

**El papel de la aristocracia persa en el
califato abasí temprano**
El caso de la familia Naubajt

Tesis que presenta

Agustín Hernández Berea

para optar por el grado de

**Maestría en Estudios de Asia y África
con Especialidad en Medio Oriente**

Director de tesis:

Dr. José Arturo Saavedra Casco

Ciudad de México, 2018.

A Monse:

“Un amante es algo fantástico, se
hace más fuerte, crece y gana vitalidad con
sólo ver la imagen de la amada.”

- Nizamí Ganyaví, *Layla y Maynún*,

Agradecimientos

Aprovecho para expresar mi gratitud y admiración a los profesores de la generación 2013-2015 del área de Medio Oriente: Dr. Gilberto Conde, Dr. Luis Mesa (q.e.p.d.) y Dr. Manuel Ruíz (q.e.p.d.) por su calidad académica y por ser tan buena influencia en la vida de sus alumnos. Sobre todo, el presente es testamento de la deuda eterna que adquirí con el gran académico que dirigió e hizo posible este trabajo, así como la gran persona que dirigió e hizo posible esta etapa de vida Lic. Monserrat Urusquieta. Naturalmente, reconocer la beca que otorgó el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología durante los estudios que dieron origen a este trabajo; así como su apoyo para la estancia de investigación del verano de 2014. En este último punto, reconocimiento de la deuda con la Universidad Islámica Azad – Campus Teherán Norte y con el Dr. Babak Mousavifard. Sobre todo, expreso el agradecimiento con El Centro de Estudios de Asia y África, y con todo El Colegio de México; institución espléndida que apoyó para pasajes de avión, alimentos, copias, todo lo del día a día, incluyendo un personal fantástico que hace de la vida algo sumamente agradable. A todos gracias por su generosidad para escucharme, aconsejarme, comentar y alentarme en momentos difíciles.

Resumen

Uno de los períodos formativos más relevantes para el Medio Oriente, como región, y para el Mundo Islámico, en general, fue el que comprende desde la instauración del califato abasí hasta la pérdida del poder político en manos del califa (750-950d.C.). Durante estos dos siglos, se convirtieron al Islam numerosos grupos de todos los orígenes étnicos, se establecieron algunas de las instituciones islámicas más icónicas, se incorporaron conocimientos del mundo antiguo mediante la traducción al árabe y se promovió una cultura reconocida por sus logros. En este proceso formativo, las contribuciones de los grupos étnicos iraníes, particularmente los persas, fueron esenciales. Se estudia el papel de las familias aristocráticas en el califato abasí temprano. Específicamente, se enfoca en el caso de la familia Naubajt. Con ello, se muestra la importancia de un grupo iraní en el establecimiento político de los abasíes, la administración del día a día del califato, la vida en el Bagdad de la época, así como la promoción de las ciencias y las artes. Todo esto se enmarca en una propuesta esencial que apunta al reconocimiento de la diversidad del Medio Oriente, así como el carácter heterogéneo e incluyente de las sociedades islámicas tempranas que permitió que se transformaran en una fuerza civilizatoria global.

Palabras clave: abasíes, Naubajt, califato, aristocracia irania, época de oro del Islam.
Abbasid, Nawbakht, caliphate, Iranian aristocracy, Islamic golden age.

Índice

Índice	9
Glosario	11
Mapas	23
INTRODUCCIÓN	27
I. Continuidad y disrupción, la conquista árabe y el acomodo de las poblaciones locales	33
II. Antecedentes de la revolución abasí	45
III. Los pueblos iraníes en la instauración de la dinastía abasí.....	61
IV. El sistema burocrático persa dentro de la administración califal	75
V. La aristocracia persa, promotores de la cultura abasí	95
VI. El caso de la familia Naubajt (750-950)	113
Conclusión	141
Bibliografía	145

Glosario

Abasí العباسي:	Vinculado a los descendientes de ‘Abbas, uno de los tíos del profeta Mahoma, o a dicha dinastía.
Abu Muslim أبو مسلم:	Líder militar durante la revolución abasí. De origen persa o jorasaní, m. 755.
Abu Nuwas أبو نواس:	Célebre poeta de la lengua árabe, nacido en Ahvaz (Irán) de padre árabe y madre persa, 756-814.
Abu Sufyan أبو سفيان:	Líder de la tribu Quraysh y de La Meca en tiempos de Mahoma, padre de Mu’awiya I, 560-650.
Ibn Al-Zubayr بن الزبير:	Uno de los compañeros de Mahoma. Lideró una rebelión contra la dinastía omeya, 622-692.
Aglabíes الأغالبة:	Dinastía árabe que gobernó Túnez y Sicilia a nombre de los califas abasíes, 800-909.
Ahura Mazda (Ormuz):	Deidad principal del zoroastrismo y mazdeísmo.
Ahvaz اهواز:	Ciudad y región al suroeste de Irán.
‘Alí علي:	Esposo de Fatima, hija de Mahoma. Cuarto y último califa <i>rashidun</i> . Personaje principal de la shi’a.
Anbar الأنبار:	Localidad de Iraq en el banco del Éufrates. Primer capital abasí, hasta 762.
Al-Andalús الأندلس:	Nombre que se le da a la península ibérica durante sus gobiernos musulmanes.
Aqueménidas:	Primer dinastía real persa, con capital en Persépolis, al sur de Irán, 550-330 a.C.

Ardeshir I:	Fundador de la dinastía sasaní, 180-242 d.C.
‘amil عميل:	Administrador asignado por el califa.
Amir (o Emir) أمير:	Título nobiliario que alternativamente se ha usado para comandante o príncipe. Del árabe أمر (orden, poder).
Asawira:	Del persa, caballería. En tiempos sasaníes designó a las tropas de élite, entre ellos, los arqueros.
Asesinos أساسين:	Secta shi’a caracterizada por operar en secreto desde su fortaleza en Alamut.
Bab باب:	Literalmente ‘puerta’. En ciertos movimientos religiosos, el Bab es el intercesor con Dios o con la revelación.
Babak Jorramdin بابك الخرمي:	Líder persa. Encabezó una rebelión de revitalizadora del mazdaquismo e ideales sasaníes, m. 838.
Bactria:	Región del centro de Asia. Al norte de la cordillera del Hindu Kush, al sur del río Amu Darya.
Balj بلخ/باختر:	Ciudad en el norte del actual Afganistán. También llamada Bajter o Bactra, por relación con la región.
Baridí:	Familia prominente durante el califato abasí. Originaria de Basra, con amplias posesiones en Iraq.
Barmakí برمكى:	Familia irania prominente durante el califato abasí. Originarios de la aristocracia budista de Bactria.
Basra البصرة:	Ciudad en el sur de Iraq, uno de los principales cuarteles de las tribus árabes durante la conquista.
Batariqa (sing. bitriq):	Arabización de ‘patricio’, con significado muy similar.

Biruni البيروني:	Sabio iranio originario del centro de Asia. Uno de los grandes científicos del mundo islámico clásico, 973-1050.
Bohtorí:	Poeta en lengua árabe, 821-897.
Bujariya:	Grupo de mercenarios iraníes o túrquicos originarios de Bujara, actual Uzbekistán.
Buyíes آل بويه:	Dinastía iraníe originaria del norte de Irán. Conquistaron Bagdad y establecieron su capital en Estajr, 934-1062.
Bayt al-hikma بيت الحكمة:	O <i>hizanat al-hikma</i> . Literalmente ‘Casa de la sabiduría’. La más famosa biblioteca/universidad de Bagdad.
Califa خليفة:	Líder de la comunidad de creyentes, sucesor de Mahoma. Del árabe خَلَف, seguir, estar después, suceder.
Cosroes Anushirvan:	Uno de los más celebrados shahs sasaníes. Su reinado fue largo y marcado por el conflicto con Bizancio, r. 531-579.
Ctesifón:	Capital sasaní, cerca de la actual Bagdad.
Da’wa دعوة:	Literal ‘llamado’; en religión: proselitismo, prédica. La revolución abasí se sostenía como una <i>da’wa</i> .
Daylam:	Región al norte de Irán entre las montañas y la costa sur del Mar Caspio.
Dehqan (pl. Dahaqin):	Noble iranio, especialmente persa sasaní, que contaba con buena cantidad de tierras.
Denkard:	Compendio religioso del mazdeísmo-zoroastrismo. Escrito en los siglos IX-XI, en persa pahlavi.
Dhimma ذمة:	Literal ‘contrato’. Se refiere al contrato bajo el cual se regía a los no musulmanes, los <i>dhimmi</i> .

Dirham درهم:	Moneda, común en la zona mediterránea. Derivado del <i>dracma</i> griego.
Diwan (o Divan) ديوان:	Término persa para oficinas gubernamentales de alto rango, ministerios. Término que origina ‘aduana’.
Duodecimanos:	Variedad de la shi’a que cree en la sucesión de doce imams. Se practica mayoritariamente en Irán.
Estajr (o Istajr) اصطخر:	Antigua ciudad en el sur de Irán, cerca de Persépolis.
Fátima:	Hija de Mahoma, esposa de ‘Alí. Epónimo de los fatimíes.
Fiqh فقه:	Jurisprudencia islámica. Sus expertos son los <i>fuqaha</i> (sing. <i>faqih</i>).
Fitna فتنة:	Literal: sedición, descontento civil, prueba. Término con el que se designa a las guerras civiles o escisiones.
Gayba غيبة:	En teología shi’a, la ocultación del imam, el Mahdi.
Ghulat غلاة:	Corrientes de la shi’a consideradas extremas o exageradas por la heterodoxia shi’a.
Al-Ghazali الغزالي:	Sabio y místico persa, de Tus. Una de las figuras sunní más importantes, famoso aristotélico, 1058-1111.
Gilán گیلان:	Provincia del norte de Irán, corresponde a Daylam.
Hadiz حديث:	Los dichos, hechos y omisiones del profeta Mahoma. Complementan el <i>corpus</i> jurídico islámico.
Hajj حج:	Peregrinación a Meca que debe realizar todo musulmán al menos una vez en su vida.
Hanafiyya الحنفية:	Uno de los <i>ghulat</i> que se opusieron a los omeyas. Origen de la Kaysaniyya.

Handasa هندسة:	Del persa, en árabe se utiliza para ingeniería, arquitectura, geometría y topografía.
Al-haras:	Cuerpo de guardias del califa.
Harun al-Rashid:	Califa abasí, r. 786-809. Célebre como personaje en <i>Las mil y una noches</i> y como símbolo de la época de oro.
Hashimiyya هاشمية:	Movimiento shi'a precursor del movimiento abasí.
Heftalitas:	Nombre para varios grupos nómadas centroasiáticos, quizá hunos, activos en el continente en los siglos V-VIII.
Hindu Kush هندوكش:	Zona montañosa que separa el subcontinente indio del centro de Asia.
Hiyaz الحجاز:	Región de la península arábiga, cuna del Islam. Frontera entre la costa del Mar Rojo y el desierto del Néyed.
Humayma الحميمة:	Locación al sur de la actual Jordania. Lugar de origen de la familia abasí.
Huseyn ibn 'Ali حسين 'Ali:	Hijo de 'Alí, importante figura de la shi'a. Se opuso a los omeyas, se le recuerda por su muerte en Karbala, m. 680.
Ibn Jaldún بن خلدون:	Sabio tunecino, reconocido por sus contribuciones a la sociología, 1332-1406.
Imam إمام(pl. a'immah) :	Líder de una comunidad de musulmanes. Para los shi'a, se refiere al legítimo sucesor religioso de Mahoma.
Imamato إمامة:	En contextos shi'a, institución política que establece el imam. Forma análoga al "califato" bajo un califa.
'Iqta (o Eqta) إقطاع:	Concesión que otorga el soberano para el disfrute de los impuestos en una zona. Distinto al feudo en su base legal.

Jadiya خديجة:	Primera esposa del profeta Mahoma. Algunos grupos políticos defendían su legitimidad como sus parientes.
Jandak خندق:	Del persa para ‘foso’. Popularizado por la Batalla del Foso (627 d.C.) punto crucial el inicio del Islam.
Jaray خراج:	Impuesto especial que se cobra a no musulmanes o dhimmi. Del árabe, خرج, salir.
Jariyí خارجي (pl. jawariy):	Grupos formados por las primeras escisiones del Islam, no eran ni sunní ni shi’a. Del árabe, خرج, salir.
Jorasán خراسان:	Región del noreste de Irán hasta el río Amu Darya (Oxus). El término sasaní significa “Este” u “Oriente”.
Jurramiya خرمدية:	Término para los seguidores y movimientos vinculados a Babak Jorramdin.
Karbala كربلاء:	Ciudad de Iraq. Lugar sagrado y de peregrinación para los shi’a por su vínculo con Husein ibn ‘Alí.
Katib كاتب:	Título del mundo islámico para puestos vinculados a archivos, así como su ciencia. Del árabe كتب, escribir.
Kayumars كيومرث :	Rey mitológico iranio, el primer humano en la Tierra. Identificado con Adán en tradiciones posteriores.
Kaysaniyya كيسانية:	Uno de los ghulat que se opusieron a los califas omeyas.
Kufa الكوفة:	Ciudad de Iraq. De gran importancia en el Islam temprano como uno de los cuarteles de las tropas árabes.
Lingua franca:	Lengua comercial o la segunda lengua común en un área.
Al-Mada’in المدائن:	Capital de partos y sasaníes, en Iraq. Unión de Ctesifón y Seleucia. En árabe significa ‘Las dos ciudades’.

Mahdi مهدي:	Título honorífico “el divinamente guiado”. Suele referirse a una figura mesiánica del fin de los tiempos.
Madrasa مدرسة:	Escuela o institución educativa del mundo islámico. Del árabe درس, enseñar o estudiar.
Mayus (mago):	Arabización del término <i>magus</i> , los adoradores del fuego o las religiones iránicas, especialmente sacerdotes.
Mawla مولى (pl. mawali):	Término para los conversos musulmanes no árabes asociados a una tribu árabe.
Mazdakismo:	Movimiento religioso y social iraní que propugnaba la destrucción de las clases sociales, siglo VI.
Mazdeos (o zoroastras):	Seguidores de la religión de Ahura Mazda o de Zoroastro, a menudo de forma indistinta.
Meca مكة:	Ciudad sagrada del Islam, en el Hiyaz, Arabia.
Merv مرو:	Ciudad del centro de Asia, actual Turkmenistán.
Misr مصر (pl. amsar):	Ciudades fortificación donde se establecían las tropas tribales árabes durante la expansión del Islam.
Muqatila مقاتله:	Literal “combatientes”. Se registraba como tal a todo hombre en edad de combatir. Del árabe قتل, matar, luchar.
Murghab (río):	Tributario del Oxus. Fluye en Afganistán y Tayikistán.
Naubajt نوبخت (o Nobajt):	Epónimo de la familia noble persa vinculada al califato abasí temprano.
Nishapur نیشابور:	Ciudad del noreste de Irán.
Omeyas الأمويون:	Clan originario de Meca. Establecieron la dinastía omeya en Damasco, 661-750, después en al-Andalús.

Oxus (Amu Darya):	Río que separa Tayikistán y Afganistán. A menudo se le considera el límite del Medio Oriente.
Persépolis:	Capital de los persas aqueménidas, en el sur de Irán. Destruída en 330 a.C.
Qadi قاضي:	Magistrado de una corte islámica, shari'a.
Al-Qadisiyya (batalla):	Derrota decisiva del imperio sasaní ante los árabes, 636.
Qármatas قرامطة:	Movimiento shi'a septimano que combinó elementos de mazdeísmo.
Rafidi رافضي:	“Los que rechazan”, término peyorativo para designar a los grupos musulmanes minoritarios.
Raj'a الرجعة:	Doctrina shi'a de la segunda llegada del Mahdi. Del árabe رجع, regresar, retorno.
Al-Raqqah الرقة:	Ciudad de Siria. Brevemente capital del califato abasí.
Rashidun الراشدون:	“Los bien guiados”, se refiere a los cuatro primeros sucesores del Mahoma, 632-661.
Rum:	Originalmente “Roma”, en distintos momentos significa Roma, Bizancio u Occidente.
Safir سفير (pl. sefara):	Regente o representante. En la shi'a duodecimana, el representante del imam oculto.
Sahaba الصحابة (sing. sahib):	Los compañeros del profeta Mahoma. Los primeros conversos al Islam.
Samarra سامراء:	Ciudad de Iraq. Capital del califato abasí por un período. Diseñada para albergar a las tropas turcas del califa.

Samaní سامانی:	Dinastía irania del Jorasán. Su capital fue Samarcanda, encausaron el renacimiento de la cultura persa, 819-999.
Sasaní:	Vinculado a los descendientes de Sasán, la dinastía del imperio persa medio o sasánida, 224-651.
Seleucia:	Antigua ciudad en Iraq. Capital de los seléucidas, descendientes de generales con Alejandro de Macedonia.
Selyucos آل سلجوق:	Dinastía descendiente de turcos provenientes del centro de Asia. Dominaron la región entre 1037-1194.
Spahbad (o Spahbed):	Líder del ejército persa sasaní. Continuó usándose como título en el mundo islámico.
Spahí (o sipahí):	Tropas de caballería otomana. Del persa سپاهی, soldado.
Septimanos سبعية:	Rama de la shi'a imamí que reconoce únicamente la sucesión hasta el séptimo imam.
Shah شاه:	Título de los reyes persas. El emperador se conocía como el <i>Shahanshah</i> (rey de reyes).
Sharif شريف (pl. ashraf):	Título nobiliario tradicional entre las tribus árabes. A veces indica pertenencia a la familia del profeta Mahoma.
Shi'a شيعة:	Contracción de “shi'at ‘Alí”: seguidores/partidarios de ‘Alí. La shi'a se caracteriza por su vinculación con ‘Alí.
Shiraz شیراز:	Región del sur de Irán. Corazón de la cultura persa.
Shu'ubiyya الشعوبية:	Movimiento que promovió la reivindicación de culturas no árabes ante exclusivismo árabe en el califato.
Sibawayh سيبويه:	Sabio persa, célebre como escritor del primer libro de gramática de la lengua árabe, 760-796.

Sistán سیستان:	Región al este de Irán, frontera con Afganistán, Pakistán.
Sogdiana:	Región y cultura irania del centro de Asia.
Sultán سلطان:	Título en entidades islámicas que implica la posesión del poder terreno, sin presunción sobre el religioso.
Sunní سُني:	Vinculado a la <i>sunnah</i> : hábito, práctica común. Como grupo religioso, se definió por ser mayoritario.
Al-tawwabun التوابون:	“Los penitentes”. Uno de los primeros movimientos shi’a, se enfrentó a los omeyas a causa del asesinato de Huseyn.
Tujaristán:	Región identificada con Bactria.
Tuluníes الطولونيون:	Dinastía de origen turca que gobernó el Levante y Egipto con independencia de los califas abasíes, 868-905.
Turgesh:	Confederación de tribus turcas de los siglos VII-VIII.
Tus طوس:	Antigua ciudad del noreste de Irán.
‘Ulama علماء (sing. ‘Alim):	Académicos o expertos en ciencias, especialmente las religiosas. Del árabe علم, ciencia.
Umma أمة:	Comunidad. Se refiere a todas las personas y grupos que pertenecen a la sociedad islámica.
Waset واسط (o Wasit):	Región del sur de Iraq.
Wasir وزير (o Vasir):	Término persa para puestos administrativas de alto nivel. Análogamente, <i>wazirat</i> equivale a Secretaría o Ministerio.
Wilayat ولاية:	División administrativa equivalente a provincia.
Yamshid جمشید (o Yima):	Rey iranio mitológico. Establece el orden social y las ciencias. Otras tradiciones lo equiparan con Salomón.

Yama'i جماعي:	Uno de los apelativos del Islam mayoritario o sunní. Del árabe جمع, reunirse, permanecer unido.
Yathrib يثرب:	Nombre original del asentamiento árabe que ahora se conoce como Medina.
Yezdegerd III:	Último rey pre-islámico, de la dinastía sasaní, m. 651 asesinado por traición de uno de sus nobles.
Yin جن (pl. yunun):	Genio. Seres elementales parecidos al <i>daimon</i> griego.
Yizya جزية:	Impuesto de capitación. Se cobraba por cada miembro de la casa que no fuera musulmán, similar al jaray.
Zabolestán زابلستان:	Región del sur de Afganistán.
Zakat زكاة:	Impuesto que se impone a los creyentes musulmanes. Suele ser un porcentaje sobre el total de bienes.
Zand (o Zend):	Libros de exégesis, comentarios y glosas de los libros sagrados de la religión mazdea/zoroastra.
Zaydí زيدى:	Relativo a una variedad de Islam shi'a. Fue una de las primeras escisiones shi'a.
Zidj زيح (o Zig):	Libro de tablas astrológicas, tradición de la Persia sasaní.

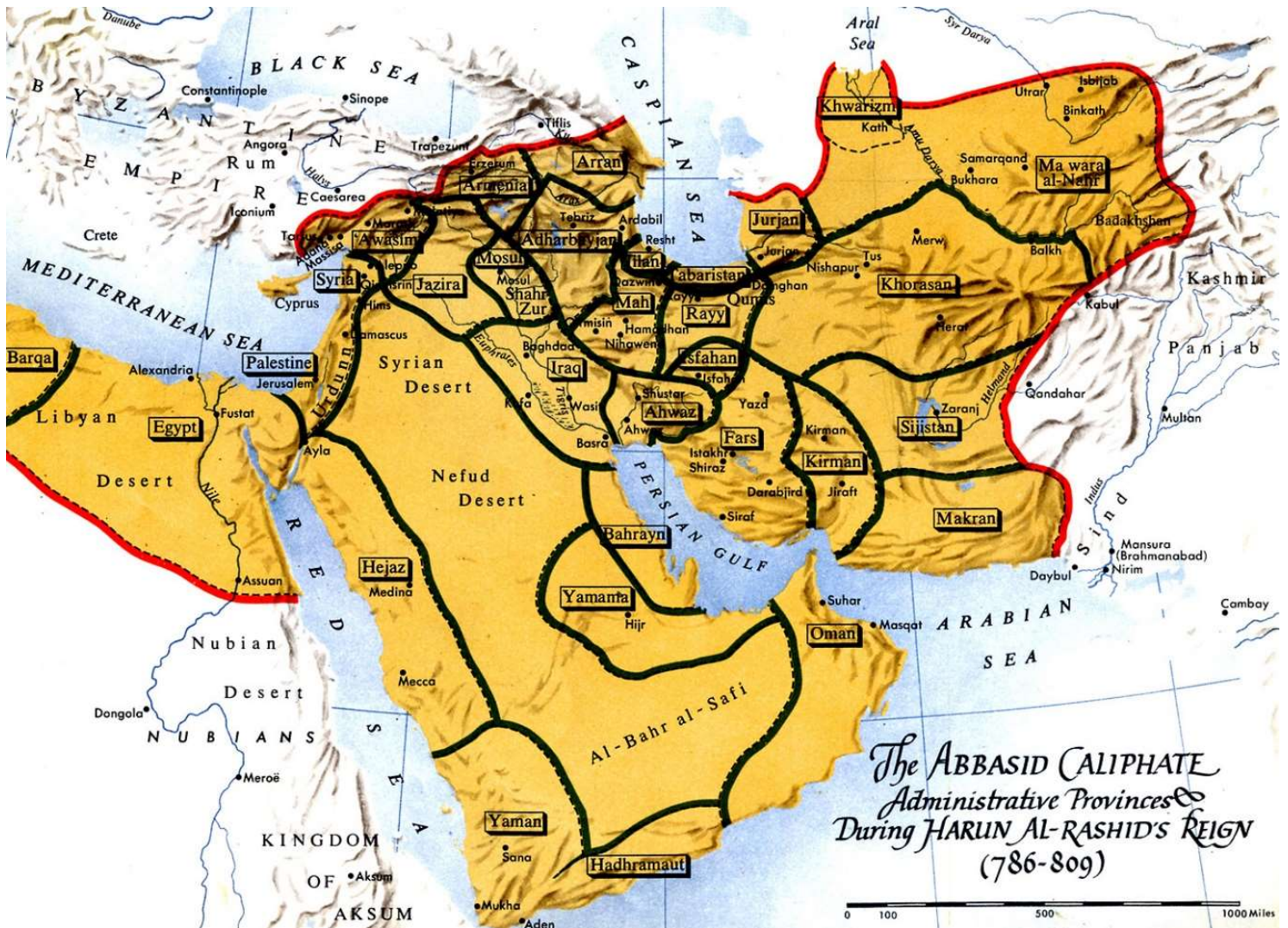
Mapas

Califato omeya con divisiones administrativas, hacia 715.



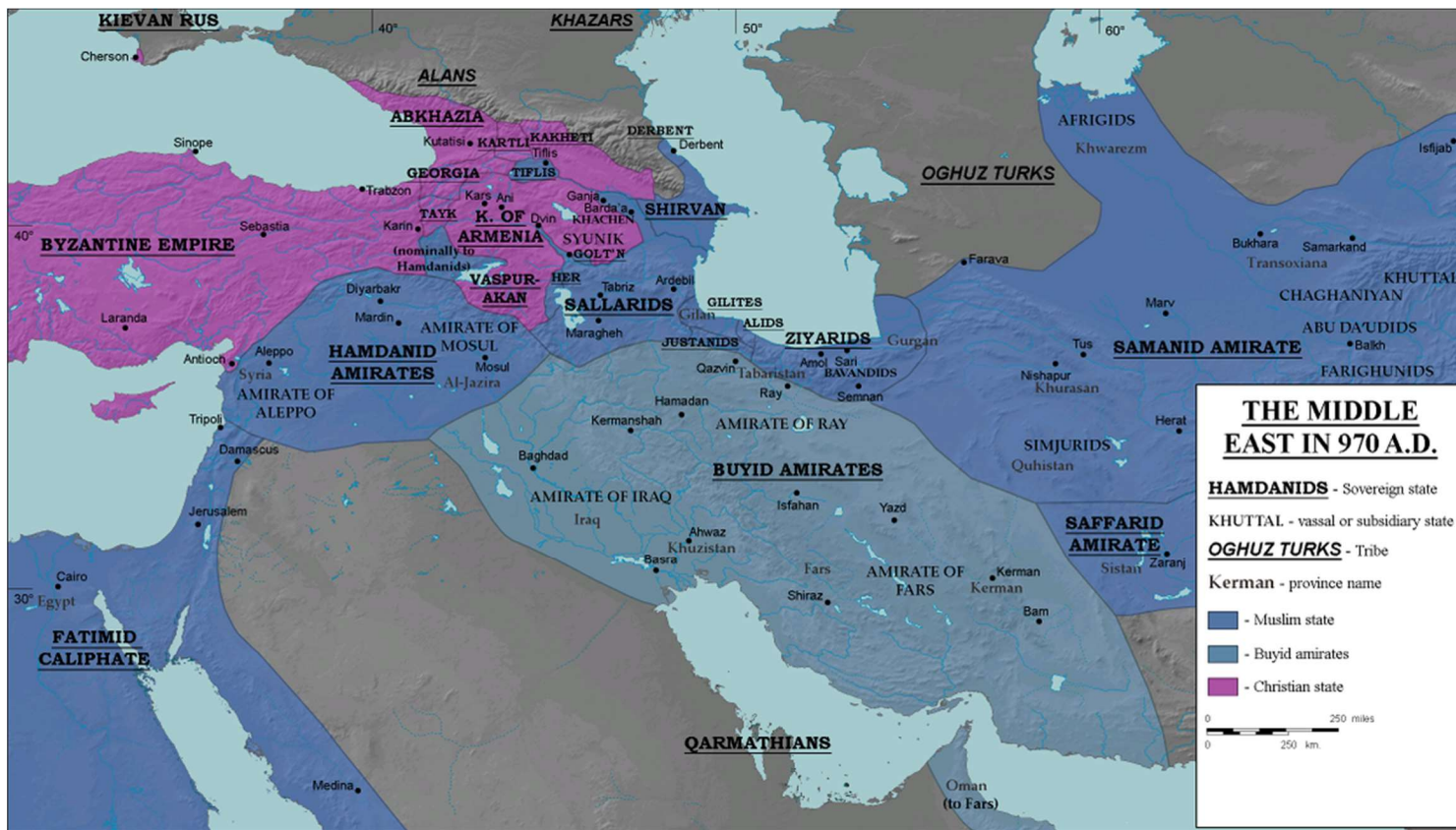
Disponibile en:
https://www.reddit.com/r/MapPorn/comments/26lgvd/umayyad_caliphate_under_alwalid_i_1599x770/

Califato abasí con divisiones administrativas, hacia 809.



Autor: John E. Woods, "The Abbasid Caliphate: Administrative Divisions During Harun al-Rashid's Reign (786 – 809)" en *Teaching the Middle East: A Resource for Educators*, Universidad de Chicago, disponible en: <http://teachmiddleeast.lib.uchicago.edu/historical-perspectives/rulership-and-justice/islamic-period/image-resource-bank/image-12.html>

El Medio Oriente bajo los Buyíes, hacia 970.



Tomado de WikiCommons. Autor: ro4444.

Referencias y fuente disponible en:

https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Buyids_within_the_Middle_East,_ca._970.png

El Medio Oriente bajo los Selyucos, hacia 1090.



Autor: John E. Woods, "The Muslim Middle East around 1090" en *Teaching the Middle East: A Resource for Educators*, Universidad de Chicago, disponible en:
<http://teachmiddleeast.lib.uchicago.edu/historical-perspectives/rulership-and-justice/islamic-period/image-resource-bank/image-13.html>

INTRODUCCIÓN

El presente trabajo explora el papel que desarrollaron los grupos iraníes en el califato abasí desde el proceso de su instauración (747d.C.) mediante la revolución que inició en el Jorasán, hasta la usurpación del poder político del califa a manos de la dinastía buyí (945d.C.). Estos hitos marcan puntos en la historia del Islam temprano donde grupos iraníes fueron piezas esenciales en el cambio político y social de la entidad formada por las primeras dinastías árabes musulmanas. El estudio de las actividades de estos grupos busca abonar al panorama sobre la diversidad del mundo islámico; la cual es profunda desde su período formativo. Al mismo tiempo, señalar las aportaciones de distintos grupos humanos a la historia islámica, la cual siempre fue dominio de distintos actores y no de alguno de ellos en exclusividad. Finalmente, acusa la continuidad de prácticas antiguas en el corazón de la comunidad islámica, su presencia en el tejido social, gubernamental, religioso y científico, entre otros.

Durante el período de interés el orden califal interactuó con numerosos grupos iraníes en formas que van desde complicidad total, cooperación discreta, hasta enemistad acérrima. Debido a esta variedad de papeles, determinar las funciones de cada grupo iraní¹ es un objetivo sumamente ambicioso. Por lo tanto, nos enfocaremos en la aristocracia persa, entendida como los núcleos sociales hablantes de persa cuya posición en la sociedad era privilegiada por contar con tierras, derecho sobre su usufructo o con educación superior al del resto de la sociedad. Además de su posición, destaca que muchos de estos privilegios son

¹ Se utiliza el término ‘iranio’ para englobar a los grupos étnicos que hablan alguna de las lenguas iránicas. Prods Oktor Skjærvø, en su artículo “IRAN vi. IRANIAN LANGUAGES AND SCRIPTS (6) Old Iranian Languages,” en *Encyclopaedia Iranica* identifica cuatro ramas lingüísticas, la más reconocida es el persa. En el período que se estudia, numerosos grupos hablaban persa por influencia del imperio sasání. Al hablar de ‘persas’ nos referimos a quienes se identifican con esa etnia del sur de Irán; o bien miembros de otras etnias que hablaran principalmente la lengua persa.

de carácter hereditario; de forma que también define la pertenencia a la aristocracia la herencia o supuesto derecho a ejercer prerrogativas como las arriba mencionadas. Éste rasgo resulta ideal para sugerir los mecanismos de transmisión que permitieron la continuidad de prácticas antiguas presentes en la sociedad abasí.

Uno de los principales motivos para dirigir la atención sobre la aristocracia persa es la disponibilidad de noticias confiables y detalladas. La accesibilidad a dichas fuentes permite mostrar un panorama general sobre dicho estrato social. Si bien esto no establece una imagen integral sobre la sociedad en su conjunto, pueden deducirse algunos fenómenos generales a partir de las dinámicas en las clases privilegiadas. El presente no busca presentar una historiografía minuciosa, sino señalar algunas de las formas de interacción entre los conquistadores árabes y sus súbditos; las cuales resultaron en la construcción de una cultura que amalgamó ambas partes por igual, arrastrando con ellas sus pasados para desembocar en nuevos horizontes.

Para ofrecer una instancia concreta de las ideas a las que se hace referencia, presentamos un estudio de caso sobre la familia Naubajt. Éste es un ejemplo de la crucial colaboración de un sector aristocrático persa con la entidad política árabe y con el califa mismo. A través de este grupo podemos verificar las relaciones ambivalentes de la relación entre gobernador y súbdito que se imbrican con el tiempo hasta tener ramificaciones inesperadas. Así, vemos en este caso la presencia de clientes no árabes que se incorporan a las esferas más altas de la administración califal desde su inauguración. Los miembros de este grupo primero sirven como consejeros en temas de astrología, después burócratas, mecenas, terratenientes y administradores en simbiosis con el gobierno del califa. Más adelante se vuelven protagonistas de intrigas palaciegas, líderes de poderosos grupos religiosos contestatarios a la ortodoxia oficial, hasta el punto en que ayudan a nuevos actores en el asalto al poder

central. La presentación de esta crucial familia busca aportar al entendimiento de la historia del Islam temprano, de la formación de la identidad persa islamizada y las contribuciones persas a la ecúmene islámica.

La estructura del trabajo sigue una línea cronológica, la cual se aprovecha para discutir temas específicos de la interacción entre los califas y las poblaciones locales. Los primeros dos capítulos hablan sobre las primeras entidades musulmanas; desde los primeros califas (632-661) hasta las postrimerías de los omeyas en Damasco (661-750). De especial interés aquí son las condiciones demográficas durante la conquista, el carácter tribal árabe del califato omeya y los acomodos del poder en las tierras conquistadas. El tercer capítulo versa sobre la revolución abasí (747-750). El enfoque son las contribuciones militares de los sectores iraníes, particularmente el papel de los jorasaníes como base del poder militar califal.

Los capítulos cuarto y quinto abarcan la época de oro abasí (750-945). Aquí se discuten la consolidación de un Estado central, la conformación de la burocracia persa como facción política, la generación de la alta cultura abasí y la incorporación de conocimientos antiguos mediante la traducción. Finalmente, el capítulo sexto discute el caso de la familia Naubajt un grupo aristocrático persa con actividad en todo el período abasí (750-1258). Se presenta una prosopografía de los personajes más célebres de este grupo como ejemplo de los procesos de asimilación de sectores vinculados al orden preislámico dentro de los órdenes más altos de la cultura califal y sus distintos papeles.

Vale la pena notar algunas precisiones terminológicas. Se utilizan denominativos de etnia u origen (árabe, persa, etc.) con base en la autoidentificación. En ausencia de ella, nos basamos en la lengua materna. Si desconocemos las dos anteriores, recurrimos al lugar de nacimiento o región asociada al personaje. En este sentido, se distingue entre persas y otros grupos iraníes cuando es posible. No obstante, la confusión entre persa e iranio a veces es

inevitable debido a que las fuentes en ocasiones distinguen entre ambos. A sugerencia del Dr. Babak Musavifard preferiré el uso de gentilicios que en español son aceptados e inteligibles pero que se acercan más al original; así, sasaní en vez de sasánida, shi'í en vez de chiíta, entre otros.

El método de la investigación es documental. Las fuentes de esta investigación incluyen los resultados de investigación original realizada durante el verano de 2014 en la República Islámica de Irán bajo el auspicio del CONACYT, el Colegio de México y la Universidad Islámica Azad, Campus Teherán Norte. Cuando es posible, se usan fuentes en sus idiomas originales o sus traducciones a idiomas europeos; pero la mayoría de las fuentes son estudios académicos en español, inglés, alemán o francés. Debe notarse que sigo la transliteración de escritura arábica que establece Federico Corriente en su libro *Gramática y textos árabes elementales* sin diacríticos. En cuanto a vocalización, se utilizará la elección árabe o farsi según sea la fuente. Se incluye un glosario con el original y el transliterado como referencia.

Partly because of empire, all cultures are involved in one another; none is single and pure, all are hybrid, heterogeneous, extraordinarily differentiated, and unmonolithic.

-Edward W. Said, *Culture and Imperialism*²

I. Continuidad y disrupción, la conquista árabe y el acomodo de las poblaciones locales

Entender al Medio Oriente es un reto intelectual por la complejidad de su historia, sus sociedades y culturas. Podemos concebir a la región como un intricado tejido de grupos humanos, de distintas religiones, etnias, tribus, estilos de vida y proyectos políticos. A pesar de esta diversidad, existen rasgos que caracterizan a la zona y que nos permiten formar una idea diferenciada sobre esta parte del mundo. Existe un complejo civilizatorio en la región que se manifiesta en sus estilos artísticos, estructuras sociales e, incluso, conflictos. La peculiaridad de éste es que se cimentó con el intercambio; aquí confluyeron influencias provenientes desde Asia Oriental hasta el África Subsahariana. La consolidación de esta ecúmene fue un proceso de larga duración donde participaron numerosos elementos de forma vectorial. Y fue durante la conformación del imperio islámico cuando se dio el punto culminante de dicho proceso.

Entre los siglos VII y X buena parte del mundo euroasiático-africano sufrió transformaciones radicales que influyeron profundamente en la configuración del escenario global. Los cambios que comenzaron con la salida de las tribus árabes en busca de conquistas

² *Loc. cit.*, epígrafe de *Greek Thought, Arabic Culture* de Dimitri Gutas.

terminaron por cambiar la faz de la región e, indirectamente, la de otras. El primer cambio vino cuando personajes árabes reemplazaron a dinastías gobernantes locales (principalmente bizantinos y sasanís). La transición política tuvo un impacto inicial muy discreto sobre el grueso de la población ahora bajo la soberanía de los musulmanes. Después de todo, el Medio Oriente, especialmente el Levante, desde tiempos antiguos fue motivo de disputas entre poderes imperiales y cambió de manos frecuentemente. En distintos sectores los árabes merecieron la misma deferencia que las dinastías antes de ellos, toda vez que eran tan extranjeros como fueron los gobiernos imperiales anteriores.

La relación entre súbditos y gobierno siguió los patrones establecidos tiempo atrás. La clase educada formaba parte medular del aparato administrativo del Estado, los comerciantes ejercían su oficio por medio de redes internacionales que hacían las veces de banca para el gobierno, los artesanos producían sus bienes para venderlos en los mercados locales y los campesinos batallaban para sobrevivir bajo el yugo de los terratenientes locales sin distinción de su filiación religiosa u origen étnico. Los movimientos populares de resistencia al gobierno musulmán son notablemente escasos en la región central del imperio. Por el contrario, los casos de sectores que se incorporaron al sistema imperial son numerosos.

La introducción de la nueva religión, el Islam, tampoco tuvo repercusiones inmediatas. Durante el primer siglo después de la Hégira los clanes de árabes musulmanes que se asentaron en territorios ocupados formaban colonias separadas de los centros de población local³. Por regla general, los primeros musulmanes no siguieron una agenda

³ Shaban ofrece un recuento minucioso sobre el proceso de migración árabe hacia Iraq y el este de Irán en *The Abbasid Revolution*. Allí documenta claramente el movimiento masivo de guerreros desde Kufa y Basra para tomar residencia en casas de los residentes de Merv, hasta su sedentarización y asimilación con la población local.

proselitista. Ser parte de la sociedad árabe⁴ y ser musulmán eran características que parecían inseparables. La calidad de musulmán traía beneficios importantes entre los que se encontraban exención de la *yizya/jaray*⁵, participación del botín derivado de campañas militares, acceso a las más altas esferas de gobierno y la libertad en caso de los esclavos. La conversión no era prioridad para los grupos de poder musulmanes, pues implicaba percibir menores impuestos, compartir privilegios económicos y políticos.

En su primer siglo de existencia el imperio islámico siguió el patrón sasani de restringir la religión imperial a la élite gobernante. En éste sentido, la gran diferencia entre Islam y Mazdeísmo era que éste último siempre se sirvió de una clase sacerdotal para el culto y la defensa de la ortodoxia. Otro contraste con la religión irania es que el desarrollo de una clase de especialistas religiosos (*ulama*) y juristas (*fuqaha*) vino aparejada con la conversión de grandes masas de población. A pesar de sus diferencias, el Islam se volvió uno de los pilares del gobierno como fuera la práctica en tiempos sasanis y bizantinos. El consejo que dio Ardashir I (m. 240d.C.), fundador de la dinastía sasani, “Cuando un rey respeta la religión, religión y realeza se vuelven como hermanos: la religión no tiene estabilidad sin el trono real, la realeza no puede sobrevivir sin religión”⁶ nunca resultó tan cierto como en tiempos califales.

⁴ Deben tomarse en cuenta los casos de clientes o *mawali* quienes se incorporaron a la sociedad árabe aun sin ser árabes originarios. Si bien se daba un peso importante al linaje y la etnia, se podía formar parte de la sociedad árabe sin tener que compartir la misma herencia biológica.

⁵ Impuestos especiales sobre no musulmanes. En *Popular Dimensions of the 'Abbasid Revolution, passim*, Roberto Marín-Guzmán a menudo menciona la ambigüedad legal y tributaria de ambos impuestos así como las dificultades para su determinación y cobro.

⁶ Este consejo forma parte de los que da el monarca moribundo a su hijo Shapur I. Tomo la versión de Ferdosí en su *Shahnameh*, trad. Dick Davis, p. 569. Aunque este texto data del siglo XI, Ardashir se popularizó tiempo antes como modelo de soberano y existen numerosas referencias sobre el testamento que da origen a este pasaje. Dimitri Gutas discute el caso al hablar sobre los espejos de príncipes en *Greek Thought Arabic Culture*.

También continuó la práctica regional para la administración de las minorías religiosas, ahora bajo el concepto de los *dhimmi* y de la Gente del Libro. A decir de Amira Bennison, “... las muchas y variadas versiones medievales de este pacto [*dhimma*] sugieren que las prácticas Omeya y Abasí temprana posiblemente se basaron en los códigos de Teodosio y Justiniano por una parte, así como los reglamentos Sasaníes por otra.”⁷ En este aspecto tan característico de las sociedades islámicas, como en otros que mencionaremos más adelante, la llegada del gobierno árabe no implicó ruptura sino continuidad. Esto significó que la civilización islámica fue producto de la apropiación de tendencias regionales en un nuevo contexto.

El entorno donde surgió el imperio musulmán era un paso obligado para el comercio mundial. El comercio de larga distancia era una empresa que demandaba pasar largas temporadas en los distintos puntos del trayecto. Usualmente esto implicaba la creación de redes donde los comerciantes pudieran guardar sus mercancías y acceder a recursos financieros de hacer falta. Quizá la forma más efectiva para tejer estas relaciones era mediante la filiación religiosa y familiar. Los enclaves de estos grupos se encontraban en todos los puntos de las rutas comerciales. En lugares tan lejanos como Cantón se encontraban comunidades de judíos, cristianos, zoroástricos y, después, musulmanes⁸. Las rutas comerciales continuaron siendo las mismas, aunque los patrones de comercio tomaron nuevos rumbos con la adición de las rutas de peregrinaje musulmanas y con la creación de reglamentos, prácticas, monedas, pesos y medidas reconocidas desde la costa oriental del Atlántico hasta la costa oriental del Índico.

⁷ Amira K. Bennison, *The Great Caliphs. The Golden Age of the 'Abbasid Empire*, pp. 21-22.

⁸ *Ibid.* p. 143.

Aparejado al intercambio de mercancías siempre estuvo el intercambio de ideas, tecnologías, conocimiento, historias y, en general, de todo lo que implica la convivencia humana. Persas, árabes, bizantinos, abisinios, por mencionar algunos, se encontraban en este entorno de forma cotidiana. Las guerras entre Persia y Bizancio, así como las guerras de aquellos dos contra los árabes, en ocasiones parecen dibujar un mundo de fronteras bien definidas, dividido por enemistades perennes a veces movidas por la intolerancia religiosa o animadversiones étnicas. Por el contrario:

“La guerra en aquellos días, aún si eran violentas en un área, estaba lejos de ejercer nada parecido a una influencia universal; el comercio continuaba a pesar de ellas, y la enemistad racial jugaba un papel poco importante en las relaciones Persia-Bizancio.”⁹

El simple recuento de eventos importantes, como guerras y cambios dinásticos, a menudo deja de lado los procesos profundos que afectan a las sociedades y explican mejor el discurrir histórico. En el caso del Medio Oriente la historia vista de esta manera significa olvidar que la región ya se encontraba en un proceso de larga duración que apuntaba hacia la integración regional. Las comunidades religiosas o étnicas cruzaban fronteras, mientras el comercio creaba comunidades en distintas latitudes. Incluso las más altas esferas de gobierno mostraban fuertes tendencias de integración evidenciadas en la práctica diplomática y de las cortes donde se compartían protocolos, simbolismos e, incluso, llegaban a intercambiar

⁹ Talbot Rice, “Persia and Byzantium” en A. J. Arberry, *The Legacy of Persia*, pp. 39-59. La traducción al español es propia.

personal administrativo¹⁰. Las primeras dinastías islámicas se insertaron en este ambiente y llevaron la integración a su punto más alto.

Algunas de las tendencias de la Antigüedad Tardía en el Medio Oriente sirvieron a favor de la instauración de un nuevo poder tan extenso como el de los árabes musulmanes. Una de ellas es, sin duda, el desgaste militar y económico de los dos grandes imperios de la zona, quienes llevaban alrededor de dos siglos enfrascados en guerras intermitentes. Desde 602 d.C., mientras Mahoma aún estaba casado con Jadiya, y hasta 628 d.C., un año antes de entrar triunfante a Meca, se desarrolló el último y más devastador capítulo en esta serie de enfrentamientos entre Persia y Bizancio. El poder de maniobra de ambos gobiernos centrales se vio consecuentemente disminuido por la pérdida de tropas así como por el alto costo del esfuerzo bélico. El endeudamiento de ambos Estados provocó desbalances en la distribución del poder. Para el caso persa esto movió la balanza en favor de las aristocracias locales, las cuales desde las reformas centralizadoras de Cosroes Anushirvan de 531d.C. buscaban recuperar su autonomía. En el caso bizantino el desgaste del poder central también se vio reflejado en una aristocracia local con enormes recursos que emprendía grandes obras arquitectónicas para uso personal¹¹.

El gobierno musulmán también trajo un descenso de las políticas imperiales que buscaban la defensa de la ortodoxia religiosa mediante la destrucción de las herejías. El carácter exclusivista del Islam temprano permitió la instauración de un Estado altamente tolerante a la diversidad religiosa. Por el contrario, tanto sasaníes como bizantinos tenían

¹⁰ Existen numerosos aspectos sobre esta integración, aunque quizá entre las más patentes debe mencionarse el uso de estilos arquitectónicos comunes, los protocolos de las cortes imperiales y los símbolos de realeza. Matthew C. Canepa presenta un estudio pormenorizado de estos rasgos en *The Two Eyes of the Earth*.

¹¹ Sobre la opulencia de la aristocracia local bizantina *vid.* “The late Roman / early Byzantine Near East” de Mark Whittow en Chase F. Robinson [ed.], *The New Cambridge History of Islam, vol. 1: The Formation of the Islamic World Sixth to Eleventh Centuries*.

límites estrictos sobre lo que era aceptable en lo que respectaba al culto religioso. Si bien ambos imperios llegaron a albergar o promover distintas minorías con propósitos políticos, las comunidades que se desviaban de la ortodoxia a menudo eran perseguidas sin cuartel. Ejemplos notables de esto es la protección que otorgó la corte sasaní al cristianismo nestoriano, mientras que persiguió el mazdakismo casi hasta su desaparición. En contraste, tanto nestorianos como mazdakitas encontraron un lugar en la sociedad musulmana.

El mazdakismo, al igual que numerosas denominaciones religiosas no musulmanas, sobrevivió hasta tiempos abasíes bajo la denominación de *jurramiyya*, se mezcló con elementos de la shi'a y sus miembros incluso tomaron parte de la revolución abasí. A pesar de sostener creencias sincréticas muy alejadas del culto musulmán más común, ningún califa se tomó la molestia de perseguirles sino hasta que el suyo se transformó en un movimiento político separatista¹². Lo mismo puede decirse de otras denominaciones minoritarias musulmanas: coexistían en paz siempre y cuando no se les percibiera como una amenaza al poder político. Bajo estas condiciones es de entenderse que muchas minorías religiosas vieran en el gobierno musulmán una alternativa aceptable.

Las minorías religiosas reconocidas por la sociedad musulmana debían pagar impuestos especiales a cambio de su libertad de culto. La autonomía no se limitaba a temas religiosos, las comunidades tenían sus propios espacios en las ciudades, impartían justicia a sus miembros mediante sus propias instituciones y administraban sus propios recursos. Los líderes religiosos respondían directamente a la autoridad califal, lo que les permitió mantener un buen grado de poder aun con el cambio de dinastía.

¹² *Vid.* sobre Babak Jorramdin, *infra* p. 70.

La división de la sociedad en función de la religión posteriormente sería característica del Islam, pero sabemos que éste mismo arreglo prevalecía antes del Islam al menos en Iraq y zonas del norte del Levante. Judíos al igual que cristianos jacobitas y nestorianos de estas áreas administraban sus comunidades mediante sus propias instituciones, mantenían una política de segregación y sus líderes guardaban celosamente la potestad sobre sus feligreses¹³ en coordinación con el *shah* sasani. Tanto califas como *shahs* estaban más que contentos manteniendo a estos súbditos fuera del ejército, pagando sus impuestos pero separados del gobierno imperial excepto en su carácter de profesionales o pequeños administradores locales; mientras que las comunidades estaban contentas manteniendo cierta autonomía y un coto de poder como médicos, traductores, burócratas, astrónomos o mercantes.

Si bien puede argüirse que la división por comunidades religiosas tiene sus orígenes en la Constitución de Medina¹⁴, ésta no presenta el carácter urbano y complejo que se desarrolló en la relación *dhimmi*-musulmanes en tiempos califales. Como tampoco podemos asegurar que el documento medinense sirviera de modelo único para el acomodo de minorías¹⁵. Por el contrario, sí podemos constatar la presencia de éstas formas de división en tiempos anteriores al Islam. A pesar de las acaloradas discusiones al respecto, es casi imposible señalar con exactitud el origen de las instituciones islámicas tempranas; como sostiene Hodgson “El académico general se ve en la necesidad de ... reconstruir mediante conjeturas informadas ...”¹⁶. Sin embargo, es mucho más útil para el entendimiento de la historia de las

¹³ Amira K. Bennison, *op. cit.*, p. 124.

¹⁴ Así se le conoce al documento que se emitió cuando el profeta Mahoma entra a Yathrib (que después de rebautizará con el nombre de Medina). Uno de sus puntos centrales fue establecer la unidad de la comunidad (*ummah*) y los mecanismos para la sana convivencia entre musulmanes y no musulmanes (*dhimmi*).

¹⁵ Shaban describe numerosos ejemplos de acuerdos de capitulación en *The Abbasid Revolution*. Si bien la gran mayoría aplican sólo para la región que va de Iraq hacia el Este, es notable la variedad de acomodos que resultaban aceptables para los conquistadores árabes. Esto se opone a la idea de que el imperio islámico se construyó mediante la imposición de las instituciones árabes gestadas en tiempos de Mahoma.

¹⁶ *The Venture of Islam*, Vol. 1 “The Classical Age of Islam”, p. 45.

sociedades musulmanas ofrecer respuestas multifactoriales. En el caso de la *dhimma* podemos asegurar que es una institución que encontró una expresión única en tiempos islámicos, pero que posiblemente se modeló con distintos patrones.

Otro factor que benefició la aparición de un imperio tan extenso y duradero tuvo que ver con factores demográficos, específicamente el golpe poblacional que sufrió la región por la *Plaga de Justiniano*. Esta enfermedad, así llamada por su aparición durante el reinado de dicho emperador romano, era causada por la misma bacteria responsable siglos más tarde de la peste bubónica. Las poblaciones de las grandes ciudades y las grandes zonas productoras de grano (principalmente Egipto y el sur de Iraq) sufrieron más contagios debido a que el vector transmisor son las pulgas que habitan en las ratas que, a su vez, dependían de los grandes depósitos de grano. Los grandes centros urbanos del Oriente Próximo estaban muy disminuidos por epidemia y hambruna; la península árabe tenía un riesgo menor porque las poblaciones eran nómadas o trashumantes. El diferencial demográfico, así como su influencia en el ánimo local, influyó fuertemente en el proceso de conquista, aunque el estudio de este factor sólo recientemente ha cobrado importancia¹⁷.

Los brotes de plaga continuaron periódicamente hasta 749d.C. cuando se reportó la última incidencia. Aunque es difícil estimar el impacto que esto tuvo sobre la formación de la cultura islámica, podemos señalar algunas instancias donde la relación es sugerente. La creación de asentamientos para los conquistadores, separados de la población sometida, pudo servir muchos propósitos entre los que se cuentan mantener la pureza racial y combatividad de las tropas tribales árabes al igual que evitar el contagio. También se ha conjeturado que los estrictos códigos higiénicos islámicos podrían ser, en parte, una respuesta a las

¹⁷ Me refiero a los primeros trabajos en el tema por W. Dols y Lawrence I. Conrad presentados hace tan sólo algo más de 30 años. Cfr. *Medieval Islamic Civilization, an Encyclopedia*, EPIDEMICS.

condiciones epidémicas regionales. El almacenaje de granos pudo promover que la plaga azotara las zonas urbanas en formas mucho más intensas que las zonas nómadas o escasamente pobladas como la península árabe, ofreciendo así una ventaja numérica a los conquistadores.

Aunque no es posible determinar precisamente el impacto de este tipo de eventos sobre el discurrir histórico, debemos tomarlos en cuenta como uno entre muchos factores. Para el caso de la civilización islámica sólo hace falta mencionar algunos pasajes específicos para demostrar su relevancia. Entre las primeras conquistas de ‘Umar y el fin de los omeyas hubo al menos cinco brotes de peste que golpearon Siria y el sur de Iraq. Los árabes musulmanes claramente estaban conscientes de los riesgos de la peste y reaccionaron en consecuencia.

Desde la muerte del *shah* Qovad II en 629d.C. que provocó la crisis de sucesión que se prolongó hasta 632 cuando subió al trono Yezdegerd III tan sólo un año antes de la invasión árabe¹⁸, hasta el brote que devastó Basra en 750d.C.¹⁹, la *Plaga Justiniana* tuvo una presencia marcada en los sucesos de la región. A pesar de que el profeta Mahoma negó la existencia de la transmisión contagiosa de enfermedades²⁰, podemos ver que más tarde ‘Umar ordenó la retirada de ejércitos musulmanes de zonas infectadas en Siria entre 638-639²¹, lo cual apunta a que los musulmanes estaban conscientes de los riesgos de infección. Sin embargo, las causas de la enfermedad continuaron explicándose como maldiciones enviadas por los *Yunun*²² enemigos o como castigo divino, por lo que “... cerrar tabernas y

¹⁸ Marshall Hodgson, *The Venture of Islam*, Vol. 1 “The Classical Age of Islam”, p. 189.

¹⁹ *Medieval Islamic Civilization, An Encyclopedia*, BASRA.

²⁰ Según se reporta en tres distintas colecciones de *hadith* incluyendo el *Sahih* de Bujari, *loc. cit. Medieval Islamic Civilization, An Encyclopedia*, EPIDEMICS.

²¹ Amira K. Bennison, *op. cit.*, p. 107.

²² Plural de *Yin* o genio, seres sobrenaturales parecidos al *Daimon* griego; cada persona tiene su *Yin* protector.

establecimientos de dudosa reputación eran algunas de las medidas que se solían tomar ante una epidemia por plaga ...”²³.

La mezcla de estos factores nos ofrece una imagen de la sociedad islámica temprana. Fue en este ambiente que los grupos no musulmanes se integraron a la sociedad califal siendo mayoría en términos poblacionales, pero minoría en términos políticos. Como sostiene Talbot Rice “En el campo político la victoria fue absoluta; pero en lo cultural fue una victoria breve ...”²⁴ toda vez que las culturas antiguas volvieron a florecer, pero ahora con un carácter claramente islámico. Éste fue el mayor éxito de la cultura islámica ya que supo integrar en su seno la diversidad de las culturas conquistadas añadiendo un carácter único y ecuménico.

El proceso del que hablamos comenzó mucho tiempo antes de la prédica de Mahoma y los elementos humanos involucrados en este largo proceso son demasiados para enumerarse. A pesar de ello, la conquista árabe inauguró un nuevo capítulo en la historia de la región, uno que habría de tener una impronta duradera en la historia del mundo. Como es de esperarse, esto no pasó de la noche a la mañana. Los cambios que empezaron con las primeras conquistas árabes en 633d.C. fueron modestos y sólo en el período Omeya tardío se hacen sentir las nuevas direcciones a las que se dirige la sociedad liderada por los califas.

En el período que abarca los siglos VIII al X encontramos el surgimiento de una lengua común, sistemas administrativos, económicos y de producción de cultura interconectados. Tales procesos por regla general no atentaron contra los grupos que continuaron aportando sus conocimientos y recursos para la construcción de esta cultura común. Los rasgos de ésta se consolidaron con la acción cohesiva del árabe como lengua franca, el sistema político califal y circuitos de comercio internacional. La noción de

²³ Adel Allouche en *Medieval Islamic Civilization, An Encyclopedia*, EPIDEMICS, p. 236.

²⁴ *Op. cit.* p. 41.

Islamidad, ese concepto que escapa a definiciones geográficas definitivas²⁵, es el resultado de la diversidad, de la sabiduría de pueblos milenarios, de la combinación entre continuidad y cambio, entre conservadurismo e innovación.

²⁵ En *The Venture of Islam*, Marshall Hodgson, después de una extensa discusión, sólo apunta a definir la región del Medio Oriente como aquello que queda entre el río Nilo y el Oxus; la islamidad es más bien un sistema mundo. A pesar de las objeciones contra la propiedad de esta delimitación, el término es útil para el presente en tanto que representa el corazón económico y político de los califatos omeya y abasí.

II. Antecedentes de la revolución abasí

Durante el temprano período abasí (750-950d.C.) finalmente se consolida la sociedad islámica con las características que se han discutido hasta ahora. En palabras de Ruíz Figueroa “... el califato abasí puede considerarse como la culminación de tendencias y cambios que gradualmente habían comenzado a darse desde los omeyas.”²⁶ La lengua árabe alcanza nuevos pináculos de excelencia artística y su uso se difunde por la mayor parte del imperio. El Islam se extiende de forma vertiginosa, ya que se estima que hacia finales del período omeya sólo 8% de la población del califato era musulmana, mientras que para finales del siglo X los musulmanes ya constituían el 80%²⁷. Por último, la participación de los diversos grupos humanos presentes en la sociedad islámica dejan ver con mayor claridad su impronta en la vida del imperio en todos los sectores: militar, científico, económico y religioso, entre otros.

Para conocer sobre este período afortunadamente contamos con registros textuales mucho más extensos que los del período omeya. Esto se debe en parte a la introducción masiva del papel y la difusión de una cultura escrita. También fue en este lapso que se perfeccionaron nuevas ciencias, lo cual trajo consigo la aparición de nuevas técnicas, especialistas y avances lingüísticos en par con las exigencias de los nuevos conocimientos. Dichos logros no llegaron *ex nihilo*, sino que son resultado del rico acervo al que tuvieron

²⁶ “Religión y Estado durante la dinastía abasí. El califato de Al-Mansur” en *Estudios de Asia y África*, vol. XL, 2005, p. 62. Aunque concuerdo completamente con la aseveración no debe considerarse por ello que los omeyas fueran ellos mismos una dinastía radicalmente innovadora, sino que también fueron producto de las tendencias anteriores, fueran éstas islámicas o no.

²⁷ James Gelvin, *The Modern Middle East*, p. 15. El estudio en que se basa dicha estimación toma en cuenta el número de personas con nombres tradicionales persas y el número de estas que lo cambiaron por nombres musulmanes.

acceso los estudiosos de la época y el ambiente cosmopolita que se desarrolló en las principales ciudades del mundo islámico.

La sociedad abasí cultivó un sinnúmero de disciplinas que van desde ciencias aplicadas hasta pensamiento especulativo. En este período encontramos avances y exponentes en virtualmente todas las áreas desde las matemáticas hasta la contabilidad, desde la filosofía hasta la ingeniería. El desarrollo no fue el mismo en todos los rubros, sino que evolucionó con las necesidades mismas del momento. Podemos ver así el gran interés que tuvieron las tareas administrativas al principio de este período, como todo lo relativo al cálculo de impuestos, la distribución de agua con fines agrícolas, la construcción de obras hidráulicas, la regulación del mercado, la redacción de documentos oficiales, etc. Incluso el gran movimiento de traducción habría servido las veces de herramienta política en los momentos críticos de instauración de la dinastía²⁸.

También se desarrolló la Astronomía/Astrología, la Filosofía, Alquimia, Teología, entre otras, muchas de las cuales servían a intereses prácticos. Sin embargo, no todo el conocimiento tenía propósitos mundanos y los grandes recursos dedicados a su obtención no siempre seguían una lógica utilitaria. En las grandes metrópolis de la época abasí encontramos, como nunca antes, la conformación de una sociedad del conocimiento. Las clases más holgadas se dedicaban ávidamente a ciencias y artes, los gobernantes gastaban grandes sumas de dinero patrocinando a los grandes maestros o realizando ellos mismos obras para satisfacer sus inquietudes intelectuales. Los grandes avances de la época se deben a la conformación de un ambiente incluyente y una sociedad hambrienta de conocimiento.

²⁸ Dimitri Gutas sostiene que el patrocinio califal de las traducciones fue una forma de legitimar la dinastía y apelar a la continuidad con prácticas sasaníes y apropiación de conocimiento bizantino. *Greek Thought Arabic Culture*, Cap. 2 “Early ‘Abbasid Imperial Ideology and the Translation Movement”, pp- 28-60, *passim*.

La gran fama del período abasí se debe, en buena medida, a la prominente posición que en él tuvo la actividad intelectual. Para la sociedad abasí "... comisionar trabajos académicos era una manera de demostrar compromiso con los valores de la élite cultural ..."²⁹, esto permitió que las postrimeras dinastías menores pudieran formar parte de la ecúmene islámica. Esta actitud sin duda fue posible gracias a las condiciones bajo las cuales se impuso la revolución de 750d.C. Comparado con el período omeya donde la preocupación principal del califa era mantener el imperio en una sola pieza, los abasíes lograron un poder central más firme gracias a la disminución de tensiones con las tribus árabes y los clientes no árabes. La paz trajo consigo prosperidad junto con un interés exacerbado en actividades culturales y la ostentación de tal bienestar.

Los omeyas estuvieron en peligro permanente con amenazas internas y externas. San Juan Damasceno, funcionario de alto rango dentro de la corte omeya, siguió escribiendo, hasta su muerte en 749d.C., con una actitud que parecía mostrar certeza en que los árabes no durarían³⁰. A pesar de ello, estos lograron sentar las bases de un gobierno estable. Sobre éstos fundamentos los abasíes edificaron las características definitivas de una nueva civilización. Una de las herramientas para lograrlo fue su modelo de producción de cultura y etiqueta, cuya fama llegó a todos los rincones del mundo y dejó una impronta indeleble en el mundo islámico.

El poder central abasí fue relativamente corto. En menos de dos siglos tras su victoria contra los omeyas el imperio estaba políticamente fragmentado al grado que competía con otros dos califatos y numerosas dinastías de emires locales. Hacia el Oeste, omeyas en la península ibérica y fatimíes en el Norte de África también ostentaban el título de califa; en el

²⁹ Amira K. Bennison, *op. cit.*, p. 193.

³⁰ *Ibid.*, p. 126.

Este, el emirato iranio de los samaníes gobernaba casi con total independencia; y en las tierras centrales del califato, la dinastía irania de los buyíes arrebató el poder político al califa en Bagdad. A pesar de la desintegración política, el mundo islámico permaneció unificado en los demás aspectos. El prestigio del califa y su corte no desapareció; por el contrario, el desmoronamiento provocó una proliferación de esta misma estructura en otros lugares. De esta manera el complejo civilizatorio islámico continuó expandiéndose y desarrollándose, incluyendo cada vez más regiones y más pueblos.

Hasta 1258, con la caída de Bagdad ante las hordas mongolas, el mundo abasí continuó su curso. El poder político de los califas se redujo a Bagdad desde mediados del siglo X y su poder real sólo resurgió brevemente a mediados del siglo XII. Los brillantes logros del período le ganaron, con justicia, el epígrafe de “época de oro del Islam” parcialmente en detrimento de la época que le precedió. Tenemos evidencias importantes sobre los sucesos de aquel entonces, pero también parece que hubo una porción importante de distorsión propagandística en las noticias que sobrevivieron.

Los escritos de la época abasí a menudo acusan a sus predecesores de exclusivismo árabe, de haber secuestrado las nobles intenciones del Islam para beneficiar a un grupo reducido de personas. En particular se señaló que el gobierno fue apropiado por los líderes de la Meca, los cuales privilegiaron con sus acciones a las tribus árabes del Norte. Esto vino acompañado de la noción de que el gobierno califal olvidó su origen y vocación religiosa: que el liderazgo de la *umma* se secularizó. Se culpó en parte a la influencia de las tradiciones imperiales preislámicas por embelesar a los líderes e introducirse ilegítimamente en el tejido de la sociedad árabe. Sabemos que el gobierno abasí contó con el apoyo de grupos que buscaban reconectar el gobierno central con la religión, pero también dependió del apoyo de seculares e incluso paganos. Bajo este panorama es difícil concebir a éste como un gobierno

de pureza religiosa. Por ese motivo, el estudio académico actual no puede utilizar los textos abasíes sin un dejo de sospecha sobre lo que constituyó un hecho y lo que es parte del mito u de la opinión pública de la época.³¹

Una de las más grandes simplificaciones vinculadas a la naturaleza de los grandes califatos, omeya y abasí, tiene que ver con sus lealtades culturales. Perdura hasta la fecha la opinión de que los omeyas nutrieron sus prácticas con la cultura mediterránea bizantina, mientras que los abasíes tomaron a los persas. Como hemos dicho hasta ahora, múltiples evidencias sugieren que no hay tal distinción, sino que ambas dinastías se nutrieron de la riqueza regional que desde tiempo atrás estaba en proceso de formar una cultura única.³²

La noción de que la rivalidad entre los dos grandes imperios preislámicos continuó replicándose en tiempos islámicos es insostenible. Sin embargo, sobre este prejuicio sobresale otro aún más importante. Para el imaginario iraní la grandeza de la época es, sin lugar a dudas, producto del influjo persa. Esta idea asume cabal esterilidad del elemento árabe al tiempo que excluye la insoslayable herencia mediterránea que permeó la cultura islámica en sus regiones occidentales y orientales por igual. La realidad muestra una imagen mucho más compleja. Los grupos iraníes sin duda encontraron un acomodo más prominente dentro de la sociedad abasí en buena medida por su papel en el proceso de instauración de dicha dinastía, a la cual ahora nos dirigimos.

³¹ Es ilustrativo que, desde los primeros califas y hasta la llegada de los abasíes, la expresión “el libro de Dios y la tradición de su Profeta” (para referirse al Corán y a los dichos, acciones y omisiones de Mahoma) se utilizaba siempre en un contexto de revuelta social. Los movimientos de oposición a los omeyas acostumbraron tomar tonos de restitución religiosa al orden político. Durante más de un siglo, la mayoría de los movimientos, aun siendo muy dispares, tomaron una retórica religiosa. *Vid.* Patricia Crone, *God's Caliph: Religious Authority in the First Centuries of Islam*, pp. 59-61.

³² Por ejemplo, la caracterización que hace Dimitri Gutas sobre el centro de poder omeya “... en Damasco siguiendo las prácticas bizantinas y donde, en su mayoría ... utilizaba el griego como lengua administrativa” en *Greek Thought Arabic Culture* p. 17. Mientras que el establecimiento de la capital en Bagdad, para muchos, era signo de la reorientación hacia el mundo no árabe (*ayam*); sin embargo, no fue tanta una reacción lejos de la cultura árabe y la influencia bizantina, sino el establecimiento en un lugar de gran diversidad. *Ibid.* p. 19.

Hace falta tener en cuenta algunas consideraciones al hablar de la revolución abasí (747-750 d.C.). En primer lugar su geografía. Aunque este movimiento tuvo efectos profundos en todo el mundo islámico, debe notarse que el corazón militar del movimiento estuvo más bien en las orillas del imperio. Las fuerzas armadas de la revolución dependieron fuertemente del apoyo de tropas del Jorasán, en el extremo nororiental del imperio. En términos militares la imagen es bastante clara, una fuerza que se amasó lejos del gobierno central y ganó suficiente fuerza como para ganarse a la población agraviada por alguna u otra de las políticas omeyas, la cual no era menor. En términos ideológicos la imagen no es tan sencilla, su base doctrinal no parece haber surgido de aquel mismo lugar ni sus líderes espirituales eran originarios de tierras iraníes.

El movimiento abasí puede considerarse shi'a toda vez que propugnaba que el liderazgo de la sociedad islámica estuviera a cargo de un miembro de la familia de Mahoma. Sin embargo, el candidato propuesto no era uno de los descendientes de 'Ali, sino de su tío 'Abbas. No le hacen justicia a las ideas políticas abasíes los conceptos que hoy tenemos sobre la división shi'a-sunni, toda vez que para aquel entonces no existían rasgos definidos sobre lo que constituía el credo de la mayoría de los musulmanes pues "... su tendencia [de la clase religiosa "ortodoxa"] era primero rechazar lo que les era contrario antes de decir positivamente lo que era aceptado ..."³³. Por el contrario, la ortodoxia (o lo que entendemos como sunnismo) se definió justamente bajo el auspicio de los califas abasíes como el resultado de distintas disciplinas intelectuales que le dieron forma³⁴. En este punto es más

³³ Hamilton A. R. Gibb, "An Interpretation of Islamic History" en *Studies on the Civilization of Islam*, p. 14.

³⁴ Entre las que deben mencionarse la Jurisprudencia, la Teología Ash'ari, la Filosofía y el Misticismo. *Vid.* Bennison, *op. cit.*, p. 200.

apropiado el término que ofrece Hodgson para el grueso de los musulmanes como “unitarios-sunni”, en cuanto a que su preocupación principal residía en mantener la unidad de la *umma*

Lo que eventualmente desembocó en la instauración de la dinastía abasí comenzó como uno de tantos grupos opuestos al gobierno omeya. Su epicentro se puede ubicar en Kufa. Allí, y de forma más general todo el sur de Iraq, abundaban los grupos descontentos con las políticas del gobierno de Damasco. Los motivos y agendas de cada uno eran harto distintas, se encontraban lo mismo jariyíes que partidarios de ‘Alí y de los compañeros del Profeta (*sahaba*). Durante el reinado de Mu’awiya I (661-680) se alcanzó un arreglo con buena parte de estos sectores gracias al pacto entre Huseyn ibn ‘Ali y Mu’awiyya, el cual estipulaba, entre otras cosas, que a la muerte de éste último debía regresar el poder a los descendientes de Mahoma.

Cuando llegó el momento de la sucesión, en 680d.C., Yazid I heredó la autoridad de su padre. Este punto crucial representó el inicio de una nueva *praxis* en el ejercicio del poder en tierras del Islam, algo que con el tiempo ganaría aceptación y acomodó con la estructura religiosa. También fue el detonante de rebeliones que por breve tiempo pusieron en jaque la unidad de la *umma*. Simultáneamente se revelaron Huseyn ibn ‘Ali, con el apoyo de la shi’at ‘Ali en Kufa, los jawariy amenazaban Basra y ‘Abdullah Ibn Al-Zubayr reunió el apoyo de los *ashab* en Meca. La recién establecida dinastía, los omeyas, tuvieron que enfrentar múltiples amenazas por todos los grupos de la comunidad musulmana inconforme con el carácter hereditario, que no religioso, del poder. Al final, estas condiciones les orillaron a depender del poder militar sirio y, desde entonces, marcaron hitos que marcaron al período, hasta su caída en 750d.C.

El tiempo de Yazid I al frente del imperio fue breve y para 683d.C. dejó este mundo heredando a su hijo un imperio gravemente amenazado. Las facciones que poco antes fueran

derrotadas tomaron nuevos ánimos para asaltar el poder aprovechando el proceso de sucesión. Entre éstas vale la pena mencionar el grupo de Los Penitentes (*al-Tawwabun*), un grupo de 4,000 árabes tribales asentados en Kufa, quienes en 684d.C. marcharon hacia Damasco para vengar la muerte de Huseyn y reivindicar su retirada durante la Batalla de Karbala. Aunque partidarios de la casa de ‘Ali, Los Penitentes no buscaban proclamar un *imam* como fuera el caso de la mayoría de los grupos shi’a³⁵. En todo caso el ejército sirio frustró su intento, pero no acalló las voces que querían ver caer al régimen omeya.

El año siguiente, una vez más en Kufa, surgió otra expresión más organizada de la shi’a militante, pero ésta vez el movimiento estaba mejor organizado y sí proponían un líder político absoluto en reemplazo al califa omeya. El candidato propuesto era Muhammad ibn Al-Hanafiyya, hijo de ‘Ali Ibn Abu Talib y Jawlah bint Ja’far Al-Hanafyya, de la tribu árabe del norte Banu Hanifat. La peculiaridad es que tal supuesto líder no vivía en Kufa, sino en el Hiyaz, ni tuvo un papel activo en la revuelta excepto como prestanombres del verdadero jefe al-Mujtar ibn Abi ‘Ubayd al-Thaqafi. Entre 685 y 687 Kufa, junto con las extensas áreas bajo su jurisdicción estuvieron bajo el control de este líder popular, quien ejerció poder secular casi absoluto en nombre de un líder religioso ausente. Éste breve experimento probará ser la regla más que la excepción en las postrimerías del período abasí.

La revuelta de Mujtar es el antecedente inmediato de la revolución abasí en más de un sentido. Primero porque su derecho a gobernar lo trazan siguiendo la línea de Muhammad al-Hanafyya. Segundo, porque es la primera instancia donde un movimiento político islámico cuenta con un apoyo prominente de sectores no árabes o *mawali*. Además, su uso de propaganda clandestina y creación de células de activistas a lo largo del imperio es la técnica

³⁵ Shaban, *The ‘Abbasid Revolution*, p. 145.

que dio al movimiento abasí su ventaja estratégica. Finalmente, porque se considera a éste como el primer grupo de *ghulat* o versiones “exageradas” o “extremas” del Islam entre las cuales se encuentran a los primeros seguidores de la casa de ‘Abbas.

Existen un buen grado de discusión sobre el tipo de corriente que encabezó Mujtar, mucha de la cual aplica igualmente a los abasíes, al grado que Gibb la llama “... uno de los movimientos más malentendidos y tergiversados en la historia islámica temprana.”³⁶ Quizá el principal punto debatido tiene que ver con la relevancia de los clientes musulmanes no árabes. Las distintas posturas al respecto colocan este episodio desde ser una revuelta de *mawali*³⁷ en busca de igualdad hasta ser sólo el intento de un líder local oportunista.

Lo que podemos decir con certeza es que los seguidores no árabes, según la estimación más alta, alcanzaban 2,300 personas, una proporción modesta en el mejor de los casos. Sin embargo, no podemos pasar sin mencionar que Mujtar contaba con un cuerpo de guardias personales *mawali*³⁸ y que hizo concesiones a esclavos no árabes. El impacto que tuvieron estos grupos en el movimiento posiblemente fue moderado, pero fue sumamente relevante que grupos locales comenzaran a tomar parte de la vida política del imperio. Para muestra debemos mencionar al *mawla* Abu ‘Amra Kaysan, quien fuera líder de la guardia de Mujtar y quien de hecho prestó su nombre para éste movimiento, conocido como Kaysaniyya. La prominencia de elementos extranjeros no pasó desapercibida por la élite árabe. Tanta fue la alarma que un rival de Mujtar, de nombre Ibn Muti’, buscó apoyo entre los árabes

³⁶ *Op. Cit.*, p. 145.

³⁷ El término *mawali* (singular *mawla*) originalmente refería a los “auxiliares”, en forma parecida a la que se utilizaba en los ejércitos romanos los *auxilia*, miembros del ejército que no eran ciudadanos romanos. Análogamente, para la sociedad árabe musulmana temprana, los *mawali* solía ser un apelativo para individuos sin afiliación a tribus árabes, pero que ayudaban y, por tanto, se integraban a la naciente comunidad musulmana. Posteriormente, se utilizó como un apelativo para los nuevos conversos. Sobre la evolución de la figura de los *mawali*, *vid.* el artículo de Patricia Crone en *Encyclopaedia of Islam*, MAWLA.

³⁸ Esta práctica, aunque no era común, tuvo instancias en otros lugares del mundo islámico como en Jorasán. *Vid.* sobre los arqueros en tierras iraníes, *infra* p. 52.

arguyendo que “Si ellos incrementan sus números sólo puede significar la pérdida de vuestro poder y autoridad y la alteración de vuestra religión”³⁹.

En relación a su orientación religiosa los especialistas generalmente clasifican el movimiento de Mujtar, y después el de los abasíes, dentro de los *ghulat* (singular *ghali*). El término comúnmente se estima que designa a las interpretaciones más heterodoxas del Islam, aunque su uso se volvió más común en el medio de los heresiógrafos duodecimanos. El campo semántico en efecto tiene que ver con la noción de exagerar o ser extremo, pero el uso es específico sobre la atribución exagerada de atributos a un personaje⁴⁰. Dicha práctica se vincula especialmente a grupos shi’a debido a la figura del *imam*. El caso de Mujtar no fue distinto, toda vez que llegó incluso a sostener que Muhammad ibn Al-Hanafiyya era el *Mahdi*⁴¹. Con toda probabilidad tal fue una maniobra para alejar aún más la de por sí ausente figura del *imam* a efectos de fortalecer su posición como líder secular. La práctica del líder religioso ausente y de la atribución exagerada de características al califa siguió presente con el movimiento abasí cuando el periodo de propaganda se hizo completamente a nombre de un miembro de la familia del Profeta nunca nombrado y cuando éste por fin se instaló en el trono estuvo vinculado a prácticas de algunos oficiales y soldados que igualaban al califa abasí con Dios⁴².

Según Bernard Lewis⁴³ la pretensión abasí al califato también se origina en Muhammad ibn Al-Hanafiyya, hijo de ‘Ali Ibn Abu Talib y Jawlah bint Ja’far Al-Hanafiyya,

³⁹ *Encyclopaedia of Islam*, ABBASIDS.

⁴⁰ Cfr. Hodgson en *Encyclopaedia of Islam*, GHULAT y Shaban, *The ‘Abbasid Revolution*, p. 139.

⁴¹ El *mahdi* es un personaje que, se cree, regresará para liberar al mundo del mal, reestablecer la religión verdadera, lo cual suele implicar el fin de los tiempos. La figura es de suma importancia en distintas tradiciones del Islam, en distintas regiones y en distintos momentos han surgido *mahdi*. Actualmente, se le asocia especialmente a ciertas ramas del Islam shi’a, particularmente el duodecimano que se practica en Irán, donde el imam oculto es el *mahdi* y coloquialmente son términos intercambiables.

⁴² Manuel Ruíz Figueroa, “Religión y Estado durante la dinastía abasí. El califato de Al-Mansur”, p. 77.

⁴³ *Encyclopaedia of Islam*, ABBASIDS.

miembro de la tribu árabe del norte Banu Hanaf. Tras la derrota del movimiento de Mujtar se diluyó la faceta militante de los seguidores de Al-Hanafiyya por un tiempo. Esto no constituyó aceptar el gobierno omeya, simplemente admitir que no existían las condiciones necesarias para arrebatarles el poder por la fuerza, máxime cuando los *ghulat* se enfrentaban simultáneamente al poder de Damasco y al de Ibn al-Zubayr, por mencionar sólo los más importantes.

Cuando Muhammad ibn al-Hanafiyya falleció dejó un hijo, Abu Hasim ‘Abd Allah, lo que siguió fue un proceso de descomposición sumamente complejo mediante el cual apareció una plétora de células vinculadas a la pretensión Hanafi⁴⁴. Algunas sostenían que al-Hanafiyya era el *Mahdi* y que no había muerto sino se ocultó en las montañas de Radwan sólo para regresar en el futuro y restaurar la justicia en el mundo. La mayoría era de la opinión que Abu Hashim era el *imam* legítimo. Naturalmente hubo puntos medios entre ambas posturas que combinaban la idea de que Muhammad estaba ocultado y su hijo era el regente, o que el padre había fungido de profeta para el Mahdi que en realidad era Hashim, o que ambos eran *imam* Hashim el *imam* silencioso (*samit*) y Muhammad el *imam* que hablaba (*nitak*) y se comunicaba con sus mensajeros.

Es patente que incluso en este período embrionario podemos identificar características de la organización y la doctrina shi’a que se repetirán más adelante. El tema de la ocultación del *imam*, la doctrina de *raj’a* según la cual el líder regresará para restaurar la justicia, la acción política de “agentes” en lugar del *imam*, entre otras. Sería un error pensar que en estos albores de la shi’a se sentaron las bases de algún tipo de “ortodoxia” o

⁴⁴ Nótese que el término mismo de *ghulat* frecuentemente se utilizó para designar específicamente a los grupos seguidores de al-Hanafiyya, por lo que no siempre constituyó un calificativo de la variedad de Islam que se practicara sino de su vínculo con aquel.

razonamiento teológico. Aunque veremos estas nociones doctrinales y prácticas en movimientos posteriores, podemos constatar que responden directamente a retos coyunturales que se repiten en otras ocasiones, principalmente los ocasionados por la necesidad de contar permanentemente con una línea de sucesión ininterrumpida. Los primeros esfuerzos por establecer un credo definitivo shi'a vendrá acompañado de la creación de instituciones y jerarquías bien definidas al seno de la comunidad duodecimana, ejemplo inmejorable de este proceso es el *Firaq al-shi'a* de al-Nawbajti⁴⁵. En este momento embrionario los movimientos vinculados de cualquier forma a 'Ali y sus descendientes no siempre tenían mucho en común e incluso el término shi'a "... no había adquirido su postrero y más definitivo significado sectario ..."⁴⁶

También debemos evitar la seductora sugerencia de que esta rama del Islam es producto del influjo de elementos no árabes. "... la shi'a en este tiempo era más bien una difusa tendencia emocional o intelectual ..."⁴⁷ cuyo común denominador era la oposición a la práctica "ortodoxa", la cual tampoco estaba definida sino que era aquella vinculada al ejercicio del poder. Era natural que en éstos primeros momentos los conversos no árabes tomaran parte en movimientos que buscaban terminar con gobiernos árabes exclusivistas. Fuera de esta certeza es sumamente especulativo señalar en qué grado nociones extrarreligiosas permearon al Islam, baste con decir que las doctrinas islámicas se

⁴⁵ Libro que detalla las distintas sectas vinculadas a la shi'a, sus orígenes y principales postulados doctrinales. Generalmente se le ve como una compilación realizada para combatir herejías. Actualmente, es un documento valioso por la imagen de diversidad religiosa en el mundo islámico del siglo X.

⁴⁶ Bernard Lewis en *Encyclopaedia of Islam*, HASHIMIYYA

⁴⁷ Gibb, *op. cit.*, p. 18. Aunque su opinión acerca de la shi'a es acertada su estimación del Islam temprano en su totalidad como "... una orientación de la vida en todos sus aspectos hacia una dirección ética particular ..." es una aseveración que aplica a todo sistema de creencias religiosas, por lo tanto es una verdad de Perogrullo. O bien tendríamos que admitir que otras religiones sí contaban con un sistema doctrinal bien desarrollado desde su concepción, lo cual es totalmente falso.

construyeron a lo largo del tiempo y en contextos sociales diversos entre divisiones disciplinarias y culturales difusas.

En este ambiente de oposición se gestaron las primeras acciones del proyecto abasí, entre los proponentes del derecho al califato de Muhammad ibn Al-Hanafíyya (tercer hijo de ‘Ali por su segunda esposa) por encima de los descendientes de Fátima. Esta veta de shi’a tuvo cierta popularidad y dio lugar a numerosos grupos. Los heresiógrafos usualmente agrupan a todas las ramas vinculadas a al-Mujtar y a esta línea sucesoria bajo el término de Kaysaniyya⁴⁸. Cuando falleció Al-Hanafíyya los abasíes se decidieron por la corriente principal que reconocía a su hijo Hashim como heredero legítimo de aquel, formando parte de la corriente Hashimiyya.

Sobre este término debe notarse que se sostenía que los abasíes eran parte de la Hashimiyya por su vínculo con Hashim ibn ‘Abd Manaf (m. 497), ancestro común de las familias de Mahoma, ‘Ali y Al-‘Abbas (m. 653). Supuestamente los abasíes sustentaban su derecho en virtud de la herencia en vía patrilineal que se remontaba hasta el epónimo del clan Hachemí. En la obra arriba referida al-Nawbajti informa que fue el tercer califa abasí, al-Mahdi (m. 785), quien explícitamente renunció al imamato por vía de al-Hanafíyya y su hijo Hashim para defender el derecho de al-‘Abbas. Sus antecesores aparentemente prefirieron mantener dicho elemento discursivo con cierta ambigüedad, toda vez que “... no había tenido lugar una división de la casa del Profeta en ramas distintas con pretensiones y organizaciones de feligreses distintas.”⁴⁹ Por este motivo el movimiento abasí se sirvió de una noción

⁴⁸ Vid. el artículo de Madelung en *Encyclopaedia of Islam*, KAYSANIYYA.

⁴⁹ Bernard Lewis en *Encyclopaedia of Islam*, HASHIMIYYA

amplia de lo que constituía la familia del Profeta⁵⁰. Sólo una vez instalados en el poder, cuando surgieron nuevos pretendientes al trono, hubo necesidad de justificar el derecho abasí.

Antes que la rama de al-‘Abbas fuera una amenaza para el orden omeya, su papel estaba dentro de los seguidores de Hashim ibn al-Hanafíyya. Cuando éste falleció en 716d.C. se suscitaron una nueva serie de escisiones similares a las que siguieron a la muerte de su padre. La situación se volvió más compleja en esta ocasión debido a que el *imam* no dejó descendientes. De entre los grupúsculos el que resultó mayoritario creía que Hashim transfirió el imamato a Muhammad ibn ‘Ali ibn ‘Abd Allah ibn al-‘Abbas, éste último epónimo de la dinastía. La transferencia del poder no estuvo por completo sin oposición, otro grupo importante dentro de la Hashimiyya opuso su propio candidato. Ambas partes se sometieron al arbitraje árabe tradicional a cargo de un líder de nombre Abu Riyah, quien decidió el asunto a favor de la familia de al-‘Abbas.

Es difícil estimar la importancia de la resolución pacífica de este episodio sucesorio. Por una parte evitó que se diluyera el movimiento y, por otra, sentó bases firmes sobre la legitimidad del imamato no transferido por consanguineidad. Otro fenómeno al que dio lugar surgió con la figura de los agentes del imam, pues Muhammad ibn ‘Ali apenas era un muchacho cuando recibió la estafeta de manos de Hashim. Además de ser menor de edad su residencia estaba fincada en Palestina, cerca del escrutinio omeya y alejada del centro de poder shi’a en el Iraq. El liderazgo real estuvo a cargo de su padre, quien de inmediato aprovechó la infraestructura de la Hashimiyya para lanzar la *da’wa* abasí. A pesar de la relativa opacidad de al-‘Abbas, tío de Mahoma, y sus descendientes inmediatos, ‘Ali ibn ‘Abd Allah ibn al-‘Abbas tuvo cierta fama desde antes por su animadversión con los omeyas.

⁵⁰ Cfr. Shaban, *op. cit.* pp. 138-153 con *Encyclopaedia of Islam*, ABBASIDS.

Sabemos que se ganó la enemistad de Walid I (m. 715) posiblemente por actividades antiomeyas. Lo cierto es que lo expulsó del Hiyaz para asentarlos en Humayma, un pueblo en el camino de Hiyaz a Damasco, presumiblemente para vigilarlo de cerca.

Revisando las distintas fuentes no podemos sino admitir que Shaban tiene razón al decir que “Intentar establecer continuidad entre el levantamiento de Mujtar y el movimiento de la Hashimiyya-‘Abasí es inútil”⁵¹ por lo que se refiere a la transmisión directa de mando. Sin embargo, las prácticas y estructuras que sirvieron al levantamiento de Mujtar fueron aprovechadas por los abasíes. En este respecto podemos señalar el hecho de que ambos movimientos tuvieron su centro en Kufa, se dedicaron al proselitismo en nombre de un miembro ausente y poco conocido de la familia del Profeta, además del artificio en la forma de sucesión del que se sirvieron ambos movimientos. Lo que es indiscutible es que los abasíes heredaron seguidores sumamente experimentados en el arte de la sedición.

El movimiento abasí inició con un aproximado de treinta miembros, con su líder en Humayma, su centro de operación en Kufa, pero su foco de actividades en Merv, capital de Jorasán. Éste grupo nuclear estaba constituido por árabes y *mawali* que se dedicaban al comercio o al menos tenían intereses comerciales en las rutas que pasaban por Jorasán, Iraq, Siria y el Hiyaz. Dada su naturaleza clandestina las fuentes son poco claras en cuanto a los inicios de sus actividades, pero está claro que en 718d.C. ya se estaba implementando un programa intensivo de propaganda.

Se sabe poco sobre Humayma y las peculiaridades de su prédica temprana; esto quiere decir que, también, sabemos muy poco sobre estos inicios oscuros de la ideología abasí. Lo

⁵¹ *Op. cit.* p. 151 cfr. con la muy tenue relación que presenta Madelung en su artículo sobre la Kaysaniyya antes citado y con la ausencia total de referencias anteriores a Hashim en el artículo de Lewis sobre los abasíes, ambos en *Encyclopaedia of Islam*.

único que tenemos por seguro, es que se promulgaba la instauración de un “miembro aceptable de la familia del Profeta” sin especificar quién⁵². Tal opacidad permitió tener mayor poder de convocatoria entre los numerosos sectores que podríamos identificar con algún tipo de shi’a. Aunque la imprecisión posteriormente se argumentó bajo la idea de no poner en riesgo a los miembros de la casa abasí, naturalmente que fueron muchos los sectores que se sintieron traicionados con el resultado de la revolución. Los abasíes no representaban la doctrina dominante entre los opositores a los omeyas ni eran los pretendientes al califato más ilustres; pero sí eran los más activos y mejor organizados, su agudeza política les permitió aprovechar las condiciones de la época y el prestigio de la sangre del Profeta⁵³.

Entre la instauración del primer califa omeya (Mu’awiya I en 661d.C.) y el triunfo de la revolución abasí en 750d.C., hubo incontables intentos de arrebatar el poder de Damasco. Es sólo natural preguntarse por qué esta nueva dinastía tuvo éxito donde tantos otros pretendientes no. Una razón se encuentra en el proceso de descomposición del poder central provocado por la distribución desigual de la riqueza, el asentamiento de las fuerzas nómadas tribales; pero, sobre todo, por el agotamiento del sistema social árabe tribal sobre el que se fundamentaba el balance de poder que permitió la unidad del imperio en un principio. Cada vez era más claro que éste ente político no era un asunto exclusivo de musulmanes o de árabes, que era impostergable atender las demandas de los amplios sectores excluidos de la élite de los conquistadores.

⁵² Shaban, *op. cit.* p. 149.

⁵³ *Vid.* Bernard Lewis en *Encyclopaedia of Islam*, HASHIMIYYA.

III. Los pueblos iraníes en la instauración de la dinastía abasí

El gobierno del califa omeya Umar II (717-720) marca el punto definitivo donde el califato deja de ser una institución árabe para ser una institución islámica⁵⁴, cuando el imperio deja de ser una superestructura de conquistadores para volverse parte de una sociedad. A pesar de que existían noticias de conversos desde tiempo atrás, sólo en este momento se acordó dar un trato igualitario a los no árabes. Antes de ellos los musulmanes no árabes pagaban el impuesto de no musulmanes el *jaray* en adición al *zakat*; tomaban parte en las contiendas militares pero no tenían derecho a parte del botín. En todos los aspectos las estructuras del Islam y de los árabes existían paralelamente a las sociedades locales.

El movimiento abasí se distinguió de sus predecesores por la elección de su área de proselitismo. Aunque la fuente más abundante de partidarios shi'a se encontraba en Kufa la *da'wa* abasí se enfocó desde un principio en el Jorasán. El motivo no tiene que ver tanto con una supuesta simpatía por elementos *mawali* o iraníes específicamente. Había suficientes consideraciones prácticas para elegir esta región en particular. En primer lugar, las numerosas revueltas originadas en Iraq se habían encontrado todas con el mismo fracaso; especialmente por la efectividad de las tropas sirias y su cercanía. En segundo lugar, Jorasán (actual noreste de Irán y parte del centro de Asia) contaba con una población árabe igualmente agraviada cuyas lealtades rara vez se alineaban con las políticas omeyas. Finalmente, la calidad de

⁵⁴ En cuanto a que toma un cariz mucho más vinculado a la autoridad religiosa y a la defensa de la ortodoxia, en oposición a su papel primordialmente secular en tiempos omeyas e incluso bajo los califas *rashidun*. Vid. la tesis central de Ruíz en "Religión y Estado durante la dinastía abasí. El califato de Al-Mansur" *passim* y el análisis detallado que hace Shaban de la evolución del papel del *amir al-muminin* *op. cit.* pp. 140-147.

región limítrofe obligó a mantener un sector militar altamente experimentado y móvil, comparado con la persistente desmovilización de los sectores tribales en Iraq.

A primera vista parece extraño que el éxito abasí se debería al apoyo que recibió en una zona de población irania poco asimilada a la sociedad islámica. Debemos evitar ante todo recurrir a explicaciones simplistas que arguyan en favor de supuestas inclinaciones sectarias o culturales de la dinastía hacia los iraníes. Los motivos fueron más bien prácticos antes que ideológicos. Al final el califato continuó siendo árabe y la lucha dinástica contra los omeyas tuvo como elemento predominante a los contendientes árabes. Incluso Abu Muslim, un nombre estrechamente vinculado a Jorasán, encontró apoyo principalmente entre los colonos árabes de Merv por encima de cualquier otro componente *mawali*⁵⁵. Aun así la revuelta que instauró a los abasíes en el poder se caracterizó desde un inicio por sus esfuerzos por apelar a nuevos sectores de la población y, posteriormente, por incluirlos en el tejido islámico en todos los niveles.

Para entender las dinámicas que llevaron a la incorporación de elementos no árabes en el gobierno islámico hace falta esclarecer las dinámicas propias de éstas comunidades en el período inmediato al triunfo de 750d.C. Como se ha dicho, la población de las zonas conquistadas no modificó su composición étnica con la llegada de gobiernos árabes ni se siguió una política de asimilación. Por el contrario, los conquistadores prefirieron mantenerse separados de la población local. De esta manera se conservaron muchas de las estructuras de administración locales con un buen grado de autonomía. En Jorasán esto se tradujo en un gobierno de los nobles locales (*dahaqin*) quienes, como fuera costumbre en tiempos sasaníes, a menudo demandaban de sus súbditos contribuciones sumamente onerosas.

⁵⁵ Shaban, *The Abbasid Revolution*, p. 156.

El proceso de conquista árabe tomó distintas formas en cada lugar dependiendo de las condiciones locales. Desde los primeros avances territoriales árabes, la necesidad exigió adaptaciones distintas; por ejemplo, en Egipto e Iraq se establecieron ciudades fortaleza, en Siria se asentaron dentro de las ciudades y en Irán se enviaron colonos a vivir entre la población o se alcanzaron acuerdos con los nobles locales para llevar la administración local. Lo anterior explica por qué hubo formas tan disímiles de asimilación a la ecúmene islámica.

Para los grupos iraníes, numerosos y extendidos por un área inmensa, los arreglos con los conquistadores también fueron diversos. El hecho de que otrora la mayoría de estos pueblos estuvieran en provincias sasaníes no implicó que desarrollaran el mismo tipo de relación con los primeros gobiernos musulmanes. Así, Iraq vio la creación de dos grandes ciudades-destacamento (*misr*), Basra y Kufa; otras zonas continuaron con su gobierno, a menudo a cargo de príncipes y terratenientes; aún otros recibieron gobernadores enviados desde la península árabe o desde Siria.

En el norte del mundo islámico, al abrigo de las montañas en la región del Cáucaso y en la costa del Caspio, la presencia árabe fue mínima, al grado que intermitentemente sobrevivieron entidades políticas de vocación iraníes aún en tiempos abasíes. La zona central de la meseta iraní estaba escasamente poblada y pertenecía a grupos nómadas más bien marginados por el gobierno central, tal como sucede hasta la actualidad. En el sur, lo que es propiamente Persia, permaneció un buen grado de identidad persa e intentó mantener su autonomía tras la caída de Yezdegerd III. En 659, el califa ‘Ali Abi Talib⁵⁶ dio órdenes para que Ziyad ibn Abi Sufyan someter la zona en forma definitiva.

⁵⁶ Este personaje histórico, ‘Ali, primo de Mahoma, es el mismo que posteriormente se vuelve central para muchas de las doctrinas de la shi’a.

La caída de la principal ciudad persa, Estajr, la que fuera suburbio de Persépolis⁵⁷ y primer capital del imperio sasaní, puso fin a la animosidad en el sur. En lo sucesivo continuó su papel de centro cultural persa, centro espiritual del zoroastrismo y paso obligado para el comercio hacia la India. Retuvo cierta autonomía, pero no dio muestras de rebelión, sino que aprendió a trabajar dentro del sistema político y cultural islámico. Tanto fue así que desde aquí se gestó una rebelión Kaysaní en 744, paralela al movimiento abasí y en competencia por el legado de la Hashimyya. Fue este precisamente uno de los centros de poder Buyí, la dinastía irania que hizo de Bagdad un protectorado y marcó el fin del poder político califal.

Por lo que respecta a las provincias irania orientales estas eran un mundo aparte. Desde tiempos de los aqueménidas la región oriental del imperio la constituía Sistán, Hindu Kush, Zabolistán, Sogdiana y Jorasán. Estas regiones tenían, cada una, una identidad propia representada en estructuras sociales y políticas únicas. En la mayoría de los casos el poder central no llegaba más allá de Jorasán. El poder persa se extendía más allá gracias al apoyo de Estados vasallos que sentían suficiente afinidad con el gobierno central o bien que requerían sus recursos para enfrentar otros retos locales. Cuando los intereses de ambos no empataban no era fuera de lo común que aquellos decidieron no cumplir los deseos del *shah*.

A pesar de todo, las fuerzas militares y económicas de las provincias del Este siempre fueron esenciales para la supervivencia de las dinastías persas. Máximo ejemplo de ello es Rostam, el héroe iraní por excelencia, sobre cuyos hombros siempre descansaba la seguridad del trono persa en buena parte del *Shahnameh*. Este personaje, uno de los más importantes de la épica nacional, no era persa sino sistaní. El valor estratégico de estas provincias se encontraba en buena medida por su carácter de punto de paso para las rutas de comercio con

⁵⁷ Vid. el artículo de Bivar en *Encyclopaedia Iranica*, ESTAKR.

el resto de Asia, pero también porque contaban con valles fértiles y fronteras naturales que hacían de sus asentamientos pasos obligados para cualquier fuerza en tránsito, amiga o enemiga. Como lo muestra la historia, para las dinastías persas la gran amenaza normalmente no venía de Occidente sino de Oriente; a saber, del centro de Asia, de las tribus túrquicas. No es de extrañarse, pues, que en el imaginario literario el gran enemigo de Irán siempre fuera Turán, mientras que Rum (término que se usa para Roma/Bizancio/Occidente) era más un rival que un antagonista.

Por muchos siglos las rutas de comercio con el lejano oriente que pasaban por el centro de Asia eran potestad de los sogdianos (ubicados en los modernos Tayikistán y Uzbekistán). En sus tierras se combinaron culturas y se practicó prominentemente el budismo. Sistán era una zona de difícil acceso, rodeado de montañas por un lado y el desierto del otro. El área era mejor conocida por ser semillero de gente aguerrida, tierra de baluchis y pashtos, que desde siempre fue difícil de someter por la fuerza. Jorasán, por su parte, era la provincia limítrofe del imperio persa y sus ciudades eran centros de cultura que irradiaban su influencia hacia el resto de Asia. De aquí vale la pena mencionar las ciudades de Nishapur, Merv, Merv ar-Rud y Tus, todas ellas tuvieron sus momentos de esplendor. Inmediatamente al este se encuentra el río Murghab, afluente del Amu Darya (también llamado Oxus), que corre en los límites norte noroeste del actual Afganistán hacia el Mar Aral y que constituía la última frontera del poder persa.

Más allá del Murghab se encontraban principados independientes, tribus túrquicas y, posteriormente, fuerzas imperiales chinas. Para entender la complejidad de la región baste decir que en 658, al mismo tiempo que los árabes sometían a Istajr, las tropas imperiales chinas avanzaban sobre los turcos occidentales. Hacia el 661 China intentó anexarse todas las tierras que iban de Jotán (actual Xinjiang) hasta el banco del Murghab, que constituía

Bactria o Tujaristan. Los príncipes de Tujaristán eran posiblemente iraníes, quienes frecuentemente cooperaban con las tribus túrquicas occidentales en contra de los persas. Todo parece indicar que los árabes entendieron bien sus límites y no buscaron cruzar el río excepto por campañas breves. Desde entonces las dinámicas del centro de Asia tenían su propia lógica y no formaban parte de los intereses centrales del califato, pero siempre ejercieron efectos poderosos sobre el resto del mundo islámico.⁵⁸

El califato omeya siguió en buena medida los patrones desde antes definidos en las provincias del Este. Sistán fue invadido sin éxito, conquistado, perdido y finalmente traído a la ecúmene islámica por medios diplomáticos. Los sogdianos, por su parte, siguieron un patrón parecido, enfrentaron campañas, aceptaron ocasionalmente el gobierno árabe pero pronto buscaban el apoyo de fuerzas externas para deshacerse de su yugo. Sogdiana permaneció independiente hasta 722, cuando finalmente se consolidó el gobierno árabe.

En general debemos tomar en cuenta que para las provincias iraníes orientales la política que siguieron los árabes fue de conquista, mezclando la fuerza de las armas con la diplomacia. En ocasiones se acordaba la rendición sin que mediara un enfrentamiento, se pagaba en una ocasión una parte proporcional del tributo y no se volvía a enviar. Usualmente éste no era motivo suficiente para ejercer medidas coercitivas.

Las zonas con un control más firme recibían gobernadores árabes y destacamentos, pero no eran lo suficientemente grandes como para montar expediciones de conquista. A manera de contraste, sabemos que hacia el 700d.C. el número de hombres en capacidad de tomar armas (*muqatila*) en Iraq era de 100,000, un número similar en Siria, pero sólo 50,000

⁵⁸ Sobre las dinámicas y facciones presentes en ésta área durante el temprano período califal *vid.* Gibb, *op. cit.*, cap. I “The political geography of Khurasan and the East”.

entre Jorasán y el resto de Irán⁵⁹. Aunque Egipto y Hiyaz en su conjunto sólo contaba con 40,000 efectivos, éstas eran provincias bastante pacíficas sin amenazas serias a sus fronteras ni oportunidades claras para continuar la expansión. Por el contrario, Irán tenía amenazas constantes de grupos iraníes independientes en el norte, vasallos poco confiables en el este y amenazas masivas de grupos túrquicos e iraníes altamente combativos en el noreste. El reducido número de árabes no significó que los eventos en el resto del mundo islámico no les afectaran. Aquí las lealtades tribales y el conflicto entre líderes fueron fundamentales. Las rebeliones y demás eventos que afectaban al califato tenían su reflejo en esta provincia, aunque con tintes propios.

La única zona que recibió una presencia considerable de árabes fue Merv, que fungió como la capital árabe de Jorasán. De aquí surgió el cuerpo del ejército abasí; el cual, después de todo, seguía siendo un ejército árabe. Su peculiaridad quizá residía en un grado mayor de asimilación con la población local comparado con los ejércitos sirios, iraquíes o egipcios. Esto se debió, en parte, a que los árabes que llegaron a Jorasán residían en Merv mismo, no establecieron un *misr* independiente, debido a que el acuerdo de rendición inicial incluía una cláusula en la que la población se comprometía a ofrecer alojamiento a las tropas. También influyó que a Merv llegaron grupos tribales tanto del sur como del norte, de Kufa y de Basra. Estando en esta provincia lejana, la pertenencia a tribus árabes del norte o las del sur no se tradujo en una rivalidad anquilosada; por el contrario, aquí se formaron nuevos grupos que no siempre compartían las lealtades o agendas tribales de otras partes del imperio.

Desde 696 tenemos reportes de grupos árabes, aunque poco numerosos, que se asentaron en ciudades fuera de Merv, incluyendo Talqan, Harat, Merv ar-Rud, Tus y

⁵⁹ Hugh Kennedy, *The Armies of the Caliphs*, p. 20.

Nishapur⁶⁰. Aparejado a este proceso también encontramos que se otorgó control absoluto a los *dahaqin* en temas de impuestos sobre la tenencia de tierra, aplicable a árabes y no árabes, sometiendo así grupos de población árabe a la potestad de aristócratas locales. En este mismo año en que aparecen los primeros reportes de población local conversa al Islam, entre ellos prominentes líderes de la clase mercante de Sogdiana⁶¹. La tendencia de asimilación entre los árabes de Jorasán al parecer no hizo sino acentuarse. Hacia 731 es claro que el proceso de asimilación estaba bastante avanzado. De los 30,000 árabes enlistados en el *diwan* de Jorasán⁶² al parecer un número importante de ellos no estaban dispuestos a tomar parte en las contiendas contra los Turgesh que amenazaban las fronteras, mucho menos contra sogdianos, heftalitas o príncipes del Tujaristán que permanecían independientes; como sucedió en otras partes, los combatientes que originalmente se organizaban en tribus guerreras seminómadas, se habían sedentarizado y, por lo tanto, gradualmente fueron desmilitarizándose.

Recordemos que el *diwan* registraba a todos los líderes tribales, sus hijos y esclavos en edad de tomar armas, lo que constituía el total de *muqatila*⁶³, pero no implicaba una obligación de tomar parte. Al parecer muchos de los árabes de Jorasán no estaban interesados en ser parte de campañas militares, porque estaban más asentados. Así, se decretó que sólo podrían llamar a campaña a 15,000 de entre los jorasaníes. Para hacer frente a las amenazas regionales, el califa omeya envió contingentes desde Kufa y Basra. Este movimiento sirvió para desmovilizar los contingentes tribales en Iraq para concentrar el poder en un ejército central formado por tropas sirias, a la vez que permitió suplementar las ya por sí insuficientes

⁶⁰ Shaban, *op. cit.* p. 46.

⁶¹ *Vid.* sobre los hermanos Thabit y Hurayth ibn Qutba, clientes de la tribu árabe Juza'a, árabes Qahtaníes, *infra* p. 51.

⁶² Según Shaban, podemos asumir que este número representa una proporción importante del total de árabes en la provincia, *op. cit.* p. 9.

⁶³ Cualquier hombre en edad y con capacidad de tomar las armas.

tropas fronterizas. Al final, hacia 734 tenemos una nueva composición de los árabes en Jorasán con 15,000 *muqatila* de entre los colonos árabes, 20,000 recién llegados (principalmente de Kufa y Basra), alrededor de 2,500 sirios y 1,600 *mawali*⁶⁴, la mayoría estacionados cerca de Merv.

La introducción de nuevos grupos de árabes trajo consigo una división general de la sociedad árabe en Jorasán, que pronto se distinguió entre colonos y *muqatila*. Los colonos vivían en las ciudades, los *muqatila* debían permanecer en las afueras, separados del tejido social local. Los colonos se asimilaron aún más a la sociedad jorasaní cuando se decretó que ahora formarían parte de la soberanía de los *dahaqin* en lo relativo a impuestos. Naturalmente, los terratenientes jorasaníes extrajeron sus impuestos sin distinción ni moderación. Por su parte los *muqatila* tomaron la tarea de repeler la amenaza de la confederación de tribus túrquicas Turgesh principalmente.

El ejército jorasaní era, en todo el sentido de la palabra, una fuerza fronteriza. Se caracterizó por un alto grado de combatividad, movilidad y experiencia, pero su rasgo más distintivo fue el uso que debió hacer de elementos no árabes. La cooperación entre árabes y *mawali* en esta zona respondió a las demandas de la zona. Desde su inicio de operaciones en Jorasán los ejércitos árabes dependieron de comandantes, consejeros y tropas locales. Sobre el número de soldados de éste tipo es difícil determinar números precisos. Con certeza podemos decir que desde la primer ola de conquistas los ejércitos musulmanes contaron con tropas no árabes, algunas conversas otras no. Como las fuerzas armadas se reclutaban para objetivos específicos y no como un ejército permanente, la voluntad y necesidad de acceder

⁶⁴ Shaban, *op. cit.*, pp. 114-119. Nótese que el número de *mawali* y sirios es sólo un aproximado a partir del número de una de las alas principales del ejército. El número de *mawali* podría elevarse hasta 2,600 según algunos estimados.

a números relevantes de elementos no árabes varió. Mencionamos arriba un aproximado de 1,600 en 734; pero en 715 encontramos 7,000 *mawali* del total de 54,000 tropas en el ejército de Qutayba ibn Muslim⁶⁵.

El fenómeno de los *mawali* combatientes se dio en todo el imperio en distintos momentos. Por motivos que iban desde la posibilidad de ganar la emancipación, intereses económicos o políticos, sectores de los conquistados se unieron a los ejércitos árabes⁶⁶. Su presencia, aunque incómoda y controversial a ratos, es indiscutible y se remonta a tiempos de la prédica de Mahoma. Mucho más cuestionable es la importancia de este tipo de tropas en los ejércitos califales. Es claro que el grueso de las fuerzas armadas musulmanas era la *muqatila* árabe; esto es, miembros de tribus árabes asentados en los *amsar* (plural de *misr*), excluyendo casi por completo a los sectores que aún eran nómadas. Dependiendo de las necesidades de cada campaña se recurrió al uso de auxiliares, locales musulmanes y no musulmanes, como tropas irregulares usualmente sin pago. Los *mawali*, por el contrario, tenían una presencia más constante debido a su vínculo formal con una tribu árabe⁶⁷. El pago y uso de éste tipo de tropas fue regular aun si había ciertas reservas hacia ellas.

El número de *mawali* no fue un factor decisivo en los principales enfrentamientos del temprano imperio islámico; en contraste, las ventajas tácticas que proporcionaban estos grupos era notable. Los primeros grupos que se incorporaron al ejército musulmán eran

⁶⁵ Hugh Kennedy, *op. cit.*, p. 44.

⁶⁶ *Vid. infra* sobre los comerciantes sogdianos que financiaron las expediciones árabes a Transoxiana en 696, particularmente los hermanos Qutba.

⁶⁷ En este contexto, el término *mawali* tiene un significado más cercano a 'cliente'. En el artículo de Patricia Crone sobre el término (*Encyclopaedia of Islam*) se identifica la evolución polisémica de la palabra. Es relevante su uso para hablar de la relación 'cliente'-'patrono'. Como institución, existía antes del Islam como mecanismo para que las tribus árabes asumieran la protección de grupos que no formaban parte de un núcleo social (libertos, parias, extranjeros). En tiempos omeyas, a causa de su dinámica de filiación tribal, los conversos al Islam simultáneamente se volvían *mawali* con relación al grupo árabe que los reconoció como musulmanes. Con el califato abasí, y el gradual desmantelamiento de las políticas tribales, la institución perdió pertinencia y el término se convirtió en sinónimo de musulmanes no árabes. *Vid. supra* p. 46.

desertores del ejército sasani (incluyendo tropas de élite) que participaron en la conquista de Iraq. Tan sólo en la batalla de al-Qadisiyya⁶⁸ sabemos de 4,000 efectivos del ejército del shah participando del lado de los árabes, 4,000 efectivos de infantería Daylamí⁶⁹ que se incorporaron poco después al grueso del ejército y recibieron el pago más alto al que aspiraban los participantes: 2,000 dirhams⁷⁰. La cantidad, quizá poco relevante, podemos imaginar que tendría un efecto psicológico más profundo, pues, como diría Vegecio, lastimas más al enemigo con deserciones que con matanzas.

Otra ventaja inestimable que ofrecieron los combatientes no árabes se cuenta en su conocimiento del terreno, de las capacidades enemigas y, sobre todo, de su habilidad para pacificar e incluso movilizar a las poblaciones locales. En este preciso sentido debemos contar la ventaja que otorgó Abu Muslim como líder del ejército abasí, ya que colocó a disposición de la causa abasí su peso político y carisma para mover una cantidad importante de la población de Jorasán y del resto de Irán. Lo mismo puede decirse de los hermanos Thabit y Hurayth ibn Qutba, líderes de los mercantes sogdianos, quienes movilizaron grandes recursos para financiar los esfuerzos árabes de reconquistar precisamente Sogdiana y, cuando se logró esto, convencieron a los notables locales para aceptar el gobierno musulmán.

Más allá de los combatientes debemos considerar la importancia que tuvieron los consejeros, nobles y comandantes que desde temprano se asociaron a los ejércitos árabes. “Tales grupos [...] posiblemente fueron importantes para fortalecer los ejércitos musulmanes e introducir nuevas técnicas militares ...”⁷¹. Los ejércitos árabes se conformaban principalmente de infantería. La caballería solía ser ligera, poco numerosa y se prestaba

⁶⁸ 636d.C., batalla decisiva para la conquista de Iraq.

⁶⁹ Provenientes de Daylam, al sur del Mar Caspio.

⁷⁰ Hugh Kennedy, *op. cit.*, p. 5.

⁷¹ *Ibid.*, p. 5.

especialmente para escaramuzas, cuando llegaba el momento de cargar contra el enemigo preferían desmontar y luchar a pie. Los arqueros constituían una fracción menor del ejército que servía principalmente para hostigar al adversario y causar algunas bajas justo antes del combate cuerpo a cuerpo. Como podemos ver en las crónicas del *Shahnameh*, para los iraníes lo principal era la caballería pesada y los arqueros, incluidos los arqueros a caballo. Esto se reflejó claramente en la selección de armas, mientras que los árabes preferían lanzas (cortas y largas) y espadas, los iraníes luchaban con arco y mazo.

Los comandantes y consejeros iraníes también tuvieron mucho que ver con el desarrollo de técnicas de asedio y combate urbano. La primera evidencia la encontramos en el uso, nunca antes visto en Arabia, de fosos (*jandak*) en la defensa de Medina⁷². Dicho elemento, cuyo término proviene del persa, tradicionalmente se atribuye al consejo de Salman al-Farisi (“el persa”). La investigación moderna indica que dicha atribución es, con toda probabilidad, una invención posterior que, entre otras cosas, buscaba explicar el origen de esta técnica defensiva. Caso parecido fue la *asawira*⁷³, grupo de arqueros expertos, originalmente caballeros de élite sasání, que participaron en no pocas expediciones, donde su movilidad y ataque a distancia compensó la escasa movilidad de columnas de infantería en un espacio urbano. La tendencia de integrar éste tipo de regimientos llevó también a la integración de la *Bujariya* y, posteriormente, la *Qiqaniya*, ambos grupos del extremo oriente iraní, compuestos por hombres libres que servían a manera de ejércitos privados vinculados a comandantes o tribus particulares⁷⁴.

⁷² Precisamente en la Batalla de la Trincheras, en 627 d.C., cuando Mahoma enfrentó el asedio de las tropas provenientes de Meca.

⁷³ Al respecto *vid. Encyclopaedia Iranica*, ASAWERA.

⁷⁴ Matthew S. Gordon, *The Breaking of a Thousand Swords*, p. 152.

Los *mawali* se insertaron con éxito en las esferas más altas del poder militar. Primero en los cuerpos permanentes de guardias (*al-haras*), quienes conformaban las tropas permanentes de los califas juntos con los *shurat* (sing. *shurta*). Cada gobernador contaba con estas dos unidades de caballería para disponer como fuera necesario y para hacer cumplir la ley en su provincia. El comandante de la *shurta* (*sahib al-shurta*) usualmente era un árabe, mientras que el *sahib al-haras* era, casi invariablemente, un no-árabe. Interesante es notar que éste último usualmente cumplía dualmente con funciones militares y burocráticas. Lo más común es que el jefe de la guardia fuera, al mismo tiempo, el encargado de correspondencia (*katib al-rasa'il*), parte de la clase de burócratas que irían tomando cada vez más fuerza dentro del califato abasí⁷⁵.

Sobre los cargos de comando sabemos también que los iraníes se insertaron con particular éxito. Para 731d.C. tenemos noticias de un ejército musulmán en Jorasán donde 3 comandantes eran árabes y 3 eran *mawali*, todos los cuales eran “iguales en cuanto a astucia, buen consejo y conocimiento del arte de la guerra”⁷⁶. Los mandos reclutados de miembros de las comunidades locales eran sumamente útiles por las razones que se han mencionado hasta ahora, pero también por su capacidad para extraer impuestos. Debido a que la tarea no era nada sencilla y requería un trabajo fino junto con conocimiento de la región, el trabajo era mejor asignado a un local que a un combatiente árabe. De esta manera los iraníes inmersos en el aparato militar nunca dejaron de ser parte soldados, parte empresarios, parte funcionarios. El caso de los hermanos sogdianos ibn Qutba es claro, su involucramiento marcial se traducía en mantener las rutas de comercio abierto e impuesto al comercio con una

⁷⁵ Kennedy, *op. cit.* pp. 13 y 35.

⁷⁶ Tabari, ii, 1544, *apud* Kennedy *op. cit.* p. 45.

tasa preferencial de 5% (comparado con el 10% habitual) para las zonas donde ejercían comercio⁷⁷.

Desde la época temprana del califato omeya, los asuntos militares eran algo heterogéneo. Si bien la fuerza principal de las conquistas recayó en las tribus árabes, desde un inicio los musulmanes se apoyaron de distintas maneras en los recursos bélicos que ofrecía la población local. Los iraníes siguieron aproximadamente los mismos patrones de incorporación y cooperación que se vieron en otras partes como Egipto o Siria. La gran excepción a la regla se encontró en Jorasán, donde la escasez de tropas del gobierno central y su carácter fronterizo trajo ventajas combativas a las tropas originarias de esa región. Es digno de mención que la colaboración en lo militar también implicó colaboración en lo administrativo y económico. Podemos ver que en los rangos tempranos de los califas omeyas y abasíes ya se estaba asentando una clase burocrática (*katib*) cuyos vínculos con el poder y con el comercio eran profundos.

⁷⁷ Shaban, *op. cit.*, p. 48.

IV. El sistema burocrático persa dentro de la administración califal

Hasta ahora, hemos caracterizado al califato omeya como un régimen de privilegio para los grupos árabes, donde la política dependía fuertemente de las filiaciones tribales. Esto tiene sentido si pensamos en la reproducción de estructuras sociales nómadas y la preocupación por mantener el poder en mano de los conquistadores. Sin embargo, hacia el inicio del siglo VIII, los omeyas ya no eran sólo una fuerza militar gobernando sobre territorios ocupados. A fuerza de convivencia diaria, la línea que separaba a conquistadores y conquistados empezó a diluirse. La nueva religión, el Islam, comenzó a atraer nuevos conversos, los combatientes trashumantes árabes cada vez más sintieron atracción por la vida de la ciudad. La administración de un gran ente político exigió sentar las bases de una burocracia y un ejército que fueran confiables para un gobierno central. El cambio era inevitable, los resultados empezaron a ser notorios.

Desde Salman al-Farisi al lado de Mahoma, hasta Abu Muslim al mando del ejército abasí, pasando por el esclavo persa que asesinó al califa ‘Umar y los príncipes buyíes que arrancaron el poder de los califas, los iraníes se insertaron en lo más profundo de la sociedad de los conquistadores. A veces en calidad de colaboradores, otras como rivales, lo cierto es que los grupos iraníes, particularmente los persas, participaron intensamente en la construcción del complejo civilizatorio islámico. Entre otras cosas, se les conoció por su capacidad administrativa y habilidad en el manejo de dinero. Desde los hermanos Qutba⁷⁸

⁷⁸ *Vid. Supra* pp. 51 y 54.

(que estuvieron a cargo del comercio de larga distancia con China), hasta la familia Barmakí⁷⁹ (quienes tomaron papeles protagónicos en la administración en Bagdad), los Naubajt, entre otros, demuestran esta capacidad. Incluso la adopción de términos persas para temas administrativos como es el caso de *divan* (ministerio/ oficina), *vasir* (visir) o *handasa* (geometría/ ingeniería/ arquitectura/ topografía) acusan el papel central de este grupo étnico en el manejo de dineros públicos.

El uso de funcionarios persas para la administración de los asuntos de gobierno musulmanes se documentó por primera vez durante el gobierno de ‘Umar (segundo califa, r. 634-644 d.C.). Según Ibn al-Tiqtaqa en *al-Fajri* (ca. 1302) éste califa puso a un exfuncionario persa de la corte sasaní a cargo de la administración del botín derivado de las conquistas⁸⁰. A partir de ese momento y en lo sucesivo, los administradores y secretarios persas fueron una presencia permanente.

La fama de los burócratas persas precedió al Islam. Sabemos que desde antes se conocía e imitaba el estilo de la corte persa. Quizá el ejemplo más claro de ello fue la práctica de intercambiar rehenes de la familia imperial bizantina a efectos de que recibieran educación en etiqueta dentro de la corte persa. Hasta qué punto dichos elementos son producto exclusivo persa es difícil decirlo, lo que es cierto es que fueron parte importante del proceso de integración regional. Con certeza podemos decir que las ceremonias complejas y los funcionarios de origen persa y siriaco eran rasgos comunes en las cortes de la región.

El empleo de los funcionarios iraníes no fue resultado de un proceso de reclutamiento premeditado. Por el contrario, los primeros califas simplemente utilizaron las estructuras administrativas presentes en los lugares donde sentaron sus bases de gobierno. Para los

⁷⁹ *Vid. infra.*

⁸⁰ *Apud* en Ruben Levy, “Persia and the Arabs” en A. J. Arberry, *The Legacy of Persia*, p. 61.

omeyas esto representó utilizar una buena cantidad de empleados que escribían y hablaban en griego o siriaco. Sabemos que el mismo Muawiya I (r. 661-680 d.C.) empleó cristianos como contadores, administradores, médicos y poetas⁸¹. Este no fue el caso en todo el califato, debido a que las provincias funcionaban con gran autonomía. Por ese motivo otras regiones tuvieron cuadros de otros orígenes. Para Iraq e Irán occidental esto significó un número predominante de persas usualmente mazdeos, pero en el lado oriental hubo otros grupos como sogdianos, cristianos y budistas⁸².

El empleo de las estructuras administrativas locales se empezó a consolidar ya bajo Muawiya I por fines muy prácticos. “El uso de una maquinaria burocrática preexistente, operada por elementos nativos, representó mantener los ingresos separados del marco tribal ...”⁸³; para los omeyas, cuyo poder militar estaba fundado sobre las bases tribales, esto representó una coto esencial sobre la autonomía de los líderes (*ashraf*). Más allá de su valor estratégico, las burocracias no árabes ayudaron a mantener en pie a esta entidad islámica novísima y, paulatinamente, dieron herramientas también a los árabes para realizar las tareas propias de un gobierno central urbano. A decir de Ruben Levy “... la adquisición más importante de los árabes fue Mada’in (Seleucia-Ctesifón) sobre el Tigris, la capital del imperio sasani ... desde ahí ... se reclutaron los funcionarios capaces de llevar a cabo la administración de los nuevos territorios ... e incidentalmente enseñar a los miembros de las tribus algo sobre el arte de gobernar.”⁸⁴

⁸¹ Mark Weston, *Prophets and Princes: Saudi Arabia from Muhammad to the Present*, p. 75.

⁸² Nótese que los Barmakíes, que después formarían un grupo de burócratas tan poderosos, eran precisamente originarios de Balj, de una familia que, con toda probabilidad, estaban vinculados al clero budista y a los comerciantes del centro de Asia.

⁸³ *Encyclopaedia of Islam*, MU'AWIYA I

⁸⁴ *Op. Cit.* pp. 61-62.

A finales de la época omeya vemos las primeras bases de una administración más centralizada y compleja. Pero es en el período abasí temprano cuando el Estado alcanzó niveles de sofisticación nunca antes vistos. Ésta nueva etapa se vio caracterizada por la asimilación de esas estructuras administrativas al seno del Islam, ya no como elementos separados, sino en un estilo plenamente islámico. En este ambiente continuaron coexistiendo las instituciones musulmanas con las no musulmanas, pero se conformó una forma de gobernar y de convivir en sociedad única, se consolidó la civilización islámica.

Encontramos un ejemplo sobre la manera en que se llevó a cabo esta incorporación en las grandes dinastías de burócratas abasíes como los Barmakíes o Nawbajtíes. Pero mucho antes encontramos otros casos, menos sistemáticos pero muy relevantes. Sabemos sobre Ziyad, hijo ilegítimo de madre persa, quien tras mostrar su valor como administrador de Fars fue adoptado en la familia de Muawiyya cuando este difundió la historia oficial de que el padre de Ziyad era el mismo Abu Sufyan⁸⁵. E incluso desde tiempos de la prédica en Meca, se habla de Salem, un liberto persa, originario de Istajr, que se volvió *mawla* de uno de los compañeros de Mahoma y, consecuentemente, miembro del círculo más íntimo de los primeros musulmanes.

La administración abasí consistía en un sistema jerárquico de secretarías o divanes. Algunos de éstos empezaron a formarse en la etapa omeya tardía, el nuevo gobierno asimiló los divanes anteriores los cuales "... incrementaron en tamaño y complejidad y se complementaron con funciones más especializadas ..." ⁸⁶. Cada una de las divisiones del Estado estuvo operada por personal altamente calificado, pues "[...]; todos los divanes, sin

⁸⁵ Es decir, que sería hermanastro del califa Muawiyya. Mark Weston, *op. cit.*, p. 75.

⁸⁶ C.E. Bosworth "Administrative Literature" en *Religion, Learning and Science in the Abbasid Period*, p. 155.

importar sus funciones prácticas, requirieron personal altamente educado.”⁸⁷; aunque las ciencias más importantes fueron aquellas vinculadas a la escritura y la contabilidad. El sistema burocrático no tuvo parangón en la época y permitió el florecimiento del poder central lo mismo que de sus provincias. Pero también engendró sus propios demonios, de tal manera que el abigarramiento burocrático terminaría siendo una de las prácticas que permitirían el reemplazo de la dinastía abasí.

Como todo durante el período abasí, la administración también atravesó cambios profundos desde sus comienzos hasta sus postrimerías. En un principio la dinastía no pudo hacer mucho más allá de consolidar su poder aprovechando las condiciones prevalentes. En ese momento la figura central era el califa, quien tenía poder casi absoluto sobre asuntos religiosos y mundanos. El cambio principal consistió en que los funcionarios persas, e iraníes en general, tomaron un espacio más amplio en todo el califato gracias a su participación en la revolución. Este proceso representó el inicio de una inclusión que terminó por abarcar a numerosos grupos étnicos y religiosos; en otras palabras, el poder comenzó a distribuirse desplazando el exclusivismo árabe. Llamamos poderosamente la atención personajes como Yahya ibn Jalid al-Barmaki quien comenzó su carrera como líder durante la revolución abasí y recibió como recompensa un puesto de gran influencia en la corte⁸⁸. Desde este lugar de funciones administrativas formó una familia sumamente poderosa con alcances en todo el estado abasí.

Desde un inicio “... las provincias eran como estados aliados, más o menos fuertemente unidos unos con otros.”⁸⁹ Todas las provincias contaban con un emir –a cargo

⁸⁷ *Idem.*

⁸⁸ *Vid. Ruben Levy, op. cit. p. 70.*

⁸⁹ Adam Mez, *El renacimiento del Islam*, p. 97.

de lo militar y de dirigir la oración— y un *'amil*—a cargo de recaudar impuestos y administrar las finanzas provinciales. Estos puestos eran designados por el califa personalmente, pero fue práctica común que la posición se heredara. Nominalmente ambos puestos tenían el mismo rango y debían servir como contrapeso el uno del otro a efecto de evitar la acumulación de poder entre los gobernantes locales. Sin embargo, sucedió frecuentemente que una misma persona ostentara ambos puestos, así fuera a pesar de los deseos del califa. La acumulación de poderes ejecutivos y su carácter hereditario resultó en la creación *de facto* de dinastías locales. La mayoría juraban lealtad al califa, pero pronto dejaban de pagar impuestos y de contribuir con tropas.

Puede decirse que la corte abasí, establecida en Bagdad, funcionó como gobierno central durante los primeros siglos de su existencia. Su éxito se debió a la instrumentación de un sistema complejo, especializado y jerárquico que aseguraba los ingresos del gobierno y la paz en las provincias. Pero este sistema alcanzó su desarrollo más alto y declinó de forma natural. Algunas de sus instituciones no desaparecieron, simplemente fueron replicadas por nuevas dinastías en otras latitudes. Algunos rasgos característicos de la administración eran la presencia de una figura superior (inicialmente el califa, después emires y sultanes con las mismas funciones excepto por lo religioso), debajo de él estaba un visir encargado de la correcta función de los divanes formados por secretarios de distintos rangos.⁹⁰

Los divanes tenían funciones exclusivas. Así ayudaron al mejor control del trabajo gubernamental, pero también crecieron indiscriminadamente. El número de divanes varió con el tiempo y en la misma medida variaron sus atribuciones. Uno de los divanes principales fue el *divan al-dar* u oficina de la corte. Su propósito fue reunir en una sola institución el

⁹⁰ Obtengo la información sobre los divanes principalmente de Adam Mez, *El renacimiento del Islam*, caps. I y VI.

control de todas las provincias del imperio agrupadas por región. La oficina tuvo tres divanes constitutivos: del occidente, del oriente y de Irak. El último, que incluía la capital y las tierras califales, estaba a cargo directo del visir.

Aparte de los divanes regionales, cada provincia tenía dos instituciones básicas representadas en la capital. Uno era el *asl* o ministerio del interior y el *zimam* o hacienda. Sus funciones eran, respectivamente, desahogar asuntos locales vinculados a la autoridad central y recolectar las contribuciones fiscales. Eventualmente se creó también un *divan al-usul* para englobar a todos los *asl* de las provincias; paralelamente se creó el *divan al-azimma* para englobar a todos los *zimam*. Esto permitió que el gobierno central determinara de manera más clara las contribuciones que se debían pagar y verificar que se cobraran apropiadamente.

Además de los grandes divanes aglutinadores, hubo otros dedicados a funciones de competencia exclusiva del gobierno central. Algunos de ellos fueron el diván de guerra, encargado del inventario de la milicia y del reclutamiento para las huestes califales que incluían la guardia personal del califa y el ejército de Iraq. Los ejércitos provinciales eran responsabilidad de los gobernadores locales; cuando éstos debían aportar tropas al ejército central, la responsabilidad de reclutamiento también era asunto local. Aparejado al ministerio de la fuerza pública encontramos el Tesoro Público; este se encargó de contabilizar y asignar los recursos del Estado⁹¹.

El sistema abasí distinguía entre los bienes del califa y los bienes del Estado; otra característica que lo separa de sus contemporáneos europeos. El califa no era el dueño de todo lo que estaba bajo su autoridad, el dueño auténtico de todo era Dios y el califa sólo sería el administrador de los bienes divinos. De tal forma que el cometido era dar buen uso a los

⁹¹ Lo relativo a impuestos puede consultarse en Mez, *op. cit.*, cap. VIII.

recursos en beneficio de la comunidad de creyentes. Con esto no quiero decir que este fuera un Estado benefactor, simplemente que la propiedad privada no estaba sustentada en la benevolencia del monarca o en la soberanía del Estado. El califa tenía a su disposición personal cuantiosas tierras localizadas principalmente al Este de Bagdad; por su parte, el Estado también tenía tierras para su explotación exclusiva. En ambos casos, las rentas de cada una llegaban a tesoros independientes.

Además de los asuntos de guerra y tesoro, hubo otros divanes de gran importancia. Cabe mencionar al encargado de la adecuada provisión y mantenimiento de la capital. También se encontraba el diván de compulsación, encargado de determinar los adeudos de individuos y gobiernos locales. Otro diván fundamental para la administración fue el de postas, encargado de administrar el sistema postal, asegurar el buen funcionamiento de los caminos y mantener informado al gobierno central sobre la situación en todos los territorios; haciendo las veces de secretaría de comunicaciones y agencia de inteligencia. Otro diván de importancia fue el encargado de emitir y archivar documentos oficiales. Podemos ver que, en conjunto, estas instituciones (defensa, fisco, comunicaciones y archivo) articularon las necesidades esenciales de un Estado.

Lamentablemente la burocracia no se detuvo hasta donde era necesaria. Continuó creciendo en lo local y en lo central volviéndose una carga cada vez más pesada para las estructuras productivas. Esta tendencia continuó hasta la caída del califato en 1258. Estados islámicos posteriores, como el imperio otomano, imitaron algunas de las estructuras califales y también sufrieron por el fenómeno de la corrupción que causa una burocracia descontrolada. Casi como espejo de los postrimeros tiempos abasíes, Adam Mez observaba

en la Turquía de 1917 que “Hoy todavía el *efendi*⁹² superficial y satisfecho de sí mismo es un obstáculo mucho más grande para el progreso que el más cerrado teólogo.”⁹³ Aparecieron otros divanes más, algunos en respuesta a las operaciones cada vez más complejas del gobierno, como el Banco Califal, encargado de llevar a cabo y vigilar las transacciones financieras y comerciales del Estado. Esto incluyó préstamos, emisión de notas promisorias y muchos otros procedimientos cuya complejidad exceden los alcances del presente trabajo. Hubo también una oficina de beneficencia que erogaba dinero para los más necesitados, para la construcción y mantenimiento de obras públicas.

Además de los divanes más “sofisticados”, también hubo ministerios que claramente contribuyeron al gasto indiscriminado de recursos estatales y a la generación excesiva de regulación burocrática. Podemos aducir al diván de ruptura de sellos oficiales y al diván de colocación de sellos oficiales; los cuales estaban separados del sistema de archivo y de correos. También es notable el gabinete del califa, el cual casi constituía una subestructura autónoma con escasos poderes de acción, pues todos los asuntos que ahí se trataran debían revisarse primero por la oficina de la corte y su encargado, el visir.

Como se dijo con anterioridad, las estructuras centrales tenían sus contrapartes en las cortes locales. Uno puede sólo imaginarse cuán abigarrado esto llegó a ser. Las dinastías locales no sólo buscaron establecer un sistema administrativo eficiente, en muchas ocasiones, conforme ganaron mayor autonomía, incluso buscaban rivalizar en lujo y logros. Tal actitud habilitó desarrollos culturales y científicos sin precedentes que mencionaremos más adelante. Al mismo tiempo, implicó el enquistamiento de burocracias parasitarias que drenaron las fuerzas del Estado y de sus habitantes, pues “... la mayoría de los funcionarios del califato

⁹² Título de cortesía usualmente aplicable a funcionarios de rango medio o bajo.

⁹³ *Ibid*, p. 106.

abasí constantemente buscaban mejorar su propia posición a expensa de la tesorería del Estado y del contribuyente ordinario.”⁹⁴

En este punto es primordial decir algo sobre las personas que operaban la burocracia. Sobresalen dos figuras importantes, el visir y el secretario. El visir era el burócrata de más alto rango y podía disfrutar de poderes muy amplios. Debajo de él se encontraban funcionarios de distintos rangos y funciones, estos se identifican con la figura del secretario. En ambos casos éstos eran individuos que requerían una educación ejemplar en virtualmente todas las ciencias humanas, naturales y matemáticas.⁹⁵ Trataremos el tema más adelante, por ahora quede dicho que este constituyó el estrato de la clase media que, como es común, estaba relacionada con otros estratos de clase media como los gremios de artesanos y comerciantes. Tal como indican Sellhein y Sourdel, a pesar de que el acceso a puesto público dependía de la capacidad del individuo, era común que los hijos de mercaderes y pequeños propietarios llegaran a puestos altos de la administración.⁹⁶

El empleo de burócratas, en sus distintas variedades, estaba lejos del concepto moderno de un trabajo fijo remunerado. Si bien tenían normalmente un salario definido, su puesto dependía más del favor de sus empleadores. En cierta medida esto los hacía más cercanos a las otras clases de especialistas que complementaron el trabajo estatal como fueron jurisconsultos, expertos religiosos, artistas, científicos y líderes de comunidades no musulmanas. Todos ellos dependían del patronazgo del califa, de miembros de la corte o de gobernadores locales. Pero por entonces las especialidades profesionales eran menos rígidas

⁹⁴ Maaike van Berkel, “Embezzlement and Reimbursement” en *International Journal of Public Administration*, 34, 2011, p. 712.

⁹⁵ Precisamente sobre las artes y conocimientos que se requerían para ejercer como funcionario público, el reconocido escritor de origen persa Ibn Kutayba (828-889) escribió el tratado *Adab al-Kitab* (la formación del funcionario/secretario), donde se incluyen los numerosos textos, términos y habilidades que debe dominar quien aspire a llegar a la administración califal.

⁹⁶ *Encyclopaedia of Islam*, KATIB.

y los burócratas resultaban ser muchas veces escritores lo mismo que contadores. Y mientras no fueran removidos del cargo quedaban ahí hasta que heredaban el despacho a sus hijos, al tiempo que promovían a otros familiares al gobierno⁹⁷.

Era prerrogativa del califa asignar títulos, concesiones y puestos, de forma que esto se prestó a la venta de distinciones al mejor postor. Dicha práctica se agudizó con la disminución del poder califal, lo cual trajo consigo menor captación fiscal y, por lo tanto, búsqueda de ingresos alternativos como éste. Esta práctica tuvo un profundo impacto en la sociedad, pues un título podía elevar el rango de una persona de la noche a la mañana.

La sociedad abasí estaba claramente estratificada. Se dividían los grupos en cinco categorías generales. En lo más alto estaban los soberanos (príncipes, sultanes, emires), debajo de ellos los visires. Seguían los estratos más adinerados, mercaderes y nobles con tierras. Debajo de ellos estaba la clase media educada, profesionistas y burócratas. Hasta el fondo, sin pena ni gloria, estaban todos los demás.⁹⁸

Dicha estratificación y la posibilidad de comprar honores, muestra el alejamiento de la práctica omeya donde la clase social estaba definida por la sangre. La sociedad abasí privilegió la posición económica sobre la etnia o incluso la religión. Los grupos de potentados se conocieron como *batariqa*, forma latinizada del término ‘patricio’, usado en el imperio romano (y después en Europa del Norte) para designar a individuos descendientes de familias de notables; una muestra más del proceso regional común en el que se insertaron los califatos islámicos. La excepción a esta tendencia estaba con los familiares del Profeta (abasíes y ‘alíes), quienes tenían un estatus especial, recibían pensiones del Estado y acudían a cortes especiales para cualquier asunto legal que los involucrara.

⁹⁷ Ejemplos de ello fueron la familia Barmakí y la de Nizam al-Mulk. *Vid. Mez, op. cit.*, cap. VII.

⁹⁸ Adam Mez, *op. cit. passim*.

La preocupación por la situación económica del individuo puede hacernos pensar, una vez más, en una sociedad en vías de adoptar una forma de capitalismo. Debe considerarse, de todas formas, que la movilidad social tampoco era sencilla. Como mencioné más arriba, los estamentos superiores (visires, comerciantes, terratenientes y secretarios) eran bastante cerrados. Comúnmente se heredaban puestos, profesiones y fortunas. Además, los soberanos también debían justificar su valía en virtud de la pertenencia a genealogías antiguas; aunque las genealogías no siempre estuvieron vinculadas a la historia religiosa. En períodos posteriores vemos dinastías persas reclamando los derechos de reyes sasaníes y jefes de tribus túrquicas reclamando los derechos de reyes legendarios de la tradición irania.

El primer caso sobresaliente de esta reconexión con el pasado preislámico se dio con una de las primeras dinastías irania independentes, los samaníes (819-999 en el centro de Asia), quienes promovieron el renacimiento de la lengua persa e incluso sostenían descender del héroe Bahram Chubineh⁹⁹. Los otomanos también buscaron vincularse al pasado islámico y preislámico persa. En 1558, el poeta ‘Arif presentó al sultán Suleiman (r. 1520-1566) un *Shahnama-yi Al-i Osman* (Shahnameh de la Casa de Osman). Escrito en persa, empieza igual que la obra original de Ferdusí con los primeros reyes míticos; sin embargo, combina la tradición religiosa de Adán con la irania de Kayumars. A diferencia del *Shahnameh* del siglo X, esta iteración no concluye con la destrucción de un imperio a manos de los ejércitos musulmanes; sino, que su último rey es Suleyman “... el último reformador de la (verdadera)

⁹⁹ El personaje es central en las partes finales del *Shahnameh*, es altamente celebrado como personaje literario; pero también sabemos que existió en la realidad, fue el gobernador militar de Rey (virtualmente el actual Teherán) y usurpó el trono persa por un breve período. Cfr. el capítulo de C.E. Bosworth en *Encyclopaedia of Islam*, SAMANIDS contra los datos que ofrece A. Sh. Shahbazi en *Encyclopaedia Iranica*, BAHRAM VI COBIN.

religión (*mujaddid*) y ... de la “fe y realeza” (*kish-u-shahi*).”¹⁰⁰ Desde el inicio del califato abasí se observa la importancia de amalgamar la legitimidad religiosa con la histórica para ostentar la posición dada en la sociedad.

Independientemente del abolengo que justificara la pertenencia a una clase dentro de este sistema social relativamente rígido, también hubo mecanismos que permitían la llegada y salida de nuevos grupos de poder. Entre ellos estaban los lazos matrimoniales, casos como el de la familia Barmakí o el de Nizam al-mulk, quienes desempeñaron puestos de muy alto rango en la administración. Ellos formaron grupos más poderosos y extensos mediante los lazos familiares con burócratas de alto rango en otros gobiernos, también dieron sus hijas en matrimonio a soberanos, mercantes y religiosos musulmanes, bizantinos y chinos. De forma que algunas familias irguieron cúpulas de poder con ramificaciones en todo el mundo.

Otro fenómeno que implicó cierta movilidad social fue la inclusión de nuevos grupos étnicos como musulmanes de pleno derecho. Este proceso tuvo su origen debido a que los gobiernos del período abasí dependieron de funcionarios y militares (esclavos o mercenarios) extranjeros para mantener su soberanía frente a las presiones de grupos locales, como se ha mencionado hasta ahora. Ejemplo eximio de esto fue la revolución abasí, que dependió de los jorasaníes para establecer su dominio; proceso que más tarde se repetiría durante la cuarta *fitna* (guerra civil) cuando el califa Al-Ma'mun dependió de los jorasaníes una vez más para derrotar a su hermano Al-Amin.

La asimilación de grupos de poder extranjeros tuvo consecuencias inmensas para el gobierno central. En la cuarta guerra civil vemos que incluso el califa Al-Ma'mun había

¹⁰⁰ Fatma Sinem Eryilmaz, “Visual Representations of Authority in ‘Arif’s *Shahnama-yi Al-i ‘Osman*” en H. Erden Cipa y Emine Fetvacı [editores], *Writing History at the Ottoman Court: Editing the Past, Fashioning the Future*, p. 124

planeado transferir la capital del imperio al este de Irán (Jorasán) para evitar la influencia de la élite persa incrustada en Bagdad y sus alrededores¹⁰¹. Esto último fue la misma preocupación que llevó al sucesor del Al-Ma'mun, Al-Mu'tasim, a construir una nueva capital en Samarra; pero fue también uno de los motivos que llevó a Harun al-Rashid, predecesor de Al-Ma'mun, a establecer la capital en al-Raqqah, en las cercanías de Siria. Era patente que las familias notables en el centro constituían una amenaza al poder duro del califa y ahora buscaban maneras de contrarrestarlo.

La percepción de una amenaza de los que antes fueran sus apoyos no era paranoia. La amenaza era real, vemos pues que Al-Mu'tasim no sólo trasladó la capital, llevó consigo una guardia turca que trató de mantener alejada de las intrigas persas en Bagdad¹⁰². La estrategia no fue afortunada, pues su sucesor, Al-Mutawakkil, fue asesinado por uno de sus esclavos turcos. Hubo ecos de este mismo proceso en los sultanatos mamelucos de las postrimerías del período abasí. Este tipo de grupos, formados en la época abasí, continuaron disfrutando de gran poder hasta el ocaso del imperio otomano donde también los jenízaros pusieron en jaque a sus señores turcos. Opuestos a los grupos de poder militares se encontraban los grupos de burócratas que tenían aún mejor controladas las dinámicas al interior de la corte. El movimiento de la capital y la manutención de ejércitos personales buscaban regular su poder económico, aunque engendraron nuevos problemas.

En cualquier grado, la conformación de nuevos grupos de poder implicó también la incorporación de otros más. La diversidad étnica estuvo presente desde los inicios del califato abasí. Ésta tuvo su paralelo también en la diversidad de denominaciones religiosas. Aunque sin duda hubo una gradual islamización en virtualmente todas las regiones del califato, esta

¹⁰¹ Adam Mez, cap. XXII.

¹⁰² H.N. Kennedy, "The 'Abbasid Caliphate: A Historical introduction" en *'Abbasid Belles Lettres*, pp. 4-7.

llevó bastante tiempo¹⁰³. Desde el inicio, los primeros califas colaboraron con miembros de todas las denominaciones sin que haya evidencia de un intento por convertir a la población conquistada. La familia Naubajt es muestra de ello, pues aún profesaban la religión irania cuando comenzaron su relación con el califa; éste no fue un caso aislado, pues incluso se decía que los buyíes (934-1062)¹⁰⁴ profesaban una variedad de mazdeísmo. Tenemos también a los grupos de la costa sur del mar Caspio de quienes se dice aún practicaban religiones preislámicas. Un caso que merece especial atención es el de Babak Jorramdin y los gobiernos en las montañas de Azerbaiyán, quienes promovieron el mazdakismo.¹⁰⁵

También estamos enterados de la presencia de maniqueos y budistas en tierras abasíes, quienes legaron numerosos textos en sus lenguas litúrgicas. Algo muy parecido fue el caso de los judíos quienes también legaron numerosos textos usando la escritura hebrea para expresar lenguas vernáculas como el persa o el siríaco¹⁰⁶. De hecho, los textos más antiguos que sobreviven de la lengua persa moderna están escritos precisamente en escritura judeo-persa; caso muy parecido al aljamiado de la península ibérica musulmana. Fenómenos similares son observables con los grupos cristianos que continuaron utilizando el siríaco y su escritura parecida al arameo; pero que también usaron la escritura griega.

Al conjunto de religiones deben añadirse las cuantiosas variedades de Islam¹⁰⁷, algunas con orígenes en las primeras escisiones y otros en el intercambio con nuevas

¹⁰³ James Galvin usa la prevalencia de nombres musulmanes/persas en documentos para determinar que hacia 750d.C. alrededor del 8% de la población irania era musulmana y 70-80% en el siglo X, *The Modern Middle East*, p. 15.

¹⁰⁴ Dinastía irania proveniente de Daylam (*vid. supra* p. 51) que se caracterizó por quitarle el poder mundano al califa y promover simbolismos sasaníes.

¹⁰⁵ A este respecto *vid.* Touraj Atabaki, "Iranian History in Transition: Recasting the Symbolic Identity of Babak Khorramdin" en *Iran Facing Others*, pp. 65-78.

¹⁰⁶ *vid.* Daniel Tsadik, "Identity among the Jews of Iran" en *Iran Facing Others*, pp. 221-244.

¹⁰⁷ La fuente principal de esta información es *God's Rule* de Patricia Crone, quien dedica numerosas páginas a las distintas corrientes teológicas y filosóficas del mundo islámico, *passim*.

tradiciones. Sobre las primeras hemos mencionado a los jariyíes, quienes perdieron fuerza en el período abasí. A su lado estaban las distintas denominaciones de shi'a. Recordemos que la dinastía abasí se instaló bajo pretexto de un discurso shi'í particular y que recibió apoyo de muchas otras variantes. Notables entre ellas estaban la *ghulat*, profesada por muchos de los jorasaníes que vencieron en la revolución. Éstas eran interpretaciones heterodoxas del islam influidas por tradiciones religiosas autóctonas. Sus concepciones llevaron incluso a la práctica de circunvalar el palacio califal y equiparar al califa con una reencarnación de Mahoma.

Otras denominaciones shi'a que se formaron en este período incluyen a los imamís, entre ellos a duodecimanos y septimanos; entre los cuales destaca la secta de *los asesinos*¹⁰⁸. De igual manera hubo variedades no imamís como fueron en un principio los abasís, los zaydis, entre otros, cuyas particularidades sería imposible detallar aquí¹⁰⁹. También fue en este largo período que se empezaron a formar las escuelas sufís que se expandieron por todo el mundo islámico¹¹⁰.

Paradójicamente, fue apenas en este momento de diversidad cuando se estableció la sunna; antes sólo se decía de la corriente mayoritaria que eran *yama'í* (literalmente, los que permanecen unidos). La primer escisión del Islam fueron los *jariyí* (los que salen); mientras que los shi'a inicialmente sólo se les conocía en virtud de su oposición a la corriente

¹⁰⁸ Grupo que aglutinó a distintas poblaciones que profesaban el Islam shi'a Nizari Ismailí. Desde sus inicios 1090, hasta su fin en 1256 a manos de los mongoles, el grupo se caracterizó por su aislamiento y tácticas de guerra no convencional, subterfugio y secrecía. Tuvieron su centro en Alamut, al norte de Irán. El movimiento inició como rompimiento con la dinastía de los Selyucos en favor de los califas fatimíes en Egipto. Vid. E. G. S. Hodgson en *Encyclopaedia of Islam*, ALAMUT.

¹⁰⁹ Saïd Arjomand cuenta con una célebre trayectoria investigando la historia de la shi'a, algunas de sus obras más célebres y útiles son "The Crisis of the Imamate and the Institution of Occultation in Twelver Shiism: A Sociohistorical Perspective" y "Imam *Absconditus* and the Beginning of a theology of occultation: Imami Shi'ism circa 280-90 A.H./900A.D."

¹¹⁰ Vid. Silviu Lupascu, "Les arabesques de la connaissance".

mayoritaria con el término genérico de *rafidi* (los que se oponen). La ortodoxia se definió casi en paralelo con las definiciones doctrinarias sobre lo que constituía la shi'a. En este proceso de diferenciación, el califato abasí pasó a conocerse como un Estado sunní, especialmente porque la ortodoxia apelaba a la unidad; sin embargo, hoy diríamos que su origen era shi'a en virtud de que exigía el regreso de la familia de Mahoma al liderazgo de la comunidad¹¹¹.

Parte de la imagen sunní de los califas abasíes se debe a su promoción del establecimiento del *corpus* de hadices; pero también por el patronazgo de escuelas jurídicas y teológicas que se impusieron como ortodoxia. Esto implicó que hubo períodos de persecución de las heterodoxias, pero muchas veces esto fue una estrategia más política que puramente religiosa. Un claro ejemplo de esto fue la persecución a los septimanos, particularmente *los asesinos*, que constituían un desafío a la autoridad de los gobiernos de la región.

El patronazgo de ulemas y jurisconsultos también respondió a la necesidades del Estado, por lo que siguieron las políticas generales como la centralización: “Los qadis de una ciudad grande como Bagdad, sin ser necesariamente Gran Qadi, designaban a los qadis de Basra o Egipto, lo que se tradujo en una centralización judicial ...”¹¹² Los centros de enseñanza religiosos fueron patrocinados primero por el califa y después por los gobernantes locales, pero siempre vinculados a las élites gubernamentales. Se establecieron madrasas para la enseñanza religiosa y *dar al-ilm*¹¹³ para la formación en otras ciencias, particularmente

¹¹¹ Patricia Crone, *op. cit.*, p. 219.

¹¹² Lahcen Daaif, “L’histoire de la judicature musulmane revisitée: l’exercice de la justice sous les Abbasides”, P. 365.

¹¹³ Literalmente “Casa de la ciencia” eran instituciones educativas y de investigación. Asemajaban bibliotecas públicas abiertas a los sabios que las requirieran, los cuales solían atraer la atención de estudiantes. La gran mayoría se desarrolló en el oriente del Mundo Islámico. Las casas empezaban como colecciones privadas, asentadas en casas de poetas e individuos notables, quienes abrían el recinto al público y pagaban por su

ciencias jurídicas. Éstos últimos fueron centros abiertos de aprendizaje que albergaban grandes bibliotecas y espacios para la enseñanza y el estudio abiertos a quien quisiera. Además de estas casas de conocimiento, también se formaron grandes bibliotecas con las colecciones personales de gobernantes locales, visires y otros personajes.

En este punto es claro que los asuntos de Estado eran demasiados para ser controlados todos por una sola persona o grupo. Algunas secciones de la sociedad se caracterizaron porque eran socorridos para actividades particulares, tal era los cristianos de Nishapur en medicina, judíos en comercio y persas en administración. Naturalmente, las fronteras entre disciplinas no estaban bien definidas y cada uno luchaba por expandir su cuota de poder. A pesar de todo, la sociedad parecía tener ideas un tanto estereotipadas, sobre lo que a cada quien le correspondía hacer. Así, encontramos a al-Yahiz (Basra, 776-868) comentando que la fortaleza de los griegos es la filosofía, de los chinos la habilidad para fabricar objetos delicados, los turcos su calidad de guerreros feroces, los árabes la capacidad de memorizar y expresarse de forma poética, y los persas como los expertos en temas de administración pública¹¹⁴.

La inserción de los grupos iraníes se dio por dos medios. Primero fueron los pequeños terratenientes, miembros de la aristocracia menor sasaní, los *dehqan*. Estos siguieron encargándose de la determinación y cobro de impuestos en zonas reducidas, principalmente en Irán oriental. El otro método lo representan los profesionales, académicos y artistas que se incorporaron al servicio de la corte califal en tiempos tempranos. En ambos casos éstos

operación. La más grande de estas fue la establecida por Abu Nasr Sabur ibn Ardashir, visir en tiempos de los buyíes; ubicada en Bagdad, contenía alrededor de 10,000 libros. La mayoría terminaron quemadas por dinastías sunníes que veían en ellas centros de adoctrinamiento heterodoxo. *Vid.* D. Sourdel en *Encyclopaedia of Islam*, DAR AL-ILM e Ibn Khallikan *Biographical Dictionary*, SABUR IBN ARDASHIR THE VIZIR.

¹¹⁴ Ruben Levy, *op. cit.*, pp. 61-63.

grupos normalmente se convirtieron al Islam y formaron redes estrechas de familias extendidas. Cuando uno se dedicaba a un oficio particular, era común que otro miembro de la familia tuviera otra ocupación que pudiera aprovechar una relación simbiótica. Así, no fueron pocos los comerciantes emparentados con funcionarios de alto rango y con especialistas religiosos.

V. La aristocracia persa, promotores de la cultura abasí

Desde el inicio, y por muchos siglos, la principal distinción de los persas era su habilidad en asuntos de dinero. Más de una ocasión los califas omeyas, a pesar de su arabismo, debieron defender el uso de funcionarios persas a pesar de las quejas debido a su carácter de extranjeros y su “excesiva eficiencia”, pues al parecer “recordaban fiscalizar hasta las cáscaras del arroz”¹¹⁵. Debido a las bases de poder sobre las que se apoyó la dinastía abasí, el período que inauguraron abrió nuevas posibilidades para las élites iránias. Distintas familias lograron puestos de gran influencia en distintas áreas. Las familias extendidas formaron facciones capaces de movilizar dinero, recursos estatales y tropas para servir a sus intereses.

Ostentar una posición elevada en la sociedad abasí conllevaba un imperativo de patrocinar actividades artísticas, académicas y religiosas. Los grandes intelectuales y artistas eran motivo de orgullo para sus patrones, a la vez que representaban la capacidad de una familia para invertir sumas importantes en proyectos que podían tomar generaciones en completarse. La competencia entre facciones promovió la conformación de una sociedad del conocimiento¹¹⁶. Esto se complementó con la necesidad de dotar a la creciente sociedad de herramientas para administrarse, dirimir disputas y enfrentar a sus amenazas externas. Así se desarrollaron las ciencias jurídicas, administrativas y retóricas, todas las cuales permitieron

¹¹⁵ Ruben Levy, *op. cit.* p. 64.

¹¹⁶ *Vid. supra* sobre las *Dar al-‘ilm*, p. 73.

mantener la paz en la sociedad, mejorar la infraestructura productiva y lanzar al Islam a polémicas intelectuales frente a las religiones de países vecinos.

El período abasí vio la multiplicación en número y especialidad de las ciencias naturales y religiosas. También vio una explosión en expresiones artísticas como en la arquitectura y la poesía; los estilos y géneros que afloraron amalgamaron tradiciones de todas las latitudes. Al principio, éste desarrollo estuvo vinculado a la corte califal y su sofisticada etiqueta. Paradójicamente, cuando los califas abasíes perdieron su poder político, la producción cultural no se redujo, por el contrario se potenció. En retrospectiva podemos decir que los abasíes tuvieron éxitos moderados en la arena política y militar; pero lograron éxitos sin parangón en la construcción de prestigio e influencia, verdaderos maestros del *poder suave*. Por siglos los abasíes serían el modelo a seguir, la aspiración de las dinastías posteriores. Los efectos de esta sutil fuerza tuvieron resultados inestimables que sólo podemos comparar con la influencia que tuvo el prestigio romano sobre los reinos europeos medievales.

El proceso de reproducción de las formas abasíes se encuentra representado en Ziryab, mestizo afro-árabe originario de Bagdad, educado por Ishaq, de la familia de aristócratas y músicos persas al-Mawsili. Trabajó durante años en la corte califal hasta que debió migrar a Túnez, donde trabajó en la corte de emires aglabíes. Cuando dejó de disfrutar el patronazgo del príncipe aglabí mudó su residencia a Córdoba. En este último lugar se caracterizó por sus talentos musicales y por causar gran admiración como amante de la buena vida. Se dice de Ziryab que fue él quien introdujo la etiqueta cortesana, la moda, los buenos modales y el gusto refinado de la sociedad abasí a al-Andalus.¹¹⁷ A su vez, la corte cordobesa alcanzó

¹¹⁷ H. G. Farmer en *Encyclopaedia of Islam*, ZIRYAB.

grandes logros y causó también un proceso multiplicador en la producción de cultura cuando el califato dio paso a una multitud de pequeños reinos en toda la región.

La producción cultural y científica estuvo vinculada al desarrollo urbano del califato¹¹⁸. Desde los primeros califas se promovió el desarrollo de un urbanismo que creaba ciudades *ex profeso* para demostrar la opulencia de la corte y servir como centros comerciales que atrajeran con sus riquezas a los sabios de todo el mundo; en ese sentido, asegura Mez que “Entre los siglos IX y X, el comerciante se vuelve el portador de la cultura musulmana.”¹¹⁹ Con la fragmentación aparecieron nuevos centros urbanos periféricos con la misma función; entre estos últimos vemos el Cairo y Balj, de cuyas regiones salieron obras tan valiosas como el *Shahnameh*¹²⁰. En estos lugares la medicina, la astronomía, la literatura, la arquitectura, la industria militar, entre otras, alcanzaron alturas nunca antes imaginadas.

Los abasíes se distanciaron ampliamente de sus predecesores en cuanto a que abandonaron por completo el uso del *misr*. Las tropas se asentaron en las ciudades, junto con el resto de la población. Los jorasaníes, por ejemplo, eran muchos de ellos colonos árabes asimilados a la cultura persa; sus lealtades se identificaban con el lugar de origen antes que con una estructura tribal o étnica. Sin una separación entre asentamientos civiles y militares ambos ámbitos se mezclaron. Fue cosa harto común que los guerreros terminaran en puestos administrativos o ejercieran comercio y, consecuentemente, amasaran grandes cantidades de poder que se compartía entre familiares y socios.

Los califas intentaron contrarrestar el poder de las facciones militares mediante la creación de ejércitos personales. Usualmente esto se logró mediante esclavos que no tuvieran

¹¹⁸ Vid. Adam Mez, *op. cit.*, cap. XXII.

¹¹⁹ *Ibid*, p, 557.

¹²⁰ Sólo hace falta hojear los primeros dos volúmenes de *A Literary History of Persia* del doctor Edward Browne para dar cuenta de la prodigalidad literaria de Balj y de todo el Este de Irán durante estos siglos.

otra lealtad más que la que le debían al califa. Dicha práctica, común hasta finales del imperio otomano, tiene su origen en las reformas del shah sasaní Cosroes Anushirvan (m. 579), quien adoptó a los hijos ilegítimos producto de la revuelta mazdakí¹²¹. Esta estrategia se complementó con la creación de ciudades califales, diseñadas exclusivamente para ser el asiento de la corte y sus tropas. Las ciudades de Samarra, al-Rafīqa (hoy parte de Raqqa) y Medina Azahara en Córdoba son ejemplos de tal estrategia.

El desarrollo urbano implicó el uso de organizaciones sociales complejas para el abasto de los grandes centros de población. También dependió de la aplicación de tecnologías de construcción e ingeniería civil transmitida desde tiempos preislámicos a través de las clases medias educadas. Lamentablemente, este desarrollo tuvo su lado negativo con la multiplicación de burocracias parasitarias. Cada centro urbano, sin importar el tamaño, tenía un número considerable de funcionarios, los cuales, tomando el puesto como un tipo de inversión, abusaban de sus funciones para obtener una ganancia personal para sí mismo y su familia. Con el tiempo, estos grupos se percibieron como los más corruptos de la sociedad y con razón. En una corte típica, de 18 casos, 9 tenían que ver con abuso de los oficiales¹²².

A pesar de las complicaciones derivadas del desarrollo urbano, los más grandes logros de la sociedad abasí se dieron en este medio. La alta cultura del período es sencillamente impensable sin las grandes ciudades. Los centros urbanos funcionaban como centros de atracción para científicos, intelectuales y artistas. Las capitales provinciales usualmente cumplían esta función, pero la ciudad por excelencia era Bagdad. Allí se dieron cita los personajes más talentosos que vio el mundo de los siglos VIII al XI. Las disciplinas que

¹²¹ Cfr. con mi artículo “Mazdak y el mazdaqismo según el *Shahnameh* de Ferdosí” en *Mundo Iranio*, número 3, primavera 2013, pp. 64-69.

¹²² Maaike van Berkel, “Embezzlement and Reimbursement”, p. 714.

cultivaron eran diversas y se nutrían de fuentes antiguas lo mismo que del ingenio contemporáneo.

Dos fenómenos urbanos son de particular interés por su estrecho vínculo con las élites iránias: la *shu'ubiya* y el movimiento de traducción. El primero se refiere a los esfuerzos por revivir las culturas preislámicas, se caracterizó por una redefinición del orgullo étnico junto con la demonización de lo árabe. El movimiento se difundió en zonas donde no tuvo lugar un proceso de arabización, especialmente áreas de cultura irania y bereber. El movimiento dio lugar a numerosas obras literarias y de revisión histórica. Los mecenas naturales de estos trabajos fueron las poderosas facciones de burócratas y comerciantes no árabes urbanos, así como las aristocracias rurales de terratenientes.

La *shu'ubiya* no fue un simple surgimiento de orgullo étnico motivado por tensiones raciales; era, sobre todo, el resultado natural de la reconfiguración del poder en la sociedad islámica. Sobre este punto en el siglo IX, buena parte de la sociedad ya era musulmana y los árabes habían perdido buena parte de su poder, sin que por ello renunciaran al gozo de una posición privilegiada en la *ummah*. El movimiento también estaba lejos de ser un llamado a la igualdad o una lucha por derechos universales. Sus proponentes veían por los intereses de su propio grupo. La exaltación de un grupo sobre otro era, sobre todo, una manera de legitimar el derecho a ejercer el poder¹²³. De esta manera encontramos a los capítulos más relevantes de la *shu'ubiya* precisamente allí donde el poder árabe estaba cediendo terreno ante otros grupos; a saber, en al-Andalus y en Irán occidental.

Al ímpetu etnocéntrico de la *shu'ubiya* se opuso el cultivo de las letras árabes, éste patrocinado por los califas, cuyas consecuencias fueron inmensas para la conformación de la

¹²³ *Vid. supra* pp. 67-68.

cultura islámica. Su acierto principal fue promover el uso de la lengua árabe como medio de expresión para la religión y la ciencia. Los tintes raciales diluidos, el árabe logró posicionarse como *lingua franca*, un medio de expresión universal. A decir de Gibb¹²⁴ el proyecto califal terminó por imponerse, dando paso al uso del árabe como lengua de cultura e insignia de la civilización islámica. Hacia 750d.C. encontramos que incluso ya había desplazado otras lenguas en su forma escrita, aunque no en su forma hablada. En esa fecha encontramos una traducción de un libro atribuido a Zoroastro, donde el traductor indica que el texto originalmente en la lengua del Avesta se tradujo al persa moderno *dari*¹²⁵. Más tarde, “... Cuando Sunbad el Ispahbud¹²⁶ vio que la lengua de los persas perdió su uso y la lengua de los árabes desplazó otras lenguas ... “deseó que su misterio [la ciencia astronómica expuesta en el libro] se expusiera en lengua árabe para hacer su conocimiento más sencillo ...”¹²⁷

La pugna por el poder entre califas y facciones no árabes tuvo otros resultados inesperados. Ambos lados vieron un crecimiento exponencial en el número y calidad de obras dedicadas a disciplinas vinculadas a la historia y a la lingüística. Las bases académicas de las lenguas árabe y persa se establecieron en esta época gracias al esfuerzo de sabios de todos los orígenes que se avocaron a sistematizar la lengua hablada. Basta con mencionar el trabajo de Sibawayh (ca. 760-796), el más grande lingüista de la lengua árabe de todos los tiempos. El hecho de que este sabio fuera de origen persa es muestra que la lengua árabe era universal para las clases educadas.

¹²⁴ *Op. cit.*

¹²⁵ Considerando que el término ‘*dari*’ se refiere a la lengua de la corte, posiblemente el autor se refiere a la lengua *pahlavi* usada en la corte sasaní, en contraposición a la lengua persa utilizada por los religiosos mazdeos, la cual se diferenciaba en numerosos aspectos.

¹²⁶ El término *Ispahbad* se daba a los líderes regionales al mando de la división de caballería del ejército. En tiempos del Islam temprano el término siguió utilizándose para los gobernadores persas regionales. Sabemos de numerosos *Ispahbad* activos especialmente en Irán oriental, Jorasán y las regiones más allá. El Sunbad aquí referido era general en el ejército de Abu Muslim.

¹²⁷ Tomado del *Kitad al-Mawalid*, apud en *Greek Thought Arabic Culture* de Dimitri Gutas, p. 38.

Paralelo al proceso de encumbramiento de la lengua árabe se dio uno de los fenómenos civilizatorios más relevantes en la historia del Mundo Mediterráneo y de Asia Occidental: el movimiento de traducción abasí. Entendemos con esto el rescate de conocimientos originados en distintas regiones del mundo antiguo mediante la recolección y traducción de textos antiguos al árabe. Cuando la academia occidental prestó atención a este episodio histórico por primera vez en 1948, se impuso una visión orientalista que sostenía que los árabes dieron con estos conocimientos por simple casualidad y los transmitieron sin más¹²⁸. Nuevas investigaciones demuestran, contundentemente, que las traducciones no fueron producto de la suerte, sino un esfuerzo promovido primero como una política de Estado y después cultivado por la élite social en todo el imperio.

Es necesario concebir el movimiento de traducción en su manera más amplia como un período de ilustración, una era de oro para la inquisición científica y racional en todo el mundo islámico. Pensar en el mundo de entonces como una ecúmene que compartía las desgracias oscurantistas del norte de Europa es simplemente insostenible, una amnesia que deja huecos en la llegada de los pensadores griegos a Europa, la conformación del pensamiento humanista y la fundación de las universidades occidentales. Sin el pensamiento de Averroes gestado en al-Andalus o el de Avicena en Irán, es imposible pensar en la currícula que se enseñaba en Padua o en los brillantes logros del reino de Sicilia bajo Rogelio II (1130-1154). Es un disparate simplemente pasar por alto que grandes pensadores como Pico della Mirandolla o Ramón Lull hablaban árabe y estudiaron a los autores clásicos mediante los trabajos de Averroes y Avicena; su influencia sobre el erudito catalán es incluso

¹²⁸ *Vid.* la discusión que presenta Amira Bennison al respecto en *The Great Caliphs*, pp. 175-182.

más evidente, toda vez que su primer obra (entre 1271-1274) fue un compendio de la lógica de al-Ghazali, el erudito persa.

Es bastante claro que el epicentro del movimiento fueron las tierras centrales de Iraq. El movimiento comenzó y desarrolló su período más intenso en Bagdad. Conforme el poder político del califato dio lugar a un número importante de cortes menores el modelo de producción se emuló, aun si normalmente fue en menores proporciones¹²⁹, los logros no fueron menos relevantes. En cambio, no hay consenso sobre quiénes fueron los principales promotores del movimiento. Gutas sostiene que el movimiento comenzó como una política de Estado establecida por la dinastía abasí a efectos de imitar prácticas sasaníes para apuntalar su legitimidad ante los ojos de sus súbditos no árabes. George Saliba, por su parte, sostiene que el papel de los califas fue menor, ya que ellos siguieron la línea de otras facciones árabes enfocadas en patrocinar intelectuales y trabajos puramente árabes. En cambio, sostiene que el ambiente de racionalismo e investigación científica son productos de cambios sociales, en especial, la pugna por el poder de las facciones de burócratas y profesionales, la mayoría de origen no árabe.¹³⁰

Los textos que se tradujeron respondieron a un patrón claramente identificable vinculado a las necesidades de la sociedad. Se pueden identificar dos tipos de traducción: la de documentos del día a día (como contratos y escrituras de propiedad) y los de obras científicas o de mayor complejidad. En el primer caso, sabemos que era común la traducción oral o la celebración de documentos en lengua local, para que después se mandara a traducir al árabe en caso de ser necesario. En el segundo, el proceso podía ser más complejo, pero

¹²⁹ *Vid. Supra.*

¹³⁰ La postura de Dimitri Gutas está bien representada en su trabajo *Greek Thought Arabic Culture*, el cual gira en torno a esta tesis. Sobre la propuesta de George Saliba me baso en lo que sobre él se dice en distintos trabajos, especialmente el de Amira Bennison *op. cit.*

igualmente dependía de la disponibilidad de hablantes locales. Por ejemplo, sabemos que el historiador Hamza al-Isfahani (m. alrededor del 961 d.C.) “cuando necesitaba información sobre historia greco-romana, le preguntaba a un viejo griego [probablemente bizantino], que había sido capturado y ahora era su sirviente, que le tradujera oralmente la obra histórica en griego. Todo esto era posible con la ayuda del hijo del [cautivo] griego, Yumn, quien conocía bien [la lengua] árabe”¹³¹.

Cuando se instaló el califato abasí, las ciudades de la región aún estaban pobladas principalmente por hablantes de arameo y persa¹³², las traducciones comenzaron su curso natural cuando esta misma población entró al servicio del califato. Las primeras obras especializadas que se tradujeron de originales en persa pahlavi, siríaco y sánscrito, eran en su mayoría sobre astrología. La mayoría de éstos traductores tenían vínculos con el viejo orden sasání y transmitieron de forma natural el conocimiento que dominaban.

Los califas tomaron gran interés en las ciencias astronómicas y astrológicas para determinar lugares y fechas propicias para llevar a cabo obras y campañas militares. Al respecto, llama poderosamente la atención los *zidjat* (s. *zidj*) o “libros de cartas astronómicas”. Éstas constituyen toda una sección de la ciencia islámica (*‘ilm al-hay’a*), pero el nombre y el modelo de sus escritos siguen patrones sasáníes. Sabemos que el original *Zig al-Shah* es el mismo que sobrevivió desde tiempo del shah Cosroes I Anushirvan (r. 531-578). El texto original continuó reproduciéndose, pero alcanzó interés directo del califa al-Mansur en 771 d.C. cuando recibió una embajada proveniente de la India. Sabemos que los enviados indios trajeron consigo textos astronómicos (*siddhanta*) que al-Fazari tradujo al

¹³¹ F. Rosenthal, *A History of Muslim Historiography*, loc. cit. por Dimitri Gutas en *Greek Thought Arabic Culture*, p. 23.

¹³² Dimitri Gutas *op. cit.* presenta una idea clara sobre la distribución demográfica de Iraq en p. 62.

árabe. Usando todas las fuentes mencionadas, al-Fazari publicó el *Zig al-Sindhind al-Kabir*, una “combinación de elementos de fuentes indias, pahlavi y griegas que daban en su conjunto tablas para cálculos astronómicos utilizables, pero con una serie de reglas internamente contradictorias”¹³³. Las inconsistencias de la colección de datos obtenidos provocaron que la corte califal diera inicio a un proceso más extenso de búsqueda de nuevas fuentes y conocimientos, una de las formas por las que se expandió el movimiento de traducción abasí.¹³⁴

A diferencia de otros procesos de conquista, la de los árabes no conllevó un esfuerzo de saqueo de bienes culturales o destrucción de registros escritos. Por este motivo, los primeros textos traducidos por los califas estaban disponibles en las bibliotecas de notables locales, especialmente en Iraq. E incluso se replicó la práctica de acumulación bibliófila, al grado que la celebrada *bayt al-hikma* tenía las características clásicas del modelo de bibliotecas personales utilizado especialmente por los shahs sasaníes¹³⁵. El caso de la familia Naubajt y sus descendientes muestra el proceso de transmisión, donde las élites que antes estuvieran al servicio de los shahs encontraron nuevos patrones en las élites abasíes.

La tradición griega que llegó al mundo islámico lo hizo en condiciones distintas. El interés por la filosofía, matemáticas y medicina griega requirió un esfuerzo de rescate más dedicado. Consideremos que el mundo griego ahora era parte del imperio bizantino, el cual justamente atravesaba momentos de fundamentalismo religioso. Entre 726 y 842 el mundo

¹³³ *Loc. cit.* en Dimitri Gutas *op. cit.* p. 114.

¹³⁴ Cfr. el capítulo “The needs of Professional education” de Dimitri Gutas *Op. Cit.* con el artículo sobre *Zidj* de D.A. King y J. Samsó en *Encyclopaedia of Islam*.

¹³⁵ En su discusión sobre el tipo de institución que era la *bayt al-hikma* Gutas arguye que la cantidad de referencias sobre ésta son escasas y vagas. Las pocas que han llegado muestran que en ella se traducían únicamente documentos del persa al árabe, la mayoría de los cuales eran textos de historia y épicas. El hecho de que el nombre de la institución califal fuera un calco del término sasaní para las bibliotecas reales, donde se acumulaban documentos de historia y épicas persas, apoyan dicha hipótesis. *Greek Thought Arabic Culture*, pp. 54-60.

bizantino se encontraba por los momentos más intensos de la iconoclasia, cuando se destruyeron un número importante de artefactos del período helenístico. Sobre todo, los bizantinos no tenían ningún interés por conectarse con el pasado pagano e intentaron acabar con todo vínculo a aquel. Por su parte, la mayoría de los cristianos que habitaban las tierras califales hablaban arameo o siriaco, pero no griego clásico.

Los primeros califas emplearon eruditos cristianos para recuperar documentos griegos. En un primer momento la traducción no fue directamente del griego original, sino de traducciones de aquellos al siriaco o el pahlavi. Algunos de los textos, al igual que en el caso persa, se encontraban disponibles en la región, resguardados en monasterios o en bibliotecas personales. Poco tiempo después los califas también enviaron misiones a la corte bizantina a efecto de conseguir copias de los textos griegos originales y académicos capaces de traducirlos. Algunas obras se tradujeron numerosas veces usando distintas versiones del manuscrito, muchas de las cuales contenían glosas y comentarios de otros autores. Con el tiempo la calidad de las traducciones mejoró, de ahí muchos de los intelectuales comenzaron a innovar y cuestionar a los autores que les precedieron.

Resta por responder ¿qué promovió este interés por el rescate del conocimiento antiguo? La respuesta es compleja. Si nos remitimos a los hechos podemos decir que en este momento el poder califal estaba en proceso de transformarse en un gobierno centralizador. Uno de los motivos de la caída omeya fue el alto grado de autonomía de las provincias y la dependencia en las facciones tribales. Aunque en sus postrimerías esta tendencia cambió hacia la concentración del poder en la persona del califa y el uso extensivo de las tropas sirias, fueron los abasíes quienes culminaron dicha práctica si bien las tropas eran ahora jorasaníes. La nueva dinastía requirió de una capital, un número importante de profesionales para administrar el inmenso territorio y legitimidad para mantenerlo unido.

La capital del califato comenzó en Kufa, de donde pasó a Anbar, de allí al pequeño poblado llamado Hashimiyya y, finalmente, Madinat al-Salam, mejor conocida como Bagdad, en 762d.C. La elección del lugar no era fortuita. Su ubicación aseguraba un suministro abundante de agua potable, era un punto de paso en la ruta hacia Jorasán, un lugar popular para la realización de ferias comerciales y se encontraba cerca de las antiguas ciudades de Ctesifón, Seleucia y Babilonia, pero lejos de Kufa. Éste último punto significó alejarse de las revueltas pro-‘Alies de Kufa y asentarse en el centro de gobierno de los grandes imperios que le precedieron. El mensaje era claro, ésta era la capital del nuevo Estado, el heredero de las glorias del pasado. Ésta idea se acentuó aún más cuando las oficinas de la ciudad se llenaron con profesionales de origen persa y arameo, descendientes de los funcionarios de aquellas distantes dinastías. Para cerrar el efecto propagandístico, el plano urbano siguió los patrones sasaníes de base circular y desde ahí se concertaron los primeros proyectos de recuperar los conocimientos del mundo antiguo. Para la población de la zona el mensaje era evidente, los abasíes eran los sucesores legítimos del poder imperial del Medio Oriente.

El resultado fue muy efectivo con la población local, la mayoría de la cual aún no estaba convertida al Islam. Por el contrario, grupos musulmanes árabes y no árabes no dejaron de contraponer proyectos políticos y religiosos propios que rivalizaban con los califas abasíes. Sus éxitos fueron variados dependiendo de las condiciones, pero en los años siguientes a la derrota de los omeyas la amenaza de fragmentación era real. La estrategia para contrarrestarlo pasó por lo dicho hasta ahora relativo a cambios administrativos y de bases militares, e incluyó un componente importante de inversión en conocimientos. Las ciencias relacionadas al movimiento de traducción trajeron tecnologías necesarias para el fortalecimiento del poder central así como herramientas para fomentar la unidad religiosa.

En cuanto a los conocimientos útiles para la construcción de un estado centralizado basta con mencionar algunos de los primeros textos en traducirse. Diversos autores concuerdan en que las primeras ciencias en traducirse al árabe fueron la astrología/astronomía, las cuales llegaron principalmente a través de textos persas e indios. La utilidad de esta práctica sobrepasa el trazo de horóscopos, se utilizaba para determinar las horas de oración, la correcta dirección de la Meca, la orientación de edificios, las fechas propicias para actividades agrícolas y la elaboración de mapas. Tales actividades constituían la columna vertebral de la vida diaria de la sociedad, por lo cual no es de sorprenderse que astrólogos como el mazdeo Naubajt y el judío Mash'allah acumularan gran poder dentro de la corte musulmana abasí¹³⁶.

Además de sus aplicaciones inmediatas, la observación de los astros sólo es posible gracias al cúmulo de otros conocimientos altamente sofisticados, entre ellos el de las matemáticas. En sus distintas ramas ésta era de suma importancia en varias áreas, tanto que parece que *Los Elementos* de Euclides ya habían encontrado su camino al árabe desde tiempos omeyas¹³⁷, desde la medición de campos de cultivo o el diseño de obras de ingeniería hidráulica, hasta la creación de espejos refractores para causar combustión como herramienta bélica y para cauterizar heridas¹³⁸, todos implicaban cuidadosos cálculos matemáticos. Otras

¹³⁶ Precisamente Nawbajt, Masha'allah, 'Umar ibn Farrujan al-Tabari y al-Fazari fueron los encargados de trazar la carta astrológica para determinar la fundación de Bagdad y, posteriormente, continuaron como miembros relevantes en la corte abasí.

¹³⁷ Amira Bennison, *op. cit.*, p. 183.

¹³⁸ Bennison *op. cit.* se refiere al uso de espejos refractores; aunque no indica claramente el episodio, parece que se refiere al trabajo de Ibn Sahl Abu Sa'ad al-'Ala'. Éste último no figura prominentemente en la historia islámica, pero sí en la historia de la ciencia. Sabemos de él que floreció en el siglo IX, probablemente en Bagdad entre 970 y 990 patrocinado por príncipes buyíes. Su trabajo más famoso *Fi al-Harraqat* (Sobre los instrumentos incendiarios) sobrevive sólo en los fragmentos que se rescatan a partir de los libros de comentarios de Ibn al-Haytham. También tenemos noticias sobre tres obras de Abu Sa'ad al-'Ala de gran valor científico, dos tratados: *Sobre la medición de parábolas* y *Sobre los centros de gravedad* así como una obra sobre la proyección de esferas, nociones básicas para el desarrollo del astrolabio. La mejor referencia a su obra se encuentra en *Encyclopaedia of the History of Science, Technology and Medicine in Non-Western Cultures* editado por Helaine Selin.

aplicaciones eran, obviamente, la determinación de impuestos y el mantenimiento de libros de cuentas e inventarios. Para estas áreas se recurrió también a traducciones de manuales persas sasaníes y siriacos que se ocupaban minuciosamente de la instrucción de funcionarios gubernamentales.

La inversión hacia el conocimiento antiguo tuvo otras vertientes igualmente relevantes. Por una parte, la dinastía refrendaba su dominación mediante la apropiación del conocimiento de los pueblos locales para expresarlo en lengua árabe y con un estilo revestido del aura religiosa islámica. Tal era la práctica regional desde tiempos antiguos atribuida a varias dinastías e iba en par con otros símbolos del poder real como la media luna y el color verde¹³⁹ en los estandartes reales. Según la creencia popular de la época todo el conocimiento provenía de un mismo origen, obviamente los persas sostenían que el Avesta era tal origen. Aún en 912d.C. encontramos aseveraciones como la del erudito Qusta ibn Luqa:

“Los zoroastras sostienen que Zoroastro compuso un libro de doce mil volúmenes, empastado en piel de búfalo y escrito en tinta de oro, mismo que contiene todas las ciencias y todas las lenguas Por ejemplo, cuando escribe “*bi-smi llahi r-rahmani r-rahim*”, lo hace diciendo “*bi-smi*” en persa, “*Allah*” en sánscrito, “*ar-rahman*” en eslavo, “*ar-rahim*” en siriano, y así continúa el resto del texto hasta que cubre todas las lenguas. ... Estos volúmenes sobreviven hoy entre ellos, ya sea en su totalidad o en partes.”¹⁴⁰

¹³⁹ Al respecto informa Gutas, *op. cit.* p. 78, que fue al-Ma'mun quien por primera vez eligió el color verde para sus estandartes durante la conflagración contra su hermano al-Amin (ca. 813 d.C.). Recordemos que en este pasaje al-Ma'mun arrebató el poder del su hermano con la fuerza de tropas jorasaníes e incluso intentó establecer la capital del califato en Merv. Tras la toma de Bagdad tuvo que regresar a los estandartes negros característicos de los abasíes, ya que el verde era el color sasaní por excelencia.

¹⁴⁰ Dimitri Gutas, *op. cit.*, p. 42.

La historia que pasó a ser más reconocida sobre la transmisión del conocimiento siguió las líneas que establece Abu Sahl al-Fadl ibn Naubajt en su *Kitab at-Thmk'n fi al-Mawalid*¹⁴¹:

“La mayoría de este [el conocimiento] permaneció en Babilonia hasta que Alejandro, rey de los griegos, ... mató a Dara hijo de Dara [Darío], se hizo rey de su reino, arruinó las torres construidas con demonios y gigantes¹⁴², y destruyó las variedades de inteligencia que se habían inscrito en los distintos tipos de edificios ... Copió la parte que estaba inscrita en las oficinas y bibliotecas de la ciudad de Istajr. Después las tradujo a las lenguas romanas y egipcias. Entonces, cuando terminó de copiar lo que necesitaba, quemó lo que estaba escrito en persa ... Algunas cosas sobrevivieron en la región de India y China ... [cuando] Ardashir hijo de Babak, del linaje de Sasán, se hizo rey ... mandó a India y China [mensajes] sobre los libros, y a Roma, y copió lo que les llegó, e investigó algo de lo que sobrevivió en al-‘Iraq. Reunió los que estaban regados y armonizó los que estaban en discordancia.”¹⁴³

La recuperación de conocimientos presentes en otras partes del mundo se prestaba sólo como un regreso de las obras a su lugar de origen. La idea de que los sabios griegos, indios o chinos sólo habían copiado lo que surgió en Iraq prevaleció y sobrevivió por

¹⁴¹ Respecto a las dificultades para vocalizar el nombre *vid.* el texto Kevin Van Bladel, “The Arabic History of Science of Abu Sahl ibn Nawbaht (Fl. CA 770-809) and its Middle Persian Sources” en *Islamic Philosophy, Science, Culture, and Religion* pp. 41-62. Tomo la traducción del texto de Abu Sahl de este trabajo.

¹⁴² Aquí se refiere al conocimiento original que fue transmitido al rey mitológico Yim, o Yamshid, por los demonios, quienes le enseñaron todas las lenguas del mundo, todas las ciencias y le ayudaron a construir edificios. *Cfr.* *Shahnameh* de Ferdosí en su sección mitológica.

¹⁴³ Traducción tomada de Kevin Van Bladel, “The Arabic History of Science of Abu Sahl ibn Nawbaht (Fl. CA 770-809) and its Middle Persian Sources” en *Islamic Philosophy, Science, Culture, and Religion* pp. 46-47.

muchos siglos. Incluso encontramos en *al-Muqaddimah* de ibn Jaldún, ya en el siglo XIV, esta opinión:

“Entre los persas [en la antigüedad], las ciencias intelectuales eran muy importantes, pues las dinastías persas eran poderosas y gobernaron sin interrupciones. Las ciencias intelectuales se dice que llegaron a los griegos por medio de los persas, cuando Alejandro mató a Darío y tomó el control del imperio aqueménida. En ese momento, se apropió de los libros y las ciencias de los persas.”¹⁴⁴

El vínculo que se estableció con el mundo antiguo no se limitaba a exaltar la herencia persa, ya que sobre todo reafirmaba el papel de Iraq como centro de conocimiento y faro de la humanidad. Sólo faltaba vincular dicha historia con la autoridad religiosa para completar la imagen que los abasíes querían proyectar. La historia de la transmisión del conocimiento antiguo que hemos mencionado concuerda en casi todas sus versiones entre la acumulación aqueménida, la dispersión macedónica y la recuperación sasaní. Sin embargo, existen dos versiones de su origen último. La versión mitológica que encontramos en el *Shahnameh* y en el texto de Naubajt arriba citado se contraponen con una versión religiosa que encontramos en el *Denkard* y otros textos mazdeos.

Para la versión religiosa, según encontramos en el libro IV del *Denkard*, Darío se limitó a comisionar la creación de copias del Avesta y del Zand (comentarios de las escrituras) tal y como Zoroastro las recibió de Ahura Mazda. Cuando Ardeshir recupera las escrituras desperdigadas en el mundo decreta lo siguiente:

¹⁴⁴ *Apud.* en Dimitri Gutas, *op. cit.*, pp. 43-44.

“Hemos reconocido la verdad de la Religión Mazdea; los sabios pueden establecerla con confianza en el mundo mediante la discusión ... El país de Irán tomó el curso indicado por las enseñanzas de la Religión Mazdea, la cual es la síntesis de la sabiduría acumulada de nuestros ancestros ... Y como el origen de todo el conocimiento son las enseñanzas de la Religión ... quien hable con sabiduría ... sus palabras deben considerarse una exposición del Avesta, aun si no las escuchó en alguna de las revelaciones del Avesta.”¹⁴⁵

Sería difícil analizar en el presente trabajo las numerosas coincidencias o, al menos, adecuaciones de las ideas de tal rescripto con numerosas vertientes islámicas. Debo limitarme a indicar que en éstas ideas los intelectuales de la época abasí probablemente encontraron una manera extremadamente conveniente de conciliar antigüedad con actualidad, racionalismo con fe.

No hace falta mencionar los numerosos intentos de conciliar las enseñanzas del Corán con cualquier hallazgo científico o la convicción de que el Islam es un sistema de creencias que puede sobreponerse por medios racionales a cualquier otra religión. Baste con decir que los esfuerzos intelectuales abasíes estuvieron profundamente influidos por éstas ideas de difusionismo religioso. Es difícil pensar en un discurso más conveniente para la legitimación histórica, epistemológica, secular y religiosa de la nueva dinastía asentada en Iraq, apoyada por sectores persas y con una religión que revelaba y completaba las distorsiones históricas.

La dinastía abasí comenzó como un movimiento más entre los muchos grupos opositores a los omeyas. La clave de su éxito fue que encontró una nueva base de apoyo en persas y árabes asimilados a la cultura persa, de los cuales tomó fuerza militar y pericia

¹⁴⁵ *Apud., Íbid.*, pp. 36-37.

administrativa. En este proceso de incorporación nacido de la necesidad los abasíes lograron su verdadero legado. Los distintos grupos que los omeyas mantuvieron marginados ahora formaban parte de los círculos más altos del gobierno. Al no depender de las estructuras tribales los abasíes pudieron permitir el ingreso de nuevos grupos en masa al Islam. Con la reubicación del centro del califato en Iraq la incorporación de los persas se completó. Las clases educadas que antes sirvieron a los shahs sasaníes ahora servían al califa. En el proceso los individuos de la corte trajeron consigo tradiciones y conocimientos nuevos. Afortunadamente para el Islam y para la humanidad, entre estas ideas hubo un ímpetu científico y cosmopolita que permitió la articulación de novedades y antigüedades, religión y ciencia. El mundo islámico se volvió aquel oriente del mundo civilizado, una nación trans-étnica, un país construido con el esfuerzo de siglos de historia, con el ingenio de mundo antiguo que finalmente encontró su síntesis en la ecúmene islámica.

VI. El caso de la familia Naubajt (750-950)

En su introducción a *Historia de los árabes*, Albert Hourani relata la historia del famoso geógrafo Ibn Jaldún (1332-1406). Su familia era originaria del sur de Arabia y fue de las que migraron a la península ibérica durante el proceso de conquista omeya en el siglo VIII. Cuando los Estados árabes de la península ibérica se expandieron hacia el sur, “Muchas familias que poseían una tradición de cultura y servicio al Estado hicieron lo mismo, y formaron en las ciudades del Magreb [...] un patriciado de cuyos servicios se valieron los gobernantes locales”¹⁴⁶. Este personaje que nació en Túnez, trabajó en la corte de Granada, en Argelia y finalmente con los sultanes mamelucos en El Cairo. También conoció Damasco, Hebrón y las ciudades sagradas del Islam. En sus viajes tuvo la oportunidad de conocer los embates de Tamerlán, el conquistador turco-mongol que estableció un imperio musulmán que abarcaba buena parte del continente asiático. No obstante la inmensa diversidad de lenguas, etnias y facciones políticas, se compartía una religión, símbolos y valores culturales. Esto fue posible gracias a las bases de inclusión y cooperación que se establecieron en la era temprana del Islam; particularmente, durante su época de oro, el califato abasí.

Durante el califato abasí encontramos, cinco siglos antes del erudito tunecino, este mismo fenómeno de “patriciados”: familias antiguas, vinculadas al establecimiento del Estado, que continuaron reteniendo un buen grado de poder económico y político. Al igual que en el Norte de África, en el centro del califato esas familias también produjeron grandes científicos, mecenas y políticos. Gracias a sus actividades, estos grupos humanos dieron

¹⁴⁶ Albert Hourani, *Historia de los árabes*, p. 23.

tintes peculiares al proceso formativo del mundo islámico. En el Magreb, hubo mucho de influencia de la cultura bereber y mediterránea; pero en Bagdad, una de las influencias más fuertes fue la de los persas.

De entre las noticias que tenemos sobre estas aristocracias locales, llama la atención la familia Naubajt. El estudio de la vida y obra de esta familia es de gran interés para el estudio del mundo islámico y de Irán. En cuanto a lo primero, es una muestra perfecta del fenómeno que hemos tratado hasta ahora; a saber, la asimilación que hizo el mundo islámico de una cultura regional que venía gestándose desde tiempo atrás. En segundo lugar, los Naubajt representan un caso paradigmático en la formación de la cultura iraní islámica. Como veremos más adelante, sus miembros pasaron de ser sacerdotes zoroástricos que antaño sirvieron al rey sasaní, para ponerse al servicio del califa, para después ser incluso una amenaza al poder central.

La familia Naubajt se convirtió al Islam ya en tiempo de los abasíes. Sus miembros trabajaron al servicio del Estado, fueron científicos, burócratas y traductores. Los beneficios que otorgaron al gobierno se pagaron con tierras y puestos bastante productivos; su preeminencia económica aunada a sus intereses científicos los llevó a ser mecenas de gran trascendencia para las ciencias y las artes. Las principales fortunas de esta familia se desarrollaron a la par con el imperio abasí y, de la misma manera, declinaron en tiempos del desmembramiento del califato. Sin embargo todavía habrían de ser ideólogos de la shi'a duodecimana e incluso uno de ellos fue uno de los cuatro regentes del doceavo imam durante su ocultación menor. A partir de este momento la familia dejó de tener la popularidad de antaño, pero no desapareció. En la actualidad aún encontramos el apellido Naubajt en puestos

de alto perfil en la República Islámica de Irán, especialmente en la ciudad de Rasht, capital de la provincia de Gilan, al norte del país.¹⁴⁷

El fundador de la familia, el primero con este nombre, fue el astrólogo **Naubajt**¹⁴⁸ **Faresi Mayusi Monayyem** (activo *ca.* 744-775). Muchos aspectos de su vida aún son desconocidos. Sabemos que su nombre se compone de *Noh* (Nueva) y *Bajt* (Fortuna), es decir “el de Buena Fortuna”¹⁴⁹. Se especula que este nombre se adoptó como indicativo de su conversión al Islam; sin embargo, existen reservas de que la conversión hubiese tenido lugar en este momento. Entre otras cosas, porque sabemos que *mayusi* es la arabización del término ‘mago’, el cual se utilizaba para los zoroastras, especialmente su clase sacerdotal. Este hecho, junto con el nombre claramente zoroástrico que dio a su hijo¹⁵⁰ nos permite dudar que el epónimo Naubajt se hubiese convertido al Islam.

Naubajt entró a la historia del Islam cuando conoció a quien, en el futuro, sería el segundo califa abasí, al-Mansur (r. 754-775). Tenemos por seguro que la relación de estos dos personajes se remonta a poco antes de la revolución, cuando el futuro califa tomó parte de una revolución anti-omeya en Kufa e Irán occidental (744-747)¹⁵¹. Se cuentan dos historias distintas sobre su primer encuentro. El primero, de Baladori (*ca.* 980), donde el

¹⁴⁷ Actualmente se identifican dos personajes de alto perfil en la República Islámica de Irán. Mohammad Bager Naubajt Haguigui, quien ha desempeñado numerosos cargos de nivel ministerial durante la administración de Hassan Rouhani (2013-actualidad). El segundo, ‘Alí Nobajt Haguigui, célebre médico nefrólogo, activo en distintos niveles de la administración. Estos dos primeros, originarios de Rasht. También encontramos a dos Nobajt Haguigui, especialistas en nefrología, Niloofar en UCLA y Ehsan en George Washington University Hospital. Durante la estancia de investigación de 2014 intenté contactar individuos de apellido Naubajt, sin suerte. Sin embargo, la profesora Irma Navabi refirió reconocer a la familia como de alta sociedad. En el texto principal escribo el nombre ligeramente diferente. Esto obviamente puede ser objeto de confusión o suspicacia por parte del lector.

¹⁴⁸ Alternativamente transliterado como Nobajt y Nebajt, en el presente trabajo se utiliza únicamente la vocalización ‘au’, es decir *Naubajt*.

¹⁴⁹ Ferdinand Justi, *Iranischer Namenbuch*, NAUBAXT.

¹⁵⁰ *Vid. infra.* p. 100.

¹⁵¹ Se refiere a la revuelta de ‘Abdallah ibn Mu’awiya, que inició en Kufa. Tras esto se trasladó hacia Irán. Ideológicamente, buscaban el regreso de la familia de ‘Alí, aunque en el futuro también atrajeron todo tipo de disidentes, incluyendo jariyíes y zaydíes.

futuro califa hace una parada en Rawa (actual norte de Iraq)¹⁵², pues los locales le informan sobre un gran sabio que debería conocer. Allí, Naubajt predice que la rebelión terminará mal, pero que en el futuro logrará ser rey de los árabes. En la segunda historia, su nieto Abu Sahl Esma'il ibn 'Ali ibn Naubajt (ca. 910) indica que se conocen mientras al-Mansur se encuentra preso en Ahvaz, después de la rebelión; igualmente predice que tendrá el poder y será un gran líder.¹⁵³

Vale la pena hacer una pausa para mencionar un fenómeno peculiar sobre las familias aristocráticas persas. Durante la investigación de campo entrevisté a miembros de familias antiguas vinculadas a Bam, Teherán y Shiraz. En todos los casos, se observaba lo mismo: consistentemente todos dicen saber de la historia de su familia hasta hace 14 siglos, es decir, hasta el siglo VII, con la llegada del Islam. Sin embargo, algunas familias muy prominentes sí pretenden tener conexiones a algún personaje del pasado preislámico, especialmente cuando tienen pretensiones a puestos de gobierno.

En el caso de los Naubajtí, encontramos panegíricos que el poeta Bohtori (821-897) dedica a Eshaq ibn Esma'il Naubajtí donde traza el linaje de la familia al héroe del *Shahnameh* Giv hijo de Godarz. Si consideramos las fuentes del personaje, esto querría decir que la familia se remonta al siglo VI¹⁵⁴. Sin embargo, estimo más probable que esta genealogía fuera un intento de establecer la legitimidad religiosa del Eshaq por su vínculo con la shi'a duodecimana. En la mayoría de los casos, estos vínculos directos con el pasado

¹⁵² Aun si el dato es correcto, y no una lectura errónea de 'Rawi', según indica Anthony *op. cit.*, colocaríamos su residencia en Iraq, pero seguimos sin saber el origen de sus ancestros iraníes. Si la leyenda sobre Giv significa algo más que sólo un artilugio poético, habría que pensar que son iraníes del norte, quizá partos.

¹⁵³ W. Anthony, *Encyclopaedia Iranica*, NAUBAKTI FAMILY.

¹⁵⁴ El *Shahnameh* de Ferdosí se terminó de escribir hasta principios del siglo XI, pero sabemos que se nutrió de fuentes populares, algunas orales, otras escritas. Las leyendas de estos personaje existían entre la población iraníes. Giv es uno de los personajes más relevantes de la sección heroica del libro, especialmente porque acompañó a Kay Josrov en su ascensión al cielo.

preislámico aparecen mucho después de la conversión de los grupos al Islam, lo cual comenzó hacia finales del siglo VIII. Para entonces, muchos de estos grupos tenían nombres islámicos y sus originales quedaron en el olvido. Pero, cuando aparecía la necesidad, grupos árabes, iraníes, turcos, entre otros, hallaban sus conexiones con un pasado más antiguo, ya fuese alguna tribu, un héroe del *Shahnameh* o de la tradición judeocristiana.

Debemos aceptar que muchas de estas familias al servicio del califato fueran grupos recién formados, excepto por algunas dinastías de nobles locales que permanecieron virtualmente independientes hasta mucho después¹⁵⁵. Independientemente de la continuidad comprobable de las familias aristocráticas, lo que es cierto es que aún las dinastías nuevas traían consigo la conexión con su lengua y con los conocimientos de generaciones anteriores. Si la familia Naubajt se fundó con Faresi asumiendo que este hombre haya tenido, como su nombre indica, una “nueva fortuna” inesperada; eso no vulnera el hecho de que las estructuras sociales de las familias persas se reprodujeran casi de forma idéntica desde tiempos sasaníes y hasta el califato abasí. Aún si no se puede probar que hayan sido exactamente los parientes de los mismos individuos de los que hablan los registros más antiguos; lo que importa es que sus funciones como administradores y productores de cultura quedaron intactas.

Cuando al-Mansur finalmente se constituye como califa en 754 d.C., Naubajt Faresi se presenta ante él, quien lo admite a su corte. De él que se dice que era el astrólogo más habilidoso entre el gran séquito de astrólogos de al-Mansur. Entre sus obras más importantes se encuentra la determinación de la fecha y lugar propicios para la fundación de Bagdad, por lo cual recibió como pago tierras dentro de la ciudad. Buena parte de la construcción de la ciudad estuvo a cargo de los astrólogos del califa, entre los que se contó con Faresi en

¹⁵⁵ Tal es el caso de los Barmakíes, cuyo epónimo se traza al nombre sánscrito correspondiente a la familia líder de un templo budista en el norte de Afganistán. Vid. I. Abbas, *Encyclopaedia Iranica*, BARMAKIDS.

primerísimo lugar, junto con Ebrahim Fazari, el judío Masha'-Allah, 'Omar Tabari y 'Alí ibn 'Isa Ostorlabi¹⁵⁶; mientras que la ejecución de la obra estuvo a cargo de Jalid Al-Barmakí¹⁵⁷. Además de su trabajo al servicio del califa al-Mansur, de su obra escrita sobreviven copias de su breve *Risala fi sara'er ahkam al-noyum* (*Carta sobre los secretos de la astrología*) así como noticias transmitidas por Biruni (973-1048) y los extractos de las cartas astrales que copio Fazari en su *Zig al-Sindhind al-Kabir*.¹⁵⁸

En la segunda generación encontramos a **Abu Sahl Fazl ibn Naubajt** (activo ca. 775-809) hijo de Naubajt Faresi. Desconocemos su fecha o lugar de nacimiento. La primera noticia que tenemos de él es cuando el califa al-Mansur lo designa para suceder a su padre en el puesto de astrólogo en 775. También sabemos que él mismo sostenía que su nombre original en persa era Jorshad Mah Taymada Mabadar Josreva Behshad¹⁵⁹. Los primeros compuestos Jorshad (en pahlavi 'Sol') y Mah (en pahlavi 'Luna') son indicativos de su filiación zoroástrica y, por tanto, que nació antes de que su padre y/o él se convirtieran al Islam. También sería un argumento a favor de que la conversión de los Naubajt sucedió apenas en este punto o poco antes.

Abu Sahl pasó a la historia de la ciencia por sus contribuciones a la astronomía y traducciones del persa, griego y siríaco al árabe¹⁶⁰. Para este momento la familia residía en Bagdad y gozaba de gran fortuna gracias a las generosas contraprestaciones ofrecidas por el califa al-Mansur a cambio del trabajo del primer Naubajt. Sabemos que contaban con una

¹⁵⁶ *Vid. supra* nota en p. 88.

¹⁵⁷ Familia de origen iraní que también tuvo un papel importante en diversos aspectos del califato. El fenómeno de esta familia aristocrática es similar a los Naubajt, se mencionan en el presente *passim*.

¹⁵⁸ *Vid. supra* p. 84.

¹⁵⁹ Ferdinand Justi, *Iranischer Namenbuch*, NAUBAJT.

¹⁶⁰ *Ibidem*.

tierra de 2,000 *yaribs*¹⁶¹ ubicados al sur de la ciudad y a título de *eqta*¹⁶². Desde este centro de poder habrían de acumular gran riqueza y poder, siempre en cercana colaboración con el califa.

Sabemos que Abu Sahl sirvió al califa al-Mansur en 775. Posteriormente, durante los califas Mahdi (775-785) y Hadi (785-786) hay pocas noticias sobre él. Pero su nombre renace prominentemente con el célebre Harun al-Rashid (786-809). Tenemos noticias sobre su la famosa *Hizanat al-Hikma* (repositorio de la sabiduría) que fundó Harun al-Rashid¹⁶³. Durante este tiempo ganó gran fama de erudito en distintas ciencias, especialmente en astrología e historia. Gracias al registro bibliográfico de Ibn Nadim, el *Fihrist* (publicado en 987), sabemos los títulos de siete obras de Abu Sahl. En esa misma obra, se menciona que este sabio persa "... era traductor de obras de persa al árabe y una autoridad confiable en cuanto a los libros de los persas."¹⁶⁴

Vale la pena mencionar el único trabajo de Abu Sahl que sobrevive como cita íntegra en el texto de Ibn Nadim, el *Ketab at-Thmk'n fi'l-mawalid*¹⁶⁵. Allí, se describe la concepción de la historia de las ciencias según la óptica iraní, donde la astrología es la madre de todas. La narración comienza con los babilonios, quienes ya tenían un conocimiento muy perfeccionado, el cual aprendieron los egipcios. Después, llegó un período oscuro donde la

¹⁶¹ Aproximadamente 400 hectáreas.

¹⁶² Esta institución era como una concesión a perpetuidad del usufructo sobre ciertas tierras o propiedades. Los *iqta'* (o *eqta'*) los otorgaban los soberanos como pago por servicios sobresalientes prestados, algo parecido a los feudos de la Europa medieval. La diferencia es que la potestad última no recaía sobre el depositario de la concesión, sino sobre el Estado que la emitía; por lo tanto, podía revocarse.

¹⁶³ Vid. *supra* sobre la *Bayt al-Hikma* p. 85. Los autores modernos en ocasiones prefieren usar el término *Hizanat al-Hikma* o *Hizanat Kuttub al-Hikmat* (Repositorio de los libros de la sabiduría) para evitar la idea romántica de la *Bayt al-Hikma* como una especie de proto-universidad. Cfr. Dimitri Gutas, *Greek Thought Arabic Culture*, Cap. 2 "Early 'Abbasid Imperial Ideology and the Translation Movement", pp. 54-60.

¹⁶⁴ Kevin Van Bladel, "The Arabic History of Science of Abu Sahl ibn Nawbaht (Fl. CA 770-809) and its Middle Persian Sources" en *Islamic Philosophy, Science, Culture, and Religion* p. 43.

¹⁶⁵ Debido a la antigüedad del escrito y la falta de puntos diacríticos, el texto es sumamente difícil de traducir. Aquí tomamos la más moderna y revisada traducción al inglés de Van Bladel, *op. cit.*

gente cayó en el pecado y la ignorancia. Posteriormente, en tiempos de Zaratustra, los sabios que quedaban comenzaron a guiar a las personas en tiempos del rey mitológico Yam (Yamshid). Los sabios escribieron todo el conocimiento habido y por haber, el cual se depositó en Babilonia. Hasta que Alejandro de Macedonia conquistó la ciudad y destruyó sus registros. Sólo tradujo algunas partes a la lengua romana y egipcia. Algunos libros sobrevivieron esparcidos en China e India. Pero ‘Iraq estuvo sumido en la ignorancia hasta que los reyes sasaníes restablecieron el orden y mandaron embajadas a Roma, China e India para recuperar todo el conocimiento que se había desperdigado de su origen en Babilonia. Llama poderosamente la atención la ideología difusionista que coloca a Babilonia (para aquel entonces, Bagdad) en el centro del mundo y a los reyes persas como los perennes protectores del conocimiento de la humanidad. Esta visión, insisto, es la que se publicó en la biblioteca califal de Harun al-Rashid hacia el siglo VIII-IX.

Desconocemos la fecha de muerte de Abu Sahl ibn Naubajt. Simplemente dejan de haber noticias con su nombre poco antes de la muerte de Harun al-Rashid en 809 d.C. Sobre la **tercera generación**, encontramos tres de los hijos de Abu Sahl como astrólogos del califa al-Ma'mun (813-833): **‘Abd Allah, Esma’il y Abu’l ‘Abbas Fazl**, todos ellos con el apellido **ibn Abi Sahl Naubajtí**. No sobreviven trabajos escritos de ninguno de ellos, excepto por algunas noticias. Sólo sabemos que Esma’il ibn Abi Sahl Naubajtí se encontraba en el séquito de astrólogos que hicieron una predicción errónea sobre la longevidad del califa al-Wateq (842-847). Habiendo pronosticado otros 50 años de vida, el califa murió diez días después.¹⁶⁶

Otros de los miembros de la tercera generación se hicieron famosos por su mecenazgo de las artes. **‘Abdallah, Fazl, Solayman y Esma’il ibn Abi Sahl Naubajtí** (todos hijos de

¹⁶⁶ W. Anthony, *Encyclopaedia Iranica*, NAUBAKTI FAMILY.

Abu Sahl)¹⁶⁷ fueron los más importantes patrocinadores y coleccionista de Abu Nuwas (747-815), reconocido como uno de los mejores poetas en lengua árabe de todos los tiempos. Una figura tan importante, y controversial, de la literatura árabe de todos los tiempos, no estaba lejos de los rumores. Sabemos que pasaba la mayor parte de sus días en el distrito Naubajtí de Bagdad, supuestamente bebiendo y dándose a la buena vida. Sabemos que Abu Nuwas murió en casa de Naubajtís, aunque no hay demasiados motivos para creer que fuera por motivos sórdidos. Sin embargo, la leyenda dice que Esma'il lo asesinó cuando el poeta hizo un chiste demasiado subido de tono acerca de su madre. La realidad, es que la obra más famosa de Abu Nuwas, la recopilación *El Diván*, se produjo en buena parte gracias a los Naubajtís, en su casa y ahí mismo se conservaron sus escritos, con lo cual se logró conformar dicha obra.¹⁶⁸

Incidentalmente, gracias a los poemas de Abu Nuwas, sabemos que Esma'il era un ferviente shi'í. Y también gracias a sus actividades de en la alta sociedad, sabemos que se decía que Esma'il era “uno de los personajes principales de la Bagdad de su época. Gozó de la amistad de Ibrahim, hijo del califa ‘abbasí al-Mahdi y fue compañero del *imam* Muhammad b. Al-Rida y de su hijo al-Hadi.”¹⁶⁹ Desde este punto, sabemos que miembros de la familia Naubajt tuvieron lazos muy estrechos con la shi'a imaní, con sus dirigentes e ideólogos.

¹⁶⁷ Hay cierta dificultad para el seguimiento entre la segunda y tercera generación. Para Van Bladel *op. cit.* y otros autores, Abu Sahl es el mismo que Abu Sahl Fazl (o Fadl en árabe). Esta es la interpretación que uso en este trabajo debido a la concordancia en nombres. Sin embargo, Ana Labarta Gómez, así como otros estudiosos, interpretan que el Abu Sahl del que sabemos en 775 es uno y el que se menciona en 786, Abu Sahl Fadl, es otro. El período de inactividad serían indicativos de un cambio generacional. *Vid.* Musa Ibn Nawbajt, *Kitab al-Azmina wa-l-Duhur* y *Al-Kitab al-Kamil*, ambos traducidos y editados por Ana Labarta.

¹⁶⁸ W. Anthony, *Encyclopaedia Iranica*, NAUBAKTI FAMILY.

¹⁶⁹ Ana Labarta, introducción a *Kitab al-Azmina wa-l-Duhur*, p. 0.11.

Después de estas tres primeras generaciones, se vuelve un poco difícil rastrear claramente las relaciones de parentesco entre todos los personajes. La familia creció exponencialmente y también comenzaron a incursionar en distintas actividades de la vida pública. Si no podemos identificar directamente a los padres, al menos podemos identificar si pertenecen a una generación anterior o posterior. Sobre la **cuarta generación** (activa entre 860-890) podemos mencionar a **Hasan ibn Sahl ibn Naubajtí**¹⁷⁰, cuya obra sobre astrología *Ketab al-Anwa* se encuentra citada por su contemporáneo Ebn Kasib (ca. 860-866).

La **quinta generación** (activa entre 890-915) tuvo varios personajes importantísimos en la vida pública y, particularmente, en la shi'a duodecimana. **Abu Sahl Esma'il ibn 'Ali ibn Eshaq ibn Abi Sahl Naubajtí** (Bagdad, 851-924), también llamado **Ebn Naubajt**, fue uno de los grandes líderes y pensadores de la comunidad shi'a, quien "Como servidor público de alto nivel y poeta, se le consideró el miembro más prominente de la familia en su tiempo"¹⁷¹. Además de sus actividades religiosas, por las que ganó buena parte de su fama, este Abu Sahl Esma'il también fue un reconocido mecenas de ciencias y artes. Entre sus patrocinios más famosos se encuentra el que prestó a dos de los grandes poetas islámicos Ibn al-Rumi (836-896) y Bohtori (821-897). Pero definitivamente su lugar en la historia pasó por su trabajo en busca de una teología racionalista para la shi'a imami. Dedicó grandes recursos al patrocinio de filósofos y pensadores que desarrollaran técnicas de argumentación y doctrinas religiosas profundamente racionales. También se hizo famoso por sus trabajos como polemista. Sobreviven diversas noticias sobre sus refutaciones de profetas autoproclamados, movimientos religiosos y sus discusiones con eruditos de distintas disciplinas. De particular

¹⁷⁰ Labarta lo ubica como hijo de Abu Sahl., mientras que Anthony sugiere que es nieto de aquel.

¹⁷¹ Verena Klemm, *Encyclopaedia Iranica*, ISLAM IN IRAN IX. THE DEPUTIES OF MAHDI.

interés son sus conversaciones con el filósofo, matemático y lógico de origen sabeo¹⁷² Tabet ibn Qorra (m. 901), publicadas en el libro *Mayales Tabet ibn Qorra* (Reuniones de Tabet ibn Qorra).¹⁷³

“Como familia afluente y, presumiblemente por su reputación, de considerable habilidad administrativa en temas de riqueza, los Naubajtís primero entraron a lo mundano de la política abasí en calidad de auditores y administradores”¹⁷⁴. El primero que ocupó uno de estos cargos fue Abu Sahl Esma’il estuvo vinculado al califa al-Muqtadir (r. 907-932). Aún más importante que su vínculo con el califa, fue su amistad con el ministro ‘Ali ibn al-Furat (855-924). Este personaje era de origen shi’í y fungió como visir en tres períodos distintos. Durante ese tiempo, ayudó a colocar más personajes de la comunidad shi’a en la administración califal, entre ellos varios Naubajtís. En el caso de Abu Sahl Esma’il, escuchamos que la mayor parte de su vida ocupó puestos ministeriales de alto rango, particularmente como auditor de los haberes del visir.¹⁷⁵

En su faceta como teólogo, Abu Sahl Esma’il Naubajtí sentó las bases de lo que después serían algunos de los pilares conceptuales de la shi’a duodecimana como el concepto mismo de ocultación *gayba* que se sostiene sobre la imposibilidad lógica de que la comunidad esté sin un líder, que también tuvo otra solución con la figura del *sefara* (regente). Estas nociones aún hoy son básicas para el Irán actual donde la figura del líder supremo de la revolución precisamente es la de un regente (si bien ya se abandonó la figura del *sefara*) que debe cuidar de la comunidad hasta que regrese el imam en ocultación. Naturalmente, el líder

¹⁷² Religión identificada en tiempos califales como Gente del Libro, actualmente se especula que sean lo mismo que los mandeos de la actual Iraq.

¹⁷³ W. Madelung, *Encyclopaedia Iranica*, ABU SAHL NAWBAKTI.

¹⁷⁴ W. Anthony, *Encyclopaedia Iranica*, NAUBAKTI FAMILY.

¹⁷⁵ Ana Labarta, introducción a *Kitab al-Azmina wa-l-Duhur*, pp. 0.11-0.12.

debe ser aquel que sea el más leído y el más racional, de forma que se abandona en muy buena medida el elemento del linaje, de pertenecer a la familia del profeta, que fuera el motivo original de la shi'a. Al parecer Abu Sahl escribió bastante sobre los aspectos de práctica, creencias y argumentación, pero los únicos textos que sobreviven son citas sobre dos de sus trabajos sobre el imamato. En ese momento el tema era asunto de dirección de la comunidad, e incluso después también fue una alternativa al Estado califal.

También promovió el trabajo de teólogos y filósofos shi'is, al grado que fue encarcelado durante unos años bajo la acusación de ser líder de la comunidad shi'í en tiempos de califas que persiguieron a los imamis en general. De hecho, fue para estas épocas (principios del S. X) que la familia Naubajt al parecer se aleja de los círculos interiores de los califas. Aunque, naturalmente, para entonces los califas estaban en un proceso de perder fuerza y reaccionaron tratando de controlar las distintas denominaciones religiosas que no admitían la autoridad total del califa. Esta ya era la época de las revueltas Qármatas y de la división entre ortodoxia y heterodoxia religiosa. Es decir, propiamente hasta entonces se concibe una división clara entre sunna y shi'a. Las políticas califales hacia las heterodoxias cambiaron siempre en respuesta a las condiciones sociales y políticas. Sobre todo, cambiaron en virtud del visir en turno, quien al parecer para entonces ya tenía mucho más poder de decisión que el califa. Por ese motivo, Abu Sahl Esmá'il, así como varios de sus descendientes, pasaron períodos intermitentes en prisión cuando el visir en turno adoptaba una política plenamente anti-shi'a.

Según Labarta, Al-Hasan Abu Muhammad al-Hasan ibn Abi-l Hasan Musa ibn Hasan ibn Mohammad ibn 'Abbas ibn Esmá'il ibn Abi Sahl ibn Naubajt (también llamado **Hasan al-Naubajtí** o Al-Hasan, m. entre 912 y 923) fue hijo de Ebn Kebri'a y una de las hermanas

de Abu Sahl Esma'il.¹⁷⁶ El vínculo con el astrónomo es dudoso, pero repetidamente se le cita como sobrino del teólogo, por lo que no hay motivo para dudar de ese vínculo. Su obra abarca numerosas disciplinas; pero, sin lugar a dudas, su fama sobre todo proviene por su faceta como teólogo. Tal fue su fama, que shi'as duodecimanos y mu'atazilas¹⁷⁷ debatían si Hasan era de una u otra secta. Se dice que su obra es "El monumento más duradero a la influencia teológica de la familia Naubajt sobre la formación de la ortodoxia duodecimana ..."¹⁷⁸

Las noticias sobre Hasan indican que fue un autor prolífico y un pensador inquieto, esto fue posible en buena medida gracias al ambiente que propiciaba el ambiente familiar. "La vasta fortuna de los Naubajt les ganó la reputación de patronos generosos de los intelectuales de la era abasí; sus salas ofrecían un espacio donde las élites, literatos e intelectuales podían convivir"¹⁷⁹. Para Hasan esto implicó estar en contacto con los principales traductores de su tiempo, entre ellos el médico Uthman al-Dumashqui (m. en Bagdad, después de 914), Ishaq ibn Hunayn¹⁸⁰ y Tabet ibn Qorra¹⁸¹, así como con los personajes más importantes de la poesía, la teología y la política. El joven Hasan aprovechó este ambiente y se convirtió en un sabio reconocido en distintas áreas del conocimiento que incluyeron astronomía, astrología, filosofía, teología, lógica, traducción e historia de las religiones.

¹⁷⁶ Según Labarata, *op. cit.* p. 0.17. Cfr. con los datos de Ebn Kebri'a *infra* pp. 108-109 y la nota 186.

¹⁷⁷ Movimiento religioso-académico que propugnaba el estudio de ciencias antiguas y el cuestionamiento racional de todo conocimiento, incluido el religioso. Esta actitud les ganó numerosos enemigos, por lo que frecuentemente trabajaban como una sociedad secreta. A menudo se sostiene que la secta de los asesinos era parte de la mu'atazila (*vid. supra* p. 71).

¹⁷⁸ W. Anthony, *Encyclopaedia Iranica*, NAUBAKTI FAMILY.

¹⁷⁹ W. Anthony, *Encyclopaedia Iranica*, NAUBAKTI FAMILY.

¹⁸⁰ (Bagdad, 830-910), médico cristiano, célebre por la traducción del *Almagesto* de Ptolomeo y *Elementos* de Euclides, así como por haber compuesto la primer colección de biografías de médicos notables en árabe.

¹⁸¹ *Vid. supra* p. 104.

De su autoría conocemos sobre un epítome a la obra *Acerca de la generación y corrupción* de Aristóteles. Sobre astronomía, escribió tratados para refutar ideas de Ptolomeo y neoplatónicos, una titulada *Argumentos físicos derivados de los libros de Aristóteles en oposición a quienes creen que la esfera es un ser vivo racional*, la otra *Libro de oposición a Ptolomeo en cuanto a la configuración de la esfera y la Tierra*. Sobre astrología escribió un libro en su defensa titulado *Libro de oposición a Abu 'Ali al-Yobba'i en cuanto a su oposición a los astrólogos* y otro en un tono más crítico *Libro de oposición a los astrólogos*. Ninguno de estos trabajos sobreviven, excepto por referencias a ellos.¹⁸²

Una de sus obras fue suficientemente trascendente como para sobrevivir a los estragos del tiempo y de la invasión mongola, el *Ketab feraq al-shi'a* (*Libro de las sectas shi'a*). Esta obra es de enorme relevancia por dos motivos. Primero, es uno de los primeros ejemplos de la historia de las religiones, un campo en el que fue pionero. Segundo, porque establece lo que debía ser el canon shi'a, opuesto a lo que constituía un desvío o exageración. En este último sentido, también se le atribuye un *Ketab al-Emama* (*Libro del imamato*), que al parecer no pudo terminar, y *Ketab al-radd 'ala al-golat* (*Libro de oposición a las ghulat*)¹⁸³ donde refuta las doctrinas de diversas sectas shi'a. Éste último también se dice que originalmente era obra de **Hoseyn ibn Yahya Naubajti**, de quien sólo conocemos esta referencia en un libro de 899 d.C. De acuerdo a David Pingree, “Quizá su obra más influyente fue el *Ketab al-ara' wa'l-dianat* (*Libro de las Opiniones y Religiones*)”¹⁸⁴. Este trabajo sirvió de base para escritores posteriores y sobrevivió en fragmentos en las obras de autores más recientes. Fue, quizá, el primer trabajo de historia de las religiones en árabe; en él, se discuten

¹⁸² David Pingree, *Encyclopaedia Iranica*, NAWBAKTI, HASAN.

¹⁸³ *Ghulat*: sectas de “extremismos” o exageraciones shi'a. *Vid. supra* p. 71.

¹⁸⁴ *Ibid.*

las opiniones de pensadores musulmanes y filósofos, así como las creencias de griegos, indios, sabeos y mazdeos.¹⁸⁵

En una posición dudosa entra la quinta y **sexta generación** (activa entre 915-934), encontramos el trabajo de Abu'l-Hasan Musa ibn Hasan ibn Mohammad ibn 'Abbas ibn Esma'il ibn Abi Sahl ibn Naubajt (activo *ca.* 860-940), mejor conocido como **Ebn Kebria'**. Si seguimos su nombre, identificamos que él es, biológicamente, chozno de Abu Sahl Naubajtí; es decir, la séptima generación de la familia. Labarta sostiene que estaba unido a una hermana de Abu Sahl Esma'il, con la cual fue padre de Al-Hasan.¹⁸⁶ Sin embargo, David Pingree sostiene que no hay evidencias sobre el padre¹⁸⁷; mientras que W. Anthony confirma que “Los esfuerzos de los académicos por delinear la relación familiar [...] han producido pocos resultados fructíferos.”¹⁸⁸

Independientemente de su dudosa filiación, sabemos muy bien de su fama como astrólogo gracias a dos tratados de su autoría. Afortunadamente, ambos documentos sobrevivieron en su totalidad; además, en años recientes fueron analizados y traducidos al español por Ana Labarta. De él también se dice que fue famoso por su erudición y por su ferviente seguimiento de la shi'a. Aunque no tuvo la trascendencia de al-Hasan, sabemos que fue miembro activo de la comunidad durante el ocultamiento menor del doceavo imam.

Plenamente en esta generación encontramos a los hijos de Abu Sahl Esma'il. Algunos continuaron con el oficio familiar en puestos de la administración estatal, otros dentro de la teología shi'a. En este último sentido se recuerda a Abu'l-Hasan 'Ali Naubajtí, mejor conocido como **Alí Naubajtí**. Se sabe poco del personaje, eclipsado por gigantes de la familia

¹⁸⁵ J. van Ess, *Encyclopaedia Iranica*, ARA WAL-DIANAT.

¹⁸⁶ Cfr. *supra* p. 106 y Ana Labarta *Op. cit.* p. 0.17

¹⁸⁷ En *Encyclopaedia Iranica*, NAWBAKTI, HASAN.

¹⁸⁸ *Op. cit.*

como fueron su padre y su hijo Hoseyn¹⁸⁹. Precisamente, lo que sabemos de él es que se dedicó a difundir la obra de su padre, particularmente lo relativo a teología racional y el imamato.

Otro de los hijos de Abu Sahl Esmá'il fue **Abu Ya'qub Eshaq** (a veces llamado Eshaq Naubajtí, m. 934), quien fungió como cobrador de impuestos en la región de Waset (Iraq central) y encargado del sistema de irrigación del Éufrates. Acumuló una gran fortuna por este encargo y eventualmente fue un jugador de primer nivel en la política del califato. En numerosas ocasiones estuvo preso. También pago numerosas *mosadarat*, multas a modo que establecía la administración central para hacerse de dinero a costa de sus funcionarios más afluentes. Su perfil económico y dentro de la comunidad shi'a, especialmente su vínculo con los Naubajtís del momento, hizo de él una pieza fundamental en las intrigas palaciegas entre 925-935.

Durante la vida de Eshaq el califato ya mostraba señas ineludibles de su debilidad. Hemos mencionado la falta de dinero, que se veía reflejada en la práctica de las *mosadarat*. También hemos mencionado la crisis por la que atravesaba la comunidad shi'a por la división que causó la sucesión del doceavo imam, Muhammad ibn Hasan. Falta por decir que en esta época vemos algunos episodios de intolerancia y persecución entre shi'as y sunnis, quienes para entonces habían definido buena parte de sus bases doctrinarias. La actitud hacia una u otra comunidad a menudo dependía del visir, quien incluso tenía la capacidad de colocar o retirar califas.

¹⁸⁹ Abu 'abd-allah Hoseyn Ibn 'alí Naubajtí, no confundir con su contemporáneo Hoseyn Ibn Ruh.

Justamente en 908, el visir ‘ali al-Furat¹⁹⁰ se encargó de colocar como califa a al-Muqtadir, quien contaba con sólo 13 años. Además de la influencia del visir y de los ministros, se dice que los primeros años parecieron más una regencia de la madre del califa desde el *harem*. En 929, una conspiración depuso al califa para colocar a su hermano, sólo para que ese mismo año se restituyera el orden original. El arreglo fue breve, pues en 932 ejecutaron a al-Muqtadir y regresó su hermano al-Qahir.¹⁹¹

Se dice que Eshaq Naubajtí fue, junto con ‘ali al-Furat, el arquitecto y patrocinador del califato de al-Qahir (932-934). Se reporta que la motivación para privilegiar al hermano del difunto califa sobre su hijo era que este “[...] evitaría la mezquindad y excesos de las políticas del *harem*, mientras que el hijo de al-Muqtadir estaría dominado y manipulado por las luchas intestinas de las intrigas domésticas, como su padre.”¹⁹² Al final, el mismo al-Qahir decidió ejecutar a Eshaq de la forma más cruel: le colocó cadenas y aventó a un pozo.

Aunque sería razonable que el califa quisiera evitar más conspiraciones dentro de la corte, se reporta que su razón fue más caprichosa. Se dice que más bien tenía animosidad contra el Naubajtí porque se sintió humillado cuando Eshaq, durante la subasta de una hermosa cantante llamada Zina, pudo pagar más que él, siendo un príncipe abasí. La leyenda tendría algo de cierto, pues sabemos que al-Qahir prohibió la posesión de muchachas cantadoras, al tiempo que ordenó que se arrestaran a todos los “afeminados”, cantantes y esclavas cantadoras. Muchos de estos arrestos tuvieron lugar en el barrio Naubajtí. Sin embargo, puede aducirse que este fue un ejemplo temprano de la reacción anti-shi’a que tuvo lugar en estos años y durante el califato de al-Radi (934-940), que estuvo vinculado al visir

¹⁹⁰ *Vid. supra* p. 105.

¹⁹¹ Ana Labarta, introducción a *Kitab al-Azmina wa-l-Duhur*, p. 0.12.

¹⁹² W. Anthony, *Encyclopaedia Iranica*, NAUBAKTI FAMILY.

Ebn Ra'eq y a la persecución de minorías religiosas, especialmente shi'a, la "inquisición sunní".¹⁹³

A pesar de los momentos difíciles en la relación entre los califas y los Naubajt, la administración estatal continuó sirviéndose de la gran experiencia administrativa de esta familia. Uno de estos administradores, un **Abu Taleb 'Ali ibn 'Abbas Naubajtí** (m. entre 935-941), ocupó uno de los puestos más altos en la corte como administrador de propiedades y liquidador de propiedades. Es interesante notar que se le menciona este puesto en 929 cuando al-Muqtadir recupera el califato y en 932 cuando sube finalmente al-Qahir. En ambos casos, su trabajo fue comprar y vender las propiedades del califa para hacerse de efectivo y pagar a las tropas que ayudaron a establecer al califa. En el segundo caso desempeñó este cargo junto con Eshaq, quien fue el auditor de la liquidación de los bienes de la madre de al-Muqtadir.¹⁹⁴

Resta por mencionar dos Naubajtís de este convulso período, que enmarca a una breve, pero sumamente activa, **séptima generación** (activa entre 934-961). **Abu 'abd-Allah Hosayn ibn 'Ali Naubajtí** (también conocido como Hosayn 895-938), hijo de 'Ali Naubajtí. Su carrera fue principalmente política y administrativa. Parece ser que adquirió sus habilidades mientras fue aprendiz y protegido de su tío Eshaq. Después de su formación, comenzó su carrera como administrador al servicio de la familia Baridí, entre los que había grandes potentados encargados de los impuestos de casi todo el sur de Iraq. Poco a poco, gracias a la habilidad administrativa y política, "[...] excedió a todos los Naubajtís en acumular poder e influencia dentro de los asuntos abasíes".¹⁹⁵

¹⁹³ *Ibidem*.

¹⁹⁴ W. Anthony, *Encyclopaedia Iranica*, NAUBAKTI FAMILY.

¹⁹⁵ *Ibidem*.

El primer encargo altamente visible que tuvo Hoseyn fue como consejero, secretario y confidente del entonces gobernador de Waset y Basra, Ebn Ra'eq. Gracias a su habilidad y efectividad, Ebn Ra'eq fue nombrado 'comandante supremo' (*amir al-umara*) del califato abasí en 936 d.C. Esto quiso decir que, a causa de los numerosos conflictos que enfrentaba el califato, obtuvo poder casi absoluto militar y financiero. Hoseyn fungió como visir del comandante supremo, aunque para entonces el puesto era casi ceremonial. Vemos, pues, el proceso de transferencia del poder fáctico entre califa, visir, comandante (*amir*) y, después, sultanes.

Desde su punto más alto, la carrera de Hoseyn declinó rápidamente. En este punto, Ebn Ra'eq estaba enfrentado con la familia Baridí, que también gobernaba Ahvaz (suroeste de Irán). Hoseyn estaba determinado a acabar con el poder de sus primeros empleadores, aunque las fuentes no indican el motivo de esta animosidad. En este contexto tenso, Hoseyn cayó repentinamente enfermo. Para entonces, el Naubajtí había atraído un aprendiz y protegido de nombre Abu Bakr Ebn Moqatel.

El pupilo tomó la oportunidad de reemplazar a su maestro como confidente de Ebn Ra'eq, tan pronto vio una oportunidad. Estando el comandante en campaña, Ebn Moqatel trajo ante él al yerno de Hoseyn para testificar que, en efecto, su suegro estaba en la puerta de la muerte. El Nawbajtí se recuperó de su enfermedad, pero Ebn Moqatel ocupaba su lugar. Se dice que el nuevo visir no tenía la destreza de su mentor y aconsejó incorrectamente a Ra'eq suficientes veces. Los errores costaron caro y el poder de Ra'eq amainó hasta que en 938 lo reemplazó en el cargo de comandante supremo un emir turco de nombre Backam. Llegado este punto no volvemos a tener noticia alguna de Naubajts en la administración estatal.

En este punto crucial de la historia del mundo islámico, la familia Naubajt llega a su clímax como administradores y líderes religiosos. En calidad de esto último encontramos a Abu-l-qasem Hosayn Ebn Ruh ibn Abi Bahr Naubajtí (mejor conocido como **Ebn Ruh** o Ruhí m. 20 de junio de 938), uno de los cuatro *sefara* (regentes) durante la ocultación menor del doceavo imam (974-941 d. C.). Parece ser que era originario de Qom y que empezó su carrera en forma similar a sus familiares, con actividades en la administración. En realidad no contamos con noticias sobre sus primeros años, en ocasiones se sostiene que fue uno de los compañeros del onceavo e, incluso, del décimo imam. En opinión de Said Amir Arjomand, no hay motivos para siquiera considerar dichas noticias. Por el contrario, debemos tomar por cierto que antes de 917 ya era uno de los diez agentes del segundo regente del imam oculto. Algunos autores sostienen que empezó como agente en 914 o 915.¹⁹⁶

En este momento de la historia de la familia (inicios del siglo X) el poder político y económico Naubajt estaba en su apogeo y Abu Sahl Esma'il era el virtual líder de la comunidad shi'a en Bagdad. Cuando el segundo regente ('Amri) se encontraba en su lecho de muerte (917 d.C.), tenía la responsabilidad de elegir a su sucesor. La comunidad shi'a estaba dividida entre los seguidores de la tradición antigua y los seguidores del nuevo liderazgo de Abu Sahl Esma'il Naubajt; los unos esperaban que se designara a uno de los antiguos asociados de 'Amri, los otros que fuese Abu Sahl Esma'il. Al final, Ebn Ruh recibió este honor. Algunos especulan que fuese una forma de unificar la comunidad, pues tiempo antes 'Amri había casado a su hija, Umm Koltum, con un Naubajt de nombre Ahmad ibn Ibrahim. Eventualmente, la hija 'Amri testificó que su padre había designado a Ebn Ruh para

¹⁹⁶ *Encyclopaedia Iranica*, HOSAYN B. RUH.

ser el tercer regente y a su yerno, **Ahmad ibn Ibrahim Naubajt**, para ser el secretario en jefe de la Santa Sede (el asiento de la jerarquía imaní).¹⁹⁷

La principal responsabilidad como regente del imam oculto era servir como puente entre la comunidad y el imam. Una de las primeras acciones de Ebn Ruh fue reestablecer la comunicación con el doceavo imam, quien llevaba 25 años sin hablarle a la comunidad shi'a. Así, en 918 emitió el primero de diversos documentos a nombre del imam pero con el puño y letra de Ebn Ruh en tanto que él era el único intermediario entre el imam y los fieles. De hecho, es precisamente en este momento que se adopta el término *safir* (pl. *sefara*, intermediario) en preferencia al título inicial de “vicerregente especial” (*nowwab-e kassa*).¹⁹⁸

El período como regente de Ebn Ruh (917-938) fue crucial para la comunidad. La falta de guía ya comenzaba a causar estragos en la cohesión de la comunidad que estaba desperdigada en grupos a lo largo y ancho del mundo islámico. También debió enfrentar la aparición de místicos, profetas autoproclamados y movimientos hostiles hacia la comunidad.¹⁹⁹ El trabajo del intermediario Naubajtí se enfocó a refutar a los movimientos milenaristas y místicos que rechazaban la jerarquía shi'a y a codificar la escuela jurídica de la shi'a imaní. En cuanto a la naturaleza de los escritos del imam, puede decirse que se distinguen porque tuvo una preocupación profunda por regular la jerarquía de la comunidad, organizar la recaudación de las limosnas y establecer una ley religiosa más estricta.²⁰⁰

Eventualmente, al igual que le pasara a su familiar Hoseyn ibn 'Ali Naubajtí en la administración pública, la carrera de Hoseyn ibn Ruh estuvo marcada por la traición de su

¹⁹⁷ W. Anthony, *Encyclopaedia Iranica*, NAUBAKTI FAMILY.

¹⁹⁸ Said Amir Arjomand, *Encyclopaedia Iranica*, HOSAYN B. RUH.

¹⁹⁹ De los cuales ya hemos mencionado la “inquisición sunní” de Ebn Ra'eq. Pero también es de nota la revolución qarmatí, que mantuvo un ambiente hostil en los lugares sagrados de la península arábiga.

²⁰⁰ Verena Klemm, *Encyclopaedia Iranica*, ISLAM IN IRAN IX. THE DEPUTIES OF MAHDI.

pupilo. En este caso, la oportunidad llegó por la rebelión Qármata (899-976). Esta secta de shi'a septimana controló buena parte de la península árabe y se hizo famosa por sostener que el *hajj* (peregrinación) era una forma de superstición. Se hicieron famosos por ejecutar peregrinos en camino a Meca y Medina, así como por el saqueo de los lugares sagrados del Islam en 930. Esto causó un buen grado de actitud anti-shi'a. Ebn Ruh se vio obligado a esconderse intermitentemente. En 925 el califa terminó por encarcelar a muchos de los líderes shi'a, entre los que se contaron varios Naubajt, como Ebn Ruh y Abu Sahl Esma'il, acusados de irregularidades fiscales y de promover la disensión.²⁰¹

Estando encarcelado, Ebn Ruh designó a su pupilo, Samalgani, como suplente del *safir*. Antes, los dos personajes habían colaborado estrechamente en distintos temas de la dirección de la comunidad. Particularmente, Ebn Ruh confió en Samalgani para recopilar y codificar la ley imamí en un tomo definitivo. Sin embargo, mientras el *safir* estuvo preso, Samalgani emitió mensajes del imam, sin consultar a Ebn Ruh. De esta manera, usurpó así el papel de único intermediario entre el imam y los fieles. Samalgani huyó a Mosul y allí se proclamó a sí mismo la Puerta (*Bab*) hacia el doceavo imam. También intentó incluir a Ebn Ruh y Umm Koltum en el movimiento declarando que eran reencarnaciones de 'Alí y Fátima.²⁰²

El *sefar* Naubajtí rechazó el ofrecimiento y excomulgó a quien fuera su protegido. En 929, cuando el visir shi'a 'Alí al-Tufat regresa al poder, Ebn Ruh es liberado. En poco tiempo movió sus influencias para hacer oficial la excomunión y denuncia a Samalgani como apóstata. Se restauró la posición de *sefar*. Con ayuda del poder califal, se ejecutó a Samalgani, saquearon su casa y la de sus seguidores y sus cadáveres crucificados e incinerados en las

²⁰¹ W. Anthony, *Encyclopaedia Iranica*, NAUBAKTI FAMILY.

²⁰² Said Amir Arjomand, *Encyclopaedia Iranica*, HOSAYN B. RUH.

calles de Bagdad. Después de este episodio, Ebn Ruh abandonó el proyecto de reforma legal. Simplemente recomendó a sus escandalizados seguidores que siguieran guiándose por los trabajos jurídicos escritos por Samalgani, pero que “[...] sólo rechazaran sólo donde encontraran sus opiniones personales”²⁰³. Ebn Ruh murió el 20 de junio de 938, está sepultado en el distrito Naubajtí de Bagdad, el cual actualmente es un sitio de peregrinaje shi’a.

Pueden verse las intrincadas relaciones que se construyeron gracias a las relaciones entre miembros de la misma familia en distintas áreas de la vida pública. Esto significó la acumulación de poder en algunas manos que trabajaban a través del intercambio de favores. Un caso quizá más popular es el de los Barmakíes, quienes fueron depuestos y completamente borrados de la faz de la tierra cuando representaron un peligro inminente para el califa. En el caso de los Naubajts, en cambio, vemos un arreglo permanente de cooperación que no se limita a un tipo de poder sino que se movió conforme cambió el centro de poder del Estado hacia la religión y de los califas a los gobernadores locales. Siglos de experiencia administrativa y científica hizo de los Naubajt una pieza esencial para el desarrollo de la época de oro islámica, fundamental para entender los grandes procesos de conformación de la cultura islámica.

Después de todos estos personajes inmiscuidos en los episodios más controversiales de la vida pública del califato abasí, el nombre de la familia deja de aparecer en los registros. Esto sucedió de forma natural, pues la suerte de la familia desde el inicio estuvo vinculada a la institución califal. Hubo diversos motivos para el declive de los califas. Militarmente afectó la dependencia del poder central en élites de guerreros turcos, quienes formaron

²⁰³ *Ibidem*.

facciones con agendas propias y, luego, dinastías independientes como los selyuquíes (1037-1194)²⁰⁴.

En términos administrativos, el abigarramiento de la burocracia central obligó a la formación de cortes provinciales. Algunas de ellas se independizaron por completo, como los fatimíes en el Norte de África, 909-1171. Otras dinastías reconocían nominalmente al califa pero se manejaban con total independencia, como los aglabíes en Túnez y Sicilia, 800-909. Mientras que otros arrebataron el poder de los califas, como los turcos tuluníes en Siria y Egipto (868-905); o los buyíes (934-1062), quienes establecieron su capital en Shiraz, conquistaron Bagdad y sometieron al califa abasí. Desde este punto en adelante, el califato abasí sobrevive más como un principado centrado en Bagdad y con posesiones de tierras en el sur de Iraq, hasta la destrucción de la ciudad en 1258 d.C. a mano de los mongoles.

Cuando el poder del mundo islámico empezó a moverse a otras latitudes, lejos de Bagdad y de la corte abasí, la familia Naubajt también empezó a desaparecer de los registros. Como mencionamos antes, el nombre sobrevive hasta la actualidad. Sin embargo, sólo tenemos referencias breves sobre miembros de la familia Naubajtí original en los Siglos XI y Siglo XIII. El primero es sobre **Abu Eshaq Ebrahim ibn Naubajt** (presumiblemente activo a finales del S. X, principios del XI), a quien se le atribuye *Ketab al-Yaqt* (escrito ca. 961)²⁰⁵. La obra no sobrevive, sólo sabemos lo que indica un comentario del Siglo XIV; por lo que sabemos que fue el primer intento de sistematización de la filosofía shi'a.²⁰⁶ Por último, encontramos referencia a un **Muhammad ibn Ya'qub ibn Naubajt**, quien se dedicó

²⁰⁴ Este fue virtualmente el mismo fenómeno que observamos en los cuerpos militares durante el siglo XVIII en el imperio otomano. La diferencia fue que los sultanes otomanos lograron transitar hacia una alternativa militar distinta, lo cual fue posible gracias a que las armas de fuego permitían formar un ejército efectivo sin necesidad de depender de las viejas tropas de élite.

²⁰⁵ La fecha de composición, de acuerdo con Ana Labarta, *op. cit.*, p. 0.12.

²⁰⁶ W. Anthony, *Encyclopaedia Iranica*, NAUBAKTI FAMILY.

a la astrología y escribió una obra titulada *Ijtiyarat* hacia 1260 d.C.²⁰⁷ Así, poéticamente, un astrólogo concluye la historia registrada de la antigua familia Naubajt justamente en los años de la destrucción del califato abasí y de Bagdad; tal y como iniciara la narrativa el otro astrólogo que apoyó a establecer el califato y fundar su ciudad.

La trascendencia de este episodio es que marca la caída definitiva del califato como institución. La persona del califa permanece en Cairo, con un papel puramente ceremonial, al abrigo de sultanes mamelucos desde 1261. En 1517, cuando los otomanos conquistan Egipto, sus sultanes asumen personalmente el título hasta su abolición durante las reformas de Atatürk de 1924. Sin embargo, los símbolos del califa como sucesor legítimo y líder de todos los musulmanes, continúa en el imaginario islámico.

En la actualidad existen algunos personajes que se autoproclaman califas. Ninguno más famoso que el bárbaro Abu Bakr al-Bagdadi al frente de *da'esh* o Estado Islámico. Es de nota que precisamente este grupo de salvajes islamistas trataran de revivir el califato, con un líder que adoptó el gentilicio de Bagdad y el nombre del primero de los califas, Abu Bakr. Aún más poderoso, los movimientos de Islam político que se adhirieron a la ideología de *da'esh* en otras latitudes lo hicieron adoptado el título de *wilayat*; el término para provincias en tiempos del califato abasí. En la actualidad, grupos de Islam político militante en Libia, la península del Sinaí, Argelia, Centro de Asia (bajo el nombre de provincia del Jorasán), Yemen, África Occidental (especialmente con Boko Haram), el Cáucaso (especialmente Chechenia) y Filipinas (con el frente Abu Sayyaf) juraron lealtad al califa y adoptaron la designación de *wilayat* para su área de operación. El poder del simbolismo de la época de oro del Islam es indiscutible.

²⁰⁷ Ana Labarta, introducción a *Kitab al-Azmina wa-l-Duhur*, p. 0.13.

En términos históricos, el período de esplendor del califato abasí (750-950), marca el establecimiento de la ecúmene islámica. Aquí se gestan instituciones políticas, símbolos, doctrinas religiosas y ciencias en un ambiente de diversidad. En el proceso, se unieron nuevos grupos a la comunidad musulmana; las dinastías turcas, persas, kurdas y árabes, entre otras, se empiezan a entremezclar. Hacia estos años, la región central del Medio Oriente ya contaba con una población primordialmente musulmana, con escuelas de derecho, ortodoxia y ortopraxis bien definidas. El árabe ya era la lengua de cultura y la *lingua franca* desde el centro de Asia hasta la península ibérica.

No puede sobreestimarse la importancia para la historia de la humanidad el proceso que inició la prédica de Mahoma y las conquistas árabes del Siglo VII. Pero, tampoco, pueden sobreestimarse las contribuciones de distintos grupos étnicos a la formación de este mundo. Este ambiente multicultural que, además, no surge en las postrimerías de los califas abasíes, sino que está ahí desde las primeras revelaciones del Corán. En fin, que la consolidación y expansión del Islam así como la formación de un mundo islámico, que abarcaba de la isla de Borneo hasta la península ibérica y de las estepas de Asia hasta la India y el corazón de África, no fue *ex nihilo* ni el producto de un fanatismo proselitista árabe islámico. Éste fue un mundo unido “[...] por vínculos humanos forjados por el comercio, las migraciones y la peregrinación”²⁰⁸ desde sus inicios, que no desde el Siglo X, como sostiene Hourani.

El Islam desde siempre fue diverso y se nutrió de la actividad de numerosos grupos que conectaron las nuevas ideas e instituciones con las que estuvieron siglos atrás. La noción de un Islam ortodoxo, puro, definido claramente y defendido en su pureza por los árabes de la península, es una ficción posterior. Por el contrario, como queda demostrado por el papel

²⁰⁸ Albert Hourani, *La historia de los árabes*, p. 115.

de las aristocracias iránias durante el temprano califato abasí, la ortodoxia-heterodoxia se formó en la diversidad. Sea el caso de la familia Naubajt una muestra de que la auténtica “pureza” del Islam, y del mundo islámico, está en su carácter incluyente y heterogéneo.

Conclusión

El estudio presentó un estudio de caso sobre una prominente familia irania para dar una imagen sobre la diversidad étnica de la sociedad en el califato abasí temprano. Se señalaron algunas de las contribuciones de los grupos iranos en los ámbitos administrativo, cultural, científico, religioso y militar; muchas de las cuales fueron esenciales en el desarrollo histórico de las sociedades musulmanas y ayudaron a formar lo que se conoce como la época de oro del Islam. Argüimos que este período llegó a un nivel de desarrollo elevado gracias a las condiciones que promovieron la incorporación de nuevos grupos sociales. Este proceso permitió la transmisión de conocimientos, prácticas y estructuras sociales que enriquecieron al Islam y permitieron la creación de una cultura mundial, la ecúmene islámica.

Mediante las biografías de personajes célebres de la familia Naubajt, pudimos constatar la estrecha vinculación entre califas abasíes y sectores aristocráticos persas. La relación con esta familia particular comenzó desde tiempos de la revolución que derroca a la dinastía omeya, hasta que los califas perdieron el control efectivo de las tierras del Islam. El estudio demuestra que este proceso representó la inclusión de astrólogos persas, vinculados al antiguo orden zoroástrico, dentro de las altas esferas del poder califal.

No fue posible mostrar la naturaleza exacta del papel que jugaron los ancestros Naubajtíes dentro del imperio sasaní. Se observó una laguna similar con otros personajes iranos, como es el caso de Abu Muslim. Durante entrevistas con miembros actuales de familias iraníes prominentes, también se constató que los registros genealógicos rara vez se trazan a momentos anteriores a la conversión al Islam. Excepto por referencias aisladas a personajes iranos míticos, la profunda islamización de los grupos iranos dificulta seriamente

la vinculación con la historia preislámica. Sin embargo, algunos nombres propios, funciones sociales y tradiciones epistemológicas nos permiten señalar un grado de continuidad relevante. En el caso de los Naubajt, el vínculo con la tradición astrológica preislámica es innegable.

Vale la pena notar que la introducción de la tradición epistemológica de la astrología al califato se observa en la obra de grupos iraníes, que además trabajaron en conjunto con personajes distintivamente judíos y siríacos. Tal diversidad es digna de estudios posteriores; especialmente por la manera en que estos orígenes diversos dieron forma a las prácticas administrativas del califato y la transmisión de obras clásicas al mundo islámico.

En el caso de los Naubajt, es notable que se convirtieron en reconocidos mecenas de la cultura islámica; promovieron poetas, sabios, traductores y teólogos. En muchos casos, el producto de esta actividad fueron obras escritas en lengua árabe. Surge la pregunta sobre las contribuciones de las lenguas iraníes al establecimiento del canon de la lengua árabe clásica. También se observó que los Naubajt se establecieron en Bagdad, en el barrio que algunas fuentes identifican como Naubajtía. Sería sugerente estudiar las características físicas y arquitectónicas de la zona para crear una imagen más clara sobre las dinámicas sociales del período.

Un tema que se exploró muy superficialmente, pero que tiene enorme potencial, es las diferencias específicas y dinámicas entre los distintos grupos iraníes. Se detectaron algunas identidades específicas (persas, jorasaníes, sogdianos), pero hubo escasas referencias a otras que son igualmente relevantes (como sería el caso de los kurdos). ¿Cuáles fueron las características identitarias de estos grupos? ¿Qué tipo de interacciones tenían como grupos? Son preguntas que ayudarían a esclarecer las distinciones, más bien vagas, que se usan en el trabajo.

Finalmente, es notable que la dinámica política y religiosa en las postrimerías del califato abasí tenía como protagonistas a sectores de todos los orígenes étnicos, especialmente iraníes y turcos. En el caso de los Naubajt, debe señalarse su papel para establecer las bases doctrinales de la shi'a duodecimana y su participación en las pugnas que desembocaron en el debilitamiento de la institución califal. Existen análisis que pueden ayudar a formar una idea más integral sobre las diversas fuentes filosóficas, epistemológicas y organizativas del mundo islámico de los siglos X-XIII; lo cual es de particular interés para deconstruir la naturaleza de lo que después se entenderá como ortodoxia islámica.

Basándonos en las evidencias presentadas, estimamos que se cumplió con el cometido del proyecto: abonar a una imagen del Islam siempre diverso e incluyente y al tiempo rechazar nociones de pureza doctrinaria o racial en el seno de la religión y la sociedad islámica. Sin embargo, debe reconocerse que esta tesis sería más concluyente si se incluyeran más referencias en su idioma original. Particularmente, el trabajo adolece por no utilizar de forma más sistemática la obra *Jandan-e Naubajtí* de Iqbal Ashtiani ni usar versiones originales de los trabajos sobre Historia de Tabarí y Baladhuri.

El presente trabajo busca, sobre todo, visibilizar la diversidad del mundo islámico; con lo cual se puede problematizar las nociones monolíticas, unilineares o exclusivistas del desarrollo del Islam o de la cultura islámica. Se logró ofrecer una ventana de esta pluralidad, lo cual puede ser de utilidad para el estudio en lengua española de la historia del Medio Oriente.

Sin embargo, este trabajo apenas es un asomo del potencial que ofrece la investigación sobre los pueblos que formaron el mundo islámico. Especialmente, hay grandes áreas de oportunidad en torno a los grupos sociales que hablaban griego, arameo y siríaco. E, incluso, en cuanto a grupos iraníes, nos beneficiaríamos de estudios más específicos que

problematicen sobre la diversidad de los pueblos iraníes. Todos estos pueden ser pasos hacia la formación de una imagen del mundo diverso, de migraciones y fronteras fluidas que la Humanidad siempre ha habitado.

Bibliografía

Textos

Abolqasem Ferdowsi, *Shahnameh*, trad. Dick Davis, EUA, Penguin Group, 2006.

Abu Ja'far Moḥammad b. Jarir Ṭabari, *The History of al-Tabari*, trad. y notas de C.E. Bosworth, Albany, State University of New York Press, 1999.

Abi Muhammad al-Hasan ibn Musā al-Naubajtí, *Ketāb feraq al-Ši'a*, sin datos de publicación, facsímil del árabe original disponible en formato electrónico.

Ibn Khallikan, [Bn. Mac Guckin de Slane, traductor], *Biographical Dictionary*, París, Mme. V. Dondey-Dupré, 1842.

Musa Ibn Nawbajt, *Kitab al-Azmina wa-l-Duhur: Tratado de astrología mundial*, edición y traducción de Ana Labarta Gómez, Valencia, Universidad de Valencia, 2005.

Musa ibn Nawbajt, *al-Kitab al-kamil: Horóscopos históricos*, edición y traducción de Ana Labarta Gómez, Madrid, Instituto Hispano-árabe de Cultura, 1982.

Estudios

'Abbas Iqbal, *Khandan - I Nawbakhti*, Teherán, A. Gh. Tahuri, 1966.

Amanat, Abbas y Farzin Vejdani [editores], *Iran facing others: identity boundaries in a historical perspective*, New York, Palgrave Macmillan, 2012.

- Atabaki, Touraj, "Iranian History in Transition: Recasting the Symbolic Identity of Babak Khorramdin", pp. 65-78.
- Tsadik, Daniel, "Identity among the Jews of Iran", pp. 221-244.

Arberry, Arthur John (compilador), *The Legacy of Persia*, Oxford, Clarendon Press, 1953.

- Talbot Rice, D., “Persia and Byzantium”, pp. 39-60
- Levy, Rubin, “Persia and the Arabs”, pp. 60-88.

Arjomand, Saïd Amir, “Imam *Absconditus* and the Beginning of a theology of occultation: Imami Shi’ism circa 280-90 A.H./900A.D.” en *Journal of the American Oriental Society* 117, no. 1 (Jan. – Mar., 1977), pp. 1-12.

Arjomand, Saïd Amir, “The Crisis of the Imamate and the Institution of Occultation in Twelver Shiism: A Sociohistorical Perspective” en *International Journal of Middle East Studies* 28, no. 4 (Nov. 1996), pp. 491-515.

Ashtiany, Julia *et al* [editores] *‘Abbasid Belles-Lettres*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.

- Kennedy, Hugh, “The ‘Abbasid Caliphate: A Historical introduction”, pp. 4-7.

Bennison, Amira K., *The Great Caliphs: The Golden Age of the ‘Abbasid Empire*, New Haven y Londres, Yale University Press, 2009.

Bosworth, C.E. “The Heritage of Rulership in Early Islamic Iran and the Search for Dynastic Connections with the Past” en *Iran*, 1973, vol. 11, pp. 51-62.

Canepa, Matthew P., *The Two Eyes of the Earth: Art and Ritual of Kingship between Rome and Sasanian Iran*, Berkeley, University of California Press, 2009.

Eryilmaz, Fatma Sinem, “Visual Representations of Authority in ‘Arif’s *Shahnama-yi Al-i ‘Osman*” en Cipa, Erden H. y Emine Fetvacı [editores], *Writing History at the Ottoman Court: Editing the Past, Fashioning the Future*, Bloomington e Indianápolis, Indiana University Press, 2013, pp. 100-128.

Crone, Patricia, *God's Rule: Government and Islam*, New York, Columbia University Press, 2004.

Crone, Patricia y Martin Hinds, *God's Caliph: Religious Authority in the First Centuries of Islam*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986.

Daaif, Lahcen, "L'histoire de la judicature musulmane revisitée: l'exercice de la justice sous les Abbasides" en *Arabica*, no. 60, Leiden, Brill, 2013, pp. 359-384.

Gelvin, James L., *The Modern Middle East: A History*, Oxford, Oxford University Press, 2006.

Gibb, Hamilton Alexander Rosskeen, *Studies on the Civilization of Islam*, Princeton University Press, 1962.

Gordon, Matthew S., *The Breaking of a Thousand Swords: A History of the Turkish Military of Samarra (A.H. 200-275/815-889 C.E.)*, State University of New York Press, 2001.

Gutas, Dimitri, *Greek Thought Arabic Culture: The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early 'Abbasid Society*, Londres, Routledge, 1998.

Berea, Agustín H., "Mazdak y el mazdaqismo según el Sahname" en *Mundo Iranio*, núm. 3 (primavera 2013), Madrid, Editorial Mandala, pp. 64-69.

Hodgson, Marshall G. S., *The Venture of Islam*, Vol. 1 "The Classical Age of Islam", Chicago y Londres, The University of Chicago Press, 1974

Hourani, Albert, *La historia de los árabes*, traducción de Aníbal Leal, Barcelona, Ediciones B, 2003.

Kennedy, Hugh, *The Armies of the Caliphs: Military and Society in the Early Islamic State*, Londres, Routledge, 2001.

Klemm, Verena. "Die vier sufara' des Zwölften Imām Zur formative Periode der Zwölferšī'a" en *Die Welt des Orients XV*, (1984): 126-143.

Lupascu, Silviu, “Les arabesques de la connaissance. Connexions entre le gnosticisme et le soufisme sous la dynastie des Abbassides” en *Philologica Jassyensia*, VIII (1), pp. 275-290.

Marín Guzmán, Roberto, *Popular Dimensions of the ‘Abbasid Revolution*, Cambridge, Massachussetts, Fulbright-Laspau, 1990.

Mez, Adam, *El renacimiento del Islam*, traducción de Salvador Villa, Granada, Editorial Universidad de Granada, 2002.

Ruíz Figueroa, Manuel, ““Religión y Estado durante la dinastía abasí. El califato de Al-Mansur” en *Estudios de Asia y África*, vol. XL, núm 1, México, El Colegio de México, 2005, pp. 57-87.

Shaban, M.A., *The ‘Abbasid Revolution*, Cambridge, Cambridge University Press, 1970.

Van Berkel, Maaïke, “Embezzlement and Reimbursement. Disciplining Officials in ‘Abbasid Baghdad (8th-10th Centuries A.D.)”, en *International Journal of Public Administration*, número 34, Routledge, 2011, pp. 712-719.

Van Bladel, Kennedy, “The Arabic History of Science of Abū Sahl ibn Nawbakht (fl. ca 770-809) and Its Middle Persian Sources,” in David Reisman and Felicitas Opwis, eds., *Islamic Philosophy, Science, Culture, and Religion: Studies in Honor of Dimitri Gutas*, Leiden, 2012, pp. 41-62.

Weston, Mark, *Prophets and Princes: Saudi Arabia from Muhammad to the Present*, John Wiley & Sons, Nueva Jersey, 2008.

Young, MJL *et al* [editores], *Religion, Learning and Science in the Abbasid Period*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.

- Bosworth, Clifford Edmund, “Administrative Literature”, pp. 155-167.

Obras de referencia

Browne, E.G. *A literary history of Persia*, Cambridge, Cambridge University Press, 1924.

Encyclopaedia Iranica, online edition, New York, 1996-2013.

- Abbas, Iqbal, “Barmakids”, vol. III, fasc. 8, pp. 806-809.
- Anthony, Sean W., “Nawbakti Family”, sólo disponible en línea en <http://www.iranicaonline.org/articles/nawbakti-family>
- Arjomand, Said Amir, “Hosayn B. Ruh”, vol. XII, fasc. 5, pp. 506-508.
- Bivar, Mary Boyce, “Estakr”, vol. VIII, fasc. 6, pp. 643-646.
- Bosworth, Clifford Edmun, “Asawera”, Vol. II, fasc. 7, pp. 706-707.
- Klemm, Verena, “Islam in Iran IX. The Deputies of the Mahdi”, vol. XIV, fasc. 2, pp. 143-146.
- Madelung, Wilfred, “Abu Sahl Nawbakti”, vol. I, fasc. 4, pp. 372-373.
- Oktor Skjærvø, Prods, “IRAN vi. IRANIAN LANGUAGES AND SCRIPTS (6) Old Iranian Languages,”, vol. XIII, fasc. 4, pp. 376-377.
- Pingree, David, “Nawbakti, Hasan”, sólo disponible en línea en <http://www.iranicaonline.org/articles/nawbakti>
- Shahbazi, Alireza Shahbazi, “Bahram VI Cobin”, vol. III, fasc. 5, pp. 514-522.
- Van Ess, J., “Ara’ Wa’l-Dianat”, vol. II, fasc. 2, pp. 200-201.

Fleet, Kate, *Encyclopaedia of Islam*, [3rd Edition], Leiden, E. J. Brill, 2007.

- Bosworth, Clifford Edmund, “Samanids”, vol. 8, pp. 1025-1029.
- Crone, Patricia, “Mawla”, vol. 6, pp. 874-882.
- Farmer, H. G. y Neubauer, E., “Ziryab”, vol. 11, pp. 516-517.

- Hinds, Martin, “Mu’awiya I”, vol. 7, pp. 263-268.
- Hodgson, Marshall G. S., “Alamut”, vol. 1, pp. 352-354.
- Hodgson, Marshall G. S., “Ghulat”, vol. 2, pp. 1093-1095.
- Islam, Riazul, “Katib”, vol. 4, pp. 754-760.
- King, D. A. y J. Samsó, “Zidj”, vol. 11, pp. 496-508.
- Lewis, Bernard, “Abbasids”, vol. 1, pp. 15-23.
- Lewis, Bernard, “Hashimiyya”, vol. 3, pp. 265.
- Madelung, Wilfred, “Kaysaniyya”, vol. 4, pp. 836-838.
- Sourdél, Dominique, “Dar al-Hikma”, vol. 2, pp. 126-127.
- Sourdél, Dominique, “Dar al-‘Ilm”, vol.2, p. 127.

Justi, Ferdinand, *Iranishces Namenbuch*, Marburg, 1895.

Robinson, Chase F. [editor], *The New Cambridge History of Islam*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010.

- Whittow, Mark, “The late Roman/early Byzantine Near East”, pp. 72-97.

Meri, Josef W. (editor), *Medieval Islamic Civilization: An Encyclopedia*, Nueva York, 2006.

- Allouche, Adel, “Epidemics”, pp. 235-237.
- Judd, Steven C., “Basra”, p. 99.

Selin, Heliane [editor], *Encyclopaedia of the History of Science, Technology, and Medicine in Non-Western Cultures*, Springer-Science+Business Media, 1997.

Yarshater, Ehsan [editor], *The Cambridge History of Iran*, Cambridge, Cambridge University Press 2006.

Diccionarios

Aryanpur Kashani, Manuchehr, *The Aryanpur Progressive English-Persian Dictionary*,
Dos volúmenes, expansivo.

Cortés, Julio, *Diccionario de árabe culto moderno*.

Dehkhoda Loghat-nameh, Teherán, Universidad de Teherán.

Sadri Efshar, Qala Mahsin, Naserin Hokmi y Nostaran Hokmi *Farhang-e mo'aser-e farsi*,
Teherán.

Wehr, Hans, *Arabic-English Dictionary*.