcios y yemeníes entre otros, mientras que otro ejército estaba compuesto por pobladores de Jorasán a los que se unió un contingente formado por turcos. AL-MAS‘ŪDĪ, ... مروج (= *Prados...*), vol. II, p. 466. En relación con el enfrentamiento entre turcos y magrebíes, véase: AL-ṬABARĪ, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. XIV, pp. 6257-6258.

¹¹⁴⁸ AL-ṬABARĪ, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. XIV, p. 6039; NAFISI, Said, ... تاريخ خان (= *La historia de la fam...*), p. 36; KENNEDY, Hugh, *La corte...*, p. 262. El motivo del cambio de la capital del imperio musulmán de Bagdad a Samarra se debía a que los *abna* acababan con los esclavos turcos de Mu‘ataṣim quienes habían perturbado la paz de los pobladores de Bagdad con los disturbios que generaban, incomodando a las mujeres y niños. Véase: AL-ṬABARĪ, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. XIII, pp. 5811-5812; AL-MAS‘ŪDĪ, ... مروج (= *Prados...*), vol. II, pp. 466-468.

¹¹⁴⁹ AL-ṬABARĪ, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. XIII, pp. 5740 y 5742; AL-YA‘QŪBĪ, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. II, p. 485.

¹¹⁵⁰ Sobre la conquista de Egipto y su admiración por los poetas, véase: AL-ṬABARĪ, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. XIII, pp. 5727-5732.

¹¹⁵¹ AL-ṬABARĪ, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. XIV, p. 5970.

¹¹⁵² AL-YA‘QŪBĪ, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. II, p. 507; AL-YA‘QŪBĪ, ... البلد (= *Las tierras...*), p. 55; NAFISI, Said, ... تاريخ خان (= *La historia de la fam...*), p. 159; ZARRINKOOB, Abdol-Hosein, ... تاريخ (= *La historia...*), pp. 492 y 508.

¹¹⁵³ AL-ṬABARĪ, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. XIII, pp. 5774 y 5792-5793. Según otra narración ‘Abd Allāh era chambelán de Ma‘mūn. QARDĪZĪ, Abū Sa‘īd Abdul Ḥay ibn Ḍahak ibn Maḥmūd, تاريخ گردیزی (= *La historia de Qardīzī*) editado por NAZEM, Mohammad, Teherán, 1954, p. 3.

musulmanes, durante todo su emirato se mantuvieron fieles al califato abasí, colaborando con ellos para acabar con unos enemigos que gozaban de gran popularidad entre los persas, como era el caso de los ‘alawíes¹¹⁵⁴ y Babak¹¹⁵⁵ entre otros. Por todo esto, los siguientes califas abasíes reconocieron el sistema hereditario del gobierno ṭahirí. De modo que cuando en el año 844 d.C. murió ‘Abd Allāh, el califa Waṭig le sucedió por su hijo, Ṭahir, y tras la muerte de éste en el año 863 d.C., el califato abasí le sucedió por Muḥammad ibn Ṭahir¹¹⁵⁶.

Durante el emirato de Muḥammad, Yaḥyà ibn ‘Umar, un ‘alawí, se levantó en protesta por sus lamentables condiciones de vida y se hizo con gran número de partidarios en Kufa y Bagdad. Sin embargo, pese a su éxito inicial, este movimiento fue sofocado por Muḥammad ibn ‘Abd Allāh ibn Ṭahir¹¹⁵⁷, otro ṭahirí que gobernaba en Bagdad cuando Muḥammad ibn Ṭahir regía los asuntos de Neyshabur. Cabe decir que los movimientos de ‘alawíes más que ningún otro preocupaban al califato abasí. Si los abasíes podían condenar a cualquier rebelde acusándolo de hereje y reclutar a muchas fuerzas para acabar con su movimiento, en caso de los ‘alawíes la situación era muy diferente. Ellos, como descendientes directos del Profeta gozaban de mucha popularidad entre los musulmanes, incluyendo los persas, quienes los consideraban los más legítimos para ocupar el califato. Por ello, de acuerdo con lo que cuentan las fuentes, cuando Muḥammad ibn ‘Abd Allāh acabó con el movimiento de Yaḥyà ibn ‘Umar, el califa le obsequió cediéndole una parte de Tabarestán. Sin embargo, Muḥammad se apropió también de los campos de las proximidades de dicho lugar. Ante esta situación, los pobladores de esta región en el año 864 d.C., bajo el liderazgo de un ṭalibí llamado Ḥasan ibn Zayd se levantaron contra los ṭahiríes y se hicieron con Tabarestán. Un año después, otro alawí se apoderó de Qazvin y Zanjan¹¹⁵⁸. Por otra parte Yaḳūb Layṭ Ṣaffar, fundador de la dinastía ṣaffarí, se apoderó de Sistán y Kermán, Pars, Balj,

¹¹⁵⁴ Durante la regencia de ‘Abd Allāh se levantó uno de los descendientes de ‘Alī en Taliqan y este emir lo detuvo, enviándolo a la corte califal. AL-ṬABARĪ, ... تاریخ (= *La historia...*), vol. XIII, p. 5800; AL-YA’QŪBĪ, ... تاریخ (= *La historia...*), vol. II, p. 496; ZARRINKOOB, Abdol-Hosein, ... تاریخ (= *La historia...*), p. 510.

¹¹⁵⁵ AL-ṬABARĪ, ... تاریخ (= *La historia...*), vol. XIII, p. 5742; AL-YA’QŪBĪ, ... تاریخ (= *La historia...*), vol. II, p. 585; MENHAJ SARAJ, ‘Uṭman ibn Muḥammad, ... طبقات (= *Las clases...*), vol. I, p. 193; ZARRINKOOB, Abdol-Hosein, ... تاریخ (= *La historia...*), p. 508; SADIGHI, Gholamhossein, ... جنبشهای (= *Los movimientos...*), p. 295.

¹¹⁵⁶ AL-ṬABARĪ, ... تاریخ (= *La historia...*), vol. XIV, pp. 5970 y 6120; MENHAJ SARAJ, ‘Uṭman ibn Muḥammad, ... طبقات (= *Las clases...*), vol. I, pp. 193 y 194.

¹¹⁵⁷ Véase: AL-ṬABARĪ, ... تاریخ (= *La historia...*), vol. XIV, pp. 6128-6132. Véase también: AL-YA’QŪBĪ, ... تاریخ (= *La historia...*), vol. II, pp. 529-530; Al-MAS’ŪDĪ, ... مروج (= *Prados...*), vol. II, p. 553.

¹¹⁵⁸ AL-ṬABARĪ, ... تاریخ (= *La historia...*), vol. XIV, pp. 6134-6139 y 6226.

Tajarestán, Sind y aprovechando la ineficacia de Muḥammad ibn Ṭahir, se hizo con Neyshabur, deteniendo al último emir ṭahirí (873-874 d.C), cuando los miembros de esta familia habían perdido el control de Iraq y Sowad¹¹⁵⁹.

Así pues, los ṭahiríes tuvieron que hacer frente ante los intentos de tomar el poder por parte de los ʿalawíes, al tiempo que se vieron obligados a contrarrestar el creciente poder de Yaḳūb Layṭ Ṣaffar. Poco a poco, tanto los primeros como el segundo, se apoderaron de todas las tierras que se encontraban bajo el dominio de los ṭahiríes y pusieron fin a su emirato, en los momentos en que los abasíes también estaban inmersos en problemas internos, por lo que no pudieron apoyar a sus aliados.

ÓRDEN	EL EMIR	AÑO DE REGENCIA
I	Ṭahir ibn Ḥusayn	822/3 d.C.
II	Ṭalhà ibn Ṭahir	822/3 – 829/30d.C.
III	ʿAbd Allāh ibn Ṭahir	829/30 – 843/4 d.C.
IV	Ṭahir ibn ʿAbd Allāh	843/4 – 862/3 d.C.
V	Muḥammad ibn Ṭahir	863/2 – 873/4

5. 5. 1. UN GOBIERNO PERSA Y MUSULMÁN

Los ṭahiríes aceptaron el Islam desde el primer momento, cuando según nuestras fuentes, Farrokh, uno de los ancestros de esta familia se unió a la comunidad de la fe islámica a través de Ṭalhà ibn Ubayd Allāh¹¹⁶⁰. Sin embargo, el hecho de la conversión de los ṭahiríes al Islam no significó en ningún momento una desvinculación con su cultura y tradiciones ancestrales. En realidad y siguiendo la teoría de Ortiz, podemos afirmar que los ṭahiríes, como todos aquellos persas que se habían convertido al Islam conservaban parte del legado de su cultura ancestral y lo combinaban con la nueva religión¹¹⁶¹. Al tiempo que se sentían orgullosos de su linaje¹¹⁶², vinculado con el mundo glorioso de la Persia antigua, se consideraban parte de la *umma* islámica y luchaban para proteger esta religión.

¹¹⁵⁹ AL-ṬABARĪ, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. XIV, pp. 6273, 6275-6278 y vol. XV, pp. 6404 y 6439. Consulten también: MENHAJ SARAJ, ʿUṭman ibn Muḥammad, ... طبقات (= *Las clases...*), vol. I, pp. 194-195.

¹¹⁶⁰ MENHAJ SARAJ, ʿUṭman ibn Muḥammad, ... طبقات (= *Las clases...*), vol. I, p. 191.

¹¹⁶¹ ORTIZ, Fernando, *Contrapunteo...*, p. 162.

¹¹⁶² ZARRINKOOB, Abdol-Hosein, ... تاريخ (= *La historia...*), p. 497.

La combinación entre el Islam y el legado persa se ve claramente en Ṭahir ibn Ḥusayn. El cabeza de la dinastía se presentaba como descendiente de Rostam y Manucehr y, según al-Ṭabarī, tenía su propia mezquita, dirigía la oración pública y embellecía sus palabras con las aleyas coránicas¹¹⁶³. Además dicha combinación, o mejor dicho el *tránsito* cultural-religioso de Ṭahir, se ve claramente en la carta que dejó a su hijo y heredero ‘Abd Allāh¹¹⁶⁴. En ella vemos cómo la ética persa, compartida con la islámica, como evitar la furia, la mentira, la avaricia, conducirse con inteligencia, diplomacia, honestidad, los buenos pensamientos, buenas palabras y buenas obras, cumplir con la promesa y con el deber todos los días, consultar con los expertos y filósofos. Es decir, todas las tradiciones literarias, políticas y éticas del mundo iranio están puestas al servicio del Islam. La religión a la que ordena Ṭahir a su hijo que siguiera, que tuviera presente en todo momento sus preceptos y cumpliera con ellos alejándose así del castigo en el día del Juicio Final, asegurando para sí la recompensa divina.

Además esta carta refleja a su vez la práctica de una de las milenarias costumbres persas por parte de Ṭahir, consistente en orientar a los herederos con buenos consejos. Por ello Said Nafisi sostiene que la carta de Ṭahir recuerda los consejos que los grandes reyes sasánidas, como Ardashir I o Cosroes I, dejaron a sus descendientes¹¹⁶⁵. A continuación, para intentar demostrar que Ṭahir escribió esta carta inspirado por el bagaje cultural y ético dejado por los grandes reyes y personajes del mundo iranio, destacaremos las recomendaciones de Ardashir I y Bozorgmehr, gran ministro de Cosroes I, para exponer seguidamente los fragmentos de la carta de Ṭahir para ayudar a percibir dichas semejanzas.

Ardashir I, en el legado histórico-literario persa titulado *شاهنامه فردوسی متن انتقادی* (= *El libro de los reyes, texto crítico*), recomienda a su hijo y sucesor Sapor I, aplicar la inteligencia, alejarse de la furia, no dejar el trabajo de hoy para mañana, no relacionarse con los ignorantes, mentirosos, avaros, ser justo, generoso, dedicar fondos para el bienestar público y consultar con los inteligentes y eruditos¹¹⁶⁶.

Asimismo, al-Mas‘ūdī destaca los consejos de Bozorgmher, el gran ministro de Cosroes I, sobre todo lo útil para el gobierno y el pueblo:

¹¹⁶³ AL-ṬABARĪ, ... تاریخ (= *La historia...*), vol. XIII, pp. 5587, 5657 y 5669.

¹¹⁶⁴ En relación con el fenómeno de *transculturación* véase: ORTIZ, Fernando, *Contrapunteo...* pp. 129-135, espec. pp. 134 y 135.

¹¹⁶⁵ NAFISI, Said, ... تاریخ خان (= *La historia de la fam...*), p. 127.

¹¹⁶⁶ FERDOSI, Abolghasem... شاهنامه (= *El libro de los reyes...*), vol. VII, pp. 188-191.

Primero temer a Dios en la pasión, deseo, miedo, furia y capricho. En todos estos momentos tienes que pensar en Dios no en el pueblo; segundo seguir a la rectitud en la palabra y acto, promesa y pacto; tercero pedir consejo a los eruditos en los problemas; cuarto respetar a los científicos, nobles, guardianes de las fronteras, generales, *dabires* y siervos según su estrato; quinto cuidar a los jueces, inspectores según su justicia, dar premio a los bienhechores y castigo a los malhechores; sexto atender a los prisioneros y estudiar su caso para asegurar quienes son culpables, liberando a los inocentes; séptimo vigilar los caminos, mercados, las tasas y negocios; octavo impartir el castigo de los culpables ejerciendo la justicia; noveno reunir armas y utensilios de la guerra; décimo respetar a los hijos, parientes y próximos y pensar en su bienestar; undécimo colocar a los vigilantes en las fronteras para avisar de lo que está sucediendo antes de que sea demasiado tarde; duodécimo vigilar a los ministros y a los súbditos y destituir a los que no son buenos y no cumplen con su deber¹¹⁶⁷.

Tahir, siguiendo el ejemplo a estos dos personajes célebres del mundo de la antigüedad irania, recomienda a su hijo que se aproxime a Dios, respete y cuide a su pueblo ofreciéndoles seguridad y bienestar:

No olvides temer y obedecer a Dios único y aléjate de su furia y protege a tus campesinos. Acompaña tu bienestar recordando en cada momento el día del Juicio Final que por ello te juzgarán. Lleva a cabo tu misión de manera que no recibas el castigo de Dios en el día del Juicio. Dios te bendijo y por ello te obliga a que seas compasivo y justo con sus siervos que dependen de ti, les protejas a ellos, a sus familias e hijos y asegures sus caminos y su bienestar. Te interrogará por todo lo que has hecho antes y después y te recompensará. Utiliza toda tu inteligencia, diplomacia y concentración para llevar a cabo tu misión¹¹⁶⁸.

El primer emir musulmán de origen jorasaní, inspirado en los consejos de Bozorgmher, ordena a 'Abd Allāh que sin demora impartiera justicia y castigase a los culpables:

¹¹⁶⁷ Al-MAS'ŪDĪ, ... مروج (= *Prados...*), vol. I, p. 263.

¹¹⁶⁸ AL-ṬABARĪ, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. XIII, pp. 5692-5693.

Castiga a los culpables según las normas establecidas por la divinidad según el grado de su culpabilidad, no les hagas esperar. No demores a la hora de castigar a los culpables que eso te causará remordimiento¹¹⁶⁹.

Asimismo, siguiendo el ejemplo de Bozorgmehr y Ardashir, en realidad el de toda la ética persa, recomienda a su hijo que se alejara de la mentira, mal pensamiento, malas obras y le ordena que siguiera la rectitud, protegiera a sus próximos, aplicara su juicio e inteligencia y evitara relacionarse con los mentirosos y avaros:

No manches tu lengua con la mentira y falsedades y toma a los mentirosos como enemigos. Castiga a los aduladores que tu primera perdición en el presente y futuro sería aproximarte a los mentirosos y alabarlos ya que la mentira es el comienzo y la falsedad y charlatanería es el auge de los pecados. El adulador no lleva a buen camino y su compañero no va a estar en paz, quien toma la compañía del adulador no lleva nada a la perfección. Quiere a la gente sincera y correcta, ayuda a los honrados en la rectitud, a los débiles y protege a tus próximos. Así aproxímate a Dios Misericordioso y su recompensa en otro mundo. Aléjate del mal pensamiento y opresión, no decidas según ellas y demuestra a tus campesinos que no actúas guiado por ellas¹¹⁷⁰.

Ṭahir, como primer emir de la dinastía perso-musulmana, al igual que el primer rey de la dinastía sasánida deseando que su hijo sea un emir eficaz, le recomienda que no deje el trabajo de hoy para mañana:

Que sepas que cuando pasa el día, se va con todo lo que estaba dentro de él. Si atrasas el trabajo de hoy, mañana tienes doble trabajo y te mantiene tan ocupado que no lo podrás terminar, si llevas al día el trabajo, te liberarás y fortalecerás los asuntos del gobierno¹¹⁷¹.

De igual manera, siguiendo a estos dos personajes ordena a su hijo pedir consejos a los eruditos y filósofos y que se alejara de la gente avara:

¹¹⁶⁹ AL-ṬABARĪ, ... تاریخ (= *La historia...*), vol. XIII, pp. 5695-5696.

¹¹⁷⁰ AL-ṬABARĪ, ... تاریخ (= *La historia...*), vol. XIII, p. 5696.

¹¹⁷¹ AL-ṬABARĪ, ... تاریخ (= *La historia...*), vol. XIII, p. 5702.

Sigue consejos de los expertos, inteligentes, eruditos y filósofos.
No pidas consejos a la gente envidiosa y avara, haz caso omiso de lo que dicen, porque su daño es superior a su ventaja¹¹⁷².

Además Ṭahir, a través de esta carta, recomienda a su hijo que se condujera con moderación:

Sé moderado en todos los aspectos, ya que no es nada más útil, seguro y mejor que la moderación, cuyo fruto es la rectitud y esta es la muestra del éxito y el éxito es la ruta para alcanzar la felicidad. La base de la religión y las costumbres directorias es la moderación, llévala por delante de todo¹¹⁷³.

Según Hugh Kennedy, probablemente el énfasis de Ṭahir en la moderación provenga de la filosofía griega y sea fruto de los estudios filosóficos realizados por Ṭahir en Raqà¹¹⁷⁴, a donde se había dirigido para luchar contra Naṣr ibn Šabīṭ¹¹⁷⁵. En realidad las tradiciones filosóficas griegas e indias desde tiempos inmemoriales dejaron sus influjos en Persia. Tanto que algunos grandes reyes se especializaban en esta ciencia, como fue el caso de Cosroes I, quien según narran seguía y divulgaba la corriente filosófica de Aristóteles entre otras¹¹⁷⁶. Además, a través de las narraciones de Ferdosi, entrevemos que la filosofía era una de las materias educativas durante la época sasánida. Y mediante las descripciones de al-Mas'ūdī percibimos que los filósofos constituían una clase social durante la era sasánida¹¹⁷⁷. Todo esto demuestra que la filosofía tenía una larga trayectoria en Persia y por ello algunos califas abasíes que imitaban a los persas, como Ma'mūn, optaron por versarse en esta disciplina.

¹¹⁷² AL-ṬABARĪ, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. XIII, p. 5698.

¹¹⁷³ AL-ṬABARĪ, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. XIII, p. 5694.

¹¹⁷⁴ KENNEDY, Hugh, *La corte...*, p. 266.

¹¹⁷⁵ MENHAJ SARAJ, 'Uṭman ibn Muḥammad, ... طبقات (= *Las clases...*), vol. I, p. 192; AL-YA'QŪBĪ, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. II, p. 475; ZARRINKOOB, Abdol-Hosein, ... تاريخ (= *La historia...*), p. 498.

¹¹⁷⁶ Sobre el interés de Cosroes I por la filosofía aristotélica, véase: FERNANDEZ, G., “El rey persa Khusrō I Anōsharvān y la filosofía ateniense ante la crisis del año 529 d.C.: un nuevo episodio de la penetración de la cultura griega en Irán”, en *Gerión*, Madrid, 1987, pp. 171-182, espec. 175.

¹¹⁷⁷ FERDOSI, Abolghasem, ... شاهنامه (= *El libro de los reyes...*), vol. VII, p. 268; AL-MAS'ŪDĪ, ... مروج (= *Prados...*), vol. I, p. 241.

Más allá de la filosofía de Aristóteles, no tenemos que olvidar que las iniciales enseñanzas zoroástricas también invitaban a los creyentes a seguir la moderación¹¹⁷⁸. Recordemos que Zoroastro fue uno de los descendientes del rey Manuchehr y, tal como hemos apuntado anterioremente, algunos opinaban que Ṭahir también fue descendiente de este rey persa. En caso de aceptar la veracidad de ambas versiones, podemos concluir que la ética persa que puso el énfasis en la moderación, tanto a través de la tradición como de vínculos familiares, habría sido transmitida a Ṭahir y a sus descendientes como ‘Abd Allāh. Este último, al ser uno de los más dignos sucesores de Ṭahir, seguía la religión paterna y la combinación entre el Islam y el legado persa. Al igual que su padre creía en el Islam, de manera tan ferviente que según al-Ṭabarī, le dedicaron unos versos alabándole por ser protector de esta religión¹¹⁷⁹. De igual forma, ‘Abd Allāh amaba las ciencias e invertía fondos para que todos tuvieran acceso a ellas¹¹⁸⁰. En relación con él, existe una narración que no está muy acorde con su personalidad y el pensamiento de la época. Según esta:

Al emir ‘Abd Allāh ibn Ṭahir que durante la época abasí llevaba la regencia de Jorasán, uno le regaló un libro cuando se encontraba en Neyshabur, preguntó de qué se trataba, dijo es la historia de Wamiq y ‘Udra, maravillosa obra recopilada por los pensadores famosos de Cosroes I. El emir dijo que nosotros, más que El Corán y el libro de *hadices* del Profeta no leemos otro libro. Esta obra está redactada por los magos zoroástricos y queda prohibida para nosotros. Entonces ordenó echarlo al agua y quemar todas las narraciones de los persas y magos en su reino¹¹⁸¹.

No podemos aceptar esta narración sobre ‘Abd Allāh, porque en realidad a él le interesaban las ciencias al igual que a su padre y porque buena parte de su emirato coincidió con el califato de Ma‘mūn, quien según lo dicho anteriormente, se preocupó por el avance de las ciencias más que ningún otro, disfrutaba de discusiones filosófico-religiosas y dentro de su corte estaban presentes los magos zoroástricos.

¹¹⁷⁸ Véase: Anónimo, ... مینوی (= *El mundo...*), p. 89.

¹¹⁷⁹ Véase: AL-ṬABARĪ, ... تاریخ (= *La historia...*), vol. XIII, p. 5730.

¹¹⁸⁰ IBN AL-AṬĪR, ... الكامل (= *La historia...*), vol. IX, pp. 4075 y 4076; RAVANDI, Morteza, تاریخ اجتماعی ایران (= *La historia social de Irán*), Teherán, 2003, vol. II, p. 201; ZARRINKOOB, Abdol-Hosein, ... تاریخ (= *La historia de Irán después...*), p. 511.

¹¹⁸¹ SAMARGANDI, Dolatshah Ibn Alaodoleh, تنکره الشعرا (= *Las narraciones de poetas*), corregido por Edward Granville, BROWN, Teherán, 2003, p. 30.

En realidad este emir jorasaní había combinado el Islam con el legado del mundo iranio que podían asimilar los musulmanes. Por ello, a la par que practicaba los rituales islámicos, amaba la cultura de sus antepasados. Según nuestras referencias, ‘Abd Allāh conocía el árabe y recitaba poesía en esta lengua¹¹⁸², idioma necesario para comprender El Corán y los *hadices*, dado su carácter sagrado. Asimismo, como persa no había olvidado su lengua ancestral y al igual que su padre la conocía¹¹⁸³. El uso del persa demostraba a los más independistas pobladores de Jorasán que pese a su adhesión a *umma* islámica seguía siendo persa, que conservaba sus raíces y amaba la cultura de sus ancestros. En realidad, los emires de esta dinastía siendo por una parte la autoridad religiosa y política del gobierno abasí y por la otra, persas, necesitaban hablar ambos idiomas. Durante su época, tal como destaca Hugh Kennedy, el persa era necesario para gestionar los asuntos diarios y el árabe para los asuntos administrativos y debates de tipo filosófico-religioso¹¹⁸⁴, muy comunes en la corte de los califas abasíes donde los ṭahiríes también participaban.

Asimismo Muḥammad ibn ‘Abd Allāh –quien durante la época del último emir ṭahirí regía los asuntos de Sowad y Bagdad– es destacado por su sabiduría, generosidad, inteligencia y elocuencia entre otras virtudes¹¹⁸⁵ y al igual que sus ancestros, seguía las directrices del Islam. Según al-Ṭabarī, dirigía la peregrinación y se preocupaba por la fecha exacta de la Fiesta del Cordero¹¹⁸⁶, es decir, como una de las autoridades islámicas se veía responsable de la práctica correcta de los rituales.

La formación del gobierno ṭahirí, cuyos emires eran «justos y eficaces»¹¹⁸⁷, jugó un papel primordial en el establecimiento del Islam en Persia. Por un lado, estos emires eran persas y se consideraban vinculados al mundo iranio, conocían la cultura e historia de su tierra y la seguían. Por otra parte, por ser musulmanes ponían en práctica las directrices del Islam e intentaban establecer leyes según las pautas determinadas por esta religión dominante. La divulgación de normas islámicas a manos de unos persas que gozaban de popularidad y se preocupaban por la situación del campesinado como Ṭahir I, quien estableció el sistema de *canates* en distintos territorios¹¹⁸⁸ y ‘Abd Allāh,

¹¹⁸² IBN AL-AṬĪR, ... الكامل (= *La historia...*), vol. IX, p. 4075; NAFISI, Said, ... تاريخ خان (= *La historia de la fam...*), pp. 40, 157 y 180; ZARRINKOOB, Abdol-Hosein, ... تاريخ (= *La historia...*), p. 510.

¹¹⁸³ Según al-Ṭabarī, las últimas palabras de Ṭahir que las pronunció en persa fueron: «Hay que ser hombre incluso para morir»: AL-ṬABARĪ, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. XIII, p. 5707.

¹¹⁸⁴ KENNEDY, Hugh, *Las grandes...*, p. 234.

¹¹⁸⁵ AL-MAS‘ŪDĪ, ... مروج (= *Prados...*), vol. II, p. 574.

¹¹⁸⁶ AL-ṬABARĪ, ... تاريخ (= *La historia...*), vol. XIV, pp. 6072 y 6090.

¹¹⁸⁷ MENHAJ SARAJ, ‘Uṭman ibn Muḥammad, ... طبقات (= *Las clases...*), vol. I, p. 190.

¹¹⁸⁸ NAFISI, Said, ... تاريخ خان (= *La historia de la fam...*), p. 158.

quien compró muchos campos agrícolas para los pobladores de su reino¹¹⁸⁹, influyó en el enraizamiento de la nueva religión en Persia. Estos emires enseñaron a los persas cómo reconciliar su cultura con las normas sociales del Islam, que, al contrario que las normas sasánidas, rechazaban la rígida estratificación social. Por ejemplo ‘Abd Allāh, como una autoridad musulmana, al contrario que muchos reyes sasánidas como Cosroes I¹¹⁹⁰, sostenía que la ciencia tenía que estar a disposición de todos¹¹⁹¹. Esta postura era, sin lugar a dudas, fruto de las enseñanzas islámicas que enfatizaban la igualdad social. ‘Abd Allāh, a través de las medidas que adoptaba, demostraría a sus compatriotas que un gobierno islámico instaurado por los persas no discriminaba a la población en el acceso a la educación, al contrario que los sasánidas. ‘Abd Allāh, según Richard Nelson, «dejó grandes influencias en la historia y cultura de su época»¹¹⁹², que sin lugar a dudas reflejaban la combinación entre lo islámico y el bagaje cultural persa. Una mezcla que se notaba en todas las manifestaciones culturales, literarias e historiográficas dejadas por todos los ṭahiríes y en especial por éste. Esta postura influyó para que los persas se familiarizaran cada vez más con el Islam. En realidad los ṭahiríes, siguiendo la trayectoria de los califas abasíes “filopersas”, trabajaron activamente para que la cultura persa y la religión islámica se fortalecieran mutuamente, utilizando símbolos comunes como la autoridad divina, las directrices religiosas, etc.

¹¹⁸⁹ Anónimo, ... تاریخ (= *La historia Sis...*), pp. 177-181.

¹¹⁹⁰ Según cuenta Ferdosi, Cosroes I durante su ataque a Bizancio sufrió la carencia de suministros en su ejército, por lo que mandó recaudar tributos en diferentes zonas del Imperio para poder cubrir los costes de la guerra. Un zapatero se ofreció como voluntario para cubrir los gastos militares a cambio de que su hijo pudiera entrar en la escuela y prepararse como *dabir*. El rey consideró esta petición como fuera de toda razón, rechazando de plano que el hijo de un zapatero llegara a ser un *dabir*. FERDOSI, Abolghasem, ... شاهنامه (= *El libro de los reyes...*), vol. VIII, pp. 296-300.

¹¹⁹¹ IBN AL-AṬĪR, ... الكامل (= *La historia...*), vol. IX, pp. 4075 y 4076. Consulten también: ZARRINKOOB, Abdol-Hosein, ... تاریخ (= *La historia...*), p. 511.

¹¹⁹² NELSON FRYE, Richard, *The Cambridge History of Iran*, traducido al persa por ANUSHE, Hasan, Teheran, 2007, vol. IV, p. 86.

CONCLUSIONES.

A lo largo del estudio que presentamos, hemos recurrido a una serie de obras clásicas: Ferdosí, شاهنامه فردوسی متن انتقادی (= *El libro de los reyes, texto crítico*), el libro sagrado de los zoroástricos, el *Avesta* y otros textos pertenecientes a la época sasánida y la islámica, que nos han permitido estudiar la historia antigua de *Iranshahr*. Esta versión de la historia construida desde la creación del mundo, al contrario que la grecolatina, nos ha permitido observar la imagen que tenían los persas de sí mismos así como la que pretendían transmitir sobre el comienzo y el progreso del mundo y los avatares vividos en el Altiplano desde tiempos inmemoriales.

En esta versión de la historia vemos a los iraníes como aliados de Ahura Mazda, es decir, alineados con las fuerzas del bien, en lucha contra las manifestaciones del mal, encarnados por los enemigos de los iraníes, a los que conseguían derrotar. Pero la obtención de estos triunfos dependía de que los reyes siguieran respetando y venerando la religión tradicional, hecho que puede contrastar durante el reinado Yamshid, el cual se vio sumido en una intensa crisis tras la imposición de una imagen megalómana de sí mismo en el reino, provocando que sus súbditos y militares se aliaran con Zahak. Se trata de una narración probablemente construida durante la época sasánida por los magos –uno de los pilares a partir del cual se erigía el poder– a fin de ensalzar la alianza existente entre el rey y los magos, elementos identificados como símbolos de justicia y garantía para el poder real.

Asimismo, la creación de estas narraciones legendarias procuraba mostrar a sus enemigos el poder del imperio iraní, destacando su supremacía militar, política y religiosa; sirva de ejemplo la anécdota protagonizada por Gashtaseb en su huida a Grecia. Del mismo modo, esta versión mitificada de la historia, nos ha permitido observar ciertos aspectos que conciernen a la realidad histórica como la fragmentación interna que llevó a los aqueménidas a la pérdida militar ante Alejandro Magno. Otros elementos fundamentales, como son el conocimiento de las creencias religiosas del mundo iraní, por ejemplo, los rituales de pureza y la importancia relativa de los animales domésticos, especialmente la vaca, o la construcción de símbolos nacionales como el *Derafsh kaviani* y su empleo como estandarte de emancipación del pueblo

iranio del yugo de Zahak, son también rastreables en las historias legendarias que hemos tratado.

Las tradiciones recogidas por historiadores irano-musulmanes en torno a esta versión, como al-Ṭabarī, al-Masʿūdī e ibn al-Baljī, y que son desarrolladas en pleno proceso de islamización del mundo persa, ayudan a esclarecer una realidad de la que ellos mismos eran partícipes. Es decir, el tránsito cultural-religioso de una “sociedad plenamente irania” a una sociedad islamizada, momento en que las creencias semitas sobre el comienzo y desarrollo del mundo son sustituidas por las islámicas. Ejemplifica lo anterior la leyenda de Kiumars, el primer hombre según las creencias irania, y que encuentra parangón con el Adán de la tradición judeocristiana. Otras narraciones nos indican los influjos semitas en el ámbito de estudio, como es la historia de Siavajsh y la de José, ambas con similar hilo argumental.

Con todo, el estudio del pueblo persa y el enraizamiento del Islam sobre éste, nos llevó a indagar sobre el zoroastrismo y el papel que jugó en los ámbitos del poder como religión institucionalizada y en la sociedad sasánida. A través de la revisión de las fuentes zoroástricas como el *Avesta*, obras de carácter histórico-religioso, y estudios realizados sobre esta fe, observamos cómo tras el nacimiento del zoroastrismo se produce una separación de sus conceptos originales para asumir lentamente preceptos de los antiguos cultos y deidades irania. Estas influencias son ahora recogidas por el actual *Avesta*, lo que conlleva un cambio conceptual en torno a Ahura Mazda, quien dejaría de ser la única divinidad de esta fe y compartir el panteón con otros dioses y ángeles vigorizados en la consciencia colectiva persa. Se pasa así de una Persia pre-zoroástrica a una Persia zoroástrica que en ningún caso eclipsó el protagonismo de otros elementos de carácter naturalista venerados ancestralmente por la sociedad irania. El fuego, por ejemplo, que es venerado desde la Antigüedad, es mediador entre el practicante zoroástrico y la divinidad.

Ello añade un mayor conocimiento sobre el renacer de los antiguos dioses, tales como Mitra y Anahita, la aparición del zurvanismo y la pervivencia de determinadas prácticas como el incesto, vinculados por otro lado con el reestablecimiento de la estructura social estratificada en la Persia zoroástrica. La aparición de Mitra –dios de la guerra– y Anahita –diosa de las aguas celestiales– ha de vincularse, por tanto, con el apoyo de militares y agricultores para que se volviera a dirigir el culto a sus dioses correspondientes. Se trata de una sociedad estratificada que intentaba mantenerse en pie

gracias a la profunda creencia en el destino que implantaba el zurvanismo, el cual no tendría otro objetivo que legitimar el bienestar de una parte ínfima de la sociedad¹¹⁹³.

Al igual que el zurvanismo, la práctica del incesto favorecía el mantenimiento del sistema de clases, protegiendo los intereses político-económicos de reyes y de magos vinculados al ámbito del poder. Sería por esto por lo que ellos mismos dieron matices sagrados a esta práctica que impedía, de algún modo, cualquier tipo de interferencia religiosa mediante el enlace conyugal en la esfera cortesana, evitándose así una pérdida de los privilegios ostentados por el poder zoroástrico, en este caso representado por los magos.

Durante la época sasánida, el zoroastrismo que llegó al poder, además de estar sincretizado con los antiguos cultos iraníes, había perdido muchos de sus conceptos y había adoptado elementos de otras religiones de su entorno. Elementos evidentemente transculturalizados que produjeron un mayor debilitamiento de la religión oficial –a la que denominamos «religión sasánida» o «religión de los magos» por haberse distanciado de sus principios– a partir de su enfrentamiento con el maniqueísmo, cristianismo, judaísmo, mazdaquismo y corrientes del pensamiento filosófico, de modo que al final del periodo ya carecía prácticamente de poder efectivo e influencia sobre una cúpula dirigente ya transformada. Se trata de una debilidad de la religión sasánida, que bien podríamos llamar estructural, que conlleva una correlativa pérdida del peso ideológico y cultural en el Estado, todo ello derivado del paulatino acercamiento de las esferas de poder y de parte de la sociedad persa hacia otras creencias, sin exceptuar a los últimos reyes¹¹⁹⁴. La propia vinculación de la religión estatal con el sector aristocrático, que la utilizaba para el desarrollo de sus propios intereses económicos y políticos, impidió la creación de una cohesión social que la apoyara. De modo que el influjo de nuevas corrientes religiosas y de pensamiento sobre el ámbito cortesano resquebrajó el poder de los magos y, con ello, proporcionó su ulterior caída. La llegada al poder de dos reinas manifiesta también la debilidad de la que hablamos, siendo incapaz ya de imponer unas normas que promovían el ostracismo femenino; se pasa de este modo de la completa exclusión de la mujer en el ámbito público a una promoción al un primer plano, como era en este caso el regir un imperio.

¹¹⁹³ ZARRINKOOB, Abdol-Hosein, *تاریخ ایران بعد از اسلام* (= *La historia de Irán después del Islam*), Teherán, 2004, p. 189.

¹¹⁹⁴ Hemos alcanzado a una conclusión similar a la de: ZARRINKOOB, Abdol-Hosein, ... *تاریخ* (= *La historia...*), pp. 159, 161, 168 y 190.

Los militares que a finales de la época sasánida se hicieron con el poder de Persia no podían garantizar el apoyo a los magos y su religión. Este sector nobiliario, que desde el principio de la época tuvo enfrentamientos con la jerarquía religiosa, no quiso apoyar a los magos, motivo bien explicado en *مینوی خرد* (= *El mundo de la sabiduría*), en el que se caracteriza a los militares como rupturistas y prepotentes¹¹⁹⁵.

Esta era pues la situación que dominaba la Persia sasánida en los momentos en que se estaba gestando un nuevo Imperio a manos de los árabes, quienes durante toda la época sasánida habían ido llegando a tierras persas en busca de una mejora de condiciones vitales, aunque su segregación tribal y religiosa procuró una sumisión hacia la autoridad sasánida. Una situación que pronto se volvería en su contra, pues esta continuada subordinación y represión acabaría generando cierto rencor en los ámbitos árabes, en especial, en las tribus de Rabīʿa, Muḍar e Iyad, principales víctimas de los sasánidas.

Los orígenes de esta antipatía surgida en los ámbitos árabes hemos de buscarla en la masacre masiva efectuada a manos de Sapor II contra estas tribus, aunque sería suavizada durante la época de Yazdegard I y su hijo Bahram V y las buenas relaciones establecidas entre ambos pueblos. Sin embargo, estos acontecimientos, que quedaron fuertemente preservados en la memoria popular árabe, resurgieron bajo el poder de Cosroes I y, sobre todo, de Cosroes II, una aversión que, junto a otros elementos, originó la unificación de las tribus de Rabīʿa contra la autoridad sasánida y culminó con su victoria en la batalla de Dū Qar –de gran impacto en el interior de Arabia– y la posterior liberación de las tribus de Bakr ibn Waʿil del poder sasánida.

Esta situación coincidió con la separación de los árabes de Arabia de los cultos paganos y su unión política, religiosa y social bajo los principios del Islam a manos de Mahoma, naciendo una poderosa potencia en las inmediaciones de un imperio decrepito como el persa. Estos árabes que habían apartado sus diferencias y se habían unificado bajo el Islam, a fin de hacerse con las riquezas persas y difundir su fe, atacaron Persia y la conquistaron.

Hemos de atender, en este caso, el hecho de que –el que luego sería el floreciente Imperio árabe– supo aprovechar las debilidades internas de su vecino para controlarlo. Una debilidad que se manifestaba, como dijimos, en la religión estatal y en la falta de un rey o cualquier figura poderosa competente para organizar, unificar y

¹¹⁹⁵ Véase: Anónimo, *مینوی خرد* (= *El mundo de la sabiduría*), traducido al persa por TAFAZOLI, Ahmad, Teherán, 1975, p. 77.

liderar al pueblo y los militares persas, de modo que fuera posible una defensa óptima de los invasores.

La llegada del nuevo Imperio encontraría el apoyo de aquellos que se habían integrado a la comunidad de fe y el de aquellos otros que pretendían preservar sus privilegios económicos y políticos. En esta dirección algunos persas también se unían a los musulmanes para hacerse con privilegios en aquel contexto convulso, una *quinta columna* que se unió al árabe debido a los malos augurios expresados a través de símbolos, sueños y otros elementos naturales e imaginarios. Nos encontramos ante un pueblo desarmado moralmente y paralizado antes las invasiones.

El estudio de las distintas fuentes que tratan el periodo de la conquista principalmente la obra de al-Balazerī y la de al-Ṭabarī nos permitió ver que, desde el inicio de la conquista de Persia, existían casos de conversiones a la comunidad de fe por parte de los persas, bien por sus propias convicciones, bien para preservar sus privilegios económicos y políticos. Otras medidas empleadas por los musulmanes que favorecieron la islamización del mundo persa fueron:

- El establecimiento de mezquitas y otros centros de culto en el lugar que ocupaban los antiguos santuarios iraníes. Se trataba de una medida de primer orden en la islamización de los persas, ya que éstos al dirigirse a sus ámbitos de culto, donde residían símbolos zoroástricos como el fuego, se encontraban con las manifestaciones del culto islámico, lo que a medio y largo plazo acabaría influyéndoles.
- La utilización de los persas conversos a fin de someter las resistencias, como sería el caso de Salman el persa, alentaba la implantación de un sistema radicalmente diferente que afectaría a toda la estructura social persa y que, al contrario que el establecido por el poder sasánida, anunciaba un régimen social igualitario entre árabes y persas.
- Realizar uniones maritales con las mujeres persas, lazos importantes para acabar fundiendo el pueblo conquistador con el conquistado, y viceversa, alianzas culturales que jugarían también un papel fundamental en la islamización de Persia.

- El establecimiento de distintas tribus árabes en las ciudades conquistadas como *Ctesifonte*, Kermán, etc. Esta convivencia permitía implantar todo tipo de relaciones entre ambos pueblos que alteraron la cultura de uno y la del otro. Así, por una parte, los persas se veían obligados a asimilar elementos del sistema de conceptos¹¹⁹⁶ que ofrecía la colectividad que practicaba los ritos islámicos a fin de no ser rechazados por los nuevos poderes. Por otra parte, el pueblo conquistador que se había establecido en un terreno desconocido, para seguir manteniéndose en el poder, tomaría ciertos aspectos de la cultura del pueblo conquistado, de forma consciente o inconsciente.

Estudiamos la situación del pueblo persa durante la época omeya y observamos cómo esta dinastía también participó en la islamización de los persas. En esta dirección mencionamos el caso de algunos gobernadores árabes como Qutayaba ibn Muṣlīm, quien, gracias a su afán, logró establecer el Islam en distintas ciudades mediante la exclusión de símbolos y señales de cultos anteriores y la imposición de los ritos y cultos islámicos. Además, ofreció privilegios a aquellas personas que profesaran el culto musulmán en aquellas tierras adversas al nuevo sistema, tierras como Bujará, en las que no dudaba en usar su poder para imponer los nuevos ritos, aunque para ello fuera necesario la masacre y la esquilma de elementos contrarios.

Destacamos que una de las razones del aumento del número de los neomusulmanes durante la época omeya fueron los altos impuestos, una situación que se mantuvo hasta la época de Ḥaṣṣāy quien, siguiendo el modelo económico sasánida – transmitido a través de los *dehqanes* persas –, sometió a los neoconvertos a una serie de pagos que tendrían el fin de mantener el erario califal. Este contexto del aumento fiscalizador se prolongaría hasta la época de ‘Umar II, quien finalmente liberó a los neomusulmanes de los impuestos produciéndose un aumento del número de musulmanes persas. Si bien quiso imponerse la tónica iniciada por ‘Umar II, la falta de financiación y la situación de las arcas provocaron de nuevo el cobro de impuestos a este sector de la población en momentos posteriores.

Esta situación, entre otras sinrazones impuestas por el gobierno omeya, originó que buena parte del pueblo persa quisiera emanciparse de su yugo y, a falta de líder, se

¹¹⁹⁶ En relación con el sistema de conceptos y su relación con la colectividad véase: DURKHEIM, Émile, *Las formas elementales de la vida religiosa*, traducido al español por RAMOS, Ramón, Madrid, 2007, pp. 401-414.

uniera a los opositores del propio sistema. Entre los que se hallaban los miembros de la familia del Profeta, considerados por la sociedad persa conversa como únicos dignos de gobernar en el Estado musulmán, un acercamiento que se entiende gracias al sistema de creencias persas y al propio 'Alī, quien jugó también un papel fundamental. Sería 'Alī quien mantuvo una conducta propicia de acercamiento hacia la población local, pues tuvo un comportamiento justo e incluso tomó la venganza de sangre de Hormozan.

El apoyo de los persas a la familia del Profeta supuso finalmente la llegada al poder de los abasíes. En este nuevo periodo al contrario que el omeya, se produjo un acercamiento por parte de los poderes institucionales hacia los persas, principalmente por motivos políticos, pero afectando en términos generales al pueblo en casi todos los aspectos. De hecho, gran número de persas formaron parte de la corte califal, llegando a practicar sus servicios en ella, destacándose entre todos los barmakíes y los hermanos de Sahl. Persas que gracias a su eficacia se introdujeron en el ámbito político y privado de estos califas y alcanzaron puestos ministeriales o como consejeros, además de ser tutores de quienes serían los nuevos califas. Sin duda fue tal la aproximación de estos califas hacia la cultura persa que motivó un verdadero tránsito cultural en ellos. Un proceso que se iniciaría durante la época del primer califa abasí y alcanzó su esplendor bajo el poder de Ma'mūn, califa con sangre persa que ejemplifica el sincretismo entre la cultura persa y las tradiciones islámicas.

Hemos de destacar, no obstante, que pese a que estos califas siguieron a los persas en muchos aspectos, no renunciaron a sus vínculos con el Islam, una religión que finalmente legitimaba su presencia en el poder. Es por ello que adoptaron de la cultura persa aquello que no se opusiera a los principios de su religión, como serían aquellos enraizados en la sociedad irania como la fiesta de Noruz, y de la cual se despojaron todas las incompatibilidades con el Islam para revestirse con elementos islámicos.

Nos encontramos así ante una cultura sincretizada que ha eliminado todo aquello de la cultura persa que se enfrentara a los principios del Islam, favoreciendo ahora sí la Islamización del país. De modo el Islam utilizaba estructuras ideológicas inteligibles para el ámbito persa, gracias al acceso a la corte de individuos con los mismos caracteres culturales que el resto de la población. De hecho, pronto hubo un cambio en el modo en que se glosaba El Corán y los *hadices* a sus compatriotas, haciéndolos más accesibles por el uso de un lenguaje simbólico común.

Asimismo destacamos que bajo el poder de Ma'mūn, se estableció una dinastía persa en la región estratégica de Jorasán que dependía del califato abasí, regida por

gobernadores perso-musulmanes. Esto produjo que, al igual que los califas abasíes filopersas, fueran precursores de la islamización de su propio pueblo, sin que ello supusiera el fin de sus vínculos con su cultura ancestral. En realidad habían abandonado de su antigua cultura aquellos elementos que eran incompatibles con la nueva religión, preservando el resto y aplicando los preceptos de tal modo que fortaleciera al Islam. Algunos miembros de esta familia como Ṭahir I y ‘Abd Allāh, su hijo, dieron buena cuenta de ello.

A lo largo de todo nuestro estudio hemos podido observar cómo se produce la islamización del pueblo persa con unas particularidades religiosas y culturales que no se dan en el entorno socio-político iraní, reportándole un valor que habrá de ser tratado en futuros estudios.

BIBLIOGRAFÍA.

I. FUENTES PREISLÁMICAS:

A. Fuentes griegas y latinas.

CURCIO RUFO, Quinto, *Historia de Alejandro Magno*, traducido al español por PEJENAUTE RUBIO, Francisco, Madrid, 2001.

ESTRABÓN, *Geografía*, traducido al español por DE HOZ GARCÍA-BELLIDO, María Paz, Madrid, 2003, vol. XI.

HERÓDOTO, *Los nueve libros de la historia*, traducido al español por POU, Bartolomé, Buenos Aires, 1968.

JENOFONTE, *Ciropedia*, traducido al español por VEGAS SANSALVADOR, Ana, Madrid, 1987.

MARCELINO, Amiano, *Historia*, traducido y editado por HARTO TRUJILLO, Luisa, Madrid, 2002.

PLUTARCO, *Vidas paralelas*, traducido al español por RANZ ROMANILLOS, Antonio, Madrid, 1830, vol. V.

B. Fuentes pahlavíes.

El Avesta, *کهن ترین کتاب آسمانی در زمان ایران باستان اوستا* (= *El Avesta, el más antiguo libro divino en antiguo Irán*), traducido y editado por POUR DAVOUD, Ebrahim, Teherán, 1998.

El Avesta, *اوستا کهن ترین سرودها و متنهای ایرانی* (= *El Avesta, los más antiguos himnos y textos iraníes*), investigado por DOOSTKHAH, Jalil, Teherán, 1992, vol. I-II.

Anónimo, *دین کرد* (= *Los actos religiosos*), recopilado por FARROKHZAD, Azar Farnabagh y OMID, Azarbad, traducido al persa por FAZILAT, Ferydoon, vol. III, Teherán, 2003, I-II.

Anónimo, *بندھش (آفرینش بنیادین)* (= *Bondhash, (el comienzo de la creación)*) recopilado por DADEGI, Farnabaq, traducido al persa por BAHAR, Mehrdad, Teherán, 1999.

Anónimo, *کارنامه اردشیر بابکان* (= *El testimonio de Ardashir I*), traducido al persa por HASHEMI NEJAD, Ghasem, Teherán, 1990.

Anónimo, *کارنامه انوشیروان* (= *El testimonio de Cosroes I*), recopilado por MASHKOOR, Mohammad Javad, Teherán, 1990.

Anónimo, *نامه تنستر به گشتاسب* (= *La carta de Tanstar a Gashtaseb*), editado por MINOVI, Mojtaba, anexos recopilados por MINOVI, Mojtaba y REZVANI, Mohammad Esmail, Teherán, 1975.

Anónimo, *مینوی خرد* (= *El mundo de la sabiduría*), traducido al persa por TAFAZOLI, Ahmad, Teherán, 1975.

Anónimo, “*ارداویراف نامه*” (= *La obra de Arda-Viraf*), en *مهر* (= *Mehr*), traducido al persa por YASAMI, Rashid, Teherán, 1935, número I, pp. 9-16.

Anónimo, “*ارداویراف نامه*” (= *La obra de Arda-Viraf*), en *مهر* (= *Mehr*), traducido al persa por YASAMI, Rashid, Teherán, 1935, número II, pp. 149-156.

Anónimo, “*ارداویراف نامه*” (= *La obra de Arda-Viraf*), en *مهر* (= *Mehr*), traducido al persa por YASAMI, Rashid, Teherán, 1935, número III, pp. 241-248.

Anónimo, “*ارداویراف نامه*” (= *La obra de Arda-Viraf*), en *مهر* (= *Mehr*), traducido al persa por YASAMI, Rashid, Teherán, 1935, número IV, pp. 365- 372.

Anónimo, “اردویراف نامه” (= La obra de Arda-Viraf), en مهر (=Meh), traducido al persa por YASAMI, Rashid, Teherán, 1935, número V, pp. 465-472.

KHODADADIAN, Ardeshir, “کهن ترین متن جغرافیای ایران باستان” (= El más antiguo libro de la geografía histórica de Irán antiguo), en فصلنامه رشد آموزش تاریخ (= Revista trimestral del crecimiento de la educación histórica), número V, Teherán, 2001, pp. 46-50.

II. FUENTES DEL PERIODO ISLÁMICO

MACLER, F., *Histoire D'Heraclius par le évêque Sebeos*, París, 1995.

AL-BALAZARĪ, Abū Ḥasan, Aḥmad ibn Yaḥya, فتوح البلدان (= La conquista de tierras), traducido al persa por TAVAKOL, Mohammad, Teherán, 1954.

AL-DĪNWARĪ, Abū Ḥanīfah Aḥmad ibn Dawūd, أخبار الطوال (= Noticias inquietantes), traducido al persa por MAHDAVI DAMGHANI, Mahmood, Teherán, 1994.

AL-KALBĪ, Abū Maḥḍar Hīšam ibn Muḥammad, الاصنام (= Los ídolos árabes), traducido al persa por JALALI NAIINI, Mohammad Reza, Teherán, 1985.

AL-YA'QŪBĪ, Aḥmad ibn Ishaq, تاریخ یعقوبی (= La historia de al-Ya'qūbī), traducido al persa por AYATI, Mohammad Ebrahim, Teherán, 2003.

AL-YA'QŪBĪ, Aḥmad ibn Ishaq, البلدان (= Las tierras), traducido al persa por AYATI, Mohammad Ebrahim, Teherán, 1977.

AL-BĪRŪNĪ, Abū Rayḥan Muḥammad ibn Aḥmad, آثار الباقیه (= Las obras perduradas), traducido al persa por DANA SERESHT, Akbar, Teherán, 2010.

AL-MAS'ŪDĪ, 'Alī ibn al-Ḥusayn, التنبيه و الاشراف (= Alarma y supervisión), traducido al persa por PAYANDEH, Abolghasem, Teherán, 1986.

AL-MAS'ŪDĪ, 'Alī ibn al-Ḥusayn, *مروج الذهب* (= *Prados de oro*), traducido al persa por PAYANDEH, Abolghasem, Teherán, 2003, vols. I-II.

AL-ṬABARĪ, Moḥammad ibn Ḡarīr, «تاریخ طبری یا «تاریخ الرسل و الملوك» (= *La historia de al-Ṭabarī o «la historia de los profetas y reyes»*), traducido al persa por PAYANDEH, Abolghasem, Teherán, 1996, vols. I-XV.

Anónimo, «ماتیکان گجستک ابالیش» (= *Matikan Gojastak Abalish*) en چیستا (= *Chista*), número 64, Teherán, 1989, pp. 473-478.

Anónimo, *Las mil y una noches, noche primera a doscientas ochenta y dos*, ilustrado por AMAT, Frederic, traducido al español por DE JUAN VERNET, Barcelona, 2005, vol. I.

Anónimo, *تاریخ برامکه* (= *La historia de los barmakies*), corregido y editado por GORGANI, Abdolazim, Teherán, 1934.

Anónimo, *تاریخ سیستان* (= *La historia de Sistán*), editado por BAHAR, Malekoshara, Teherán, 1935.

Anónimo, *قصه های هزار و یک شب* (= *Los cuentos de mil y una noches*), editado por AMELI, Hamid, Teherán, 2005.

Anónimo, *مجمعل التواریخ و القصص* (= *El conjunto de historias y cuentos*), editado por BAHAR, Malekoshara, Teherán, 1939.

BAL'AMĪ, Abū 'Alī Muḥammad ibn Muḥammad, *تاریخ بلعمی* (= *La historia de Bal'amī*), editado y traducido al persa por BAHAR, Mohammad Taghi, Teherán, 1962.

El Corán, traducido al español por centro de traducciones del sagrado Corán, editado por GONZÁLEZ BÓRNEZ, Raúl, Qum, 2008.

EṢFAHANĪ, Hamza, *تاریخ سنی ملوک الأرض والانبیاء* (= *La historia de los reyes y profetas*), Berlin, 1961.

FERDOSI, Abolghasem, شاهنامه فردوسي متن انتقادي (= *El libro de los reyes, texto crítico*), supervisado por BERTHEL'S, Evgeny Edvardovich, Moscú, 1960, vol. I.

FERDOSI, Abolghasem, شاهنامه فردوسي متن انتقادي (= *El libro de los reyes, texto crítico*), supervisado por BERTHEL'S, Evgeny Edvardovich, editado por BERTHEL'S, Evgeny Edvardovich, GOOZLIAN, L.; OSMANOV, M. N.; OSMIRNUA, U. y TAHERYANOV, E., Moscú, 1962, vol. II.

FERDOSI, Abolghasem, شاهنامه فردوسي متن انتقادي (= *El libro de los reyes, texto crítico*), supervisado por NOUSHIN, E., editado por OSMIRNUA, U., Moscú, 1965, vol. III.

FERDOSI, Abolghasem, شاهنامه فردوسي متن انتقادي (= *El libro de los reyes, texto crítico*), editado por ALIOV, Rostam, BERTHEL'S, Evgeny Edvardovich, OSMANOV, M., N., supervisado por NOUSHIN, A., Moscú, 1965, vol. IV.

FERDOSI, Abolghasem, شاهنامه فردوسي متن انتقادي (= *El libro de los reyes, texto crítico*), editado por ALIOV, Rostam, supervisado por NOUSHIN, E., Moscú, 1967, vol. V.

FERDOSI, Abolghasem, شاهنامه فردوسي متن انتقادي (= *El libro de los reyes, texto crítico*), editado por OSMANOV, M. N., supervisado por NOUSHIN, A., Moscú, 1967, vol. VI.

FERDOSI, Abolghasem, شاهنامه فردوسي متن انتقادي (= *El libro de los reyes, texto crítico*), editado por OSMANOV, M., N., supervisado por NOUSHIN, A., Moscú, 1968, vol. VII.

FERDOSI, Abolghasem, شاهنامه فردوسي متن انتقادي (= *El libro de los reyes, texto crítico*), editado por ALIOV, Rostam, supervisado por AZAR, A., Moscú, 1970, vol. VIII.

FERDOSI, Abolghasem, شاهنامه فردوسي متن انتقادي (= *El libro de los reyes, texto crítico*), editado por BERTHEL'S, Evgeny Edvardovich, supervisado por NOUSHIN, A., Moscú, 1971, vol. IX.

FERDOSI, Abolghasem, يوسف زليخا (= *José de Zuleika*), Shiraz, 1965.

ḤAMAWĪ, Yaqūt, *برگزیده مشترک یاقوت حموی* (= *Una selección común de Yaqūt Ḥamawī*), traducido al persa por PARVIN GONABADI, Mohammad, Teherán, 2004.

IBN AL-AṬĪR, ‘Azadīn, *الكامل فی التاريخ* (= *La historia completa*), traducido al persa por ROOHANI, Seyed Hosein, Teherán, 1992, vol. I-XI.

IBN AL-BALJĪ, *فارسنامه* (= *Sobre los persas*), editado por LE STRANGE, Gay y NICHOLSON, Rynold Elen, Teherán, 2007.

IBN ESFANDĪYAR, Bahaodīn Moḥammad ibn Ḥasan, *تاریخ طبرستان* (= *La historia de Tabarestán*), editado por EGHBAL, Abbas, Teherán, 1941.

IBN JALDŪN, Abū Zayd ‘Abd al-Raḥman ibn Muḥammad, *كتاب العبر یا تاریخ ابن خلدون* (= *Kitāb al-‘ibar o la historia de Ibn Jaldūn*), traducido al persa por AYATI, Abdol-Mohammad, Teherán, 2004, vols. I-II.

JONSARI, Mirza Mohammad Bagher, *روضات الجنات* (= *Los jardines paradisiacos*), Teherán, 1908.

MARASHI, Zahiradin ibn Nasradīn, *تاریخ طبرستان و رویان و مازندران* (= *La historia de Tabarestán, Ruyan y Mazandarán*), con el intento de TASBIHI, Mohammad Hosein, Teherán, 1982.

MENHAJ SARAJ, ‘Uṭman ibn Muḥammad, *طبقات ناصری* (= *Las clases de Naseri*), Teherán, 1984, vol. I.

MOSTAFAVI, Hamdoulah, *تاریخ گزیده* (= *La historia selecta*), Teherán, 1960.

NARŠAJĪ, Abū Bakr, *تاریخ بخارا* (= *La historia de Bujará*), editado por MODARES RAZAVI, Mohammad Taghi, traducido al persa por GHBAVI, Ahmad ibn Muhammad, resumido por IBN ZAFAR, Muhammad, Teherán, 1984.

NEYŠABŪRĪ, Moḥamamd Aṭṭar, *منطق الطیر* (= *La lógica de pájaros*), Teherán, 2004.

NEZAMOLMOLK, Abu Ali Hasan ibn Ali, *سير والملوك* (= *La trayectoria de los reyes*), Teherán, 1968.

QARDĪZĪ, Abū Saʿīd Abdul Ḥay ibn Ḍaḥak ibn Maḥmūd, *تاریخ گردیزی* (= *La historia de Qardīzī*), editado por NAZEM, Mohammad, Teherán, 1954.

ṬAʿALABĪ, Abū Manṣūr ʿAbd al Malīk ibn Muḥammad ibn Ismʿāil, *غرر أخبار ملوك فارس* (= *La historia de reyes persas*), traducido al persa por FAZELI, Mohammad, Teherán, 1989.

ṬABAṬABAĪ, Moḥammad Ḥosein, *الميزان في تفسير القرآن* (= *Un patrón sobre la interpretación del Corán*), traducido al persa por MUSAVI, Mohammad Bagher, 1995, Qom, vol. XIV.

BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA

I. OCCIDENTAL

BARTHOLOMAE, Christian, *Die frau im Sasanidischen Recht*, traducido al persa SAHEB ALZAMANI, Nasreoldin, Teherán, 1958.

BOYCE, Mary, *Zoroastrians, Their Religious Beliefs and Practices*, traducido al persa por BAHRAMI, Askar, Teherán, 2009.

CHRISTENSEN, Arthur Emanuel, *L'Iran sous les Sassanides*, traducido al persa por YASAMI, Rashid, editado por REZAI BAGH BEIDI, Hasan, Teherán, 2005.

CHRISTENSEN, Arthur Emanuel, *Le règne du roi Kawadh et le communisme Mazdakite*, Kopenhagen, 1925.

CLARAMUNT, Salvador, *El mundo bizantino, La encrucijada entre Oriente y Occidente*, Barcelona, 1987.

CLARAMUNT, Salvador, FLORISTÁN, Alfredo, GASULL, Pepa, MOLAS, Dolors, RIU, Manuel, SÁNCHEZ-MARCOS, Fernando, *Atlas de historia universal, de los orígenes a las crisis del siglo XVII*, Barcelona, planeta, 2000.

CORRIENTE CÓRDOBA, F. y MONTEER SALA, J. P., *Las diez mu'allaqāt. Poesía y panorama de Arabia en vísperas del Islam*, Madrid, 2005.

DARMESTER, James, *El Avesta: Vendidad*, traducido al persa JAVAN, Musa, Teherán, 2004.

DARYAEE, Touraj, *Sasanian Persia, The Rise and Fall of an Empire*, Londres, 2009.

DAWSON, Miles, *The Ethical Religion of Zoroaster*, Nueva York, 1931.

DURANT, Will, *La historia de la civilización, oriente, la cuna de la civilización*, traducido al persa por ARIAN POUR, Amir Hosein, PASHAI, A. y ARAM, Ahmad, Teherán, 2006, vol. I.

DURANT, Will, *Nuestra herencia oriental, La civilización en Egipto y el cercano oriente hasta la muerte de Alejandro, con una introducción sobre el establecimiento de la civilización*, traducido al español por JORDANA, C., A., Buenos Aires, 1952.

DURKHEIM, Émile, *Las formas elementales de la vida religiosa*, traducido al español por RAMOS, Ramón, Madrid, 2007.

ELIADE, Mircea, *Historia de las creencias y de las ideas religiosas, De la prehistoria a los Misterios de Eleusis*, traducido al español por VALIENTE MALLA, Jesús, Barcelona, 1999, vol. I.

ELIADE, Mircea, *Historia de las creencias y de las ideas religiosas, de Gautama Buda al triunfo del Cristianismo*, traducido al español por VALIENTE MALLA, Jesús, Barcelona, 1999, vol. II.

EL-CHEIKH, Nadia M^a, “Muḥammad and Heraclius: A study in legitimacy”, en *Studia Islamica* 89, 1999, pp. 5-21.

FARROKH, Kaveh, *Shadows in the Desert: Ancient Persia at War (General Military)*, Londres, 2007.

FERNANDEZ, G., “El rey persa Kusrō I Anōsharvān y la filosofía ateniense ante la crisis del año 529 d.C.: un nuevo episodio de la penetración de la cultura griega en Irán”, en *Gerión*, Madrid, 1987, pp. 171-182.

GERSHEVITCH, I., “The Median and Achaemenian Periods”, en *The Cambridge History of Irán*, Cambridge, 1985, vol. IV, pp. 116-180.

HINNELLS, John Russel, *Persian Mythology*, traducido al persa por AMOOZEGAR, Jaleh y TAFAZOLI, Ahmad, Teherán, 2009.

SILVERIA AGULLÓ TOMÁS, M. y SÁNCHEZ MORENO, Esteban, “El orden social” en *Fundamentos sociales del comportamiento humano*, editado por ÁLVARO ESTRAMIANA, José Luis, Barcelona, 2003, pp. 173-242.

FINEGAN, Jack, *Esplendores de las antiguas religiones: arqueología de las religiones*, traducido al español por CARALT, Luis, Barcelona, 1964, vol. I.

FREUD, Sigmund, *Moisés y la religión monoteísta; y otros escritos sobre judaísmo y antisemitismo*, Madrid, 1986.

GEERTZ, Clifford, *Observando el Islam: el desarrollo religioso en Marruecos e Indonesia*, traducido al español por LÓPEZ BARGADOS, Alberto, editado por CARDÍN, Alberto, Barcelona, 1994.

GEERTZ, Glifford, *La interpretación de las culturas*, traducido al español por L., BIXIO, Alberto, revisado por REYNOSO, Carlos Julio, Barcelona, 1997.

GHIRSHMAN, Roman, *L'Iran des origines A L'Islam*, traducido al persa por MOIN, Mohammad, Teherán, 2009.

GIBBON, Edward Emily, *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, traducido al persa por SHADEMAN, Faranghis, vol. II, 1991.

GODARD, André, *El Arte del Irán*, traducido al español por PRESEDO, Francisco Barcelona, Juventud, 1969.

GRANVILLE BROWNE, Edward, *A Literary History of Persia*, traducido al persa por SALEH, Ali Pasha y HEKMAT, Ali Asghar, Teherán, 1948, vol. I.

LEWIS, Bernard, *The Jews of Islam*, New Jersey, 1984.

KENNEDY, Hugh, *La corte de los califas*, traducido al español por SALLERAS PUIG, María Rosa, Barcelona, 2008.

KENNEDY, Hugh, *Las grandes conquistas árabes*, traducido al español por NORIEGA, Luis, Barcelona, 2007.

MARCUART, Joseph, *Eranshahr*, traducido al persa por MIR AHMADI, Maryam, Teherán, 2004.

MARTÍNEZ CARRASCO, Carlos, “Arabs in the face of Christianity: Creating an identity before the emergence of Islam” en *Mapping Knowledge: Cross-Pollination in Late Antiquity and the Middle Ages* (Arabica Veritas, 1), C. Burnett and P. Mantas-España (eds.), Córdoba, 2014, pp. 39-70.

MARTÍNEZ CARRASCO, Carlos, “Axūm, el Reino del Preste Juan: entre el Cristianismo y el Islam”, conferencia impartida en el marco del: *5th European Congress of Medieval History. Secrets and Discoveries in the Middle Ages*, Oporto 25-29 de junio 2013.

NELSON FRYE, Richard (ed.), *The Cambridge History of Iran*, traducido al persa por ANUSHE, Hasan, Teheran, 2007, vol. IV.

NÖLDEKE, Theodor, *Aufsätze zur Persischen Geschichte*, California, 1887.

NÖLDEKE, Theodor, *Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden. Aus der arabischen Chronik des Tabari übersetzt*, traducido al persa por ZARYAB, Abbas, Teherán, 1979.

NÖLDEKE, Theodor, *Das Iranische Nationalepos*, traducido al persa por ALAVI, Bozorg, con una introducción realizada por NAFISI, Said, Teherán, 1978.

NYBERG, Henrik Samuel, *Irans forntida religioner*, traducido al persa por NAYM ABADI, Seifodin, Teherán, 1979.

ORTIZ, Fernando, *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, Barcelona, 1973.

PETERS, F., E., *Los hijos de Abraham: judaísmo, cristianismo, islam*, traducido al español por OLCINA, Emili, Barcelona, 2007.

POURSHARIATI, Parvaneh, *Decline and fall of the Sasanian Empire: The Sasanian-Parthian Confederacy and the Arab Conquest of Iran*, Londres, 2008.

PUENTE OJEA, Gonzalo, *Ideología e Historia, la formación del Cristianismo como fenómeno ideológico*, Madrid, 1989.

RAHIMI JAFARI, Narges, “La religión sasánida, confrontación religiosa y lucha por el poder en Persia y en vísperas de la invasión musulmana” en *Miscelanea Medieval Murciana*, número XXXVIII, Murcia, 2014, en prensa.

SÁNCHEZ CÁMARA, Ignacio, *Europa y sus bárbaros. I. el espíritu de la cultura europea*, Madrid, 2012.

SOTO CHICA, José, “La Crónica del 640 y el Concilio de Ctesifonte de 621”, en *Collectanea Christiana Orientalia*, 9, Córdoba, 2012, pp. 155-178.

SOTO CHICA, José, *Bizancio y los Sasánidas. De la lucha por el Oriente a las conquistas árabes (565-642)*, Granada, 2012.

TOR, Andrae, *Mohammad*, Londres, 1956.

WEBER, Max, *Economía y sociedad, Esbozo de sociología comprensiva*, editado por WINCHELMANN, Johannes, traducido por MEDINA ECHAVARRÍA, José; ROURA FARELLA, Juan; ÍMAZ, Eugenio; GARCÍA MÁYNEZ, Eduardo, FERRATER MORA, José, Madrid, 1944.

ORIENTAL

ESFAHANI, Emadodin Hossein, *قصص الانبياء از ادم تا خاتم (= Los cuentos de los profetas desde Adan hasta Mahoma)*, Teherán, 1968.

HABIBI, Abdul Hey, *تاریخ افغانستان بعد از اسلام (= La historia de Afganistán después del Islam)*, Teherán, 2010.

HABIBI, Abdul Hey, “برمکیان بلخی (= Los barmakíes bactrianos)” en *آریانا (= Ariana)*, número 78, Teherán, 1964, pp. 1-17.

LULUI, Keywan, “نوروز در فرهنگ ایرانی جستاری در تاریخچه پیدایش نوروز (= Noruz en la cultura iraní (una perspectiva general en la historia de la aparición de Noruz)” en *فرهنگ اصفهان (= La cultura de Esfahán)*, 2000, pp. 18-22.

MALAYERI, Mohammad, *تاریخ و فرهنگ ایران در دوران انتقال از عصر ساسانی به عصر اسلامی (= La historia y la cultura persa en transición de la época sasánida a la islámica)*, Teherán, 2000, vols. I-V.

MASHKOOR, Mohammad Javad, *تاریخ مذاهب اسلام (= La historia de las doctrinas islámicas)*, Tabriz, 1924.

NOSRATI, Masoud, *دماوند خاستگاه اساطیر ایران زمین (= Damawand la cuna de los mitos de Irán)*, Teherán, 2002.

MOHIT TABATABAI, Mohammad, “کارنامه انوشیروان (= El testimonio de Anushirvan)”, en *مهرا (= Mehr)*, Teherán, 1931, pp. 590-602.

NAHCHIRI, Abdolhossein, *جغرافیای تاریخی شهرها (= La geografía histórica de las ciudades)*, Teherán, 1970.

NAFISI, Said, *بابک خرم دین (= Babak Joram Din)*, Teherán, 2005.

NAFISI, Said, *تاریخ خاندان طاهری (= La historia de la familia ṭahirī)*, Teherán, 1956.

PIRNIA, Moshir od-Dowleh, *ایران باستان: تاریخ مفصل ایران قدیم از آغاز تا انقراض ساسانیان (= Irán antiguo: la historia completa del Irán antiguo desde sus comienzos hasta la caída de los sasánidas)*, Teherán, 2007, vols. I-IV.

RAVANDI, Morteza, *تاریخ اجتماعی ایران (= La historia social de Irán)*, Teherán, 2003, vol. II.

SADIGHI, Gholamhossein, *جنبشهای دینی ایرانی در قرنهای دوم و سوم هجری (= Los movimientos religiosos iraníes durante los siglos segundo y tercero de la hégira)*, Tehéran, 1993.

SALIM, ‘Abdūl ‘Azīz, *تاریخ عرب قبل از اسلام (= La historia árabe antes del Islam)*, traducido al persa por SADRY NIA, Bagher, Teherán, 2005.

SAMARGANDI, Dolatshah ibn Alaodoleh, *تذکره الشعرا (= Las narraciones de poetas)*, corregido por BROWN, Edward Granville, Teherán, 2003.

ZARRINKOOB, Abdol-Hosein y ZARRINKOOB, Roozbeh, *تاریخ (4) تاریخ ایران باستان* (= *La historia de Irán antiguo (4) La historia política de los sasánidas*), Teherán, 2002.

ZARRINKOOB, Abdol-Hosein, *دو قرن سکوت* (= *Dos siglos de silencio*), Teherán, 2004.

ZARRINKOOB, Abdol-Hosein, *تاریخ ایران بعد از اسلام* (= *La historia de Irán después del Islam*), Teherán, 2004.

ZAYDAN, Jurji, *تاریخ التمدن الإسلامي* (= *La historia de la civilización islámica*), traducido al persa por MUNES, Hosein, Teherán, 1958, vols. 1-V.

POUR DAVOUD, Ebrahim, *سوشیانیس (موعود مزدیسنا)* (= *Sushians (el mesías del Mazdeísmo)*), Bombay, 1927.

ENCICLOPEDIAS

DURI, A. A., “Baghdād”, en *The Encyclopedia of Islam*, Leiden-Londres, 1986, vol. I, pp. 894-908.

LEVI DELLA VIDA, Giorgio, “Khāridjites”, en *The Encyclopaedia of Islam*, Leiden-Londres, 1997, vol. IV, pp. 1074-1077.

LEVI DELLA VIDA, Giorgio, “Salman al-Farisi”, en *The Encyclopaedia of Islam*, Leiden-Londres, 2004, vol. XII, pp. 701-702