

Estudios de
Asia y África

Estudios de Asia y África

ISSN: 0185-0164

reaa@colmex.mx

El Colegio de México, A.C.

México

Hermann, Denis

Aspectos de la penetración del shiismo en Irán durante los períodos ilkhání y timurí. El éxito político de
los movimientos Sarbedâr, Marashi y Mushashayân

Estudios de Asia y África, vol. XXXIX, núm. 3, septiembre-diciembre, 2004, pp. 673-709

El Colegio de México, A.C.

Distrito Federal, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=58639305>

- ▶ Cómo citar el artículo
- ▶ Número completo
- ▶ Más información del artículo
- ▶ Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

ASPECTOS DE LA PENETRACIÓN DEL SHIISMO EN IRÁN DURANTE LOS PERIODOS ILKHÂNÍ Y TIMURÍ. EL ÉXITO POLÍTICO DE LOS MOVIMIENTOS SARBEDÂR, MAR’ASHI Y MUSHA’SHA’YÂN

DENIS HERMANN
Institut Français de Recherche en Iran

Durante los periodos ilkhâní y timurí, Irán estuvo marcado por una revitalización de lo religioso y por el nacimiento de múltiples y nuevas corrientes espirituales, la mayoría de ellas de carácter mesiánico. Los rasgos predominantes del periodo fueron, por un lado, el fortalecimiento del sufismo y, por el otro, su acercamiento al shiismo. En este trabajo, mi objetivo principal es demostrar que la penetración de los shiismos en Irán durante el periodo presafaví tuvo importancia determinante, principalmente mediante sus tres logros políticos más importantes: el establecimiento de las dinastías sarbedâr (738-783/1337-1381), mar’ashi (760-2^{da} mitad del siglo x/1358-2^{da} mitad del siglo xvi), y musha’sha’yân (840-1092/1436-1681). Estas tres dinastías antecedieron la instauración de la dinastía safaví y tuvieron un papel importante en la aceptación del shiismo por la población iraní. Dado que no es posible abarcar aquí todos los temas, tendré que acotar mi estudio de la siguiente manera: 1) me concentraré esencialmente en la política o identidad religiosa de estas tres dinastías con el fin de comprender mejor cómo fue que cada una de ellas precedió, a su manera, el modelo safaví posterior; 2) no estudiaré el reino del soberano ilkhâní Oljáytû (704-716/1304-1316), que durante un tiempo se con-

Este artículo fue recibido por la dirección de la revista el 13 de febrero de 2003 y aceptado para su publicación el 12 de mayo de 2004.

virtió al shiismo duodecimano, ni tampoco las tendencias ‘alidas de los poderes jalâyir, qara-qoyunlu, kubâní y artukí.¹

Esta conmoción religiosa se inscribe en un contexto general de crisis. Dicha crisis fue resultado del conflicto de las invasiones mongolas y de la caída del califato abbásida durante la toma de Bagdad en 1258, en la que gran parte de la población urbana de Irán e Iraq fue masacrada. La llegada de los mongoles causó profundas modificaciones en Irán que, tras la rápida decadencia del poder ilkhâní, quedó todavía más aislado del mundo árabe-musulmán de lo que ya estaba, y se enfrentó a una severa crisis económica y política.² La identidad religiosa de los soberanos mongoles, por sí misma, es un tema que siempre ha sido muy debatido. Efectivamente, éstos oscilaron durante largo tiempo entre el cristianismo y el budismo, aunque progresivamente se fueron adhiriendo al islam. Sin embargo, en todos los territorios donde los mongoles se establecieron siempre practicaron una política de tolerancia religiosa. En Iraq, los shiítas

¹ Los jalâyir son una de las tribus mongoles que obtuvieron su independencia tras la muerte de ‘Abû Sa’id, en 735-736/1335-1336 y que reinó principalmente en el oeste y el centro de Irán. Prácticamente, perdieron todo poder real de independencia en el momento de la invasión timurí (fines del siglo VIII-principios del siglo IX/fines del siglo XIV-principios del siglo XV). Véase, principalmente, H. R. Roemer, “The Jalayrids, Muzaffirids and Sarbadars”, en *CHI*, VI, 1986, pp. 1-41; También se puede consultar J. M. Smith, “Djalâyir”, en *EP*; Cl. Huart, “Mémoires sur la fin de la dynastie des Ilkhanis”, en *JA*, 7^{mo} ser., 8, 1876.

Los qara-qoyunlú son una familia turca que reinó en Anatolia y el oeste de Irán. Probablemente, fue una de estas grandes dinastías la que recibió las influencias ‘alidas más notorias. Véase los trabajos de F. Sümer, “Karâ-Koyunlu”, en *EP*; “Kara-Koyunlular”, en *T. T. K. I.*, Ankara, 1967.

Los kubâníes son otra familia mongola que al igual que los jalâyir, aumentó su poder personal con la decadencia mongola. Véase R. M. Savory, “Cubânids”, en *EP*.

Los artukíes son una dinastía turca que, gracias a los selyúcidas, obtuvo un poder importante desde finales de los siglos V y XI hasta inicios de los siglos IX y XV. Véase Cl. Cahen, “Artukids”, en *EP*.

Respecto de las tendencias ‘alidas de estas dinastías, véase M. M. Mazzaoui, *The Origins of the Safawids. Shi'ism, Sufism and the Gulât*, Franz Steiner Verlag GMBH, Wiesbaden, 1972, pp. 64-66, así como también el trabajo de numismática de R. Burn, “Coin of Jahan Shah Kara-Koyunlu and some contemporany rulers”, en *NC* y el *Journal of the Ray, Numismatic Society*, pp. 173-197.

² Acerca de los efectos devastadores de la conquista mongola y sus consecuencias en la estructura económica de Irán, véase principalmente J. J. Saunders, *The History of the Mongol Conquests*, Londres, 1971. Véase también D. O. Morgan, *The Mongols*, Oxford, 1986; “Mongols. 1: Effects of the Mongol Conquests”, en *EP*. Para un enfoque más global de Irán en el periodo mongol, véase principalmente B. Spuler, *Mongolen* 4, Leiden, 1985.

se beneficiaron particularmente de esta tradición política mongola; de hecho, en el momento de la conquista de Iraq, las ciudades santas shíitas (*'atabát'*) —Najaf y Karbala— no habían sufrido demasiadas masacres en su población por las hordas mongolas. Por otra parte, el nuevo poder se apoyó mucho en las poblaciones shíitas. Se trataba de un cambio considerable en comparación con la dinastía selyúcida (1055-1258), a la que con frecuencia se consideraba como la “campeona” del hunismo.³ Todo el periodo mongol estuvo marcado por una renovación de la vitalidad de la escuela racionalista shíita (*osuli*). Esto sucedió particularmente en Hilla (situada entre Kufa y Bagdad), ciudad que se convirtió en el primer centro de estudios imamitas, en detrimento de Qom y de Bagdad.⁴ Este último punto es determinante para la evolución del shiismo en la época ilkhání; sin embargo, aquí tendrá que quedar fuera, pues el trabajo está primordialmente enfocado en los tres movimientos shíitas que obtuvieron su independencia política.

La decadencia del poder ilkhání comenzó después de la muerte del soberano mongol ‘Abû Sa’id en 736/1335, quien había sido el primer soberano ilkhán en utilizar un nombre musulmán. Esta desintegración se llevó a cabo a lo largo de veinte años. Los historiadores suelen decir que el fin del poder ilkhání

³ Acerca del fortalecimiento del imamismo bajo el régimen mongol, véase J. Calmard, “Le chiisme imamite sous les Ilkhans”, en *L'Iran face à la domination mongole* (dirigido por D. Aigle), Ifri, Teherán, 1997, pp. 261-292. Este autor insistió particularmente en el trato favorable que recibieron los imamitas por parte del poder ilkhání y en la influencia que tuvieron dentro de la cúspide del poder, sobre todo para contrarrestar ideológicamente a los mamelucos sunitas. Véase también M. M. Mazzaoui, *The origines of the safawids. Šî'ism, Sâfîsm, and the Gulât*, Franz Steiner Verlag GMBH, Wiesbaden, 1972, pp. 22-40. Para tener un enfoque más global de la región bajo el dominio de los ilkhánies, véase A. Bausani, “Religion under the Mongols”, en *CH*, V, 1968, pp. 538-549; H. Halm, *Le Chiisme*, PUF, 1995, París, pp. 73-77 y R. Strothmann, *Die Zwölfer-Schi'a Zwei religionsgeschichtliche Charakterbilder aus der Mongolenzeit*, Leipzig, 1926.

⁴ La influencia de la escuela de Hilla fue determinante para la evolución del imamismo. Por un lado, este cambio se caracteriza por el creciente peso del *ijtihâd* (esfuerzo de especulación racional) dentro del derecho (*fiqh*) y, por otro lado, el fortalecimiento del derecho mismo respecto de las demás disciplinas de enseñanza religiosa. Para más información, véase M. A. Amir Moezzi, “Remarques sur les critères d'authenticité du hadith et l'autorité du juriste dans le shî'isme imâmîte”, en *SI*, 85, 1997/1, pp. 5-39, en las páginas 25-28; Para un análisis del concepto de *ijtihâd*, véase N. Calder, “Doubt and prerogative: The emergence of an Imami Shi'i theory of ijtihad”, en *SI*, 70, 1991, pp. 57-78; y J. Schacht & D. B. MacDonald, “Idjihad”, en *EP*.

tuvo lugar en 756/1355.⁵ Entonces, la situación parecía extremadamente confusa e incluso caótica, hecho que favoreció la multiplicación de nuevas entidades políticas.⁶ Estos nuevos poderes tenían tres orígenes diferentes: algunos eran descendientes de linajes dinásticos mongoles, otros eran creados por los representantes de dinastías locales que servían a los mongoles y, por último, estaban las nuevas dinastías descendientes de la acción de los grupos shiítas. Si bien los movimientos shiítas o de inspiración shiíta fueron numerosos, sólo tres llegaron a adquirir un poder considerable: los sarbedárs (738-783/1337-1381), los mar'ashis (760-2^{da} mitad del siglo x/1358-2^{da} mitad del siglo xvi) y los musha'sha'yán (840-1092/1436-1681).⁷

Tras la invasión mongola, Irán vivió una intensificación del fenómeno religioso. El shiismo, hasta entonces básicamente urbano, y el sufismo, más bien plebeyo, parecen ser los dos grupos religiosos que más se fortalecieron bajo el dominio de los ilkháníes y los timuríes. En el interior de la familia shiíta, el imamismo se volvió ampliamente mayoritario comparado con otras corrientes como el ismaelismo y el zaydismo, que hasta entonces habían dominado las reivindicaciones políticas shiítas en Irán y que ahora se convertían en minoritarias.⁸ Por

⁵ Sobre el poder ilkhání, véase el artículo de B. Spuler y R. Ettinghausen, "Ilkhans", en *EP*; véase, en particular, el resultado de las investigaciones de B. Spuler, *Die Mongolen In Iran. Politik, Verwaltung und Kultur der Ilchanzeit 1220-1350*, H. H Schaeder, Leipzig, 1939; *Die Mongolzeit*, Leiden, 1953 (trad. al inglés, *The Mongol period*, Leiden, 1960); *Mongolen* 4, Leiden, 1985; véase también A. Iqbál, *Tárikh-i Mofásel-i Irán az Istilâ-yi Mogbul tâ i'lân-i Mashruyyat*, véase el capítulo *Az hamle-i Cingiz tâ Tashkil-i dawlat-i Timuri*, Teherán, 1341s/1952.

⁶ Acerca del estudio de los tres poderes principales que emergieron para hacerle frente a los ilkháníes, véase H. R. Roemer, "The Jalayrids, Muzaffirids and Sarbadars", en *CHI*, VI, 1986, pp. 1-41.

⁷ Es un tanto difícil dar fechas de extinción definitiva, pues las familias sarbedárs, mar'ashis y musha'sha'yán lograron conservar cierto poder e influencia en sus respectivas regiones después de haber perdido su independencia política. Entonces, las fechas de culminación del reinado que aquí se han elegido hacen referencia a la pérdida de independencia real, pero no a su desaparición de la escena política local.

⁸ Efectivamente, los primeros poderes independientes que surgieron en Irán con el fin de oponerse al califato Omeya fueron obra del grupo zaydita de Tabaristán, del Daylam y del perímetro del mar Caspio: véase, particularmente, V. Minorsky, *La domination des Dailamites*, París, 1932; W. Madelung, *The minor dynasties of northern Iran*, en *CHI*, IV, 1975, pp. 198-249. Incluso, parece que los propios bûyides eran de origen zaydita y que pudieron haberse convertido al imamismo, menos militante políticamente, con el fin de no entrar en conflicto frontal con el califato abbásida: véase

otro lado, el carisma de los *shaykhs* sufíes, y particularmente de los *sayyids*, contribuyó de manera extraordinaria al desarrollo del sufismo en las masas. De hecho, una gran parte de los *shaykhs* reivindicaba una ascendencia ‘alida, real o imaginaria, que les aseguraba una popularidad aún mayor. Este fenómeno influyó en todo el mundo turco-persa y, principalmente, en todas las tribus turcomanas que aún se encontraban superficialmente islamizadas. Estos *shaykhs* no sólo lograron concentrar localmente poder político, sino también poder social y económico muy poderoso, gracias a que sus devotos discípulos (*murids*) les conferían un poder sobrenatural (*karâmât*).⁹ Hasta los más poderosos le otorgaban la legitimidad religiosa a los soberanos locales de esta manera, con frecuencia a cambio de gravámenes o de exenciones de impuestos. Así fue como algunos llegaron a acumular grandes fortunas.¹⁰ Las dinastías mar’ashi y sarbedâr aprovecharon precisamente esta dinámica para adquirir su independencia del decadente poder ilkhâní. Muchos de estos *shaykhs* apelaban al shiismo, lo que paralelamente contribuyó a su desarrollo popular. Pero el acercamiento entre el sufismo

particularmente S. Sajâdi, “Al-Bûyeh”, en *Dâ’aret al-Mâ’aref Buzurg-i Islâmi*; M. Rekaya, “La place des provinces sud-caspienes dans l’histoire de l’Iran de la conquête arabe à l’avenement des zaydites (16-250H/637-846 J. C.): Particularismes régional ou ‘national’?”, en *RSO*, 48, 1973-1974, pp. 117-152. Por otro lado, los mongoles habían puesto fin al Estado nizárí de Alamut (1090-1256) y habían masacrado a las poblaciones ismaelitas de las diferentes ciudadelas que estaban distribuidas a lo largo del territorio. Esto marcó el final de una presencia ismaelita importante en Irán: véase J. A. Boyle, “The Ismâ’ili and the Mongol Invasion”, en *Ismâ’ili Contributions to Islamic culture* (ed. S. H. Nasr), Imperial Iranian Academy of Philosophy, Teherán, 1977; N. Ebbo Jamal, *Surviving the Mongols. Nizâri Qubistâni and the Continuity of Ismaili Tradition in Iran*, I. B. Tauris & The Institute Ismaili Studies, Londres-Nueva York, 2001.

⁹ Acerca de la popularización del sufismo durante el periodo mongol en Irán y del carisma de los *shaykhs*, véase los trabajos de M. Gronke, “Derwische im Vorhof der Macht. Sozial-und Wirtschaftsgeschichte Nordwestirans im 13. Und 14. Jahrhundert”, en *FIS* (15), Wiesbaden, 1993; *Lebensangst und Wunderglâube. Zur Volksmentalität im Iran der Mongolenzeit*, Ausgewählte Vorträge, Stuttgart, 1990, pp. 391-399; “La religion populaire en Iran Mongol”, en *L’Iran face à la domination mongole* (bajo la dirección de D. Aigle), IIIFI, Teherán, 1997, pp. 205-230. Véase también M. M. Mazzaoui, *The origins of the Safavids. Šî’ism, Sufism and the Gulât*, Wiesbaden, 1972, pp. 64-66; y el trabajo del erudito ruso Petrushevsky, *Zemledelie u agrarnyye otnosbenija v Irane XIII-XIV vekov*, Moscú-Leningrado, 1960, en particular el 5^o capítulo “Narodno-ovsoboditel’nyje dvizhenija v Irane”, pp. 403-471.

¹⁰ Véase Petrushevsky, *Islâm dar Irân*, (trad. al persa de K. Keshâvarz), Teherán, 1350s/1971-1972.

y el shiismo no se debió únicamente a estos *shaykhs* locales, sino que también fue intelectual. El sufismo y el shiismo ya tenían relaciones demasiado poderosas que eran a la vez históricas y espirituales.¹¹ El reconocimiento de un sentido oculto dentro del Corán, al igual que el reconocimiento de 'Alí, la figura central del imām en el sufismo, podían facilitar este acercamiento e incluso la conversión al shiismo de determinadas cofradías (*tariqat*) sufíes no shiítas u originariamente sunitas. Se observa que un gran número de órdenes sufíes como los *kubráwiyya*, o turcas como los *bektâshiyya*, se inclinaron por el shiismo durante el periodo mongol o posmongol.¹² El problema de la adhesión al shiismo de cierto número de *tariqat*, turcomanos y anatólicos, es muy trascendente. De hecho, de ahí surgió la cofradía safaví que más tarde impondría el shiismo imamita como religión de Estado en Irán durante la

¹¹ Véase S. H. Nasr, "Le shi'isme et le soufisme. Leurs relations principales et historiques", en *Le shi'isme Imamite*, PUF, París, 1970, pp. 215-233.

¹² Véase el artículo de M. Molé en el que analiza detalladamente cómo es que una orden tan importante como los *kubráwiyya* multiplicó progresivamente los préstamos del shiismo: "Les Kubrawiyya entre sunnisme et shi'isme aux huitième et neuvième siècles de l'hégire", en *REI*, 1961, pp. 63-142; H. Algar también se interesó en la orden *kubráwiyya* y en su fundador, "Kubrâ Najm Al-Dîn", en *EP*; incluso criticó a M. Molé al comentar que la conversión de los *kubráwiyya* al shiismo era mucho más clara y evidente en "Some observations on religion in Safavid Persia", en *Studies on Isfahan: Proceedings of the Isfahan colloquium* (ed. R. Holod), Boston, Society for Iranian Studies, 1974; en *IrSt*, 7, 1-2, Boston, 1974, p. 237 sq. 'Alâ al-Dawla al-Simnâni, uno de los miembros más famosos de dicha orden también ha sido objeto de muchos estudios, véase particularmente H. Corbin, *En Islam iranien*, vol. 3, París, 1991, pp. 275-355; F. Meier, "Alâ' al-Dawla al-Simnâni", en *EP*. Finalmente, se puede mencionar también la edición de un tratado de 'Alâ al-Dawla Simnâni sobre 'Ali, hecho por M. Molé, "Un traité de 'Alâ' al-Dawla Simnâni sur 'Ali b. Abî Tâlib", en *BEO*, 16, pp. 61-99.

Acerca de los *bektâshiyya* y del acercamiento del sufismo y el shiismo en Anatolia, véase Cl. Cahen, *Le problème du shi'isme dans l'Asie mineure turque préottomane*, Shi'isme: 126 (?); J. K. Birge, *The bektashi order of Derwishes*, Londres-Hartford, 1937; R. Tschudi, "Bektâshiyya", en *EP*. Sobre el problema del shiismo en Anatolia, véase también el artículo de G. L. Lewis sobre la tariqa bayrâmiyya proveniente de los *khalwatiyya* y que también se convirtió al shiismo en la misma época: "Bayrâmiyya", en *EP*.

Para un enfoque más comparativo sobre la "shiitización" del sufismo en Irán en la época ilkhâní o túmuri, véase D. Aigle, "Le soufisme sunnite en Fârs: Šay Amin al-Dîn Balyânî", en *L'Iran face à la domination mongole* (compilador D. Aigle), IFRI, Teherán, 1997.

Acerca de toda la historia de las ordenes sufíes shiítas en Irán, véase R. Gramlich, *Die schiitischen Derwishorden Persiens*, 3 tomos, Wiesbaden, 1965-1981.

toma de Tabriz en 907/1501. Este reencuentro entre la mística sufí y la gnosis shiíta fue uno de los elementos importantes que preparó a Irán para aceptar con relativa facilidad el imamismo impuesto por los safavíes, y que favoreció el renacimiento filosófico que tuvo lugar en Irán durante toda la primera mitad de los siglos XI-XVII. Sayyid Haydar Amoli es sin duda el teólogo que mejor representó la comunión que se produjo entre el misticismo sufí y la gnosis imamita.¹³

Sin embargo, esta renovación religiosa no se caracterizó únicamente por un acercamiento entre el shiismo y el sufismo, pues, de igual manera, otros movimientos religiosos sumamente interesantes recorrieron la sociedad iraní. La *futuwwat* se expandió considerablemente tanto en Anatolia como en Irán, donde se trató de un movimiento fuertemente inspirado en la mística, que poseía estrechos vínculos históricos y espirituales con el sufismo.¹⁴ Hubo dos movimientos místicos shiítas, en parte salidos de la *futuwwat*, que estuvieron intensamente marcados por el mesianismo y que fueron muy populares: los horúfíes y los nurbakhshíes; ambos se politizaron progresivamente y se convirtieron en polos de oposición en la lucha por el poder, pero sin que ninguno llegara a concretar sus anhelos.

¹³ Sayyid Haydar Amoli declaró particularmente “Los sufíes son aquellos a quienes se les ha dado el nombre de shiítas en el sentido verdadero (*al-shí'a al-haqiqiyá*) y de fieles con el corazón desgarrado (*mu'min momtaban*)”, traducido por H. Corbin en *En Islam Iranien*, 2^{da} edición, IV, París, 1991, p. 153.

Acerca de la inigualable figura de Sayyid Haydar Amoli, véase principalmente los trabajos de H. Corbin, entre los cuales está “Sayyid Haydar Amoli, théologien shí'ite du soufisme”, en *Mélange d'orientalisme offert à H. Massé*, Teherán, 1963, pp. 72-101. Véase también la edición realizada por H. Corbin y O. Yahya, *La philosophie shi'ite: Jami' al-asrār et Fi Ma'rifat al-wajūd*, Teherán-París, 1969.

Acerca del desarrollo de la gnosis shiíta durante el periodo ilkhání y postilkhání, véase también los trabajos sobre la otra gran figura de origen iraquí, Rajab Borsi: B. Todd Lawson, “The dawning Places of the lights of Certainty in the Divine Secrets Connected with the commander of the faithful”, por Rajab Bursi (d. 1411), en *The Legacy of Mediaeval Persian Sufism*, Khaniqati Nimatullahi Publications, Londres, 1992, pp. 261-276.

¹⁴ La *futuwwat* es un término extremadamente amplio que remite a un tipo de movimiento, de organización dentro de la clase urbana del mundo musulmán (particularmente las asociaciones de oficios), cuyo sentido y contenido han variado según las épocas y las regiones, pero que generalmente continúa ligada con el sufismo. Para saber más acerca de la *futuwwat*, sobre la que no se podría entrar en detalles aquí, véase Cl. Cahen y Fr. Taeschner, “Futuwwat”, en *EP*; aunque también se puede consultar Cl. Cahen, “Mouvements populaires et autonomisme urbain dans l'Asie Musulmane du Moyen-Age”, (Part 1 & 2) en *Arabica*, 1958-59.

En el entorno sufí y shiíta, Fadl Allâh Astarâbâdi fundó la secta horufi (m. 794/1394) en el noroeste de Irán. Los horufiyya desarrollaron una hermenéutica coránica, basada en el valor numérico de las letras árabes. En 788/1386, a la edad de 40 años, este líder anunció que el momento de la revelación y la gloria divina (*Zuhur-i Kibriyâti*) había llegado, aseveración que proclamó en su obra *Javidan-Nâmeh*.¹⁵ Así, los horufiyya iniciaron una intensa actividad misionera en todas las grandes ciudades de Azerbaiyán, Anatolia, Siria e Irán, intentando persuadir a artesanos e intelectuales. El movimiento se fue politizandolo paulatinamente hasta que Mirânshâh, el hijo de Timur, ejecutó a Astarâbâdi.¹⁶ Entonces, a Mirânshâh se le empezó a identificar como el anticristo, hecho que anunciable de manera explícita la inminente llegada del mahdí y aumentaba las esperanzas mesiánicas del movimiento horufi. Aunque los miembros de la secta fueron masacrados, éstos lograron tener influencia en otros movimientos místicos de inspiración shiíta.¹⁷

El movimiento nurbakhsh fue fundado por un *shaykh* de la orden kubráwîyya, Sayyid Muhammad Nurbakhsh (m. 868/1463), quien clamaba su adhesión al shiismo imamita. Era originario de la región de Bahrayn y había estudiado al lado de Ahmad b. Fahd al-Hilli (m. 841/1437), quien también había sido maestro del fundador del Estado mushâ'sha'yân, Muham-

¹⁵ Véase S. Amir Arjomand, *The Shadow of God and the Hidden Imam. Religion, political order and societal change in Shi'ite Iran from the beginning to 1890*, University of Chicago Press, Chicago, 1984, p. 72.

¹⁶ *Ibid.*, p. 73.

¹⁷ Acerca del movimiento horufi en Irán, véase S. Amir Arjomand, *The Shadow of God and the Hidden Imam. Religion, Political order and societal change in Shi'ite Iran from the beginning to 1890*, University of Chicago Press, Chicago, 1984, pp. 71-74. Sobre la doctrina religiosa horúfi, véase: A. Bausani, "Hurûfiyya", en *EP*; E. G. Browne, "Somes notes on the literature and doctrines of the Hurufi sect", en *JRAS*, 1898; H. Ritter, "Die Anfänge der Hurufisekte", en *Oriens*, 7, 1954, pp. 1-54; Cl. Huart, "Textes persans relatifs à la secte des horoufis suivis d'une étude sur la religion des Horoufis par le Dr. Riza Teufiq", en *CMS*, 9, Leiden, 1909; H. Halm, *Le Chiisme*, PUF, París, 1995, p. 89; Y. Azhand, *Hurufiyya dar târikh*, Teherán, 1369/1990.

A pesar de su fracaso, siguieron teniendo influencia durante los siglos IX-X/XV-XI, en particular dentro de un grupo "extremista" (*ghuluww*) de la época safaví, los *Nuqtavi*. Estos últimos fueron reprimidos bajo el reinado de Shâh 'Abbâs I (997-1038/1588-1624) y muchos de ellos se vieron obligados a exiliarse en la India de Shâh Akbar (972-1014/1564-1605), que se caracterizaba por ser extremadamente tolerante en materia religiosa; sobre este tema, véase: S. Amir Arjomand, "Religious Extremism (Ghuluww), Sufism and Sunnism in Safavid Iran: 1501-1722", en *JAH*, 15 (1981), pp. 1-35.

mad b. Falah. Al igual que los horufiyya, S. M. Nurbakhsh también anunció la aproximación de la parusía del mahdí. Redactó una carta dirigida al soberano timurí Shâhrukh en la que se presentaba como el emisario del imâm; luego, escribió una obra en 856/1451 llamada *Risâlat al-Hudâ*, en la cual argumentaba ser el amigo (*wali*) perfecto del imâm, así como el guía espiritual supremo de su época.¹⁸ No obstante, se demuestra que su mesianismo era más bien de tipo místico e intelectual que de carácter político, pues no encabezó ningún movimiento de rebelión armada contra el régimen timurí que estaba en el poder.

Las reivindicaciones políticas de los movimientos horufi y nurbakhshi fracasaron, pero ambas revelan que este periodo se caracterizó por la emulación religiosa y la reformulación de la autoridad política y religiosa. Es importante resaltar dos puntos. Por un lado, que estos grupos pueden definirse como miembros de la esfera de influencia del movimiento “extremista” (*ghuluww*) del shiismo y, por el otro, que la figura del Mesías (*mahdi*) los marcó profundamente.¹⁹ Este último punto resulta esencial debido a que estos movimientos *milenaristas*²⁰ trata-

¹⁸ Véase S. Amir Arjomand, *The Shadow of God and the Hidden Imam: Religion, Political Order and Societal Change in Shi'ite Iran from the beginning to 1890*, University of Chicago Press, Chicago, 1984, pp. 74-76; y H. Algar, “Nûrbakhshiyâ”, en *EP*. A pesar de este fracaso político, la orden nûrbakhshi siguió siendo muy activa en Irán. Algunos ‘ulamâ, tan famosos como Bahâ al-din ‘Amili (m. 1030/1621) y Mullâ Fayz Kâshâni (m. 1091/1680), estaban presentes en la *selsela* (dinastía) de la orden nurbakhshi.

¹⁹ El término *ghuluww* (extremista) es persa y designa el conjunto de grupos religiosos que surgieron de la *shî'a*, la cual según la corriente imamita exagera su adoración a los imames, llegando a veces hasta el punto de conferirles un estatus divino. La misma corriente *ghuluww* está lejos de ser uniforme y está constituida por tres grandes sectas y corrientes distintas. Para una presentación sintetizada de las creencias *ghuluww*, véase M. G. S. Hodgson, “*Ghulat*”, en *EP*.

²⁰ Véase S. Amir Arjomand, *The Shadow of God and the Hidden Imam: Religion, Political Order and Societal Change in Shi'ite Iran from the beginning to 1890*, Chicago, 1984, p. 66. S. Amir Arjomand utilizó la expresión *Millenarian Religio-Political Movements* para designar el conjunto de grupos de inspiración shíita que nació durante los períodos ilkhání y timurí en Irán, inmerso en una dinámica que era a la vez extremista (*ghuluww*) y mesiánica. S. Amir Arjomand utilizó esta expresión debido a que estos movimientos estaban unidos por vínculos muy fuertes. Ya se mencionó anteriormente que el fundador del Estado *muša'šâ'yân* (Muhammad b. Falah) y el de la cofradía nurbakhsh (Sayyid Muhammad Nûrbakhsh) habían estudiado ambos con el mismo maestro, Ahmad b. Fahd al-Hilli. Por otra parte, el Estado marâshi y el movimiento sarbedâr tenían también un vínculo histórico común. Efectivamente el shaykh más influyente de la dinastía *ma'rashi* (Mir-i Buzurg) era discípulo de Shaykh Hasan Juri, quien fuera también uno de los actores principales del movimiento sarbedâr.

ban de resolver, a su manera, el problema de la ausencia (*ghaybat*) del imām, la autoridad absoluta en el shiismo imamita. La figura del Mesías (*mahdī*) se volvía entonces un asunto esencial para la contestación política y la construcción de la autoridad dentro de los grupos shiítas, ya fueran imamitas tradicionales o bien extremistas (*ghulūwwa*).²¹

Durante todo el periodo ilkhání y timurí, tres movimientos shiítas salieron triunfantes; los demás poderes que surgieron durante esos dos siglos eran de obediencia sunita, entre los cuales destacaron principalmente los jalayires y los muzafiridíes.²²

El movimiento sarbedâr (738-783/1337-1381)

Se cuenta con numerosas fuentes, tanto escritas como numismáticas, sobre el movimiento sarbedâr. Las fuentes escritas más importantes se crearon durante el periodo mismo del poder sarbedâr.²³

Acerca de la relación histórica entre el movimiento sarbedâr y mar'ashi, véase particularmente 'Abd al-Rafih Haqiqat, *Tārikh-i janbesh-i sarbedârân va digar janbesh-ha-yi Irâniân dar qarn-i hashtom-i hijri*, Teherán, 1363s/1984, pp. 253-254.

²¹ La reformulación del papel que desempeñaron los 'ulamâ durante el ocultamiento del 12º imām por la escuela racionalista (*osûlî*) de Hilla, y particularmente 'Alláma Ibn al-Mutahhar al-Hilli (m. 1326), también tenía la misma necesidad de encontrar soluciones relacionadas con la organización de la comunidad imamita.

²² Véase H. R. Roemer, "The Jalayrids, Muzaffirids and Sarbedars", en *CHI*, VI, 1986, pp. 1-41. Si bien se dispone de algunos estudios acerca de los poderes sunitas que nacieron en Irán con la decadencia del poder ilkhání, desafortunadamente no se cuenta con trabajos que hablen acerca de la actividad intelectual sunita durante ese periodo. Únicamente el trabajo del erudito Al-Dawani, autor de diversas obras acerca del dogma, la mística y la filosofía islámica, atrajo la atención de investigadores como A. K. S. Lambton, "Al-Dawani", en *EP*; E. I. J. Rosenthal, *Political thought in Medieval Islam*, Cambridge, 1958, pp. 210-223. Para saber más acerca de la profunda influencia que tuvo en el imperio otomano, véase S. Mardin, "The Turkish reformer 1700-1900", en *The Western Humanities Review*, 14, 1960, p. 418 sqq. Hacen falta trabajos sobre los eruditos sunitas de la época, como Al-Iji o Al-Taftâzâni; trabajos que contribuyan a incrementar de manera significativa los conocimientos ya existentes acerca del contexto religioso de finales de la época ilkhání y principios del periodo timurí. Hasta el momento, la mayoría de los investigadores en ciencias históricas y religiosas que se han interesado en el periodo ilkhání y timurí, han intentado entender el fenómeno del desarrollo del sufismo y del shiismo desde la perspectiva de la instauración, por parte de los safavíes, del shiismo imamita como religión de Estado en 907/1501.

²³ En las crónicas del historiador persa Hâfiyi Abrû, se puede encontrar una gran cantidad de información sobre la historia de los sarbedâres. Este historiador acompaña-

El movimiento sarbedâr fue el primer poder shiíta que obtuvo su independencia del poder ilkhâní. También, fue el más poderoso de ellos y sin duda alguna el más complejo e interesante. Dicho movimiento surgió en Khorassan, contra Toghây Timur y la dinastía kart d'Herat. El movimiento había nacido de la inconformidad social que crecía cada día más frente al peso de los impuestos.²⁴ El aumento de los niveles de descontento condujo a Amir 'Abd Al-Razzâq a apoderarse de la ciudad de Sabzevar en 738/1337. Pero este último fue asesinado por su hermano Vahid al-din Mas'ud, quien a su vez tomó el mando político de la revuelta.

Inmediatamente, se le dio un contenido ideológico shiíta al movimiento. Sabzevar era desde hacía mucho tiempo ya una ciudad tradicionalmente imamita que se encontraba dentro de Khorassan, que era mayoritariamente sunita. Este estímulo religioso se acrecentó con la llegada de un derviche de Mazan-

ñó a Timur en el momento de las campañas. Los pasajes que dedicó a los sarbedâres se encuentran dispersos dentro de su obra *Majmu'a-i Hâfiz-i Abrû*, que escribió en 820/1417, así como su historia universal *Majmu'a Al-Tâwarikh* terminada en 830/1426-1427. Su trabajo se presentaba a menudo como un modelo del método de trabajo de este historiador persa durante el período medieval, de modo que los más grandes historiadores que lo sucedieron como 'Abdurâzaq Samarqandi y Mirkhwand recurrían constantemente a su obra. Respecto de Hâfiz-i Habrû y su obra, se recomienda consultar F. Tauer, "Vorbericht über die Edition des Zafarnama von Nizam Sami und der wichtigsten Teile der Geschichtswerke Hafiz-i Abrû's", en *ArOr*, 1932, pp. 250-256; "Hâfiz-i Abrû", en *EI*; véase también el exhaustivo análisis de J. Masson Smith, *op. cit.*, 1970, pp. 25-54.

Hay otras dos fuentes primarias importantes, la del historiador Mirkhwand, *Rawzat al-safâ* y la de DawlatShâh, *Tadkirat al-Showrâ*. Para mayor información sobre Mirkhwand, véase A. Beveridge & B. Forbes Manz, "Mirkhwand", en *EP*. A pesar de la calidad y la cantidad de las fuentes disponibles, se pueden señalar dos límites importantes. De hecho, en su mayoría los trabajos fueron dirigidos por el poder timurí que no tenía interés en destacar la originalidad ideológica de los poderes independientes que nacieron en Irán durante el siglo VIII/XIV. Más allá del problema de independencia política de estas fuentes, subsisten carencias determinantes en ciertos períodos, no sólo en el entorno del reino de 'Ali-i Mua'yyad, sino también en los años 741-743/1340-1342.

Dejando a un lado las grandes crónicas, también se cuenta con otras fuentes menos importantes, como el diario de viaje (*ribla*) de Ibn Battuta, *Thufat al-nuzzâr fi gharâ'ib al-amsâr wa-ajâ'ib al-asfâr* que terminó en 756/1356 y como la obra de Zahir-u-Din Mar'ashi, *Târikh-i Tabaristân va Ruyân va Mâzandarân*.

²⁴ Véase J. Aubin, "Aux origines d'un mouvement populaire médiéval le cheykhisme du Bayhaq et du Nichapour", en *SIR*, tomo 5 (fasc. 2), 1976, p. 222, y J. Masson Smith, *The History of the Sarbadar Dynasty 1336-1381 and its Sources*, La Haya-París, 1970, p. 103.

darán, el califa Shaykh.²⁵ Este califa fue asesinado y su discípulo Hasan Juri tomó el mando del movimiento *shaykhi* y se encargó de asegurar la expansión del shiísmo a las ciudades de Khorassan.²⁶ Este trabajo de propaganda shiíta envenenó las relaciones entre la comunidad shiíta y sunita y fue la causa de numerosos asesinatos.

El movimiento sarbedâr se escindió rápidamente en dos: por un lado, estaban los partidarios de Mas'ud y, por el otro, los de Hasan Juri (los *shaykhiyyan*).²⁷ Precisamente, toda la dinámica del movimiento sarbedâr, así como su complejidad y su interés, se basaban en la fractura y el conflicto existentes entre los derviches radicales y Mas'ud, y en los subgrupos sociales que había dentro de cada partido; sus objetivos eran muy diferentes. Hasan Juri anunciaría el regreso del duodécimo imâm y decía que el poder sarbedâr debía preparar su llegada mediante la aplicación y el respeto del imamismo y el trabajo de propaganda con las masas sunitas. Para esto, fundó una organización secreta cuyo objetivo era preparar el ascenso al poder de un soberano que impondría un poder teocrático shiíta. Había reclutado a la mayoría de sus partidarios en la *futuwwat*, que básicamente estaba compuesta por artesanos y mercaderes. Su popularidad alcanzó tal fuerza que su nombre fue aventajando progresivamente al de Mas'ud dentro de la *khutba*. Por el contrario, Mas'ud era menos sensible al discurso místico de los derviches y mucho más pragmático. Consideraba que Khorassan era un conjunto heterogéneo al cual debía adaptarse y que, ante todo, estaba dominado por el sunismo. A pesar de la popularidad de los *shaykhiyyan* entre las masas shiítas, el positivo balance político-militar de Mas'ud retrasó la confrontación abierta entre los dos partidos. Mas'ud había obligado a Argun Shâh

²⁵ Véase S. Amir Arjomand, *The Shadow of God and the Hidden Imam. Religion, political order and societal change in Shi'ite Iran from the beginning to 1890*, Chicago, 1984, p. 69.

²⁶ Hasan Juri también aseguraba haber obtenido sus conocimientos de un linaje (*selseleh*) que se remontaba al 6º imâm, Ja'far Sadiq. Véase Mir Zahir Al-Din Mar'ashi, *Târikh-i Tâbaristân va Ruyâm va Mázandarân*, ed. M. H. Tashibi, Teherán, 1345s/1966, p. 337. Citado en M. Sotudeh, "Dervishân Mázandarân", en *Tarikh*, 2, Teherán, 1956s/1977, p. 10.

²⁷ Véase la aportación particularmente importante de J. Aubin, "Aux origines...", *op. cit.*, pp. 213-224.

a abandonar Nishapur para irse a Tuz en 741/1340 y después se había enfrentado a Toghây Timur y se había apoderado de Jagarm, Damghan y Signan, extendiendo de esta manera su territorio.²⁸ En 743/1342, Hasan Juri fue asesinado bajo la orden de Mas'ud, quien a su vez murió en 745/1345, durante una batalla contra Toghây Timur tras la cual el territorio se redujo nuevamente.²⁹

Después de la muerte de Hasan Juri y de Mas'ud, la dicotomía del movimiento sarbedâr continuó existiendo entre los *shaykhiyyan*, por un lado, y los seguidores del pensamiento de Mas'ud, por el otro. Las luchas entre los dos bandos fueron terribles e impidieron al Estado alcanzar estabilidad política. En los 40 años que transcurrieron después de la muerte de Mas'ud, hubo más de 12 soberanos diferentes. La mayoría de ellos siguió muy de cerca sus tesis. Uno de ellos, 'Ali-yi Mu'ayyad, tuvo el poder en sus manos durante 20 años (763-83/1361-81). Este gobernante le dio una verdadera expresión shiíta al poder sarbedâr. A pesar de la gran cantidad de desacuerdos existentes dentro del movimiento, es muy importante resaltar que la mayoría de los dirigentes del poder sarbedâr provenían de la población local de Khorassan occidental y, principalmente, de los sectores campesinos y artesanales.³⁰

Para el Estado, el mayor peligro siempre fue la amenaza que lanzaba Toghây Timur. El poder sarbedâr se sometía a él y aceptaba pagarle impuestos. Cada vez que las derrotas militares se sucedían unas a otras, la vitalidad de los *shaykhiyyan* se multiplicaba. De este modo, el Estado padecía la multiplicación de las luchas internas y los asesinatos. Dervish 'Aziz instauró y dirigió un nuevo poder shiíta radical en nombre del duodécimo imâm en Mashaad; este poder teocrático complicó aún más la relación de fuerzas en la región.³¹ Obtuvo la ayuda de los derviches *shaykhiyyan* de Sabzavar y también el apoyo de Tuz.

²⁸ Véase J. Masson Smith, *The History of the Sarbadar Dynasty 1336-1381 and its Sources*, La Haya-París, 1970, pp. 124-125.

²⁹ Véase Ch. Melville, "Sarbadârids", en EP; J. Masson Smith, *The history..., op. cit.*, p. 121.

³⁰ Véase principalmente 'Abd al-Rafih, *Târikh-i janbesh-i sarbedârân va digar janbesh-ha-yi Irâniân dar qarn-i hashtom-i hijri*, Teherán, 1363s/1984, p. 232.

³¹ Véase J. Masson Smith, *The history..., op. cit.*, pp. 144-150.

Pero, Hasan Dâmghâni puso fin al Estado mahdí de Dervish ‘Aziz, quien encontró refugio en Isbahan y se alió con ‘Ali-yi Mu’ayyad en su lucha contra Hasan Dâmghâni. Entre los dos lograron apoderarse de Sabzavar en 763/1361-1362, aunque sus posturas eran ideológicamente opuestas, por las mismas razones que lo fueron las de Mas’ud y Hasan Juri. Dervish ‘Aziz y gran parte de sus seguidores fueron masacrados. Entonces, ‘Ali-yi Mu’ayyad había logrado apaciguar las relaciones con sus numerosos vecinos, dirigir el Estado durante 20 años e incluso sobrevivir a la invasión de Timur. La influencia de los partidarios de la ideología de Mas’ud había marcado su reino. Sin embargo, Pir ‘Ali, otro derviche radical, reintrodujo las enseñanzas de Hasan Juri y se apropió primero de Neyshapur y luego de Sabzavar en 778/1376-77.³² ‘Ali-yi Mu’ayyad pidió ayuda a Timur, lo que confirmó el fin de la historia de los sarbedáres como entidad autónoma en 783/1381, aunque en realidad perduraron en Khorassan hasta inicios del siglo IX/XV.³³ Pero, el movimiento sarbedár tuvo gran influencia sobre otras revueltas populares de Irán, principalmente en Kirman, Samarkand, Mazandarán, Gilan o Khuzestan.³⁴ Incluso, ‘Ali-yi Mu’ayyad dio su apoyo militar a la revuelta que tuvo lugar en Kirman en 775/1373 contra el poder muzafardí.³⁵

El estado de la investigación

De este conjunto de poderes independientes que nació durante la decadencia del poder mongol, la dinastía sarbedár es sin duda el poder que más interesó a los investigadores. Este interés, como ya se había señalado, no sólo se debe al debate acerca de las causas iniciales de la revuelta y a la dinámica interna del movimiento, sino también al hecho de que dicho poder se

³² *Ibid.*, p. 152.

³³ Acerca de la supervivencia del poder sarbedár en Khorassan después de 783/1381, véase J. Aubin, “La fin de l’Etat Sarbedar du Khorassan”, en *JA*, 1974, pp. 104-117.

³⁴ El trabajo más completo respecto de la influencia de los sarbedáres en otras revueltas populares durante el mismo periodo es el de ‘Abd al-Rafih Haqiqat, *Târikh-i...*, *op. cit.*, pp. 251-260.

³⁵ *Ibid.*, pp. 251-252.

percibió precisamente como precursor de la instauración del estado shiíta safaví un siglo y medio más tarde. Los historiadores que se interesaron en este tema dieron distintos enfoques o definiciones del poder sarbedár.

El movimiento historiográfico ruso fue pionero en este campo. Las figuras principales fueron V. V. Bartol'd y sobre todo, más tarde, Petruchevsky.³⁶ A pesar del trabajo pionero de Petruchevsky —quien sigue siendo una referencia ineludible sobre el tema—, los historiadores rusos hablaban con frecuencia sobre la dinámica social y política del movimiento sarbedár como un ejemplo elocuente de la presencia permanente del fenómeno de la lucha de clases en la historia. El interés del trabajo de J. Masson Smith reside esencialmente en su análisis completo y detallado de las fuentes escritas y numismáticas, pero de igual manera dedicó parte de su obra a una historia muy puntual del movimiento sarbedár.³⁷

Sin embargo, la investigación tuvo un progreso mayor gracias a los trabajos más especializados de J. Aubin, publicados entre 1974 y 1976.³⁸ J. Aubin criticó de manera muy severa los trabajos de sus predecesores, pues no los consideraba más que síntesis mal argumentadas, insuficientes e incompletas.³⁹ Se dirigió a los investigadores de Petruchevsky de la siguiente manera: “una lectura distraída de las crónicas va de la mano con una concepción demasiado básica de la ‘lucha de clases’”⁴⁰ y,

³⁶ V. V. Bartol'd, (*Narodnoe dvizhenie v Samarkande v 1365g*), *Zapiski Vostoconogogo Otdelenija*, Impr. Russkogo Arxeologiceskogo Obscestua, 17, 1906, p. 1-19; Petruchevsky, *Dvizhenie serbedarov v khorasan*, en Ucenye Zapiski Instituta Vostokovedeniya Akademii Nauk sssr, 14, 1956, p. 91-162. Traducido al persa por K. Kisháwarz, “Nehzâti Sarbadârân dar Khurâsân”, en *Farhang-i Irân Zamân*, X, 1341s/1962; *Zemledie i agrarnye otnoshenija v Irane XIII-XIV vekov*, Moscú-Leningrado, 1960.

³⁷ J. Masson Smith, *The history...*, *op. cit.*, pp. 93-155.

³⁸ Véase principalmente sus dos trabajos acerca del inicio del movimiento sarbedár y el final del Estado: “Aux origines...”, *op. cit.*, y “La fin de l'Etat Sarbedâr du Khorassan”, en *JA*, 1974. Véase también sus demás trabajos sobre Irán a finales del periodo ilkhání y la época timurí, en donde muchos pasajes están dedicados a los sarbedáres: “Tamerlan à Bagdad”, en *Arabica*, IX (3), 1962, pp. 303-309, o en las pp. 305-306 un pasaje que está dedicado a la designación del gobernador sarbedár Khwaja Mas'ûd Sabzevari, que hizo Timur, en 795/1393, mientras estaba al mando de Bagdad; “Le Khanat de Éagatai et le Khorassan, 1334-1380”, en *Turcica*, tomo 2, 1976, pp. 16-60 o las pp. 33-34 y 37-42 que tratan del lugar del poder sarbedár en la vida política del Khorassan.

³⁹ Véase J. Aubin, “Aux origines...”, *op. cit.*, pp. 213-214.

⁴⁰ J. Aubin, “La fin de l'Etat Sarbedâr du Khorassan”, *op. cit.*, p. 96.

respecto de J. Masson Smith, decía que su “síntesis se queda en el nivel de la reconstitución cronológica”.⁴¹ J. Aubin fue el primer investigador en rebasar el marco de la historia general del movimiento para trabajar sobre cuestiones más precisas. Se enfocó primordialmente en dos puntos importantes. Por una parte, se negó a asimilar el inicio de la revuelta sarbedâr con un movimiento derviche. Al igual que Bartol'd, argumentaba que los motivos religiosos o místicos no tenían nada que ver con el desencadenamiento de la revuelta sarbedâr que se manifestó principalmente contra el excesivo pago de impuestos al que estaban sometidos;⁴² por otra parte, insistió en la diversidad de corrientes dentro del movimiento sarbedâr, particularmente en las de los estratos populares de Sabzavar. Según J. Aubin, si bien éstos eran sensibles al discurso religioso de los *shaykhiyyan*, que se pueden calificar como heterodoxos, también eran simpatizantes del discurso de los doctores de la ley (*fuqahâ*), que más bien eran ortodoxos.⁴³ Paralelamente, demostró que el Estado sarbedâr también supo ser muy flexible y que pudo adaptarse perfectamente al nuevo poder timurí, atenuando su shiismo militante. Los sarbedáres también cooperaron con los ejércitos timuríes para conquistar Iraq y Damasco, e incluso parece que participaron en la campaña de las Indias.⁴⁴

Después de los trabajos de J. Aubin, H. R. Roemer también manifestó su punto de vista sobre los sarbedáres en un artículo dedicado a los principales poderes que surgieron durante la descomposición del poder ilkhâní.⁴⁵ A pesar de que su trabajo sobre los sarbedáres no sobrepasa las quince páginas de extensión, es bastante completo. Supo ser sintético y aportar nuevos elementos de reflexión. Destacó principalmente la existencia de subgrupos dentro de cada uno de los dos grandes partidos. Habló de dos subgrupos dentro de los *shaykhiyyan*: por un lado, la aristocracia sabzavar y, por el otro, las asociaciones organizadas según los principios de la *futuwwat*. Estas últimas se

⁴¹ *Ibid.*

⁴² Véase J. Aubin, “Aux origines...”, *op. cit.*, p. 222.

⁴³ *Ibid.*, pp. 214-215.

⁴⁴ J. Aubin, “La fin de l’Etat Sarbedar du Khorassan”, *op. cit.*, pp. 115-116.

⁴⁵ Véase H. R. Roemer, “The Jalayrids, Muzaffirids and Sarbedars”, *op. cit.*, pp. 24-39.

oponían a los derviches más radicales, principalmente en cuanto a la cuestión de la colaboración y la coexistencia con las poblaciones sunitas. Acertadamente, Roemer hizo hincapié en el hecho de que el conflicto resultó ser más profundo entre shiítas “radicales” y “moderados” que entre el ala moderada y sus relaciones con las comunidades sunitas.⁴⁶ Sobre este punto, los sarbedáres también presentaban una característica religiosa y política determinante para la historia posterior de Irán —sobre todo a partir de los safavíes—, donde las pugnas entre shiítas acerca de la naturaleza del shiismo y su función dentro de la sociedad serían más fuertes que las oposiciones entre las comunidades sunitas y shiítas.

¿“Movimiento social-revolucionario”,⁴⁷ “oligarquía”,⁴⁸ “fenómeno de autogobierno iraní”⁴⁹ o “república shiíta”?⁵⁰

La gran originalidad y la complejidad del movimiento sarbedár plantean el problema de la definición del movimiento y del poder que de él resulta. Los investigadores se enfocaron acertadamente en este problema. En primera instancia, parece evidente que no se trata de una dinastía en el sentido clásico del término, ya que la característica principal de una dinastía es la existencia de reglas de sucesión y, precisamente, éstas nunca existieron. Es por esta razón que hasta ahora he preferido hablar de “movimiento” o de “poder” sarbedár más que de “dinastía”.

Petruchevski, junto con el equipo de la historiografía rusa, se dedicó ampliamente a la cuestión de la lucha de clases que impulsó el movimiento. Consideró que se trataba de un movimiento social-revolucionario proveniente de las clases campesinas, asimiladas aquí a las clases productivas que estaban en contra de los representantes mongoles de Khorassan —y particularmente de Sabzavar—, que a su vez se asimilan a los explotado-

⁴⁶ *Ibid.*, p. 36.

⁴⁷ Concepto defendido por Petruchevski en la serie de sus trabajos sobre los sarbedáres.

⁴⁸ Véase H. R. Roemer, *The Jälayrids...*, *op. cit.*, p. 37.

⁴⁹ Véase J. Aubin, “La fin de l’Etat Sarbedar du Khorassan”, *op. cit.*, p. 117.

⁵⁰ Véase S. Amir Arjomand, *The Shadow of God...*, *op. cit.*, p. 69.

res. Aparentemente, los historiadores más tardíos esbozaron dos concepciones ligeramente diferentes entre “república” o “república shiíta”, por un lado, y “Estado teocrático”, por el otro.

Por su parte, J. Aubin definió el poder como una “república”:

El movimiento de autodefensa de los pequeños propietarios rurales del distrito de Bayhaq desembocó en la formación de un Estado que abarcaba toda la región de Khorassan occidental y que, por una extraordinaria excepción, se constituyó como una “república”, en el sentido de que los representantes de diversas corrientes políticas pugnaron por el poder, sin que hubiera una evolución hereditaria de la autoridad.⁵¹

Además, a lo anterior se le añadió la noción de *fenómeno de autogobierno irani*.⁵² Ch. Melville utilizó de la misma manera este mismo término de *autogobierno*: “Esto puede ser más útil si se ve como un intento de autogobierno llevado a cabo por la población indígena del oeste de Khorassan, contra la desintegración de la ley mongola”.⁵³

Ch. Melville y J. Aubin consideran que la característica fundamental del movimiento sarbedár, al igual que la de Irán de mediados del siglo VIII/XIV, es la voluntad que tuvieron las poblaciones locales para retomar el control de su destino político, aun cuando éste hubiera sido un fracaso: “Es testimonio de los intentos fallidos que se hicieron en diversos lugares de los países iraníes, entre 1336 y la década de 1380, para devolver a los autóctonos toda la responsabilidad de su vida política”.⁵⁴

En este trabajo, se plantea otra tesis muy parecida a la de H. R. Roemer, quien matizó la opinión de J. Aubin utilizando el término “república” en un sentido mucho más restringido y limitado que Aubin.⁵⁵ De hecho, a pesar de la multiplicación de los asesinatos e incluso de las masacres entre los dos bandos —los *shaykhiyyan* y los adeptos de Mas’ud—, cada uno de ellos sobrevivió políticamente, y lo hizo en la medida en que supo mantenerse ideológicamente; pero cada vez que se en-

⁵¹ J. Aubin, “La fin de l’Etat Sarbedar du Khorassan”, *op. cit.*, p. 95.

⁵² *Ibid.*, p. 117.

⁵³ Véase Ch. Melville, “Sarbadárids”, *op. cit.*

⁵⁴ Véase J. Aubin, “La fin de l’Etat Sarbedar du Khorassan”, *op. cit.*, pp. 95-96.

⁵⁵ H. R. Roemer, *The Jalayrids...*, *op. cit.*, p. 39.

frentaban a una nueva toma de poder la situación se tornaba caótica y la mayor parte del tiempo parecía ser “anárquica”.

S. Amir-Arjomand se interesó particularmente en el reino de ‘Ali-yi Mu’ayyad (763-783/1361-1368) y en los aspectos mesiánicos del movimiento sarbedâr, el cual observaba rigurosamente las reglas de moral y de justicia islámicas, y gobernaba según conceptos igualitarios.⁵⁶ De esta manera, S. A. Arjomand definió el poder sarbedâr como una “república shiíta”;⁵⁷ por otra parte, se negó a considerar este movimiento como una revolución religiosa debido a que el contenido mesiánico no fue ni permanente ni total: “El movimiento sarbedâr no fue una revolución religiosa puesto que el desdoblamiento del tenet mahdista sólo era parcial”.⁵⁸

Las primicias de una “república shiíta”

Fundamentalmente, fue ‘Ali-yi Mu’ayyad quien le aportó un contenido shiíta “visible” al movimiento sarbedâr, en particular por su alianza con Dervish ‘Aziz. Entre sus célebres medidas, dio la orden de llevar un caballo dos veces por día a la salida de Sabzavar para esperar la parusía del duodécimo imâm e, incluso, acuñó monedas en su nombre.⁵⁹ Pero sobre todo fue gracias a

⁵⁶ Véase S. Amir Arjomand, *The Shadow of God...*, op. cit., pp. 69-70.

De igual manera, se recomienda ver el trabajo de Ch. Melville, quien también insistió en el hecho de que el shiismo de los sarbedârs adquirió progresivamente una verdadera expresión política en el momento del ascenso al poder de ‘Ali-yi Mu’ayyad en 736/1361: “Sarbedârid”, op. cit.

Sobre la figura del Mahdí en el imamismo, hay que consultar el exhaustivo trabajo de A. Sachedina, *Islamic Messianism: the idea of the Mahdi in Twelver Shi'ism*, Albania, 1981.

⁵⁷ S. Amir Arjomand, *The Shadow of God...*, op. cit., p. 69.

⁵⁸ Ibid., pp. 71-72.

⁵⁹ Véase Mirkhând, *Râzat al-Safâ*, vol. 5, p. 624. De hecho, J. Masson Smith ha mostrado en otras ocasiones que, desde 750/1349-1350, los sarbedârs mandaban acuñar la moneda con la inscripción mesiánica *la victoria está cerca*, pero acuñar las piezas directamente en nombre del duodécimo imâm se podría tomar como una forma de reforzar el carácter mesiánico del poder. Véase J. Masson Smith, *The history...*, op. cit., pp. 63-89. Véase también los trabajos sobre la ciencia numismática de H. Arroyo, “Complement to the numismatic history of the Sarbadar dynasty”, en *Serby's Coin and Medal Bulletin*, sept. 1975, pp. 302-304, y A. H. Morton, “The history of the Sarbadars in the light of new numismatic evidence”, en NC, 7^a serie, 16, 1976, pp. 255-258.

su decisión de contar con la presencia de los teólogos imamitas que pudo construir las primicias de una república shííta. Hacia finales del reinado, invitó al célebre Muhammad b. Makki al-Amili (m. 786/1384), mejor conocido entre los shíítas con el nombre de “Shahid al-âwwal” (el primer mártir).⁶⁰ Este último se negó a regresar a Khorassan y prefirió permanecer en Damasco. Sin embargo, redactó una obra de *fiqh* (derecho) de importancia capital, *Lum'at al-Dimashqiyya*, que serviría de guía al poder sarbedâr. Era uno de los alumnos de Shaykh al-Hilli (m. 726/1325)—el guía de la escuela racionalista de Hilla— y había recibido de su parte una *ijazat* (autorización para transmitir su enseñanza).⁶¹ Al invitar a los *fogahâ* shíítas para velar por el establecimiento del imamismo, ‘Ali-yi Mu’ayyad estaba siendo el precursor de la práctica safaví con un siglo y medio de anticipación. De hecho, fue mediante el mismo proceso—la invitación de *’ulamâ* extranjeros para el establecimiento del shiismo en Irán— como los safavíes intentaron transmitir una doctrina shííta más “ortodoxa”, y al mismo tiempo eliminar sus orígenes “extremistas” (*ghuluww*) que se habían vuelto un impedimento mayor. La escuela de Hilla reforzaba considerablemente el poder de los juristas y su capacidad para reemplazar al *imâm* escondido durante su ocultación (*ghaybat*). Por otra parte, resulta muy interesante constatar que Muhammad b. Makki al-Amili legitimaba la plegaria del viernes en ausencia del *imâm*, si ésta era dirigida por un jurista competente.⁶² Esta práctica también sería característica de la dinastía safaví un siglo y medio más tarde.⁶³ Se trataba de una cuestión de de-

⁶⁰ Muhammad b. Makki al-Amili era un sabio imamita originario del Jabal Amil, en el sur de Líbano. Fue asesinado en Damasco bajo la orden de un juez (*qadi*) malekita, acusado de haber escrito textos difamatorios contra los sunitas. Para obtener mayor información sobre la vida y la obra de Muhammad b. Makki al-Amili, véase B. Scarcia-Amoretti, “Muhammad b. Makki”, en *EP*. Véase también A. A. Sachedina, *The Just Ruler (al-sultân al-’âdil) in Shi’ite Islam. The comprehensive authority of the jurist in imamate jurisprudence*, Oxford University Press, Nueva York-Oxford, 1988, p. 17.

⁶¹ Sobre la función esencial que desempeñó Shaykh al-Hilli en la evolución de la doctrina racionalista (*osâli*), véase M. A. Amir Moezzi, “Remarques sur les critères d’authenticité du hadith et l’autorité du juriste dans le shîisme imâmîte”, en *SI*, 85, 1997/1, pp. 5-39, en las páginas 25-28. Véase también A. A. Sachedina, *The Just Ruler...*, op. cit., p. 16. Para su influencia sobre soberanos ilkhánides, véase S. H. M. Jafri, “Hilli”, en *EP*.

⁶² Véase S. Amir Arjomand, *The Shadow of God...*, op. cit., p. 71.

⁶³ Al-Karakí (m. 940/1534) impuso el establecimiento de la plegaria del viernes

recho (*fiqh*) con consecuencias políticas y sociales determinantes, que después sería uno de los puntos clave a partir de los cuales las escuelas racionalista (*osuli*) y tradicionalista (*akhbâri*) reproducirían las controversias que caracterizaron el siglo x/xvi y el xi/xvii. Entonces, los juristas imamitas progresivamente se atribuyeron dos características esenciales: reivindicaron poco a poco el estatus de agente o de representante (*na'ib*) del duodécimo imám y, por consiguiente, consideraban que podían aspirar naturalmente a una función política y social cada vez más influyente.⁶⁴ Así, el poder sarbedár aparece de manera muy clara como una etapa preliminar esencial en la instauración del shiismo en Irán bajo los safavíes, y como el ascenso irreversible de la autoridad de los juristas dentro de la clase religiosa imamita y de las esferas del poder.

Los mar'ashis (760-2^{da} mitad del siglo x/1358-2^{da} mitad del siglo xvi)

Se cuenta con poca información sobre la dinastía mar'ashi. Esto se debe, en parte, al hecho de que sólo existe una fuente principal, y que el historiador se ha vuelto total y obligatoriamente dependiente de ella.⁶⁵ Sin embargo, a pesar de la escasez de

entre los safavíes. Al igual que Muhammad b. Makki al-Amili, éste consideraba que dicha plegaria era obligatoria si un jurista calificado se encontraba dentro de los asistentes. Dedicó toda una obra a este punto del derecho canónico (*fiqh*), *Risâla fi salât al-jum'a*. A pesar de la oposición de Ibrâhim al-Qatifi, otro importante mujtahid, al-Karakí logró imponer el ejercicio de la plegaria del viernes muy rápidamente. Sobre la figura central de al-Karakí, véase el artículo de W. Madelung, "al-Karakí", en *EP*.

Acerca del problema del ejercicio de la plegaria del viernes durante la ocultación (*ghaybat*), véase el estudio exhaustivo de A. A. Sachedina, *The Just Ruler..., op. cit.*, pp. 177-204.

⁶⁴ Esta función de representante (*na'ib*) del imám escondido permite a los juristas atribuirse ciertas prerrogativas originalmente reservadas al imám, como la dirección de la plegaria colectiva, la colecta de la *zakat* y del *khums*, el derecho de declarar la guerra santa (*jihad*) o aún más la decisión de llevar a cabo las penas legales (*budud*). Para saber más sobre estos asuntos, véase N. Calder, "Zakat in Imâmi Shî'i Jurisprudence, from the Tenth to the Sixteenth Century AD", en *BSOAS*, 44: 3, 1981, pp. 468-480; "Khums en Imâmi Shî'i Jurisprudence from the Tenth to the Sixteenth Century AD", en *BSOAS*, 45, 1982, pp. 39-47; E. Kohlberg, "The Development of the Imami Shî'i Doctrine of Jihad", en *ZDMG*, 126:1, 1976, pp. 64-86.

⁶⁵ A excepción de los historiadores regionales que estudian el Manzandarán, so-

fuentes, algunos investigadores se han interesado en los mar'ashis.⁶⁶ La dinastía mar'ashi es muy interesante y reveladora de los disturbios políticos, sociales y religiosos de finales del periodo ilkhání. Si bien las causas de la revuelta sarbedâr son múltiples y complejas, los mar'ashis ilustran perfectamente la concretización política del poder religioso, social y económico que algunos *shaykhs sayyids* adquirieron en Irán durante el siglo VIII/XIV.

La dinastía mar'ashi fue fundada por *shaykhs sayyids* de Mar'ash, cuyo Sayyid Kawan-al-Din, conocido con el nombre de Mir-i Buzurg, era el más influyente. Este último era discípulo del Shaykh Hasan Juri. Mir-i Buzurg acumuló grandes fortunas y estableció una orden derviche en Mazandarán, donde comenzó una actividad misionera que atrajo un gran número de discípulos, principalmente alrededor del convento (*khanaqah*) derviche que él mismo fundó en Dahu cerca de 'Amol. La

bre el que sólo se puede encontrar alguna información dispersa, no se posee más que una sola fuente principal el *Târikh-i Tâbaristân va Ruyâm va Mázandarân*. Ésta fue redactada por uno de los descendientes del fundador de la orden mar'ashi, Mir Zahir al-Din Mar'ashi (m. 892/1486). A pesar de la cantidad de información que se proporciona en esta fuente, al investigador se le presenta una verdadera preocupación respecto de la objetividad. Ante todo, Mir Zahir al-Din Mar'ashi intentó presentar, bajo el aspecto más favorable posible, el poder de sus ancestros y justificar así su extensión hacia Mazandarán a partir de 763/1361. Parece que, hasta hoy día, no se ha podido superar este problema de las fuentes. No se cuenta con ningún otro tipo de fuente importante que permita matizar la información contenida en el *Târikh-i Tâbaristân va Ruyâm va Mázandarân*.

⁶⁶ H. L. Rabino y I. P. Petrushevsky fueron los primeros en interesarse en los mar'ashis, pero sus estudios actualmente han sido rebasados. De H. L. Rabino, véase "Les provinces Caspiennes de la Perse. Le Guilan", en *RMM*, XXXII, 1916-1917; "Les dynasties alaouites du Mazandaran", en *JA*, 1927, pp. 253-277; "Les Dynasties du Mazandaran", en *JA*, 1936, pp. 397-474; "Histoire du Mazandaran", en *JA*, 1943-1945, pp. 211-245. De I. P. Petrushevsky, véase *Kishâvarzy va Monas ibat-i Ardi dar Irân-i Abd-i Moghôl*, (Traducción al persa de "Zemledelie i agrarnie otnasheniya v Irane XIII-XIV vekov" por K. Kishâvarz), Teherán, 1355s/1976-77, pp. 909-917. Hay que observar con mucha atención e interés los trabajos de M. Sotudeh, "Dervishan-i Mázandarân", en *Tarikh*, Teherán, 1956s/1977; A. R. Haqqat, *Târikh-i..., op. cit.*, y I. Ajand, *Khiâm Mar'ashian*, Teherán, 1365s/1986. J. Calmard recientemente renovó la historiografía existente, al trabajar el conjunto de la historia de la familia mar'ashi en Mazandarán y en otras partes de Irán, véase "Une famille de Sadat dans l'histoire de l'Iran: Les Mar'âsi", en *Oriente Moderno*, n. s. 18, 79, 2, 1999, pp. 413-428. Por otra parte, su artículo "Mar'ashis", en *IEI*, también se trata de una introducción muy completa sobre la historia del poder mar'ashi.

Finalmente, véase también S. Amir Arjomand, *The Shadow of God..., op. cit.*, pp. 67-69.

influencia religiosa, social, política y económica de esta orden en Mazandarán trajo múltiples problemas y numerosos asesinatos entre los discípulos. Pero, la adhesión del soberano local de 'Amol, Kiya Afrasibâd, a la orden, precipitó su participación en las responsabilidades políticas en Mazandarán. Estalló un conflicto entre los dos hombres y Kiya Afrasibâd fue asesinado en 760/1358. En esta fecha, Mîr-i Buzurg, gracias al apoyo que le concedieron sus discípulos (*murid*), se apoderó de 'Amol y controló una gran parte de Mazandarán. Sin embargo, a partir de 763/1361-1362, dejó 'Amol en manos de su hijo Kamal-al-Din. Éste, con la ayuda de sus hermanos y de los *sayyids* malatis de Gilan, logró extenderse hasta Sawadkuh y Firuzkuh. Tras la muerte del fundador de la orden en 781/1379, el poder mar'ashi se extendió hasta Qazwin. Dos años más tarde, después de la conquista de Rustamdar, por Sayyid Fakhr al-Din, la nueva dinastía en el poder controlaba todo Mazandarán.⁶⁷ Pero, a pesar de las amenazas de los *sayyids* murtada'ís en el este, así como las del amir wali, la conquista timurí destituyó el poder mar'ashi en 794/1392.⁶⁸ Los pueblos de Mazandarán fueron masacrados y las riquezas de la región fueron saqueadas. No obstante, después de la muerte de Timur, sus descendientes lograron retomar el poder a partir de 805/1402,⁶⁹ sin embargo, se dividieron en varios frentes rivales que se disputaban las ciudades principales como 'Amol, Sari o Barfarush-dih. Consiguieron extenderse más fácilmente hacia el oeste, hacia Gilan, donde intentaron sobrevivir mediante alianzas matrimoniales con familias influyentes. Se fueron extinguiendo progresivamente en la segunda mitad del siglo x/xvi a causa de la imposición del poder safaví.

La identidad religiosa de los mar'ashis

El ascenso al poder de la familia de la dinastía mar'ashi es un símbolo muy importante del desarrollo del poder religioso,

⁶⁷ Véase 'Abd al-Rafih Haqiqat, *Târikh-i...*, op. cit., p. 265.

⁶⁸ *Ibid.*, pp. 267-271.

⁶⁹ *Ibid.*, pp. 272-273.

político y social de las órdenes sufíes, así como de su “shiización” en Irán durante el siglo VIII/XIV. Su estatus de *sayyid* —se afirma que desciende del cuarto imām shiíta, ‘Ali Zayn al-Abidin— parece haber sido muy importante en cuanto al nivel de dominio religioso que tenían sobre sus discípulos (*murids*). Estos últimos, al igual que los *qizilbash*⁷⁰ safavíes, estaban totalmente dedicados a sus *pir* (guía espiritual sufí), y justamente gracias a esa dedicación la familia mar’ashi logró dominar todo Mazandarán. Este estatus de *sayyid* era tan determinante que parece ser la razón por la cual Timur protegió a la familia. Esencialmente bajo este título, el poder de la familia mar’ashi, de inspiración shiíta y sufí, también se considera una primicia de la dinastía safaví; de hecho, los safavíes eran originalmente una orden sufí sunita, con base en Ardebil, Azerbaiyán, que fue fundada por el shaykh Safi al-Din (m. 755/1334). Al igual que los mar’ashis, éstos adquirieron un gran peso político, económico y militar en su región. Además, se ha demostrado que los safavíes no eran *sayyid* y que se construyeron una ascendencia que se remite al séptimo imām duodecimano, Musa Kâzem.⁷¹ Esto les aseguró el carisma político y religioso que entonces resultaba indispensable para incrementar su dominio religioso sobre las masas y obtener la total dedicación de sus discípulos (*murids*).

Sin embargo, el caso mar’ashi no es un caso único en la región. La decadencia del poder mongol se manifestó particularmente en el norte de Irán, lo que permitió a los movimientos derviches de Mazandarán y de Gilan movilizar las masas más fácilmente. Al igual que los mar’ashis, la mayoría de las familias que lograron independencia política eran *sayyids*, como los *sayyids* malatis del Gilan o los *sayyids* murtadáis en el este de ’Amol. Pero prácticamente no se tiene información sobre estas familias, a pesar de que los mar’ashis establecieron víncu-

⁷⁰ Los *qizilbash* (Cabeza roja) el principal grupo de apoyo del cual se benefició Shâh Ismâ’îl para lograr la instauración de la orden safaví. Los discípulos (*murids*) devotos eran de origen anatólico y se adherían a las tesis shiítas extremistas (*ghuluww*), principalmente en su entrega de cuerpo y alma a Shâh Ismâ’îl, a quien consideraban como invulnerable o incluso la encarnación de Alí. Fueron básicamente los *qizilbash* quienes le aseguraron a Shâh Ismâ’îl el rápido dominio militar de Irán.

⁷¹ Véase Togan, Z. V., “Sur l’origine des Safavides”, en *Mélanges L. Massignon III*, Damasco, 1957, pp. 345-57 y M. M. Mazzaoui, *The origins of the safavids. Shi’ism, Sufism, and the Gulât*, Franz Steiner Verlag GMBH, Wiesbaden, 1972, pp. 46-48.

los privilegiados con los *sayyids* malatis, así como con otro poder gilaki, los príncipes zaydites kir kiyaides.⁷²

La orden derviche mar'ashi, al igual que los sarbedârs e incluso más tarde los safavíes, se enfrentó con un dilema político-religioso muy difícil de resolver. La dinámica del movimiento era sufí e incluso “extremista” (*ghuluww*), y para los discípulos (*murids*) devotos se trataba de llegar a concretar esta emulación mística original en la acción política del Estado.⁷³

Las fuentes de las que se dispone prácticamente no proporcionan ninguna información sobre la doctrina mar'ashi y la integración de los principios shiítas o derviches en su práctica política, lo que no permite afinar esta cuestión. Se sabe que el fundador de la orden Mir-i Buzurg se retiró del poder con el fin de perseguir una vida de ascetismo. Según la historia de la dinastía de Zahir Al-Din, cuando Kamal Al-Din entró a 'Amol, a pesar de vivir retirado, se declaró decidido a combatir a los enemigos de la religión y a gobernar con justicia según las leyes del islam, lo que justificó todas las conquistas emprendidas por los mar'ashis.⁷⁴ Tal como lo afirmó J. Calmard, parece que estaban esencialmente preocupados por defender su frágil poder.⁷⁵ El shiismo de los mar'ashis de ninguna manera se pone en entredicho; pero, aun cuando tuvo un papel esencial en la obtención de la independencia política, no se expresó con la misma vitalidad que bajo el movimiento sarbedâr: “Aunque generalmente sean presentados como shiítas imamitas duodecimanos, en principio moderados, su shiismo no parece encontrar expresión política verdadera con su ascenso al poder”.⁷⁶

Tal vez, lo que le concedía autoridad y legitimidad política era principalmente su estatus de *sayyid* y de guía espiritual

⁷² Para informarse más sobre los kir kiyâides, véase 'Abd al-Rafih Haqiqat, *Târikh-i...*, op. cit., pp. 275-276.

⁷³ El propio Shâh Ismâ'il proclamaba ser algunas veces la encarnación de Alí, el mesías e incluso Dios mismo. Expresó esto mediante su *Divan* de poesía que es una fuente extremadamente rica para comprender la manera en la que sus discípulos (*murids*) *qizilbash*s percibían a Shâh Ismâ'il. Véase V. Minorsky, “The poetry of Shah Isma'il”, en *BSOAS*, 10, 1940-43, pp. 1006-1053.

⁷⁴ Véase Mir Zahir Al-Din Mar'ashi, *Târikh-i Tâbaristân va Rûyâm va Mâzandarân*, ed. M. H. Tashibi, Teherán, 1345s/1966, p. 356.

⁷⁵ Véase J. Calmard, “Mar'ashis”, en *EP*.

⁷⁶ Véase J. Calmard, “Une famille de Sadat dans l’histoire de l’Iran: Les Mar’âšî”, en *Oriente Moderno*, n. s., 18, 79, 2, 1999, p. 425.

sufí.⁷⁷ De hecho, este último punto se expresa en diversos acontecimientos de la historia del movimiento. Por una parte, la naturaleza de las oposiciones doctrinales que tuvieron con los juristas (*fuqahâ*) sunitas se basaba más bien en un conflicto que oponía un islam “heterodoxo” sufí a un islam “ortodoxo” sunita, que a una oposición entre sunismo y shiismo;⁷⁸ por otra parte, se cree que una vez más la propaganda que se llevaba a cabo entre las masas de Mazandarán se basaba esencialmente en la adhesión al sufismo. Esto ocurría al grado de que se habrían podido ganar algunas batallas importantes debido a las enemistades de los derviches presentes en los ejércitos enemigos.⁷⁹

En cuanto a los métodos de gobierno que utilizaban los mara’shis, desafortunadamente aún se sigue dependiendo de la única fuente importante que se tiene y que favorece sobremanera al poder mar’ashi; esta fuente proporciona principalmente índices sobre el carácter sufí del poder. Mir Zahir Al-Din Mar’ashi insiste ante todo en el gran respeto que imponían los derviches entre los musulmanes, que consideran cualquier falta de respeto hacia otro musulmán como una falta grave.⁸⁰ Aunque se debe evitar concluir que los mar’ashis establecieron un orden político ideal, basado en el respeto del conjunto de los habitantes que vivían bajo su autoridad, sí son perceptibles algunos indicios sobre la dinámica esencialmente sufí del movimiento.

Por lo demás, es importante señalar que la figura central del Mesías (*mahdi*), omnipresente en todos los movimientos religiosos y políticos de inspiración shiíta del periodo, parece estar ausente en el poder mar’ashi;⁸¹ sin embargo, esta doble ausencia —una expresión clara de la política shiíta, al igual que la figura del Mesías (*mahdi*)— resulta sorprendente. De hecho, Mir-i Buzurg era uno de los alumnos de Shaykh Hasan Juri

⁷⁷ Sobre la importancia esencial de la vitalidad *derviche* dentro del movimiento mar’ashi, véase también el artículo de M. Sotudeh, “Dervishân-i Mâzandarân”, en *Târikh*, 2, 1977, pp. 7-29. Véase además ‘Abd al-Rafih Haqiqat, *Târikh...*, op. cit., pp. 256-259, quien también insistió sobre este punto.

⁷⁸ Mir Zahir Al-Din Mar’ashi, *Târikh-i Tâbaristân va Rûyâm va Mâzandarân*, ed. M. H. Tashibi, Teherán, 1345s/1966, pp. 174-176.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 398. Citado por M. Sotudeh, op. cit., p. 21.

⁸⁰ *Ibid.*, pp. 393, 397. Citado por M. Sotudeh, op. cit., pp. 24-25.

⁸¹ Véase S. Amir Arjomand, *The Shadow of God...*, op. cit., p. 67.

que, por el contrario, como se pudo observar, proclamaba el regreso inminente del duodécimo imām y desarrolló la concepción de un poder teocrático shííta. Pero, parece que el carácter derviche del movimiento definió ante todo la identidad política de los mar'ashi, y tal vez hasta su política religiosa.

Los musha'sha'yân (840-1092/1436-1681)

Se cuenta con una gran cantidad de fuentes que de manera central o parcial tratan a la vez la historia y la doctrina de la dinastía musha'sha'. Estas fuentes se pueden clasificar en tres categorías: las fuentes musha'sha o ahl-e haqq,⁸² las fuentes safavíes⁸³ y, finalmente, una tercera categoría que está al margen de los musha'sha'yân y de los safavíes que se compone de fuentes muy diversas.⁸⁴ Durante largo tiempo fuimos partidarios del traba-

⁸² Hay gran cantidad de fuentes musha'sha'yân y ahl-e haqq que hablan tanto del origen político y religioso del movimiento como de la historia de la familia. A pesar de que contamos con un número tan vasto de fuentes musha'sha'yân o ahl-e haqq que hablan sobre la historia de la dinastía y la doctrina establecida por su fundador, ésta continúa siendo muy poco accesible. Por otro lado, la diversidad lingüística también es muy importante, pues tenemos fuentes en persa, árabe, kurdo, turco y lor, lo que representa un problema que el investigador difícilmente puede superar. Finalmente, aunque dichas fuentes tengan importancia capital para comprender la doctrina musha'sha', es necesario ser extremadamente cautelosos en un plano histórico, pues ante todo hay que recordar que fueron escritas para legitimar el poder musha'sha'. En este texto sólo se hará referencia a cuatro fuentes básicas. Primero, se analizará la obra de Sayyid Muhammad b. Falah, *Kalám al-mabdi*, que sintetiza la doctrina musha'sha', y la crónica de Sayyid 'Ali Musha'sha', *Tárikh-i Musha'sha'yân*, que es la historia de la familia. Después, para el periodo más tardío, se destacará la obra de Sayyid 'Abd'Allâh Jazâ'iri, *Tâdkhirâ-yi Shâshîtar*, a la que se hará referencia particularmente por las guerras internas que destruyeron a la familia musha'sha'yân durante el siglo xi/xvii, y también la obra de Sayyid Hossein b. Mortaza Hossinie Astarâbâdi, *Az Sheikh safi ta Shâh safi*. Para obtener más detalles acerca del conjunto de fuentes musha'sha', hay que remitirse al trabajo de S. Delfâni, *Târikh-i Musha'sha'yân. Abl-e haqq*, Bahr al'Olûm, Qazwin, 1380s/2001, pp. 354-365.

⁸³ Las fuentes safavíes básicamente aportan información sobre las relaciones que sostuvo el poder safaví con la familia musha'sha'. Pero, éstas son parciales y transmiten muy poco acerca del periodo inicial del poder musha'sha'. Sólo se citarán aquí las más importantes; es decir las de Hasan-i Rumlu: *Ahsan al-tavârikh*, Iskandar Beg Monshi: *Târikh-i 'Alam-ârâ yi Abbâsi*, y Niyyazi et Qadi Ahmad Qommi: *Khulásat al-tavârikh*.

⁸⁴ Se cuenta también con otras cuatro fuentes importantes. Sayyid al-Shushtari Nur Allâh (m. 1019/1610) se interesó en los soberanos musha'sha'yân en su famosa monografía *Majális al-Mu'min*, dedicada a los eruditos shíítas más reconocidos desde los inicios del islam hasta el nacimiento de la dinastía safaví. También, se podrán encon-

jo del ensayista A. Kasravi, que dedicó dos obras muy importantes a esta dinastía;⁸⁵ sobre todo, fue el único que comentó y analizó la obra fundamental de Muhammad b. Falah, *Kalām al-mahdi*.⁸⁶ Pero el estado de la investigación fue renovado recientemente por S. Delfâni, quien criticó enérgicamente a A. Kasravi, reprochándole el hecho de haber presentado una visión extremadamente negativa de los musha'sha'yân.⁸⁷ S. Delfâni se interesó en la historia de la dinastía, así como en el pensamiento religioso, y por primera vez utilizó a profundidad las fuentes kurdas que hasta entonces habían sido despreciadas por los investigadores. A excepción de los artículos escritos por P. Luft, V. Minorsky y W. Caskel, no se han dedicado más que unas cuantas páginas, o en ocasiones algunas líneas, a los musha'sha'yân, y esto ha sido dentro de trabajos más generales sobre el shiismo o sobre la historia de Irán en el periodo timurí o safaví.⁸⁸

trar algunos datos importantes en el *Târikh-i habib al-Siyar*, del historiador persa Khwandamir, nieto de Mirkhwand, el autor del *Rozât al-Sâfa* sobre el que ya se habló en el capítulo del movimiento sarbedâr y que también contiene algunos pasajes sobre los musha'sha'yân. Finalmente, hay que destacar la obra de Muhammad Mirak b. Mas'ud al-Hoseini, *Riyad al-firdows*, que es particularmente importante porque trata las luchas familiares que se intensificaron tras la muerte de Sayyid Mubârak, entre 1025/1616 y 1092/1681.

⁸⁵ La obra cumbre de A. Kasravi sobre los musha'sha'yân es: *Mush'aba'yân ya bakhshi az târikh-i Khuzistân*, Teherán, 1324s/1945. Véase también *Târikh pânsad sâlehyi Khuzistân*, Teherán, 1312s/1933.

⁸⁶ Véase *Mush'a'yân ya bakhshi az târikh-i Khuzistân*, Teherán, 1324s/1945, pp.19-20, 22-23, 26.

⁸⁷ S. Delfâni, *Târikh-i Musha'sha'yân...*, op. cit., p. 5, y en particular pp. 29-38.

⁸⁸ Véase P. Luft, "Musha'sha'", en *EP*, que sin duda alguna es el artículo más completo en lengua occidental sobre la historia de la familia musha'sha', donde se demuestra particularmente la influencia y el peso político y social que ésta tuvo en Khuzistán hasta el final del periodo qâjâr (1785/1906); V. Minorsky, "Musha'sha'", en *EI*.

Véase también los trabajos de W. Caskel, 'Ein Mahdi des 15. Jahrhunderts. Sajd Muhammad ibn. Falah und seine Nachkommen', en *Islamica*, 4, 1931, pp. 48-93 y, sobre todo, 'Die Wali's von Huvezeh', en *Islamica*, 6, 1934, pp. 415-434; M. M. Mazzouqi, *The Origins of the Safawids. Shi'ism, Sufism, and the Gulât*, Franz Steiner Verlag GMBH, Wiesbaden, pp. 67-71; S. Rabino, "Coins of the Jala'ir, KaraKuyunlu, Musha'sha', and AkKoyunlu dynasties", en *NC*, 6^a serie, vol. 10, 1950, pp. 94-139; L. Lockhart, *The Fall of the Safavid Dynasty and the Afghan Occupation of Persia*, Cambridge, 1958, p. 53, p. 110. *Nadir Shah*, Londres, 1938. Estas dos obras evocan la reacción de la familia musha'sha' ante la invasión afgana y cómo ésta logró mantenerse en Khuzistán, bajo Nâdir Shâh; G. Scarcia, "Annotazioni musha'sha'", *La Persia nel medioevo*, Roma, 1971, pp. 633-637; S. Amir Arjomand, *The Shadow of God...*, op. cit., pp. 76-77.

La instauración del poder *musha'sha'* es más tardía que la de los sarbedáres y los mar'ashis. Al igual que estos últimos, aprovecharon la descomposición del poder central, frente a los timuríes y a los qara qoyunlu en el centro de Iraq, para obtener su independencia política. La dinastía, de origen árabe, nació en la ciudad de Huwaysa, ubicada entre Wasit y Basra. Las fuentes presentan Huwaysa como una de las ciudades del Khuzistán árabe más prósperas del siglo VIII/XIV. El fundador de la dinastía fue el Sayyid Muhammad b. Falâh, quien había sido alumno del *shaykh* Ahmad b. Fahd en Hilla.⁸⁹ Sayyid Muhammad aseguraba que sentía la responsabilidad de tener una misión mesiánica, por lo que fue excomulgado por su *shaykh*. Dedicó largos años (812-828/1410-1424) a viajar por toda la región iraní de Lorestan y Kurdistán respectivamente para predicar ahí sus doctrinas.⁹⁰ Aparentemente, el término “*musha'sha'*” quiere decir luz o rayo de luz.⁹¹ En 840/1436, comenzó su propaganda entre las tribus árabes de banu sulâma, tayyi y sudán, cerca de Wasit, donde paralelamente luchó contra los señores locales. Su primera gran victoria fue la toma de Huwayza en 846/1442, gobernada entonces por el líder timurí, el *shaykh* Abû al-Kheyr. Obtuvo esta victoria gracias al apoyo local de la población.⁹² A partir de esta fecha, se extendieron a todo el centro de Iraq, saqueando Najaf y devastando hasta las regiones aledañas de Bagdad. Su autoridad se extendió por el centro y el sur de Iraq. Sayyid Muhammad *Musha'sha'* se encargó de los comentarios coránicos hasta su muerte en 870-871/1465-1466. Parecería que antes que nada se declaraba como el *wali* (el amigo) del duodécimo imâm; luego, en 840/1436 cuando comenzó la propaganda en las inmediaciones de Wasit aseguró ser su protección, su velo (*bijab*). Pero sus creencias sólo aparecen completas en su obra *Kalâm al-Mahdi*. Ahí reveló la identidad de todos los profetas y imâmes y afirmó además ser el Mesías (*mah-*

⁸⁹ Acerca de las relaciones entre Sayyid Muhammad *Musha'sha'* y Sayyid Ahmad b. Fahd Hilli, véase S. Delfâni, *Târikh-i Musha'sha'yân...*, op. cit., pp. 13-15.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 16.

⁹¹ Acerca del sentido original del término “*musha'sha'*”, véase S. Delfâni, *Târikh-i Musha'sha'yân...*, op. cit., pp. 52-55; S. Delfâni de hecho considera que la palabra está relacionada con las teorías “extremistas” (*ghuluww*).

⁹² *Ibid.*, pp. 23-24.

di). Tras su muerte, su hijo Sayyid ‘Ali lo reemplazó y siguió desarrollando su doctrina. Explicaba que el Mesías (*mahdi*) era una sustancia eterna que utilizaba nuevas protecciones terrenales. Dicha sustancia era divina y había habitado entonces en el cuerpo de Sayyid Muhammad, que de este modo no sólo reivindicaba ser la reencarnación de los profetas y de los imāmes anteriores, sino además decía poseer un estatus divino. Incluso Shushtari afirma en su obra *Majalis al-Mu’mín* que Sayyid ‘Ali aseguraba ser la reencarnación del imām ‘Ali.⁹³ La doctrina clásica de la ocultación (*ghaybat*) había sido entonces profundamente modificada por Sayyid Muhammad y luego su hijo la había vuelto más compleja.⁹⁴ La doctrina musha’sha’ influyó de manera importante la religión ahl-e haqq (la gente de la verdad).⁹⁵ Los hijos de Sayyid Muhammad y en particular el sultán Muhammad extendieron considerablemente el territorio de la dinastía, llegando a conquistar Lorestán, el país de los bakhtiāri y fayli, el Khuzistán iraní e incluso los alrededores de Bagdad, mientras que Sayyid ‘Ali se ocupaba más bien de enseñar la doctrina dentro de un círculo restringido de discípulos. Así, los musha’sha’yān alcanzaron su apogeo político. El declive comenzó a finales del reinado de Sayyid Muhsin (866-905/1461-1499), y estuvo marcado por el ascenso al poder de Shāh Ismā’il. Su muerte, en 914-915/1508-1509 debilitó

⁹³ Véase Sayyid Nur Allāh Shushtari, *Majális al-mu’mín*, Teherán, ii, 1365/1986-1987, pp. 399-400.

⁹⁴ Sobre la doctrina musha’sha’ establecida por Sayyid Muhammad b. Falah, véase H. Halm, *Le Chiisme*, PUF, 1995, París, p. 91 y, en particular, A. Kasrawi, *Musha’sha’yān ya bakhshī az tārikhb-i Khuzistán*, Teherán, 1324s/1945, pp. 19-33.

⁹⁵ La religión ahl-e haqq se basa esencialmente, en los datos de la cosmogonía, cuyas palabras sagradas se encuentran en el Daftar. En cuanto al lugar que ocupa la enseñanza de Sayyid Muhammad Musha’sha’ en la religión ahl-e haqq, véase S. Delfáni, *Tārikhb-i Musha’sha’yān... op. cit.*, pp. 46-67. Sobre la doctrina ahl-e haqq, véase H. Halm, “Ahl-e haqq”, en *EIr*; V. Minorsky, “Ahl-e haqq”, en *EP*; al igual que V. Minorsky, “Notes sur la secte des Ahl-e haqq”, en *RMM*, 40, 1920, pp. 20-97; además del 45, 1921, pp. 205-302 y “Un traité de polémique Behaie Ahl-e haqq”, en *JA*, 1921, pp. 165-67; C. J. Edmond, “The belief and practices of the Ahl-i haqq or Irak”, en *Iran*, 7, 1969, pp. 89-103; D. Saeed-Khan, “The sects of Ahl-i Haqq”, *MW*, 1927, pp. 31-42. Véase también la introducción de M. Mokri en la obra de Nur ‘Ali Shah Elahi, *L’ésotérisme kurde*, París, 1966, pp. 7-42. Para saber más acerca de la ubicación de las comunidades ahl-e haqq en el mundo musulmán, véase S. Delfáni, *ibid.*, pp. 199-207.

aún más el poder musha'sha'.⁹⁶ Sus hijos 'Ali y Ayyûb intentaron entablar negociaciones con Shâh Ismâ'il, pero fueron ejecutados. Un intento por reconquistar la independencia musha'sha' fue llevado a cabo por Fayyâd —probablemente hijo de Muhsin—, pero él y sus partidarios fueron masacrados en 920/1514 en Huwaysa. Sin embargo, los musha'sha'yân lograron mantenerse bajo el dominio de los safavíes. Su poder estaba dividido en dos, poseía independencia y autoridad relativamente poderosas en el oeste, mientras que el Khuzistán iraní estaba sometido al mandato militar de los safavíes.⁹⁷ Badram, el hijo de Fayyâd conservó cierta autonomía gracias al hecho de que los safavíes estaban en guerra con los otomanos, bajo el mandato de Shâh Tahmâsp (este último confirmó su poder en 948/1541). El príncipe musha'sha' Sayyid Mubârak (998-1025/1589-1616) probablemente fue, después de Sayyid Muhammad Musha'sha', el soberano musha'sha' más poderoso. Fue apoyado por Shâh 'Abbâs para dominar Khuzistán y con él concluyó dos alianzas matrimoniales importantes.⁹⁸ De hecho, en las fuentes ahl-e haqq ha sido calificado de *qermezi* (rojo) debido a la ayuda que recibió de los *qizilbash* para dominar la región.⁹⁹ Pero Sayyid Mubârak también es famoso por ser el primer soberano musha'sha' que rechazó oficialmente las teorías de Muhammad b. Falah. Se convirtió en virrey de su región, *waliyi 'Arabistan-i Huwayza*. Después de su muerte, el poder safaví había logrado, gracias a las alianzas matrimoniales y a la delegación de autoridad en calidad de *wali*, enterrar la independencia política de los musha'sha'yân. Esta sumisión de la familia musha'sha' también fue reforzada por las drásticas medidas que impuso Shâh Safi (1038-1052/1629-1642).¹⁰⁰ De esta mane-

⁹⁶ Fecha propuesta por W. Caskel, "Ein Mahdi des 15...", *op. cit.*, p. 93. Sin embargo, A. Kasravi propuso la fecha de 905/1499-1500 en *Târikh pânsad...*, *op. cit.*, p. 40.

⁹⁷ En cuanto a la división del grado de autoridad de la familia musha'sha' en cada una de las regiones, véase el artículo de Caskel, "Die Wali's...", *op. cit.*, pp. 415-434; véase también A. Kasravi, *Musha'sha'yân ya bakbshi...*, *op. cit.*, p. 42.

⁹⁸ Shâh 'Abbâs entregó a una de sus hijas en matrimonio a Sayyid Muhammad, el hijo del sultán Mubârak, y a una de sus hermanas a otro de los hijos del sultán. Véase S. Delfâni, *Târikh-i Musha'sha'yân...*, *op. cit.*, p. 101.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 99.

¹⁰⁰ *Ibid.*, pp. 123-124.

ra, se multiplicaron las luchas internas por el poder hasta 1092/1681; sin embargo este periodo, a pesar de ser largo, permanece oscuro y poco conocido.¹⁰¹

La política religiosa y el carácter nacional iraní de los musha'sha'yân

Al igual que con los sarbedâres y los mar'ashis, el incremento del poder musha'sha' se inscribió en el marco del fortalecimiento del shiismo en Irán bajo el periodo ilkhâní y timurí en su conjunto; sin embargo, la política religiosa de los musha'sha'yân parece ser aún más compleja. Como ya se vio, la autoridad de sayyid Muhammad y de sayyid 'Ali se basaba en el carisma de cada uno. Crearon nuevos conceptos religiosos "extremistas" (*ghuluww*) dentro del shiismo, y al igual que a muchos otros líderes *sayyids* de la época, seguramente se les atribuían dones o milagros (*karâmât*) particulares;¹⁰² no obstante, a partir de la expansión del territorio musha'sha' hacia las regiones iraníes del Khuzistán iraní y Lorestán, bajo el dominio del sultán Muhammad, el poder adoptó una política religiosa flexible y pragmática y supo integrar a ella elementos más "ortodoxos". De la misma manera que lo hizo 'Ali-yi Mu'ayyad, el soberano musha'sha' invitó a grandes sabios imamitas, como Mulânâ Shams al-Din Astarâbâdi, que aseguraron con éxito el desarrollo del shiismo duodecimano en Lorestán.¹⁰³ Sin embargo, éstos todavía no habían renunciado a la doctrina musha'sha' original, y dichas doctrinas se enseñaban entonces de manera paralela; de hecho, a pesar de la invitación que se hizo a los sa-

¹⁰¹ Para obtener detalles más precisos acerca de los acontecimientos, véase principalmente P. Luft, "Musha'sha'", *op. cit.*, y S. Delfâni, *Târikh-i Musha'sha'yân...*, *op. cit.*, pp. 120-138.

¹⁰² Si bien es cierto que no se tiene información precisa acerca de los milagros atribuidos a los fundadores de la dinastía musha'sha'; por el contrario, S. Delfâni no sólo describió muchos de los milagros (*karâmât*) que se le atribuyen a Muhammad Beyg (m. 1080/1669), sino además los que se le atribuyen a Atash Beyg (m. 1114/1701). Ambos fueron grandes renovadores de la religión ahl-e haqq y descendientes de sayyid Muhammad Musha'sha'. Para saber más acerca de sus respectivos milagros, véase particularmente S. Delfâni, *Târikh-i Musha'sha'yân...*, *op. cit.*, p. 130.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 85.

bios imamitas, ningún soberano musha'sha' había rechazado oficialmente las doctrinas de sayyid Muhammad hasta que lo hizo el príncipe Mubârak (998-1025/1589-1616), lo que es un elemento importante que puede llevar a pensar que establecieron una política religiosa con varias facetas. Este último, al igual que el sultán Muhammad, también invitó a su corte a un jurista imamita, 'Abd al-Latif Jâm'i, que estaba encargado de enseñar a sus seguidores el islam imamita.¹⁰⁴ De hecho, las fuentes ahl-e haqq consideran que él es el responsable de haber complicado o vuelto confusa la religión musha'sha'.¹⁰⁵ Pero, se trataba también de asegurar el desarrollo del shiismo en Lorestán para satisfacer al poder safaví, que se encontraba en su apogeo bajo el dominio de Shâh 'Abbâs y que estaba decidido a suprimir cualquier forma "extremista" (*ghulûww*) del islam. De hecho, el estudio numismático confirma este cambio. A. Kasravi destacó el hecho de que las monedas encontradas en Susa, en 914/1508 tenían inscrita la mención *Al-Mahdi b. al-Muhsin* (El Mesías hijo de Al-Muhsin), mientras que las que se encontraron en Huwaysa, en 1085/1674, llevaban desde entonces el título más "ortodoxo" de *'Ali Wali Allâh* ('Alí es el amigo de Dios), un indicio más que confirma la "normalización" del poder de los musha'sha'yân.¹⁰⁶

A pesar del origen árabe de la familia musha'sha', es posible considerar que el movimiento también se inscribe en la lucha de las poblaciones locales iraníes contra el poder central. S. Delfâni señaló diferentes elementos que parecen indicar que los musha'sha'yân se sentían más cercanos a la cultura iraní que a la cultura árabe. De hecho, esto se percibe desde los orígenes del movimiento, pues en realidad los musha'sha'yân básicamente reclutaron a todos sus discípulos (*murids*) dentro de las poblaciones iraníes de Lorestán y Kurdistán y sólo a una minoría dentro de las poblaciones árabes.¹⁰⁷ Por otro lado, la ciudad de Huwaysa, de lengua persa, se prefirió como capital

¹⁰⁴ Véase A. Kasravi, *Târikh pânsad...*, op. cit., p. 75; S. Amir Arjomand, *The Shadow of God...*, op. cit., p. 77.

¹⁰⁵ Véase S. Delfâni, *Târikh-i Musha'sha'yân...*, op. cit., p. 102.

¹⁰⁶ Véase A. Kasravi, *Târikh pânsad...*, op. cit., p. 94.

¹⁰⁷ Véase S. Delfâni, *Târikh-i Musha'sha'yân...*, op. cit., p. 20.

en lugar de Wasit.¹⁰⁸ Sin embargo, este elemento nacionalista también está presente en ciertas fuentes religiosas de los muša'šha'yân.¹⁰⁹ Así, parece ser que los muša'šha'yân también contribuyeron de manera importante a la revitalización del shiismo en todo el oeste iraní, antes de la llegada de Shâh Ismâ'il a Tabriz, y favorecieron esta identificación entre Irán y el shiismo. A pesar de que las doctrinas enseñadas se alejaron mucho del imamismo “ortodoxo”, sirvieron para que las mentes se abrieran a aceptar el imamismo que impondrían los safavíes. De hecho, parece que las doctrinas ahl-e haqq o las nosayris influyeron a los *qizilbashs*, quienes conformaban el entorno de los safavíes.¹¹⁰

Conclusiones

En conjunto, los períodos mongol y timurí fueron muy prósperos para el shiismo iraní. Paralelamente al desarrollo de la escuela racionalista (*osuli*) de Hilla, todo Irán vivió una profunda renovación religiosa, que estuvo particularmente marcada por el fortalecimiento del sufismo y de la shiiización de este último. Los tres poderes shiítas más importantes, los cuales fueron analizados en este trabajo, además de ser resultado de lo anterior, prepararon a Irán para aceptar el imamismo e incluso para identificarse con él.

Se han dedicado muchos trabajos —en su mayoría de muy buena calidad— a la imposición del shiismo como religión de Estado por los safavíes.¹¹¹ En el momento en el que Shâh Ismâ'il

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 20.

¹⁰⁹ Véase *Resâla Atash Beyg* (manuscrito), pp. 1-5; que es un verdadero himno a Irán. Comentado por S. Delfâni, *Târikh-i Muša'šha'yân...*, *op. cit.*, p. 21.

¹¹⁰ Véase S. Delfâni, *Târikh-i Muša'šha'yân...*, *op. cit.*, p. 113.

¹¹¹ Véase S. Amir Arjomand, *The Shadow of God...*, *op. cit.*, pp. 105-212; “Religious Extremism (Ghuluww), Sufism and Sunnism in Safavid Iran: 1501-1722”, en *JAS*, 15, 1981, pp. 1-35; “Two decrees of Shah Tahmasp concerning Statcraft and authority of Shaykh ‘Ali al-Karakî”, en *Authority and Political Culture in Shi’ism* (ed. S. Amir Arjomand), State University of New-York Press, Nueva York, 1988, pp. 250-262; J. Calmard, “Les rituels shi’ites et le pouvoir. L’imposition du shi’isme safavide: eulogie et malédictions canoniques”, en *Etudes Safavides* (ed. J. Calmard), París-Teherán, 1993, pp. 109-151; J. Aubin, “La politique religieuse des Safavides”, en *Le Shi’isme Imamite*, PUF,

tomó Tabriz en 907/1501, la gran mayoría de la población iraní profesaba aún la religión sunita de rito hanafita; no obstante, los safavíes no encontraron grandes oposiciones al establecimiento del sunismo.¹¹² Por supuesto, los safavíes llevaron a cabo una verdadera política de supresión del hunismo; no sólo utilizaron la represión física, sino además recurrieron a medidas de tipo fiscal.¹¹³ Pero, a pesar de esto, no deja de asombrar el repentino hundimiento del sunismo. Acerca de la historia religiosa que tuvo lugar bajo el dominio ilkhání y timurí, uno se puede preguntar si la vitalidad intelectual sunita no estaba ya demasiado debilitada; hecho que favoreció también la penetración del shiismo, el cual fungió sobre todo como portador de renovación intelectual.¹¹⁴ Esta identificación entre Irán y el shiismo, lejos de volverse más frágil, se intensificó cuando aparecieron las dificultades y, en particular, a lo largo del siglo XII/XVIII.¹¹⁵ Pocos investigadores se interesaron realmente en

París, 1970, pp. 235-244; K. Babayan, "Sufis, Derviches and Mullas: The controversy over spiritual and temporal domination in seventeenth-century-Iran", en *Safavid Persia: The history and politics in Islamic society*, I. B. Tauris, Londres, 1996, pp. 117-139.

¹¹² Kuhistan, Khorassan occidental (Sabzavar y su región), Mazandarán, y la parte persa de Iraq eran las únicas regiones que comprendían comunidades shiítas importantes. Pero, al igual que lo afirmó J. Aubin, si bien los iraníes no estaban preparados para el "shoc" *qizilbash*, sí parecían estarlo para aceptar el imamismo: "La comunidad musulmana iraní, a pesar de estar preparada para recibir el shiismo duodecimano, del cual se impregnaba poco a poco, no estaba suficientemente preparada para sufrir el shoc brutal y sangriento del mesianismo turcomano, ni para adherirse a las pretensiones del mursid safavide", véase "La politique religieuse des Safavides", *op. cit.*, p. 238.

¹¹³ Véase J. Calmard, "Les rituels shi'ites et le pouvoir. L'imposition du shi'isme safavide: eulogie et malédictions canoniques", en *Etudes Safavides* (ed. J. Calmard), París-Teherán, 1993, pp. 109-151. Este artículo muestra con qué violencia los *qizilbash* impusieron el shiismo a las poblaciones de Tabriz y de Herat mediante el uso de la *barā'a* (disociación o maldición pública) hacia los tres primeros califas sunitas. Este término también fue traducido por M. A. Amir Moeezi como *ira implicable y feroz* o *ira sagrada* hacia los enemigos de los imáemes en *Le guide divin dans le shī'isme originel. Aux sources de l'ésotérisme en Islam*, Verdier, París, 1992, p. 219 y 309. Acerca de las medidas de discriminación fiscal hacia los sunitas, véase J. Aubin, "La politique religieuse des Safavides", *op. cit.*, p. 241. La caída del sunismo ocurrió tan rápido que parece que al inicio del siglo XI/XVII el sunismo no existía más que en las regiones fronterizas como Kurdistan y Khorassan oriental.

¹¹⁴ Para saber más sobre la renovación religiosa y filosófica en la época safaví, véase principalmente los trabajos de S. H. Nasr, "Spiritual movements, philosophy and theology in the Safavid Period", en *CH*, VI, 1986, pp. 656-697; The school of Isphān, en *A History of Muslim Philosophy* (ed. M. M. Sharif), Wiesbaden, 1966.

¹¹⁵ En el siglo XII/XVIII, hubo una sucesión de guerras ininterrumpidas cuyo tras-

las causas de esta caída tan repentina del sunismo, pero a mí me parece que el surgimiento de estos tres poderes shiítas durante el periodo ilkhání y timurí también ayudó a que la recepción del imamismo por parte de la población iraní fuera tan rápida y favorable. Ya se mencionó en qué medida es posible encontrar ciertas primicias del Estado safaví en cada uno de estos movimientos; sin embargo, me parece importante hacer dos últimas observaciones sobre las características generales de estos poderes: 1) estos poderes se extendieron sobre diferentes regiones de Irán (Khorassan occidental, Mazandarán, Khuzistán-Lorestán-Kermanshah); dicha extensión geográfica significa que gran parte de la población iraní conoció el ejercicio del poder shiíta relativamente poco tiempo antes que los safavíes, y 2) dejando de lado su carácter shiíta, estos movimientos no sólo eran levantamientos “populares”, sino también “nacionales”, en el sentido de que adquirieron independencia política respecto de la descomposición del poder; entonces los ilkháníes y los timuríes eran vistos como de origen “extranjero”.¹¹⁶ Este último punto me parece de una importancia fundamental desde la perspectiva de la instauración del shiismo como religión de Estado, al igual que la identificación que tan rápidamente pudo establecerse entre el shiismo e Irán. Pues, de hecho, a este nivel, las dinastías sarbedárs, mar’ashis y musha’sha’yân se inscriben en la prolongación histórica de los poderes shiítas que los precedieron: dailamitas (133-fines del siglo v/750-fines del si-

fondo era el hundimiento económico y social. La tentativa de restauración del sunismo bajo el reino de Nâdir Shâh (1147-1160/1736-1747) se volvió a topar con una oposición muy fuerte de la población iraní y terminó en un fracaso.

¹¹⁶ Para conocer más acerca de las invasiones mongolas y sus consecuencias, véase la nota núm. 2.

Para saber más sobre la conquista de Timur sobre Irán, véase H. R. Roemer, “Tîmûr in Iran”, en *CHI*, VI, 1986, pp. 42-97; ‘A. qbâl Ashtiyani, *Zabur Timur*, Teherán, 1360^a. Desde luego, es interesante resaltar que S. Delfâni se refiere con frecuencia a los timuríes utilizando el término *Moghbol*, acentuando de este modo la idea de que había un movimiento nacional shiíta (los musha’sha’yân) frente a un poder opresor, extranjero y sunita (el poder timuri). Véase S. Delfâni, *Târikh-i Musha’sha’yân...*, *op. cit.*, p. 20.

glo xi), buyides (323-447/934-1055) e incluso ismaelitas (483-654/1090-1256).¹¹⁷ ♦♦

Traducción del francés al español:
VANIA GALINDO JUÁREZ

Dirección institucional del autor:

Denis Hermann
IFRI-Ambassade de France en Iran
Valise Diplomatique
128 bis, rue de l'Université
75351 Paris-07 SP
France

¹¹⁷ Para informarse más sobre el carácter nacional de los poderes dailamitas pre-buyides, véase la nota núm. 8.

Por otra parte, V. Minorsky consideró a los buyides como un *intermediario iraní* determinante para la supervivencia de la tradición iraní: “Sin el intermediario iraní, representado por los samanides en el este y los buyides en el oeste, la tradición iraní se hubiera interrumpido; y más tarde, a Persia le habría costado mucho más trabajo restablecer su conciencia nacional, después de tantas pruebas que debía pasar hasta el advenimiento de los safavíes”, en *La domination des dailamites*, París, 1932, p. 21. Este “intermediario” nacional se tradujo incluso por el restablecimiento de la tradición monárquica, véase principalmente, W. Madelung, “The Assumption of the title of Shahanshah by the buyids and the reign of the Daylam”, en *JNES*, 28, 1969, pp. 84-108.

Finalmente, la revuelta ismaelita que inició en Irán hacia 473/1080 también se percibió a menudo como un levantamiento de carácter nacionalista persa dirigido contra las tribus turcas y el dominio selyúcida. Sobre este asunto, véase principalmente los trabajos de F. Daftary, “Hassan-i Sabbah and the origins of the Nizari Isma’ili Movement”, en *Medieval isma’ili history and thought* (ed. F. Daftary), Cambridge University Press, 1996, pp. 181-204, en particular las páginas 181-182, 189; *A Short History of the Ismailis-Traditions of muslim community*, Edimburgo University Press, Edimburgo, 1998.