

Asiática

Miscelánea de orientes

Segundo semestre, 2025
Vol. 2, n° 2
Bogotá, Colombia

Asiática

Miscelánea de orientes

Segundo semestre, 2025

Vol. 2, n° 2

Bogotá, Colombia

Á

OPM

Asiática: Miscelánea de orientes es una revista académica digital, semestral y sin ánimo de lucro, cuya razón de ser es la puesta en marcha de una discusión en lengua hispana, particularmente en Latinoamérica, de asuntos de la historia asiática. Asiática: Miscelánea de orientes cree su deber la traducción de textos nunca publicados en castellano sobre asuntos de la historia asiática, y la publicación de textos de reflexión y discusión sobre la historia asiática y sobre la relación entre esta y la historia latinoamericana. Asiática: Miscelánea de orientes no usa “herramientas” MT, MTPE, LLM o AI en ninguna fase de sus traducciones para así garantizar a sus lectores la mejor calidad posible. Asiática: Miscelánea de orientes no recibe ningún tipo de pago por parte de los autores de los artículos que publica, y basa su proceso de selección de artículos exclusivamente en la evaluación de los méritos de cada artículo por parte de su equipo de historiadores.

© Asiática: Miscelánea de orientes
Julio, 2025
Contacto: asiatica.mdo@gmail.com
Dirección: Calle 6A # 6-47, 1-204, Bogotá DC

Editor en jefe

Julio Mario Monterroza Morelo

Coordinador editorial

Daniel Styven López Nivia

Coordinadora académica

Luisa Fernanda Rojas Monroy

Jefe de traducciones

Julio Mario Monterroza Morelo

Asistentes editoriales

Lina María Garzón Ocaña

Diego Alejandro Torres Torres

Comité académico

Jesús Ricardo Córdoba Perozo

Daniel Styven López Nivia

Santiago Mayorga Reina

Paula Lorena Mogollón Buitrago

Diego Alejandro Pedraza Sierra

Javier Quintero Ramírez

Jessica Julieth Rodríguez Miranda

Luisa Fernanda Rojas Monroy

Melannie Julieth Vega Sánchez

Agradecimientos

Cambridge University Press

Taylor & Francis Group

Brill

École Française d'Extrême-Orient

Research Centre for History and Culture, Beijing Normal University

Association for Iranian Studies

Institute of Modern History of the Chinese Academy of Social Sciences

Institute of Palestine Studies

Inspiration Design House

Japan Past & Present

Angela Schottenhammer

Marc Van de Mieroop

Mahdieh Tavakol

Yiwen Li

Gadi Algazi

Luisa Fernanda Rojas Monroy

Lina María Garzón Ocaña

Índice

JULIO MONTERROZA,

Viajes, redes y arraigos (Editorial) – [1]

Nota sobre las grafías y las referencias – [6]

Artículos

ANGELA SCHOTTENHAMMER,

*La misión de Yang Liangyao ante el califa de Bagdad, año 785:
¿Evidencia de una temprana alianza sino-árabe?* – [8]

MARC VAN DE MIEROOP,

La edad de bronce de Mesopotamia como una era cosmopolita – [87]

MAHDIEH TAVAKOL,

*El círculo de estudiosos itinerantes de Baha' al-Din al-'Amili
y la transmisión del conocimiento en el Irán safávida* – [100]

YIWEN LI,

*Entre Ningbo y Nara:
Las redes de los artesanos chinos que viajaban al Japón medieval* – [131]

GADI ALGAZI,
La nomadización de los beduinos:
Desplazamiento, resistencia y clientelismo en el norte del Naqab, 1951-1952 – [161]

Reseñas

VIREN MURTHY,
Pan-Asianism and the Legacy of the Chinese Revolution
(Chicago: Chicago University Press, 2024) – [212]

DILNOZA DUTURAEVA,
Qarakhanid Roads to China: A History of Sino-Turkic
Relations (Leiden y Boston: Brill, 2022) – [215]



Viajes, redes y arraigos

Editorial

JULIO MONTERROZA

*Tras veinte bêru, comieron algo;
después de treinta más, acamparon;
así, en un día entero, hicieron cincuenta bêru,
¡el trayecto habitual de un mes y medio!
Al cabo de tres días, alcanzaron la montaña de [...].
Delante de Shamash excavaron un pozo
y colocaron [...] en [...].
Luego, Gilgamesh subió a la cima de la montaña
y derramó harina de quemar para Shamash, diciendo:
“Montaña, ¡envíame un sueño, promesa de felicidad!”.*

EPOPEYA DE GILGAMESH, tablilla IV¹



mérica es un reino de viajes. Sus eventos fundacionales son viajes. Aún están los arqueólogos reconstruyendo la secuencia del itinerario de miles de años por el que accedieron los primeros grupos humanos a cada punto del continente. El evento fundacional de nuestra sociedad, la sociedad mestiza colonizadora que aún hoy trabaja en el establecimiento de la distinción entre nosotros y los pueblos indígenas

¹ Estos son los diez versos iniciales de la narración de cada uno de los seis días de viaje de la tablilla IV de la versión ninivita, puesta por escrito por Sin-lêqe-unninni, de quien hablaremos más adelante. La traducción corresponde a la versión de Jean Bottéro. Un *bêru* es una unidad acadia equivalente a diez kilómetros. Véase Jean Bottéro (trad.), *La epopeya de Gilgamesh* (Madrid: Ediciones Akal, 2017).

colonizados, es un viaje. Los niños, bajo la dirección de sus maestros y de los demás mayores, recitan los nombres de los barcos de Cristóbal Colón. La campaña admirable de Simón Bolívar parece admirable por ser un viaje largo. San Martín cruzó los Andes. El Ché, imagen reproducida por todo el mundo como ícono de Latinoamérica, anduvo por todas las tierras y varios de los mares de nuestro continente antes de encontrarse con el ideario que lo llevaría del poder a la muerte por ejecución sumaria. Es cosa sorprendente reconocer cómo muchos de nuestros proyectos como civilización proceden a nuestros ojos de una *llegada*, a la manera de Macondo. América es, entre miles de cosas, un reino de viajes.

Sin proponérselo, hicimos un número sobre viajes y viajeros. Tras haber traducido todos los artículos, solo una conversación amistosa acabó revelando este hecho: el eunuco Yang Liangyao, el texto de Sin-lēqe-unnninni con su Gilgamesh, Bahā' al-Dīn, Liulang el artesano y los miembros de la tribu al-Huzayl –varios de los principales personajes del número que entregamos aquí a nuestros lectores– cruzaron mares o anduvieron por caminos de todo tipo con fines y causas absolutamente distintas, en penurias y comodidades que les venían dadas por su misión o su desplazamiento, construyendo o deshaciendo redes, saberes y arraigos a lo largo de esas andanzas. Todos ellos son viajeros.

Esta especie de feliz encuentro necesita de menos coincidencias de las que parece, pues, con frecuencia, un evento histórico o literario es un viaje. Si bien San Martín cruzó los Andes, Aníbal cruzó los Alpes. Piénsese en Moisés por el Sinaí, Odiseo por el Mediterráneo, Confucio de corte en corte, Mahoma en su hégira o Atila al mando de sus hombres: todos ellos partieron y llegaron, y todos ellos, tan distintos entre sí, están unidos por el viaje. Espero que el lector pueda también vivir entre estas páginas como al transitar por los caminos de un viaje, algunos inesperados, otros planeados con anterioridad. Tanto teórica como literariamente, por lo mucho que de literaria y teórica tiene la historia, nuestro lector se sorprenderá de los itinerarios trasegados en este número por los hombres, las riquezas y las ideas.

El primero de estos artículos, y el más extenso, es “La misión de Yang Liangyao ante el califa de Bagdad, año 785: ¿Evidencia de una temprana alianza sino-árabe?”, de Angela Schottenhammer, una estudiosa formidable de los vínculos premodernos de China con el mundo. En ese artículo, los lectores vamos reconstruyendo los posibles pasos del camino de Yang Liangyao. Con un conocimiento extenso de la evidencia circunstancial, Angela Schottenhammer nos lleva por una reconstrucción de las redes que relacionaban a China con las demás sociedades del siglo VIII. En esas redes veremos comercio, guerras y migraciones a lo largo de caminos terrestres y acuáticos que nos permitirán dar con la misión de Yang Liangyao: habiéndose encargado ya de las negociaciones en nombre de su emperador con vietnamitas y tibetanos, la misión que este recibió en secreto de rodear Asia por el Océano Índico para llegar a Bagdad y negociar con el califa abasí la formación de una coalición militar que contuviera la expansión del Imperio Tibetano es un hecho del más alto interés para la reconstrucción de la geopolítica de finales del siglo VIII, así como de las redes de navegación y del

conocimiento geográfico, tecnológico y etnográfico que poseían los chinos (y demás involucrados en el viaje) de esa época.

En el segundo artículo hay muchos viajes, todos dominados por uno que es inaugural en la historia de la literatura mundial: el de Gilgamesh. Se trata de “La edad de bronce en Mesopotamia como una era cosmopolita”, del excelente investigador belga Marc van de Mieroop, experto en la edad antigua del Medio Oriente. Este autor nos trae aquí un examen de las múltiples rutas del viaje de Gilgamesh, que, lejos de limitarse a la versión estandarizada en el mercado librero (la de Sin-lēqe-unninni, en la ortografía de Van de Mieroop, o Sîn-lēqi-unninni en otra ortografía algo más extendida), cambian de autor a autor, dándole a su protagonista distintos caminos, itinerarios y motivos, y dándole a sus acciones distintos significados. Con esas variaciones, signo de un empuje innovativo constante presente en varios pueblos, el artículo pone en entredicho dos hipótesis: en primer lugar, que Sin-lēqe-unninni haya dado forma a *la* versión estándar del poema o, en general, que haya habido *una* versión estándar; y en segundo lugar, que las demás versiones del poema, desperdigadas por cinco siglos desde el Levante y Anatolia hasta Mesopotamia, sean meras copias de este. Desvirtuando estas hipótesis algo arraigadas, Van de Mieroop se atreve a aventurar una hipótesis alternativa que viene a ofrecernos una reestructuración de la idea con que vemos el sistema cultural de la edad de bronce mesopotámica: ¿y si, en lugar de hablarnos de una monopolización de la creación intelectual en manos de los babilonios, la extensión de su sistema de escritura, el cuneiforme, en realidad viene a hablarnos de una intrincada red de creación literaria en que maestros y alumnos, viajando por el desierto, iban y venían entre las tradiciones acadias, hurritas, hititas y demás? Así, deja de ser sorpresivo que haya sido justo en el momento de mayor centralización política, tras la dramática expansión del Imperio Asirio, que esta confluencia de los pueblos levantinos, anatolios y mesopotámicos alrededor del cuneiforme se haya interrumpido, dando lugar a distintos sistemas alfabéticos y a cierta fragmentación de las tradiciones intelectuales.

De tercero en nuestra selección, tenemos el artículo de la historiadora iraní Mahdieh Tavakol sobre “El círculo de estudiosos itinerantes de Bahā’ al-Dīn al-‘Āmilī y la transmisión de conocimiento en el Irán safávida”, cuyo título explica el tema a tratar con mucha precisión: en este artículo, vamos a seguir a Bahā’ al-Dīn por las llanuras iránias, moviéndose por toda la geografía safávida con la corte de su más grande emperador, Shah Abbas I, que movía consigo a toda su corte como si llevara una gran capital móvil, dándole muchos caminos que atravesar a su principal jurista, el mentado Bahā’ al-Dīn, un clérigo chií exiliado en su juventud de tierras otomanas y venido al Imperio Safávida de la mano de su padre. Bahā’ al-Dīn acabaría dedicándose, en su edad más vieja, a este viaje constante en las huestes del emperador, junto a sus alumnos, que eran también sus amigos, en un ejemplo de intersección entre las formalidades e informalidades de la transmisión del conocimiento en la civilización islámica, cuyas élites buscaban la educación en un paisaje lleno de estudiosos itinerantes y mazdrazas establecidas.

El siguiente artículo nos deja ver que esa educación de las élites, con la que se busca dominar una tradición intelectual consignada en textos, no es la única educación que se beneficia del viaje. Yiwen Li, en su artículo “Entre Ningbo y Nara: Las redes de los artesanos chinos que viajaban al Japón medieval”, nos muestra hasta qué punto el conocimiento de tradiciones más laborales, incluso motrices, puede llevar a sus habientes a un viaje igual de extenso que el de Bahā’ al-Dīn o los escritores de la edad de bronce. Con base en la inscripción ritual del monasterio de Tōdaiji, que celebraba su reconstrucción tras la destrucción de que fue objeto durante las Guerras Genpei, la autora reconstruye las redes de un grupo de artesanos venidos de Ningbo al Japón para tallar en piedra las figuras tan ansiadas por los monjes budistas a cargo de la reconstrucción, de una dificultad técnica tal que el encargo fue rechazado en repetidas ocasiones por los artesanos japoneses establecidos en la isla, que estaban más a la mano para el trabajo. Los artesanos hicieron transportar y medio tallar piedras inmensas desde su pueblo natal, echaron mano de los navegantes chinos establecidos en la isla, en Nara, organizaron el trabajo de otros artesanos japoneses en la construcción, participaron de obras paralelas, como la reparación de una canalización, y fueron felicitados por el emperador mismo por la excelencia con que se habían conducido en su trabajo, en un proceso que los llevó a echar raíces en sus nuevas tierras, formar familias, buscar trabajo en Japón y dejar generaciones posteriores envueltas en las mismas redes y dedicadas al mismo oficio.

1 El proceso contrario, el del desarraigo, es el que vemos en el examen minucioso que hace Gadi Algazi, historiador israelí, de una campaña de desplazamiento que tiene por víctimas a varias tribus beduinas palestinas del norte del desierto del Naqab, hoy renombrado Néguev por sus colonizadores. En “La nomadización de los beduinos: Desplazamiento, resistencia y clientelismo en el norte del Naqab, 1951-1952”, vemos el proceso por el cual los más altos dignatarios del recién establecido Estado de Israel, en su envite para judaizar las áreas más fértiles del país que acababan de fundar, deciden la expulsión paralegal de las tribus de al-‘Uqbi, al-Talalqa, al-Afinish y al-Huzayl, asentadas allí de tiempo atrás, y ello pese a la concesión, en 1949, de la ciudadanía israelí en recompensa por su aceptación de la soberanía israelí durante la Nakba (1947-1948). Además de este proceso intraestatal, vemos también el despliegue de múltiples estrategias de resistencia en la relación entre la población indígena de la región y los funcionarios locales del estado, entonces aún militarizado bajo los gobiernos militares que ocuparon las regiones de más reciente colonización entre la Nakba y la Naksa (1967). El artículo viene a desmentir una afirmación repetitiva concerniente a los beduinos: en lugar de ser una población arraigada y productiva, se nos dice, los beduinos eran gentes nómadas del desierto que el gobierno israelí ha intentado traer a la modernidad. La reconstrucción de esta campaña militar de desplazamientos nos pone ante los ojos un hecho histórico en contravía: que los beduinos de las cuatro tribus expulsadas cultivaban la tierra y construían, por ejemplo, las escuelas del norte del Naqab; que acabaron teniendo que *partir* de sus asentamientos para trabajar en una zona árida que no produce los alimentos necesarios para la vida y, por tanto, que solo una vez fueron desplazados tuvieron problemas para echar raíces y trabajar la tierra, teniendo entonces que andar aquí y allá, y abandonar sus pueblos.

Es decir, que los supuestos nómadas beduinos fueron *nomadizados* por los vencedores de la guerra de 1948.

A estos cinco artículos los acompañan dos reseñas. La primera de estas reseñas versa sobre el libro de Viren Murthy, *Pan-Asianism and the Legacy of the Chinese Revolution*, en que se hace un examen del pensamiento económico panasiático en las escuelas japonesa y china, expresión de un sueño multifacético por unir las economías asiáticas frente a la aparente omnipotencia del capitalismo occidental, que para comienzos del siglo pasado dominaba toda la producción industrial del mundo; y el libro de Dilnoza Duturaeva, *Qarakhanid Roads to China*, en que se reconstruyen los itinerarios de comerciantes y diplomáticos que atravesaban Asia Central durante los siglos X, XI y XII, entonces bajo control qarajaní, para ir del mundo islámico a China y viceversa en busca de mercancías y alianzas, y llevando tributos y mensajes, y todo ello con base en fuentes chinas o islámicas procedentes de la época medieval, así como por medio del examen de la evidencia arqueológica disponible.

A la fecha, este es nuestro número más extenso: cinco artículos —entre ellos el más extenso que hemos publicado— allí donde solo habíamos presentado tres o cuatro, y dos reseñas. Aún así, hay ausencias que no hemos remediado. India, tan central para la historia global, ha sido muy pocas veces objeto de nuestro trabajo. Lo mismo cuenta para Indochina o ciertos pueblos y tradiciones parcialmente subsumidas por la civilización islámica, como los armenios o el zoroastrismo. Ni hablar de las poblaciones asiáticas de Rusia. Asia, esto lo saben nuestros lectores, es un continente vasto. No es mala fe lo que ha excluido a estas experiencias históricas de nuestras páginas. Pronto nos alcanzará el trabajo para traerlas a nuestros lectores. Mientras tanto, he de agradecerles el interés que nos muestran, y pedirles que lean este número, con el que *Asiática: Miscelánea de orientes* completa dos años de vida. De viaje.

Bogotá D.C., 1ero de diciembre de 2025

Nota sobre las grafías y las referencias

el equipo de

ASIÁTICA: MISCELÁNEA DE ORIENTES

Como hemos explicado en anteriores números, esta nota va dirigida a los lectores que tengan dudas sobre ciertas particularidades de las transliteraciones al sistema latino de escritura y de la referencia a distintas fuentes históricas sin paralelos muy directos en el acervo archivístico de las sociedades latinoamericanas y occidentales.

6

En caso de que nos refiramos a otra nota redactada previamente para los lectores de algún número anterior, con ánimo de simplificar esas referencias, usaremos una notación que seguirá el siguiente formato: NGR 1-2.1; es decir: vol. 1, n° 2, punto 1 de la “Nota sobre las grafías y las referencias”. Así las cosas, procedamos:

1. Se ha elegido la notación AHSh para indicar una variación del calendario musulmán que no habíamos usado antes, y que es muy relevante para las fuentes usadas en el artículo de Mahdiah Tavakol, “El círculo de estudiosos itinerantes de Baha’ al-Din al-‘Amili y la transmisión de conocimiento en el Irán safávida”. Como ya saben los lectores (NGR 1-2.4), AH significa *Anno Hegirae*. AHSh (*Anno Hegirae Shamsi*, donde “shamsi” significa solar) es nuestra forma de referirnos a la variación chií tan frecuente en Irán de este mismo calendario, inaugurado también por la hégira pero basado en un conteo solar de los años. En ocasiones se usa en castellano una abreviación tomada del inglés: *Solar Hijri* (SH). Sin embargo, este préstamo no nos parece necesario. Por último, en ese calendario, estamos escribiendo esta nota en el noveno mes del año 1404 (coincidente con diciembre del 2025 en nuestro calendario).
2. En los casos en que ha habido que transliterar nombres túrquicos, persas o árabes escritos en el sistema de escritura persoárabe, nuestros autores han recurrido al sistema IJMES (*International Journal of Middle East Studies*). Igual que hemos hecho en ocasiones anteriores con el uso del EI2 (*Encyclopedia of Islam, 2nd Edition*, ver

NGR 1-2.1), nos hemos apegado en la medida de lo posible a este sistema de transliteración.

3. En algunas ocasiones, el lector encontrará variaciones en las grafías de topónimos y nombres propios en títulos y subtítulos. Esta variación se debe únicamente a nuestra incapacidad para solventar una falta tipográfica. El cuerpo del texto, redactado en su totalidad con la tipografía Times New Roman, no presenta ninguno de esos problemas por ser dicha tipografía una de las más completas a nuestra disposición.
4. En ocasiones, sobre todo en el artículo de Angela Schottenhammer (“La misión de Yang Liangyao ante el califa de Bagdad, año 785: ¿Evidencia de una temprana alianza sino-árabe?”), el lector encontrará citas a textos antiguos que han sido tomadas de su reproducción o traducción en textos publicados luego por alguna imprenta moderna (en términos generales, siglos XIX-XXI). En esos casos, los pies de página no se refieren a ellos en las formas completa o abreviada que se destinan a textos de otra índole también “incluidos” en libros compilatorios. En lugar de abreviarse por el apellido del compilador, se usa un formato ajustado a las fuentes clásicas, según sus propias divisiones, que no siempre se ajustan a la perfección con nuestras subdivisiones en capítulos y secciones y demás.
5. No hemos intervenido los mapas de los artículos de Angela Schottenhammer y Yiwen Li por temor a reducir su calidad gráfica. El lector no encontrará traducción al español de los topónimos que allí encontrará en inglés.
6. En el artículo de Gadi Algazi, “La nomadización de los beduinos: Desplazamiento, resistencia y clientelismo en el norte del Naqab, 1951-1952”, no hemos usado ningún patrón de transliteración sistemático del hebreo al sistema latino de escritura. En lugar de intentar esto, hemos seguido sin mucha revisión las transliteraciones del autor, hablante nativo de hebreo. Por lo demás, los títulos de los ítems bibliográficos originalmente escritos en hebreo se ofrecen aquí en español siguiendo la decisión del autor, que tradujo todos los títulos, incluso los del material archivístico, del hebreo al inglés.
7. El autor verá varias variaciones ortográficas en el artículo de Marc Van de Mieroop, “La edad de bronce de Mesopotamia como una era cosmopolita”, sobre todo entre los usos del propio autor y otros usos que encontrará en el aparato crítico de ese artículo. Algunas de esas variaciones han hecho carrera en lengua castellana, como la que atañe al más famoso de los escribas del *Poema de Gilgamesh*, Sin-lēqe-unninni. En el ámbito de las traducciones de esos textos tan antiguos, habrá también variaciones, ya con respecto a fragmentos que conozca de sus lecturas previas de esa tradición e historiografía, ya con respecto a los usos de otros autores en el aparato crítico. Pido al lector que no se impacienta en demasía: estas variaciones obedecen a desacuerdos profesionales en la manera de transliterar, pronunciar y traducir el acadio antiguo, discusiones estas que son extensísimas, que no nos hemos tomado el trabajo de seguir, y que resultan complicadas incluso para los expertos y especialistas.

Artículos

Angela Schottenhammer

Marc Van de Mierop

Mahdieh Tavakol

Yiwen Li

Gadi Algazi

La misión de Yang Liangyao ante el califa de Bagdad, año 785

¿Evidencia de una temprana alianza sino-árabe?

Publicación original:

Bulletin de l'Ecole Francaise d'Extrême-Orient, n° 101 (2015), págs. 177-241.

ANGELA SCHOTTENHAMMER

Introducción



El principal foco de interés de este artículo es la información de la inscripción de la estela lapidaria (*shendao zhi bei* 神道之碑) de un eunuco chino de nombre Yang Liangyao 楊良瑤 (736-806). Dicha estela fue descubierta originalmente por el arqueólogo e historiador chino Zhang Shimin 張世民 en la Provincia de Shaanxi, cerca al actual Xi'an 西安 (en la villa de Xiaohuyang 小戶楊, en el condado de Yunyang 雲陽, distrito de Jingyang 涇陽, cerca de Xianyang 咸陽; véase el mapa 2).¹ Según se ha reportado, la estela

Traducción al castellano por Julio Mario Monterroza Morelo. Revisión de la traducción: Víctor Santiago Mayorga Reina y Luisa Fernanda Rojas Monroy. Agradezco a Angela Schottenhammer su interés en aclarar dudas surgidas durante esta traducción; la correspondencia que sostuvimos durante la preparación de esta versión me permitió evitar toda clase de errores históricos.

Este estudio es parte del proyecto de Iniciativa Prioritaria de Investigación Colaborativa (Major Collaborative Research Initiative – MCRI) patrocinado por el Concejo de Ciencias Sociales y de Investigación en Humanidades de Canadá. Me gustaría expresar aquí mi más especial agradecimiento al doctor Hashizume Retsu 橋爪烈 del Instituto de Ciencia Chiba (Chiba kagaku daigaku 千葉科学大学), particularmente por sus útiles sugerencias con respecto a las transcripciones de nombres árabes. También me gustaría agradecer a los editores del *BEFEO* por sus útiles

mide 185,5 centímetros de altura y 93,5 centímetros de ancho, siendo la parte superior, que introduce la estela con caracteres de sello, de 85,5 centímetros de altura (véase la ilustración de abajo). Normalmente, una *shendao bei* se ubica en el camino que lleva a la tumba, o directamente en frente de ella. La tumba misma de Yang Liangyao, que podría entregarnos información adicional, incluyendo la inscripción de su tumba (*muzhiming* 墓誌銘), no ha sido excavada.

El texto de la estela, con su auto-designación de “Inscripción de la estela del paso a la tumba del antiguo funcionario Yang de la (dinastía) Tang” (“Tang gu Yang fujun shendao zhi bei” 唐故楊府君神道之碑), apareció por vez primera en la “Crónica local del distrito de Jingyang” (*Jingyang xianzhi* 涇陽縣志) en el 2001.² En el 2005, Zhang Shimin publicó una versión de la inscripción que estaba basada en su análisis del texto original. Desde entonces, Rong Xinjiang 榮新江, de la Universidad de Beijing, ha analizado la inscripción usando frotamientos, y en 2011 y 2012 propuso varias correcciones y adiciones tomando en cuenta la situación militar y política de la dinastía Tang.³

No es necesario decir de este análisis que difícilmente podría haber sido publicado en su forma actual sin el completo trabajo fundacional llevado a cabo por Rong Xinjiang y Zhang Shimin. En este artículo, mi intención será complementar el trabajo preliminar sobre la misión de Yang, enmarcándola en un contexto político y económico más amplio que los contextos considerados hasta ahora. Al comparar los contenidos de la estela con la información provista por otras fuentes, podemos derivar conclusiones más detalladas acerca de los factores que pueden haber instigado el viaje que se describe en ella, y, sobre todo, acerca de las razones por las cuales este viaje no ha sido incluido en otros registros históricos. Particularmente, quiero lidiar con las siguientes preguntas: ¿por qué no se ha hecho mención, en

comentarios y sugerencias sobre una versión previa de este artículo. Mi primer estudio sobre este tema fue publicado en alemán en 2014, bajo el título de *Yang Liangyao's Reise von 785 n.Chr. zum Kalifen von Bagdad. Eine Mission im Zeichen einer frühen sino-arabischen Mächte-Allianz?* (Gossenberg: Ostasien Verlag).

¹ La estela se halla en el Museo de Jingyang. Amablemente, Rong Xinjiang me dio copias, fotografías, y un calco de la estela que hizo Zhang Jianlin 张建林 (entonces vicedirector del Instituto Arqueológico de la Provincia de Shaanxi). También recibí una copia del último artículo de Zhang Shimin (“Yang Liangyao: Zhongguo zuizao xia Xiyang de waijiao shijie”, en *Shufa congkan*, n.º 5 (2013), págs. 31-41), en el que el autor no solo publicó un calco de la estela, sino también una cuidadosa transcripción del texto. Me gustaría agradecerles a estos dos colegas su permiso para el uso –que ellos autorizaron para este proyecto– de las fotografías, el calco y la transcripción. Durante una expedición de investigación que me llevó a Xi'an en agosto del 2015, Zhang Shimin me informó que las autoridades locales habían ya iniciado la búsqueda de fondos para localizar y desenterrar la tumba de Yang Liangyao, de manera que ya solo nos resta esperar que aparezca, en el futuro cercano, más información sobre la vida y la personalidad de Yang Liangyao, y que no haya habido alguna profanación de la tumba que dé al traste con esos planes.

² He Ping (ed.), “Wenwu zhi (3)”, “Beijie (1)” y “Qita beishi (1)”, en *Jinyang Xianzhi* (Xi'an: Shaanxi renmin chubanshe, 2001).

³ Zhang Shimin, “Yang Liangyao: Zhongguo zuizao hanghai xia Xiyang de waijiao shijie”, en *Xianyang Shifan xueyuan xuebao*, vol. 20, n.º 3 (2005), págs. 4-5. En el 2011, Rong Xinjiang propuso varias correcciones más en su charla dictada en la conferencia internacional “Land and Maritime Communication and World Civilizations”, celebrada en la Universidad Sun Yat-Sen, en Guandong. Después, el artículo original fue publicado en inglés como Rong Xinjiang, “New Evidence on the History of Sino-Arabic Relations: A Study of Yang Liangyao's Embassy to the Abbasid Caliphate”, en Victor Mair & Liam Kelley, *Imperial China and its Southern Neighbors* (Singapur: Institute of Southeast Asian Studies, 2015), págs. 239-267.

ninguna otra fuente, de una misión diplomática tan importante?, y ¿por qué nunca ha aparecido esta en el discurso académico? Estas cuestiones no han sido siquiera planteadas por Zhang Shimin ni por Rong Xinjiang. Discutiré asuntos conectados con la posible identidad de Yang Liangyao, algo que hasta ahora ha sido dejado de lado en la investigación. Pese a que brilla por su ausencia toda indicación clara de que este viaje haya tenido lugar en absoluto tanto en la historiografía china como en la historiografía del Medio Oriente, no hay razón plausible para descartar automáticamente la posibilidad de que la misión se haya llevado a cabo, o para asumir que alguien debió inventarse esa historia en un documento epigráfico como una estela de piedra de carácter funerario.⁴ Las circunstancias históricas y la comparación con la información mencionada en otras fuentes cuando menos sugieren que la misión fue enviada, quizá con éxito, y que hay varias buenas razones para explicar por qué la misión y la información concerniente a Yang Liangyao mismo no fueron incluidas en los recuentos oficiales. En el anexo, presentaré un análisis detallado de esas partes de la estela que son de interés y relevancia en nuestro contexto, y ofreceré una transcripción, una traducción completa y varias fotografías de la estela.

10

El texto de la inscripción será analizado comparativamente sobre el trasfondo del paisaje político durante el reinado del emperador chino Dezong 德宗 (r. 780-785), y más específicamente sobre el trasfondo de la política cortesana frente a la agresión tibetana. Siendo así, el artículo no solo excede los límites de las investigaciones ofrecidas por Rong Xinjiang y Zhang Shimin, sino que también va más allá de mi primer estudio sobre el tema, publicado en alemán en 2014, antes de que apareciera el reciente capítulo de libro de Rong Xinjiang.⁵ La estela registra la biografía de Yang y afirma que este fue enviado por el emperador Dezong, en el año 785, como heraldo ante los abasíes (*Heiyi dashi* 黑衣大食; literalmente, “tayikos [a veces escrito como Tājīk o Tadžhik] vestidos de negro”⁶; esta es una transliteración de la palabra persa “Tāzīk”, que fue aplicada, originalmente, a los iraníes para contrastarlos con los turcos, pero que luego vino a significar, en general, “árabes”). Parece que la misión tenía la intención de pedir a los árabes apoyo militar contra los tibetanos. Se dice allí que Yang Liangyao salió de Cantón, viajó por mar hasta el Golfo Pérsico, y volvió a China tras completar su misión con éxito... Al menos este es el recuento que registra la estela. En consecuencia, para poder examinar y verificar los eventos, circunstancias y desarrollos históricos

⁴ Discutí este asunto personalmente, una vez más con Rong Xinjiang en Beijing, a inicios de septiembre del 2015. Los dos estamos convencidos de que es de hecho bastante poco plausible que la estela sea falsa. La cuestión de si la misión tuvo o no éxito es distinta, y será discutida más abajo.

⁵ Véase Angela Schottenhammer, *Yang Liangyaos Reise von 785 n.Chr. zum Kalifen von Baghdad. Eine Mission im Zeichen einer frühen sino-arabischen Mächte-Allianz?* (Gossenberg: Ostasien Verlag, 2014); véase también Rong, “New Evidence”. También me gustaría enfatizar que desde entonces he permanecido en contacto continuo tanto con Rong Xinjiang como con Zhang Shimin. Es claro que Rong Xinjiang fue el primero en exponer la idea de que la misión de Yang Liangyao se llevó a cabo con el objetivo de solicitar a los árabes ayuda militar contra los tibetanos. Aunque mi intención es concentrarme en aspectos de esta misión que han sido dejados de lado, obviamente hay cierto traslape entre mi artículo y el capítulo de libro de la autoría de Rong Xinjiang.

⁶ El color del uniforme y de la bandera de los gobernantes abasíes era el negro, mientras que el color de los omeyas era el blanco.

registrados en la estela o relacionados con ella, analizaré también detalles que no están vinculados directamente con esta misión. Estos detalles nos ofrecen una imagen de la política Tang contemporánea y nos dicen más acerca de todo el contexto histórico en cuestión y sobre la posibilidad de que esta misión haya tenido lugar en realidad.

Cruces tempranos del Océano Índico por parte de personas chinas

En 2008, en su obra *Wenben, tuxiang yu wenhua jiaoliu* 文本, 圖像與文化交流 (“Textos, imágenes e intercambio cultural”), Zhang Guangda 張廣達 escribió:

在唐代, 確曾橫渡印度洋且有姓名可考的中國人有二人。一為達奚宏通, 一為杜環。

De hecho, en el periodo Tang ya había chinos que cruzaban el Océano Índico. Los nombres de dos de estos hombres nos son conocidos: uno era Daxi Hongtong, el otro era Du Huan.⁷

Los dos individuos mencionados por Zhang Guangda escribieron acerca de sus viajes a través del Océano Índico. Desafortunadamente, no ha sobrevivido hasta nuestros días ni una sola frase del reporte de viajes de Daxi Hongtong 達奚弘通.⁸ Sin embargo, el *Zhongxing guange shumu* 中興館閣書目, un catálogo de la biblioteca palaciega de los Song del sur terminado en 1186, nos cuenta acerca del autor y de la creación de su texto:

西南諸蕃行記一卷, 唐上元中唐州刺史達奚弘通撰, 弘通以大理司直使海外, 自赤土至虔那, 凡經三十六國, 略載其事。

Daxi Hongtong, Inspector Regional de Tangzhou [en el Henan actual], escribió un texto titulado *Reporte de un viaje a todos los países extranjeros del suroccidente* durante la era Shangyuan (760-762) del periodo Tang. Él viajó por mar como Representante de la Suprema Corte de Chitu⁹ a Qianna¹⁰, y visitó un total de treinta y seis países. [Su libro] registró un sumario de lo que aconteció.¹¹

⁷ Zhang Guangda, *Wenben, tuxiang yu wenhua jiaoliu* (Guilin: Guangxi Shifan daxue, 2008), pág. 144.

⁸ Durante las eras Tang, Song y Ming, el diario de viajes de Daxi Hongtong (o Daxi Tong 達奚通, en otros lugares Daxi Hong 達奚洪, por ejemplo en el *Songshi* 157.5154) fue catalogado bajo varios títulos: *Zhufan xingji* 諸蕃行記 (*Chongwen zongmu* 崇文總目 2.91); *Hainan zhufan xingji* 海南諸蕃行記 (*Xin Tangshu* 58.1508; *Tongzhi* 66.783; *Yuhai* 16.6b; *Guoshi jingji zhi* 3.110); *Xinan zhufan xingji* 西南蕃行記 (*Zhongxing guange shumu* 中興館閣書目, en *Yuhai* 16.6b, cuyo nombre abreviado es 書目); *Xinan haifan xingji* 西南海蕃行記 (*Songshi* 157.5152); *Haiwai sanshiliu guo ji* 海外三十六國記 (*Songshi* 157.5154). El *Guoshi jingji zhi* 國史經籍志, el catálogo de la Biblioteca Real de la dinastía Ming confeccionado por Jiao Hong 焦竑 (1541-1620) en 1594 es la más reciente referencia a este libro, ahora perdido.

⁹ Chitu 赤土 era un país ubicado en la costa oriental de la península malaya. Durante la dinastía Sui, el país envió a China misiones diplomáticas con frecuencia; véase Paul Wheatley, “Ch’ih-t’u 赤土”, en *Journal of the Malayan Branch of the Royal Asiatic Society*, vol. 30, n.º 1 (1957), págs. 122-133.

¹⁰ Probablemente, Qianna 虔那 se refiere a Kana (cerca de al-Jazir, en Amman, al sur de la península arábiga). Parecer ser que este fue el destino final del viaje de Daxi Hongtong.

¹¹ Así se cita en el *Yuhai* 16.6b. No hay información sobre los territorios entre Chitu y Qianna. Véase Chen Jiarong, “Nanming wang”, particularmente “Tangdai de Guangzhou tonghai yidao” 唐代的廣州通海夷道.

El registro de viaje de Du Huan 杜環 también está incompleto. Du Huan viajó por mar desde el “País del tayiko” (*Dashi* 大食, es decir, el Imperio o Califato Abasí) de vuelta a Cantón; estos son los mismos puntos de partida y llegada del viaje de Yang Liangyao. Así las cosas, el reporte de viaje de Du Huan puede haber servido como una suerte de guía viajera para Yang Liangyao.

Afortunadamente, el tío de Du Huan, Du You 杜佑 (735-812), citó varios apartados de ese libro en su enciclopedia histórica *Tongdian* 通典 (“Instituciones comprehensivas”). Particularmente, el capítulo 193 (“Bianfang dian” 邊防典 [Instituciones de la defensa de las fronteras]) contiene pasajes sobre las relaciones de China con las tierras occidentales.¹² En el año 751, Du Huan fue “capturado” por soldados árabes durante la batalla de Talas (al norte de Samarcanda) y fue llevado a la capital del Califato Abasí, al-Kūfah (o Kufa, en el actual Iraq, *circa* 160 kilómetros al sur de Bagdad). Desde allí, viajó más allá, a Damasco y algunas otras ciudades árabes. Tras volver a Cantón en un velero mercante, Du Huan dejó registro de sus experiencias en una obra titulada *Jingxing ji* 經行記 (“Registros de [mis] viajes”).¹³ Cerca del final de la dinastía Qing, Chen Yunrong 陳運溶 (1858-1918) se dio a la tarea de reconstruir los *Jingxing ji* hasta alcanzar su forma original, y es sobre ese trabajo que se basan las ediciones modernas del texto.¹⁴

La descripción que hace Du Huan de las “Tierras de los Tājīk”, positiva en grado sumo, aparejada con las oportunidades que le fueron concedidas durante sus viajes, indican que él no era un prisionero de guerra en el sentido tradicional. Es improbable que Du Huan visitara personalmente todos los países y regiones acerca de los cuales escribió. Probablemente, algo de su información se basó en rumores, pues describió varias áreas solo superficialmente y con brevedad. Es improbable que haya visto Bagdad con sus propios ojos, pues la ciudad fue refundada como capital solo en el año 762 por orden de Abū Ja‘far ‘Abd Allāh ibn Muḥammad ibn ‘Alī al-Manṣūr (r. 754-775 [136-158 AH]), segundo califa del Imperio Abasí. Para entonces, Du Huan estaba ya viajando de vuelta a China.¹⁵ Su reporte incluye, por ejemplo, una descripción detallada del día a día del al-Kūfah de entonces,¹⁶ pero nos provee muy pocas observaciones acerca de las relaciones diplomáticas con China. Lo que sí sabemos es que, además de ceremonias y banquetes, el intercambio de regalos era muy importante. Du Huan

¹² El reporte de Du Huan está ausente de todos los catálogos de libros de las dinastías Tang, Song y Ming. Todas las citas ulteriores parecen haber sido tomadas del *Tongdian* 通典, de Du You (735-812), publicado con un comentario crítico de Wang Wenjin 王文錦 et al. (Beijing: Zhonghua, 1988). No es claro si el reporte completo circuló alguna vez de manera masiva. No hay un solo catálogo de libros de la dinastía Tang que indique que el reporte de Du Huan llegó a la Biblioteca Real.

¹³ Véase Ma Duanlin, *Wenxian tongkao* (Shanghai: Shangwu yinshuguan, 1936), 336.2636.

¹⁴ Esa edición apareció en 1911 como *Lushan jingshe congshu* 麓山精舍叢書, en las reediciones de Chen Yunrong de obras acerca de las regiones fuera de China, “Gu haiguo yishu chao” 古海國遺書鈔.

¹⁵ Friedrich Hirth & William Woodville Rockhill, *Chau Ju-kua: On the Chinese and Arab Trade in the Twelfth and Thirteenth Centuries, Entitled Chu-fan-chi* (San Petersburgo: Imperial Academy of Sciences, 1911), pág. 110, nota al pie de página 14.

¹⁶ Du You, *Tongdian* (Beijing: Zhonghua shuju, 1988), 193.5279. Este fragmento está traducido al alemán en Angela Schottenhammer, *Yang Liangyaos Reise*, págs. 11-13.

menciona hermosas vajillas de vidrio; y, de hecho, se han encontrado vajillas de vidrio islámicas antiguas por toda China, no solo en Cantón sino también debajo del palacio del Templo Famen 法門寺 en Chang'an, en 1987. Se presume que estos artículos de vidrio vinieron de Iraq.¹⁷ Otros objetos valiosos llegaron a China durante la dinastía Tang por medio del Golfo Pérsico; por la ruta opuesta, muchos productos chinos hicieron su viaje hasta llegar al Imperio Abasí.¹⁸

Yang Liangyao y su misión diplomática, tal cual fuera registrada en la Estela Fúnebre

Las circunstancias personales de Yang Liangyao

13

No hay mención de Yang Liangyao en los recuentos históricos oficiales, ni podemos encontrar su nombre en otras fuentes chinas o de Oriente Medio. Todo lo que sabemos de él viene de esta única inscripción fúnebre. Según se reporta, sus ancestros eran descendientes de Shangfu 尚父, hijo de Zhou Xuanwang 周宣王 (r. 827-782 a.C.), a quien se le otorgó un feudo como duque de Yang (Yanghou 楊侯).¹⁹ No obstante, su feudo fue destruido después por el duque Xian de Jin 晉獻公 (?-651). De acuerdo con la estela, sus ancestros eran originarios de Hongnong 弘農 (ubicado en el Henan actual). Comoquiera, la historia acerca de su ascendencia es con toda probabilidad una analogía forzada, y no debe tomarse necesariamente como un hecho. Con frecuencia, al menos durante el periodo Tang, las inscripciones de las tumbas tendían a rastrear el origen de la genealogía del muerto hasta inicios del periodo Zhou o incluso hasta el Emperador Amarillo como manera de hacer énfasis sobre la larga historia de la familia del muerto. Mientras no se descubran otras fuentes sobre su persona (por ejemplo, evidencia por hallar dentro de su tumba o incluso, quizá, la inscripción de su tumba), su verdadera identidad seguirá sin estar clara. En este contexto es particularmente llamativo el hecho de que Yang Liangyao sea presentado ante sus ancestros recientes, después de las afirmaciones introductorias de la inscripción, como “Señor Yang, con el nombre tabú (*hui* 諱) de Liangyao 良瑤 y el nombre de cortesía (*zi* 字) de Liangyao 良瑤”. En efecto, es bastante inusual

¹⁷ Abdullah Ma Wenuan, *Yisilan shijie wenwu zai Zhongguo de faxian yu yanjiu* (Beijing: Zongjiao wenhua, 2006), págs. 1-26.

¹⁸ El naufragio de Belitung ofrece ejemplos ampliamente ilustrativos sobre este punto. Véase Regina Krahl, John Guy, J. Keith Wilson & Julian Raby (eds.), *Shipwrecked: Tang Treasures and Monsoon Winds* (Washington y Singapur: Arthur M. Sackler Gallery, National Heritage Board of Singapore y Singapore Tourism Board, 2010).

¹⁹ En este contexto, debe mencionarse que Zhou Xuanwang combatió contra los “bárbaros occidentales” y estaba ocupado en lograr el restablecimiento de la autoridad real; no obstante, hacia finales de su reinado, “muchos señores se dedicaron más que todo a rebelarse contra las ordenanzas reales”, una situación que es algo comparable a la habida en tiempos del gobierno de Dezong. Véase Edward L. Shaughnessy, “Wester Zhou History”, en Michael Loewe & Edward L. Shaughnessy, *The Cambridge History of Ancient China. From Origins of Civilization to 221 BC* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), págs. 345-347.

que un individuo tenga un nombre de cortesía que coincida con su primer nombre regular o su nombre tabú. El hecho de que el nombre de Yang Liangyao siga siendo igual en estas dos instancias podría indicar que su verdadero nombre ha sido reservado en confidencialidad, ¿tal vez para esconder su verdadera identidad? ¿Puede tener que ver esto con el hecho de que tenía un origen familiar humilde? ¿O simplemente no poseía un nombre de cortesía? ¿O es así porque era un eunuco? ¿Estaba él, tal vez, involucrado en asuntos políticos o de naturaleza delicada? ¿O estaba él relacionado posiblemente con otras personalidades Tang que llevaban el apellido Yang y que han sido presentadas como ejemplos negativos en la historiografía oficial posterior?

Este tipo de juicios morales eran un lugar común de la historia oficial. En la formulación de Burton Watson: “formar un argumento moral”,²⁰ es decir, suprimir el mal y animar a hacer el bien (*cheng e quan san* 懲惡勸善), era una de las principales máximas de la historiografía china. Alabar y culpar (*baobian* 褒貶), y determinar lo bueno y lo malo, sobrepasan como criterio historiográfico a lo falso y lo verdadero. Este tipo de moralidad podía menospreciar personas de las cuales el autor de una inscripción, o, en general, de cualquier “historiografía privada”,²¹ pudiera considerar su menosprecio como correcto o bueno. La historiografía oficial prefería retratar a los individuos como buenos o malos, hecho este que claramente no conduce a un entendimiento cierto de las circunstancias. En este contexto, muchas personas que fueron consideradas “inmorales” en retrospectiva eran borradas de los registros oficiales. Desafortunadamente, en nuestro caso no poseemos suficiente información como para resolver definitivamente la cuestión de la razón por la cual la historiografía oficial enmudece cuando se trata de Yang Liangyao. Sin embargo, podemos intentar algunas especulaciones cautelosas.

Así las cosas, ¿qué sabemos, a estas alturas, de todo lo que lo rodeaba? A partir de la inscripción de la estela, sabemos que el bisabuelo de Yang Liangyao era un general contado entre los “súbditos de mérito de primera clase de la [dinastía] Tang” (*Tang yuan gongchen* 唐元功臣).²² Debido a que le fue concedida una tierra en Yunyang, su familia se estableció en una residencia permanente cercana a la capital. El más alto puesto que llegó a ocupar su abuelo, Yang Huaizhen 楊懷貞, fue el de un servidor público de baja posición en la provincia.²³ Aparentemente, su padre, Yang Yanyu 楊彥昱, no obtuvo ningún puesto. En la estela, esto se indica

²⁰ Burton Watson, *The Tso chuan: Selections from China's Oldest Narrative History* (Nueva York: Columbia University Press, 1989), pág. 80.

²¹ Alguna vez, Herbert Franke anotó que “una definición apropiada [de la historiografía privada] puede [requerir] que el concepto de ‘privado’ sea medido de acuerdo con el grado de independencia con respecto a la burocracia, particularmente en los cargos de historiadores de la capital”. Véase Herbert Franke, “Some Aspects of Chinese Private Historiography in the Thirteenth and Fourteenth Centuries”, en W. G. Beasley & E. G. Pulleyblank (eds.), *Historians of China and Japan* (Londres y Oxford: Oxford University Press, 1961), pág. 115.

²² Rong Xinjiang ha especificado los méritos que este obtuvo: “Su bisabuelo había sido un meritorio estadista de la dinastía Tang, general del Ejército Imperial, y había ayudado al emperador Xuanzong (r. 713-756) a eliminar la camarilla de la emperatriz madre Wei”; véase Rong Xinjiang, “Tangchao yu Heiyi Dashi guanxi xinzheng: ji Zhenyuan chunian Tang Liangyao de pinshi Dashi”, en *Wenshi*, n.º 100 (2012), págs. 231-243.

²³ Véase el anexo, después de la página 61 de este número.

con un término que se usa para etiquetarlo como *chushi* 處士, es decir, “estudioso privado”. Yang Liangyao era su cuarto hijo de más edad.²⁴ Resulta interesante que Yang Liangyao estuviera casado con una mujer, Liu 劉, honrada con el título de Señora de la Comandancia de Pengcheng 彭城. Tuvieron dos hijos biológicos y uno adoptado. El mayor de ellos se llamaba Sheng 昇, el más joven tenía por nombre Cao 操 y el nombre del hijo adoptivo era Ximin 希旻. No fue sino hasta haber alcanzado una edad de entre 21 y 23 años (entre los años 756 y 758) que Yang Liangyao fue a la corte del emperador Suzong 肅宗 (r. 756-762) como eunuco (*neiyang*) y fue incluido en la Corte Interna y entre los confidentes íntimos del emperador.

Debe notarse que, durante la dinastía Tang, era cosa completamente ordinaria que los eunucos de alto estatus social estuvieran casados. La práctica de adoptar hijos era también común por entonces.²⁵ La influencia que tenían los eunucos en la corte real creció constantemente a lo largo de este periodo de la historia china. Este asunto sería tratado por Sima Guang 司馬光 (1019-1086) en su libro *Zizhi tongjian* 資治通鑑:

然則宦官之禍，始於明皇，盛於肅、代，成於德宗，極於昭宗。

Después, aumentó toda la miseria causada por los eunucos: esto inició bajo Minghuang [es decir, el emperador Xuanzong, r. 712-756], floreció bajo Su[zong] y Daizong, y se consolidó bajo De[zong] (780-805), alcanzando su cúspide bajo Zhaozong (889-904).²⁶

Por medio de matrimonios y adopciones, los eunucos buscaban incrementar su propio poder y cultivar sus propias cuasi descendencias. Es probable que así hayan ocurrido las cosas también con Yang Liangyao. De forma interesante, de acuerdo con el texto de la estela, su hijo adoptivo se convirtió en “Director de Supervisión del Entretenimiento de los Huéspedes dentro del Palacio” (*neishisheng nei yezhe jian* 內侍省內謁者監) y “Representante del Palacio Huaqing” (*Huaqing gong shi* 華清宮使) en Chang’an. Casualmente, este era el palacio favorito del emperador Xuanzong, donde iba a divertirse junto a su concubina, Yang Guifei 楊貴妃 (719-756), la *femme fatale* de la historia china. En consecuencia, parece que el hijo adoptivo de Yang Liangyao, Ximin, fue parte de estos círculos influyentes de eunucos. En este contexto, no puede descartarse la posibilidad de que Yang Liangyao haya estado relacionado de alguna manera con el influyente clan de Yang Guozhong 楊國忠 (muerto en 756) y Yang Guifei.²⁷ En ese clan, había personas relacionadas de una u otra forma con los responsables de la rebelión de An Lushan y la decadencia del imperio.

Probablemente, sin embargo, Yang simplemente habría descendido de una familia con un estatus bajo y muy modesto. Zhang Shimin investigó recientemente sus antecedentes

²⁴ Véase la transcripción y traducción de la inscripción de “Yang gong shendao bei” en el anexo de este artículo.

²⁵ Wang Shoudong, *Tangdai huangguan zhengzhi* (Beijing: Zhongguo shehui kexue, 2009), pág. 93.

²⁶ Sima Guang, *Zizhi tongjian* (Shanghai: Shanghai guji chubanshe, 1956), 236.1830.

²⁷ Ciertamente, Ximin era aún muy joven como para tener algún vínculo personal con Guifei o con Guozhong, pero no puede descartarse que haya tenido en absoluto, para este momento, relación con sus familias. Vale la pena examinar en otro estudio la cuestión de qué parentesco existía entre Yang Liangyao, por un lado, y Yang Guozhong o Yang Zhilian 楊志廉 (745-807), otro eunuco influyente de ese tiempo.

personales con algo más de detalle, y sugirió que Yang venía de una familia de bajo estatus, sin posibilidad de ascender la escalera de la burocracia oficial por medio de recomendaciones, nombramientos hereditarios u otros canales similares. Aún hoy, el 90% de los habitantes de la villa que queda cerca de su tumba llevan el apellido Yang 楊. Por tanto, de acuerdo con nuestro conocimiento real, es muy alta la probabilidad de que Yang Liangyao diera el paso de hacerse eunuco en la corte para así tener una oportunidad de dejar atrás su modesta proveniencia familiar y buscar una carrera oficial. Para muchas personas de clase baja, elegir la vida del eunuco era la única manera de entrar a la carrera oficial.

Como ha señalado Zhang Shimin,²⁸ salta a la vista el hecho de que la estela usa varios caracteres cortos parecidos a los caracteres modernos. Por ejemplo, “請” se escribe “请”, “繼” como “继”, “萬” como “万”, “邇” como “迤”, “爾” como “尔”, “貌” como “兒”, “輔” como “辅”, o “彌” como “弥”. ¿Significa esto que este estilo de caracteres cortos era ya de uso común durante el periodo Tang, como sugiere Zhang Shimin? ¿O se debe tal vez al estilo personal del calígrafo, Zhao Liangyi 趙良裔?

16

Igual que ocurre con la mayoría de las demás inscripciones de estelas de tiempos de la dinastía Tang, el texto tiende a concentrarse en la carrera profesional del individuo. Solo se mencionan pistas que tengan que ver con los contactos personales del individuo cuando estos están relacionados con su enterramiento. La inscripción nombra un total de cuatro individuos involucrados en la creación de la estela: Lu Pi 陸邳, Zhao Liangyi 趙良裔, Tang Zhi 湯陟 y Zhu Shiliang 朱士良. Al final de la inscripción, se nos hace saber que el artesano que talló la piedra para hacer la inscripción era un tal Zhu Shiliang de Wujun 吳郡 (Suzhou), cuyo nombre puede encontrarse en otras dos inscripciones de Shaanxi (del año 811 y del año 815).²⁹

El texto de la inscripción fue redactado por Lu Pi 陸邳; la caligrafía del texto principal y la escritura del sello pueden atribuirse a Zhao Liangyi 趙良裔 y Tang Zhi 湯陟, respectivamente. El nombre del autor y de los dos calígrafos se halla al comienzo de la inscripción, inmediatamente después del nombre y el título del dueño de la tumba. Estos tres individuos tenían posiciones bajas en la corte, pero eran también “académicos de la Academia Hanlin que estaban esperando ser nombrados” (*Hanlin daizhao* 翰林待詔).³⁰

²⁸ Zhang Shimin, “Yang Liangyao: Zuizao kaituo Zhong Xi Haiyang sichou zhi lu de Xianyangren” (news.china.com.cn, noticia del 23 de marzo del 2015).

²⁹ En lo que respecta a las otras dos inscripciones, se trata de: 1) un pilar de piedra budista del año 811, cuya inscripción tiene el título de “Foding zunsheng tuoluoni zhuangming bing xu” 佛頂尊勝陀羅尼幢銘并序 (“Introducción a inscripción insignia de los Buddhāṣṇīṣavijaya Dhāraṇī-Sūtras”); este pilar fue encontrado cerca de Xi’an en la década de 1980. Actualmente, está almacenado en el Shaanxi sheng Shuxue yuan [Academia de Caligrafía de Shaanxi] (véase Chen Genyuan, “Tang Foding zunsheng tuoluoni jing zhuang”, 2009). 2) una inscripción en una tumba de Shaanxi que data del año 820, titulada “Gu Qinghe jun Zhang furen muzhi” 故清河郡張夫人墓志 (“Inscripción para la tumba de la esposa del [señor] Zhang, antiguo prefecto del distrito Qinghe”) (véase Zhou Shaoliang & Zhao Chao (eds.), *Tang-dai muzhi huibian xuxi* (Shanghai: Shanghai guji chubanshe, 2001), pág. 855 *passim*, Yuanhe no. 78).

³⁰ Véase Wang Haibin, *Tangdian Hanlinshu zhidu zongkao* (Changchun: Jilin daxue, 2008), pág. 66 *passim*. La Academia de Hanlin tuvo origen en el año 738, aproximadamente, con el nombre de “Oficina de los Académicos en Espera de Órdenes”, y fue renombrada pronto como “Académicos de Hanlin”. Se trataba de un grupo de estudiosos

Lu Pi, autor de la inscripción, también es conocido por ser el calígrafo de otros dos textos, incluida la “Estela sobre la pacificación de Huaixi” (“Ping Huaixi bei” 平淮西碑) del año 819, propiedad de Duan Wenchang 段文昌 (772-835), un influyente funcionario y ministro.³¹ Duan Chengshi 段成式 (aproximadamente 803-863), uno de los hijos de Duan Wenchang, fue el autor de los *Youyang zazhu* 酉陽雜俎 (“Registros misceláneos de la montaña Youyang [Sichuan]”). Terminados poco antes de su muerte, el texto era una enciclopedia que detallaba numerosas plantas, frutas y otros productos de “Persia” (*chu Bosi guo* 出波斯國). En sus escritos, Duan Chengshi disertaba acerca de lo que había leído sobre el mundo, o lo que había escuchado sobre él, e incluso lo que había visto.

Es digno de atención el hecho de que, descontando al artesano que talló la inscripción, las otras tres personas involucradas en la composición y producción del texto de la estela —que venían posiblemente del medio de Yang Liangyao—³² pertenecieran al círculo de estudiosos, eunucos y diplomáticos Hanlin. La relación indirecta con Duan Chengshi sugiere que, durante el siglo VIII y comienzos del siglo IX, los individuos que estaban interesados en el “mundo árabe” se conocían el uno al otro, o al menos que se movían por círculos sociales parecidos. Puede que Duan haya obtenido de estas personas parte de la información que usó.³³ Los académicos Hanlin también jugaron un rol importante en la carrera de Yang Liangyao, según mostraré abajo.

que preparaban las proclamas y órdenes imperiales formales, así como obras de índole histórica y de otros tipos, y que, en los años 800, obtuvieron importancia gubernativa como consejeros palaciegos.

³¹ Previamente, el emperador Xianzong 憲宗 (r. 805-820) le había comisionado a Han Yu 韓愈 (768-824) la preparación de una estela que tuviera inscrito el título de “Estela sobre la pacificación de Huaixi” (“Ping Huaixi bei” 平淮西碑), pero esta fue destruida como resultado de la hostilidad violenta entre varios círculos influyentes. Entonces, se instruyó a Duan Wenchang que escribiera el borrador del texto de una nueva estela con el mismo título. Lu Pi también implementó el texto de la inscripción 楊承和 (del año 823) de Yang Chenghe con el título “Liang Shouqian gongde ming bing xu” 梁守謙功德銘并序 (Introducción a la Inscripción sobre las virtudes y los méritos de Liang Shouqian). El texto de la inscripción, titulada “Bingguo gongde ming bing xu” 邠國公功德銘并序, fue incluido en el *Quan Tanqwen* 998 [en línea: zh.wikisource.org/wiki/邠國公功德銘]. En línea, hay un escaneo de un calco de esta inscripción producido en tiempos republicanos y provisto por la Biblioteca Harvard-Yenching (véase pds.lib.harvard.edu/pds/view/11100171?op=n&n=1&imagesize=1200&jp2Res=.25&index=-1). Allí se menciona a un tal Qiang Qiong 強瓊 como el artesano que talló la inscripción.

³² Como norma general, si la familia del difunto podía costearlo, la inscripción era compuesta por un hombre que no perteneciera a la familia inmediata sino, de preferencia, por uno o varios funcionarios de la élite literaria. Sin embargo, claramente, también estamos en posesión de ejemplos en que un familiar cercano de la familia del difunto compuso la inscripción de la tumba, como el caso de Wang Chuzhi 王處直 (863-923), véase Angela Schottenhammer, “A Buried Past: The Tomb Inscription (*muzhiming*) and Official Biographies of Wang Chuzhi 王處直 (863-923), en *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, vol. 52, n.º 1 (2009), págs. 15-56.

³³ Bertold Laufer (*Sino-Iranica, Chinese Contributions to the History of Civilization in Ancient Iran: With Special Reference to the History of Cultivated Plants and Products* [Chicago: Field Museum of Natural History, 1919], pág. 423) menciona la versión de Paul Pelliot, según la cual Duan Chengshi había tomado la información sobre plantas extranjeras del *Bencao shiyi* 本草拾遺 (publicado en el año 739) de Chen Zangqi 陳藏器 (681-757). Sin embargo, en realidad, según Laufer, lo más probable es que Duan Chengshi hubiera escrito sobre el tema de forma independiente.

La carrera de Yang Liangyao como funcionario

Como ha observado David McCullen, las inscripciones de tumbas del periodo Tang, al menos aquellas incluidas en ciertas colecciones como la *Tangdai muzhi huibian*, *Tangdai muzhi huibian xuji* o la *Qian Tang zhizhai cangzhi*, como norma general, “se refieren por mucho de manera oblicua a los eventos políticos más importantes, o a problemas sociales o militares”, y solo raramente “incluyen material anecdótico o declaraciones personales”.³⁴ En su mayoría, estas estelas son “extremadamente formales” y se concentran sobre todo en la carrera oficial del difunto y en “contribuciones o servicios al clan”, es decir, a “acciones dignas de mención dentro de las relaciones del clan”. Como en las biografías oficiales, “el material que es de gran interés se omite deliberadamente si no se alinea con el ideal del burócrata estudioso”.³⁵ Desafortunadamente, (aún) no sabemos qué detalles estén registrados en la inscripción de la tumba (*muzhiming*) de Yang Liangyao y si tal vez, para justificar tanto sus actividades como la erección de su tumba en presencia de la comunidad ya difunta de los ancestros —especialmente dado el hecho de que tenía una proveniencia muy baja y modesta—, su *muzhiming* también entre en detalle acerca de su carrera política. Al menos la estela de piedra, accesible y abierta, incluye algunos detalles sobre eventos políticos y asuntos militares, incluso de naturaleza delicada. Sin embargo, para nuestro propósito no tiene interés toda la inscripción. Por tanto, me gustaría analizar solo las partes de mayor relevancia de la inscripción, y ubicar la inscripción misma en su contexto histórico, discuriendo en detalle sobre las circunstancias políticas y militares contemporáneas de la estela. Proveeré en el anexo una traducción *in toto* de la estela.

La carrera de Yang Liangyao antes del año 785

A una edad aproximada de 20 años (entre el año 756 y el 757), Yang Liangyao se convirtió en eunuco (*neiyang* 內養, “para la regulación de los asuntos internos”) y empezó su carrera en el palacio imperial.³⁶ Durante el curso de los siguientes veinte años, Yang Liangyao ascendió gradualmente en la jerarquía de los funcionarios del palacio: fue el supervisor de una parte de las mujeres del palacio, y luego se convirtió en el jefe de los guardias a cargo de las puertas del palacio.³⁷ Incluso en fecha tan temprana, estuvo involucrado repetidamente como mediador en negociaciones con rebeldes. Es probable que las habilidades que mostró en ese

³⁴ David McMullen, “The Death of Chou Li-chen: Imperially Ordered Suicide or Natural Causes?”, en *Asia Major* (3rd series), vol. 2, n.º 2 (1989), pág. 24.

³⁵ Denis Crispin Twitchett, “Chinese Biographical Writing”, en William G. Beasley & Edwin G. Pulleyblank (eds.), *Historians of China and Japan* (Londres y Oxford: Oxford University Press, 1961), págs. 111-112.

³⁶ Véase el texto de la inscripción “Yang gong shendao bei” y su traducción completa en el anexo.

³⁷ Véase el texto de la inscripción “Yang gong shendao bei” y su traducción completa en el anexo.

entonces lo predestinaron para ser nombrado en una posición de importancia en futuras misiones diplomáticas.

Entonces fue enviado a Annan 安南 (en Jiaozhi 交趾, en el Hanói actual, en Vietnam) como “(Comisionado) para el anuncio (de los decretos imperiales) y para la pacificación (de la población)” (*xuanwei* 宣慰), una tarea a la que aparentemente se dedicó con gran éxito. En el año 774, su próxima misión lo llevó a Cantón, adonde fue enviado para que resolviera una crisis peligrosa. Parece que tuvo éxito:

Fue comisionado para ir a Guangzhou. Cuando las tropas rebeldes masacraron a los generales y los bandidos incapacitaron al ejército imperial, Geshu Huang 哥舒晃³⁸, con sus audaces ambiciones, quiso asegurar un rango imperial, amenazó a Yang con una espada y le exigió que le diera una carta del funcionario correspondiente. El emperador escuchó del comportamiento orgulloso e inflexible del Señor [Yang], cuya voluntad y ambición no habían de quebrarse. Tras estar resuelto el asunto, [Yang] volvió al palacio y fue alabado grandemente por su comportamiento. En el duodécimo año (777), fue promovido a la posición de Director de los Guardias de Palacio.³⁹

19

En el cuarto mes del año 783, varios soldados del condado Jingyuan 涇原 se amotinaron en Chang'an. Los soldados, que habían sido reunidos para luchar contra los rebeldes, estaban furiosos por no haber recibido las recompensas adecuadas por sus servicios. Zhu Ci 朱泚 (742-784) había usurpado el trono del emperador Dezong –que buscó refugio a 80 kilómetros al noroccidente de Chang'an, en el pueblo de Fengtian 奉天 (cerca de Qianxian 乾縣)–, en una historia que también fue registrada brevemente en la estela que nos convoca.⁴⁰ Desesperado, en un intento por someter el alzamiento, el emperador envió una delegación a Tíbet que solicitara ayuda militar a los tibetanos. La delegación incluía a Cui Hanheng (?-795), director de la Biblioteca del Palacio Imperial (*mishu jian* 秘書監), y a Yang Liangyao.⁴¹ Como pago, el emperador prometió ceder a los tibetanos las regiones de Anxi 安西 y Beiting 北庭. Esta acción terminó salvando a la dinastía Tang del desastre. La inscripción ofrece detalles acerca de la misión misma, y provee un vistazo valioso para ver el involucramiento de Yang en este asunto diplomático:

Al comienzo de la era Xingyuan, los cielos aún no habían eliminado todos los desastres que habían emanado, y aún había serpientes y puercos andando por ahí.⁴² El emperador estaba preocupado y ansioso con su gente, y el ministro seguía sin decidirse por una estrategia. El señor [Yang] fue movido a llanto por la gratitud, y se ofreció a sí mismo como enviado frente

³⁸ Véase el anexo, después de la página 61 de este número.

³⁹ Véase el texto de la inscripción “Yang gong shendao bei” y su traducción completa en el anexo.

⁴⁰ Reza la inscripción “Yang gong shendao bei”: 泊建中末遇鸞與順動，隨駕奉天，勤勞匪躬，始終一致。

⁴¹ Cui Hanheng sería capturado después por los tibetanos, igual que otros funcionarios de alto rango. Para una descripción de las circunstancias, véase Wang Zhenping, *Tang China in Multi-Polar Asia. A History of Diplomacy and War* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2013), págs. 180-181.

⁴² La expresión *sheshi* 蛇豕 representa simbólicamente a una persona que albergue la intención de asesinar a otros por los medios más crueles. Véase el anexo, después de la página 61 de este número.

a los bárbaros occidentales [es decir, los tibetanos]. Solicitó asistencia militar de los tibetanos y regresó, tras lo cual estos últimos bloquearon definitivamente el avance de las fuerzas rebeldes. El ejército de estos destruyó a los grupos de bandidos de Wugong y abrió el acceso a Zhouzhi. Los persiguieron como el viento y las nubes, y siguieron aumentando en número. A través de montañas y ríos, les mostraron el camino, de forma que evitaran verse rodeados. En la era Xingyuan, hizo [de este lugar] su capital provisional y se aseguró al capturar el puente del [río] Wei. La restauración del imperio a su anterior situación ocurrió por completo gracias a los esfuerzos de nuestro Señor [Yang] y a su petición de apoyo militar. En el segundo mes del mismo año [784], fue nombrado asistente ejecutivo del Servicio Interno del Palacio [neishi shen jishi], y en el sexto mes recibió el título adicional de mayordomo para el cierre de la Corte. Estas rápidas promociones ejemplares fueron su recompensa por sus esfuerzos.⁴³

No obstante, muchos cortesanos Tang objetaron la propuesta de que se cediera territorio. Debido a esas objeciones, la corte envió en su lugar diez mil rollos de seda.⁴⁴ Sin embargo, esto constituyó una violación de la promesa original de Dezong, lo que tuvo por consecuencia una nueva escalación de las tensiones con Tíbet después del segundo mes del año 786. Después de que los tibetanos pusieron asedio a Fengxiang 鳳翔 con 20.000 soldados, el emperador incluso tuvo que despachar a un general como enviado para así intentar reiniciar las negociaciones. Contra este telón de fondo, la misión de Yang Liangyao ante los abasíes fue por tanto parte de una táctica alternativa para conseguir ayuda extranjera (es decir, árabe) para contener a los tibetanos (véanse los detalles abajo). Esto se ajustaría en su totalidad con la estrategia de política exterior de Dezong, que después recibiría críticas amargas por parte de los estudiosos de la era Song, que lo consideraban “cobarde y fatuo”, habiendo “causado problemas infinitos para China”.⁴⁵

La misión ante la corte del califa de Bagdad, año 785

Según explicaré más adelante con más detalle, algunas fuentes indican con fuerza que Li Mi 李泌 (722-789), consejero cercano al emperador Dezong, planeaba establecer una alianza con los uigures, con el reino de Nanzhao 南詔, con una confederación tibetano-burmana de tribus asentada en lo que hoy se conoce como Yunnan, con India y con los árabes, siendo estos “el más poderoso de los países de las regiones occidentales, con un territorio que se extiende desde Pamir hasta el mar occidental, cubriendo así la mitad del mundo conocido”, para así contener a los tibetanos (臣願陛下北和回紇。南通雲南。西結大食天竺。如此則吐蕃自困。馬亦易致

⁴³ Véase el texto de la inscripción “Yang gong shendao bei” y su traducción completa en el anexo.

⁴⁴ Wang, *Tang China in Multi-Polar Asia*, págs. 178-179; Ouyang Xiu & Song Qi, *Xin Tangshu* (Beijing: Zhonghua shuju, 1975), 216b.6094.

⁴⁵ Wang, *Tang China in Multi-Polar Asia*, pág. 181.

矣。... 大食在西域最強,自蔥嶺盡西海,地幾半天下).⁴⁶ En consecuencia, es de gran interés lo que la estela que nos concierne tiene para decirnos:

Al comienzo del [periodo de reinado] Zhenyuan [785-804], después de que fuera eliminado el desastre causado por los bandidos, la paz volvió a regir en todos los lugares bajo el Cielo. No volvieron a levantarse oleajes en los cuatro mares, y llegaron enviados de lejos [literalmente, “intérpretes multiplicados por nueve”] para ser recibidos en audiencia. Antes, [como bajo] la dinastía Han occidental [206 a.C.-9 d.C.], si uno hubiera enviado una misión a un país remoto, hubiera sido difícil alcanzar un acuerdo. Hoy, el emperador pensó inmediatamente en la persona adecuada para comunicarse con otros países. Después de que fueran comparados el talento y las habilidades [de diferentes personas], fue claro que nadie además del Señor [Yang] estaba capacitado. En el cuarto mes del primer año [del periodo de reinado] Zhenyuan [es decir, año 785], a este se le concedió la bolsa púrpura de peces,ⁱ y comenzó sus deberes como enviado del gobierno al Imperio Abasí. Fue acompañado por asistentes administrativos y seguidores, y recibió acreditación diplomática y decretos.ⁱⁱ Después de ser comisionado, partió de inmediato, sin sentir miedo por la larga distancia. Tan pronto como llegó a Nanhai [es decir, Cantón], dejó el camino y abordó un buque.

Pese a que el destino era distante, no mostró miedo. Pese a la severidad, estaba confiado en poder cruzar [el océano] con seguridad. Su veracidad fue de inspiración para sus subordinados, y su lealtad movió a los espíritus y los poderes sobrenaturales. En consecuencia, el Señor [Yang] se cortó el cabello, presentó sacrificios a las olas y exhortó a sus camaradas mientras señalaba hacia el sol. Por tanto, Yanghou [es decir, la deidad de las olas y las mareas] suavizó los oleajes, y Pingyi [es decir, la deidad de las nubes, la lluvia y el rayo] armonizó los vientos. Las velas se elevaron en el cielo, los remos movieron [el buque] hacia adelante con toda la fuerza. Luces divinas los guiaron por el camino en la noche, y animales sobrenaturales marcaron el camino durante el día. Cuando hubo pasado un año, había ya dejado atrás diez mil países. Uno proclamaba las maneras del imperio entre las costumbres extranjeras, de manera que su prestigio fuera llevado más allá de las fronteras. Los viajes de salida y regreso se llevaron a cabo de acuerdo con lo planeado, y él cumplió con su orden Celestial, y la misión se cumplió exitosamente [literalmente, “no falló”]. Una vez más, esto subraya brillantemente la lealtad y confianza de nuestro Señor [Yang].⁴⁷

La sección lírica (*ming* 銘) que se ubica al final de la inscripción de la estela de Yang, usada para reflexionar acerca de los eventos más importantes de la vida del difunto,⁴⁸ también habla explícitamente tanto de su misión diplomática como de su rendimiento en la lucha contra los insurgentes y los invasores extranjeros (es decir, los tibetanos). En mi opinión, esto constituye otra indicación más de la importancia de la misión:

Las nubes siguen al dragón,
los vientos siguen al guerrero;⁴⁹

⁴⁶ *Zizhi tongjian*, 233.1599 y 1600.

⁴⁷ Véase el texto de la inscripción “Yang gong shendao bei” y su traducción completa en el anexo.

⁴⁸ Véanse más abajo mis comentarios sobre el asunto de la inestabilidad política interior.

⁴⁹ Para ver detalles sobre esta línea, diríjase al anexo, después de la página 61 de este número.

los méritos del gobernante se vuelven obvios,
un leal súbdito lo apoya.
El señor enviado por el Cielo dio de sí lo mejor.
Sirvió a cuatro gobernantes en el curso de cuatro reinados.
Entre los muchos cantos del gallo,
contemplando el viento y la lluvia,
se desafió a sí mismo hasta lo último, agotando su alma y su corazón.
Venció a Geshu [Huang] sin miedo a la dificultad;⁵⁰
pacificó a Ci y Xi y causó miedo
a los ladrones tibetanos.
En el occidente pidió comandantes
para limpiar la región central;
en el sur actuó como emisario [del emperador]
para dar alivio a las casas del norte.
Hizo contacto con los árabes y propagó
la palabra de la autoridad [del emperador] por lo largo y lo ancho;
durante la inspección de los ríos Ru y Luo
sus méritos superaron a todos los que había obtenido antes.
Su compromiso para resolver asuntos rápidamente no tenía precedente;
los regalos imperiales que recibió fueron numerosos e invaluables.
Humildemente, hizo la venia ante su primer nombramiento,
e hizo una venia más hincada aún al recibir su tercer nombramiento;
virtualmente se lo adoraba, ¡quién osaría burlarse de él!⁵¹
Fue honrado con sellos de oro amarrados con lazos
y, además, fue enfeudado solemnemente con tierras;
Fue tallada una piedra en su memoria
sobre la cual él es alabado como súbdito leal
para subrayar sus virtudes,
para instruir a sus descendientes.

Sin embargo, no nos enteramos a partir de la inscripción de la razón por la cual Yang Liang-yao fuera enviado por el emperador Tang como emisario ante la corte del califa del Imperio Abasí en Bagdad, ni recibimos de ella ninguna indicación de la manera en que pudo haberse llevado a cabo el encuentro diplomático. El texto solo reporta en términos generales:

Uno proclamaba las maneras del imperio entre las costumbres extranjeras, de manera que su prestigio fuera llevado más allá de las fronteras. Los viajes de salida y regreso se llevaron a cabo de acuerdo con lo planeado, y él cumplió con su orden Celestial, y la misión se cumplió exitosamente.

Pese a que la estela fuera descubierta en 1984, la razón por la cual esta misión nunca había sido traída a colación en el discurso académico hasta fecha muy reciente es probablemente

⁵⁰ Véase el anexo, después de la página 61 de este número.

⁵¹ Véase el anexo, después de la página 61 de este número.

muy simple: Zhang Shimin, autor del artículo que publicó por primera vez información sobre la estela, es un historiador local que no había sido notado por ningún otro estudioso de envergadura hasta que Rong Xinjiang, renombrado especialista de la era Tang, se cruzara casualmente con su artículo y lo leyera.⁵²

El resto de la carrera de Yang Liangyao

Después de esta misión, Yang Liangyao fue ascendido y siguió trabajando en la corte:

En el sexto mes del cuarto año [es decir, año 788], fue nombrado gran maestro del palacio, y en el séptimo mes, como primer barón de Hongnong xian, recibió como regalo un peonaje de 300 familias.⁵³

A la edad de sesenta años (es decir, en el año 796), el título honorífico de Yang Liangyao fue engrandecido una vez más, y en adelante fue “gran maestro supremo del Palacio” (*tai zhong dafu* 太中大夫). Tres años después, le fue confiada otra importante misión a Yang Liangyao: la pacificación de una rebelión. Sabemos que en el año 799 Wu Shaocheng 吳少誠 (750-810), gobernador militar de Zhangyi 彰義, inició una rebelión contra el emperador Dezong, que, por consiguiente, solicitó a los gobernadores militares de los circuitos ubicados alrededor que atacaran a Wu. Entre ellos estaba Shangguan Shui 上官說, gobernador militar de Chen 陳 y Xu 許. La región de Huaixi 淮西 sufría de un gran desorden. Después de que las tropas de Shangguan Shui y Wang Zong 王宗 fracasaran en su intento de derrotar a las fuerzas de Wu (después de algunos éxitos iniciales, sus tropas colapsaron repentinamente, y los dos huyeron), la corte, de acuerdo con la inscripción, ordenó a 20.000 soldados al mando de Han Quanyi 韓全義 (?-805) que suprimieran la rebelión. Sin embargo, Han Quanyi tampoco tuvo éxito, así que, de acuerdo con la estela, fue, en últimas, gracias al trabajo de Yang Liangyao que Wu Shaocheng se retiraría, pues él, sabiendo acerca de la supuesta incompetencia de Han Quanyi, aplicó una táctica sorprendente e inusual, infiltrando espías en el grupo de “los bandidos” para así comprender sus verdaderas intenciones, lo que lo hizo capaz de combatirlos. De acuerdo con la inscripción de la estela, su estrategia también incluyó el ofrecimiento de amnistías y reclutamientos, una estrategia que fue eventualmente aceptada por el emperador Dezong. Las crónicas documentan que esta estrategia de pacificación fue propuesta por el canciller Jia Dan 賈耽 (729-805) y aceptada por el emperador Dezong. Según ha enfatizado ya Rong Xinjiang, Yang y Jia estuvieron por tanto de acuerdo sobre este acontecimiento.⁵⁴

⁵² Después de esto, Rong Xinjiang viajó personalmente a Xi'an para tomar fotografías de alta resolución de la estela (correspondencia personal, enero del 2014).

⁵³ Véase el texto de la inscripción “Yang gong shendao bei” y su traducción completa en el anexo.

⁵⁴ Rong, “New Evidence”, pág. 266, nota al pie de página 28: “Jia Dan y Yang Liangyao debían tener una relación cercana. En el quinceavo año de la era Zhenyuan (779), Wu Shaocheng 吳少誠 se rebeló en Huaixi 淮西. Según la inscripción de la estela, la estrategia de Yang Liangyao fue ofrecerle una amnistía y enlistarlo, estrategia que sería

Así las cosas, parece que Yang tuvo éxito una vez más. Por sugerencia de Wei Gao 韋皋 (745-805), gobernador militar del circuito de Xichuan 西川, y de Jia Dan, el emperador Dezong indultó a Wu a finales del año 800, finalizando así la campaña. Obviamente, Yang Liangyao estuvo directamente involucrado en estas decisiones. Las circunstancias también proveen más evidencia de que Jia Dan (véase mi explicación más abajo) y Yang se conocían personalmente. Hacia el final, la estela resume brevemente los logros más importantes de Yang, entre los cuales, una vez más, está explícitamente su éxito a la hora de pacificar rebeliones, y se resaltan sus habilidades diplomáticas (como, por ejemplo, en el hecho de que su misión haya ensanchado grandemente el nombre y la reputación del emperador [使大食而声教旁畅]).

El día vigésimo primero del séptimo mes del año 806, Yang Liangyao murió en su casa de Chang'an. Menos de tres meses después, en el décimo cuarto día del décimo mes del año 806, se erigió esta estela en el sitio de su tumba.⁵⁵

El primer contacto entre el Imperio Chino y los árabes parece haber ocurrido a mediados del siglo VII. Se reporta que, en el año 651, 'Utmān ibn 'Affān (r. 644-656 [23-35 AH]), el tercero de los califas Rāshidūn (es decir, califa recto) del Imperio Omeya, envió una embajada con regalos a la corte del emperador Gaozong 高宗 (r. 649-683) en Chang'an.⁵⁶ No se sabe nada de las misiones diplomáticas que siguieron a esta durante las décadas posteriores. Solo se intensificaron los contactos, de forma renovada, una vez que las tropas omeyas penetraran Asia Central a comienzos del siglo VIII.

En el año 704, al-Ḥajjāj ibn Yūsuf (661-714), gobernador en Jorasánⁱⁱⁱ del califa 'Abd al-Malik b. Marwān (r. 685-705 [65-86 AH]) y de su hijo, el califa al-Walīd ibn 'Abd al-Malik (al-Walīd I, r. 705-715 [86-96 AH]),⁵⁷ confió al general Qutayba ibn Muslim (670-715) la conquista de Transoxiana.^{iv} En el año 709, sus tropas capturaron la rica ciudad de Bujara (Anguo 安國), a la que siguió la conquista de Samarcanda (Kanguo 康國) en el año 712.⁵⁸

aceptada eventualmente por el emperador Dezong. Las crónicas documentan que la estrategia de aplacamiento fue propuesta por Jia Dan y aceptada por Dezong. Yang y Jia estaban de acuerdo con respecto a este evento, lo que indica que debían haberse comunicado el uno con el otro, y que debían tener contacto entre sí".

⁵⁵ Véase el texto de la inscripción "Yang gong shendao bei" y su traducción completa en el anexo.

⁵⁶ Liu Xu, *Jiu Tangshu* (Beijing: Zhonghua shuju, 1975), 4.69: "[永徽二年]八月乙丑, 大食國始遣使朝獻". Véase también Denis Crispin Twitchett & Howard Wechsler, "Kao-tsung (reign 649-683) and Empress Wu: The Inheritor and the Usurper", en Denis Crispin Twitchett (ed.), *The Cambridge History of China, vol. 3: Sui and T'ang China, 589-906* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979), pág. 280.

⁵⁷ Khurāsān (o Jorasán) es el nombre de una región histórica de Asia Central, más o menos en los actuales Afganistán, Tayikistán, Uzbekistán, Turkmenistán y el oriente de Irán.

⁵⁸ Transoxiana, o "Tierra al otro lado del Oxus", es el nombre de una región histórica del occidente de Asia Central que incluye, esencialmente, las tierras entre Amu Darya y Syr Darya, y contiene las antiguas ciudades de Samarcanda y Bujara.

Después de que estos centros comerciales hubieran pedido en vano ayuda al Türgesh turco (Tuqishi 突騎施), voltearon la mirada a China y pidieron a los chinos ayuda para liberarse del control musulmán. Sin embargo, para el año 713 ya se apresuraba Qutayba a establecer contacto con los chinos y avanzar así sus pretensiones.

Esta delegación musulmana —la única de su tipo mencionada en fuentes árabes—⁵⁹ fue aparentemente recibida de manera muy favorable, pese al hecho de que el enviado se rehusó a postrarse (*yejian bu bai* 謁見不拜) ante el emperador chino.⁶⁰ Para el año 750 [132 AH], Abū al-‘Abbās al-Saffāh (r. 750-754 [132-136 AH]; en chino, Abu Luoba 阿蒲·羅拔) derrocó al último de los califas omeyas y estableció el Imperio Abasí (750-1258; en chino, 黑衣大食; pinyin: Heiyi Dashi). Los gobernantes abasíes lograron extender su esfera de influencia más allá del límite oriental de sus predecesores. Un año después, en la Batalla de Talas (Danluosi 但邏斯, al norte de Samarcanda, en el actual Tashkent), tropas chinas bajo el mando del general coreano Gao Xianzhi 高仙芝 (en coreano, Go Seonji, muerto en el año 755) chocaron con tropas musulmanas en pleno avance.⁶¹ Las tropas chinas fueron derrotadas y la expansión occidental de China llegó a su fin. Sin embargo, parece que las relaciones diplomáticas entre el Imperio Tang y el Imperio Abasí permanecieron intactas. Solo un año después de la batalla, en el año 752, el califa envió una delegación diplomática a China, y a esta le siguieron varias delegaciones en los años posteriores.⁶²

Entre el año 755 y el año 763, varias partes de China fueron devastadas por una rebelión liderada por un gobernador militar de origen sogdiano llamado An Lushan 安祿山 (703-757). Para recuperar el control del imperio, grandes números de tropas apostadas en Asia Central debieron ser enviadas de vuelta a la China interior. En el año 757, Suzong 肅宗 (756-762), hijo del emperador Xuanzong 玄宗 (r. 713-756), que había huido de Sichuan, llegó a pedir a los uigures apoyo militar para recapturar Chang’an y Luoyang. Según se estipuló como recompensa, los uigures saquearon las ciudades, iniciando una serie de ataques de soldados extranjeros contra la población civil, un desarrollo de los hechos que contribuyó definitivamente a la formación de una visión más negativa de los extranjeros. También fueron enviados

⁵⁹ Véanse Hamilton Alexander Rosskeen Gibb, *The Arab Conquests in Central Asia* (Londres: Royal Asian Society, 1923), pág. 49 *passim*; “Chinese Records of the Arabs in Central Asia”, en *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, vol. 2, n.º 4 (1923), pág. 619; John Michael Rogers, “Islamic Period to the Mongols”, en Ehsan Yarshater (ed.), *Encyclopaedia Iranica* (Costa Mesa: Mazda, 1991), vol. 5, fasc. 4 (“Chinese-Iranian Relations”, parte 2), pág. 431. Para el periodo 713-759, las fuentes chinas ofrecen un conteo de diecinueve heraldos árabes, diez llegados de Irán (Persia) y uno más de Tabaristán (año 746). Gibb, “Chinese Records”, págs. 619 *passim*.

⁶⁰ *Xin Tangshu*, 221B.6262. Véanse también Emil Bretschneider, *On the Knowledge Possessed by the Ancient Chinese of the Arabs and Arabian Colonies, and Other Western Countries, Mentioned in Chinese Books* (Londres: Trübner, 1871), pág. 8, y Paul M. Cobb, “The Empire in Syria, 705-763”, en Chase F. Robinson (ed.), *The New Cambridge History of Islam, vol. 1: The Formation of the Islamic World. Sixth to Eleventh Centuries* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), pág. 238.

⁶¹ *Xin Tangshu*, 5.148: “天寶十載[七月]，高仙芝及大食戰于恆邏斯城，敗績”.

⁶² Wang Qinruo et al., *Cefu yuangui [Songben...]* (Beijing: Zhonghua shujia, 1989), 975.13b (3881) para diciembre del año 752; véase Zhang Jun-yan, “Relations Between China and the Arabs in Early Times”, en *Journal of Oman Studies*, n.º 6 (1983), pág. 93, nota al pie de página 67.

para asistir en el acallamiento de la rebelión fuerzas árabes de varias regiones de la “tierra de los tayikos” (Dashi 大食).⁶³ Con esto se demuestra que ejércitos árabes —probablemente abasíes— y chinos habían peleado juntos. Seguramente esta colaboración abrió el camino a que China pidiera asistencia militar en el futuro. Los chinos no solo se hicieron muy conscientes del poder militar de los abasíes gracias a esta colaboración, sino que esta colaboración sugiere también que los abasíes albergaban una actitud positiva hacia los chinos. Sin embargo, también es claro que, enfrentado contra la actitud parcialmente xenofóbica que cundía entre las élites de gobierno, no hubiera sido muy sabio de parte del emperador anunciar abiertamente otra colaboración con tropas extranjeras.

La relación cercana entre los chinos y los árabes es también obvia en las fuentes árabes. Siguiendo el recuento hallado en la historia universal de Abū Ja‘far Muḥammad ibn Jarīr al-Ṭabarī (839-923), *Ta’rīkh al-rusul wa al-mulūk* (“Historia de los profetas, reyes y califas”), se dice que al-Manṣūr (segundo califa del Imperio Abasí) dijo, al momento de poner los cimientos de la que sería en el futuro su capital, Bagdad: “aquí fluye el Tigris, y ya nada nos separa de China; el río podrá traernos todo lo que pueda ser llevado por el mar”.⁶⁴

Las relaciones siguieron siendo buenas y sirvieron de base no solo para un floreciente comercio terrestre a través de Transoxiana, sino también para la presencia de comerciantes musulmanes en distintas regiones ubicadas a todo lo largo del mundo del Océano Índico, así como para el surgimiento de grandes comunidades musulmanas en las más grandes ciudades comerciales del Asia Suroriental y de China.

Se piensa que Cantón fue quemada y saqueada en el año 758 por árabes e iraníes (“en el año Qianyuan 1 [758], Bosi y Dashi saquearon conjuntamente Guangzhou; saquearon y quemaron graneros y viviendas, y después zarparon a través del mar”).⁶⁵ El efecto de esta destrucción se sintió por un buen tiempo, y el comercio marítimo solo se recuperaría gradualmente. Aún en el año 792, el gobernador de Lingnan 嶺南 (es decir, de Cantón) se quejaba de que después de aquel evento los mercaderes evitaban Cantón y preferían Annam.⁶⁶ Comoquiera, este tipo de afirmaciones demuestran la importancia de los comerciantes iraníes y árabes para

⁶³ A estos soldados se les permitió asentarse en el noroccidente de China y casarse con mujeres chinas. Véase Zhang, “Relations”, pág. 93. Se dice en Imke Mees, *Die Hui: Eine moslemische Minderheit in China: Assimilationsprozesse und politische Rolle vor 1949* (Múnich: Minerva, 1984), pág. 13 *passim* que el *Jiu Tangshu* (10.247) “habla explícitamente acerca de la participación de soldados árabes. Por tanto, parece que hay certidumbre sobre la presencia de árabes entre los mercenarios, o de soldados venidos de pueblos de Asia Central cuyos ejércitos estaban ya comandados por los árabes. Probablemente, estos eran musulmanes”. (Traducción alemán-inglés de Andrew Stonehouse y Angela Schottenhammer).

⁶⁴ Cita tomada de Zhang, “Relations”, pág. 93.

⁶⁵ *Jiu Tangshu* 198.5313: “乾元元年，波斯與大食同寇廣州，劫倉庫，焚廬舍，浮海而去”。*Xin Tangshu*: “[乾元元年九月]癸巳，大食、波斯寇廣州”。Acerca de las implicaciones que tiene esto, véase Angela Schottenhammer, “The Transfer of Xiangyao 香藥 from Iran and Arabia to China: A Reinvestigation of Entries in the Youyang zazu 酉陽雜俎 (863)”, en Ralph Kauz (ed.), *Interaction on the Maritime Silk Road* (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 2010), págs. 117-149.

⁶⁶ *Zizhi tongjian*, 234.7526: “[貞元八年六月]嶺南節度使奏：「近日海舶珍異，多就安南市易，欲遣判官就安南收市，乞命中使一人與俱。」”。Véase Paul Pelliot, “Deux itinéraires de Chine en Inde à la fin du VIII^e siècle”, en *Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient*, n.º 4 (1904), págs. 133 y ss.

Cantón. Pese a que, cuando se refiere a buques, el término “Bosi” denotó por un tiempo, durante los siglos VII y VIII, tanto buques malayos como bienes de intercambio, es claro a partir de otras descripciones de sus costumbres o de su religión que el término se refiere, básicamente, a iraníes y árabes originarios del Medio Oriente. Ya Kuwabara Jitsuzō señaló que “los musulmanes que vinieron a China” en las eras Tang y Song venían mayormente de Sīrāf y Hormuz.⁶⁷

La enciclopedia imperial *Cefu yuangui* 冊府元龜 (“El espejo mágico para el almacenamiento de los documentos”) registra un total de doce misiones diplomáticas abasíes ante la dinastía Tang para el periodo 752-798.⁶⁸ De estas doce misiones, la misión del califa Hārūn al-Rashīd (r. 786-809 [170-192 AH]; en chino, Helun 訶論), llevada a cabo en el año 798, fue sin duda la más importante.⁶⁹ Estas misiones más o menos oficiales fueron complementadas por reportes esporádicos de comerciantes y otros viajeros. Sin embargo, las restricciones impuestas al viaje por el interior de China conllevaban que dichas descripciones permanecieran secretas por largos periodos de tiempo. Además, la ruta marítima era, ciertamente, mucho más importante para el intercambio comercial.

Rebeliones en el Imperio Tang y problemas con los tibetanos

Durante el siglo VII, los tibetanos se convirtieron en un poderoso imperio y comenzaron a adoptar una posición agresiva en la región (en la estela, a estos se los designa como “Xirong” 西戎, que significa literalmente “gentes aguerridas, bárbaras del occidente”; este era originalmente un término colectivo que cobijaba a varios grupos étnicos de China occidental).⁷⁰ Se expandieron desde las tierras altas tibetanas hacia el occidente, hasta las montañas Pamir, y hacia el oriente en dirección a Yunnan. También empujaron hacia la cuenca del río Tarim, que acababa de ser conquistada por China, y constituyeron una amenaza a las rutas comerciales chinas hacia el occidente. Durante el reinado del emperador Gaozong, los tibetanos

⁶⁷ Kuwabara Jitsuzō, *Ho Juko no shiseki* (Tokio: Yoyo bunko, Heibonsha, 1898), págs. 54 y 95.

⁶⁸ En el *Cefu yuangui* de Wang Qinruo 王欽若 [962-1025]: 971.11b (3853) y 975.13b (3881) para diciembre del año 752; 971.12a (3853) para febrero del año 753 y 975.13b (3881) para julio del año 753; 971.12^a-b (3853) para abril del año 754; 971.12b (3853) para julio del año 755 y julio del año 756; también se afirma que al comienzo del periodo del reinado Zhide (756-758), los Dashi (es decir, los árabes) enviaron una misión diplomática; 971.12b (3853) para mayo del año 758; 971.13a (3854) para diciembre del año 760, seguramente enviada por los omeyas; 972.1a (3855) para mayo y diciembre del año 762; 972.1b (3855) para enero del año 769 y diciembre del año 772 (una vez más, la última entrada habla solo de los Dashi); 972.2a (3855) para julio del año 774; 972.3a (3856) para enero del año 791; y 975.14b (3881) para septiembre del año 798. Véase también la tabla publicada en Fang Yaguang, *Tangdai duiwai kaifang chutan* (Hefei: Huangshan chubanshe, 1998), pág. 275 *passim*.

⁶⁹ Rogers, “Islamic Period to the Mongols”, pág. 432.

⁷⁰ Hasta la era Sui, parece ser que Tíbet había estado dominado por múltiples clanes belicosos. A finales del siglo VI y comienzos del siglo VII, estos clanes fueron unidos por Gnam-ri-srong-btsan (¿570?-¿618?/629). Su hijo, Srong-btsan-sgam-po (r. ¿605?-649) obtuvo con éxito la unificación de todos los tibetanos, e hizo de la región una potencia central.

destruyeron el Reino de Tuyü hun 吐谷渾, localizado en la actual provincia china de Qinghai. Con la eliminación de este estado colchón entre el Tíbet y China, el Tíbet se convirtió en una constante amenaza para las regiones chinas de Gansu y Lanzhou, y forzó a la dinastía Tang a desplegar grandes contingentes militares en la frontera común.⁷¹

En las postrimerías de la rebelión de An Lushan, el Tíbet aprovechó la ventaja que le ofrecía la inestable situación de China y se expandió hacia varios distritos ubicados al noroccidente del Imperio Tang. Rápidamente, fueron ocupadas varias ciudades de la provincia de Gansu (Liangzhou 涼州, Ganzhou 甘州, Suzhou 肅州 y Guazhou 瓜州). En la primavera del año 783, tropas tibetanas y chinas se vieron las caras en Qingshui 清水. Las negociaciones de paz resultantes tuvieron éxito, y se dibujaron nuevas fronteras.

Según he explicado antes, Yang Liangyao hizo parte de una misión diplomática ante los tibetanos que tenía por objeto solicitarles asistencia militar para lograr la represión de la insurrección de Zhu Ci. Su participación en la misión acarrió la adquisición por su parte de información de primera mano sobre los últimos desarrollos de las relaciones sino-tibetanas; por tanto, Yang Liangyao estaba muy bien capacitado para ser un potencial candidato a la hora de negociar la posibilidad de una alianza con los árabes contra los tibetanos.

Cuando el emperador volvió por fin de Fengtian, en el séptimo mes del año 784, recibió con prontitud a un heraldo tibetano que exigía las áreas de Anxi y Beiting. De acuerdo con una entrada del *Zizhi tongjian*, Li Mi 李泌 (722-789), consejero cercano del emperador, le aconsejó en sentido contrario, de manera que este no cediera las regiones prometidas:

安西、北庭，人性驍悍，控制西域五十七國，及十姓突厥，又分吐蕃之勢，使不能並兵東侵，奈何拱手與之，且兩鎮之人，勢孤地遠，盡忠竭力，為國家固守近二十年，誠可哀憐。一旦棄之以與戎狄，彼其心必深怨中國，他日從吐蕃入寇，如報私讎矣。況日者吐蕃觀望不進，陰持兩端，大掠武功，受賂而去，何功之有！

La gente de Anxi y de Beiting es valiente por naturaleza. [Los soldados allí estacionados] monitorean a cincuenta y siete estados en las áreas occidentales, así como a diez clanes turcos. También dividen la fuerza militar de los tibetanos, de manera que estos no puedan combinar sus fuerzas y arrasar con el oriente. ¿Cómo podríamos [sentarnos] de manos cruzadas y permitir que estas regiones caigan en manos de los tibetanos? Además, las dos guarniciones correspondientes han sido leales a China y, por más de veinte años, la han defendido siempre, incluso pese a su situación aislada y a su posición solitaria; de esta guisa, deberíamos realmente tener compasión por ellos. En el evento de que los dejemos caer presa de los tibetanos, estos ciertamente se resentirían profundamente contra China. Tendrían una razón para unir fuerzas con los tibetanos y atacarnos al día siguiente, como animados por la venganza. Con más veras es esto cierto para el día en que los tibetanos no esperen más, pongan en marcha

⁷¹ Denis Crispin Twitchett (ed.), *The Cambridge History of China, vol. 3: Sui and T'ang China, 589-906* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979), págs. 35 y 36.

una estrategia secreta de dos frentes y comiencen a saquear, acepten sobornos y se marchen de nuevo. ¿Cuál sería el resultado de semejante política?⁷²

Siguiendo este consejo, el emperador Dezong se abstuvo de ceder estas áreas a los tibetanos. Sin embargo, esta decisión acarreó su precio. A continuación, tropas tibetanas devastaron las tierras fronterizas. Para el octavo mes del año 786, los tibetanos habían ocupado exitosamente las regiones de Jing 涇 (actual Zhenyuan 鎮原), Long 隴 (actual Longxian 隴縣), Bin 邠 (actual Binxian 彬縣) y Ning 寧 (actual Ningxian 寧縣), y se aproximaban a Haozhi 好畤. Así las cosas, habían penetrado hasta regiones vecinas de la capital imperial. El emperador Dezong les ordenó entonces a las tropas estacionadas en Xianyang 咸陽 que se movilizaran. Durante el noveno mes del mismo año, los tibetanos le pusieron sitio a Haozhi, y Chang'an fue arrasado al estado de guerra.⁷³

En los registros chinos, hasta el año 785 no aparecen iniciativas diplomáticas significativas ante los abasíes. La embajada diplomática de Yang Liangyao puede muy bien haber sido la primera iniciativa de parte de los chinos de enviar una misión diplomática a Bagdad. Pero ¿por qué en este año en específico?

Es obvio que la misión de Yang Liangyao, siendo enviada exactamente en el cuarto mes del año 785, lo fue justo después de que las relaciones sino-tibetanas se deterioraran, y justo antes de que los tibetanos ejecutaran su ataque. Esto sugiere que el propósito de la misión no era solo la promoción de las tradiciones y el prestigio imperiales, sino que, posiblemente, la misión también buscaba cimentar la alianza con los abasíes en la lucha contra los tibetanos. Al enviar a Yang Liangyao, la corte imperial china estaba enviando a un diplomático probado que estaba particularmente familiarizado con los problemas de las relaciones sino-tibetanas.

Esta afirmación encuentra apoyo en otra entrada del *Zizhi tongjian*, incluso si esta entrada se refiere al año 787, es decir, ya dos años después de la partida de Yang Liangyao. La entrada afirma:

既而回紇可汗遣使上表稱兒及臣，凡泌所與約五事，一皆聽命。上大喜，謂泌曰：“回紇何畏服卿如此！”對曰：“此乃陛下威靈，臣何力焉！”上曰：“回紇則既和矣，所以招雲南、大食、天竺奈何？”對曰：“回紇和，則吐蕃已不敢輕犯塞矣。次招雲南，則是斷吐蕃之右臂也。雲南自漢代以來臣屬中國，楊國忠無故擾之使叛，臣於吐蕃，苦於吐蕃賦役重，未嘗一日不思復為唐臣也。大食在西域為最強，自蔥嶺盡西海，地幾半天下，與天竺皆慕中國，代與吐蕃為仇，臣故知其可招也。”

Acto seguido, el Khan de los uigures envió un emisario con una carta en la que se refería a sí mismo como hijo y vasallo [del Tang]; obedecería todos los cinco asuntos en los que él había alcanzado acuerdo previamente con Mi. El emperador se complació en ello, y dijo a Mi: “¿Por qué el Khan de los uigures se muestra tan obediente y sumiso ante ti?”. Respondió [Mi]: “Es así gracias a la gran autoridad de Su Majestad, no debido a mí”. El emperador dijo: “Entonces,

⁷² *Zizhi tongjian*, 231.7442.

⁷³ *Zizhi tongjian*, 232.7470 y 7472.

si los uigures son pacíficos, ¿cuál es el significado y el propósito de que establezcamos [una alianza] con Yunnan [es decir, el Reino de Nanzhao], los árabes e India?”. Contestó [Mi]: “Ahora que los uigures han hecho la paz con nosotros, los tibetanos no se atreverán a violar nuestras fronteras. Si reclutamos a Yunnan, estaremos cortando el brazo derecho del Tíbet. Desde tiempos de la dinastía Han, Yunnan ha sido siempre un vasallo de China. Sin embargo, [el general] Yang Guozhong los acosó innecesariamente, causando así que [la población] se rebelara y terminara por hacerse vasalla del Tíbet. Ahora sufren por los altos impuestos e indemnizaciones que les han sido impuestas por los tibetanos, y no pasa un solo día en que no clamen por el retorno a los auspicios del Tang. Los árabes son el país más fuerte de los territorios occidentales, con un territorio que, yendo del Pamir al Mar Occidental,⁷⁴ comprende casi la mitad del mundo conocido; igual que India, los árabes honran a China y han sido hostiles para con las gentes tibetanas por generaciones. De esta forma, sé que podemos aliarnos con ellos”.⁷⁵

Esta conversación debió tener lugar mientras Yang Liangyao seguía de viaje. A juzgar por la inscripción, Yang Liangyao habría vuelto durante la primera mitad del año 788 –Rong Xingjiang sugiere que es probable que ya en el sexto mes del año 787 Yang Liangyao hubiera vuelto–,⁷⁶ y fue ascendido, en consecuencia, durante ese verano. El diálogo indica que Li Mi tenía planes de forjar una alianza junto a los árabes, India y el Reino de Nanzhao, y que el objetivo de dicha alianza era la creación de un frente unido contra los tibetanos.

Dado que la invasión tibetana fue el resultado de la aversión de los Tang a honrar su acuerdo con los tibetanos, es muy probable que el emperador y Li Mi hubieran hecho planes de contingencia acerca de la manera en que se opondrían a una probable reacción militar del Tíbet ante la ruptura del contrato que los unía. El plan de Li Mi era aislar al Tíbet y forjar una alianza cuasi “panasiática” con los uigures, el reino de Nanzhao, India y el Imperio Abasí.⁷⁷ Li Mi debe haber convencido al emperador, que en un principio era reacio a la acepción de una alianza con los uigures, de que estos debían formar parte integral de la coalición. En el año 788, China y los uigures habían alcanzado un segundo acuerdo. La hija del emperador Dezong fue dada en matrimonio al Khan de los uigures, junto con una buena dote compuesta de seda y bienes de lujo; a cambio, los uigures aceptaron hacer parte de la lucha contra los

⁷⁴ Es decir, la parte noroccidental del Océano Índico, el golfo Pérsico y el mar Rojo, que eran los puntos más alejados a los que podía llegar una persona proveniente de China.

⁷⁵ *Zizhi tongjian*, 233.1599-1600.

⁷⁶ Rong, “New Evidence”, pág. 255.

⁷⁷ En este contexto, me parece interesante que por aquella época el gobernante de Nanzhao también haya regalado un mapa a la corte china de los Tang. Bajo la entrada *Tang Nanzhao ditu* 唐南詔地圖, incluida en el *Yuhai* (Wang Yinglin, *Yuhai* [Taipei: Shangwu yinshuguan, 1983-1986], 16.9b, se afirma lo siguiente: 「貞元十年六月，雲南王異牟尋獻地圖土方物，請復號南詔。」 西域傳：「貞觀二十二年東天竺王送牛馬餽軍，迦沒路國獻異物，並上地圖，請老子象。」 “[Según] los “Registros de Nanzhao”, el rey de Yunnan, Bi Mouxun 畢牟尋, en el sexto mes del primer año [del periodo de reinado] Zhenyuan [año 785], entregó un mapa (地圖) así como algunos productos locales a manera de tributo, y pidió ser vuelto a llamar [rey de] Nanzhao. [Según] los “Registros de los territorios occidentales”, el rey del oriente de la India, en el año 22 [del periodo de reinado] Zhenguan [año 648] envió ganado y caballos para el cuidado de las tropas; Kamarupa 迦沒路國 entregó productos raros así como un mapa, y solicitó que se le diera un retrato de Laozi”).

tibetanos.⁷⁸ Esto presta apoyo a la suposición, ya expresada por Rong Xinjiang, de que la misión de Yang Liangyao iba dirigida precisamente a asegurar la participación del Imperio Abasí en una alianza contra los tibetanos. La estrategia propuesta por Li Mi tiene un parecido muy obvio con la política del famoso embajador Han, Zhang Qian 張騫 (muerto en el año 114 a.C.), que este había sugerido alguna vez a Han Wudi 漢武帝 (r. 145-87 a.C.).⁷⁹ Solo que esta vez, en lugar de cortar el brazo derecho de los xiongnu, se cortaría el brazo derecho de los tibetanos.

Sin embargo, sigue sin respuesta la pregunta de por qué Yang Liangyao y su importante misión diplomática han permanecido ausentes de la historiografía china.⁸⁰ Primero, debe tenerse en mente que solo en casos excepcionales se enviaban embajadas oficiales chinas al extranjero. Tradicionalmente, eran los extranjeros los que enviaban misiones y tributos a China, y no al revés. La autocomprensión china tenía a China por soberano o amo (*zhu* 主), no vasallo (*chen* 臣). De acuerdo con esto, las misiones diplomáticas, al menos aquellas que han sido registradas en la historiografía oficial, no estaban caracterizadas por relaciones bilaterales equitativas. Y allí donde China era quien hacía una petición en busca de ayuda, el asunto había de ser de la más sensible naturaleza, sometido a las necesidades del secretismo, sobre todo en medio de una situación política inestable. En este contexto, debe decirse también que podemos observar ciertas tendencias xenofóbicas en las postrimerías de la rebelión de An Lushan, especialmente entre los representantes militares como Tian Shengong 田神功 (muerto en el año 776), gobernador militar y general de las tropas imperiales, que inició una masacre contra la acaudalada comunidad extranjera de Yangzhou.⁸¹ Después de todo lo que había ocurrido en aquellos años, hubiera sido desaconsejable, desde el punto de vista político, hacer un anuncio abierto en el que se planeara solicitar asistencia a extranjeros una vez más. Este es un cambio cualitativo en la diplomacia y la política exterior china que debió conllevar que solo se intercambiaran heraldos oficiales en circunstancias excepcionales.⁸²

⁷⁸ Dalby, "Court Politics", pág. 609.

⁷⁹ Yü Ying-shih, "Han Foreign Relations", en Denis Twitchett & Michael Loewe (eds.), *The Cambridge History of China, vol. I. The Ch'in and Han Empires, 221 B.C.-220 A.D.* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986), págs. 376-382 y 408.

⁸⁰ He escudriñado todas las bases de datos e índices disponibles, incluso en el campo de la literatura, pero hasta el momento no he encontrado ninguna entrada con su nombre. Zhang Shimin y Rong Xinjiang confirman que, hasta donde llega su conocimiento, Yang Liangyao no es mencionado por la historiografía oficial.

⁸¹ *Xin Tangshu*, 141-4655: "el gobernador militar de Pinglu, Tian Shengong, avanzó hacia Yangzhou y saqueó extensivamente a los extranjeros. Abrió sus tumbas; el número de los mercaderes árabes e iraníes, y de extranjeros, a quienes vino la muerte llegó a muchos miles" (平盧節度使田神功兵至揚州，大掠胡人，發冢墓，大食、波斯賈胡死者數千人). Véase también en el *Xin Tangshu*, 144.4702: "[Tian Shengong] entró en Yangzhou y saqueó extensivamente las posesiones y riquezas de los residentes locales. Desprotegió las casas hasta los sótanos, y mató a miles de mercaderes extranjeros e iraníes". ([...]入揚州，遂大掠居人貲產，發屋剔窮，殺商胡波斯數千人).

⁸² El primer ejemplo conocido proviene de la dinastía Han, durante el reinado del emperador Wu 漢武帝 (r. 141-87 a.C.). El emperador Han estableció entonces una política de "paz y amistad" (*heqin* 和親) con los vecinos norteros de China, los xiongnu 匈奴. Este tipo de acuerdos intergubernamentales consistía esencialmente en una forma de contrato matrimonial, y tenía el objetivo de aplacar a los xiongnu y lograr que estos se sometieran sin resistencia. Como parte de esta política, se le daban suntuosos regalos al gobernante de los xiongnu, incluida una princesa china para que este la tomara como esposa. Otro cambio cualitativo significativo en la diplomacia china proviene de comienzos

En mi opinión, debido a circunstancias relacionadas con los problemas domésticos de la época, la situación era particularmente delicada. La evidencia sugiere que la misión fue llevada a cabo, y que Yang Liangyao llegó a su destino. Muchas circunstancias pueden explicar las razones por las cuales las fuentes se mantienen mudas en lo que respecta a esta misión. La aserción de que el contacto propuesto con la corte abasí, así como la alianza propuesta con India, nunca llegaron a tener éxito, tal como se dice en la *Cambridge History of China*,⁸³ simplemente no tiene el apoyo evidencial del contenido de la inscripción, que, debe decirse, ni apoya ni desvirtúa este u otro punto de vista. Consideremos con más detalle, pues, el trasfondo político.

Inestabilidad política en asuntos domésticos

32

Desde comienzos de su reinado, el emperador Dezong fue desafiado por las pretensiones de varios gobernadores militares que habían manejado las provincias de China durante la dinastía Tang. Alcanzó el límite de su capacidad para mantener así su autoridad y para imponer sus intereses a los gobernadores militares. Casi todo su reinado estuvo marcado por tensiones entre la corte imperial, el gobierno central y los gobernadores militares. De muchas maneras, desafió los intereses de los burócratas. Al mismo tiempo, echó mano principalmente de los eunucos para alcanzar sus objetivos. Desde la perspectiva de los militares, el emperador actuó de manera arbitraria, lo que resultó en varias insurrecciones en el curso de los años siguientes. El emperador, como mencioné antes, tuvo incluso que huir de la capital en el año 783.⁸⁴ La situación empezó a calmarse gracias a los esfuerzos de su ministro, Li Mi, y de un joven académico llamado Lu Zhi 陸贄 (754-805). A través de una intrincada diplomacia, este logró abrir el camino para que el emperador recuperara el trono y permitiera a los oficiales militares rebeldes, mediante la promulgación de actos de gracia, ser reintegrados a la burocracia del estado sin sufrir por ello vergüenza. El éxito de Lu Zhi también trajo consigo que la así

del siglo XI, cuando los chinos firmaron, en el año 1005, el tratado de Shanyuan 澶淵 con el Imperio Liao de los khitan 契丹 (907-1125). En este tratado, los dos países reconocieron oficialmente al otro como entidades políticas igualmente legítimas. El establecimiento de relaciones entre los dos países dejaba implícito que habría intercambios diplomáticos de los dos lados. Aparte de esto, se esperaba que se enviaran embajadas extranjeras a China. Para más información sobre el tratado de paz, véase Christian Schwarz-Schilling, *Der Friede von Shan-yüan (1005 n.Chr.): Ein Beitrag zur Geschichte der chinesischen Diplomatie* (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1959). Véanse también Herbert Franke, "Diplomatic Missions of the Sung State, 960-1279" (ponencia presentada ante la Facultad de Estudios de Asia Oriental de la Universidad Nacional Australiana [Australian National University] en Canberra, 25 de marzo de 1981); Christian Schwarz-Schilling, "The Treaty of Shanyuan, Then and Now: Reflections 1000 Years Later", en *Crossroads: Studies on the History of Exchange Relations in the East Asian World*, vol. 1, n.º 2 (2010), págs. 7-22; Hoyt Cleveland Tillman, "The Treaty of Shanyaun from the Perspectives of Western Scholars", en *Sung-kyun Journal of East Asian Studies*, vol. 5, n.º 2 (2005), págs. 135-155; y David Curtis Wright, "The Sung-Kitan War of A.D. 1004-1005 and the Treaty of Shan-Yüan", en *Journal of Asian History*, vol. 32, n.º 1 (1998), págs. 3-48.

⁸³ Dalby, "Court Politics", pág. 609.

⁸⁴ Dieter Kuhn, *Status und Ritus: Das China der Aristokraten von den Anfängen bis zum 10. Jahrhundert nach Christus* (Heidelberg: Edition Forum [Würzburger Sinologische Schriften], 1991), pág. 586.

llamada “corte interna”, compuesta principalmente de eunucos y académicos Hanlin como el mismo Lu Zhi, ganara cada vez más influencia política.⁸⁵

Para estabilizar la situación política internacional del Imperio Tang, Li Mi sugirió una alianza con los árabes. Así las cosas, el eunuco Yang Liangyao fue enviado en el año 785 ante la corte del Imperio Abasí en Bagdad. Teniendo en cuenta la naturaleza delicada tanto de la situación interna como de la situación internacional, es bastante posible que Li Mi haya querido restaurar la medrada autoridad y reputación del emperador mediante una alianza con los árabes, poderosos militarmente, y que, por tanto, no se permitiera a nadie más que a él mismo, al emperador, y a aquellas personas que eran indispensables para el plan saber acerca de este. No podían conservarse registros para así hacer ver todo como un asunto de suerte, más que como un giro en la política exterior: se presentaría la situación como un ataque “accidental” de los árabes contra los tibetanos, la corte Tang quedaría absuelta de mayores problemas de política internacional, y una vez más se ganaría fuerza en la política doméstica. Ese sería un escenario posible.

Yang Liangyao murió en el año 805. Bajo el gobierno del nuevo emperador, Shunzong 順宗 (r. 805-806) y de los emperadores que le siguieron más o menos hasta el año 820, el gobierno central intentó rigurosamente fortalecer el poder del emperador a expensas tanto de los gobernadores militares como de los eunucos.⁸⁶ Esto exacerbó tensiones ya existentes entre las provincias y el gobierno central. En últimas, como ha señalado Michael T. Dalby, el menosprecio consciente de las sensibilidades de los burócratas y el nombramiento de subalternos sobre criterios personales que caracterizó al emperador Dezong ha llevado a que los historiadores pinten una imagen de todo su reinado marcada por una mirada negativa.⁸⁷

Dado el hecho de que el gobierno central trató de debilitar la extrema influencia política de los eunucos y restaurar la posición de poder del emperador en los años que siguieron a la muerte de Yang Liangyao, puede suponerse que no era deseable que se hiciera énfasis en los logros de un eunuco tan cercano al emperador Dezong.⁸⁸ El hecho de que, pese a esto, Yang Liangyao haya tenido una estela dedicada a su memoria está sin duda vinculado a su vigor y los méritos que hizo en su lucha por preservar el poder central del Imperio Tang, logros estos que probablemente no podían serle denegados ni siquiera por los mayores críticos de los eunucos. Esto muestra que es probable que su misión fuera exitosa y que esta debió registrarse públicamente de esa manera. Por tanto, la misión fue secreta en dos sentidos: primero,

⁸⁵ Kuhn, *Status und Ritus*, pág. 587.

⁸⁶ En el año 805, hubo incluso un intento de golpe de estado llevado a cabo por un pequeño grupo de funcionarios liderados por Wang Shuwen 王叔文 (muerto en el año 806). Se rumoreó que el futuro emperador estaba involucrado. Los funcionarios trataron de implementar su plan de tomar en sus manos los asuntos del estado. Pese a que, entre otras cosas, la camarilla de Wang introdujo algunas medidas contra los eunucos, se volvieron extremadamente impopulares debido a su arbitrariedad, y su posición política comenzó a desmoronarse en el verano del año 805. Dalby, “Court Politics”, pág. 601 *passim*.

⁸⁷ Dalby, “Court Politics”, pág. 600.

⁸⁸ Aún menos si era parte de los círculos inmediato o amplio de los clanes familiares de Yang Guozhong o Yang Zhilian 楊志廉 (745-807).

dadas las circunstancias políticas contemporáneas y dada la posición relativamente débil del emperador, no habría sido sabio hacerla pública en el momento en que tuvo lugar. Es posible que no se hayan elaborado registros oficiales de esta. La estela misma fue erigida cerca al pueblo natal de Yang Liangyao, en una villa más bien aislada. Segundo, no debió entrar en el registro oficial de acuerdo con el criterio moral de los historiadores Song, que compusieron después la historia Tang en retrospectiva. Como he mencionado antes, no era inusual que se omitiera o se borrara de los recuentos oficiales información o nombres de individuos que no eran considerados como moralmente admisibles, que no se acoplaban al propósito oficial o que fueran inapropiados de otras maneras.

Desafortunadamente, debido a la falta de información adicional, es imposible proveer al lector de una respuesta definitiva a la pregunta por la razón de que otras fuentes permanezcan mudas sobre el asunto de Yang Liangyao y su misión. No obstante, se puede ofrecer una explicación plausible de este completo silencio de las fuentes respecto a esta misión diplomática tan importante desde el punto de vista político sobre la base de los conflictos internos y externos ya mencionados, la posterior evaluación peyorativa del reinado de Dezong y el lugar asignado a los eunucos en la historiografía china.

¿Fue exitosa o no la misión? Una respuesta definitiva seguirá eludiéndonos mientras no demos con nuevas fuentes. La inscripción de Yang Liangyao deja implícito que lo fue, pero sigue siendo vaga y general (dice: “los viajes de salida y retorno fueron llevados a cabo de acuerdo con lo planeado” 往返如期，成命不墜; véase el anexo). Las circunstancias históricas pueden ser interpretadas en esa dirección. De acuerdo con Zhang Shimin, las recompensas y ascensos que recibió Yang Liangyao después de volver de la misión hablan por sí mismas de una misión exitosa.⁸⁹ Yo añadiría que el solo hecho de que la misión fuera registrada en la estela tiende a hablarnos de una expedición exitosa, incluso si este hecho no puede verificarse mediante el recurso a fuentes alternativas. Definitivamente, habría sido bastante inusual haber registrado un fracaso como éxito, corrompiendo así los hechos, en una estela fúnebre. Sin duda, un contenido glosado o falsificado habría sido notado inmediatamente. Además, cualquier distorsión o adición de este tipo en una inscripción, dándole un color diferente a los sucesos, habría sido una afrenta a las almas de los ancestros en la otra vida; ciertamente, no habría sido tolerada. Las inscripciones y estelas de tumbas tenían primordialmente el propósito de constituir una representación de la persona muerta tal cual como esta era mientras estuvo en el mundo, y cualquier mentira obvia hubiera sido detectada fácilmente, acarreando consecuencias bastante negativas para los familiares del difunto que lo hubieran sobrevivido. Adicionalmente, las estelas de tumbas abiertas al público tenían un carácter “socio-religioso” similar al de nuestras lápidas, y similar al de las inscripciones fúnebres inaccesibles que se enterraban en la tumba junto al difunto. Como he argumentado en otro texto, en las inscripciones de tumbas se debían seleccionar los que se suponía que eran los acontecimientos más importantes y las características especiales de la vida del muerto para así retratarlo o retratarla

⁸⁹ Zhang, “Yang Liangyao: Zhongguo zuizao hanghai xia Xiyang de waijiao shijie”, pág. 6.

mediante una mirada positiva, pero sin agregar estilizaciones engañosas al registro de sus actividades, y de acuerdo con el estándar moral aceptado en esta vida, que se transfería a la otra vida. Por tanto, mentiras y falsedades evocarían los “poderes de los que han partido”.⁹⁰ Las mentiras y distorsiones que fueran obvias habrían sido descubiertas muy rápidamente por la gente que seguía viva si estas eran talladas sobre una estela fúnebre abierta al público.

Pese a que hay secciones de estas estelas o inscripciones funerarias que contienen, claro que sí, estilos ornamentales y de embellecimiento literario, pervertir conscientemente los hechos o incluir información falsa a sabiendas era, sin embargo, completamente contrario a los objetivos de estas inscripciones.⁹¹ Ciertamente, la posibilidad de falseamiento no puede excluirse por completo.⁹² No obstante, debido a que la historia fue registrada sobre una estela fúnebre, y considerando que el contexto histórico apoya, de hecho, la historia de un ataque de los árabes contra los tibetanos y una alianza de los árabes con los chinos, consideramos que es bastante improbable que la estela exhiba una falsificación de los hechos.

35

Diplomacia secreta

Después de la Batalla de Talas, las tropas árabes habían avanzado continuamente en dirección oriental, y acabaron por verse cara a cara con los tibetanos, que habían ocupado las regiones alrededor de Gilgit-Baltistán.^v Ya en el año 713, se dice del general árabe Muḥammad b. al-Qāsim que este había atravesado ya las fronteras de Cachemira. En el año 757, el gobernador árabe de Sindh, Hishām b. ‘Amr al-Taghlibī intentó sin éxito conquistar el valle de Cachemira.⁹³ Pese a que las cordilleras de la región constituían una gran barrera para conquistarla, aun así hay evidencia de que hubo musulmanes que entraron a Cachemira; al mismo tiempo,

⁹⁰ Véase Angela Schottenhammer, “Das Grab des Wang Chuzhi 王處直 (863-923)”, en Angela Schottenhammer (ed.), *Auf den Spuren des Jenseits: Chinesische Grabkultur in den Facetten von Wirklichkeit, Geschichte und Totenkult* (Frankfurt: Peter Lang, 2003), pág. 80.

⁹¹ Véase Denis Crispin Twitchett, *The Writing of Official History under the T’ang* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), pág. 71 *passim*.

⁹² Debe mencionarse la famosa entrada del *Zuo zhuan* (Libro VII, el duque Xuan 宣) que contiene la alabanza que dirigió Confucio al historiador Hu Dong 董狐 como un “buen historiador de los tiempos antiguos” (*gu zhi liangshi* 古之良史). Hu Dong dejó registro de que Zhao Dun 趙盾, ministro del cruel duque Ling 靈公 de Jin 晉 (r. 620-607 a.C.), había asesinado a su señor, aunque en realidad hasta había tenido que huir de su país porque el duque Ling lo perseguía. Al saberlo, Zhao Dun protestó, a lo que Hu Dong respondió que había registrado la historia de esa manera porque Zhao Dun no había cruzado aún, en su huida, las fronteras de su país, y en consecuencia era aún el ministro responsable del duque y, por tanto, seguía comprometido y obligado para con su amo (esta fuente puede consultarse en James Legge, *The Chinese Classics, vol. V: The Ch’un Ts’ew with the Tso Chuen* (Taipei: SMC Publishing, 1994), pág. 288). Este pasaje ya llevó a Burton Watson a decir que “[es]... altamente intranquilizador descubrir que el *taishi*, o gran historiador, de Jin, en lugar de registrar los hechos como ocurrieron, es exhibido en el acto de falsificar el registro para plantear un alegato moral relativo a las responsabilidades últimas del gobierno”; Watson, *The Tso chuan*, pág. 80.

⁹³ M. S. Asimow & C. E. Bosworth, *History of Civilizations of Central Asia*, vol. 4 (Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1999), pág. 305.

estas actividades militares muestran cuán al oriente habían llegado las tropas árabes. Consecuente con esto, los árabes estaban justo a las puertas de las fronteras tibetanas, y el conflicto parecía inevitable.

En el *Jiu Tangshu* 舊唐書, Liu Xu 劉煦 (887-946) reporta que el canciller Han Huang 韓滉 (723-787), durante el segundo año del reinado de Zhenyuan –con Yang Liangyao aún de viaje– trajo a colación ante el emperador estas preocupaciones:

吐蕃盜有河湟，為日已久。大曆已前，中國多難，所以肆其侵軼。臣聞其近歲已來，兵眾寢弱，西逼大食之強，北病回紇之眾，東有南詔之防。

Ha pasado ya mucho tiempo desde que los tibetanos saquearon los alrededores de Hehuang. Antes del [reinado de] Dali (766-780) había muchos problemas internos en China, así que tuvimos que permitir que estas invasiones ocurrieran sin consecuencias. He escuchado que las tropas [tibetanas] han sufrido de gran debilitamiento en tiempo reciente. En el occidente, la fuerza de los árabes los acosa; en el norte, sufren por causa de las multitudes de uigures; por el oriente, tienen las defensas de Nanzhao.⁹⁴

En el *Tang huiyao* 唐會要, Wang Pu 王溥 (922-982) presentó, en los siguientes términos, una discusión sobre el impacto del conflicto entre los árabes y los tibetanos:

貞元二年，與吐蕃為勁敵，蕃兵大半西禦大食，故鮮為邊患，其力不足也。

En el segundo año del [reinado de] Zhenyuan [es decir, el año 786], [los árabes] resultaron ser un impresionante oponente de los tibetanos. Las tropas tibetanas andaban mayormente ocupadas tratando de defender sus fronteras occidentales contra los árabes. Por tanto, no representaron una amenaza muy grande para nuestras fronteras, pues sus fuerzas eran insuficientes.⁹⁵

Jia Dan, famoso geógrafo chino, canciller Tang, nos ha hecho llegar un breve resumen del conflicto entre los omeyas y los abasíes. Detalló explícitamente las dificultades militares que enfrentaban los tibetanos, así como las razones positivas para el apoyo árabe. Además de las afirmaciones aparecidas en el *Jiu Tangshu*, el *Xin Tangshu* y el *Tang huiyao*, esta es la única referencia de fuentes chinas que he podido encontrar, lo que respalda la evidencia que hay de que Li Mi pidiera ayuda para enfrentarse al poder militar abrumador de los tibetanos.

Sabemos que los tibetanos tuvieron un activo historial de alianzas militares. Ya en el año 750, el Tíbet formó una alianza con Siam en contra de China, y durante el año 778, tropas tailandesas y tibetanas pelearon juntas contra los chinos en Sichuan. Incluso el Reino de Nanzhao y los árabes fueron alguna vez aliados de los tibetanos.⁹⁶ Jia Dan dejó registro de lo siguiente:

⁹⁴ *Jiu Tangshu*, 129.3602.

⁹⁵ Wang Pu, *Tang huiyao* (Shanghai: Shanghai guji chubanshe, 1991), 100.2127.

⁹⁶ Swaraj Prakash Gupta & K. S. Ramachandran, *History of Tibet* (Nueva Delhi: Tibetan Parliamentary and Policy Research Centre, 1995), pág. 22; Luciano Petech, *A Study on the Chronicles of Ladakh* (Calcuta: Calcutta Oriental Press, 1939), pág. 73.

隋開皇中，大食族中有孤列種，代為酋長。孤列種中，有二姓，一曰盆泥·末換，二曰[盆泥·]奚深。後磨訶末者，勇健多智，眾立之為王，東西征伐，開地三千里，兼剋夏獵城。

Durante el reinado de Kaihuang [581-600] de la dinastía Sui,^{vi} [un hombre de] la tribu de Quraysh reemplazó al anterior líder tribal de Arabia; dentro de esa tribu, había dos clanes familiares, el clan Banū Marwān [sin duda una referencia al linaje de los marwaníes] y el clan [Banū] Hāshim [con certeza, esta es una referencia a la familia de los hachemíes, una tribu mequí de Quraysh, cuyo nombre procede de Hāshim ibn ‘Abd Manāf, bisabuelo del profeta Mahoma].⁹⁷ Por ese entonces, vino un hombre valiente y sabio llamado Mahoma, que ennoblecíó a las masas. Enviaron tropas a oriente y a occidente, y se hicieron con un área de 3.000 li. Siria fue subyugada y su capital [Damasco] [fue ocupada].

傳十四世，至末換殺其兄伊疾而自立，性復殘忍，其下怨之。有呼羅珊末鹿人並波悉林舉義兵，應者悉令着皂[衣]，旬日間，眾盛數萬，鼓行而西，生擒末換殺之，遂求得奚深種孫阿蒲·羅拔，立之。自末換以前謂之白衣大食，自阿蒲·羅拔以後改為黑衣大食。阿蒲·羅拔卒，立其弟阿蒲·恭拂。

En la cuarta generación [después de Mahoma], vino Marwān [r. 744-750, el último de los califas del Imperio Omeya, que gobernó desde Damasco], que asesinó a su hermano Yazīd [=Yazīd ibn al-Walīd, r. 743-744] y asumió el gobierno. Por sobre las demás cosas, tenía una naturaleza cruel e inmisericorde, y sus subordinados lo odiaban por esa razón. Había entonces un hombre de Jorasán llamado Abū Muslim [líder de un movimiento popular contrario a los omeyas, asesinado en el año 755], que lideraba el ejército de los rectos. Aquellos que estaban de acuerdo con él, seguían sus órdenes y se ponían ropas negras. En diez días, el número de sus seguidores alcanzó decenas de millares. Marcharon en dirección occidental con tambores, capturaron y asesinaron a Marwān [en la Batalla del Gran Zāb, en la zona norte de Iraq, 16-25 de enero, 750], y proclamaron que Abū al-‘Abbās al-Saffāh (722-754, r. 749-754), descendiente de la familia de los hachemíes, sería desde entonces [el gobernante].⁹⁸ Hasta tiempos de los omeyas, se les llamaba tayikos de ropas blancas; desde Abū al-‘Abbās al-Saffāh, se los ha llamado tayikos de ropas negras. Al momento de morir Abū al-‘Abbās al-Saffāh, su hermano menor, al-Manṣūr [=Abū Ja‘far ‘Abd Allāh ibn Muḥammad ibn ‘Alī al-Manṣūr, r. 754-775], fue coronado.

至德初，遣使朝貢，代宗立為元帥，亦用其兵攻兩部。寶應初，使又至。恭拂卒，子迷地立。迷地卒，子牟栖立。牟栖卒，弟訶論立。

A comienzos del reinado de Zhide [756-757], [al-Manṣūr] envió un heraldo ante la corte imperial [Tang] para entregar tributos y regalos. Daizong [r. 763-779] lo ascendió a líder y general, y también usó la ventaja provista por las tropas del país para atacar a dos regimientos. Al comienzo del reinado de Baoying [762-763], el enviado vino de nuevo. Al morir al-Manṣūr,

⁹⁷ A juzgar por la transcripción de “Xishen” 奚深, parece que es más plausible que se trate de una referencia a Hisham, el décimo califa del Imperio Omeya (Hisham ibn ‘Abd al-Malik, r. 724-743). Sin embargo, está más allá de toda duda el hecho de que, en este caso particular, estamos lidiando con un clan, no con un individuo. Es altamente probable que se trata de una transcripción errónea.

⁹⁸ En este caso, *sun* 孫, es decir, “nieto”, significa probablemente, en un sentido general, “descendiente”.

su hijo, al-Mahdī [r. 775-785] fue coronado; cuando al-Mahdī murió, su hijo al-Hādī [r. 785-786] fue coronado; al morir al-Hādī, su hijo Hārūn al-Rashīd [r. 786-809] le siguió.

貞元二年，與吐蕃為勁敵。蕃兵大半西禦大食，故鮮為邊患，其力不足也。至十四年丁卯九月，以黑衣大食使含嵯、焉雞、沙北三人並為中郎將，還蕃。

A inicios del reinado de Zhenyuan [785-804], los tibetanos eran un enemigo fuerte. Muchas de las tropas tibetanas tuvieron que [ser usadas para] resistir a los árabes que venían del occidente. Por tanto, cuando se trató de nuevas disputas fronterizas, la fuerza de sus tropas ya no fue suficiente. En el noveno mes del décimo cuarto año con los signos cíclicos *dingmao* [798], Hancuo [¿Hamza?],⁹⁹ Yanji [¿Yankei o Yanker?]¹⁰⁰ y Shabei [¿Sha'bi?],¹⁰¹ tres delegados de los abasíes, fueron nombrados comandantes y devueltos a casa desde tierras extranjeras.¹⁰²

Mi punto de vista es que esta última oración del pasaje arriba citado se relaciona claramente con la misión antes mencionada de Hārūn al-Rashīd que fuera enviada ante la corte imperial china en el noveno mes del año 798.¹⁰³ Desafortunadamente, no he podido identificar a los tres enviados árabes. Sin duda, son tres individuos. Sin embargo, es importante, especialmente en el caso del segundo nombre (Yanji), que no se excluya la posibilidad de que los caracteres se refieran a topónimos (¿tal vez del lugar en el cual estaba estacionado cada uno de estos comandantes?).¹⁰⁴ Puede suponerse que los tres enviados o comandantes tenían algo

⁹⁹ Si se asume que estos caracteres componen un topónimo, Hancuo 含嵯, en lugar de Hamza, también podría referirse a Qocho [Gaochang] 高昌, ese viejo pueblo a la orilla de un oasis ubicado entre Qarashar y Hami. También podría identificárselo como Haozhe 郝遮, cerca de la antigua capital de Bishbalik [Beşbalık, o Beiting 北庭], que fue ocupada por los uigures entre los años 755 y 790.

¹⁰⁰ El nombre del segundo emisario aparece reproducido también como Yanji 焉雞 en el *Jiu Tangshu* (198.5316) y en el *Tang huiyao* (100.1790), mientras que en el *Xin Tangshu* (221B.6263), su nombre se ha escrito como Wuji 烏鷄. La confusión proviene, quizá, de un error caligráfico en la escritura del signo 鳥, lo que haría que el nombre se leyera como *niaoji*, lo cual también podría decirse Najib en árabe. Para el caso de la palabra Yanji, si esta compone un topónimo, podría designar el occidente del lago Baghrash-köl, ubicado en el actual Qarashar, zona esta que también fue ocupada por los uigures entre los años 755 y 790.

¹⁰¹ En el caso de que la palabra Shabei 沙北 se refiera a un lugar, podría tratarse de un lugar al noroccidente de Haozhe y ligeramente al occidente de Shabo 沙鉢, cerca de Bishbalik [¿Ishbara?], derivación del nombre “Shabo”.

¹⁰² La traducción de este pasaje se basa en una cita tomada del *Siyi shu* 四夷述 (“Exposición de los pueblos extranjeros de las cuatro [partes del mundo]”), de Jia Dan, incluido por Yue Shi 樂史 (930-1007) en la enumeración del *Taiping Huanyu ji* 太平寰宇記 (186.3574 *passim*) y reproducido por Wang Mo 王謨 en su recopilación del *Junguo xiandao ji* 郡國縣道記 (13b-14a) de Jia Dan. Una encuentra esta misma entrada casi palabra por palabra a manera de cita anónima (*yi*yun 一云) en el *Jiu Tangshu* (198.3515) y en el *Tang huiyao* (100.2126 *passim*), también con origen en el *Siyi shu*. A finales del siglo XIX, Emil Bretschneider tradujo parte del *Jiu Tangshu* (véase Emil Bretschneider, *On the Knowledge Possessed by the Ancient Chinese of the Arabs and Arabian Colonies, and Other Western Countries, Mentioned in Chinese Books* [Londres: Trübner, 1971], pág. 8 *passim*). Me gustaría agradecerle aquí a mi colega el dr. István Hajnal, del Departamento de Estudios Semíticos y Arábigos de la Universidad Eötvös Loránd (ELTE), en Budapest, por señalar que el nombre “Yanji” en particular probablemente no sea de origen árabe, sino que es posible que se relacione con el origen del general. Si este razonamiento es correcto, Yanji podría referirse a Qarashar (en chino, Yanqi 焉耆, que queda aproximadamente en el centro de la actual provincia de Xinjiang). Me gustaría agradecerle al dr. Nurlan Kenzheakhmet, del Instituto de Estudios Orientales y Asiáticos de la Universidad de Bonn, por su ayuda en la identificación de posibles topónimos.

¹⁰³ Véanse las notas al pie de página 68 y 69.

¹⁰⁴ Los tres lugares estaban ubicados en territorio ocupado por los uigures. Este hecho podría apoyar la teoría de que Harun al-Rashid también planeaba unirse a los uigures para atacar al Tíbet.

que ver con la defensa opuesta a las invasiones tibetanas. Comoquiera, aparentemente no hay más detalles acerca de sus acciones o de la misión que se les encargó. ¿Es acaso posible que estos tres generales hayan acompañado originalmente a Yang Liangyao en su viaje de regreso de Bagdad a Cantón y que fueran enviados ahora a casa (還蕃) junto con los otros miembros de la embajada de Hārūn al-Rashīd?

Ya en el año 789, se dice de los árabes bajo Hārūn al-Rashīd que estos habían repudiado su alianza tradicional con los tibetanos, que negociaron con los chinos y que enviaron tropas para coordinar un ataque conjunto con los uigures y contra los tibetanos.¹⁰⁵ Siguiendo una interpretación distinta, se dice que Hārūn al-Rashīd se alió con los chinos para detener la expansión tibetana.¹⁰⁶

Es cierto que el pasaje de Jia Dan dice tan poco como otras fuentes acerca de la misión de Yang Liangyao, o acerca de cualquier petición de ayuda militar a los árabes por parte de los chinos. Sin embargo, este pasaje confirma de manera indirecta el rol jugado por los árabes en el retroceso de los tibetanos.¹⁰⁷ Douglas Morton Dunlop afirma que hay evidencia firme de que hubo un incremento en el nivel de preparación militar en las fronteras orientales del imperio bajo el gobierno de Hārūn al-Rashīd. Concluye Dunlop que su misión diplomática ante la corte china, en el año 798, parece haber estado dirigida contra los tibetanos, o que al menos trató el “asunto tibetano”.¹⁰⁸

¿Qué sabemos exactamente acerca del trasfondo de estas incursiones militares tibetanas? Entre el año 785 y el 805, estas incursiones militares giraron en dirección occidental. Gradualmente, se alejaron de la región de la frontera sino-tibetana. Según Wangchuk Deden Tsepon Shakabpa, las fuentes tibetanas contienen solo referencias vagas a conflictos sostenidos contra gentes de unas tierras al occidente de sus fronteras.¹⁰⁹ Al final, el ejército tibetano cruzaría

¹⁰⁵ Véase Gabriel Devéria, *Origine de l'Islamisme en Chine: deux légendes musulmanes chinoises, pèlerinages de Ma Fou-tch'ou* (París: Imprimerie nationale, 1895), pág. 301, citado en Otto Franke, *Geschichte des Chinesischen Reiches: Eine Darstellung seiner Entstehung, seines Wesens und seiner Entwicklung bis zur neuesten Zeit* (Berlín: De Gruyter, 1930-1953), vol. III, pág. 411; véase Helmut Hoffmann, “Early and Medieval Tibet”, en Denis Sinor (ed.), *The Cambridge History of Inner Asia* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), pág. 385.

¹⁰⁶ Tarthang Tulku (ed.), *Ancient Tibet: Research Materials from the Yeshe De Project* (Berkeley: Dharma Publications, 1986), pág. 279.

¹⁰⁷ Para empaparse del trasfondo de la relación con el Tíbet, véase Douglas Morton Dunlop, “Arab Relations with Tibet in the 8th and 9th Centuries”, en *Islam Tettikleri Enstitüsü Dergisi*, n.º 5 (1973), págs. 301-318. Dunlop explica (pág. 302): “Sea que la embajada del año 798 se ocupaba directamente de los tibetanos, o sea que no, es una cuestión que permanece en la incertidumbre en ausencia de evidencia positiva, pero que esta u otras embajadas se hayan ocupado de ese tema es bastante probable. [...] Varias fuentes históricas árabes mencionan al Tíbet, especialmente en el siglo VIII”. Para el trasfondo de las campañas militares emprendidas por los árabes en Asia Central, y para la relación de estas con el Tíbet, véase Wang Ciaofu, *Tang Tufan, Dashi zhengzhi guanxi shi* (Beijing: Beijing daxue, 1992), págs. 209-219. Wang cita brevemente (pág. 209) el plan de Li Mi de establecer una alianza panasiática contra los tibetanos.

¹⁰⁸ Dunlop, “Arab Relations with Tibet”, pág. 309. Sobre la perspectiva que tenían los chinos de los tibetanos, véase Stephen Wootton Bushell, “The Early History of Tibet from Chinese Sources”, en *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, vol. 12, n.º 4 (1880), págs. 435-541.

¹⁰⁹ Sobre Bretschneider, *On the Knowledge Possessed*, pág. 10, véase Tsepon Wangchuk Deden Shakabpa, *Tibet: A Political History* (New Haven: Yale University Press, 1967), pág. 44. Anotación de Alexander Berzin en “The Samye

las montañas Pamir y avanzaría hasta el río Oxus (conocido hoy como río Amu Daria, río este que fluye desde la frontera entre Tayikistán y Afganistán hasta la parte ubicada en Uzbekistán del Mar de Aral).¹¹⁰ Con respecto a esto, Alexander Berzin señala que:

Para detener esta marcha, el califa Hārūn al-Rashīd (r. 786-809) se alió con China. Los tibetanos llegaron a un lago al norte del río Oxus ubicado en el Turquestán Occidental, llamado en árabe al-Tubbat (o al-Tibit; en tibetano, Al-tu-sbag). Los tibetanos lo llamaban “el lago pequeño” (en tibetano, mTsho-chung).¹¹¹

Otto Franke señala que, en el año 798, Hārūn al-Rashīd envió “a un heraldo ante la corte del Tang, puede suponerse que para negociar la lucha común contra los tibetanos. Sin embargo, desafortunadamente, los cronistas chinos no han dejado más reporte que el de que “el mensajero no hubo de ejecutar el K’ou-t’ou”.¹¹² No tenemos ningún registro que contenga más detalles acerca de la manera en que la alianza sino-árabe haya sido organizada, ni acerca de la intención o el plan exactos de Hārūn al-Rashīd, ni acerca de la manera en que se procedió.

André Clot también menciona el asunto de una alianza entre el Imperio Tang y Hārūn al-Rashīd.¹¹³ Werner Eichhorn afirmó que el emperador chino quería “formar una alianza con el califa contra los tibetanos”.¹¹⁴ *The Cambridge History of Inner Asia* también pone en consideración la idea de una alianza entre los chinos y los árabes.¹¹⁵ Christopher Beckwith discute el desarrollo histórico y los avances hechos por los tibetanos,¹¹⁶ argumentando que la ocupación tibetana del meandro de Ordos durante el año 786 puso a China en un peligro muy real de quedar rodeada por los tibetanos. Beckwith detalla los bamboleantes periodos de paz de la década del 780 y concluye que fue el mes siguiente al Tratado de Pingliang 平涼 que Li Mi desarrolló, en la expresión de Beckwith, “su famosa estrategia de contención de la ‘Gran Alianza’”:

Justo por esta época –un poco después del comienzo del reinado del célebre califa Harun al-Rashid– empezó una larga guerra entre los árabes y los tibetanos. Así las cosas, parece

Debate”: “Tíbet llevó a cabo ataques continuos contra el occidente entre los años 785 y 805. [Los tibetanos de esta época estaban aliados con los turcos qarluq y con los turki shahi en contra de los árabes abasíes. Los qarluq vivían en el actual Kirguistán y fundaron más tarde el Impero Qarajaní (840-1137) con centro en esa región. Los turki shahi gobernaron el valle de Kabul y la región del actual suroriente de Afganistán desde mediados del siglo V hasta el año 870. Su reino era en esta época un estado vasallo de los tibetanos]”.

¹¹⁰ Véanse Shakabpa, *Tibet*, pág. 44, y Berzin, “The Samye Debate”.

¹¹¹ Véase Shakabpa, *Tibet*, pág. 44.

¹¹² Franke, *Geschichte des Chinesischen Reiches*, vol. III, pág. 411, que hace referencia al *Xin Tangshu*, 221B.6263, y al *Jiu Tangshu*, 198.5316.

¹¹³ André Clot, *Harun al-Rashid: Kalif von Bagdad* (Múnich: Artemis, 1988), pág. 278.

¹¹⁴ Werner Eichhorn, “Kolonialkämpfe der Chinesen in Turkestan während der Periode Ch’ien-lung”, *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, n.º 96 (1942), págs. 261-325.

¹¹⁵ Hoffmann, “Early and Medieval Tibet”, pág. 385.

¹¹⁶ Christopher I. Beckwith, *The Tibetan Empire in Central Asia: A History of the Struggle for Great Power among Tibetans, Turks, Arabs, and Chinese during the Early Middle Ages* (Princeton: Princeton University Press, 1987), pág. 151.

indiscutible que la alianza propuesta por Li Mi, fuera formal o informal, ciertamente se concluyó.¹¹⁷

Sin embargo, siguiendo a Beckwith, no hay evidencia escrita de que los chinos hayan accedido a un acuerdo con alguno de sus aliados. Esto da pie a la siguiente pregunta: ¿es posible que Yang Liangyao haya preparado esta alianza con la ejecución de su misión? Debemos preguntárnoslo sobre todo porque sabemos que los árabes, igual que el Reino de Nanzhao, habían sido aliados de los tibetanos en el pasado.¹¹⁸

Pese a estar bajo ataque de una gran alianza de árabes y chinos, los tibetanos se las arreglaron para mantener su posición sin mayores pérdidas territoriales, según sugiere Shakabpa. Sin embargo, los tibetanos abandonaron su política expansionista. Las tropas tibetanas habían llegado incluso a cruzar el Ganges, y habían avanzado hacia Magadha, en Bihar.^{119vii} Esto puede explicar por qué Li Mi también quería incluir a India en la gran alianza. Shakabpa cita las siguientes palabras de Luciano Petech, investigador de las crónicas de Ladakh (en el Tíbet indico):

El hecho mismo de que nada menos que una coalición de dos de los más poderosos imperios de la alta edad media [es decir, el Imperio Abasí y el Imperio Tang] fuera necesaria para cerrar el paso a la expansión del estado tibetano atestigua de manera magnífica las capacidades políticas y el valor militar de estos firmes montañeros.¹²⁰

Pese al hecho de que el rol jugado por Yang Liangyao en la conformación de una alianza entre los árabes y los chinos sigue sin esclarecer, todas las obras que acabo de mencionar presentan el consenso de que, en efecto, los árabes y los chinos emprendieron acciones militares contra los tibetanos, y de que estos dos eran probablemente aliados, o al menos habían planeado una alianza.

La ruta marítima que va de Cantón al Golfo Pérsico

Si se considera el conocimiento geográfico de las rutas marítimas que atravesaban el Océano Índico durante la era Tang, es probable que el viaje, en conjunto con los reportes traídos por los comerciantes árabes, haya constituido el conocimiento preliminar sobre cuya base

¹¹⁷ Beckwith, *The Tibetan Empire*, pág. 151 *passim*.

¹¹⁸ Petech, *A Study*, pág. 73. El rey de Nanzhao se aseguró una alianza con China en el año 791, dejando así de lado a los tibetanos, sus antiguos aliados. Harun al-Rashid, según continúa Petech, “desconfiando de sus dos poderosos vecinos, envió una embajada a la corte china en el año 798 con el propósito de organizar un ataque conjunto contra el Turquestán tibetano”.

¹¹⁹ Shakabpa, *Tibet*, pág. 44.

¹²⁰ Shakabpa, *Tibet*, pág. 44, con referencia a Petech, *A Study*, págs. 73-74.

escribiría Jia Dan¹²¹ aquella descripción famosa, más tardía, de la ruta marítima que iba de Cantón a Bagdad:

天寶中，玄宗問諸蕃國遠近，鴻臚卿王忠嗣以西域圖對，纔十數國。其後貞元宰相賈耽考方域道里之數最詳，從邊州入四夷，通譯于鴻臚者，莫不畢紀。其入四夷之路與關戍走集最要者七：[...], 二曰登州海行入高麗渤海道，[...], 六曰安南通天竺道，七曰廣州通海夷道。

Durante el reinado Tianbao [742-756],^{viii} el emperador Xuanzong [r. 713-756] inquirió sobre la distancia que había hasta varios países extranjeros (*zhu fanguo yuanyin* 諸蕃國遠近). Wang Zhongsi 王忠嗣 [¿704?-¿748?], director de la Corte de Ceremonias Estatales (*Honglu siqing* 鴻臚寺卿), respondió con mapas [e información] acerca de más de una docena de países de los territorios occidentales. Después, durante el reinado Zhenyuan [785-804], Jia Dan, primer ministro, hizo un estudio bastante cuidadoso de las distancias y de las rutas de las distintas regiones, empezando por los condados ubicados en las fronteras con los países de los cuatro pueblos bárbaros. Explicó [sus observaciones] a la Corte de Ceremonias Estatales, y todo fue registrado sin excepción. Señaló las siete mayores rutas que van a los países de los cuatro bárbaros, incluyendo límites fronterizos y conductas recomendadas. [...]. La segunda ruta llevaba de Deng[zhou] a Corea y a Bohai por mar; [...]; la sexta llevaba a Annam y a Tianzhu 天竺 (India), y la séptima iba de Cantón a muchos países de ultramar.¹²²

12

Después del reinado Tianbao 天寶 (742-756), la Corte de Ceremonias recibió orden de cooperar con la Oficina para la Organización Militar de las Regiones fuera de China en la recolección de información más precisa acerca de las tierras extranjeras. Como primer ministro, Jia Dan tenía acceso a la información recolectada por estas dos agencias. Según el *Yuhai* 玉海 de Wang Yinglin 王應麟 (1223-1296), Jia Dan obsequió a la corte imperial el *Huanghua sida ji* 皇華四達記 (“Registros de los caminos que llevan de la China Imperial a los países extranjeros en las cuatro direcciones cardinales”) en el año 798.¹²³ El *Jiu Tangshu* reporta que, en el año 801, Jia Dan obsequió al emperador el mapa titulado *Hainei Huayi tu* 海內華夷圖 (“Mapa de China y de los bárbaros dentro de los cuatro mares”). El *Jiu Tangshu* también afirma que Jia Dan radicó entonces el *Gugin junguo xiandao siyi shu* 古今郡國縣道四夷述 (“Representación administrativa de los distritos y provincias [del Imperio Chino] y de [los países de] los cuatro bárbaros en tiempos antiguos y modernos”),¹²⁴ una obra abarcadora.

Según el *Xin Tangshu*, a partir de la era Zhenyuan, es decir, a partir del año 785, Jia Dan empezó a recolectar información sobre las rutas marítimas que van al occidente; para hacerlo,

¹²¹ Para más información sobre el reporte de geografía de Jia Dan, véase el *Jiu Tangshu*, 138.3784. Hay una traducción al inglés de su descripción de la ruta marítima en Friedrich Hirth & William Woodville Rockhill, *Chau Ju-kua: On the Chinese and Atab Trade in the Twelfth and Thirteenth Centuries, Entitled Chu-fan-chi* (San Petersburgo: Imperial Academy of Sciences); hay otra traducción de este mismo documento en Rong, “New Evidence”, págs. 257 y 258.

¹²² Véase *Xin Tangshu* 43b.1146. Véase *Yuhai*, 15.26b-27a, 29b.

¹²³ *Yuhai*, 15.29a.

¹²⁴ *Jiu Tangshu*, 13.395: “[貞元十七年冬十月]辛未，宰相賈耽上海內華夷圖及古今郡國縣道四夷述四十卷”。En su presentación de mapas y libros ante la corte (véase *Jiu Tangshu*, 138.3784), Jia Dan describe este mapa y el libro de cuarenta capítulos. Véanse *Xin Tangshu*, 58.1506 y 166.5083. Véase *Yuhai* 14.22b.

se puso a interrogar enviados y mercaderes que habían estado en países extranjeros. Tanto Yang Liangyao como Jia Dan vivieron después en Chang'an, así que es probable que Jia Dan se haya encontrado con Yang Liangyao en la capital. Las circunstancias alrededor de la rebelión de Wu Shaocheng (véase antes) nos aportan más evidencia de que estos dos hombres se conocieron personalmente. Incluso si los dos hubieran estado en posesión de fuentes independientes, es razonable asumir que la ruta marítima descrita por Jia Dan era la misma ruta que usó Yang Liangyao para llevar a cabo su embajada, o al menos que era una ruta similar.

Está disponible en inglés una traducción de la descripción de la ruta marítima que llevaba de Cantón a Bagdad, tal cual esta ha sido detallada en el *Xin Tangshu* —ora sobre la base del *Huanghua sida ji*, ora sobre el *Gujin junguo xiandao siyi shu*, ambas obras de Jia Dan—. ¹²⁵ En mi corto libro sobre este tema, escrito en alemán, resumí brevemente la traducción inglesa anotada de la ruta en cuestión, que puede hallarse en el libro de Hirth y Rockhill sobre Zhao Rugua, complementándola con la identificación de los topónimos ofrecidos por Chen Jiarong 陳佳榮. ^{126ix} No obstante, el itinerario que Jia Dan describió efectivamente, y los diversos topónimos mencionados allí, siguen siendo un asunto en discusión, pese a que la mayoría de los topónimos han sido, al menos, identificados (véase Mapa 1). Pese a que se acepta generalmente que la ruta de los navegantes, como norma general, pasaba por los Estrechos de Malaca, Stephen G. Haw ha sugerido recientemente que los barcos preferían tomar la ruta del Estrecho de Sunda para así navegar hacia la parte occidental del Océano Índico. ¹²⁷

De hecho, el fraseo similar de una oración específica en los dos textos (es decir, en la descripción de la ruta que hace Jia Dan y en la inscripción de la estela fúnebre de Yang Liangyao) ofrece apoyo a la suposición de que Jia Dan sabía acerca de la ruta tomada por Yang Liangyao o, al menos, sugiere que los dos se conocían y debieron haber intercambiado información. Por ejemplo, la descripción que hace Jia Dan de la ruta en cuestión contiene la siguiente entrada sobre el Mar de Lār wī (es decir, el Mar Árabe), el mar que debe cruzarse antes de entrar al Mar de Fārs (es decir, el Golfo Pérsico), que lleva, a su vez, a Baṣra y a al-Ubullah:

一曰羅和異國，國人於海中立華表，夜則置炬其上，使舶人夜行不迷。

¹²⁵ Generalmente, se asume que este fragmento del *Xin Tangshu* es un extracto sacado directamente del ahora perdido *Huanghua sida ji*, pero no existe evidencia realmente convincente de que esto sea así.

¹²⁶ Véase *Xin Tangshu*, 43B.1153 *passim*. Véase Hirth & Rockhill, *Chau Ju-kua*, págs. 10-14. Para la identificación de los topónimos, véase el sitio web de Chen Jiarong 陳佳榮, entrada “Nanming wang”: 南溟網·第一節 唐代的廣州通海夷道 (acceso de la autora: 26 de junio, 2013; acceso del traductor: 6 de abril, 2025).

¹²⁷ Véase Stephen G. Haw, “The Maritime Routes between China and the Indian Ocean during the Second to Ninth Centuries CE”, en *Journal of the Royal Asiatic Society*, vol. 27, n.º 1 (2017), págs. 53-81. No obstante, como norma general, la ruta al occidente de Sumatra y de los estrechos de Sunda ofrecía muchas dificultades a la maniobrabilidad y era tomada de forma muy infrecuente por cualquier tipo de barco (comunicación personal con Pierre-Yves Manguin, Taipei, 28 de mayo, 2015). Por ejemplo, la ruta normal hacia el puerto de Palembang sería la que se toma para pasar los estrechos de Malaca y de Bangka y luego navegar justo al sur de la isla de Belitung. Con respecto a la razón por la cual el buque se hundió cerca a la isla de Belitung, hay simplemente muchos factores que no han sido aclarados. Puede ser que, antes de naufragar, fuertes vientos lo hayan sacado levemente de su curso y lo hayan empujado hacia el norte.

Los habitantes de esta tierra ponen antorchas decorativas en el mar, y las encienden durante la noche para que los que navegan por la mar no se pierdan de su camino en la oscuridad.¹²⁸

La descripción de las luces que guían a los navegantes por la noche concuerda con la observación hecha en la estela de Yang Liangyao:

黑夜則神燈表路。

Luces divinas los guiaron por el camino en la noche.¹²⁹

Según al-Ya‘qūbī, Baṣra era “la principal ciudad del mundo, el centro del comercio y de la riqueza”, un centro financiero en que cristianos, judíos, iraníes, árabes e hindúes se encontraban.¹³⁰ Para los chinos, la ciudad de Sīrāf, ubicada sobre el Golfo Pérsico, era también uno de los más importantes centros de actividad de la región. Como vemos en el *Kitāb ‘ajā’ib al-Hind* (“Libro de las maravillas de la India”):

La mayoría de los chinos cargaban sus barcos en Sīrāf, lugar este en que los bienes de Baṣra, Omán y otros sitios eran subidos a los barcos “chinos”: esto era así a causa del intenso oleaje en el mar y de la insuficiente profundidad del agua en ciertos puntos. [...]. Una vez se cargaban los bienes en Sīrāf, uno sube agua dulce a bordo, alista las velas y zarpa hacia un lugar llamado Masqat, ubicado en el extremo de Omán.¹³¹

La nave de Yang Liangyao

Persiste la pregunta por el tipo de nave que fue usada para el viaje por Yang Liangyao y su tripulación. ¿Era una nave china, o era esta de procedencia extranjera, quizá árabe? La inscripción reza: “Tan pronto como llegó a Nanhai [es decir, Cantón], dejó el camino y abordó un buque”. Mi suposición es que abordó la fragata de algún mercader árabe o algún junco de altamar venido del Asia Suroriental. Teóricamente, también es posible que la delegación haya cambiado de embarcación, primero zarpando en un junco del sudeste asiático para rodear la península de Malasia y atravesar los Estrechos de Malaca para, solo entonces, transbordar a un buque de India, Sri Lanka o Arabia y continuar el viaje desde allí hasta el Golfo Pérsico. Este tipo de transbordos eran comunes en el Océano Índico alrededor del año 1000.¹³² Pero

¹²⁸ *Xin Tangshu*, 43B.1153.

¹²⁹ Véase el texto de la inscripción “Yang gong shendao bei” y su traducción completa en el anexo. Obviamente, no podemos descartar por completo la posibilidad de que los signos 神燈 se refieran a las estrellas y la luna.

¹³⁰ Clot, *Harun al-Raschid*, pág. 270.

¹³¹ Clot, *Harun al-Raschid*, pág. 271, citado de Buzurg ibn Shahriyar ar-Ramhurmuḥzi, *Kitāb ‘ajā’ib al-Hind* [“Libro sobre las maravillas de la India”] (Leiden: Brill, 1888-1889). Cita traducida al inglés para la versión original de este artículo por Andrew Stonehouse.

¹³² Comunicación personal con Jun Kimura, arqueólogo submarino y especialista en la historia naviera del Asia oriental (20 de septiembre, 2013). Véase Kimura Jun, “Principles in East Asian Shipbuilding Traditions” (disertación doctoral presentada en la Universidad Flinders [Flinders University], en Adelaida, Australia, 2011).

en nuestro caso, debido a que el buque llevaba consigo una misión diplomática oficial, es dudoso que se haya hecho un transbordo por el estilo. Adicionalmente, antes del cambio de milenio, era común que los mercaderes del Golfo Pérsico se embarcaran en menos viajes que los de después, a costa de ser estos más largos, yendo directamente de un puerto al otro. Como resultado, ciudades portuarias distantes entre sí, como Sīrāf y Cantón, estaban unidas la una a la otra por un viaje directo. Se piensa que, durante el siglo IX, el famoso capitán persa ‘Abharah al-Rubbān hizo siete veces el viaje de ida y vuelta a China. Según Dietmar Rothermund, esto era algo típico durante el periodo.¹³³ Además, debe tomarse nota de que el comercio marítimo a través del Océano Índico estaba mayormente dominado por mercaderes procedentes del mundo árabe (iraníes y árabes) en el periodo que va del siglo VIII a los siglos X y XI. Por tanto, la nave pudo muy bien haber sido una fragata árabe. No obstante, Rong Xinjiang está más convencido de que Yang Liangyao debió abordar una nave china, porque las fragatas árabes no eran suficientemente robustas como para resistir las turbulentas olas de mar abierto.¹³⁴ Sin embargo, esto es más que cuestionable. Todos los arqueólogos marinos están de acuerdo en que las naves árabes y del sudeste asiático, ensambladas con grapas, eran bastante robustas, como prueba, por ejemplo, la embarcación de Belitung. De hecho, debo preguntar: ¿por qué no es tan probable la posibilidad de que el viaje haya tenido lugar en una nave china?¹³⁵

Antes que nada, no tenemos evidencia convincente de que los chinos construyeran entonces, durante los primeros siglos después de Cristo, juncos comerciales capaces de ir a ultramar (*bo* 船). Al contrario, los textos chinos afirman claramente que estos juncos eran construidos en el extranjero.¹³⁶ Sabemos que, en periodos más tempranos, los chinos zarpaban en naves partas (los partos eran una subdivisión de los escitas que llegaron a construir un imperio en la región de los actuales Iraq e Irán, durante el siglo III a.C.). Sabemos a ciencia cierta que mercaderes y diplomáticos chinos, en tiempos de la dinastía Han, llegaban a su destino en embarcaciones extranjeras.¹³⁷ También está el hecho de que el signo escrito chino que designa a las embarcaciones de mar adentro aparece en fuentes escritas por primera vez alrededor del siglo III d.C.¹³⁸

¹³³ Dietmar Rothermund, “Der Blick vom Westen auf den Indischen Ozean: Vom ‘Periplus’ bis zur ‘Suma Oriental’”, en Dietmar Rothermund & Susanne Weigelin-Schwiedrzik (eds.), *Der Indische Ozean: Das afro-asiatische Mittelmeer als Kultur- und Wirtschaftsraum* (Viena: Promedia, 2004), pág. 19. Buzurg ibn Shahriyar ar-Ramhurmuzy, capitán persa de barcos mercantiles, fue autor de un informe sobre los viajes de ‘Abharahs y escribió su *Libro sobre las maravillas de la India*, en el que describió los viajes que hizo entre los años 900 y 953.

¹³⁴ Rong, “New Evidence”, pág. 251.

¹³⁵ En el librito que escribí en alemán (Angela Schottenhammer, *Yang Liangyaos Reise von 785 n.Chr. zum Kalifen von Baghdad. Eine Mission im Zeichen einer frühen sino-arabischen Mächte-Allianz?* [Gossenberg: Ostasien Verlag, 2014]), aún consideraba al menos como una posibilidad que el barco fuera de manufactura china, pero mis investigaciones desde entonces me han convencido más y más de que esto es, en realidad, muy improbable.

¹³⁶ Véase también Jacques Dars, *La marine chinoise du Xe siècle au XIVe siècle* (París: Economica, 1992).

¹³⁷ Ban Gu, *Hanshu* (Beijing: Zhonghua shuju, 1964), 28.1671.

¹³⁸ Véase Angela Schottenhammer, “Schifffahrt und Überseebeziehungen bis ins 3. Jahrhundert: Ein Überblick”, en Michael Friedrich (ed.), *Han-Zeit: Festschrift für Hans Stumpfeldt aus Anlaß seines 65. Geburtstages* (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 2006), pág. 604 *passim*.

Indudablemente, en lo que respecta a la navegación y la construcción naviera, los chinos se beneficiaron del conocimiento de los árabes. Que yo considere improbable que Yang se haya trasbordado a otra embarcación después de pasar los Estrechos de Malaca está apoyado, de manera indirecta, por una fuente árabe. Abū al-Ḥasan ‘Alī ibn al-Ḥusayn al-Mas‘ūdī (al-Mas‘ūdī [muerto en el año 956]) en su *Murūj al-dharab wa ma‘ādin al-jawhar* (“Pastizales de oro y minas de gemas”), registra que había embarcaciones venidas de China en el Golfo Pérsico en tiempos de la dinastía Tang. Comoquiera, la fuente solo afirma que estos buques venían de China, sin dar ninguna indicación clara de si habían sido construidos en China o si simplemente eran embarcaciones tripuladas por chinos o con mercancías chinas a bordo.¹³⁹ En otro pasaje, al-Mas‘ūdī describe un mercader de Samarcanda que viajaba por mar hacia Kalāh (probablemente el Kedah de la península malaya).¹⁴⁰ Según al-Mas‘ūdī, Kalāh era el lugar en que, “hoy en día” (es decir, a mediados del siglo IX), las embarcaciones venidas del mundo islámico se encontraban con los mercaderes chinos. Sin embargo, al-Mas‘ūdī también señala que esto no siempre fue así. En periodos más tempranos, los buques “chinos” venían hasta el Golfo Pérsico para adentrarse hasta Sīrāf o hasta Baṣra.¹⁴¹ Solo después de que la rebelión “Yanchou” (es decir, la rebelión de Huang Chao 黃巢 [¿?-884]) hundiera a China en el caos se habría convertido el puerto de Kalāh en el punto de encuentro.¹⁴² Por esa época, Kalāh y Śrīvijaya (en chino, Sanfoqi 三佛齊) parecen haberse vuelto los nuevos puntos de enlace entre las secciones occidental y oriental del Océano Índico, y haber reemplazado a Cantón como destino final de los mercaderes que zarpaban desde el Golfo Pérsico. Como sugieren algunos yacimientos arqueológicos tempranos cercanos a Palembang (capital de Śrīvijaya), algunas unidades políticas locales habían tomado el control de las redes de

¹³⁹ Charles Adrien Casimir Barbier de Meynard & Abel Jean Baptiste Marie Michel Pavet de Courteille (trads.), *Maḡoudi: Les prairies d’or. Text et introduction* (París: Société asiatique, 1861-1877), vol. 1, pág. 216: “C’étaient là qu’arrivaient les bâtimens venus de la Chine et de l’Inde, à destination des rois de Hirah”.

¹⁴⁰ Acerca del asunto problemático de la ubicación de Kalah, Roderich Ptak (*Die maritime Seidenstraße. Küstenräume, Seefahrt und Handel in vorkolonialer Zeit* [Múnich: C. H. Beck, 2007], pág. 130) explica: “La palabra misma ‘Kalah’ es también un misterio. Un punto de vista dice que se consideraba que este era un pueblo ubicado en la costa occidental de Malasia, posiblemente en el sur de Kedah. Otra sugerencia, bastante plausible, es interpretar *kalah* como si fuera un término técnico. En la perspectiva árabe, *kalah* era, quizá, un tipo de puerto o lugar de bodegaje que era más o menos [útil] al viajar a lo largo de la costa occidental de la península malaya. Desde el punto de vista occidental, Kalah (o *kalah*) está localizado detrás del mar de Harkand –este es el nombre árabe más común para la bahía de Bengala–y, por tanto, más allá de las islas Andamán y Nicobar. Por sobre todas las cosas, Kalah/*kalah* se menciona frecuentemente en las fuentes y casi se la considera el punto o destino final de una ruta (o de la ruta) que atraviesa la mitad oriental del Océano Índico. [...] Hay muchas razones a favor de la identificación de Kalah/*kalah* con el *Geluo* (o sus diversas variedades) chino, que probablemente permitan señalar, a fin de cuentas, algún lugar específico dentro o cerca de la región de Kedah”. Las reliquias arqueológicas subrayan, sin duda alguna, la importancia de esta región.

¹⁴¹ Barbier de Meynard & Pavet de Courteille, *Maḡoudi*, vol. I, pág. 308.

¹⁴² “Le rebelle marcha donc rapidement sur la ville de Khankou, dont la population se composait de musulmans, de chrétiens, de juifs, de mafes et de Chinois, et l’assiégea étroitement. Attaqué par l’armée du roi, il la mit en fuite et livra son camp au pillage; puis se trouvant à la tête de soldats plus nombreux que jamais, il s’empara par force de la place, dont il massacra une quantité prodigieuse d’habitants. On évalue à deux cent mille le nombre de musulmans, chrétiens, juifs et mages qui périrent par le fer ou par l’eau, en fuyant devant l’épée”. (Barbier de Meynard & Pavet de Courteille, *Maḡoudi*, vol. I, pág. 303; la situación en China se narra con detalle en las páginas 302-308).

intercambio “Bosi”, y hacían negocios con sus mercancías mucho antes del siglo IX.¹⁴³ No obstante, como mencioné antes, al menos hasta finales del siglo IX, ciudades portuarias como Sīrāf y Cantón seguían teniendo un vínculo directo entre ellas, pues quedaban aún algunos negociantes del Golfo Pérsico que navegaban por sí mismos toda la larga distancia que separa al Golfo Pérsico de Cantón.

Como fuere, aun así, aquel mercader de Samarcanda había viajado a Kalāh, y luego a Cantón, en una “embarcación china”.¹⁴⁴ Según señaló entonces al-Mas‘ūdī, los gobernantes chinos enviaban eunucos a Cantón para que recibieran allí a los mercaderes extranjeros, y para que cuidaran de ellos.¹⁴⁵ Estos detalles indican que al menos hasta mediados del siglo IX, había embarcaciones que zarpaban de China en dirección occidental hasta llegar al Golfo Pérsico. Sin embargo, no hay ninguna evidencia arqueológica que confirme que estos barcos eran, en efecto, de fabricación china. Por tanto, deberíamos tener en mente que la expresión “embarcaciones chinas” puede indicar simplemente que el capitán de la embarcación, o la mayoría de su tripulación, era de procedencia china, o, más probablemente, que estos barcos hacían la ruta que llevaba a China, pues, por lo que sabemos, en tiempos de la dinastía Tang, la mayoría de la navegación comercial de transporte de mercancías por el Océano Índico correspondía a mercaderes y buques árabes, iraníes o del Asia suroriental. Los mercaderes árabes e iraníes llegaban a China por mar, principalmente. Sigue sin estar claro si los mercaderes chinos zarpaban en barcos propios hasta el Golfo Pérsico. Ya bien entrado el siglo XI, sabemos que el transporte de mercancías chinas por el Océano Índico dependía de embarcaciones extranjeras. El punto de inflexión de China en el campo de la construcción naviera, la navegación marítima y los viajes transoceánicos solo vino a ocurrir ya en tiempos de la dinastía Song del sur (1127-1279).¹⁴⁶

En este contexto, las fuentes chinas revelan que, como norma general, tanto los comerciantes privados como aquellos que viajaban en cumplimiento de una misión oficial cruzaban los mares en barcos comerciales (*bo*). En tiempos de la dinastía Tang, las fragatas aptas para adentrarse en el mar se usaban principalmente con propósitos militares.¹⁴⁷ Básicamente, los mercaderes, los diplomáticos y los monjes viajaban usando embarcaciones comerciales privadas, en su mayoría extranjeras.¹⁴⁸ Durante la era Tang, estas embarcaciones eran,

¹⁴³ Oliver W. Wolters, *Early Indonesian Commerce: A Study of the Origins of Sri Vijaya* (Ithaca: Cornell University Press, 1967); Pierre-Yves Manguin, “At the Origins of Sriwijaya: The Emergence of State and City in Southeast Sumatra”, en Noboru Karashima & Masashi Hirosue (eds.), *Early State Formation and Social Integration: Chieftdom to State* (Tokio y Nueva Delhi: Tōyō Bunko y Manohar Publishers, 2016), págs. 89-114.

¹⁴⁴ Barbier de Meynard & Pavet de Courteille, *Maçoudi*, vol. I, pág. 308: “Ce marchand s’était donc embarqué sur un bâtiment chinois pour aller de Killah au port de Khanfou”.

¹⁴⁵ Barbier de Meynard & Pavet de Courteille, *Maçoudi*, vol. I, pág. 308.

¹⁴⁶ Pierre-Yves Manguin, “Trading Ships of the South China Sea. Shipbuilding Techniques and Their Role in the History of the Development of Asian Trade Networks”, en *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, vol. 36, n.º 3 (1993), págs. 253-280.

¹⁴⁷ Xia Zijin, *Sui Tang Wudai shiqi Xinan diqu zaochuanye yanjiu* (Chongqing: Xinan daxue, 2008), pág. 17.

¹⁴⁸ Compárese con Faxian (circa 337-422), *Faxian zhuan*, 167 (Traducción al alemán: Max Deeg, *Das Gaoseng-Faxian-Zhuan als religionsgeschichtliche Quelle: Der älteste Bericht eines chinesischen buddhistischen Pilgermönchs*

frecuentemente, las embarcaciones de mar adentro de los mercaderes de Oriente Medio. En el *Xin Tangshu* se mencionan numerosas embarcaciones venidas de las así llamadas “regiones occidentales” (*Xiyu bo* 西域舶). Se afirma allí que, en un primer momento, debido a la corrupción, había solo cuatro o cinco atracos en China; eventualmente, los funcionarios locales fueron llevados a actuar de manera honesta y a dejar de exigir sobornos o impuestos muy altos. Acto seguido, el comercio se recuperó, de manera que más de cuarenta embarcaciones visitaban China al año. (前後西域舶泛海至者歲纔四五，勉性廉潔，舶來都不檢閱，故末年至者四十餘).¹⁴⁹

La hipótesis de que Yang Liangyao hizo su viaje en una embarcación hindo-árabe o del sudeste asiático (¿perteneciente, tal vez, a un naviero iraní, árabe o del Asia suroriental?) se apoya, hasta cierto punto, en recientes descubrimientos arqueológicos; hasta el momento, ningún barco chino contemporáneo ha sido recuperado de los mares del Asia suroriental o del Océano Índico.¹⁵⁰ La evidencia en cuestión procede de un hallazgo cercano a la isla indonesia de Belitung. En 1998, varios arqueólogos submarinos descubrieron una embarcación que era, con casi total seguridad, hindo-árabe. Esta puede datarse alrededor del siglo IX. El diseño del barco de Belitung pertenece a una tradición de plafones grapados procedente del occidente del Océano Índico y compartida por India, el Golfo Pérsico y, posiblemente, el África oriental: el *dau* árabe tradicional de los siglos VIII y IX. Según los arqueólogos submarinos, este es el primer *dau* que ha sido encontrado en aguas del sudeste asiático.¹⁵¹ En su mayoría, el *dau* llevaba mercancías de intercambio entre China, Sumatra y Java, igual que las embarcaciones –también del sudeste asiático– de los naufragios de Chirebón e Intan, ocurridos en el siglo X. Sobre la base de los materiales encontrados a bordo del barco naufragado, especialmente de la cerámica hallada, los arqueólogos sospechan que el destino final de la embarcación, o de al menos parte de su mercancía, puede haber sido una ciudad del Océano Índico occidental, y que probablemente había salido de China por el puerto de Cantón, quizá

über seine Reise nach Indien mit Übersetzung des Textes [Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 2005], pág. 572): “得此梵本已即載商人大舶上可有二百餘人。後係一小舶海行艱險”。“Después de recibir en Brahma los libros, [Faxian] abordó un gran buque mercante con unas doscientas personas a bordo. Había un buque pequeño amarrado a la parte de atrás de la nave en caso de emergencia, pues el viaje por mar es bastante peligroso”. (Tansen Sen, “Buddhism and the Maritime Crossings”, en Dorothy C. Wong & Gustav Heldt (eds.), *China and Beyond in the Medieval Period. Cultural Crossings and Inter-regional Connections* (Amherst y Delhi: Cambria Press y Manohar, 2014), pág. 45.

¹⁴⁹ *Jiu Tangshu*, 131.3635.

¹⁵⁰ Krahl et al., *Shipwrecked*, pág. 20.

¹⁵¹ Michael Flecker, “A Ninth-Century Arab Shipwreck in Indonesia: The First Archaeological Evidence of Direct Trade with China”, en Krahl et al., *Shipwrecked*, págs. 118-119: “Como resultado de un análisis de los métodos de construcción, de los materiales y de la forma del casco, el autor ha determinado que el naufragio de Belitung corresponde a una nave árabe. Por mucho tiempo, hubo dudas para determinar el lugar de producción del barco naufragado. En este contexto, se ha estudiado mucho la madera usada para su construcción, lo que ha llevado, en definitiva, a aportar pruebas definitivas de que el barco no pudo haber sido construido en India”. Flecker, “A Ninth-Century”, pág. 102, también hace énfasis sobre el hecho de que es imposible distinguir, debido a [las similitudes] históricas y arqueológicas, entre buques árabes e iraníes, incluso pese al hecho de que ya entonces se consideraba a Arabia y a Irán como entidades políticas distintas.

después de una primera parada en Yangzhou.¹⁵² A bordo del buque naufrago, los arqueólogos también descubrieron artefactos de plata y de oro, así como cerámica china con motivos tanto budistas como islámicos. Se encontraron un total de 60.000 piezas de cerámica china junto con grandes cantidades de lingotes de plomo (usados como lastre).¹⁵³

Los mercaderes chinos empezaron a navegar largas distancias por sí mismos solo ya a finales del siglo XI. Esto se debió mayormente a una decisión específica de las autoridades chinas: en el año 1090, el gobierno eliminó varios obstáculos burocráticos para los mercaderes, lo que les permitió navegar sobre la base de sus propios cálculos siempre y cuando el viaje hubiera sido registrado previamente en la oficina administrativa local. Ya no debían registrarse ante una de las tres Oficinas de Comercio Marítimo (*shibo si* 市舶司), lo cual hizo del comercio marítimo una tarea inmensamente más fácil para los mercaderes chinos.¹⁵⁴ Por decirlo de algún modo, los mercaderes chinos pudieron entonces hacer negocios en el extranjero bajo su propia discreción.

Para el año 971, el emperador Song Taizu 宋太祖 (r. 960-975) comisionó a los funcionarios Pan Mei 潘美 (921-987) y Yin Chongke 尹崇珂 para que monitorearan y manejaran el comercio marítimo que tenía lugar en Cantón. Normalmente, esta fecha es considerada como la fecha del establecimiento oficial de la Oficina de Comercio Marítimo de los Song (*shibo si*) en Cantón.¹⁵⁵ Como fuere, cierto funcionario había sido responsable de la regulación y el manejo del comercio de ultramar (*shibo shi*) desde alrededor del año 714, durante la era Kaiyuan (712-741), un momento en que el comercio marítimo parece haber pasado por una subienda. Wei Guangrun 韋光潤 (nombrado como *shibo shi* alrededor de los años 722-741) afirma lo siguiente:

梯山航海，歲來中國。[...]。諸蕃君長，遠慕皇風，寶舶薦臻，倍於恒數。

Ellos [es decir, los mercaderes extranjeros] emprenden grandes esfuerzos [literalmente, ellos escalan montañas y navegan mares] y vienen a China todos los años [...]. Todos los gobernantes y nobles de los países extranjeros admiran desde lejos las tradiciones y costumbres del Imperio [Chino]; sus grandes fragatas de ultramar vienen de muy lejos y se reúnen [en el puerto], muchas más de las que solían venir.¹⁵⁶

¹⁵² Hsieh Ming-liang, "The Navigational Route of the Belitung Route and the Late Trade Ceramics Trade", en Krahll et al., *Shipwrecked*, págs. 137-143.

¹⁵³ Sobre este naufragio, el estándar de referencia es Krahll et al., *Shipwrecked*.

¹⁵⁴ Véase Derek Thiam Soon Heng, *Sino-Malay Trade and Diplomacy from the Tenth through the Fourteenth Century* (Athens: Ohio University, 2009), pág. 48, que designa esta medida política como "liberalización del año 1090".

¹⁵⁵ Xu Song et al., *Song huiyao jigao* (Taipei: Xinwenfeng shuju, 1976), Zhiguan, 44.1b: "太祖開寶四年六月，命同知廣州潘美、尹崇珂並充市舶使，以駕部員外郎、通判廣州謝處珙兼市舶判官".

¹⁵⁶ En Li Fang, *Wenyuan yinghua* (Beijing: Zhonghua shuju, 1966), 613.8b-9b, véase el *Jin Lingnan wangguan shibo shiyuan tubiao* 進嶺南王館市舶使院圖表, cuya autoría corresponde probablemente a Wei Guangrun 韋光潤 (según el *Quan Tangwen*, corresponde a Wang Qianxiu 王虔休 [737-799]). Véase Dong Gao (ed.), *Quan Tangwen* (Beijing: Zhonghua shuju, 1983), 515.6b-7b. Véase también Huang Lou, "Jin Lingnan wangguan shibo shiyuan tubiao' zhuanzhe ji zhizuo niandai kao: jian lun Tangdai shiboshi zhizhang jiqi yanbian deng xiangguan wenti", en *Zhongs-han daxue xuebao*, n.º 2 (2009), pág. 100.

A partir de la biografía de Xu Shen 徐申 (738-806, nombrado gobernador militar de Lingnan en el año 802 y en ejercicio de sus funciones desde entonces), escrita por Li Ao 李翱 (774-836) en el año 806, uno puede aprender más acerca de los bienes de intercambio y de las fragatas que llegaban a China:

蕃國歲來互市，奇珠、瑇瑁、異香、文犀，皆浮海舶以來。

Cada año vienen extranjeros de todos los países a comerciar aquí. Perlas raras, caparazones de tortugas, fragancias exóticas y cuernos de rinocerontes: todo fluye [a China] desde el mar.¹⁵⁷

50 Esa fue la primera edad dorada del comercio marítimo de China, y mucho de lo que llevó a ella ocurrió gracias a los mercaderes árabes e iraníes. La interacción entre China y los extranjeros está ilustrada por los barrios étnicos (*fanfang* 蕃坊) de las mayores ciudades portuarias, como Cantón.¹⁵⁸ Una podría incluso considerar a estos mercaderes como los iniciadores del comercio marítimo activo de China, tal como he defendido en otro lugar.¹⁵⁹ Debido al hecho de que las rutas terrestres estaban parcialmente obstruidas, los mercaderes llegaban a China por mar. Hay claras indicaciones de que, por ejemplo, la ciudad de Yangzhou 揚州, ubicada sobre el Gran Canal, a más o menos quince kilómetros de la desembocadura del río Yangtsé, era un gran centro comercial para los mercaderes iraníes y árabes. En el *Xin Tangshu* se anota incluso que varios miles de mercaderes iraníes fueron asesinados durante varios disturbios locales de finales de la década del 750 y comienzos de la década del 760.¹⁶⁰ También las fuentes árabes nos proporcionan descripciones detalladas de asentamientos árabes ubicados en China. En las *Akhbār al-Šīn wa al-Hind* (“Noticias de India y de China”), las notas de viaje de Sulaymān al-Tājir (“Solimán el mercader”), que fueron comentadas por Abū Zayd de Sīrāf, se reporta que cuando el rebelde Huang Chao tomó Cantón en el año 878, unos ciento veinte mil extranjeros (musulmanes, judíos, cristianos, mazdeanos [zoroastristas]) fueron asesinados.¹⁶¹ Un número tan alto puede ser el resultado de una exageración; al-

¹⁵⁷ En el *Wenyuan yinghua*, 976.6a-9a (8b), véase el *Lingnan jiedushi Xu gong xingzhuang* 嶺南節度使徐公行狀, de Li Ao 李翱 (774-836). Véase el *Quan Tangwen*, 639.19a-22a (cita: 21b).

¹⁵⁸ En Wang Zhenping, “T’ang Maritime Trade Administration”, en *Asia Major*, vol. 4, n.º 1 (1991), pág. 22, se cita un edicto del año 836 en el que se establece un vecindario étnico en Cantón. Véase el *Jiu Tangshu*, 182.5367; véase el *Xin Tangshu*, 177.4592.

¹⁵⁹ Angela Schottenhammer, *Das songzeitliche Quanzhou im Spannungsfeld zwischen Zentralregierung und maritimen Handel. Unerwartete Konsequenzen des zentralstaatlichen Zugriffs auf den Reichtum einer Küstenregion* (Stuttgart: Franz Steiner, 2002), págs. 53-59, especialmente pág. 57.

¹⁶⁰ *Xin Tangshu*, 141.4655: “平盧節度使田神功兵至揚州，大掠胡人，發冢墓，大食、波斯賈胡死者數千人”. Véase *Xin Tangshu*, 144.4702. Véase también Wang Gungwu, “The Nan-hai Trade. A Study of the Early History of Chinese Trade in the South China Sea”, en *Journal of the Malayan Branch of the Royal Asiatic Society*, vol. 31, n.º 2 (1958), págs. 1-135.

¹⁶¹ Véase Howard Seymour Levy (trad.), *Biography of Huang Ch’ao* (Berkeley: University of California Press, 1961), págs. 109-121. Levy compara las fuentes chinas y árabes que describen la masacre. El informe más detallado proviene de Abu Zayd. Para lo que respecta a los mercaderes musulmanes presentes en lo que entonces era China y en el Asia suroriental, véase Gerald Randall Tibbets, “Early Muslim Traders in South-East Asia”, en *Journal of the Malayan Branch of the Royal Asiatic Society*, vol. 30, n.º 1 (1957), pág. 38. Gerald Randall Tibbets, *A Study of Arabic Texts Containing Material on Southeast Asia* (Leiden: E. J. Brill, 1979) presenta fuentes acerca del conocimiento geográfico que tenían los árabes de la época sobre el Océano Índico y sobre Asia oriental y suroriental. Véanse también

Mas'ūdi llegó a estimar el número de muertos en doscientos mil.¹⁶² Esta descripción árabe no especifica quiénes de entre las víctimas eran musulmanes, un hecho que debemos tener en mente cuando usemos el término. Grosso modo, sin embargo, podemos asumir que el término “musulmán” se refería, a finales del siglo IX, tanto a los árabes como a los mercaderes iraníes (convertidos) originarios de varias regiones cercanas al Golfo Pérsico que habían construido gradualmente una gran red de mercaderes que llegaba hasta China. Estos desarrollos provocaron una oleada de migración árabe hacia Vietnam e Indonesia. Como quiera ser, la información de este tipo sugiere fuertemente que, en tiempos de la dinastía Tang, había presencia de un número significativo de extranjeros en las ciudades comerciales.¹⁶³

Con este trasfondo histórico, es bastante probable que la embajada de Yang Liangyao haya zarpado en una embarcación mercantil iraní, árabe o, quizá, del Asia suroriental.

Algunos comentarios sobre las prácticas diplomáticas

51

Una vez se ponen en su sitio las varias piezas del rompecabezas de esta narración, la misión diplomática de Yang Liangyao ante el Imperio Abasí llega a tener sentido. Desafortunadamente, sabemos poco o nada acerca de las convenciones diplomáticas de la época. No obstante, puede que, incluso así, algunas comparaciones nos ayuden a llenar estas lagunas.

Siguiendo la inscripción, “En el cuarto mes del primer año [del reinado de] Zhenyuan [es decir, año 785]”, a Yang Liangyao “se le concedió la bolsa púrpura de peces, y comenzó sus deberes como enviado del gobierno al Imperio Abasí. Fue acompañado por asistentes administrativos y seguidores, y recibió acreditación diplomática y decretos”. La costumbre china dictaba que las negociaciones políticas llevadas a cabo en el extranjero tenían que ser conducidas por un representante autorizado específico (*guoxin shi* 國信使). La responsabilidad de este representante era llevar las peticiones, exigencias, propuestas y demás de China, y presentarlas ante un gobernante extranjero bajo la forma de decretos y edictos reales.

Joseph Toussaint Reinaud, *Fragments arabes et persans inédits: Relatifs à l'Inde, antérieurement au XIe siècle de l'ère chrétienne: textes recueillis et trad. en français, avec des notes et éclaircissements, précédés d'une préface analytique et historique* (París: Imprimerie Royale, 1845); Huang Dashou (ed.), *Zhong A guanxi shiliao wenxian chubian* (Taibei: Guoli Zhongxing daxue, 1990); Claude Cahen, “Le commerce musulman dans l’océan Indien au Moyen Âge”, en Michell Mollat (ed.), *Sociétés et compagnies de commerce en Orient et dans l’océan Indien: actes du huitième colloque international d’histoire maritime (Beyrouth, 5-10 septembre 1966)* (París: Bibliothèque Générale de l’École pratique des hautes études, Sciences économiques et sociales, 1970), págs. 179-193. El *Xin Tangshu*, 221.6262, contiene una entrada sobre Dashi en que enumeran con detalle varias peculiaridades. Por ejemplo, el informe discute el hecho de que los hombres tengan narices y barbas largas. Las mujeres, por otro lado, son blancas y se protegen a sí mismas del sol usando sombrillas siempre que salen de un vehículo. Por último, se ofrece una descripción detallada de los conflictos entre los omeyas y los abasíes

¹⁶² Véase la nota al pie de página 142.

¹⁶³ André Wink, *Al-Hind: The Making of the Indo-Islam World, vol. 1: Early Medieval India and the Expansion of Islam, 7th-11th Centuries* (Leiden: E. J. Brill, 1996), pág. 84.

Normalmente, las misiones diplomáticas *ad hoc*, enviadas en situaciones de emergencia, se describían como “misiones flotantes” (*fanshi* 汎使). Es posible que el caso que estamos tratando en este artículo sea el de una misión *ad hoc*.

En este contexto, necesitamos algunas consideraciones generales acerca de las características que los diplomáticos debían exhibir en esa época. Casi no es necesario decir que los enviados que viajaban como agentes diplomáticos eran seleccionados cuidadosamente. Debían poder ser individuos representativos, leales y educados que fueran buenos oradores y pudieran promover el prestigio de su estado incluso en ambientes desconocidos que podían ser hostiles. También debían dominar la etiqueta, los rituales y las prácticas formales propias del contacto intergubernamental. Claro está que debían aplicarse criterios similares a los integrantes de la escolta. En nuestro caso, como demuestra la estela, la corte imperial adscribía gran importancia a la selección de una persona adecuada. Como he explicado arriba, que Yang Liangyao fuera un eunuco y que con toda probabilidad fuera, por tanto, un confidente cercano del emperador dependió del ambiente político interno y de las circunstancias de la corte imperial.

La inscripción explica que Yang Liangyao fue acompañado por “asistentes administrativos y seguidores”, y que recibió “acreditación imperial y decretos”. Siglos después, la entrega de una carta imperial oficial que transmitiera la intención del emperador seguía siendo una parte integral de las relaciones diplomáticas.¹⁶⁴ Naturalmente, los intérpretes jugaban un rol esencial. Los intérpretes tenían muchas más responsabilidades y funciones que la simple traducción, y estaban firmemente integrados al procedimiento diplomático visto como un todo. Sin duda, según supongo, Yang Liangyao fue acompañado por intérpretes chinos que hablaban el persa y el árabe con fluidez. Es posible que se hayan reclutado árabes que hubieran vivido en China por un largo periodo de tiempo. Desafortunadamente, que yo sepa, no estamos en posesión de ningún ejemplo concreto.

En lo que respecta al contenido de la “acreditación imperial” y los “decretos”, solo podemos especular. ¿Se trataba de proclamas imperiales que otorgaban títulos oficiales dentro del Imperio Chino al gobernante de los abasíes y a sus funcionarios administrativos de más alto rango? Esto no habría sido inusual, especialmente cuando el emperador esperaba recibir un favor. Los decretos, ¿podrían haber contenido documentos que bosquejaran el deseo del emperador de formar una alianza con los abasíes contra los tibetanos, por ejemplo, documentando algunos de los incidentes que habían ocurrido?

A juzgar por la inscripción de la estela, la misión parece haber sido un éxito. Esto sugiere que debió tener lugar una audiencia con el gobernante o, al menos, con algún funcionario de alto rango. Parece que los árabes no rehuyeron la propuesta china. Tristemente, no tenemos más detalles sobre las especificidades de este encuentro diplomático.

¹⁶⁴ En 1266, Qubilai Khan (r. 1264-1294) envió al *shogun* japonés una carta imperial en la que urgía al Japón a aceptar el gobierno y la supremacía mongola. Véase *Yuanshi*, 208.4625 *passim*.

El intercambio de regalos era una parte central de este tipo de misiones diplomáticas. Desafortunadamente, la inscripción de Yang Liangyao no hace referencia alguna a este aspecto de la misión. Como regla general, se intercambiaban gran cantidad de regalos durante los encuentros diplomáticos. Dada la importancia y el poder militar de los árabes, uno puede tomar por cierto que el enviado chino llevaría consigo muchos regalos como seda, cerámica, objetos hechos con metales preciosos, y también, quizá, mármol. Con base en hallazgos arqueológicos, tanto dentro como fuera de China, podemos decir que la exportación de la cerámica china alcanzó dimensiones significativas durante la dinastía Tang.¹⁶⁵ Se han descubierto numerosos objetos de alfarería, gres y porcelana de China en numerosas excavaciones conducidas en lugares como al-Fustāt, Sāmarrā y Hormuz, así como en muchos más.¹⁶⁶

Pese a que el naufragio de Belitung, que presenté antes a los lectores, data del siglo IX (es decir, después del año 826),¹⁶⁷ el hallazgo puede proporcionar un vistazo valioso al intercambio material entre la China Tang y los mercados dominados por musulmanes iraníes y árabes del Asia suroriental en adelante. Por ejemplo, el historiador iraní Bayhaqī (995-1077) señaló que veinte piezas de la vajilla imperial china (*Chini faghūrī*) y otros dos mil objetos de cerámica fueron enviados como regalo del gobernador de Jorasán, ‘Alī ibn ‘Īsā ibn Māhān (antes del año 785-811), al califa Harūn al-Rashīd. Estas piezas incluían platos, pocillos, tazas, cántaros y muchas otras cosas.¹⁶⁸ A cambio de estos regalos, Yang Liangyao podría haber recibido objetos de vidrio, caballos (tal vez), incienso, maderas aromáticas, especias y otras cosas por el estilo.

El ejemplo, que presenté ya a los lectores, de la discusión entre Li Mi y el emperador también nos informa acerca de otra práctica diplomática: el Khan de los uigures mandó a un enviado que entregó una carta en la cual aquél se describía a sí mismo como hijo y vasallo [del Tang]. Estas cartas, designadas simbólicamente como “cartas de vasallaje” (*biao* 表) por Oláh Csaba, seguían siendo cosa común en la diplomacia china de siglos después.¹⁶⁹ La carta estaba dirigida directamente al emperador chino; por tanto, el emisario no solo debía tener un dominio excelente del chino escrito, sino que también debía conocer la terminología correcta, incluidas todas las florituras y las expresiones de cortesía. Este documento también servía al propósito de probar que había sido realmente el gobernante oficial el que le había dado la carta a su enviado y que, así las cosas, este representaba realmente la posición de su país.¹⁷⁰ La

¹⁶⁵ John Carswell, *Blue and White: Chinese Porcelain and its Impact in the Western World* (Chicago: University of Chicago, 1985), pág. 25.

¹⁶⁶ Rose Kerr & Nigel Wood, *Ceramic Technology in Science and Civilisation in China, 5: Chemistry and Chemical Technology, 12* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), pág. 733.

¹⁶⁷ Siguiendo la fecha de una ensaladera procedente de la producción de Changsha, que tenía una inscripción marcándola con el año 826 en su fondo. Véase Krahl et al., *Shipwrecked*, págs. 19-20, fig. 2.

¹⁶⁸ Clifford Edmund Bosworth, *The Lata’if al-ma’arif of Tha’alibi: The Books of Curious and Entertaining Information* (Edimburgo: Edinburgh University Press, 1968), vol. 2, pág. 70.

¹⁶⁹ Véase Csaba Oláh, *Räuberische Chinesen und tückische Japaner: Die diplomatischen Beziehungen zwischen China und Japan im 15. und 16. Jahrhundert* (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 2009), págs. 45 y 57 *passim*.

¹⁷⁰ Era bastante común que tanto gobernantes extranjeros como personas particulares enviaran ilegalmente a China enviados “impostores”, como se los llamaba, incluso si este fenómeno solo alcanzó su pico ya en la era Ming, cuando

redacción de semejante carta constituía un gran reto para los gobernantes extranjeros. En el peor de los casos, el emisario sería rechazado puesto que la carta no había sido redactada de acuerdo con la etiqueta oficial. Por tanto, difícilmente es causal de sorpresa que, en el siglo VIII, fueran sobre todo los extranjeros que estaban mejor educados en el manejo de la lengua china escrita, como los monjes, los que se involucraran en las tareas de la correspondencia diplomática. En el caso del Khan de los uigures, uno puede asumir que este tenía funcionarios o estudiosos chinos a su disposición que lo ayudaron en la composición de esta carta. Como mínimo, podemos decir que este tipo de cartas eran parte de la vida diaria del mundo diplomático, y que estas debían escribirse con las florituras del estilo cortesano, evocando respeto y dando signos de subordinación. Por otro lado, el emperador chino se presentaba a sí mismo como un soberano con gracia y como un padre de un orden superior que se dirigía a sus subordinados en el mundo asiático.

51

Precisamente debido a esta estructura jerárquica, con frecuencia se reflejaban simbólicamente los ritos familiares consagrados en las enseñanzas confucianas en la diplomacia imperial. La transmisión de nociones confucianas de jerarquía dentro de la familia como analogía de la jerarquía entre los estados se prestó muy bien para la “estricta regulación, la atadura de derechos y [la imposición de] obligaciones a miembros de una comunidad grande y centralizada”.¹⁷¹ El emperador chino era el padre mandatario, y los gobernantes de los otros países eran sus hijos y súbditos. Esta noción de la familia extendida fue perpetuada por siglos por los gobernantes Yuan (mongoles), Ming y Qing (manchúes).

No obstante, solo podemos especular acerca de la manera en que el emperador Dezong pudo haberse dirigido al califa del Imperio Abasí en el texto de esta carta. Ciertamente, la carta no debió haber usado la semántica del “gobernante y el vasallo”, ni la de “padre e hijo”. Es mucho más probable que se hubiera invocado una relación entre hermanos,¹⁷² como en el caso entre China y el Imperio Liao de los kitán. Lo más probable es que se viera a los abasíes como socios occidentales iguales a China, especialmente considerando el estado de

la proscripción del comercio marítimo prohibió todo el comercio marítimo privado. Con frecuencia, los gobernantes extranjeros intentaban enviar a China más enviados que los que estaban permitidos oficialmente por las regulaciones chinas; tanto mercaderes privados como gobernantes locales –que no eran representantes oficiales de sus países– buscaban por ese medio mantener relaciones comerciales con China, un negocio que era altamente rentable. Véase, por ejemplo, Hashimoto Yu, “The Information Strategy of Imposter Envoys from Northern Kyushu to Choson Korea in the Fifteenth and Sixteenth Centuries”, en Angela Schottenhammer (ed.), *The East Asian “Mediterranean”: Maritime Crossroads of Culture, Commerce, and Human Migration* (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 2008), págs. 289-316.

¹⁷¹ Véase Erhard Rosner, “Die ‘Familie der Völker’ in der Diplomatengeschichte Chinas”, en *Saeculum*, n.º 32 (1981), pág. 103. Allí, el autor escribe así: “Como las ramas de una familia extensa, que están todas relacionadas a la cabeza de la familia por medio de dependencias bastante específicas, y como los miembros cercanos de una familia nuclear, a los que hay que tratar con respeto y que tienen que obedecer reglas establecidas firmemente. Así es como los países vecinos, por medio de una cadena de derechos y obligaciones, deberían estar conectados con China. La referencia explícita a la ‘familia’ ofreció una herramienta a la diplomacia del emperador, herramienta esta sobre cuya base también estados muy lejanos, más allá de los límites del poder del imperio, se agruparon alrededor del Reino Medio como una familia de naciones [...]”. (Traducción del original alemán al inglés por Andrew Stonehouse).

¹⁷² Debido a su tierna edad, el emperador khitan era visto como el “hermano menor” del emperador de China, Zhenzong 真宗 (r. 998-1022).

emergencia diplomática. Las discusiones entre Li Mi y el emperador sugieren que los árabes eran considerados como iguales jerárquicos; así como el reino del medio dominaba el oriente, los árabes gobernaban el occidente.

Como ha demostrado Christian Schwarz-Schilling, pese a toda la retórica oficial en que los chinos se representaban a sí mismos como los gobernantes superiores del mundo, estos estaban ciertamente en posición de distinguir entre la esfera de la moralidad y la ideología, por un lado, y la del pragmatismo político por el otro. Con esto quiero decir que, bajo la tapadera de la supremacía china, las verdaderas relaciones de poder podían ser evaluadas correctamente, y podían tomarse acciones de acuerdo con esta evaluación. En otras palabras, los chinos estaban acostumbrados “a aplicar un doble rasero a la hora de medir la idea imperial [“Reichsidee”] y la práctica política”.¹⁷³ A este respecto, no hay duda acerca del hecho de que el emperador Dezong y su consejero Li Mi tenían la voluntad y la posibilidad de enviar una petición de ayuda a los árabes con apego a la moral formal y a los criterios ideológicos de las relaciones diplomáticas.

Comentarios conclusivos

55

En la historiografía china, se ha alabado frecuentemente la expedición de los siete mares, comisionada por el emperador Yongle 永樂 (Zhu Di 朱棣; 1360-1424, r. 1403-1424) y llevada a cabo durante el periodo Ming por el eunuco musulmán Zheng He 鄭和 (1371-circa 1433) en dirección del “Océano Occidental” (es decir, la sección occidental del Océano Índico, hasta las costas del África oriental y del Mar Rojo) entre 1405 y 1433, como una empresa heroica sin precedentes y como el primero de los viajes chinos que cruzaría el Océano Índico por completo.¹⁷⁴ En China, Zheng He ha sido honrado por mucho tiempo como un héroe popular. La inscripción de la estela de Yang Liangyao sugiere ahora que, en la segunda mitad del siglo VIII –por tanto, 620 años antes que Zheng He–, un diplomático chino –también él un eunuco– tomó la ruta marítima que cruzaba el Océano Índico en dirección del Golfo Pérsico. Durante el periodo que tenemos aquí en consideración, ya había mercaderes árabes e iraníes que usaban esta ruta marítima de manera suficientemente regular, y sabemos, por la descripción de Jia Dan, que esta ruta marítima también era conocida en China.

Dado el hecho de que fue solo a finales del siglo XI que los mercaderes chinos empezaron a navegar activamente en grandes números hacia el Asia suroriental y a través del Océano Índico, es digno de atención que nos hayamos enterado de que una misión diplomática oficial de China, en el año 785, decidió embarcarse en esta ruta marítima, una decisión que fue tomada, indudablemente, tras ser sopesada contra la turbulencia del panorama político y

¹⁷³ Schwarz-Schilling, “The Treaty of Shanyuan”, pág. 92.

¹⁷⁴ Zhang Shimin, “Yang Liangyao: Zhongguo zuizao hanghai xia Xiyang de waijiao shijie”, págs. 5-6.

militar a través de las rutas terrestres. Probablemente, el enviado zarpó en una fragata hindo-árabe, incluso si la falta de evidencia nos impide conocer los detalles exactos.

Como he mostrado, los asuntos domésticos de la China Tang atravesaban un periodo de inestabilidad; especialmente después de la rebelión de An Lushan, la autoridad del emperador había sido lesionada y debilitada. Al mismo tiempo, el imperio había tenido que resistir constantes ataques del vecino Imperio Tibetano. ¿No habría sido razonable que, en un momento de semejante crisis nacional, el emperador Tang hubiera buscado la ayuda de un socio fuerte con el cual repeler la agresión foránea que amenazaba la posición no solo de él como emperador, sino también del imperio? ¿No es especialmente así si uno considera que este socio había ya ayudado militarmente a los chinos en otra crisis de un pasado no tan distante?

Li Mi, consejero del emperador, había ideado un plan para forjar una especie de alianza panasiática con los uigures, el Reino de Nanzhao, India y los árabes para contener la agresión tibetana. Siendo el “más fuerte de los países de los territorios occidentales”, los árabes jugaban un rol crucial en el plan. Parece que, para ejecutar este proyecto, se envió ante la corte del califa del Imperio Abasí, ubicada en Bagdad, una misión diplomática bajo el mando de Yang Liangyao. Dependiendo del momento en que haya llegado Yang Liangyao a Bagdad, puede haber tenido que negociar con al-Hādī (r. 785-786) o con Hārūn al-Rashīd. Considerando las distancias del viaje por mar, es más probable que se haya encontrado con el segundo que con el primero, aunque quizá haya negociado con los dos. Esta estrategia de los chinos, como mínimo, refleja cierta previsión política, por un lado, y, por el otro, una relación cercana, no solo económica, entre China y los abasíes.

Desafortunadamente, la ausencia de otras fuentes nos impide sacar más conclusiones por el momento, y nos obliga a contentarnos con las suposiciones cautas que ofrecí aquí. No obstante, las circunstancias históricas, según he querido demostrar, hacen de esta misión un hecho muy plausible; la decisión de enviar a Yang Liangyao ante el califato abasí con la misión de pedirle a los árabes ayuda para hacer retroceder a los tibetanos también casa a la perfección con la estrategia de política exterior del emperador Dezong. La razón de la mudez de las fuentes con respecto a este evento puede hallarse, en varios aspectos, tanto en las delicadas circunstancias políticas del momento en que fue enviada la misión como en la imagen negativa que adquirió el emperador Dezong en la historiografía posterior, particularmente en lo que respecta a su política exterior.

Estamos esperanzados en que otras fuentes salgan a la luz en un futuro no muy distante, trátense estas de la inscripción de la tumba (*muzhiming* 墓誌銘), de otras fuentes escritas, o de reliquias arqueológicas que nos permitan pintar una imagen más detallada del trasfondo y de los detalles de esta misión diplomática.

Mapa 2. Noroccidente de China, zona fronteriza entre China y Tíbet y algunas partes de Asia Central
(Mapa dibujado por Inspiration Design House, Hong Kong).

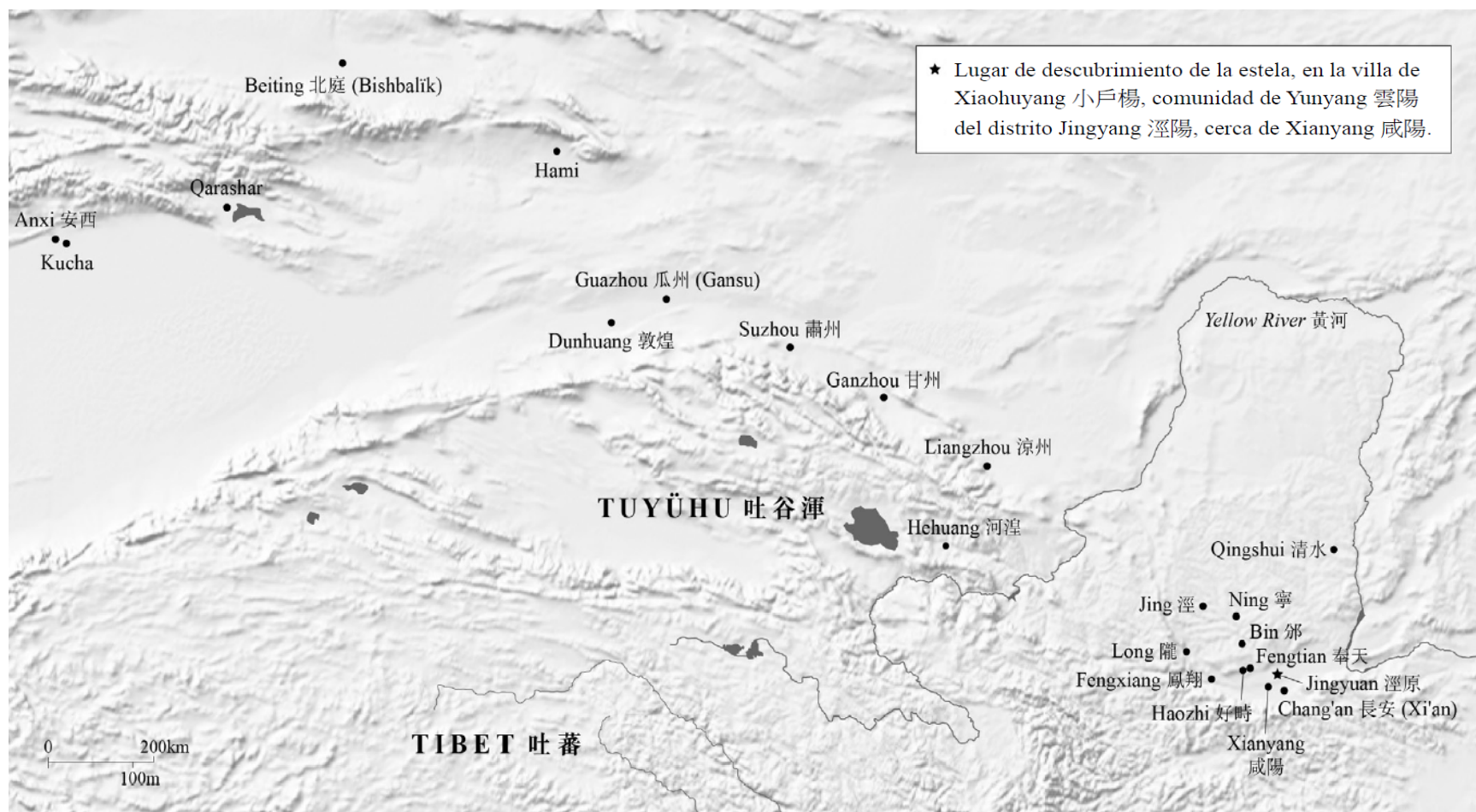


Imagen 1. Estampa o calco de la inscripción de la estela del antiguo funcionario Yang



Imagen 2. Estela que contiene la inscripción del antiguo funcionario Yang



Anexo

Inscripción de la estela lapidaria ubicada a la vera del pasillo
que lleva a la tumba del funcionario Yang de la [dinastía] Tang
(Tang gu Yang fujun shendao zhi bei 唐故楊府君神道之碑)

Traducción

61

LA INSCRIPCIÓN de la estela lapidaria del pasillo que lleva a la tumba del señor Yang, comisionado especial para asuntos extraños de los tres ejércitos de la derecha, gran amo superior del palacio, en funciones como eunuco-secretario ceremonial del Palacio del Servicio Doméstico, distinguido con la bolsa púrpura y de oro en forma de pez, pilar superior del estado, barón de la prefectura de Hongnong —establecida en la fundación de la dinastía—, con un feudo de tierra que abarca trescientos hogares, y que murió en tiempos de la dinastía Tang (Introducción).

Compuesta (撰) por el caballero de las audiencias de la corte, en funciones como ayuda de la prefectura de Nankang, comandante de la Caballería Móvil como las Nubes y estudioso a la espera de la Academia Hanlin, de nombre Zhao Liangyi 趙良裔.¹⁷⁵

Tallada por el secretario supervisor en funciones como comando del área de Hongzhou y como adjunto de la Sección de Servicio Militar, comandante de la Caballería Móvil como las Nubes y estudioso a la espera de la Academia Hanlin, de nombre Tang Zhi 湯陟.

El señor Yang tenía por nombre tabú (*hui* 諱) el nombre de Liangyao 良瑤, y por nombre de cortesía (*zi* 字) el nombre de Liangyao 良瑤. Su ancestro era Shangfu 尚父, el hijo de Zhou Xuanwang 周宣王 (r. 827-782 a.C.), a quien se le otorgó un feudo como duque de Yang (Yanghou 楊侯). Sin embargo, su feudo fue destruido después por el duque Xian de Jin 晉獻

¹⁷⁵ No se indica si los caracteres siglares de la parte superior de la estela también fueron escritos o calografiados por Zhao Liangyi, pero es probable que este sea el caso.

公 (?-651). Desde entonces, muchas generaciones han abundado en gran moralidad, y por esa razón la suya se convirtió en una familia de renombre. Por ejemplo, [Yang] Wangsun 王孫 fue alabado por defender los funerales austeros; [Yang Pu 僕]¹⁷⁶, a quien le fue asignado el título de Louchuan [general] (es decir, “general de buques de guerra con torres”),¹⁷⁷ fue famoso por los grandes méritos que hizo; [Yang] Chang 敞 se dio a conocer como un primer ministro humilde; [Yang] Xiong 雄 fue honrado por sus contribuciones literarias a la poesía de Ci y de Fu; [Yang] Zhen 震, [cuyo nombre de cortesía era] Boqi 伯起, practicaba cuidadosamente los “cuatro saberes”;¹⁷⁸ y [Yang Bin 楊秉], [cuyo nombre de cortesía era] Shujie 叔節, abandonó los “tres engaños”.¹⁷⁹ Aves gigantes se apeñuscaron sobre las tumbas [de los Yang], y esturiones voladores aterrizaron en sus auditorios. Diez hombres [disfrutaron] de la rueda roja [es decir, un vehículo exclusivo para dignatarios], y cuatro generaciones [ejercieron la posición de] defensor en jefe. La gloria [de la familia] brilló a través de las dos dinastías Han, y su riqueza cuidó de los descendientes posteriores. Los orígenes de la familia pueden ser rastreados hasta tiempos distantes, y son gloriosos y florecientes, y, por tanto, las raíces de la familia son profundas y las ramas y hojas de la familia son prósperas.

Eran [gentes] respetadas y prominentes de Hongnong, y el clan [familiar] residía en Tianshui; por tanto, los ancestros de los muertos eran originalmente personas de Hongnong.¹⁸⁰ El bisabuelo de Yang Liangyao era un general [contado entre los] “súbditos con méritos de primera clase en [la corte] Tang [bajo el reinado de Xuanzong]” (*Tang yuan gongchen* 唐元功臣); se volvió general de las banderas parecidas a las nubes, y maravilloso guardia de la derecha, y comandante. Fue recompensado generosamente por [sus] grandes méritos, y recibió una

¹⁷⁶ Su nombre puede ser reconstruido de acuerdo con una entrada del *Shiji*, 122.3149 (“Biografías de funcionarios toscos”): 酷吏列傳: “楊僕者, 宜陽人也。南越反, 拜為樓船將軍, 有功, 封將梁侯。Yang Pu, un hombre de Yiyang... Cuando el Yue del sur se rebeló, aquél fue nombrado general de las naves con torres, obtuvo méritos y recibió un feudo como marqués de Jiangling”. Aquí, se pone a Yang Liangyao en relación con una persona ilustre que estuvo involucrada en la supresión de una rebelión en la Antigüedad. La línea ancestral que se describe aquí no debe ser tomada por una genealogía real. Era común en China, desde tiempos de la era Han, elevar el estatus social del difunto conectándolo con personalidades famosas del pasado. Además, el apellido Yang es tan frecuente en China como Dupont lo es en Francia, por poner un ejemplo. En nuestro contexto, es de interés el hecho de que Sima Qian haga énfasis sobre los logros de Yang Pu en contraste con los de Lu Bode 路博德. Mientras que el segundo solo fue capaz de aceptar la rendición de sus enemigos por pura casualidad, por estar en el lugar correcto en el momento adecuado, el verdadero logro de Yang Pu reside en haber forzado a los enemigos a caer en manos de las tropas de Lu.

¹⁷⁷ Todas las traducciones de títulos oficiales siguen las de Charles O. Hucker, *A Dictionary of Official Titles in Imperial China* (Taibei: Southern Materials Centre, 1988). [Nota del traductor: Lamentablemente, no existe en castellano una traducción de este diccionario, ni otra obra de esta índole, y ni siquiera un catálogo parcial tan autorizado como el libro de Hucker, que el traductor haya podido seguir en esta traducción; como resultado, esta versión en castellano ha intentado traducciones literales de los títulos de Hucker que usa la autora].

¹⁷⁸ Esto significa saber acerca del Cielo, acerca de los dioses y los espíritus, acerca de uno mismo y acerca de los hijos, de los descendientes y de los que son íntimos. *Hou Hanshu*, 54.1760. Según William Edward Soothill & Lewis Hodou, *A Dictionary of Chinese Buddhist Terms. With Sanskrit and English Equivalents and a Sanskrit-Pali Index* (Philadelphia: Coronet Books Inc., 2005), pág. 179, esta expresión se refiere “a las cuatro que saben del funcionamiento de la mente de uno tanto para el bien como para el mal: el cielo, la tierra, el círculo íntimo de uno, y uno mismo”.

¹⁷⁹ Véase *Hou Hanshu*, 54.1759, 1769-1770. Esto se refiere a las pruebas y tentaciones, a las filtraciones, la suciedad y las ataduras. Véase Soothill & Hodou, *A Dictionary of Chinese Buddhist Terms*, pág. 65.

¹⁸⁰ Véase *Hou Hanshu*, 54-1759.

propiedad familiar en Yunyang 雲陽: esta es la razón de que la familia aún viva ahí; en consecuencia se convirtieron en residentes de Jingzhao (en las periferias de la capital). El abuelo [de Yang Liangyao], Yang Huaizhen 楊懷貞, detentó el cargo de escolta montado de Xuzhou 許州 (al suroriente de Luoyang, en la actual provincia de Henan).¹⁸¹ Su padre, Yang Yanyu 楊彥昱, se mantuvo en alturas alejadas de los intereses mundanos y permaneció como estudioso privado, viviendo en reclusión y [disfrutando de la vida] en los jardines. Yang Liangyao fue su cuarto hijo.

[El difunto] tenía una complexión firme y una apariencia orgullosa, una mente independiente, y un carácter generoso y noble que se diferenciaba de la corriente contemporánea. En edad joven, tuvo la integridad y la rectitud por aspiraciones de su conducta, y, cuando creció, consideró como su propia responsabilidad la lealtad y la valentía. Por tanto, logró entrar [al palacio interior] como eunuco para servir bajo las escalinatas de jade y recibir así la gracia imperial, y para servir como enviado a tierras extranjeras, sosteniendo así el orden celestial y extendiendo la generosidad [imperial]. Habiendo sido puesto a prueba una y otra vez con méritos cada vez mayores al tiempo que demostraba de forma evidente su lealtad y su calidad, le fueron encomendadas más y más misiones.

(63)

Durante el periodo de reinado Yongtai (765-766), Tashili Jizhang 塌實力繼章, líder de la tribu local de Langshan (literalmente, “montaña lobo”), procedente de las prefecturas Ci y Xi, saqueó la población, reunió soldados y amenazó prefecturas y condados, y desobedeció las órdenes imperiales, robando sin restricción. [Él y sus hombres] mataron y violentaron con sevicia a los estudiosos y a la gente del común [que vivían] a las afueras de lo que era entonces, [en el periodo pre-Qin], [el antiguo estado de] Jin, conmocionaron y aterrorizaron las regiones fronterizas [del antiguo estado de] Guo [en el periodo pre-Qing]. En una época en que la “región de los dos ríos” acababa de ser pacificada y en que las cuatro fronteras remotas seguían en situación de conmoción, era difícil que la corte real movilizara gentes, y el emperador deseaba pacificar por el momento a la población. Por tanto, Lin Chongjin, en su papel de comisionado imperial, fue enviado con la orden imperial de pacificar [a aquellos rebeldes], y Yang Liangyao lo acompañó como su asistente administrativo. [Pero] Chongjin estaba muy asustado y era muy débil como para tomar la iniciativa; por tanto, [Yang Liangyao] se aprestó a sí mismo a ir solo. Pronunció con su boca la gracia imperial, y su espíritu hizo enanos de los feroces rebeldes. Así, [él] hizo que la majestad celestial derrotara la salvajada de aquellos, y que la generosidad imperial fluyera por sus huesos y sus tuétanos, y que todos ellos cruzaran sus brazos e hincaran sus rodillas [es decir, que fueran subyugados]. Dejando de lado sus armaduras y arrojando lejos sus arcos, se reformaron por completo, bajaron sus cabezas y aceptaron el orden imperial. Tras haber reportado [Yang] la compleción de su tarea, Su

¹⁸¹ Detentó el cargo de un *biejia* 別駕 en Xuzhou 許州 (al suroriente de Luoyang, en la actual provincia de Henan). Su principal tarea era escoltar a los inspectores regionales imperiales (*cishi* 刺史) durante su estadía en el distrito.

Majestad tuvo gran placer, y su mente imperial ordenó que se lo recompensara [a Yang] con concesiones.

Por tanto, Yang ganó el trato de caballero-literato, y actuó como supervisor de trabajo de la Oficina de Servicios Femeninos del Palacio del Servicio Doméstico. Desde entonces, se acumularon densamente sobre él los favores y la amabilidad imperial, y los nombramientos fueron frecuentes. Siempre que [Yang] era enviado [a algún lugar] como heraldo, [era debido a la necesidad que imponía] una situación difícil, y nunca condujo estos asuntos de manera impropia. Debido a ello, doquiera que fuera (literalmente, “al este y al oeste, al sur y al norte”), [Yang] tuvo en adelante muy poco tiempo para descansar, y tenía experticia en todo tiempo de peligros, obstáculos, dificultades y crisis.

En el sexto año de Dali (771), fue ascendido a caballero para la discusión cortesana y ayuda en el Servicio de Guardias de Palacio. Se apegó escrupulosamente a su deber, y nunca dejó de lado las obligaciones públicas. [Su Majestad] lo recibía tres veces al día, y Yang le prometió su lealtad obcecada, ora en el viento, ora en la lluvia. La mente de Su Majestad jamás estuvo insatisfecha [del servicio de Yang], y su favor real estaba, pues, con [él]. Cuando algo se le confiaba, jamás se desahogaba de sus sentimientos, sino que su corazón tenía tal determinación [que era como si lo asistieran] escaleras y naves; así, no había asunto que no completara, ni lugar, sin importar lo remoto de la distancia, al que no llegara. Por tanto, fue enviado como comisionado para la pacificación de Annam 安南 (Jiaozhi 交趾, en el actual Vietnam). [Esta misión] era como domar la lluvia y la niebla de tierras salvajes más allá de las fronteras, y él les confió lealtad y crédito a las olas turbulentas. Tanto la ida como la venida transcurrieron sin problemas, y condujo el viaje con observancia de los tiempos esperados.

Fue comisionado para ir a Guangzhou. Cuando las tropas rebeldes masacraron a los generales y los bandidos incapacitaron al ejército imperial, Geshe Huang¹⁸² —con sus audaces ambiciones— quiso asegurarse algún rango imperial, amenazó a Yang con una espada y le exigió una carta oficial correspondiente. El emperador oyó hablar del comportamiento orgulloso y obstinado como el de una gran montaña del señor Yang, cuya voluntad y cuyas ambiciones no habían de quebrarse. Después de que el asunto fue resuelto, [Yang] volvió al palacio y fue alabado con altura por su comportamiento. En el duodécimo año (777), fue ascendido a la posición de director de los Guardias de Palacio. Los funcionarios de la corte interna estuvieron en orden y la Ciudad Prohibida fue purgada gracias a la meticulosidad del señor Yang.

¹⁸² En el año 773, Geshe Huang asesinó a Lü Chongbi, concejal del distrito de Xunzhou y gobernador militar de Lingnan (循州刺史哥舒晃殺嶺南節度使呂崇賁). Entonces, Lu Sigong 路嗣恭 (733-803), general Tang, envió tropas que mataron a más de diez mil personas. Se dice que Lu Sigong aprovechó la oportunidad para asesinar mercaderes extranjeros y confiscar sus posesiones (*duo qu nanren jinbao* 多取南人金寶), es decir, “varios millones de cadenas de dinero cada uno” (*shubaiwan guan* 數百萬貫), según reza la cita de Sima Guang en su comentario *Kaoyi* de la “Vieja biografía de (Lu) Sigong” (*Jiu Sigong zhuan* 舊嗣恭傳). Véase *Zizhi tongjian*, 225-7235.

Hasta finales de la era Jianzhong, cuando el vehículo del fénix imperial fue sacado [del palacio], [Yang] acompañó al emperador a Fengtian tan diligente, leal y sacrificial como siempre.

A comienzos de la era Xingyuan, los cielos aún no habían quitado de en medio los desastres que habían emanado, y aún había serpientes y puercos andando por ahí.¹⁸³ El emperador estaba preocupado y ansioso con su gente, y el ministro seguía sin decidirse por una estrategia. El señor [Yang] fue movido a llanto por la gratitud, y se ofreció a sí mismo como enviado frente a los bárbaros occidentales [es decir, los tibetanos]. Solicitó asistencia militar de los tibetanos y regresó, tras lo cual estos últimos bloquearon definitivamente el avance de las fuerzas rebeldes. El ejército de estos destruyó a los grupos de bandidos de Wugong y abrió el acceso a Zhouzhi. Los persiguieron como el viento y las nubes, y siguieron aumentando en número. A través de montañas y ríos, les mostraron el camino, de forma que evitaran verse rodeados. En la era Xingyuan, hizo [de este lugar] su capital provisional y se aseguró al capturar el puente del [río] Wei. La restauración del imperio a su anterior situación ocurrió por completo gracias a los esfuerzos de nuestro Señor [Yang] y a su petición de apoyo militar. En el segundo mes del mismo año [784], fue nombrado asistente ejecutivo del Servicio Interno del Palacio [*neishi shen jishi*], y en el sexto mes recibió el título adicional de mayordomo para el cierre de la Corte. Estas rápidas promociones ejemplares fueron su recompensa por sus esfuerzos.

Al comienzo del [periodo de reinado] Zhenyuan [785-804], después de que fuera eliminado el desastre causado por los bandidos, la paz volvió a regir en todos los lugares bajo el Cielo. No volvieron a levantarse oleajes en los cuatro mares, y llegaron enviados de lejos [literalmente, “intérpretes multiplicados por nueve”] para ser recibidos en audiencia. Antes, [como bajo] la dinastía Han occidental [206 a.C.-9 d.C.], si uno hubiera enviado una misión a un país remoto, hubiera sido difícil alcanzar un acuerdo. Hoy, el emperador pensó inmediatamente en la persona adecuada para comunicarse con otros países. Después de que fueran comparados el talento y las habilidades [de diferentes personas], fue claro que nadie además del Señor [Yang] estaba capacitado. En el cuarto mes del primer año [del periodo de reinado] Zhenyuan [es decir, año 785], a este se le concedió la bolsa púrpura de peces, y comenzó sus deberes como enviado del gobierno al Imperio Abasí. Fue acompañado por asistentes administrativos y seguidores, y recibió acreditación diplomática y decretos. Después de ser comisionado, partió de inmediato, sin sentir miedo por la larga distancia. Tan pronto como llegó a Nanhai [es decir, Cantón], dejó el camino y abordó un buque.

Pese a que el destino era distante, no mostró miedo. Pese a la severidad, estaba confiado en poder cruzar [el océano] con seguridad. Su veracidad fue de inspiración para sus subordinados, y su lealtad movió a los espíritus y los poderes sobrenaturales. En consecuencia, el Señor

¹⁸³ La expresión *sheshi* 蛇豕, que alude a un fragmento del *Zuozhuan* 左傳, Dinggong 定公, cuarto año (吳為封豕長蛇, 以薦食上國), designa simbólicamente a las personas que albergan la intención de asesinar a otras mediante las maneras más crueles.

[Yang] se cortó el cabello, presentó sacrificios a las olas y exhortó a sus camaradas mientras señalaba hacia el sol. Por tanto, Yanghou [es decir, la deidad de las olas y las mareas] suavizó los oleajes, y Pingyi [es decir, la deidad de las nubes, la lluvia y el rayo] armonizó los vientos. Las velas se elevaron en el cielo, los remos movieron [el buque] hacia adelante con toda la fuerza. Luces divinas los guiaron por el camino en la noche, y animales sobrenaturales marcaron el camino durante el día. Cuando hubo pasado un año, había ya dejado atrás diez mil países. Uno proclamaba las maneras del imperio entre las costumbres extranjeras, de manera que su prestigio fuera llevado más allá de las fronteras. Los viajes de salida y regreso se llevaron a cabo de acuerdo con lo planeado, y él cumplió con su orden Celestial, y la misión se cumplió exitosamente [literalmente, “no falló”]. Una vez más, esto subraya brillantemente la lealtad y confianza de nuestro Señor [Yang].

En el sexto mes del cuarto año [es decir, año 788], fue nombrado gran maestro del palacio, y en el séptimo mes, como primer barón de Hongnong xian, recibió como regalo un peonaje de 300 familias. Al hacerse sobresalientes sus méritos, el favor imperial también se hizo grande; aunque abrumado por [el favor imperial], [Yang] siguió siendo prudente día a día.

En el duodécimo año [de la era Zhenyuan], el señor Yang recibió el título adicional de gran amo supremo del palacio (*taizhong dafu*), mientras que otros [deberes oficiales] siguieron sin cambio. En la primavera del décimo cuarto año [de la era Zhenyuan], el emperador Dezong mostró ser solícito con devoción y reverencia ante los mausoleos de los antiguos emperadores. [Su Majestad] consideraba entonces su remodelación, pero, una vez más, enfrentó dificultades a la hora de seleccionar a un candidato que fuera escrupuloso, respetuoso y cumpliera sus deberes [respecto a la misión que se le encargase]. Solo el señor Yang satisfizo los requisitos imperiales, acató la orden y fue a cumplirla. Pasó mañanas y noches trabajando para cumplir con sus deberes, y días y meses sin perecear, y durante todo este tiempo Yang no violó ninguna regulación funeral clásica al tiempo que ahorrraba en costos y economizaba en el esfuerzo de los trabajadores. [Los mausoleos remodelados] tenían una apariencia muy brillante y absolutamente nueva, y el sabio acuerdo imperial [de nombrar a Yang] no fue pervertido. Tras completar [la remodelación], Yang no tenía paralelo en el escalafón de cada uno según su mérito. En el octavo mes del mismo año, se le concedieron la bolsa púrpura-dorada en forma de pez, asistentes administrativos y sirvientes. Adicionalmente, le fue concedida la Cinta Verde, que era un artefacto excepcional, un indicativo de especial favor imperial. Después de eso, la supervisión de los funerales de los nobles señores y de los príncipes que disfrutaban de una profunda simpatía imperial le eran confiados necesariamente al señor [Yang]. En lo que respecta al oro y la seda que le fueron entregados en premio por su gloria, estas dádivas son tantas que no pueden ser registradas aquí.

En el décimo quinto año [de la era Zhenyuan], cuando [Qu Huan 曲環], el gobernador militar de Chen 陳 y de Xu 許, murió, los rebeldes de Huaixi 淮西 [es decir, Wu Shaocheng 吳少誠 (750-810)] aprovecharon la oportunidad de esta tempestad para pasar a la acción: saquearon Yangdi y atacaron Xuchang. La gente que vivía en Ru y en Luo se conmocionó, y la región

que está al oriente del paso Guandong 關東 [es decir, el paso Hangu 函谷關, ubicado en el actual Henan] se aterrorizó. Todo cuando hay bajo el cielo fue intranquilizado, y doscientos mil soldados fueron movilizados bajo el comando de Han Quanyi 韓全義 (?-805), entonces responsable de asuntos militares, para [suprimir la rebelión]. El país tuvo dificultades para cambiar a este líder militar [que ya había sido designado para este trabajo], y los críticos supieron de antemano que, inevitablemente, este no conseguiría nada. Cuando el emperador Dezong [recibió a sus ministros y funcionarios para la audiencia de la mañana], suspiró con su espalda reclinada sobre el biombo, y las borlas de la corona mostraron su regia preocupación. [Su Majestad] deseaba pacificar [la región] con el templo ancestral de la capital oriental [es decir, Luoyang] y estaba preocupado por la gente que vivía en la región de Helio. Por tanto, ordenó a Yang Liangyao supervisar los asuntos militares de la capital oriental y de sus alrededores, así como los de Ruzhou. Cuando la orden se hizo pública, tres ejércitos aumentaron sus esfuerzos (literalmente, “sus espíritus”), la desajustada situación fue corregida y toda la gente estuvo en calma. Yang sabía que Han Quanyi era incompetente y [que] para esta misión había llevado tropas bajo su comando en las que a duras penas se podía confiar; las ciudades de la región de Huaixi eran pequeñas pero fuertes, y la gente de esa zona, así como la venida de lejos, era fácil de alebrestar, pero difícil de pacificar. Por tanto, [Yang] pensó en una estrategia de largo alcance y puso en práctica tácticas inusuales.

67

Envío a Dong Weiwu 東惟悟, un lacayo,¹⁸⁴ y a Sun Zhihe 孫志和, un civil, a que se infiltraran en el grupo de los rebeldes y volvieran con observaciones acerca de las debilidades de los rebeldes. Después de eso, el detallado plan de Yang fue registrado en un memorial y enviado al trono, pidiendo la posposición del castigo imperial [de la supresión de los rebeldes] para permitirles, en su lugar, que se arrepintieran de sus errores. Pero en esa época estaba algo abatida la autoridad imperial, de manera que este asunto fue dejado de lado, y no fue llevado a cabo. No fue sino hasta la muerte de Quanyi que se promulgó una orden imperial que empleara la antigua estrategia de Yang. En consecuencia, fue otorgada la misericordia imperial, y los crímenes [de los rebeldes] fueron perdonados; la expedición punitiva fue detenida, y la gente fue pacificada.

Así pues, Yang estaba preparado para el peligro en tiempos de paz, hacía planes para los tiempos de fortuna mientras experimentaba el infortunio, y una y otra vez pedía fortalecer la ciudad y reunir granos, reparar armaduras y entrenar soldados. Esta simple estrategia tuvo gradualmente sus efectos, y los [primeros] resultados fueron conseguidos sin mucha tardanza. Aquellos [soldados] tímidos y exageradamente cuidadosos fueron reemplazados por [otros] bravos y fuertes, y la cerca se convirtió en una fortaleza. Después, hubo paz en todas las

¹⁸⁴ *Yaya* 押衙: “esta es una designación categórica para contratistas no-oficiales usados para trabajos tediosos en las unidades de administración territorial”. Según Hucker, esta es una posición creada en la dinastía Song, pero, como vemos en este caso, es obvio que ya existía en tiempos de la dinastía Tang. Hucker, *A Dictionary of Official Titles*, pág. 576, entrada 7873.

lejanías y cercanías, y todas las prefecturas y provincias estuvieron seguras. Todo esto se debió a los tremendos esfuerzos de Yang, a su lealtad y a su manejo y planificación.

En el primer año del [periodo de reinado] Yongzhen (805), en vista de que todas las cosas estaban arregladas y en paz, añorando sinceramente el palacio, Yang rogó volver a la corte, y sirvió en la intimidad de Su Majestad. En el quinto mes [del mismo año], en el verano, recibió el título de comisionado especial para los asuntos extraños de los Tres Ejércitos de la Derecha además de sus posiciones funcionariales originales.

Su Señoría había acumulado prestigio y había logrado obras sobresalientes y meritorias desde entonces. [Gracias a sus servicios], el camino del emperador se mantuvo solemnemente limpio, y hubo tanto en el estado central como en los países extranjeros una admiración alegre [por él]. Los miles de funcionarios lo respetaron más y más, y el emperador [literalmente, “los nueve (palacios) pesados”] confió en él cada vez más. Cuando amanecía sobre la roja corte palaciega, los ministros y oficiales se erguían solemnemente [para rendir sus reverencias matinales]; cuando la luna se estaba quieta en su cenit sobre la despejada [Ciudad] Prohibida, el emperador estaba en calma. Nuestra dinastía y nuestro país recibieron el amor de la gente, y con respecto a esto el amor fue tan popular y floreciente como nunca antes lo había sido.

68

El señor Yang, debido a su diligencia personal y a su agotamiento, se hizo endeble y vulnerable, y su vigor se vació, y la forma [de su cuerpo] se derritió. Sobrevino [sobre él] la enfermedad, y ni doctores ni medicinas fueron de ayuda. Pese a que había sido acumulada mucha benevolencia, ¿cómo podría haberse alterado su destino? Desde dentro lo atacaron escalofríos y fiebres, mientras los vientos y las nieblas lo oprimían desde fuera, hasta que, [finalmente], cayó tan enfermo que no pudo levantarse. ¡Lástima!

En el vigésimo primer día del séptimo mes, durante el otoño del primer año de la era Yuanhe, [Yang] murió en su casa privada de Fuxingli, habiendo llegado a la edad de setenta y un años.

Su Majestad estuvo entonces bastante enlutado e intranquilo, y tanto la élite cultural como la gente del común lloraron por el duelo. El décimo cuarto día del décimo mes de ese mismo año, fue enterrado en su tierra natal, en la villa de Longyun, condado de Yunyang, de conformidad con el deseo que expresó antes de su muerte.

El segundo hermano del señor Yang, Liangcai 良彩, general de lealtad y valía; su tercer hermano, Guanghui 光暉, comandante de los Cuerpos Móviles;¹⁸⁵ y la esposa de Yang, la señora Liu, Señora de Pengchengjun, habían todos ellos muerto antes que él, y sus tumbas estaban ubicadas allí. En consecuencia, el día en que estaba muriendo, recordó el amor y la profunda añoranza que tuvo por ellos toda la vida, y pidió [ser enterrado con ellos] para no olvidarlos.

¹⁸⁵ Este es un título prestigioso reservado para funcionarios militares. Hucker, *A Dictionary of Official Titles*, pág. 584, entrada 8037.

El señor [Yang], desde que entró [a palacio] como eunuco a mediados de [la era] Zhide y fuera enviado con éxito como enviado durante el año Yongtai (765), ganó diariamente cada vez mayores favores reales, y le fueron confiadas tareas cada vez más importantes: por pura lealtad y obligatoriedad, despejó [el problema de la rebelión] en [las prefecturas] de Ci y de Xi; mostrando bravura y determinación, venció a Geshu [Huang] al pedir a las tropas auxiliares que protegieran la gira de inspección imperial por el sur; con proclamas de cultivación y educación (宣化), pacificó Beihu;¹⁸⁶ enviado como heraldo ante los árabes (Dashi), llevó consigo, sin ataduras, la palabra de la autoridad [del emperador] y de la civilización [del Tang] a todos lados; como supervisor de la capital oriental y de sus alrededores, [logró] que la gente de las regiones de Ru y Luo viviera en paz y con comodidad.

[Yang] sirvió a cuatro emperadores por más de cincuenta años. Si hablamos de diligencia, nadie antes o después de él puede compararse[le]; hablando de integridad y de gracia, ninguno de sus pares podría pararse en frente [de él]. Por tanto, [le] fueron concedidas tierra y título de nobleza, el Cinturón de Oro y la Toga Púrpura fueron atadas [a su alrededor]; su posición fue alta y su historia fue gloriosa, y esto fue celebrado y transmitido a sus hijos y a sus nietos.

69

Además, el señor [Yang] estaba orgulloso de su lealtad y de su bravura en la adolescencia, e hizo lo más que pudo por servir al emperador en la adultez. En sus últimos años, se convirtió al budismo, y reparó y construyó pagodas y templos, produjo copias de los sutras, donó oro para la compra de tierras de cultivo, y donó ropas para ayudar a curar a los enfermos. Uno puede decir que cumplió todos los deberes posibles como sirviente real y alcanzó todas las causas principales¹⁸⁷ más allá de las esferas de la vida y de la muerte. Su hacendosa benevolencia se volvió incansable, incluso en los días en que ya había perdido los dientes.

El mayor de los hijos de Yang se llamó [Yang] Sheng; su hijo adoptivo, [Ximin], fue caballero para discusiones, director de la supervisión del entretenimiento de los invitados dentro de palacio, representante del Palacio de Huaqing, y recibió la bolsa púrpura y dorada con forma de pez; su segundo hijo fue Cao. [Todos ellos] transformaron su piedad filial en lealtad imperial; la gloria y la brillantez fueron causa de su integridad moral, sus respetuosos servicios siguieron a la formación de otrora, y esta línea de pensamiento no tuvo fin jamás. Como ha sido dicho, la fortuna y la benevolencia no tienen agujeros, y el viento y los árboles¹⁸⁸ no son justos. Los sentimientos sinceros no pudieron completarse; el tiempo se arroja por los resquicios temporales sin avisar. La memoria puede a duras penas alcanzar [a los que han partido], la moralidad y las obras [de los muertos] tienen temor de caer en el olvido. Por tanto,

¹⁸⁶ Beihu es un antiguo reino ubicado en el sur remoto de China; aquí se refiere a Annam, es decir, a Vietnam.

¹⁸⁷ De acuerdo con la teoría budista de una existencia cíclica de la vida humana, una vez uno alcanza con éxito todas las causas, uno puede ser liberado del *Samsara* (literalmente, “movimiento continuo”), es decir, del ciclo repetitivo del nacimiento, la vida y la muerte (reencarnación), así como de las acciones de uno, y sus consecuencias, en el pasado, el presente y el futuro.

¹⁸⁸ En lo que respecta a la analogía que se traza entre la muerte de los padres de uno y los árboles y el viento, véase 《韓詩外傳》卷九“樹欲靜而風不止，子欲養而親不待”.

[los hijos] desean tallar esto sobre una piedra pura, registrando los hechos meritorios [del difunto]. [Cuando los hijos] me confiaron la composición de este texto, ¿cómo podría haberme atrevido a no escribir los hechos? La inscripción *ming* dice lo que sigue:

Las nubes siguen al dragón,
los vientos siguen al guerrero;¹⁸⁹
los méritos del gobernante se vuelven obvios,
un leal súbdito lo apoya.
El señor enviado por el Cielo dio de sí lo mejor.
Sirvió a cuatro gobernantes en el curso de cuatro reinados.
Entre los muchos cantos del gallo,
contemplando el viento y la lluvia,
se desafió a sí mismo hasta lo último, agotando su alma y su corazón.
Venció a Geshu [Huang] sin miedo a la dificultad;¹⁹⁰
pacificó a Ci y Xi y causó miedo
a los ladrones tibetanos.
En el occidente pidió comandantes
para limpiar la región central;
en el sur actuó como emisario [del emperador]
para dar alivio a las casas del norte.
Hizo contacto con los árabes y propagó
la palabra de la autoridad [del emperador] por lo largo y lo ancho;
durante la inspección de los ríos Ru y Luo
sus méritos superaron a todos los que había obtenido antes.
Su compromiso para resolver asuntos rápidamente no tenía precedente;
los regalos imperiales que recibió fueron numerosos e invaluables.
Humildemente, hizo la venia ante su primer nombramiento,
e hizo una venia más hincada aún al recibir su tercer nombramiento;
virtualmente se lo adoraba, ¡quién osaría burlarse de él!¹⁹¹

¹⁸⁹ El pasaje que reza “Las nubes siguen al dragón, los vientos siguen al guerrero” (*yun cong long xi feng cong wu* 雲從龍兮風從武) alude a un fragmento del *Yijing*, que dice: “Las nubes (el aliento del cielo) siguen al dragón, el viento (el aliento de la tierra) sigue al tigre. Por tanto, el sabie se levanta, y todas las criaturas lo siguen con sus ojos. Lo que nace del cielo se siente relacionado con lo que está arriba. Lo que nace de la tierra se siente relacionado con lo que está abajo. Todo sigue a lo que es de su tipo”. La traducción sigue aquí a la de Richard Wilhelm. Véase *Yijing* 易經 1 (“Qian” 乾): 文言: 九五曰:「飛龍在天, 利見大人」。何謂也? 子曰:「同聲相應, 同氣相求。水流濕, 火就燥, 雲從龍, 風從虎, 聖人作而萬物覩。本乎天者親上, 本乎地者親下, 則各從其類也。」 En su forma modificada, estas palabras sirven para acentuar la gloria de Yang Liangyao mediante el énfasis no solo en su virtud y sabiduría, sino también en el elemento marcial *wu* 武 (en lugar de “tigre” [hu 虎], según ha sido incluido en el original).

¹⁹⁰ Es claro que las palabras “*gang bu tu*” 剛不吐 aluden al pasaje del *Shijing*, oda 260 (“Zheng min” 烝民) que alaba las virtudes de Zhong Shanfu 仲山甫: 人亦有言、柔亦茹之、剛則吐之。維仲山甫、柔亦不茹、剛亦不吐、不侮矜寡、不畏疆禦。“Mientras que uno puede tolerar lo suave fácilmente, todos quieren purgar lo duro. Pero Zhong Shanfu no traga lo suave ni se amilana ante lo duro. No ofende a las viudas ni a los viudos, y no tiene miedo de los tiranos”.

¹⁹¹ Esta caracterización de Yang Liangyao hace referencia al elogio de un ancestro de Confucio (551-479 a.C.) transmitido en el *Zuozhuan* 左傳, duque Zhao, año 7, mes 9 (con un paralelo en *Kongzi jiaoyu* 孔子家語 11.1, “Guan Zhou”

Fue honrado con sellos de oro amarrados con lazos
y, además, fue enfeudado solemnemente con tierras;
Fue tallada una piedra en su memoria
sobre la cual él es alabado como súbdito leal
para subrayar sus virtudes,
para instruir a sus descendientes.

Establecida en el día décimo cuarto con los signos cíclicos de Genshen del décimo mes, con los signos cíclicos Jingxu del primer año del [reinado] Yuanhe (806) de acuerdo con el ciclo.

Tallado por Zhu Shiliang, de Wujun.

Transcripción del texto en chino

唐故楊府君神道之碑

唐故右三軍僻仗太中大夫行內侍省內給事賜紫金魚袋上柱國弘農縣開國男食邑三百戶楊公神道碑銘並序[1]

朝請郎行南康縣丞雲騎尉翰林待詔陸邕撰承務郎守郴州司兵參軍雲騎尉翰林待詔趙良裔書給事郎守洪州都督府兵曹參軍雲騎尉翰林待詔湯陟篆額[2]

公諱良瑤字良瑤其先周宣王子尚父受封諸陽實曰楊侯晉滅其國因以為氏厥后代濟勛德遂為名家至若王孫以薄葬稱樓船以大功命敵因謙畏為相雄由辭賦榮名泊乎伯起之[3]慎四知叔節之去三惑大鳥集於葬墓飛鱣降於講堂或朱輪十人或太尉四代光照兩漢裕垂後昆氏族源流遠矣盛矣於是根蒂旁薄枝葉蕃昌有望表弘農有族居天水則公之先代本弘農[4]人也及公曾祖為唐元功臣官至雲麾將軍右威衛中郎將以功多賞厚賜業雲陽至今家焉遂為京兆人矣祖懷貞皇許州別駕考彥昱處士高標世利處士園林公即[5]處士之第四子也公質狀殊觀心靈獨立氣概感激懾於時流少以節義為志行長以忠勇為己任故得入為內養侍玉墀以承恩出使外方將天命而布澤累經試效益著功勞誠素既彰[6]委任方重當永泰中慈隰等州狼山部落首領塌實力繼章掠眾聚兵逼潯州縣不顧王命恣行剽掠虔劉晉郊之士庶震駭號略之封疆于時兩河初平四遠猶聳朝廷難於動眾[7]皇上姑務安人遂遣中使劉崇進銜命招撫以公為判官崇進畏懦而莫前公乃憤發而獨往口宣恩德氣激凶頑遂使天威挫其鋒芒皇澤流其骨髓莫不交臂[8]屈膝棄甲投弓革面回心稽顙受詔既而復命闕下大愜聖衷有詔賜祿仍授文林郎行內侍省掖庭局監作由是恩顧稠疊委任頻繁奉使必適於所[9]難臨事未嘗有不當是用東西南北匪遑止寧險阻艱危備嘗之矣大歷六年加朝議郎宮闈局丞守職不渝在公無替晝日三接風雨一心天顏不違聖眷斯至當信重[10]

觀周): 及正考父, 佐戴、武、宣, 三命茲益共。故其鼎銘云:『一命而僂, 再命而傴, 三命而俯, 循牆而走, 亦莫余敢侮。饁於是, 鬻於是, 以餬余口。』其共也如是。 “[Entonces] había un tal Zheng Kaofu que servía [a los duques] Dai, Wu y Xuan. Tres veces recibió él un nombramiento como barón, y a cada paso su humildad aumentó. Así las cosas, la inscripción que está sobre el trípode [de su templo ancestral] dice: ‘Cuando recibió su primer nombramiento, caminó con su cabeza inclinada hacia abajo. Cuando recibió su segundo nombramiento, caminó con sus hombros inclinados. Cuando recibió su tercer nombramiento, caminó con todo su cuerpo doblado. De esta manera, se apresuraba por los muros, [diciéndose a sí mismo]: ‘Así, nadie me despreciará. Tendré arroz en esta [hervidora], tendré mazamorra en esta [hervidora] con que satisfacer mi hambre’ (véase los prolegómenos al volumen IV, par. 18). Así era su humildad”’.

之際罔敢告勞安梯航之心何遠不屆遂奉使安南宣慰降雨露於荒外委忠信於洪波往返無疑匪僭程度復命至於廣府會叛軍煞將凶徒阻兵哥舒晃因縱狼心將邀[11]王命承公以劍求表上聞公山立嶷然不可奪志事解歸闕時望翕然至十二年遷宮闈令內官式敘中禁肅清由公是拜也洎建中末遇鸞輿順動隨[12]駕奉天勤勞匪躬始終一致興元初天未悔禍蛇豕橫塗皇上軫念於蒼生臣下未遑於定策公乃感激出涕請使西戎乞師而旋遮寇以進覆武功之群盜清盪屋之前途風[13]雲奔從而遂多山川指程而無擁。興元既得以駐蹕渭橋因得以立功再造寰區不改舊物翳我公乞師之力也其年二月遷內侍省內給事六月加朝散大夫此例驟遷蓋賞勞矣貞[14]元初既清寇難天下又安四海無波九譯入覲昔使絕域西漢難其選今通區外皇上思其人比才類能非公莫可以貞元元年四月賜緋魚袋充聘國使於黑衣大食備判官內[15]兼受國信詔書奉命遂行不畏厥遠屆乎南海舍陸登舟邈爾無憚險之容懷然有必濟之色義激左右忠感鬼神公於是剪髮祭波指日誓眾遂得陽侯斂浪屏翳[16]調風掛帆凌汗漫之空舉棹乘顛淼之氣黑夜則神燈表路白晝乃仙獸前驅星霜再周經過萬國播皇風於異俗被聲教於無垠往返如期成命不墜斯又[17]我公杖忠信之明効也四年六月轉中大夫七月封弘農縣開國男食邑三百戶功績既著恩寵亦崇若驚之心日慎一日十二年加太中大夫餘如故十四年春[18]德宗虔虔孝思陵寢是恤將復修葺再難其人必求恪恭祇奉於事唯公愜旨受命而行夙夜在公日月匪懈不改經制惜費省勞煥乎咸新無乖睿約及乎[19]卒事議功莫儔以其年八月賜紫金魚袋判兼等并加綠綬非例也特恩及之其后貴主親王監護喪葬聖情念切者必委於公至於以榮更賜金帛紛綸不可[20]備記矣十五年陳許節使云已淮西承襲而動剽掠陽翟攻逼許昌汝洛驚惶關東大恐天下激發二十萬師韓全義統之且撓戎律國家難於易帥議者知必無功時[21]德宗皇帝負辰興嘆凝旌軫慮思安東都宗廟念濟河蒼生是用命公監東都畿汝州軍事聞命而三軍增氣戾正而百姓咸寧公知韓全義無才烏合眾難用[22]淮西城小而固遐邇易動難安遂思遠圖獨出奇策使押衙東惟悟孫白身志和深覘寇情觀釁而返乃具所謀畫遽獻表章請緩天誅許其悔過當皇威未霽事寢莫行及[23]全義大崩詔用前計遂申恩舍罪罷討息人公乃居安慮危處否思泰復請完城聚谷繕甲理兵用簡易而漸謀不日月而功就化怯懦為勇健變藩籬為金湯於是遠[24]近獲安道路斯泰皆公之盡力竭忠經略所致也至永貞元年以事既寧輯戀闕誠深懇請歸朝供侍近密夏五月本官領右三軍僻仗公素積威望久著助庸[25]警蹕誠嚴中外悅服千官以之加敬九重以之益深日出彤庭而臣下朝肅月固清禁而天子夜安國朝之環拱得人心於斯為盛公以躬勤之故衰朽易侵心神[26]耗消體貌癯瘠疾生而醫藥不救善積而命運奈何寒熱內攻風露外迫遂至不起嗚呼痛哉以元和元年秋七月廿一終於輔興裡之私第享年七十有一[27]皇上軫悼士庶同悲以其年十月十四日歸葬於雲陽縣龍雲鄉之原順其先志蓋以公之仲弟忠武將軍良彩季弟游擊將軍光暉夫人彭城郡君劉氏皆先公而終墳墓所在則臨終之[28]日思及平生友愛念深遺命不忘之故也公自至德年中入為內養永泰之歲出使有功恩渥日深委信漸重至若震忠義以清慈隰明勇決以伏哥舒乞師護於南巡宣化安於北戶使[29]大食而聲教旁暢監東畿而汝洛小康供奉四朝五十餘載議勤勞而前后無比論渥澤而流輩莫先故得祚土分茅紆金拖紫名高史策慶傳子孫況公壯年以忠勇自負[30]長歲以盡瘁勤王及乎晚途歸信釋氏修建塔廟繕寫藏經布金買田舍衣救病可謂竭臣子人間之禮盡生死區外之因孜孜善心沒齒無倦矣長子升嗣子承議郎內侍省內掖舍監賜紫金魚袋[31]華清宮使希旻次子操移孝為忠光昭令德祇奉前訓罔極是思謂福善無征風樹不正誠感未達隙駒莫留想像既難於攀追德業實懼於湮沒願琢貞石紀勒芳猷見托為文敢不書實銘曰[32]

雲從龍兮風從武聖功出兮忠臣輔天降公兮竭心府歷四紀兮奉四主雞常鳴兮忘風雨躬盡瘁兮心神苦伏哥舒兮罰不吐撫慈[33]隰兮懲戎虜西乞師兮清中宇南奉使兮慰北戶聘大食兮聲教普監汝洛兮勛超古校切業兮無儔伍賜賚繁兮莫得數一命倖兮三命俯恩彌崇兮孰敢侮[34]垂金章兮結綬組既分茅兮亦祚土琢貞石兮表忠臣昭令德兮示后人[35]

元和元年歲次景戌十月庚申朔十四日癸酉建吳郡朱士良刻字[36]

Referencias

Fuentes primarias:

Alexander AKIN, “The Jing Xing Ji of Du Huan: Notes on the West by a Chinese Prisoner of War”, en *Harvard Middle Eastern and Islamic Review*, n.º 5 (1999-2000), págs. 77-102.^x

BAN Gu 班固 (32-92), *Hanshu* 漢書, con comentarios de Yan Shigu 顏師古 (581-645) (Beijing: Zhonghua shuju, 1964).

Max DEEG, *Das Gaoseng-Faxian-Zhuan als religionsgeschichtliche Quelle: der älteste Bericht eines chinesischen buddhistischen Pilgermönchs über seine Reise nach Indien mit Übersetzung des Textes* (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 2005).^{xi}

DONG Gao 董誥 (1740-1818) (ed.), *Quan Tangwen* 全唐文 (Beijing: Zhonghua shuju, 1983).

DU Huan 杜環 (circa 750), *Jingxing ji* 經行記, en las ediciones de Zhang Yichun (1963) y Kwan Wing-kei (1988), traducidas al inglés por Akin (1999-2000, ver arriba).

DU You 杜佑 (735-812), *Tongdian* 通典, 5 vols., con comentarios críticos de Wang Wenjin 王文錦 et al. (Beijing: Zhonghua shuju, 1988).

DUAN Chengshi 段成式 (801 u 802-863), *Youyang zazhu* 酉陽雜俎 [Congshu jicheng chubian 叢書集成初編, vols. 276-278] (Shanghai: Shangwu yinshuguan, 1937) [Reimpresión: Beijing: Zhonghua shuju, 1985].

FAXIAN 法顯 (circa 337-422), *Faxian zhuan*, en la edición de Zhang Xun (1985) traducida al alemán por Max Deeg (2005, ver arriba).

FAN Ye 范曄 (398-445), *Hou Hanshu* 後漢書 (Beijing: Zhonghua shuju, 1982).

JIA Dan 賈耽 (729-805), *Junguo xiandao ji* 郡國縣道記, recopilado en el *Han Tang dili shuchao* de Wang Mo (1961, ver abajo).

JIAO Hong 焦竑 (1541-1620), *Guoshi jingji zhi* 國史經籍志 [Congshu jicheng chubian 叢書集成初編, 25-28] (Shanghai: Shangwu yinshuguan, 1939).

LI Fang 李昉 (925-996), *Wenyuan yinghua* 文苑英華 (Beijing: Zhonghua shuju, 1966).

LIU Xu 劉煦 (887-946), *Jiu Tangshu* 舊唐書 (Beijing: Zhonghua shuju, 1975).

MA Duanlin 馬端臨 (1254-1325), *Wenxian tongkao* 文獻通考 [Shitong 十通] (Shanghai: Shangwu yinshuguan, 1936) [Reimpresión: Taipei: Shangwu yinshuguan, 1987].

AL-MAS'ŪDI (muerto en el año 956), *Murūj al-dhahab wa ma'ādin al-jawhar*, traducido al francés por Barbier Meynard y Pavet de Courteille [*Les prairies d'or*] (París: Imprimerie impériale, 1861-1877).

OUYANG Xiu 歐陽修 (1007-1072) y Song Qi 宋祁 (998-1061), *Xin Tangshu* 新唐書 (Beijing: Zhonghua shuju, 1975 [Reimpresión: 1997]).

Buzurg IBN SHAHRIYĀR AL-RĀMHURMUZĪ (siglo X), *Kitāb 'ajā'ib al-Hind*, traducido al francés por L. Marcel Devic [*Livre des merveilles de l'Inde par le capitaine Bozorg fils de Chah-riyār de Rāmhormoz*] (Leiden: Brill, 1883-1886).

SHANXI sheng gujianzhu baohu yanjiu suo 山西省古建筑保護研究所 (ed.), *Yanshansi Jindai bihua* 巖山寺金代壁畫 (Beijing: Wenwu chubanshe, 1983).

SIMA Guang 司馬光 (1019-1086), *Zizhi tongjian* 資治通鑑, con comentarios de Hu Sanxing 胡三省 (1230-1302) (Shanghai: Shanghai guji chubanshe, 1956).

SIMA Qian 司馬遷 (circa 145 a.C.-86 a.C.), *Shiji* 史記 (Beijing: Zhonghua shuju, 1962).

SONG Lian 宋濂 (1310-1381), *Yuanshi* 元史 (Beijing: Zhonghua shuju, 1976).

Sulaymān AL-TĀJIR (siglo IX), *Akhbār al-Šīn wa al-Hind*, con comentarios de Abū Zayd de Sīrāf [primera mitad del siglo X] y traducción al francés de Gabriel Ferrand [*Voyage du marchand arabe Sulaymān en Inde et en Chine, rédigé en 851, suivi de remarques par Abū Zayd Hasan*] (París: Éditions Bossard, 1922).

TUOTUO, o Toghto^{xii} 脫脫 (1313-1355) et al., *Songshi* 宋史 (Beijing: Zhonghua shuju, 1977).

WANG Mo 王謨 (1731-1817), *Han Tang dili shuchao* 漢唐地理書鈔 (Beijing: Zhonghua shuju, 1961).

WANG Pu 王溥 (922-982), *Tang huiyao* 唐會要 [Lidai huiyao congshu 歷代會要叢書] (Shanghai: Shanghai guji chubanshe, 1991).

WANG Qinruo 王欽若 (962-1025) et al., *Cefu yuangui [Songben...]* 冊府元龜 [宋本...] (Beijing: Zhonghua shujua, 1989).

WANG Yaochen 王堯臣 (1003-1058), *Chongwen zongmu* 崇文總目 [Congshu jicheng chubian, 21-24] (Shanghai: Shangwu yinshuguan, 1937).

WANG Yinglin 王應臨 (1223-1296), *Yuhai* 玉海 [Siku quanshu 四庫全書] (Taipei: Shangwu yinshuguan, 1983-1986, [vols. 943-948]).

XU Song 徐松 (1781-1848) et al., *Song huiyao jigao* 宋會要輯稿 (Taipei: Xinwenfeng shuju, 1976).

YUE Shi 樂史 (930-1007), *Taiping huanyu ji* 太平寰宇記, con el comentario crítico de Wang Wenchu 王文楚 [Zhongguo gudai dili zongzhi congkan 中國古代地理總志叢刊] (Beijing: Zhonghua shuju, 2007).

ZHENG Qiao 鄭樵 (1104-1162), *Tongzhi* 通志 [Shitong 十通] (Shanghai: Shangwu yinshuguan, 1935) [Reimpresión: Beijing: Zhonghua shuju, 1987].

ZHOU Shaoliang 周紹良 & Zhao Chao 趙超 (eds.), *Tangdai muzhi huibian xuji* 唐代墓志匯編續集 (Shanghai: Shanghai guji chubanshe, 2001).

Fuentes secundarias:

Alexander AKIN, “The *Jing Xing Ji* of Du Huan: Notes on the West by a Chinese Prisoner of War”, en *Harvard Middle Eastern and Islamic Review*, n.º 5 (1999-2000), págs. 77-102.

M. S. ASIMOW & C. E. Bosworth, *History of Civilizations of Central Asia*, vol. 4 (Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1999).

Charles Adrien Casimir BARBIER DE MEYNARD & Abel Jean Baptiste Marie Michel Pavet de Courteille (trads.), *Maçoudi: Les prairies d'or. Text et introduction* (París: Société asiatique, 1861-1877), 9 vols.

Vasilii Vladimirovich BARTHOLD, *Turkestan Down to the Mongol Invasion* (Londres: Luzac, 1928).

Christopher I. BECKWITH, *The Tibetan Empire in Central Asia: A History of the Struggle for Great Power among Tibetans, Turks, Arabs, and Chinese during the Early Middle Ages* (Princeton: Princeton University Press, 1987).

Alexander BERZIN, *A Survey of Tibetan History Reading notes taken by Alexander Berzin from Tsepon, W. D. Shakabpa, Tibet: A Political History* (New Haven: Yale University Press, 1967).

Clifford Edmund BOSWORTH, *The Laṭā'if al-ma'ārif of Tha'ālibī: The Books of Curious and Entertaining Information* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1968), 2 vols.

Clifford Edmund BOSWORTH & Moshen Ashtiany (trads.), *The History of Beyhaqi (The History of Sultan Mas'ud of Ghazna, 1030-1041)*, de Abu'l Fazl Beyhaqi (Bayhaqī) (Cambridge: Harvard University Center for Hellenic Studies, 2011), 3 vols.

Emil BRETSCHNEIDER, *On the Knowledge Possessed by the Ancient Chinese of the Arabs and Arabian Colonies, and Other Western Countries, Mentioned in Chinese Books* (Londres: Trübner, 1871).

Stephen Wootton BUSHELL, “The Early History of Tibet from Chinese Sources”, en *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, vol. 12, n.º 4 (1880), págs. 435-541.

Claude CAHEN, “Le commerce musulman dans l’océan Indien au Moyen Âge”, en Michell Mollat (ed.), *Sociétés et compagnies de commerce en Orient et dans l’océan Indien: actes du huitième colloque international d’histoire maritime (Beyrouth, 5-10 septembre 1966)* (París: Bibliothèque Générale de l’École pratique des hautes études, Sciences économiques et sociales, 1970), págs. 179-193.

John CARSWELL, *Blue and White: Chinese Porcelain and its Impact in the Western World* (Chicago: University of Chicago, 1985).

Édouard CHAVANNES, *Documents sur le Tou-Kiue (Turcs) occidentaux* (San Petersburgo: Académie Impériale des Sciences, 1903).

CHEN Genyuan 陳根遠, “Tang Foding zunsheng tuoluoni jing zhuang” 唐佛頂尊勝陀羅尼經幢, 2009.

CHEN Jiarong 陳佳榮, “Nanming wang” 南溟網.

CHEN Jiarong 陳佳榮, Xie Fang 謝方 & Lu Junling 陸峻嶺 (eds.), *Gudai Nanhai diming huishi* 古代南海地名匯釋 (Beijing: Zhonghua shuju, 1986).

CHEN Jiarong 陳佳榮, Xie Fang 謝方 & Lu Junling 陸峻嶺 (eds.), *Zhongwai jiaotong shi* 中外交通史 (Hong Kong: Xuejin, 1987).

André CLOT, *Harun al-Raschid: Kalif von Baghdad* (München: Artemis, 1988).

Paul M. COBB, “The Empire in Syria, 705-763”, en Chase F. Robinson (ed.), *The New Cambridge History of Islam, vol. 1: The Formation of the Islamic World. Sixth to Eleventh Centuries* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), págs. 226-268.

Michael T. DALBY, “Court Politics in Late T’ang Times”, en Denis C. Twitchett (ed.), *The Cambridge History of China, vol. 3: Sui and T’ang China, 589-906, part I* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979), págs. 561-681.

Elton L. DANIEL, “The Islamic East”, en Chase F. Robinson (ed.), *The New Cambridge History of Islam, vol. 1: The Formation of the Islamic World, Sixth to Eleventh Centuries* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), págs. 448-505.

Jacques DARS, *La marine chinoise du Xe siècle au XIVe siècle* (París: Economica, 1992).

Max DEEG, *Das Gaoseng-Faxian-Zhuan als religionsgeschichtliche Quelle: Der älteste Bericht eines chinesischen buddhistischen Pilgermönchs über seine Reise nach Indien mit Übersetzung des Textes* (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 2005).

Gabriel DEVÉRIA, *Origine de l'Islamisme en Chine: deux légendes musulmanes chinoises, pèlerinages de Ma Fou-tch'ou* (París: Imprimerie nationale, 1895).

Marcel L. DEVIC (trad.), *Adjá íb al-hind: Les merveilles de l'Inde ouvrage arabe inédit du X^e siècle traduit pour la première fois d'après un manuscrit de la collection de M. Schefer, copié sur un manuscrit de la mosquée de Sainte-Sophie, à Constantinople. Avec introduction, notes, index analytique et géographique* (París: Lemerre, 1878).

Douglas Morton DUNLOP, "Arab Relations with Tibet in the 8th and 9th Centuries", en *Islam Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*, n.º 5 (1973), págs. 301-318.

Werner EICHHORN, "Kolonialkämpfe der Chinesen in Turkestan während der Periode Ch'ien-lung", en *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, n.º 96 (1942), págs. 261-325.

FANG Yaguang 方亞光, *Tangdai duiwai kaifang chutan* 唐代對外開放初探 (Hefei: Huangshan chubanshe, 1998).

Gabriel FERRAND (trad.), *Voyage du marchand arabe Sulaymân en Inde et en Chine, rédigé en 851, suivi de remarques par Abû Zayd Hasan (vers 916)* (París: Bossard, 1922).

Michael FLECKER, "A Ninth-Century Arab Shipwreck in Indonesia: The First Archaeological Evidence of Direct Trade with China", en Regina Krah, John Guy, J. Keith Wilson & Julian Raby, *Shipwrecked: Tang Treasures and Monsoon Winds* (Washington y Singapur: Arthur M. Sackler Gallery, National Heritage Board of Singapore y Singapore Tourism Board, 2010), págs. 101-119.

Herbert FRANKE, "Some Aspects of Chinese Private Historiography in the Thirteenth and Fourteenth Centuries", en W. G. Beasley & E. G. Pulleyblank (eds.), *Historians of China and Japan* (Londres y Oxford: Oxford University Press, 1961), págs. 115-134.

Herbert FRANKE, "Diplomatic Missions of the Sung State, 960-1279" (ponencia presentada ante la Facultad de Estudios de Asia Oriental de la Universidad Nacional Australiana [Australian National University] en Canberra, el 25 de marzo de 1981).

Otto FRANKE, *Geschichte des Chinesischen Reiches: Eine Darstellung seiner Entstehung, seines Wesens und seiner Entwicklung bis zur neuesten Zeit* (Berlín: De Gruyter, 1930-1953), 5 vols.

Michael FRIEDRICH (ed.), *Han-Zeit: Festschrift für Hans Stumpfeldt aus Anlass seines 65. Geburtstages* (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 2006).

Hamilton Alexander Rosskeen GIBB, *The Arab Conquests in Central Asia* (Londres: Royal Asiatic Society, 1923).

Hamilton Alexander Rosskeen GIBB, “Chinese Records of the Arabs in Central Asia”, en *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, vol. 2, n.º 4 (1923), págs. 613-622.

Swaraj Prakash GUPTA & K. S. Ramachandran, *History of Tibet* (Nueva Delhi: Tibetan Parliamentary and Policy Research Centre, 1995).

HASHIMOTO Yū 橋本雄, “The Information Strategy of Imposter Envoys from Northern Kyūshū to Chosŏn Korea in the Fifteenth and Sixteenth Centuries”, en Angela Schottenhammer (ed.), *The East Asian “Mediterranean”: Maritime Crossroads of Culture, Commerce, and Human Migration* (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 2008), págs. 289-316.

HE Ping 何平 (ed.), “Wenwu zhi” 文物志 (3), “Beijie” 碑碣 (1) y “Qita beishi” (3), en *Jinyang Xianzhi* 涇陽縣志 (Xi’an: Shaanxi renmin chubanshe, 2001).

Derek Thiam Soon HENG, *Sino-Malay Trade and Diplomacy from the Tenth through the Fourteenth Century* (Athens: Ohio University, 2009).

Friedrich HIRTH & William Woodville Rockhill, *Chau Ju-kua: On the Chinese and Arab Trade in the Twelfth and Thirteenth Centuries, Entitled Chu-fan-chi* (San Petersburgo: Imperial Academy of Sciences, 1911).

Helmut HOFFMANN, “Early and Medieval Tibet”, en Denis Sinor (ed.), *The Cambridge History of Inner Asia* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), págs. 371-399.

HSIEH Ming-liang, “The Navigational Route of the Belitung Route and the Late Trade Ceramics Trade”, en Regina Krahl, John Guy, J. Keith Wilson & Julian Raby (eds.), *Shipwrecked: Tang Treasures and Monsoon Winds* (Washington y Singapur: Arthur M. Sackler Gallery, National Heritage Board of Singapore y Singapore Tourism Board, 2010), págs. 137-143.

HUANG Dashou 黄大受 (ed.), *Zhong A guanxi shiliao wenxian chubian* 中阿關係史料文獻初編 (Taibei: Guoli Zhongxing daxue, 1990).

HUANG Lou 黃樓, “Jin Lingnan wangguan shibo shiyuan tubiao’ zhuanzhe ji zhizuo niandai kao: jian lun Tangdai shiboshi zhizhang jiqi yanbian deng xiangguan wenti” 《進嶺南王館市舶使院圖表》撰者及製作年代考—兼論唐代市舶使職掌及其演變等相關問題, en *Zhongshan daxue xuebao*, n.º 2 (2009), págs. 99-107.

Charles O. HUCKER, *A Dictionary of Official Titles in Imperial China* (Taibei: Southern Materials Centre, 1988).

Ralph KAUZ (ed.), *Interaction on the Maritime Silk Road: From the Persian Gulf to the East China Sea* (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 2010).

Rose KERR & Nigel Wood, *Ceramic Technology, in Science and Civilisation in China, 5: Chemistry and Chemical Technology, 12* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004).

KIMURA Jun, “Principles in East Asian Shipbuilding Traditions” (disertación doctoral presentada en la Universidad Flinders [Flinders University], en Adelaida, Australia, 2011).

KIMURA Jun, *Archaeology of East Asian Shipbuilding* (Miami: University Press of Florida, 2015).

Regina KRAHL, John Guy, J. Keith Wilson & Julian Raby (eds.), *Shipwrecked: Tang Treasures and Monsoon Winds* (Washington y Singapur: Arthur M. Sackler Gallery, National Heritage Board of Singapore y Singapore Tourism Board, 2010).

Dieter KUHN, *Status und Ritus: Das China der Aristokraten von den Anfängen bis zum 10. Jahrhundert nach Christus* (Heidelberg: Edition Forum [Würzburger Sinologische Schriften], 1991).

KUWABARA Jitzuō 桑原隲藏, *Ho Jukō no shiseki* 蒲寿庚の事跡 (Tokio: Tōyō bunko 東陽文庫, Heibonsha, 1898).

KWAN Wing-kei [Guan Rongji] 關榮基, *Du Huan Jingxing ji yanjiu* 杜環《經行記》研究 [Estudio sobre el *Jingxing ji*, de Du Hua] (Hong Kong: Xianggang daxue, 1988).

Bertold LAUFER, *Sino-Iranica. Chinese contributions to the History of Civilization in Ancient Iran: With Special Reference to the History of Cultivated Plants and Products* (Chicago: Field Museum of Natural History, 1919).

James LEGGE, *The Chinese Classics, vol. V: The Ch'un Ts'ew with the Tso Chuen* (Taipei: SMC Publishing, 1994).

Howard Seymour LEVY (trad.), *Biography of Huang Ch'ao* (Berkeley: University of California Press, 1961).

MA Wenkuan, Abdullah [阿卜杜拉·馬文寬], *Yisilan shijie wenwu zai Zhongguo de faxian yu yanjiu* 伊斯蘭世界文物在中國的發現與研究 (Beijing: Zongjiao wenhua, 2006).

Victor H. MAIR & Liam Kelley (eds.), *Imperial China and its Southern Neighbours* (Singapur: Institute of Southeast Asian Studies, 2015).

Pierre-Yves MANGUIN, “Tradings Ships of the South China Sea. Shipbuilding Techniques and Their Role in the History of the Development of Asian Trade Networks”, en *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, vol. 36, n.º 3 (1993), págs. 253-280.

Pierre-Yves MANGUIN, “At the Origins of Sriwijaya: The Emergence of State and City in Southeast Sumatra”, en Noboru Karashima & Masashi Hirose (eds.), *Early State Formation and Social Integration: Chieftdom to State* (Tokio y Nueva Delhi: Tōyō Bunko y Manohar Publishers, 2016), págs. 89-114.

David McMULLEN, “The Death of Chou Li-chen: Imperially Ordered Suicide or Natural Causes?”, en *Asia Major* (3rd series), vol. 2, n.º 2 (1989), págs. 23-82.

Imke MEES, *Die Hui: Eine moslemische Minderheit in China: Assimilationsprozesse und politische Rolle vor 1949* (München: Minerva, 1984).

Csaba OLÁH, *Räuberische Chinesen und tückische Japaner: Die diplomatischen Beziehungen zwischen China und Japan im 15. Und 16. Jahrhundert* (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 2009).

Paul PELLLOT, “Deux itinéraires de Chine en Inde à la fin du VIII^e siècle”, en *Bulletine de l'École Française d'Extrême-Orient*, n.º 4 (1904), págs. 131-413.

Luciano PETECH, *A Study on the Chronicles of Ladakh* (Calcuta: Calcutta Oriental Press, 1939).

Roderich PTAK, *Die maritime Seidenstraße. Küstenräume, Seefahrt und Handel in vorkolonialer Zeit* (München: C. H. Beck, 2007).

Joseph Toussaint REINAUD, *Fragments arabes et persans inédits: Relatifs à l'Inde, antérieurement au XI^e siècle de l'ère chrétienne: textes recueillis et trad. en français, avec des notes et éclaircissements, précédés d'une préface analytique et historique* (Paris: Imprimerie Royale, 1845).

Joseph Toussaint REINAUD, *Relations des voyages faits par les Arabes et les Persans dans l'Inde et à la Chine au IX^e siècle de l'ère chrétienne: texte arabe imprimé en 1811 par les soins de feu Langlès, pub. avec de corrections et additions et accompagné d'une traduction française et d'éclaircissements, vol. 1: Introduction et traduction* (Paris: Imprimerie Royale, 1945).

Chase F. ROBINSON, *The New Cambridge History of Islam, vol. 1: The Formation of the Islamic World, Sixth to Eleventh Centuries* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010).

John Michael ROGERS, “Islamic Period to the Mongols”, en Ehsan Yarshater (ed.), *Encyclopaedia Iranica* (Costa Mesa: Mazda, 1991), vol. 5, fasc. 4 (“Chinese-Iranian Relations”, parte 2), págs. 431-434.

RONG Xinjiang 榮新江, “Tangchao yu Heiyi Dashi guanxi xinzheng: ji Zhenyuan chunian Yang Liangyao de pinshi Dashi” 唐朝與黑衣大食關係史新證: 記貞元初年楊良瑤的聘使大食, en *Wenshi* 文史, n.º 100 (2012), págs. 231-243.

RONG Xinjiang 榮新江, “New Evidence on the History of Sino-Arabic Relations: A Study on Yang Liangyao's Embassy to the Abbasid Caliphate”, en Victor H. Mair & Liam Kelley (eds.), *Imperial China and its Southern Neighbours* (Singapur: Institute of Southeast Asian Studies, 2015), págs. 239-267.

Erhard ROSNER, “Die ‚Familie der Völker‘ in der Diplomatiegeschichte Chinas”, en *Saeculum*, n.º 32 (1981), págs. 103-116.

Dietmar ROTHERMUND, “Der Blick vom Westen auf den Indischen Ozean: Vom ‚Periplus‘ bis zur ‚Suma Oriental‘”, en Dietmar Rothermund & Susanne Weigelin-Schwiedrzik (eds.), *Der Indische Ozean: Das afro-asiatische Mittelmeer als Kultur- und Wirtschaftsraum* (Viena: Promedia, 2004), págs. 9-35.

Angela SCHOTTENHAMMER, *Das songzeitliche Quanzhou im Spannungsfeld zwischen Zentralregierung und maritimen Handel. Unerwartete Konsequenzen des zentralstaatlichen Zugriffs auf den Reichtum einer Küstenregion* (Stuttgart: Franz Steiner, 2002).

Angela SCHOTTENHAMMER, “Das Grab des Wang Chuzhi 王處直 (863-923)”, en Angela Schottenhammer (ed.), *Auf den Spuren des Jenseits* (Frankfurt: Peter Lang, 2003), págs. 61-118.

Angela SCHOTTENHAMMER, “Schiffahrt und Überseebeziehungen bis ins 3. Jahrhundert: Ein Überblick”, en Michael Friedrich (ed.), *Han-Zeit: Festschrift für Hans Stumpfeldt aus Anlaß seines 65. Geburtstages* (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 2006), págs. 599-621.

Angela SCHOTTENHAMMER, “A Buried Past: The Tomb Inscription (*muzhiming*) and Official Biographies of Wang Chuzhi 王處直 (863-923)”, en *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, vol. 52, n.º 1 (2009), págs. 15-56.

Angela SCHOTTENHAMMER, “The transfer of Xiangyao 香藥 from Iran and Arabia to China: A Reinvestigation of Entries in the Youyang zazu 酉陽雜俎 (863)”, en Ralph Kauz (ed.), *Interaction on the Maritime Silk Road* (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 2010), págs. 117-149.

Angela SCHOTTENHAMMER, *Yang Liangyaos Reise von 785 n. Chr. zum Kalifen von Baghdad. Eine Mission im Zeichen einer frühen sino-arabischen Mächte-Allianz?* (Gossenberg: Ostasien Verlag, 2014).

Angela SCHOTTENHAMMER (ed.), *Auf den Spuren des Jenseits: Chinesische Grabkultur in den Facetten von Wirklichkeit, Geschichte und Totenkult* (Frankfurt: Peter Lang, 2003).

Angela SCHOTTENHAMMER (ed.), *The East Asian “Mediterranean”: Maritime Crossroads of Culture, Commerce, and Human Migration* (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 2008).

Christian SCHWARZ-SCHILLING, *Der Friede von Shan-yüan (1005 n. Chr.): Ein Beitrag zur Geschichte der chinesischen Diplomatie* (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1959).

Christian SCHWARZ-SCHILLING, “The Treaty of Shanyuan, Then and Now: Reflections 1000 Years Later”, en *Crossroads: Studies on the History of Exchange Relations in the East Asian World*, vol. 1, n.º 2 (2010), págs. 7-22.

Rosemary SCOTT & John Guy (eds.), *Southeast Asia and China: Art, Interaction and Commerce, Colloquies on Art and Archaeology in Asia, 17 (June 6th-8th, 1994)* (Londres: University of London y Percival David Foundation of Chinese Art, 1995).

Tansen SEN, “Buddhism and the Maritime Crossings”, en Dorothy C. Wong & Gustav Heldt (eds.), *China and Beyond in the Mediaeval Period. Cultural Crossings and Inter-regional Connections* (Amherst y Delhi: Cambria Press y Manohar, 2014), págs. 39-62.

Tsepon Wangchuk Deden SHAKABPA, *Tibet: A Political History* (New Haven: Yale University Press, 1967).

Edward L. SHAUGHNESSY, “Western Zhou History”, en Michael Loewe & Edward L. Shaughnessy, *The Cambridge History of Ancient China. From Origins of Civilization to 221 BC* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), págs. 292-351.

Denis SINOR (ed.), *The Cambridge History of Inner Asia* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990).

William Edward SOOTHILL & Lewis Hodou, *A Dictionary of Chinese Buddhist Terms. With Sanskrit and English Equivalents and a Sanskrit-Pali Index* (Philadelphia: Coronet Books Inc., 2005).

Gerald Randall TIBBETTS, “Early Muslim Traders in South-East Asia”, en *Journal of the Malayan Branch of the Royal Asiatic Society*, vol. 30, n.º 1 (1957), págs. 1-45.

Gerald Randall TIBBETTS, *A Study of Arabic Texts Containing Material on Southeast Asia* (Leiden: E. J. Brill, 1979).

Hoyt Cleveland TILLMAN, “The Treaty of Shanyuan from the Perspectives of Western Scholars”, en *Sungkyun Journal of East Asian Studies*, vol. 5, n.º 2 (2005), págs. 135-155.

Tarthang TULKU (ed.), *Ancient Tibet: Research Materials from the Yeshe De Project* (Berkeley: Dharma Publications, 1986).

Denis Crispin TWITCHETT, “Chinese Biographical Writing”, en William G. Beasley & Edwin G. Pulleyblank (eds.), *Historians of China and Japan* (Londres y Oxford: Oxford University Press, 1961), págs. 95-115.

Denis Crispin TWITCHETT, *The Writing of Official History under the T'ang* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992).

Denis Crispin TWITCHETT (ed.), *The Cambridge History of China, vol. 3: Sui and T'ang China, 589-906* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979).

Denis Crispin TWITCHETT & Howard Wechsler, “Kao-tsung (reign 649-683) and Empress Wu: The Inheritor and the Usurper”, en Denis Crispin Twitchett (ed.), *The Cambridge History of China, vol. 3: Sui and T'ang China, 589-906* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979), págs. 242-289.

WANG Gungwu, “The Nan-hai Trade. A Study of the Early History of Chinese Trade in the South China Sea”, en *Journal of the Malayan Branch of the Royal Asiatic Society*, vol. 31, n.º 2 (1958), págs. 1-135.

WANG Haibin 王海賓, *Tangdai Hanlinshu zhidu zongkao* 唐代翰林書待詔制度綜考 (Changchun: Jilin daxue 吉林大學, 2008).

WANG Miao 王苗, *Tangdai gongchen hao yanjiu* 唐代功臣号研究 (Beijing: Zhongyang minzu daxue 中央民族大学, 2012).

WANG Shoudong 王守棟, *Tangdai huanguan zhengzhi* 唐代宦官政治 (Beijing: Zhongguo shehui kexue, 2009).

WANG Xiaofu 王小甫, *Tang Tufan, Dashi zhengzhi guanxi shi* 唐吐蕃大食政治关系史 (Beijing: Beijing daxue, 1992).

WANG Zhenping 王貞平, “T’ang Maritime Trade Administration”, en *Asia Major*, vol. 4, n.º 1 (1991), págs. 7-38.

WANG Zhengpin, *Tang China in Multi-Polar Asia. A History of Diplomacy and War* (Honolulu: University of Hawai’i Press, 2013).

BURTON WATSON, *The Tso chuan: Selections from China’s Oldest Narrative History* (Nueva York: Columbia University Press, 1989).

Paul WHEATLEY, “Ch’ih-t’u 赤土”, en *Journal of the Malayan Branch of the Royal Asiatic Society*, vol. 30, n.º 1 (1957), págs. 122-133.

André WINK, *Al-Hind: The Making of the Indo-Islam World, vol. 1: Early Medieval India and the Expansion of Islam, 7th-11th Centuries* (Leiden: E. J. Brill, 1996).

Oliver W. WOLTERS, *Early Indonesian Commerce: A Study of the Origins of Sri Vijaya* (Ithaca: Cornell University Press, 1967).

Dorothy C. WONG & Gustav Heldt (eds.), *China and Beyond in the Mediaeval Period. Cultural Crossings and Inter-regional Connections* (Amherst y Delhi: Cambria Press y Manohar, 2014).

David Curtis WRIGHT, “The Sung-Kitan War of A.D. 1004-1005 and the Treaty of Shan-Yüan”, en *Journal of Asian History*, vol. 32, n.º 1 (1998), págs. 3-48.

David Curtis WRIGHT, *From War to Diplomatic Parity in Eleventh-century China: Sung’s Foreign Relations with Kitan Liao* (Leiden: E. J. Brill, 2005).

XIA Zijin 夏自金, *Sui Tang Wudai shiqi Xinan diqu zaochuanye yanjiu* 隋唐五代時期西南地區造船業研究 [Construcción naviera en la región suroccidental durante los periodos Sui, Tang y de las cinco dinastías] (Chongqing: Xinan daxue, 2008).

YOSHIKI Ishizawa, “Chinese Chronicles of the 1st-5th Century AD Funan, Southern Cambodia”, en Rosemary Scott & John Guy (eds.), *South East Asia and China: Art, Interaction and Commerce* (Londres: University of London y Percival David Foundation of Chinese Art, 1995), págs. 11-31.

YŪ Ying-shih, “Han Foreign Relations”, en Denis Twitchett & Michael Loewe (eds.), *The Cambridge History of China, vol. I. The Ch'in and Han Empires, 221 B.C.-220 A.D.* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986), págs. 376-462.

ZHANG Guangda 張廣達, *Weben, tuxiang yu wenhua jiaoliu* 文本、圖像與文化交流 (Guilin: Guangxi Shifan daxue, 2008).

ZHANG Jun-yan 張俊彥, “Relations Between China and the Arabs in Early Times”, en *Journal of Oman Studies*, n.º 6 (1983), págs. 91-109.

ZHANG Shimin 張世民, “Zhongguo gudai zuizao xia Xiyang de waijiao shijie Yang Liangyao” 中國古代最早下西洋的外交使節楊良瑤, en *Tanshi luncong* 唐史論叢, n.º 7 (1998), págs. 351-356.

ZHANG Shimin 張世民, “Yang Liangyao: Zhongguo zuizao hanghai xia Xiyang de waijiao shijie” 楊良瑤: 中国最早航海下西洋的外交使节 [Yang Liangyao: El primer heraldo que navegó hacia los países surorientales y del Medio Oriente], en *Xianyang Shifan xueyuan xuebao* 咸陽師範學院學報, vol. 20, n.º 3 (2005), págs. 1-8.

ZHANG Shimin 張世民, “Yang Liangyao: Zhongguo zuizao xia Xiyang de waijiao shijie 楊良瑤: 中国最早下西洋的外交使节, en *Shufa congkan* 書法叢刊, n.º 5 (2013), págs. 31-41.

ZHANG Shimin 張世民, “Yang Liangyao: Zuizao kaituo Zhong Xi haiyang sichou zhi lu de Xianyangren” 楊良瑤: 最早开拓中西海洋丝绸之路的咸阳人 (consultar http://news.china.com.cn/live/2015-03/23/content_31953043_2.htm; noticia del 23 de marzo del 2015; acceso de la autora: 22 de mayo del 2015; acceso del traductor:^{xiii} 13 de marzo del 2025).

ZHANG Xun 章巽, *Faxian zhuan jiaozhu* 法顯傳校注 (Shanghai: Shanghai guji chubanshe, 1985).

ZHANG Yichun 張一純, *Jingxing ji jianzhu* 經行記箋注 (Beijing: Zhonghua shuju, 1963).

ZHOU Shaoliang 周紹良 & Zhao Chao 趙超 (eds.), *Tangdai muzhi huibian xuji* 唐代墓志匯編續集 (Shanghai, Shanghai guji chubanshe, 2001).

Notas del traductor

ⁱ Según me ha explicado la autora, una bolsa púrpura de pez o de peces es un objeto suntuario que únicamente podía ser otorgado por el emperador. Cito de nuestra correspondencia: “Los funcionarios contemporáneos de alto rango vestían túnicas púrpuras y llevaban una bolsa [en forma de] de pez [hecha con] oro: su ropaje recibía el nombre de “uniforme púrpura con bolsa dorada de pez (*zijin yudai* 紫金鱼袋)”. Otros funcionarios de más bajo rango usaban túnicas rojas y una bolsa plateada de pez (*feiyin yudai* 绯银鱼袋). Por debajo de cierto rango, a los funcionarios no se les permitía llevar bolsas”. Esta división suntuaria de los rangos acarreaaba otro distintivo: una ficha simbólica en forma de pez que debía llevarse exclusivamente en una de estas bolsas. Una vez más (correspondencia personal para esta traducción), explica Schottenhammer: “[a un funcionario] se le hacía llevar un *yufu* 鱼符, o “concordancia-pez”, es decir, unos objetos de jade, bronce u oro tallados en forma de pez, usados para probar con ellos la identidad de cada funcionario, exhibidos por ellos al momento de conducir asuntos oficiales o dictar órdenes a algún subordinado”.

ⁱⁱ En el contexto de la historia diplomática china, dado que la teoría política china ponía al emperador de China como superior a los reyes, emperadores y jefes de las sociedades ubicadas alrededor de China, los mensajes diplomáticos eran conocidos internamente como “decretos”, y se decía de los reyes extranjeros los “obedecían” o “desobedecían”. Naturalmente, es muy dudoso que estos mensajes fueran presentados ante reyes extranjeros como “decretos”, sobre todo en el caso de unidades políticas poderosas, como el Califato Abasí o el Imperio Tibetano en esta época.

ⁱⁱⁱ Jorasán, transliterado en el EI2 como *Khurāsān*, es una región del sur de Asia Central ubicada en el extremo oriental del Medio Oriente, que comprende el norte de los países modernos de Irán y Afganistán, y casi todo el país de Tayikistán.

^{iv} Transoxiana es el nombre histórico de una región suroriental de Asia Central, ubicada entre Uzbekistán, Kazajistán y la moderna provincia china de Xizang (Tíbet).

^v Gilgit-Baltistán es una división administrativa al norte del actual Pakistán. Toma su nombre de la región histórica de Baltistán ubicada entre los actuales Cachemira, Xinjiang, Nepal y Gilgit-Baltistán, al costado occidental del Tíbet.

^{vi} Kaihuang es uno de los nombres del primer emperador chino de la dinastía Sui. Entre el año 600 y el 601, cambió su nombre por Renshou. La convención póstuma lo llama Sui Wendi, y su nombre de nacimiento fue Yang Jian. En total, reinó entre el año 581 y el año 604, aunque su reinado con el nombre Kaihuang finalizara en el año 600. Su reinado es uno de los más importantes de China: llegado al poder como regente del último emperador de la dinastía Zhou del norte, se coronó a sí mismo en lugar de ceder el poder al joven heredero, y usó su nuevo poder para unificar las tres dinastías chinas de entonces. Además, fue durante su reinado que se llevó a cabo la mayor expansión del budismo en China.

vii Magadha es una de las ciudades más antiguas del mundo, fundada durante el así llamado periodo de la segunda urbanización. Bihar es la región actual de India donde se ubica este lugar en el presente, ubicada en la región nororiental del país, y con acceso al Océano Índico. Para entonces, la región estaba gobernada por débiles dinastías gúptidas que presidían pequeñas monarquías desde el colapso del Imperio Gupta, a mediados del siglo VI. La situación de la región, además, era bastante inestable: el norte de India veía, a un mismo tiempo, una encarnizada competencia entre varias dinastías por los distintos reinos del norte, la expansión musulmana y la expansión tibetana.

viii El reinado de Xuanzong (712-756) se divide en tres eras: Xiantian (712-713), Kaiyuan (713-741) y Tianbao (742-756). Después de esta última era de su reinado, como resultado del avance de las fuerzas de An Lushan, Xuanzong entregaría el trono a Suzong, su hijo, y permanecería como emperador retirado (*taishang huang*) una vez superada la crisis, incluso durante la agonía de su hijo, Suzong. A la muerte de este, ocurrida el mismo año que la de su padre (762), Daizong asumiría el trono.

ix En el texto original, publicado en 2015, se cita un hipervínculo de Academia.edu. Stephen G. Haw terminó publicando ese mismo texto en el *Journal of the Royal Asiatic Society* en enero de 2017. En esta versión en castellano, se referencia el texto –que conserva el mismo título que la publicación original de Academia.edu– ya publicado en dicha revista.

x Referencia cruzada determinada por el traductor como fuente para el *Jingxing ji*, de Du Huan, referenciado sin datos editoriales más abajo.

xi Referencia cruzada determinada por el traductor como fuente para el *Faxian zhuan*, de Faxian, referenciado sin datos editoriales más abajo.

xii Son dos romanizaciones para un solo nombre en caracteres chinos porque aquí nos referimos a la pronunciación china (Tuotuo) y a la pronunciación mongola (Toghto, o Toqto'a) del nombre de una misma persona. Tuotuo, o Toghto, o Toqto'a, también llamado Dayong, fue un alto funcionario mongol durante el gobierno de Toghan-Temür Khan, un largo reinado que resultó ser el último de la dinastía Yuan, encargado de la compilación de tres de las “veinticuatro historias”, de la organización de obras de riego y del comando de las tropas Yuan que enfrentaron la rebelión de los turbantes rojos. Su suicidio, a instancias de un rival político que falsificó una orden imperial de suicidio, marcó un punto de inflexión en la guerra imperial contra esta rebelión, que acabaría teniendo éxito y llevando a Zhu Yuanzhang al poder, y con él al reemplazo de la dinastía Yuan por la dinastía Ming.

xiii El link original parece no estar disponible. Ha sido conservado en el siguiente link: [百科参考资料 \(https://baike.baidu.com/reference/4091913/533aYdO6cr3_z3kAT-KCMmvT5Nn7FZIJ9tr3RA-BzzqIP0XOpRovyScY75tlx-blkGwaEs-dcwMIdAxxrv4CVRB7fQZdukyRNojgzWnF26e\)](https://baike.baidu.com/reference/4091913/533aYdO6cr3_z3kAT-KCMmvT5Nn7FZIJ9tr3RA-BzzqIP0XOpRovyScY75tlx-blkGwaEs-dcwMIdAxxrv4CVRB7fQZdukyRNojgzWnF26e).

La edad de bronce en Mesopotamia como una era cosmopolita

Publicación original

Old World: Journal of Ancient Africa and Eurasia, vol. 3, n° 1 (2023), págs. 1-12.

MARC VAN DE MIEROOP¹



El término “edad de bronce” se usa menos en los estudios sobre Mesopotamia que en aquellos estudios que tratan de otras regiones del Medio Oriente, como Siria y el Levante, o de otras culturas tempranas de la historia global. La diferencia procede de la abundancia de las fuentes textuales producidas en Mesopotamia. Allí se inventó la escritura al comienzo de la edad de bronce, alrededor del año 3400 a.C.; para el final de esa era, alrededor del año 1200 a.C., ya tenía un uso bastante extendido. Una documentación tan rica nos permite periodizar la historia sobre la base de criterios políticos, incluyendo dinastías específicas a partir de mediados del tercer milenio antes de Cristo. Por tanto (a manera de ejemplo), hablamos del periodo Ur III (siglo XXI a.C.) y del periodo casita (entre los siglos XVI y XII a.C.) de la historia babilonia. En cambio, en las regiones con culturas preliterarias o donde la información textual es muy escasa o está muy difusa como para permitir una clara periodización política, los estudiosos tienden a usar más el término “edad de bronce”. En estudios sobre el Medio Oriente, las discusiones sobre el Levante, por ejemplo, dependen usualmente de este término para establecer límites cronológicos, y en ellas se usan criterios arqueológicos para dividir el periodo: alta, media y baja edad de bronce, cada una con sus subdivisiones (I, II, IIA, IIB, etcétera). Además, tanto en el estudio del

Traducción al castellano por Julio Mario Monterroza Morelo. Revisión de la traducción: Daniel Styven López Nivia.

¹ Director del Centro para el Antiguo Mediterráneo y profesor de historia en la plaza Miriam Champion de la Universidad de Columbia.

Medio Oriente como en otros estudios, el término “edad de bronce” indica no solo un periodo cronológico, sino un concepto que dio forma a varios aspectos de las culturas antiguas en general. Hay estudios sobre la economía de la edad de bronce, sobre la cultura palaciega de la edad de bronce, sobre las estructuras sociales de la edad de bronce, y así sucesivamente.² Puede uno argumentar, claro que sí, que esto se hace *faute de mieux*, pero aun así tenemos que preguntarnos si un elemento de la cultura material puede determinar la naturaleza de un periodo histórico en todos sus aspectos.³

El tema sobre el cual trataré aquí muestra, de hecho, de qué manera difiere la situación de la edad de bronce de la del Eneolítico antes de ella y de la de la edad de hierro después en el campo de la alta cultura letrada, es decir, en los escritos literarios y académicos. Mientras que, por un lado, el Eneolítico no tenía lectoescritura aún y, por definición, no había una cultura escrita, el uso de las lenguas y de los sistemas de escritura en el Medio Oriente difirió radicalmente, por otro lado, entre las edades de bronce y de hierro: como mostraré aquí, el uso casi universal del sistema de escritura cuneiforme que transmitía la lengua babilonia fue reemplazado por una miríada de lenguas locales escritas con sus propios sistemas de escritura, en su mayoría alfabéticos. Esto no significa que diferencias parecidas no puedan verse en otros aspectos de la vida, incluso otros aspectos de la esfera cultural, y no puedo evaluar aquí si ocurrieron situaciones similares en las edades de bronce de otras culturas del globo. Además, es difícil encontrar una explicación para este fenómeno, aunque la naturaleza del comercio mesopotámico durante la edad de bronce puede haber sido un factor.

La cultura de lectoescritura en Mesopotamia es una cultura cuneiforme, un término que cubre más que simplemente el tipo de sistema de escritura usado. Es una tradición que utiliza un medio de escritura con sus características específicas: los signos son logosilábicos y están impresos sobre arcilla o tallados, cincelados, o grabados a golpes sobre piedra, metal u otros materiales parecidos. Este sistema fue inventado o usado muy rápidamente para escribir con él dos lenguas habladas en la región desde que ese sistema se creó en Babilonia: el sumerio y el acadio. El desarrollo del sistema de escritura coincidió con el inicio de la edad de bronce en Mesopotamia, y es claro que varios cambios radicales en la sociedad coincidieron con la introducción de nuevas tecnologías en las áreas del levantamiento de registros y de la metalurgia. La cada vez mayor complejidad de las transacciones económicas exigía un nuevo tipo de registro, y para este propósito se inventó la escritura cuneiforme. El cuneiforme es un sistema de escritura, no una lengua, y, como tal, puede usarse para representar cualquier lengua. Ciertamente, este fue el caso a lo largo de la longeva vida de este sistema de escritura,

² Algunos ejemplos de esto son Timothy Earle, *Bronze Age Economics: The Beginnings of Political Economics* (Boulder: Westview Press, 2002); Robin Hägg & Nanno Marinatos (eds.), *The Function of the Minoan Palaces* (Estocolmo: Svenska Institutet i Athen, 1987); y David J. Schloen, *The House of the Father as Fact and Symbol. Patrimonialism in Ugarit and the Ancient Near East* (Winona Lake: Eisenbrauns, 2001).

³ Para una discusión acerca de la manera en que la actual periodización de la historia del antiguo Medio Oriente es problemática, véanse Marc van de Mieroop, “On Writing a History of the Ancient Near East”, en *Bibliotheca Orientalis*, n.º 54 (1997), págs. 285-305; y Marc van de Mieroop, *The Practice of Ancient Near Eastern History* (Münster: Ugarit-Verlag, 2022), cap. 1.

desde finales del milenio IV a.C. hasta los primeros siglos después de Cristo. A todo lo largo del Medio Oriente, varias lenguas de varias familias lingüísticas se escribieron usándolo: el acadio semítico, el amorreo y el ugarítico, entre otros; el hitita indoeuropeo; y una diversidad de lenguas que es difícil ubicar en familias lingüísticas como el sumerio, el elamita y el hurrita u hórreo, entre otras. Se han encontrado tabletas de arcilla que tienen inscripciones en cuneiforme en los actuales países de Iraq, Irán, Armenia, Turquía, Siria, Líbano, Israel, Palestina, Jordania, Bahrein y Egipto. Sin embargo, como sabe todo estudiante que alguna vez ha ido a tomar clases de cualquiera de estas lenguas, el sumerio y el acadio son por lejos las lenguas más comunes en estas tablillas, y constituyen la base de muchas de las características de este sistema de escritura. Junto con el hecho de que este sistema de escritura fue inventado en Babilonia, esto ha llevado a la imagen actualmente estandarizada de la cultura letrada mesopotámica: que fue una creación babilonia después recogida por completo en Asiria, y que inspiró a muchas gentes que vivían en las periferias de Mesopotamia. Estos últimos eran estudiantes, frecuentemente pobres.⁴ Se dice, pues, que la creatividad era el dominio de los babilonios y la imitación era el de los sirios, iraníes, anatolios y demás que a veces se describen como grupos con dificultades para trabajar con materiales en lenguas extranjeras. Como si se creyera que para la historia de la cultura letrada mesopotámica de la edad de bronce es indiferente si alguien de fuera de Mesopotamia ha tenido o no relación alguna vez con esa cultura.

Esta falsa imagen niega a los escritores de la así llamada periferia el rol que les pertenece en la creación y preservación de la literatura babilonia. La literatura mesopotámica de la edad de bronce era una amalgama, igual que lo era la aleación misma del bronce que tanto se usaba en aquella época. La cultura letrada de la edad de bronce mesopotámica era una cultura cosmopolita, en que personas de varias regiones a través de diversas fronteras políticas y con distintos trasfondos culturales compartían prácticas e ideales comunes. Es fácil malinterpretar las culturas cosmopolitas y pensar que estaban dominadas por un núcleo acompañado de contribuciones periféricas; lo cierto es que eran culturas transnacionales y comunales. “Cosmopolitismo” es un término multifacético que se ha sometido a muchas investigaciones y debates académicos en las últimas décadas. Supuestamente acuñado por Diógenes de Sinope en el siglo IV a.C., aplica a los “ciudadanos del mundo” y a su identidad en términos legales, económicos, sociales, políticos y culturales.⁵ Mi uso del término en este caso es mucho más restringido: trata solo de la alta cultura letrada y está bastante inspirado en la obra de Sheldon Pollock, que estudió las culturas letradas sánscrita y latina durante el milenio I d.C.⁶ Hay

⁴ Véase Yoram Cohen, “Kidin-Gula: The Foreign Teacher at the Emar Scribal School”, en *Revue d'assyriologie*, n.º 98 (2004), págs. 81-100.

⁵ La literatura sobre todos estos aspectos del cosmopolitismo es enorme. Para una muy útil revisión reciente de estos elementos, véase Bruce Robbins & Paulo Lemos Horta, “Introduction”, en B. Robbins & P. L. Horta (eds.), *Cosmopolitanisms* (Nueva York: New York University Press, 2017), págs. 1-18.

⁶ Sus estudios culminaron en el siguiente libro: Sheldon Pollock, *The Languages of the Gods in the World of Man. Sanskrit, Culture and Power in Premodern India* (Berkeley, Los Ángeles y Londres: University of California Press, 2006).

muchos casos en la historia universal en que intelectuales de una amplia área geográfica y hablantes nativos de diversas lenguas usan solo una lengua para ciertos tipos de escritura, tal como en la cosmópolis latina en la antigüedad, o como en la cosmópolis angloparlante en la actualidad. Cuando hablamos de esas cosmópolis, no sugerimos que la creatividad fuera trabajo exclusivo de los latinos del pasado ni de los británicos y estadounidenses del presente. En los encuentros académicos actuales, el inglés es casi siempre la lengua que permite la comunicación incluso aunque ninguno de los participantes sea un hablante nativo de esta lengua. Desde el 2014, los contendientes de premios literarios como el Premio Booker ya no tienen que ser exclusivamente ciudadanos de la Commonwealth, sino que pueden ser autores de cualquier lugar que escriban sus novelas en inglés. En el futuro, asumo, todas estas contribuciones serán consideradas parte de la cultura cosmopolita angloparlante. En la edad de bronce, ocurrió lo mismo con la alta cultura letrada babilonia.

90

La cultura letrada babilonia –que incluye toda la producción textual que exceda el género de los escritos con practicidad inmediata; es decir, la literatura y la erudición en todas sus formas–⁷ es presentada usualmente como una tradición continua, un flujo en constante desarrollo. Cuando uno ve la historia como formada por una composición, es fácil que esto parezca cierto. Una característica crucial de los textos mesopotámicos es que nunca están estandarizados, característica esta que encuentra un parecido en eso que los estudiosos de la literatura medieval europea llaman *mouvance*.⁸ Así, pues, podríamos escribir historias de un milenio sobre obras eruditas u obras literarias que cambian constantemente en la elaboración, adición o eliminación de ciertos fragmentos, en la elaboración de nuevos fraseos distintos de los originales por poco o por mucho, y en todo tipo de manipulaciones diversas de los textos.⁹ Sin embargo, esto da la idea de que hay cierta continuidad de evidencia manuscrita disponible a nuestro análisis. Esta imagen es falsa. En realidad, debemos saltar de isla a isla, de un

⁷ Esta amplia definición de literatura es común en los estudios sobre la antigua Mesopotamia. Véase, por ejemplo, Alan Lenzi, *An Introduction to Akkadian Literature: Contexts and Content* (University Park: Eisenbrauns, 2019).

⁸ El término *mouvance* fue acuñado por Paul Zumthor en su libro *Toward a Medieval Poetics* (Mineápolis y Oxford: University of Minnesota Press, 1992), págs. 41-49, y también en su versión original en francés, titulada *Essai de poétique médiévale*. El término inglés de “inestabilidad textual” es menos elocuente. Hay muchas discusiones entre los especialistas en literatura mesopotámica sobre si las composiciones llegaron a volverse “canónicas” en el sentido usado al hablar de la Biblia hebrea, es decir, si se convirtieron en composiciones imposibles de cambiar incluso en sus detalles. Eckart Frahm, en *Babylonian and Assyrian Text Commentaries. Origins of Interpretation* (Münster: Ugarit Verlag, 2011), págs. 317-332, ofrece una discusión matizada sobre este asunto, y, pese a que encuentra una uniformidad en aumento a finales del segundo milenio a.C., admite que siguieron produciéndose variantes a lo largo del primer milenio a.C.

⁹ Por ejemplo, se han escrito varias historias de la *Épica de Gilgamesh* desde que el texto se recuperó, y la aparición de nuevas versiones hace que la narración se complejice más con regularidad. Véanse, por ejemplo, los recuentos de A. R. George, *The Babylonian Gilgamesh Epic. Introduction, Critical Edition and Cuneiform Texts* (Oxford: Oxford University Press, 2003), capítulo 1; y A. R. George, “Gilgamesh and the Literary Traditions of Ancient Mesopotamia, en G. Leick (ed.), *The Babylonian World* (Nueva York y Londres: Routledge, 2007), págs. 237-254. Hoy, estos recuentos tendrían que ser actualizados.

manuscrito al siguiente, frecuentemente distanciados entre sí por brechas temporales sustanciales.¹⁰

Aun así, la naturaleza del manuscrito mesopotámico como objeto material es tal que dichas brechas debieron alguna vez estar ocupadas por materiales ahora perdidos. Los manuscritos cuneiformes son tablillas de arcilla en su mayoría sin hornear y, por tanto, bastante frágiles al ser dejadas a la intemperie. La razón por la cual muchas de ellas han sobrevivido hasta nuestros días es el hecho de que estaban reunidas en las ruinas de los edificios que las albergaron en su momento, y que a veces se hornearon en las conflagraciones que destruyeron esos mismos edificios. Hay un pequeño número de referencias en que algunos escribas afirman que basaron sus copias sobre algún manuscrito más antiguo que fuera encontrado en los escombros de un edificio;¹¹ comoquiera, la longevidad de los textos mesopotámicos no puede ser explicada sin una constante producción de manuscritos. Es un hecho muy bien conocido que las ciudades mesopotámicas que fungieron como centros de producción literaria estuvieron desocupadas durante varios periodos de tiempo. Ese es el caso de los más grandes centros de aprendizaje de Babilonia. Después del año 1700 a.C., el sur de Babilonia, un mundo muy urbanizado, se ruralizó, y para el año 1600 a.C. lo propio había ocurrido también en el norte de Babilonia. Grandes centros culturales, como Nippur y Ur, nunca fueron abandonados por completo, pero los arqueólogos tienen periodos de siglos en que han encontrado solo muy pocos restos, y con toda seguridad ninguna obra de alta cultura literaria.¹² Pese a ello, la cultura letrada de Babilonia no murió, y muchas de las obras del milenio I a.C. que conocemos son versiones de ítems que conocemos de comienzos del milenio II a.C.

La *Épica de Gilgamesh* es un buen ejemplo. Es probable que la versión acadia de esta historia se haya originado en el siglo XVIII a.C.: existen muchos manuscritos de esta producidos en Babilonia durante ese siglo, y muestran claras conexiones con la versión mejor conocida, la que fue descubierta en la famosa biblioteca de Asurbanipal en Nínive, producida un milenio después.¹³ Sin embargo, los años intermedios entre las dos cuentan una historia distinta. La épica en cuestión se conoce a través de un puñado de fuentes mesopotámicas de Babilonia, pero estas son pocas en número, y proceden máximo del siglo XIII a.C. No obstante, lo que sí podemos encontrar es una sorprendente extensión geográfica de las copias de esta épica hacia el norte y hacia el occidente. Las versiones halladas en Hattusa, Anatolia (todas ellas fragmentarias), aparecen en acadio acompañadas de traducciones o paráfrasis en las lenguas locales, el hitita y hurrita. En el norte de Siria, las versiones acadias aparecen en varias

¹⁰ Para esta metáfora, véase Niek Veldhuis, "Intellectual History and Assyriology", en *Journal of Ancient Near Eastern History*, vol. 1, n.º 1 (2014), págs. 21-36.

¹¹ Matthew T. Rutz, "Threads for Esagil-kīn-apli. The Medical Diagnostic-Prognostic Series in Middle Babylonian Nippur", en *Zeitschrift für Assyriologie*, n.º 101 (2011), pág. 296.

¹² Hermann Gasche, *La Babylonie au 17^e siècle avant notre ère* (Ghent: University of Ghent, 1989).

¹³ En la academia moderna, la última versión se conoce rutinariamente como versión babilonia estándar de la *Épica de Gilgamesh*. George, *The Babylonian Gilgamesh Epic* incluye una identificación y edición de todos los manuscritos de la épica conocidos en su momento. Para los manuscritos publicados después del 2003, véase Sophus Helle, *Gilgamesh: A New Translation of the Ancient Epic* (New Haven: Yale University Press, 2021), pág. 224, nota 62.

ciudades (Emar, Ugarit), y se encontró un manuscrito en el sur del Levante (Meggido). Estos manuscritos son parte de un gran florecimiento de la literatura mesopotámica a lo largo del Medio Oriente durante finales de la edad de bronce. Como lo he mencionado antes, este asunto suele describirse en términos de centro-periferia, puesto que se considera que los autores babilonios fueron la fuerza creativa mientras que los escribas de la periferia fueron sus estudiantes. Sin embargo, los materiales de Hattusa sugieren un escenario distinto. El mero hecho de que los autores locales hayan compuesto traducciones y paráfrasis de la épica en hitita y en hurrita muestra que se relacionaban activamente con las fuentes babilonias. Sus obras no fueron imitaciones en una lengua local, sino reformulaciones serias de los materiales. En las traducciones hititas, estos autores modificaron aspectos de la historia para así ajustarse mejor al gusto local. Se concentraron en fragmentos de la épica que tuvieron lugar cerca de ellos, en Amanus o en las montañas Taurus, en lugar de haber ocurrido en Babilonia. Alteraron los hechos, como, por ejemplo, los relativos al momento y las circunstancias en que nació Gilgamesh: este no era el hijo de la diosa Ninsun y el gobernante humano Lugalbanda, sino que fue creado por un comité de dioses, incluido entre ellos el dios Sol y el dios Tormenta, que no tenían nada que ver con la creación en los mitos de Babilonia pero que eran importantes para el panteón hitita. En su versión, Gilgamesh no nació en Uruk, esa ciudad sureña que jugaba un papel tan importante en la narración babilonia, sino que apenas había llegado a esa ciudad después de recorrer la región. El autor (o los autores) de Hattusa puede (o pueden) incluso haber reformulado la mala conducta sexual de Gilgamesh. Este pasaría de haber ejercido su derecho de señorío aprobado por las divinidades a participar en secreto de encuentros ilícitos con jóvenes prometidas.¹⁴

Otra versión “periférica” de esta épica proveniente de finales de la edad de bronce es la que fue excavada en la costa siria, en la ciudad de Ugarit. Está en lengua acadia, data del siglo XIII a.C., y es solo una de las muchas versiones que se conocen provenientes de esta ciudad. El aspecto notable de esta es que nos ofrece la evidencia más temprana de un prólogo añadido a la épica, en algún momento de los comienzos del segundo milenio a.C. La versión más temprana empezaba con una glorificación del héroe, “el que sobrepasa a todos los reyes”; las versiones más tardías lo alaban como un hombre que adquirió gran sabiduría como resultado de las aventuras descritas en la épica. La versión del prólogo de Ugarit no va en paralelo con el prólogo de la versión babilonia estándar hallada en detalle en la biblioteca de Asurbanipal, pero sí en su enfoque general. La autoría del prólogo de la versión babilonia estándar se le atribuye habitualmente a Sin-lēqe-unninni, cuyo nombre se asocia, en la tradición del primer milenio a.C., con el famoso íncipit de la épica: “Aquél que vio lo profundo, la fundación del país”.¹⁵ Sin-lēqe-unninni es un personaje misterioso; sin embargo, se lo invoca mucho en las

¹⁴ Todo el material puede hallarse editado y analizado en profundidad en Gary Beckman, *The Hittite Gilgamesh* (Atlanta: The Lockwood Press, 2019).

¹⁵ Para una discusión detallada sobre Sin-lēqe-unninni y su conexión con el íncipit y el prólogo, véase George, *The Babylonian Gilgamesh Epic*, págs. 28-33. Los contenidos de las versiones estándar babilonia y la de Ugarit se comparan en A. R. George, “The Gilgamesh Epic at Ugarit”, en *Aula Orientalis*, vol. 225, n.º 2 (2007), págs. 237-254.

fuentes mesopotámicas del primer milenio a.C. como ancestro de los cantores de los cultos y de otros intelectuales, y se lo pone junto a Gilgamesh en cierta lista de reyes y estudiosos del siglo II a.C.¹⁶ Puede que se trate de un personaje puramente legendario, pero la mayoría de los estudiosos modernos piensan que vivió en Babilonia en alguno de los últimos siglos del segundo milenio a.C.¹⁷ Su posición cronológica sigue siendo ambigua y, si esta teoría es correcta, debería tomarse como previa a la escritura del texto de Ugarit, que data del siglo XIII a.C. Tanto Daniel Arnaud, su editor original (a quien le parece un escrito elegante), como A. R. George, uno de los principales expertos en el *Gilgamesh* (que se muestra menos impresionado por el estilo), consideran que el manuscrito de Ugarit es obra de un estudiante. Los dos basaron su veredicto sobre la presencia de varios errores en el deletreo de las palabras, y el último se basó también en el hecho de que el escritor, contra la práctica común de entonces, escribió sin llenar en su totalidad el espacio de la tablilla.¹⁸ Sin embargo, he de preguntar: ¿un estudiante de quién? Los dos autores asumen que la obra de Ugarit es una imitación de alguna fuente babilonia ahora perdida, tal vez incluso alguna compuesta por el mismo Sin-lêqe-unninni, y que es inferior en calidad a esa fuente perdida. Afirman que el texto babilonio llegó a Ugarit ora básicamente intacto, ora algo adulterado por los cambios introducidos en sus paradas intermedias.¹⁹ Pero ¿por qué, en lugar de esto, no podemos atribuirle la obra a un autor no-babilonio, que no sea necesariamente un escritor de Ugarit sino un poeta de cualquier parte del mundo del Medio Oriente que fuera muy versado en la literatura babilonia de su época? La calificación de ejercicio estudiantil, tantas veces usada para designar los manuscritos “periféricos”, sugiere la existencia de un maestro babilonio. ¿Es posible que el maestro haya sido sirio o anatolio? Sabemos de un ejemplo, en la ciudad siria de Emar, en que el maestro era un hitita, mientras que su estudiante tenía un nombre babilonio.²⁰ El origen babilonio de cada una de las innovaciones introducidas en la composición literaria corresponde a una conjetura.

Un aspecto maravilloso de la *Épica de Gilgamesh* es que circularon de ella una docena o más de versiones a lo largo de los milenios. ¡Esas son solo las que nos son conocidas! Mientras que la edición babilonia estándar es la mejor preservada y la que consideramos como superior, sabemos que, durante los siglos previos a la compilación de la biblioteca de Asurbanipal, existieron distintas versiones de esta incluso en Asiria.²¹ Es sorprendente hasta qué punto pueden ser sustanciales las desviaciones que hay en estas versiones. Como ya he mencionado,

¹⁶ Acerca de esta lista, véase Sophus Helle, “The Role of Authors in the ‘Uruk List of Kings and Sages’: Canonization and Cultural Contact”, en *Journal of Near Eastern Studies*, n.º 77 (2018), págs. 219-234.

¹⁷ Véase Paul-Alain Beaulieu, “The Descendants of Sin-lêqi-unninni”, en J. Marzahn & H. Neumann (eds.), *Assyriologica et Semitica: Festschrift für Joachim Oelsner* (Münster: Ugarit Verlag, 2000), págs. 3-4.

¹⁸ Véanse Daniel Arnaud, *Corpus des textes de bibliothèque de Ras Shamra-Ugarit (1936-2000) en sumérien, babylonien et assyrien* (Barcelona: Editorial Ausa, 2007), pág. 130; y George, “Gilgameš at Ugarit”, pág. 238.

¹⁹ A Arnaud (*Corpus des textes*, pág. 8) le parece que esta transmite la versión de Sin-lêqe-unninni; George (“Gilgameš en Ugarit”, págs. 44-46) encuentra muchas discrepancias.

²⁰ Mark Weeden, “Adapting to New Contexts: Cuneiform in Anatolia”, en K. Radner & E. Robson (eds.), *The Oxford Handbook of Cuneiform Culture* (Oxford: Oxford University Press, 2011), págs. 602-603.

²¹ George, *The Babylonian Gilgamesh Epic*, pág. 25.

los escritores de Hattusa tenían el objetivo de hacer que el texto coincidiera con la audiencia del occidente del Medio Oriente, y lo hacían concentrándose en las aventuras de Gilgamesh que se habían llevado a cabo en esa región. Los cambios más drásticos parecen estar presentes en los manuscritos publicados más recientemente, correspondientes a antigüedades saqueadas y, por tanto, sin proveniencia conocida y de fecha incierta, aunque probablemente vienen del sur de Iraq y fueron escritos a mediados del segundo milenio a.C. El autor de esa versión cambió muchos personajes, así como la ubicación de la historia. En esta versión, Gilgamesh se convierte en el dios Sin, Enkidu en el dios Enki, y la ciudad de Ur reemplaza a la ciudad de Uruk. Según escribe el editor de la tablilla: “al menos un estudioso antiguo reinterpretó el poema a una escala cósmica, como una narración mitológica con protagonistas divinos”.²² Esta es una reformulación radical de la historia por parte de alguien que vivió cuando los centros dominantes de la literatura y la intelectualidad babilonias estaban más o menos abandonados. Las ideas de este autor no parecen haber encontrado arraigo: todas las versiones posteriores de la épica usan los antiguos protagonistas, aunque, al hacerlo, siguen estableciendo una relación entre Gilgamesh y Ur hasta entrado el primer milenio a.C.²³ Eso no significa que ninguna de las así llamadas “alteraciones periféricas” de estos textos haya tenido algún impacto en Babilonia. En algunos de los manuscritos del gran tratado de astronomía titulado *Enūma Anu Enlil* que están datados a finales del segundo milenio a.C., se reconoce abiertamente que la base de estos son fuentes originales desarrolladas en la región occidental de Irán.²⁴ No hay razón para asumir que ninguna otra obra en sus versiones conocidas durante el primer milenio a.C. haya incluido elementos insertados en ellas por escritores venidos de fuera de Babilonia.

La edad de bronce tardía puede ser vista como un punto de auge en la historia de la cultura letrada mesopotámica, como un momento en que un grupo verdaderamente cosmopolita de escritores venidos de todo el Medio Oriente la desarrollaron. La abundancia de manuscritos no babilonios contrasta fuertemente con la escasez de materiales babilonios.²⁵ La *Épica de Gilgamesh* es solo una de las muchas obras de literatura y de academia que pueden encontrarse a través de todo el Medio Oriente de la edad de bronce.²⁶ Todas muestran un relacionamiento activo e informado con distintos materiales, relaciones estas que requerían de los autores que conocieran a profundidad tanto sus propias lenguas y tradiciones como las lenguas y tradiciones sumero-acadias. Por ejemplo, en textos lexicales, dichos autores añadían

²² A. R. George, “The Civilizing of Ea-Enkidu: An Unusual Tablet of the Babylonian Gilgameš Epic”, en *Revue d'assyriologie*, n.º 101 (2007), págs. 59-80. La cita es de la página 62.

²³ George, “Civilizing Ea-Enkidu”, pág. 62.

²⁴ Véanse Matthew T. Rutz, “Textual Transmission between Babylonia and Susa: A New Solar Omen Compendium”, en *Journal of Cuneiform Studies*, n.º 58 (2006), págs. 63-96; y Antoine Cavigneaux, “Les Traditions littéraires sumero-akkadiennes à Suse. Fragments littéraires susiens (suite)”, en *Revue d'assyriologie*, n.º 114 (2020), pág. 70.

²⁵ La evidencia babilonia es escasa. Esto se señala en Benjamin R. Foster, *Before the Muses. An Anthology of Akkadian Literature* (Bethesda: CDL Press, 2005), pág. 294.

²⁶ Para un catálogo completo de los materiales conocidos hasta su momento, véase Leonhard Sassmannshausen, “Babylonische Schriftkultur des 2. Jahrtausends v. Chr. in den Nachbarländern und im östlichen Mittelmeerraum”, en *Aula Orientalis*, n.º 26 (2008), págs. 263-293.

traducciones a sus propias lenguas: hay traducciones al hitita y al hurrita entre los hititas, y hay traducciones al ugarítico y al hurrita en la costa de Siria. Estas prácticas llegaron a su punto más álgido durante finales de la edad de bronce, es decir, durante la segunda mitad del segundo milenio a.C., un periodo bastante conocido por su así llamado “internacionalismo”. Cuando miramos los usos de la escritura cuneiforme en la temprana edad de bronce, así como en la media edad de bronce, encontramos también un relacionamiento similar de los autores externos a Babilonia con los materiales babilonios. Las primeras listas lexicográficas bilingües son del occidente de Siria, con entradas en la lengua local (el eblaíta) añadidas a las entradas en sumerio que solemos ver en las versiones babilonias.²⁷ Por poner un ejemplo, hay una historia excepcional sobre Sargón, el famoso rey babilonio de mediados del tercer milenio a.C., que data de comienzos del segundo milenio a.C. y proviene del centro de Anatolia.²⁸ Durante este periodo, hay otros muchos ejemplos de interacciones creativas con los materiales previos, y, aunque uno puede aceptar que la “fuente de inspiración” de todas estas obras haya sido Babilonia, y que, por tanto, llamarlas “babilonias” tiene sentido, sostengo que la cultura literaria de la época era esencialmente cosmopolita e incluía un gran influjo de individuos de la “periferia”, por fuera del “núcleo” babilónico. Las contribuciones de la periferia crecieron con el tiempo, llegando a su punto álgido a finales de la edad de bronce, y fueron esenciales para la formulación de la cultura letrada babilonia del momento en que mejor la conocemos, la del primer milenio, que nos ha sido legada a través de grandiosas bibliotecas como la de Asurbanipal, en Nínive.

Tal vez resulte irónico que haya sido en esa época del primer milenio a.C., en que las potencias asiria y babilonia tenían el control militar y político de la mayoría de la extensión territorial del Medio Oriente, que este cosmopolitismo llegara a su fin. Siguió habiendo una inmensa actividad literaria bajo los auspicios de los palacios y templos mesopotámicos, pero esa actividad se limitó solo a los territorios del núcleo político. Obviamente, los hombres de armas y los administradores imperiales no son necesariamente buenos transmisores de la cultura, y ni hablar de la cultura literaria, pero sorprende que, en el antiguo Medio Oriente, allí donde la influencia mesopotámica había dominado el panorama cultural por siglos antes de que las potencias políticas de Asiria y Babilonia llegaran en su expansión, dicho impacto cultural se haya discontinuado o no haya pasado por un renacimiento justo en el momento en que se estableció su control directo. En el sur de Anatolia, en Siria y en el Levante, nadie volvió a escribir en cuneiforme sin una fuerte conexión con la administración imperial; definitivamente, en estas regiones no se volvió a producir literatura. Los autores creativos de esas regiones se relacionaron con varios escritos en cuneiforme, pero lo hicieron usando sus lenguas vernáculas y escribiéndolas principalmente con sistemas alfabéticos. La Biblia hebrea es el mejor ejemplo, y sobre ella se han producido bibliotecas enteras de estudios que tratan

²⁷ Giovanni Pettinato, *Testi lessicvali bilingui della biblioteca L. 2769* (Nápoles: Istituto universitario orientale, 1982).

²⁸ Marc van de Mieroop, “Sargon of Agade and his Successors in Anatolia”, en *Studi Micenei ed Egeo-Anatolici*, n.º 42 (2000), págs. 133-159.

sobre la interacción entre esta y los textos mesopotámicos.²⁹ Sin embargo, los autores bíblicos no estaban solos en esto; también hicieron lo mismo varios autores hablantes de arameo y luvio, así como de otras lenguas. Estos autores conocían las prácticas de las culturas literarias mesopotámicas, pero no participaban de ellas.

Esta situación diverge mucho de la de la edad de bronce, en que las potencias babilonia y asiria ejecutaron apenas algunas distantes aventuras militares, pero jamás instalaron sistemas de control duraderos. La extensión del sistema cosmopolita babilonio no se llevó a cabo sobre las espaldas de las conquistas imperiales, como sí es el caso del latino, que fue el resultado de la ocupación del occidente de Europa por parte de Roma, o del inglés, que empezó cuando el Imperio Británico estableció sus colonias alrededor del mundo. El impacto literario de Babilonia precedió a sus aventuras militares a través del Medio Oriente. Tampoco fue el resultado de la difusión de una religión, tal como ocurrió con los sistemas cosmopolitas de la literatura en sánscrito y en árabe: las citas de los textos religiosos muestran que uno se dirigía a los dioses del antiguo Medio Oriente en varias lenguas vernáculas. Entonces, ¿qué causó esta expansión? ¿Podemos conectarla con la necesidad de Mesopotamia de interactuar con otras regiones durante la edad de bronce? No solo había que importar cobre y estaño, sino todo un abanico de productos. Sin embargo, Mesopotamia no establecía contactos comerciales para obtener productos de primera necesidad, sino artículos especiales como metales y piedras preciosas. Estos cubrían las necesidades de una clase de élite cuyos miembros se distinguían a sí mismos del resto de la población mediante la posesión de bienes raros y caros. El inicio de la edad de bronce en Babilonia no estuvo marcado solo por las innovaciones tecnológicas como la producción del bronce o la invención de la escritura, sino también por innovaciones sociales, como el crecimiento de las élites urbanas, cuyo consumo de bienes extranjeros de lujo era un signo de distinción. Por ejemplo, los hallazgos del “cementerio real” de Ur muestran de forma muy impactante hasta qué punto un pequeño grupo de personas podía acumular masas de objetos preciosos, todos ellos hechos de materiales adquiridos en el extranjero.³⁰ ¿Es, pues, una coincidencia que la alta cultura letrada, también ella un producto de la élite, involucrara también una interacción estrecha con la gente de fuera? En la subsiguiente edad de hierro, las élites mesopotámicas obtendrían los bienes de lujo por otros medios: la principal fuente de estos eran las campañas militares. Así pues, ¿estuvieron conectados, en la edad de bronce, el comercio con el intercambio de la cultura literaria? En cualquier caso, aunque el término “edad de bronce” pueda tener muy poco valor para el estudio de la historia del antiguo Medio Oriente en otros aspectos de la vida, sí lo tiene para el

²⁹ En los cuatro volúmenes de William W. Hallo & K. Lawson Younger (eds.), *The Context of Scriptures* (Leiden: Brill, 2003-2016) se identificaron cientos de paralelos entre los textos mesopotámicos y los textos bíblicos.

³⁰ Para la conexión entre el deseo de adquirir productos extranjeros y el crecimiento de una élite, véanse Marc van de Mieroop, “In Search of Prestige: Foreign Contacts and the Rise of an Elite in Early Dynastic Babylonia”, en E. Ehrenberg (ed.), *Leaving No Stones Unturned: Essays on the Ancient Near East and Egypt in Honor of Donald P. Hansen* (Winona Lake: Eisenbrauns, 2002), págs. 125-137; y Van de Mieroop, *The Practice*, cap. 20.

estudio de la alta cultura literaria: es un hecho que hubo una literatura de la edad de bronce del Medio Oriente.

Referencias

Daniel ARNAUD, *Corpus des textes de bibliothèque de Ras Shamra-Ugarit (1936-2000) en sumérien, babylonien et assyrien* (Barcelona: Editorial AUSA, 2007).

Paul-Alain BEAULIEU, “The Descendants of Sîn-lēqi-unninni”, en J. Marzahn & H. Neumann (eds.), *Assyriologica et Semitica: Festschrift für Joachim Oelsner* (Münster: Ugarit Verlag, 2000), págs. 1-16.

Gary BECKMAN, *The Hittite Gilgamesh* (Atlanta: The Lockwood Press, 2019).

Antoine CAVIGNEAUX, “Les Traditions littéraires suméro-akkadiennes à Suse. Fragments littéraires susiens (suite)”, en *Revue d’assyriologie*, n.º 114 (2020), págs. 63-102.

Yoram COHEN, “Kidin-Gula: The Foreign Teacher at the Emar Scribal School”, en *Revue d’assyriologie*, n.º 98 (2004), págs. 81-100.

97

Timothy EARLE, *Bronze Age Economics: The Beginnings of Political Economics* (Boulder: Westview Press, 2002).

Benjamin R. FOSTER, *Before the Muses. An Anthology of Akkadian Literature* (Bethesda: CDL Press, 2005).

Eckart FRAHM, *Babylonian and Assyrian Text Commentaries. Origins of Interpretation* (Münster: Ugarit Verlag, 2011).

Hermann GASCHE, *La Babylonie au 17e siècle avant notre ère* (Ghent: University of Ghent, 1989).

A. R. GEORGE, *The Babylonian Gilgamesh Epic. Introduction, Critical Edition and Cuneiform Texts* (Oxford: Oxford University Press, 2003).

A. R. GEORGE, “Gilgamesh and the Literary Traditions of Ancient Mesopotamia”, en G. Leick (ed.), *The Babylonian World* (Nueva York y Londres: Routledge, 2007), págs. 447-459.

A. R. GEORGE, “The Gilgameš Epic at Ugarit”, en *Aula Orientalis*, vol. 25, n.º 2 (2007), págs. 237-254.

A. R. GEORGE, “The Civilizing of Ea-Enkidu: an Unusual Tablet of the Babylonian Gilgameš Epic”, en *Revue d’assyriologie*, n.º 101 (2007), págs. 59-80.

Robin HÄGG & Nanno Marinatos (eds.), *The Function of the Minoan Palaces* (Estocolmo: Svenska Institutet i Athen, 1987).

William W. HALLO & K. Lawson Younger (eds.), *The Context of Scriptures*, 4 vols. (Leiden: Brill, 2003-2016).

Sophus HELLE, “The Role of Authors in the ‘Uruk List of Kings and Sages’: Canonization and Cultural Contact”, en *Journal of Near Eastern Studies*, n.º 77 (2018), págs. 219-234.

Sophus HELLE, *Gilgamesh: a New Translation of the Ancient Epic* (New Haven: Yale University Press, 2021).

Alan LENZI, *An Introduction to Akkadian Literature: Contexts and Content* (University Park: Eisenbrauns, 2019).

Giovanni PETTINATO, *Testi lessicali bilingui della biblioteca L. 2769* (Nápoles: Istituto universitario orientale, 1982)

Sheldon POLLOCK, *The Languages of the Gods in the World of Man. Sanskrit, Culture and Power in Premodern India* (Berkeley, Los Ángeles y Londres: University of California Press, 2006).

Bruce ROBBINS & Paulo Lemos Horta, “Introduction”, en B. Robbins & P. L. Horta (eds.), *Cosmopolitanisms* (Nueva York: New York University Press, 2017), págs. 1-18.

Matthew T. RUTZ, “Textual Transmission between Babylonia and Susa: A New Solar Omen Compendium”, en *Journal of Cuneiform Studies*, n.º 58 (2006), págs. 63-96.

Matthew T. RUTZ, “Threads for Esagil-kīn-apli. The Medical Diagnostic-Prognostic Series in Middle Babylonian Nippur”, en *Zeitschrift für Assyriologie*, n.º 101 (2011), págs. 294-308.

Leonhard SASSMANNSHAUSEN, “Babylonische Schriftkultur des 2. Jahrtausends v. Chr. in den Nachbarländern und im östlichen Mittelmeerraum”, en *Aula Orientales*, n.º 26 (2008), págs. 263-293.

David J. SCHLOEN, *The House of the Father as Fact and Symbol. Patrimonialism in Ugarit and the Ancient Near East* (Winona Lake: Eisenbrauns, 2001).

Marc VAN DE MIEROOP, “On Writing a History of the Ancient Near East”, en *Bibliotheca Orientalis*, n.º 54 (1997), págs. 285-305.

Marc VAN DE MIEROOP, “Sargon of Agade and his Successors in Anatolia”, en *Studi Micenei ed Egeo-Anatolici*, n.º 42 (2000), págs. 133-159.

Marc VAN DE MIEROOP, “In Search of Prestige: Foreign Contacts and the Rise of an Elite in Early Dynastic Babylonia”, en E. Ehrenberg (ed.), *Leaving No Stones Unturned: Essays on*

the Ancient Near East and Egypt in Honor of Donald P. Hansen (Winona Lake: Eisenbrauns, 2002), págs. 125-137.

Marc VAN DE MIEROOP, *The Practice of Ancient Near Eastern History* (Münster: Ugarit-Verlag, 2022).

Niek VELDHUIS, “Intellectual History and Assyriology”, en *Journal of Ancient Near Eastern History*, vol. 1, n.º 1 (2014), págs. 21-36

Mark WEEDEN, “Adapting to New Contexts: Cuneiform in Anatolia”, en K. Radner & E. Robson (eds.), *The Oxford Handbook of Cuneiform Culture* (Oxford: Oxford University Press, 2011), págs. 597-617.

Paul ZUMTHOR, *Toward a Medieval Poetics [Essai de poétique médiévale]* (Minneapolis y Oxford: University of Minnesota Press, 1992).

El círculo de estudiosos itinerantes de Baha' al-Din al-'Amili y la transmisión del conocimiento en el Irán safávida

Publicación original:

Iranian Studies, n° 57 (2024), págs. 399-416

100

MAHDIEH TAVAKOL



a historia de la educación y la transmisión del conocimiento en las sociedades islámicas ha atraído una considerable atención académica desde finales del siglo XIX y hasta el presente. Siguiendo la obra inicial de algunos estudiosos prominentes como Ignaz Goldziher (muerto en 1921) y de Julián Ribera (muerto en 1934), en los últimos veinticinco años del siglo XX se publicaron varios estudios influyentes que, en consecuencia, afectaron el campo.¹ En 1981, George Makdisi publicó *The Rise of Colleges*, un estudio comparativo de varias instituciones de aprendizaje de las sociedades

Traducción al castellano por Julio Mario Monterroza Morelo. Revisión de la traducción: Paula Lorena Mogollón Buitrago y Javier Quintero Ramírez.

La autora agradece profusamente al profesor Konrad Hirschler, al profesor Andrew Newman, al profesor Devin Stewart, a Natalie Kraneiß y a los miembros de nuestro coloquio en línea sobre manuscritos, quienes leyeron varias versiones de este artículo e hicieron valiosos comentarios.

Esta investigación fue financiada por Marie Skłodowska-Curie Actions, ITN-MIDA 813547.

¹ Para una revisión del estado del arte en los estudios sobre la educación islámica publicados antes de 1980, véase George Makdisi, *The Rise of Colleges: Institutions of Learning in Islam and the West* (Edimburgo: Edinburgh University Press, 1981), págs. 292-311. Para una revisión amplia del estado del arte en lenguas occidentales sobre el conocimiento y la educación en el islam clásico, véase Sebastian Günther, "Islamic Education, its Culture, Content and Methods: An Introduction", en Sebastian Günther (ed.), *Knowledge and Education in Classical Islam: Religious Learning between Continuity and Change* (Leiden: Brill, 2020), págs. 7-18.

islámicas y europeas. En ese libro, Makdisi presentó a la madrasa como “la institución musulmana de aprendizaje por excelencia”, e hizo un recuento de la evolución del sistema educativo islámico desde los círculos de estudio (*halqa*) que se reunían en las mezquitas durante los primeros siglos de la historia islámica hasta las madrasas patrocinadas que se extendieron durante el periodo medieval.² El libro de Makdisi no fue ni el primero ni el único estudio sobre las madrasas publicado por aquellos años. De hecho, en 1961, el mismo Makdisi ya había publicado un estudio sobre las madrasas del Bagdad medieval.³ En 1975, Heinz Halm publicó un recuento del surgimiento y la difusión de las madrasas en las sociedades islámicas y, en sus obras posteriores, siguió dedicándole su atención a la importancia de las madrasas en la educación islámica.⁴ No obstante, con la publicación de *The Rise of Colleges*, Makdisi en especial acabó por ser asociado con la idea de la madrasa como la “institución” germinal del aprendizaje en los sistemas de educación formalizada de las sociedades islámicas, idea esta que, según mi discusión, no soporta el escrutinio histórico.

Más de una década después de la aparición de la obra de Makdisi, en 1992, Jonathan Berkey escribió *The Transmission of Knowledge in Medieval Cairo*, un libro en el que el autor hacía énfasis en el carácter informal y a-institucional de la educación medieval islámica. En su argumento, dirigido contra el enfoque de Makdisi, que privilegiaba la madrasa como la institución arquetípica de educación superior en las sociedades islámicas, Berkey señaló que, ante todo, la transmisión de conocimiento en el islam se llevaba a cabo por medio de círculos de enseñanza formados alrededor de un jeque y construido sobre la autoridad personal de este y sobre las intensivas relaciones que se desarrollaban entre él y sus estudiantes. De acuerdo con Berkey, semejante sistema de educación tan informal habría de sobrevivir al establecimiento y extensión de las madrasas a lo largo de las sociedades musulmanes, y “la educación islámica siguió siendo fundamentalmente informal, flexible y atada a las personas en lugar de atarse a instituciones”.⁵ En 1994, en la misma vena del estudio de Berkey sobre la transmisión de conocimiento en el Cairo del medioevo, Michael Chamberlain escribió una historia social de la educación y de la transmisión del conocimiento en el Damasco medieval. En su libro, titulado *Knowledge and Social Practice in Medieval Damascus*, Chamberlain hizo énfasis en el lugar central de la relación entre el profesor y el alumno en la educación islámica, y empujó un poco más las ideas de Berkey con el argumento de que las madrasas de las sociedades medievales musulmanas tenían poco que ver con la educación. Según Chamberlain, en lugar de ser instituciones de educación superior, las madrasas patrocinadas eran instrumentos por medio de los cuales sus fundadores, que hacían parte de las élites,

² Makdisi, *The Rise of Colleges*, pág. 27.

³ George Makdisi, “Muslim Institutions of Learning in Eleventh-Century Baghdad”, en *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, n.º 24 (1961), págs. 1-56.

⁴ Heinz Halm, “Die Anfänge der Madrasa”, en *Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft, Supplement III*, vol. 19, n.º 1 (1975), págs. 438-448; Heinz Halm, *The Fatimids and their Traditions of Learning* (Londres: I. B. Tauris e Institute of Ismaili Studies, 1997), pág. 71.

⁵ Jonathan Porter Berkey, *The Transmission of Knowledge in Medieval Cairo: A Social History of Islamic Education* (Princeton: Princeton University Press, 1992), pág. 18.

buscaban establecer una asociación entre ellos y el prestigio del conocimiento (*‘ilm*), salvaguardar sus propiedades⁶ y ejercer control e influencia sobre la sociedad mediante la cooptación de los estudiosos y la asignación a estos de plazas de enseñanza en las madrasas.⁶

Las obras antes mencionadas cultivaron la idea de una dicotomía, en la historia islámica, entre los métodos de educación y transmisión de conocimiento formal e institucional, por un lado, e informal y personal, por el otro. Esta dicotomía permearía desde entonces los estudios posteriores. En esta dicotomía, los adjetivos “formal” e “institucional” se asociaron usualmente a las madrasas, con sus currículos fijos y su sistema de concesión de grados (*ijāzāt*), mientras que “informal” se asoció con la relación personal entre un profesor, sus estudiantes y la transmisión oral del conocimiento que tenía lugar entre ellos. En su disertación doctoral de 2018, Paula Manstetten intentó ir más allá de esta dicotomía concentrándose en los “procesos de institucionalización” en lugar de enfocarse en las “instituciones” de aprendizaje. Al discurrir sobre las falencias de la percepción de la educación islámica como inherentemente informal y personal, con una percepción que ignora la significancia de las madrasas y de otros canales educativos similares, Manstetten argumentó que, con el paso del tiempo, la educación islámica se fue haciendo más organizada y estructurada, y que la aparición de la madrasa fue, probablemente, “solo un resultado, aunque importante, del largo proceso de institucionalización”.⁷ No obstante, Manstetten enfatizó el hecho de que el surgimiento y el desarrollo de las madrasas jamás reemplazó la enseñanza que tenía lugar en las mezquitas, las casas de particulares y otros contextos similares.⁸

La atención de la academia moderna sobre la transmisión de conocimiento y la educación en la historia islámica se ha concentrado sobre todo en el periodo medieval, pero los resultados de esta investigación académica han brindado a los estudios históricos que tratan de periodos más tardíos un marco referencial sobre la educación islámica. En 2018, siguiendo esta misma línea académica, Maryam Moazzen escribió *Formation of a Religious Landscape*, un recuento de la educación superior chií en el Irán safávida.⁹ En este estudio, Moazzen presentó las madrasas como los instrumentos primarios en la extensión y consolidación del chiismo en el Irán de la modernidad temprana, y discurrió sobre el apoyo del establecimiento cercano a los monarcas safávidas a las madrasas como parte de la política religiosa de esta dinastía de promover el chiismo entre sus súbditos, mayormente suníes. El argumento de Moazzen se hace eco de la descripción, abandonada en su mayoría, del rol del establecimiento de las madrasas en la sociedad medieval islámica en el reavivamiento del sunismo después de dos

⁶ Michael Chamberlain, *Knowledge and Social Practice in Medieval Damascus, 1190-1350* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), pág. 90.

⁷ Paula Caroline Manstetten, “Ibn ‘Asākir’s History of Damascus and the Institutionalisation of Education in the Medieval Islamic World” (Tesis doctoral, Escuela de Estudios Orientales y Asiáticos de la Universidad de Londres [Reino Unido], 2018), págs. 19-35.

⁸ Manstetten, “Ibn ‘Asākir’s History”, pág. 27.

⁹ Maryam Moazzen, *Formation of a Religious Landscape: Shi‘i Higher Learning in Safavid Iran* (Leiden: Brill, 2018).

siglos de predominancia del chiismo.¹⁰ Su obra es uno de los pocos estudios escritos en lenguas europeas que ofrece información sobre las madrasas de Irán durante la era safávida. En persa, Aḥmad Pākatchī publicó, en 2021, un artículo enciclopédico con enfoque de larga duración sobre las madrasas en el contexto del chiismo, incluyendo en el Irán del periodo safávida, en el que se ofrece una revisión informativa de las escuelas religiosas de varios centros chiíes, de su estructura y sus currículos, y de las tradiciones intelectuales y los estudiosos asociados a estos.¹¹

Evitando esta insistencia en una dicotomía rígida entre los modos formales e informales de transmisión del conocimiento, en el presente estudio busco mejorar nuestra comprensión de la transmisión del conocimiento en el Irán safávida poniendo la mirada sobre la educación externa a la madrasa en el mismo contexto safávida sobre el que escribió Moazzen. Este estudio se enfoca en el círculo de estudiosos que se formó alrededor de la figura del prominente jurista, comentarista del Corán, matemático y poeta Bahā' al-Dīn Muḥammad al-‘Āmilī (1547-1621 [953-1030 AHSh]) durante el periodo safávida, mejor conocido como al-Shaykh al-Bahā'ī. El caso del círculo de estudiosos de Bahā' al-Dīn en el Irán de la modernidad temprana nos da ocasión ilustrar de forma vívida la persistencia de los mismos patrones de transmisión del conocimiento centrada en maestros en medio de las *ḥalqas* a las que, en el contexto de las sociedades islámicas medievales, algunos académicos como Makdisi, Berkey y Chamberlain se han referido con el mote de “círculos de estudio” o “círculos de enseñanza”. Escogí usar el término más general de “círculos de estudiosos”, pues lo considero una mejor designación para la *ḥalqa* de estudiantes y estudiosos alrededor de Bahā' al-Dīn, cuyas actividades excedían el dictado y estudio de las lecciones, pues incluían muchos viajes, producciones de libros y el abrigo de intercambios intelectuales entre los miembros.

Como veremos, lo que hizo particularmente distintivo al círculo de estudiosos de Bahā' al-Dīn fue su “movilidad”, resultado de sus extensos movimientos debidos, sobre todo, a sus vínculos con la corte safávida. Pese a que Bahā' al-Dīn viajó muchas veces a lo largo de su vida, ora en su niñez con su familia, ora después, cuando era un joven estudioso, en este artículo me concentro principalmente en la última fase de su vida, desde 1588 (996 AHSh) hasta su muerte, acaecida en 1621 (1030 AHSh), fase en la que terminó estrechamente asociado con la corte de Shah ‘Abbās I (r. 1588-1629 [996-1038 AHSh]). El enfoque sobre este periodo se debe simplemente a la abundancia de evidencia documental sobre Bahā' al-Dīn y sobre las relaciones que sostuvo en este periodo con sus estudiantes. Previo a este periodo

¹⁰ La idea de que el establecimiento de madrasas fue una estrategia para la promoción del islam suní después de un periodo de predominio chií ha sufrido modificaciones y ha sido objeto de objeciones por parte de estudiosos como Berkey, Chamberlain y, más recientemente, Tor. Véase Berkey, *The Transmission of Knowledge*, págs. 130-131; Chamberlain, *Knowledge and Social Practice*, págs. 69-90; D. G. Tor, “The Religious History of the Great Seljuq Period”, en Sheila R. Canby, Deniz Beyazit & Martina Rugiadi (eds.), *The Seljuqs and their Successors: Art, Culture and History* (Edimburgo: Edinburgh University Press, 2020), págs. 54-57.

¹¹ Ahmad Pākatchī, “Hawzah ‘ilmīyah”, en *Dā'irat al-ma'ārif-i buzurg-i Islāmī* (Link en la bibliografía; acceso del traductor: 29 de septiembre, 2025).

hay solo un caso bien documentado, el de la vez que su círculo se reunió en Tabriz, en 1585 (993 AHSh), caso este que también se discute en el presente artículo.

En este estudio se echa mano del corpus de manuscritos copiados y/o leídos en el círculo de estudiosos de Bahā al-Dīn. Todos los manuscritos citados en este estudio estuvieron disponibles para mí en formato digital. Aquí, uso la variedad de notas dejadas en estos manuscritos –incluyendo las notas al margen que dejaban frecuentemente los estudiantes– y los certificados de estudio (*ijāzāt*, *balāghāt*, *qirā’āt* y *samā’āt*) que Bahā al-Dīn escribía a favor de sus estudiantes para situarlo a él, así como a los individuos que lo rodeaban, en tiempo y lugar, y para rastrear sus movimientos y entender sus interacciones.¹² Aquí se rastrean las prácticas eruditas que, en lugar de centrarse en una locación (en una madrasa), se centraban en los libros como objetos físicos en los cuales los estudiosos documentaban sus relaciones intelectuales, aunque fueran “informales”. Particularmente, las notas escritas a mano halladas en las copias personales en posesión de los individuos que hacían parte de este círculo de estudiosos nos proveen de una imagen de primera mano de la educación y la transmisión de conocimiento que tenía lugar a un nivel más personal e individual.

Al citar un manuscrito, ofrezco al lector dos numeraciones para referenciar el número de folio. El primer número es el que resulta de mi propio conteo, considerando en ese conteo los folios que añaden comúnmente por protección y no tienen nada escrito. El segundo número, que incluyo dentro de corchetes ([]), es el número histórico de la fuente que aparece en las páginas del manuscrito, usualmente añadido a mano por algún catalogador o por alguno de los primeros usuarios del manuscrito. Si un folio no tiene una numeración histórica, en lugar de ese segundo número he usado la notación “s.f.” para indicar “sin foliación”.

De Jabal ‘Āmil a la corte safávida

Bahā’ al-Dīn Muḥammad al-‘Āmilī nació en Baalbek, en febrero de 1547 (Dhū al-Ḥijja, 953 AHSh).¹³ Nació como parte de una familia de estudiosos de Jabal ‘Āmil, una región

¹² Con frecuencia, Bahā’ al-Dīn escribía un tipo de certificado correspondiente a una licencia de transmisión (*ijāzat al-riwāya*), que se entregaba después de un certificado de lectura o escucha (*balāgh*, *qirā’a* y *samā’*). Hay varios casos en que encontramos solo una *ijāzā* sin que haya ningún certificado de lectura o escucha, o en que encontramos certificados de lectura o escucha sin que podamos encontrar una *ijāzā*. En este estudio, uso los términos “*ijāzā*” (en plural, *ijāzāt*) y “certificado” de manera intercambiable para designar así varios tipos de certificados académicos expedidos por Bahā’ al-Dīn.

¹³ Se ha escrito en extenso sobre la vida y carrera de Bahā’ al-Dīn desde su propia época y hasta el presente. Para una biografía concisa, véase Devin J. Stewart, “Bahā’ al-Dīn Muḥammad al-‘Āmilī (1547-1621)”, en Joseph E. Lowry & Devin J. Stewart (eds.), *Essays in Arabic Literary Biography II* (Wiesbaden: Otto Harrassowitz Verlag, 2009), págs. 27-48. Si se quiere revisar una lista detallada de la literatura sobre Bahā’ al-Dīn en árabe y en persa, incluyendo fuentes históricas y estudios modernos, véase Muḥammad Kāzim Rahmatī, “*Ahvāl va āsār-i Bahā’ al-Dīn ‘Āmilī ma’rūf bi Shaykh Bahā’ī (d. 1030)*” (Qum: Mu’assisah-yi Kitābshināsī-yi Shī’a, 1396 AHSh [2018]), págs. 25-114. Para una revisión del estado del arte en los estudios sobre Bahā’ al-Dīn publicados en lenguas europeas entre

montañosa predominantemente chií ubicada en el sur del actual Líbano, entonces aún bajo gobierno otomano. Bahā' al-Dīn llegó a Irán siendo niño, junto a su padre, Ḥusayn ibn 'Abd al-Ṣamad (muerto en 1576 [984 AHSh]), un sobresaliente estudioso que representaba la tradición intelectual chií de Jabal 'Āmil.¹⁴ Antes de migrar, Ḥusayn había sido un estudiante y acompañante cercano de Zayn al-Dīn al-'Āmilī (muerto en 1558 [965 AHSh]), una de las figuras más influyentes de la escena intelectual chií del siglo XVI, que vino a ser conocido como “al-Shahīd al-Thānī” (el segundo mártir) después de que fuera ejecutado por los otomanos.¹⁵ Entre el grupo de estudiosos de 'Āmilī que migraron a Irán durante el periodo safávida, Ḥusayn fue una figura reconocible y jugó un rol central en la formación de una unidad política chií en Irán.¹⁶

Bahā' al-Dīn llegó a Isfahán en 1554 (961 AHSh) cuando tenía siete años. Después de vivir en Isfahán por cerca de tres años, se mudó a Qazvin, que entonces era la capital de los safávidas, después de que su padre fuera nombrado *shaykh al-islām* de esa ciudad. Después de pasar siete años en Qazvin, Ḥusayn fue nombrado *shaykh al-islām* de Mashhad y después de Herat, lo que llevó a Bahā' al-Dīn a pasar toda su infancia mudándose constantemente por varias ciudades iraníes, de Isfahán a Qazvin y luego a Mashhad y a Herat. En este periodo, Bahā' al-Dīn estudiaba, por un lado, las ciencias religiosas, incluyendo las fuentes chiíes clásicas, con su padre, y, por el otro, estudiaba las ciencias racionales, que incluían lógica, matemáticas y medicina, con varios estudiosos iraníes de alto nivel. Versado en esa combinación de la tradición intelectual chií de Jabal 'Āmilī sobre la jurisprudencia y los hadices y

comienzos del siglo XIX y el año 2008, véase Devin J. Stewart, “A Brief History of Scholarship on Bahā' al-Dīn al-'Āmilī”, en Muhammad Kāzim Rahmatī (ed.), *At the Nexus of Traditions in Safavid Iran* (Qum: Academy of Islamic Sciences and Culture, 2008), págs. xi-xxviii. Con ocasión de un congreso organizado para honrarlo, en el 2008 se reprodujo, en tres colecciones separadas, una variada literatura sobre Bahā' al-Dīn al-'Āmilī en persa, árabe e inglés, incluidas secciones que tratan sobre él halladas en varias fuentes históricas, así como estudios modernos publicados hasta ese año. Para la compilación en persa, véase 'Alī Akbar Zamānī-nizhād (ed.), *Shinākht-nāmah-yi Bahā' al-Dīn 'Āmilī* (Qum: Pāzhūhishgāh-i 'ulūm va farhang-i Islāmī, 1387 AHSh [2008]); para la compilación en árabe, véase Majmū'ah min al-muḥaqqiqīn, *al-Shaykh Bahā' al-Dīn Muhammad al-'Āmilī (majmū'ah rasā'il wa-buḥūth fī sirat Shaykh Bahā' al-Dīn al-'Āmilī)* (Qum: Markaz al-'ulūm wa al-thaqāfāt al-Islāmīyah, 2008); para la compilación en inglés, véase Muhammad Kāzim Rahmatī (ed.), *At the Nexus of Traditions in Safavid Iran: The Career and Thought of Shaykh Baha' al-Din al-Amili* (Qum: Academy of Islamic Sciences and Culture, 2008).

¹⁴ Para información sobre la vida y carrera de Husayn ibn 'Abd al-Samad, véase Devin J. Stewart, “The First *Shaykh al-Islām* of the Safavid Capital Qazvin”, en *Journal of the American Oriental Society*, vol. 116, n.º 3 (1996), págs. 387-405. Sobre la huida de Husayn, primero del Líbano a Iraq y después de Iraq a Irán, véanse Devin J. Stewart, “Husayn b. 'Abd al-Samad al-'Āmilī's Flight from Lebanon to Iraq”, en *Shii Studies Review*, vol. 3, n.º 1-2 (2019), págs. 63-110, y Devin J. Stewart, “An Episode in the 'Āmilī Migration to Safavid Iran: Husayn b. Abd al-Samad al-'Āmilī's Travel Account”, en *Iranian Studies*, vol. 39, n.º 4 (2006), págs. 481-508.

¹⁵ Sobre Zayn al-Dīn al-'Āmilī, así como sobre su ejecución, véanse Etan Kohlberg, “Al-Shahīd al-Thānī”, en *Encyclopedia of Islam, 2nd Edition* (Leiden: Brill, 1954-2005), vol. 9, pág. 209, y Devin J. Stewart, “The Ottoman Execution of Zayn al-Dīn al-'Āmilī”, en *Die Welt des Islams*, vol. 48, n.º 3-4 (2008), págs. 289-347.

¹⁶ Sobre la migración amilī al Irán safávida, véanse Ja'afar al-Muhājir, *al-Hijrah al-'Āmilīyah ilā Īrān fī al-'asr al-Safawī: asbābuhā al-tārikhiyah wa-natā'ijuhā al-thaqāfiyah wa-al-siyāsīyah* (Beirut: Dār al-rawdah lil-tibā'ah wa-al-nashr wa-al-tawzī', 1989); Andrew J. Newman, “The Myth of the Clerical Migration to Safavid Iran: Arab Shiite Opposition to 'Alī al-Karākī and Safavid Shiism”, en *Die Welt des Islams*, vol. 33, n.º 1 (1993), págs. 66-112; Devin J. Stewart, “Notes on the Migration of 'Āmilī Scholars to Safavid Iran”, en *Journal of Near Eastern Studies*, vol. 55, n.º 2 (1996), págs. 81-103; Rula Jurdi Abisaab, *Converting Persia: Religion and Power in the Safavid Empire* (Londres y Nueva York: I. B. Tauris, 2004).

de la tradición intelectual iraní de filosofía, teología y matemáticas, Bahā al-Dīn fue haciéndose sobresaliente gradualmente, particularmente después de la muerte de su padre y de su suegro, ‘Alī al-Minshār, el *shaykh al-islām* de Isfahán, en 1576 (984 AHSh). Entonces, Bahā al-Dīn reemplazó a su difunto suegro en el cargo de *shaykh al-islām* de Isfahán, que para entonces ya era un importante centro provincial.¹⁷

Por aproximadamente dos años, entre 1583 (991 AHSh) y 1585 (993 AHSh), Bahā’ al-Dīn, que en sus cuarenta se había convertido en un estudioso con algo de renombre, atravesó las tierras otomanas para llevar a cabo el Hajj.¹⁸ En su viaje de regreso a Irán, pasó algo de tiempo en El Cairo, en Jerusalén y en Damasco, donde se reunió, conversó y estudió con varios estudiosos prominentes. Bahā al-Dīn volvió a Irán por la ruta Alepo-Amid-Van, y llegó a Tabriz a comienzos del año 993 AHSh (1585). Al llegar, Bahā al-Dīn pasó unos cuantos meses en Tabriz, donde participó de actividades de enseñanza y academia con un círculo de estudiantes y estudiosos que tomaron sus lecciones, copiaron libros, leyeron y glosaron sus copias y recibieron de él sus *ijāza*.

Pese a que Bahā al-Dīn había empezado a dictar clases mucho antes de esta fecha, esta es la primera vez en que las fuentes documentales lo retratan como el centro de un círculo dedicado a la erudición y a actividades de producción de libros. Los textos incluidos fueron el *Arba ‘ūn ḥadīthan* (Los cuarenta hadices) de la autoría de Shams al-Dīn Muḥammad ibn Makkī (muerto en 1386 [786 AHSh]), así como los de al-Shahīd al-Awwal, figura prominente de la tradición chií amilí, así como otro libro de este mismo género de cuarenta hadices de la autoría de Ḥusayn ibn ‘Abd al-Ṣamad, el padre de Bahā al-Dīn. En febrero de 1585 (Ṣafar, 993 AHSh), uno de sus estudiantes, ‘Alī al-Jīlānī, recibió de él una *ijāza* por una exégesis del *Arba ‘ūn*, de Ḥusayn.¹⁹ En un periodo entre los meses de Rabī‘ II y Jumāda I del año 993 AHSh (entre abril y mayo de 1585), un estudiante sin nombrar leyó y glosó una *majmū‘a* (es decir, un manuscrito que incluye textos múltiples) que contenía el *Arba ‘ūn* de Ḥusayn y el *Arba ‘ūn* de Ibn Makkī.²⁰ Esa *majmū‘a* fue copiada unos ocho años antes, en 1577 (985 AHSh), por ‘Alī ibn Muḥammad ibn Muqaddam, probablemente un calígrafo profesional,

¹⁷ Iskandar Beg Munshī, *Tārīkh-i ‘ālam-ārā-yi ‘abbāsi* (Teherán: Intisharat-i Amir Kabir, 1971), págs. 156-157; Stewart, “The First *Shaykh al-Islām*”, págs. 391-394; Stewart, “Bahā’ al-Dīn”, págs. 31-33.

¹⁸ Acerca del viaje de Bahā’ al-Dīn a tierras otomanas, véanse Devin J. Stewart, “*Taqīyah* as Performance: The Travels of Bahā’ al-Dīn al-‘Āmilī in the Ottoman Empire (991-93/1583-85)”, en *Princeton Papers in Middle Eastern Studies*, n.º 4 (1996), págs. 1-70; y Joseph E. Lowry & Devin J. Stewart (eds.), *Essays in Arabic Literary Biography II: 1350-1850* (Wiesbaden: Otto Harrassowitz Verlag, 2009), págs. 34-37.

¹⁹ Mahmūd Malikī, “*Ijāzāt al-Shaykh Bahā’ al-Dīn al-‘Āmilī*”, en *Kitāb-i Shī‘ah*, vol. 4, n.º 7-8 (1392 AHSh [2013]), pág. 267.

²⁰ MS Bagdad, al-Markaz al-watānī lil-makhtūtāt 26245. Las notas del *balāgh* de Bahā’ al-Dīn aparecen en los folios 46a [s.f.] y 87a [s.f.]. La imagen de la nota del *balāgh* del segundo folio está cortada, de manera que no se muestra la fecha. Sin embargo, la fecha puede encontrarse en la entrada del catálogo, escrita por Husayn ‘Alī Mahfūz en 1957, correspondiente al manuscrito, que estuvo en sus manos hasta que lo transfirió a al-Markaz al-watānī. Para la entrada de catálogo de este manuscrito, véase Husayn ‘Alī Mahfūz, “*Khizānat al-duktūr Husayn ‘Alī Mahfūz bi-al-Kāzmīyah fi al-‘Irāq*”, en *Majallat ma‘had al-makhtūtāt al-‘arabiyyah* (Sin ciudad: sin editorial, 1960), pág. 51. La *majmū‘a* tiene una tercera parte (*Du‘ā’ al-‘Alawī al-Misrī*) que fue leída y compilada después, en el año 996 AHSh, sin la participación de Bahā’ al-Dīn.

como parece ser evidente a partir de su escritura manual. Ahora que estaba disponible un estudioso prominente como el propio Bahā' al-Dīn –hijo de uno de los autores de los textos de la *majmū'a* y representante, él mismo, de la tradición intelectual amilī–, era el mejor momento para glosar y autenticar el texto. En Jumāda II del 993 AHSh (junio de 1585), aún estando en Tabriz, Bahā' al-Dīn, en el rol de estudiante y con la denominación de “Mawlānā Jamshīd”, hizo una exégesis del *Arba'ūn* de Ibn Makkī y recibió por esa razón una *ijāza*. El texto viene en la forma de una *majmū'a* copiada en Tabriz dos meses antes por Malik Ḥusayn ibn Malik 'Alī Tabrīzī, tal vez como resultado de la actividad académica que floreció alrededor de estos textos durante la estadía de Bahā' al-Dīn en esa ciudad.²¹

Siendo ya para entonces un estudioso bien conocido, Bahā' al-Dīn se hizo prominente mediante su inclusión y asociación con la corte de 'Abbās I (1588-1629 [996-1038 AHSh]). En octubre de 1588 (Dhū al-Qa'dah, 996 AHSh), en Qazvin, a sus diecisiete años, 'Abbās Mirzā asumió el trono como “Shah 'Abbās el grande”, comenzando así un reinado de 42 años sobre los dominios safávidas. Su reinado comenzó después de un interregno de más de una década en que Irán estuvo gobernada por estados precarios y gobernantes débiles. Cuando 'Abbās llegó al poder, el estado safávida sufría como resultado de varias incursiones otomanas por el nor-occidente, así como de varios ataques uzbekos por el nororiente, además de los distintos problemas que causaban los indóciles gobernadores provinciales.²²

Los primeros años del reinado de 'Abbās coincidieron con la época en que incrementaría la participación de Bahā' al-Dīn en los asuntos de la corte safávida. Sin que fuera aún el mejor jurista de su era ni “el sello de los muytahidies” (*khātīm al-mujtahidīn*),ⁱⁱ título este que por entonces pertenecía a Mīr Ḥusayn ibn Ḥasan al-Karakī (muerto en 1001 AHSh [1592-1593]), Bahā' al-Dīn era un miembro sobresaliente del establecimiento religioso tan instrumental para la legitimación del gobierno de Shah 'Abbās y para la extensión de su control sobre todo el imperio, pues el shah, de hecho, tuvo que reconquistarlo.²³ En el año 998 AHSh (1590), en nombre de Shah 'Abbās, Bahā' al-Dīn estableció negociaciones con un gobernante provincial rebelde de nombre Yūlī Beg, que ejercía su mando en la región de Isfahán.²⁴ Después, en 999 AHSh (1591), Bahā' al-Dīn viajó, junto con otros personajes influyentes, a la región de Gilan para fungir como intermediario en la negociación de una alianza matrimonial entre uno de los hijos del shah y la hija del gobernante de Gilan.²⁵ En el año 1002 AHSh (1593-1594), Bahā' al-Dīn negoció un tratado de paz con Sayyid Mubārak Musha'sha'ī, un jefe perteneciente a la dinastía Musha'sha'ī que se había rebelado en una provincia del

²¹ Mahmūd Malikī, “Ijāzāt al-Shaykh”, págs. 237-238; Muhammad Taqī Dānish'pazhūh, *Fihrist-i kitābkhānah-yi markazī-yi Dānishgāh-i Tīhrān* (Teherán: Intishārāt-i Dānishgāh-i Tīhrān, 1339 AHSh [1960]), pág. 563.

²² R. M. Savory, “'Abbās I”, en *Encyclopaedia Iranica*, n.º 1 (sin fecha), págs. 71-75.

²³ Devin J. Stewart, “The Lost Biography of Bahā' al-Dīn al-Āmilī and the Reign of Shah Ismā'īl in Safavid Historiography”, en *Iranian Studies*, vol. 31, n.º 2 (1998), págs. 177-205. Mīr Husayn ibn Ḥasan al-Karakī equivale a Sayyid Husayn ibn Ḥasan al-Karakī, nieto del al-Muhaqqiq al-Karakī (muerto en el 940 AHSh [1534]).

²⁴ Stewart, “Bahā' al-Dīn”, pág. 37.

²⁵ Stewart, “Bahā' al-Dīn”, pág. 38.

suroccidente de Irán llamada Arabistán.²⁶ Ese mismo año, Bahā' al-Dīn participó, junto a otros juristas, de una reunión sobre la legalidad de la ejecución de varios líderes nuqtawíes,ⁱⁱⁱ cuyas actividades y cuya creciente influencia preocupaban a Shah 'Abbās.²⁷

El ascenso de Bahā' al-Dīn a la prominencia culminó con su emergencia como el principal jurista del imperio después de la muerte de Mīr Ḥusayn al-Karakī en el 1001 AHSh (1592-1593) como resultado de una plaga, y por su subsecuente nombramiento como *shaykh al-islām* de la capital safávida, trasladada por Shah 'Abbās de Qazvin a Isfahán.²⁸ En esta posición, que, pese a que su supremacía en esta época era aún extraoficial y tácita, Arjomand describe como “la más alta oficina del estado reservada a la hierocracia”, Bahā' al-Dīn siguió sirviéndole al shah por el resto de su vida como consejero y consultor, especialmente en los asuntos relativos a la ley chií.²⁹

El estudioso itinerante

Las responsabilidades como *shaykh al-islām* de la capital y como jurista consejero encargado de los asuntos de la corte no le impidieron a Bahā' al-Dīn involucrarse en otras actividades eruditas. En realidad, estas siguieron siendo su principal ocupación, y Bahā' al-Dīn ganó incluso más vigor en esta fase de su vida, durante la cual su educación previa llegó a la madurez. Una buena parte de las contribuciones intelectuales de Bahā' al-Dīn, especialmente en las ciencias religiosas, son producto de este periodo y coinciden frecuentemente con los viajes que hacía junto al campamento real, a veces dentro del contexto de los eventos de la corte.³⁰ Por ejemplo, probablemente, Bahā' al-Dīn escribió en persa, durante su estancia en

²⁶ Sayyid 'Alī Musha'shā'ī, *al-Rihlah al-makkīyah (tārīkh-i siyāsī va Ījtīmā'ī-yi Musha'shā'iyam)* (Teherán: Markaz-i pazhūhishī-yi mīrās-i maktūb, 1396 AHSh [2017]), pág. 55. Stewart se refiere brevemente a ese episodio en Stewart, “Bahā' al-Dīn”, pág. 38.

²⁷ Fazlī Beg Khūzānī Isfahānī, *A Chronicle of the Reign of Shah 'Abbas* (Warminster: Gibb Memorial Trust, 2015), pág. 144; Munshī, *Ālam-ārā*, pág. 477; Amir Ahmad, “The Safavid Rulers and the Nuqtawi Movement”, en *Proceedings of the Indian History Congress*, n.º 64 (2003), págs. 1243-1244; Stewart, “Bahā' al-Dīn”, pág. 38.

²⁸ Munshī, *Ālam-ārā*, pág. 459; Devin J. Stewart, “A Biographical Notice on Bahā' al-Dīn al-Āmilī”, en *Journal of the American Oriental Society*, vol. 111, n.º 3 (1991), pág. 569; Stewart, “Bahā' al-Dīn”, pág. 38. Para información sobre la mudanza de la capital safávida de Qazvin a Isfahán, véanse Michel Mazzaoui, “From Tabriz to Qazvin to Isfahan: Three Phases of Safavid History”, en *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Supplement III*, n.º 1 (1977), págs. 514-522; y Stephen P. Blake, “Shah Abbās and the Transfer of the Safavid Capital from Qazvin to Isfahan”, en A. J. Newman (ed.), *Society and Culture in the Early Modern Middle East: Studies on Iran in the Safavid Period* (Leiden: Brill, 2003), págs. 145-164.

²⁹ Said 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: University of Chicago Press, 1984), pág. 137. Por ejemplo, Bahā' al-Dīn fue el jurista encargado de los asuntos relacionados con los estipendios del sha, dado que Shah 'Abbās concedió estipendios significativos de tierras, propiedades urbanas, joyas y libros durante toda su vida. Para episodios registrado en fuentes narrativas de los estipendios de Shah 'Abbās bajo la supervisión de Bahā' al-Dīn, véanse Munshī, *Ālam-ārā*, págs. 761-762; y Khūzānī Isfahānī, *A Chronicle*, págs. 467-471.

³⁰ Para una lista completa y contextualizada de las obras compuestas por Bahā' al-Dīn durante este periodo, véase Stewart, “Bahā' al-Dīn”, págs. 39-45.

Qazvin (1004 AHSh [1596]), el *Tuhfa-yi Hātimī* (El precioso regalo de Hātim), que versa sobre el astrolabio y sus funciones, y lo dedicó a Hātimī Beg, el gran visir que le había pedido información sobre ese dispositivo.³¹ En el año 1007 AHSh (1599), en la ciudad de Mashhad, durante una campaña real contra los uzbekos de Jorasán, terminó de escribir *al-Ḥabl al-matīn* (La soga fuerte), que versa sobre los hadices legales chiíes. En el mes de Šafar del año de 1015 AHSh (1606), en el pueblo de Ganjah, ubicado en la región de Qarabagh, Bahā' al-Dīn terminó la redacción de la *miftāḥ al-falāḥ* (La llave hacia la salvación), que trata sobre los rituales diarios, mientras hacía parte de la campaña militar del shah en Azerbaiyán.³² En el mes de Dhū al-Qa'da del año 1015 AHSh (1606), en la ciudad de Qum, terminaría la redacción del *Mashriq al-shamsayn* (El ascenso de los dos soles), un libro sobre ley chií.³³ En el contexto de una conversación que sostuvieron el shah y un embajador otomano en Azerbaiyán, año 1020 AHSh (1611), en la cual se inquirió por el estatus legal para los chiíes del consumo de carne de animales sacrificados por la gente del libro (es decir, por judíos y cristianos), Bahā' al-Dīn escribió el *Ḥurmat dhabā'ih ahl al-kitāb* (La ilegalidad de la carne de los animales sacrificados por la gente del libro). Puede asumirse que esta obra le fue enviada al sultán Aḥmad (r. 1603-1617) en Estambul^{iv} por medio de un enviado safávida.³⁴ Más o menos al mismo tiempo y por orden del shah, Bahā' al-Dīn empezó a trabajar en la redacción de un manual de leyes en lengua persa. La obra, titulada *Jāmi '-i 'Abbāsī* (El compendio abasí), permaneció incompleta en el resto de sus días y tuvo que ser terminada póstumamente por uno de sus estudiantes. Tras su terminación, esta se convertiría en el compendio legal oficial del chiismo del siglo XVII.³⁵

La amplia itinerancia de Bahā' al-Dīn, manifiesta, por ejemplo, en la diversidad de lugares en los que se completaron sus obras, fue una característica distintiva de su carrera, particularmente en esta fase de su vida. Mientras que las constantes mudanzas de la niñez de Bahā' al-Dīn dependieron de la carrera de su padre y de sus circunstancias sociopolíticas, la itinerancia de su vida adulta fue una consecuencia directa de su vinculación a la corte de Shah 'Abbās, quien era un gobernante altamente móvil. Shah 'Abbās vivía más como un nómada: pasaba el invierno en Qazvin, Isfahán, Mashhad, Herat, Mazandarán o Azerbaiyán, y andaba

³¹ Stewart data la terminación de esta obra en el año 1604-1605 (1013 del calendario persa), que es la misma fecha que se da en la introducción de su edición impresa: véase Stewart, "Bahā' al-Dīn", pág. 27. Véase también Abū al-Fadl Naba'i & Taqī 'Adālatī (eds.), *Tuhfa-yi Hātimī* (Mashhad: Intishārāt-i Āstān-i Quds-i Razavī, 1370 AHSh [1991]), págs. 16-17. Sin embargo, Nāji data la obra en el año 1004 del calendario persa (1595-1596) y menciona dos copias hechas en ese año: véase Sayyid Muhsin Nāji, *Kitābshināsī-yi Shaykh Bahā'ī* (Mashhad: Bunyād-i pazhūishhā-yi islāmī-yi Āstān-i Quds-i Razavī, 1387 AHSh [2008]), pág. 165. Uno de los manuscritos que revisé también fue copiado en el mes de Shawwāl del año 1004 AHSh (mayo de 1596), lo que corrobora la fecha provista por Nāji. Véase MS Teherán, Biblioteca de Majlis, 3761.

³² Stewart, "Bahā' al-Dīn", pág. 27; Nāji, *Kitābshināsī*, pág. 529. Para la copia original del borrador que incluye el colofón de puño y letra de Bahā' al-Dīn, véase MS Teherán, Biblioteca de Malik, 976.

³³ Stewart, "Bahā' al-Dīn", pág. 27; Nāji, *Kitābshināsī*, pág. 522.

³⁴ Nāji, *Kitābshināsī*, pág. 355; Stewart, "Bahā' al-Dīn", pág. 43. Para un estudio sobre su obra, véase Devin J. Stewart, "Three Polemic Exchanges at the Safavid Court", en École Pratique des Hautes Études (ed.), *Bibliothèque de l'École des Hautes Études: Sciences Religieuses 137* (Turnhout: Brepols, 2009), págs. 404-412.

³⁵ Nāji, *Kitābshināsī*, pág. 208; Stewart, "Bahā' al-Dīn", pág. 43; Arjomand, *The Shadow of God*, pág. 207.

en constante movimiento, yendo a conducir las campañas militares durante el resto del año. El shah no solo se movía con sus tropas, sino que se hacía acompañar de lo que puede parecer una capital móvil, es decir, de un séquito masivo de ministros, consejeros y representantes administrativos y religiosos, incluidos Bahā' al-Dīn y sus acompañantes.³⁶ Con frecuencia, en esta fase de su vida, Bahā' al-Dīn viajaba con el campamento real, con la excepción de unos pocos viajes que parece haber hecho por cuenta propia.

En sus viajes, Bahā' al-Dīn aparece como el estudioso/profesor en el centro de un círculo de estudiosos, una suerte de madrasa pequeña y móvil, desde donde podía concentrarse en la escritura y la enseñanza mientras sus estudiantes copiaban, leían y glosaban con ahínco, y recibían las *ijāzāt* sobre los libros. La participación de Bahā' al-Dīn en la enseñanza, simultánea con sus viajes de este periodo, puede verse en el gran número de certificados académicos (*ijāzāt*, *balāghāt* y *samā'āt*) que escribió para sus estudiantes en varios lugares. De los 105 certificados académicos que escribió a lo largo de su vida, 96 fueron escritos durante el reinado de Shah 'Abbās en 14 lugares diferentes: En Irán, Mashhad, Marv, Qum, Qazvin, Isfahán, Semnan, Qarabagh, Tabriz, Farah Abad y Georgia; en Iraq, Najaf, Karbala, Bagdad y Kadhimiyya.³⁷ No obstante, los movimientos que guiaron a Bahā' al-Dīn y a su círculo de estudiosos fueron más allá de aquellos lugares en los cuales el maestro expidió los certificados. Como veremos, nos enteramos de otros viajes del grupo, por ejemplo, a Herat y a Balj, no mediante los *ijāzāt* sino mediante las notas que dejaron sus estudiantes en sus manuscritos.

El viaje de Bahā' al-Dīn a las ciudades santas de Iraq, que transcurrió entre el mes de Jumādā I del año 1003 AHSh (enero de 1595) y el mes de Sha'bān de ese mismo año (abril de 1595), es un claro ejemplo de cómo operaba el círculo de estudiosos de Bahā' al-Dīn cuando estaba de viaje.³⁸ El viaje parece haber correspondido a un peregrinaje personal sin conexión alguna con las tareas de la corte y durante un invierno en que Shah 'Abbās se había asentado en Qazvin. El viaje está bien documentado por medio de notas manuscritas, especialmente sobre las páginas del *Kitāb al-ijāzāt*, de al-Karakī, una *majmū'a* que le pertenecía a Sayyid Ḥusayn al-Karakī (muerto en el año 1041 AH [1631-1632]), acompañante de Bahā' al-Dīn, estudiante

³⁶ La movilidad de Shah 'Abbās es claramente observable, por ejemplo, en Khūzānī Isfahānī, *A Chronicle*, obra esta que sigue la historia, año por año, de su reinado, tomando nota de sus movimientos, de sus campañas y de los lugares en que pasó cada año el invierno (*qishlāq*). Melville también menciona que “‘Abbās fue mucho más móvil que el resto de la dinastía [safávida]”. Véase C. P. Melville, “Shah 'Abbas and the Pilgrimage to Mashhad”, en C. P. Melville (ed.), *Safavid Persia: The History and Politics of an Islamic Society* (Londres y Nueva York: I. B. Tauris, 1996), pág. 218.

³⁷ Mahmūd Malikī compiló y editó las *ijāzāt* de Bahā' al-Dīn, junto con la lista de lugares y fechas asociadas a estas, en un artículo extenso. Véase Malikī, “Ijāzāt al-Shaykh”, pág. 222. Si se hiciera una lista de cada “punto” geográfico en que Bahā' al-Dīn escribiera sus *ijāzāt*, esta tendría que ser más larga que la lista de Malikī, pues Malikī agrupó las *ijāzāt* expedidas por Bahā' al-Dīn en distintas villas y ubicaciones cercadas a una ciudad bajo la categoría de *ijāzāt* expedidas en dicha ciudad.

³⁸ Hay evidencia de la presencia de Bahā' al-Dīn y sus acompañantes en Iraq en el periodo que va del 14 del mes Jumādā I del año 1003 AHSh (MS Yazd, Biblioteca Vazīrī 1078, fol. 45b [45b]) al mes de Sha'bān del año 1003 AHSh (MS Teherán, Biblioteca Majlis 14987, fol. 50a [150a]), fecha esta última en la que ya estaban de regreso. Por tanto, el viaje debe haberles tomado al menos cuatro meses.

suyo de toda una vida, que había copiado dicho texto en extenso.³⁹ En este viaje, encontramos a Bahā' al-Dīn ocupado, por un lado, en la redacción de textos y la reflexión personal y espiritual: durante el viaje, el maestro compuso multitud de poemas y completó su obra sobre el rezo, *al-Ḥadīqa al-hilāliyya* (El jardín de la luna creciente), obra esta cuya redacción había empezado antes, en Qazvin.⁴⁰ En la misma copia original (*nuskhat al-aṣl*) del *al-Ḥadīqa al-hilāliyya* que estaba escribiendo, Bahā' al-Dīn también escribió varios poemas inspirados por los santuarios chiíes de Kadhimiyya y por su peregrinaje a la Meca en el año 991 AHSh (1583).⁴¹ En una *majmū'a* perteneciente a uno de sus estudiantes (que más adelante encontraremos en las fuentes), 'Abd al-Kāzīm al-Jīlānī, Bahā' al-Dīn también escribió páginas de poemas acerca de las distintas paradas espirituales de Samarra, Karbala y Náyaf, así como un corto *ziyārah* (peregrinaje) que había de leerse durante la visita a cualquiera de los santuarios sagrados.⁴²

III

Más que un estudioso solitario que guardara distancia respecto a sus compañeros de viaje y se sumergiera en su propia espiritualidad y contemplación intelectual, Bahā' al-Dīn convivió activamente con sus estudiantes, quienes le leían, escuchaban sus lecciones y recibían de él sus *ijāza*. Por ejemplo, Sayyid Ḥusayn al-Karakī escuchó una variedad de hadices de boca de Bahā' al-Dīn en diferentes localidades y tomó notas abundantes sobre las conversaciones que sostuvieron durante el viaje. Sayyid Ḥusayn tomó nota, particularmente, de los momentos del día y la ubicación exacta en que le escuchó decir un hadiz o dictar una lección a Bahā' al-Dīn, como, por ejemplo: “en Kāzīmāyn, en la ribera del Tigris, en la tarde del jueves, 14 de Jumādā I, 1003 [AHSh]”; “en la noche del viernes, 7 de Jumādā II de 1003 [AHSh], en Bagdad, frente a los santuarios...”; o “el 27 de Rajab del 1003 [AHSh], en Najaf, frente al santuario de 'Alī ibn Abī Tālīb”.⁴³ Después de una sesión en Bagdad en que Bahā' al-Dīn contó a su círculo un hadiz, también les leyó a sus estudiantes el poema que acababa de escribir en su copia del *al-Ḥadīqa al-hilāliyya*. Sayyid Ḥusayn tomó nota de la ocasión y copió el poema en su propio manuscrito.⁴⁴ En este viaje, Sayyid Ḥusayn recibió varios *ijāzāt* de mano de Bahā' al-Dīn, incluida una *ijāza* abarcadora sobre las obras de Bahā' al-Dīn y todas las obras sobre las cuales el propio Bahā' al-Dīn había recibido de su padre una *ijāza*.⁴⁵ En

³⁹ MS Yazd, Biblioteca Vazīrī 1708. Para un estudio de este manuscrito, véase 'Alī Sadrā'ī Khū'ī, “Kitāb-i ijāzāt-i Sayyid Ḥusayn Karakī (avvalī kitāb-i ijāzāt-i shī'ī)”, en *Kitāb-i shī'ah*, vols. 7-8, n.º 4 (1392 AHSh [2014]), págs. 169-190.

⁴⁰ Según el colofón hallado en la copia original de puño y letra de Bahā' al-Dīn, la obra fue completada a comienzos del mes de Jumādā II del año 1003 AHSh (febrero de 1595) en Khadimiya, en la parte occidental de Bagdad. Véase MS Teherán, Biblioteca de la Universidad de Teherán 1, fol. 35a [32a]; véase también Nājī, *Kitābshināsi*, pág. 258.

⁴¹ MS Teherán, Biblioteca de la Universidad de Teherán 1, folio 4a [1a].

⁴² MS Qum, Biblioteca Mar'ashī 4250, fols. 110b-112b [113b-115b]. Acerca de 'Abd al-Kāzīm al-Jīlānī y sus obras, véase Younes Mahdavi, “Astronomy in Safavid Persia: Bahā' al-Dīn al-'Āmilī and the Patronage of Science” (Tesis doctoral, Universidad de Oklahoma [Estados Unidos], 2021), págs. 178-214. Para nombrarlo, Mahdavi usa “Muhammad-Kāzīm Tunikābunī”, dado que, en las fuentes, esta persona aparece por igual con los nombres de “'Abd al-Kāzīm” y de “Muhammad-Kāzīm”.

⁴³ MS Yazd, Biblioteca Vazīrī 1708, fols. 45b [45b], 47a [47a] y 51a [51a], respectivamente.

⁴⁴ MS Yazd, Biblioteca Vazīrī 1708, fol. 48a [48a].

⁴⁵ MS Yazd, Biblioteca Vazīrī 1708, fol. 3a [3a]. No es clara la razón por la cual Malikī considera que el *mujāz* de esta *ijāza* debió haber sido Sayyid Sharaf al-Dīn Ḥusayn al-Mashhadī. Véase Malikī, “Ijāzāt al-Shaykh”, págs. 258-259.

Karbala, Sayyid Ḥusayn también aprovechó la oportunidad de estudiar con otros estudiosos y recibir de ellos *ijāzāt*, estudiosos estos que eran, por un lado, parte del grupo que acompañaba a Bahā' al-Dīn, o, por el otro, que eran próximos a él y sostenían con él y su círculo intercambios intelectuales. De esta forma, Sayyid Ḥusayn recibió una *ijāza* de parte Mawlānā Ma'ānī Tabrīzī y escuchó hadices de Sayyid Ḥaydar Bīzuwuy, ambos estudiosos de origen iraní.⁴⁶ Probablemente durante este mismo viaje, también en Karbala, un tal Jamāl al-Dīn Aḥmad al-Sa'dī le leyó a Bahā' al-Dīn, en voz alta, la obra *Mukhtalaf al-shī'a* (Los puntos de desacuerdo entre los chiíes), una fuente chií de la autoría de al-'Allāma al-Ḥillī (muerto en el año 726 AHSh [1325]) sobre las distintas opiniones de los estudiosos imamíes sobre varias sentencias judiciales, y recibió una *ijāza* de Bahā' al-Dīn relativa a todas las obras de al-Ḥillī.⁴⁷ 'Abd al-Kāzīm al-Jīlānī, a quien ya nos hemos encontrado en las fuentes, copió un tratado en el mes de Sha'bān, en Karbala, en la misma *majmū'a* que usó Bahā' al-Dīn para escribir sus poemas.⁴⁸ Otro estudiante de Bahā' al-Dīn, llamado Ḥājī Bābā al-Qazvīnī, también debe haber estado con él durante este viaje. Así, nos encontramos a Ḥājī Bābā asignándole a un residente de Bagdad la escritura de un poema en turco para él mismo, poema que nos encontramos en su copia del *al-Mashkūl*, un manuscrito que Ḥājī Bābā había modelado y titulado siguiendo la famosa antología de Bahā' al-Dīn titulada *al-Kashkūl* (El recipiente del derviche^v).⁴⁹ Ḥājī Bābā tomó nota de que el poema fuera escrito en el mes de Sha'bān del año 1003 AHSh (abril de 1525), cuando ya volvían del peregrinaje con sus maestros (*mashāyikhinā*).⁵⁰ Por estas razones, todo el evento debe haber consistido en un viaje tanto

[Nota del traductor: el *mujāz* de una *ijāza* es el receptor de esta, que ha hecho méritos para obtenerla mediante la memorización y recitación del texto en cuestión, usualmente el Corán, ante su maestro].

⁴⁶ MS Yazd, Biblioteca Vazīrī 1708, fols. 45b [45b] y 48b [48b].

⁴⁷ Malīkī, "Ijāzāt al-Shaykh", págs. 233-234. He visto una imagen de su *ijāza* de tres páginas, pero no del manuscrito. En la imagen que pude ver, se lee que Karbala es el lugar de expedición de la *ijāza*, y de la fecha que se ve solo puede leerse el día y el mes (4 del mes Rajab) y la parte del año que corresponde al "mil" (الف). El resto se ha desvanecido. Sabemos que Bahā' al-Dīn estaba en Karbala en el mes de Rajab del año 1003 AHSh (marzo de 1595): véase, por ejemplo, MS Yazd, Biblioteca Vazīrī 1708, fols. 49b [49b] y 51a [51a]. Dado que el año 1003 AHSh (1595) es el único año para el cual poseo evidencia de que Bahā' al-Dīn hubiera pasado el mes de Rajab en Karbala, considero que la fecha apropiada la *ijāza* de Aḥmad al-Sa'dī es el año 1003 AHSh (1595). Malīkī propone "1000" como la fecha de esta *ijāza*. Sin embargo, esto parece ser incorrecto, pues no tenemos evidencia de que Bahā' al-Dīn haya estado en Karbala durante ese año.

⁴⁸ MS Qum, Biblioteca Mar'ashī 4250. Basándonos en el colofón, el segundo tratado presente en esta *majmū'a* fue escrito con la caligrafía de 'Abd al-Kāzīm en Karbala, en "Sha'bān": véase el folio 14a [14a]. No se menciona el año, pero, dado que Bahā' al-Dīn escribió poemas para esa *majmū'a* alrededor del mes de Sha'bān del año 1003 en Karbala, puede que el tratado también haya sido copiado en ese mismo año. Cualquiera que sea el caso con respecto al manuscrito, conocemos con certeza la propiedad de 'Abd al-Kāzīm sobre el manuscrito con base en otras notas marginales.

⁴⁹ Para información sobre el *al-Kashkūl* de Bahā' al-Dīn, véase Stewart, "Bahā' al-Dīn", págs. 36-37. El *al-Mashkūl* de Ḥājī Bābā, que sigue estando solo en su forma manuscrita y no ha sido editado ni publicado, está en custodia de la Biblioteca Majlis. Véase MS Teherán, Biblioteca Majlis 14987. Dicho manuscrito fue copiado principalmente por Ḥājī Bābā a lo largo de un extenso periodo de tiempo transcurrido en vida de Bahā' al-Dīn, con frecuencia estando cerca suyo; de esta forma, el manuscrito nos ofrece pistas valiosas en abundancia acerca de Bahā' al-Dīn y de su vida. Para un estudio de este manuscrito, véase Jawād Bashārī, "Ḥājī Bābā Qazvīnī barjastah'tarīn shāgird-i Shaykh Bahā'ī", en *Marzbān-i farhang*, n.º 1 (1393 AHSh [2014]), págs. 585-606.

⁵⁰ MS Teherán, Biblioteca Majlis 14987, fol. 50a [150a].

espiritual como intelectual llevado a cabo por un grupo de estudiantes, maestros y estudiosos que anduvieron juntos.

Aunque es probable que con menos detalle, pueden dibujarse imágenes similares de las actividades intelectuales en las que participaban Bahā al-Dīn y su círculo de estudiosos en las distintas localidades de los dominios safávidas a partir de otros viajes que llevara a cabo en otras fases de su vida. Esto incluye:

- los varios viajes que hizo a Jorasán entre el año 1007 AHSh (1598) y 1011 AHSh (1602) como acompañante de Shah ‘Abbās, que los hacía para ocuparse de los asaltos uzbekos en el nororiente;
- el periodo entre el año 1013 AHSh (1604) y el 1015 AHSh (1606), que pasó con el campamento real en Azerbaiyán;
- la etapa transcurrida entre el 1018 AHSh (1609) y el 1020 AHSh (1611) junto con el campamento real movilizado en expedición militar, una vez más en el noroccidente, en la región de Qarabagh;
- y el periodo que pasó en Georgia en el año 1023 AHSh (1614) como parte del séquito real.⁵¹

El último episodio, durante el cual nuestros documentos muestran a Bahā’ al-Dīn y su círculo involucrados en sus actividades de erudición y en sus intercambios intelectuales pese a estar lejos de su hogar, en Isfahán, tuvo lugar en Mazandarán durante el año 1024 AHSh (1615), en la época en que el séquito real vino a pasar el invierno en Farah Abad después de la expedición militar de Georgia. En los últimos cinco años de su vida, parece que Bahā’ al-Dīn se asentó más o menos en la ciudad de Isfahán y siguió enseñando hasta pocos meses antes de su muerte.⁵²

⁵¹ Para las campañas de Shah ‘Abbās en Jorasán entre los años 1007 AHSh y 1011 AHSh (1598-1602), véanse Khūzānī Isfahānī, *A Chronicle*, págs. 15-16; y Savory, “Abbās I”. Para evidencia relativa a Bahā’ al-Dīn y su círculo durante el periodo de las campañas a Jorasán, véanse Malikī, “Ijāzāt al-Shaykh”, págs. 240, 254, 262, 267, 278-279 y 281-282; MS Teherán, Biblioteca Majlis 231, fol. 7a [9]; MS Teherán, Biblioteca Majlis 14987, fol. 84a [95]; MS Qum, Biblioteca Mar‘ashī 4250, fols. 97b-98b [96b-97b] y 99b-101a [101b-103a]. Para las campañas de Shah ‘Abbās en Azerbaiyán durante el periodo entre el año 1013 AHSh y el 1015 AHSh (1604-1606), véanse, por ejemplo, Khūzānī Isfahānī, *A Chronicle*, págs. 17 y 411-415; Rahmatī, *Ahvāl va āsār-i*, págs. 42-43; Andrew J. Newman, “Towards a Reconsideration of the ‘Isfahan School of Philosophy’”, en *Studia Iranica*, n.º 15 (1986), pág. 178. Para evidencia sobre Bahā’ al-Dīn y su círculo durante el periodo de las campañas azeríes, véanse, por ejemplo, Malikī, “Ijāzāt al-Shaykh”, pág. 284, nota 140; Nājī, *Kitābshināsī*, pág. 529; y MS Teherán, Biblioteca Malik 976, fol. 87b [s.f.]. Para las campañas de Shah ‘Abbās en la región de Qarabagh entre el año 1018 AHSh y el 1020 AHSh (1609-1611), véase Khūzānī Isfahānī, *A Chronicle*, págs. 19-20. Para las campañas de Shah ‘Abbās en Georgia en el año 1023 AHSh (1614), véase, por ejemplo, Khūzānī Isfahānī, *A Chronicle*, pág. 22. Conocemos varios certificados de Bahā’ al-Dīn escritos en Georgia durante el año 1023 AHSh (1614); dos de ellos aparecen en una copia de un *tafsīr* corto de Bahā’ al-Dīn titulado *Āyn al-hayāh*: véase uno en MS Teherán, Biblioteca Nacional de Irán 3379, fols. 58a [58a] y 64a [64a]; el otro está mencionado en Malikī “Ijāzāt al-Shaykh”, págs. 238-239.

⁵² Para las campañas que para entonces condujo Shah ‘Abbās en Mazandarán, véase, por ejemplo, Khūzānī Isfahānī, *A Chronicle*, pág. 22. Para evidencia sobre Bahā’ al-Dīn y su círculo durante este periodo, véanse, por ejemplo, Malikī, “Ijāzāt al-Shaykh”, págs. 229 y 288-289; y MS Teherán, Biblioteca Nacional de Irán 3379, fol. 55b [55b].

Parece que el círculo de estudiosos de Bahā' al-Dīn se reunía en su residencia o en los distintos lugares sagrados que visitaban juntos, como vimos, por ejemplo, en el caso de su viaje a Iraq. De hecho, pese a la prevalencia de las madrasas en el Irán safávida, particularmente en la capital, Isfahán, no podemos observar ni en sus fuentes narrativas, ni en sus certificados, ni en los colofones de los manuscritos copiados por aquellos que lo rodeaban, que Bahā' al-Dīn estuviera atado a alguna madrasa específica.⁵³ Esto es particularmente sorprendente si se considera que Shah 'Abbās fundó varias mezquitas-madrasas con inmensos estipendios caritativos en las que se asignaron plazas de enseñanza a varios estudiosos específicos, tales como Shaykh Luṭf Allāh al-Maysī (muerto en el año 1032 AHSh [1622-1623]) y Mullā 'Abd Allāh Shūshtarī (muerto en el año 1021 AHSh [1612-1613]), ambos estudiosos de bajo rango cuyos nombres siguen estando asociados a sus respectivas mezquitas-madrasas hasta hoy.⁵⁴ No es probable que, durante el reinado de Shah 'Abbās, Bahā' al-Dīn fungiera alguna vez como *mudarris* (catedrático) asignado a una plaza de enseñanza en alguna madrasa, probablemente porque su alto estatus dentro del sistema safávida, y las responsabilidades sociopolíticas que acarreaba dicha posición, lo ponían más allá del estatus y las responsabilidades de los *mudarris*, encargados de la enseñanza en una escuela.

III

En lugar de esto, existen dos referencias a la “*madras*” en la que solía enseñar Bahā' al-Dīn. Ḥājji Bābā hace la primera de estas referencias en el colofón de una copia de su *Ithnā 'ashariyya fī al-hajj* (El tratado de doce capítulos sobre el Hajj), que copió para sí mismo en el año 1028 AHSh (1619) en la “*madras*” del jeque.^{55vi} La segunda referencia aparece en el recuento que hace Iskandar Beg de la muerte de Bahā' al-Dīn, donde Iskandar Beg señala que el cuerpo del jeque fue transferido a Mashhad para ser enterrado, según su testamento, junto a la tumba de Imam Riḍā, en la misma casa que sirvió de “*madras*” a Bahā' al-Dīn cuando vivió en Mashhad.⁵⁶ Sin ser una madrasa, “*madras*” puede denotar cualquier espacio delimitado, ya sea en una mezquita o en una casa, en que los estudiantes se reúnan y un maestro pueda enseñar, sin importar donde quiera ser que el maestro resida en el momento. En cualquier caso, el estilo de vida itinerante de Bahā' al-Dīn no dejaba cabida para un estilo fijo de enseñanza. Con seguridad, la opción que más se ajustó a su vida fue la de su círculo itinerante de estudiosos y su enseñanza peripatética.

⁵³ Acerca de las madrasas safávidas, véase Moazzen, *Formation of a Religious Landscape*, en especial los dos primeros capítulos.

⁵⁴ Moazzen, *Formation of a Religious Landscape*, págs. 43-45. Aquí, Moazzen expresa sorpresa ante el hecho de que Shah 'Abbās no construyera ninguna madrasa en honor de Mīr Dāmād (muerto en el año 1040 AHSh [1631]) y Shaykh Bahā'ī, los dos estudiosos más prominentes entre los que se asocian a su reinado. Moazzen toma nota de que ninguna madrasa o mezquita llegó a ser conocida por el nombre de estos hombres.

⁵⁵ MS Mashhad, Biblioteca Āstān-i Quds 7414, fol. 14b [14b].

⁵⁶ Munshī, *Ālam-ārā*, pág. 969.

En el círculo de estudiosos de Bahā' al-Dīn

Nuestras fuentes arrojan algo de luz sobre la composición del círculo de estudiosos de Bahā' al-Dīn y sobre las relaciones que se sostenían en su interior. En lugar de enseñar a una gran población de fanáticos y seguidores de todas las proveniencias sociales, Bahā' al-Dīn parece haber estado en el centro de un pequeño círculo de estudiantes. Los muchos certificados que escribió a lo largo de su vida son de carácter personal, y fueron escritos en copias personales de manuscritos pertenecientes a estudiantes individuales que estudiaron con él en reuniones privadas o incluso en lecciones personalizadas, a veces en su casa.⁵⁷ Rara vez pueden hallarse certificados entregados a varios estudiantes en la misma fecha y relativos al mismo texto, lo que indica que no daba lecciones públicas con muchos asistentes que recibieran sus *ijāzāt*.⁵⁸ Esto contrasta claramente con la práctica que se ha reportado con respecto a periodos más tempranos; véanse, por ejemplo, los certificados grupales escritos para una larga lista de asistentes con distintos trasfondos sociales y profesionales, tal como vemos en el contexto de las sesiones públicas de lectura descritas por Konrad Hirschler para la Siria del siglo XIII.⁵⁹

En las fuentes que tratan sobre la vida de Bahā' al-Dīn, sean narrativas de los sujetos históricos o de estudios modernos, se incluye entre sus estudiantes a cualquier individuo que hubiera recibido de él una *ijāza*. Por ejemplo, Muḥammad Qaṣrī señala que en la obra *al-Dharī'a*, de Āqā Buzurg, se menciona a casi cien individuos como estudiantes de Bahā' al-Dīn.⁶⁰ Sin embargo, una revisión más minuciosa de las fuentes hace resaltar una distinción entre los miembros de su círculo y aquellos estudiantes que lo eran de una manera más casual. Los rastros que han quedado en los manuscritos muestran que el círculo de Bahā' al-Dīn tenía un núcleo casi fijo de estudiantes de largo plazo que permanecieron con él por extensos periodos, tanto en sus viajes como en sus residencias. Los más sobresalientes de entre este

⁵⁷ Las dos *ijāzāt* que se escribieron en Farah Abad (1024 AHSh [1615]) para Muhammad ibn Muzaffar al-Ziyābādī, conocido también como Taqī al-Sūfī, son ejemplo de *ijāzāt* expedidas en la casa de Bahā' al-Dīn. Véase Malikī, “Ijāzāt al-Shaykh”, págs. 288-289.

⁵⁸ Me he cruzado con dos *ijāzāt* de Bahā' al-Dīn escritas para más de un individuo. La primera de estas es la *ijāza* entregada a Shaykh Lutf Allāh al-Maysī, un sobresaliente estudioso contemporáneo, y a su hijo Ja'far por petición de Shaykh Lutf Allāh (*iltamasa minnī*); véanse Malikī, “Ijāzāt al-Shaykh”, págs. 236-237; Muhammad Taqī al-Faqīh al-Āmilī, *Mustadrak al-faqīh 'alā Amal al-āmil wa-mulhaqātih* (Qum: Mu'assasat turāth al-Shī'a'h, 1400 AHSh [2021]), pág. 308. La segunda de estas es la *ijāza* que Bahā' al-Dīn escribió en el año 1024 AHSh (1615) como bendición para los tres hijos pequeños de Sayyid Husayn al-Karakī. Este es también el único ejemplo que he encontrado de una *ijāza* entregada por Bahā' al-Dīn a niños menores de edad. Hay una copia de esta *ijāza*, de puño y letra del nieto de Sayyid Husayn (uno de los hijos del *mujāzūn*), que aparece en MS Yazd, Biblioteca Vazīrī 1708, fol. 139b [139b]. Para una edición de esta *ijāza*, véase Malikī, “Ijāzāt al-Shaykh”, pág. 243.

⁵⁹ Konrad Hirschler, “Reading Certificates (Samā'āt) as a Prosopographical Source: Cultural and Social Practices of an Elite Family in Zangid and Ayyubid Damascus”, en Andreas Görke & Konrad Hirschler (eds.), *Manuscript Notes as Documentary Sources* (Würzburg: Ergon Verlag in Kommission, 2011), págs. 73-92. Para una historia de la *ijāza* y de su desarrollo como método de transmisión de conocimiento en las culturas islámicas, especialmente en sus periodos más tempranos, véase Garret A. Davidson, *Carrying on the Tradition: A Social and Intellectual History of Hadith Transmission across a Thousand Years* (Leiden y Boston: Brill, 2020), págs. 108-151.

⁶⁰ Muhammad Qaṣrī, *Sīmā'ī az Shaykh Bahā'ī dar ā'īnah-yi āsār* (Sin ciudad: Bunyād-i pazhūish'hā-yi Islāmī-yi Āstān-i Quds Razavī, 1995), pág. 22.

grupo fueron Sayyid Ḥusayn al-Karakī, Ḥājī Bābā al-Qazwīnī y ‘Abd al-Kāzīm al-Jīlānī, personajes estos que ya hemos ido conociendo. En un recuento posterior de la vida de Bahā’ al-Dīn, se dice que Sayyid Ḥusayn dijo que había servido a Bahā’ al-Dīn por cuarenta años, tanto en su residencia como en sus viajes (*Kuntu fī khidmatihī mundhu arba ‘īn sanat fī al-ḥaḍar wa-l-safar*).⁶¹ Frecuentemente, nos tropezamos a Sayyid Ḥusayn junto a Bahā’ al-Dīn entre el año 989 AHSh (1581) y el año 1030 AHSh (1621), es decir, el año de la muerte del jeque, recibiendo de él dieciséis certificados a lo largo de este periodo, y viajando con él, por ejemplo, a Iraq (1003 AHSh [1595]), a Mashhad y a Herat (entre el 1007 AHSh [1598] y el 1011 AHSh [1602]) y a Mazandarān (1024 AHSh [1615]).⁶² Al menos desde el año 1001 AHSh (1592), Ḥājī Bābā estuvo en la compañía de Bahā’ al-Dīn. En ese año, Ḥājī Bābā copió en tres páginas un poema de Bahā’ al-Dīn que encomiaba al duodécimo imán.^{vii} Desde entonces y hasta su muerte, Ḥājī Bābā estuvo con Bahā’ al-Dīn:⁶³ lo acompañó en todos sus viajes, incluso el viaje a Iraq del año 1003 AHSh (1595), el viaje a Herat de los años 1010 y 1011 AHSh (1601-1602) y el que hicieron a una aldea cercana a Qazvin en el año 1016 AHSh (1607). Ḥājī Bābā recibió de Bahā’ al-Dīn seis certificados entre los años 1007 y 1028 AHSh (1598-1618).⁶⁴ Por último, ‘Abd al-Kāzīm, como ya hemos visto, estuvo con Bahā’ al-Dīn en el viaje a Iraq del año 1003 AHSh (1595), además de recibir de él tres certificados fechados en Mashhad en los años 1008 AHSh (1600), en el 1010 AHSh (1602) y 1011 AHSh (1603).⁶⁵

Además del núcleo fijo de estudiantes que permanecieron en contacto con Bahā’ al-Dīn por periodos largos, su círculo también tenía muchos miembros ubicados en la periferia, probablemente con estudiantes locales que asistían a sus lecciones por cortos periodos de tiempo en aquellos lugares a los que viajaba el maestro, así como estudiantes árabes de regiones vecinas, de los que hablaré brevemente.⁶⁶ Solo en unos casos entregó Bahā’ al-Dīn sus

⁶¹ Esto hace parte de una nota biográfica más extensa sobre Bahā’ al-Dīn, aparentemente escrita por Sayyid Ḥusayn al-Karakī. Esta nota aparece en los reportes de muchos estudiosos modernos, pese a que la fuente original de la nota de Sayyid Ḥusayn no se menciona nunca. Véanse Sayyid Hasan al-Sadr, *Takmilat Amal al-āmīl* (Qum: Maktabat āyat Allāh al-Mar’ashī (Sin ciudad: sin editorial, 1406 AHSh [1985]), pág. 343; y Mirzā Ḥusayn al-Muhaddith al-Nūrī, *Khātimat al-mustadrak* (Beirut: Mu’assasat āl al-bayt li-ihyā al-turāth, 2008), pág. 228.

⁶² Malikī proporciona una lista de dieciséis certificados para Sayyid Ḥusayn; véase Malikī, “Ijāzāt al-Shaykh”, págs. 244-257. En su mayoría, estos certificados fueron copiados en el *Kitb al-ijāzat* de Sayyid Ḥusayn (MS Yazd, Biblioteca Vazīrī 1708). La imagen que me he hecho de los viajes de Sayyid Ḥusayn con Bahā’ al-Dīn está basada en los lugares que aparecen en los certificados que se le expidieron.

⁶³ MS Teherán, Biblioteca Majlis 14987, fol. 22a [186a/18a].

⁶⁴ Malikī, “Ijāzāt al-Shaykh”, págs. 239-242. Tres de las *ijāzāt* de Bahā’ al-Dīn para Ḥājī Bābā (una sin fecha, una escrita en el mes de Safar del año 1016 AHSh (junio de 1607) en una villa cercana a Qazvin llamada Āb-garm, y una más en el mes de Ramadān del año 1020 AHSh (noviembre de 1611) en Isfahán) aparecen respectivamente en los folios 51a [51a], 32b [32b] y 61b [61b] del MS Teherán, Biblioteca Majlis 14232. Para una breve nota introductoria sobre este manuscrito que incluye imágenes de algunas *ijāzāt* de Bahā’ al-Dīn, véase Muhsin Sādiqī, “Chand itilā’ az sāhibi *Mashkūl*” (link en la bibliografía).

⁶⁵ Dos de las *ijāzāt* para ‘Abd al-Kāzīm escritas con la caligrafía de Bahā’ al-Dīn aparecen en el MS Qum, Biblioteca Mar’ashī 4250, fols. 97b-98b [96b-97b] y 99b-101a [101b-103a]. La tercera *ijāza* está en MS Teherán, Biblioteca Majlis 2857, fols. 4b-5a [3b-4a]. Para una edición de estas *ijāzāt*, véase Malikī, “Ijāzāt al-Shaykh”, págs. 279-281.

⁶⁶ Por ejemplo, en el mes de Jumādā II del año 993 AHSh (junio de 1585), en Tabriz, un estudiante a quien Bahā’ al-Dīn llamaba “Mawlanā Jamshīd”, probablemente un lugareño, escuchó el *Arba‘ūn* de Ibn Makkī y recibió una *ijāza* de Bahā’ al-Dīn. La *ijāza* está en una *majmū‘a* copiada cerca de esa misma época, cuando Bahā’ al-Dīn estaba

certificados sin estudios previos como lo hiciera, probablemente como expresión de bendición y respeto, con pares eruditos como el filósofo y jurista de alto rango de nombre Mīr Dāmād (muerto en el año 1040 AHSh [1631]); Shaykh Luṭf Allāh al-Maysī, estudioso amilí que enseñaba y lideraba los rezos de la feligresía en Isfahán; y Sayyid Mājid al-Bahrānī (muerto en el año 1028 AHSh [1619]), un estudioso bahreiní que residía en la ciudad de Shiraz.⁶⁷ Pese a que estos estudiosos eran parte de la red intelectual de Bahā' al-Dīn, no considero que estos fueran sus estudiantes o que fueran parte de su círculo, pues no estudiaron con él. Estos estudiosos tenían sus propios grupos de estudiantes y sus propios círculos de estudiosos que se traslapaban en ocasiones con el círculo de Bahā' al-Dīn.

El círculo de estudiosos de Bahā' al-Dīn parece haber estado compuesto de muchos individuos que eran o se convirtieron en estudiosos de cierto renombre. En una lista de “los grandes maestros y estudiosos del periodo” presentada por el contemporáneo Khūzanī en una crónica suya, son mencionados tanto Bahā' al-Dīn como muchos de sus estudiantes –como Ḥājjī Bābā y ‘Abd al-Kāzīm–.⁶⁸ En la misma crónica, en la sección del recuento del encuentro real entre distintos estudiosos religiosos con ocasión de la discusión legal sobre la ejecución en Qazvin de los líderes nuqtavíes en el año 1002 AHSh (1593-1594), encontramos –junto con Bahā' al-Dīn y Mīr Dāmād– a dos estudiantes de Bahā' al-Dīn: Ḥājjī Ḥusayn al-Yazdī y el ya conocido Ḥājjī Bābā.⁶⁹ De igual manera, algunos de los estudiantes de Bahā' al-Dīn estaban presentes en el encuentro convocado por la corte para concluir los inmensos estipendios del shah en el año 1023 AHSh (1614).⁷⁰ La aceptación de estos estudiosos en la corte es muestra de su alto estatus social. Más que eso, sabemos que Sayyid Ḥusayn al-Karakī, que estudió con Bahā' al-Dīn durante toda la vida, mantuvo sus conexiones con la corte y se convirtió en el *mufti* de Isfahán mucho antes de la muerte de Bahā' al-Dīn.⁷¹

El círculo de estudiosos de Bahā' al-Dīn abrazaba un grupo de estudiantes cosmopolita, multiétnico y multilingüe, cosa evidenciada por los rastros que este grupo dejó en sus libros. Tomemos por ejemplo una nota presente en el *al-Mashkūl*, de Ḥājjī Bābā, que nos indica la naturaleza cosmopolita de este círculo. Para ponerle título a un poema divertido acerca de la ruta que tomaron Bahā' al-Dīn y sus acompañantes en un viaje sin fecha de Qazvin a Isfahán,

enseñando en Tabriz en su viaje de vuelta desde tierras otomanas. Véanse Malikī, “Ijāzāt al-Shaykh”, págs. 237-238; y Dānish‘pazhūh, *Fihrist-i kitābkhānah-yi*, pág. 563.

⁶⁷ Sobre Mīr Dāmād, véase Malikī, “Ijāzāt al-Shaykh”, pág. 286. Acerca de Shaykh Luṭf Allāh al-Maysī, véanse Malikī, “Ijāzāt al-Shaykh”, págs. 236-237; y al-Faqīh al-‘Āmilī, *Mustadrak al-faqīh*, pág. 308. Sayyid Mājid al-Bahrānī era el encargado de liderar la oración del viernes, y era un autor y estudioso por derecho propio con gran renombre en Shiraz y con su propio círculo de estudiantes. Fue a visitar a Bahā' al-Dīn a su casa de Isfahán en el 1016 AHSh (1607-1608), cuando Bahā' al-Dīn estaba enfermo. Como puede verse en la *ijāza*, se trató de la visita de un amigo a otro amigo. Sayyid Mājid le pidió a Bahā' al-Dīn una *ijāza* (*istajāza*) y Bahā' al-Dīn le escribió una *ijāza* bastante comprensiva. Véanse Yūsuf al-Bahrānī, *Lu‘lu‘at al-bahrayn, fi al-ijāzāt wa-tarājīm rijāl al-hadīth* (Náyaf: Matba‘at al-Nu‘mān, sin fecha), págs. 135-138; Malikī, “Ijāzāt al-Shaykh”, págs. 272-274.

⁶⁸ Khūzānī Isfahānī, *A Chronicle*, págs. 981-983.

⁶⁹ Khūzānī Isfahānī, *A Chronicle*, pág. 144.

⁷⁰ Khūzānī Isfahānī, *A Chronicle*, pág. 468.

⁷¹ Muhammad Bāqir al-Khwānsārī, *Rawdāt al-jannāt fi ahwāl al-‘ulamā wa-al-sādāt* (Qum: Ismā‘īlīyān, 1390 AHSh [2011]), págs. 327-328.

Hājji Bābā se refirió a los estudiantes “árabes y no-árabes” (*min al-‘arab wa-l-‘ajam*) de Bahā’ al-Dīn.⁷² De hecho, siguiendo la promulgación del chiismo como religión oficial del estado safávida, las ciudades iraníes –en un primer momento, Tabriz, Qazvin, Mashhad, Herat; más tarde, a lo largo de los siglos XI y XII AHSh (XVI y XVII), Isfahán y, en menor grado Shiraz y Yazd– asumieron un papel central en la educación chií. Así las cosas, los estudiantes chiíes de las regiones de habla árabe se sentían atraídos por esas ciudades en su búsqueda de aprendizaje.⁷³ Los estudiosos de procedencia árabe que residían en Irán, como Bahā’ al-Dīn, facilitaron el establecimiento de intercambios intelectuales con los estudiantes y estudiosos visitantes árabes, así como su búsqueda de conexiones, dándoles la bienvenida en sus propios círculos de estudiosos.⁷⁴

En el círculo de Bahā’ al-Dīn había muchos estudiantes que venían de regiones árabes a estudiar con él por cortos periodos de tiempo. Por ejemplo, ‘Alī ibn Aḥmad al-‘Āmilī al-Nabātī, nativo de Jabal ‘Āmil y residente de Najaf, pasó unos cinco meses con Bahā’ al-Dīn en Isfahán en el año 1012 AHSh (1603) copiando, estudiando y leyendo los libros de Bahā’ al-Dīn, y recibió certificados por esas actividades.⁷⁵ Otro estudiante venido de Jabal ‘Āmilī fue Sayyid Badr al-Dīn al-Ḥusaynī al-‘Āmilī, quien, habiendo pasado varios años en la Meca estudiando con el jeque Muḥammad ibn Ḥasan ibn al-Shahīd al-Thānī (muerto en el año 1030

⁷² Hājji Bābā escribió el título en una mezcla de persa y árabe, tal como sigue:

”سوانح سفر از قزوین بجانب اصفهان لبهاء الملة والدين محمد سلمه الله تعالى و لتلاميذه الذين معهم من العرب و العجم.”

Después del título viene un poema en persa de media página que enumera más de diez paradas en la vía que va de Qazvin a Isfahán y narra lo que pasó cuando el grupo pasó por estas. Véase MS Teherán, Biblioteca Majlis 14987, fol. 156b [136b].

⁷³ Rasūl Ja’fariyān, “Ravābit-i ‘ulamā-yi Īrān va Bahrayn dar dawrah-yi Safavī”, en *Maqālāt va risālāt-i tārikhī* (Sin ciudad: sin editorial, 1396 AHSh [2017]), págs. 34-36; Arjomand, *The Shadow of God*, pág. 131. Sayyid Ni’mat Allāh al-Jazā’irī (muerto en el 1112 AHSh [1700]), un estudioso nativo de la región de Basra que estudió en Shiraz e Isfahán, es un ejemplo ilustrativo de un estudiante árabe que llegó a estudiar en Irán durante el periodo safávida. Habiendo nacido unos veinte años después de la muerte de Bahā’ al-Dīn, Sayyid Ni’mat no coincidió con el jeque, pero sigue estando lo suficientemente cerca de él como para ofrecernos una muy buena imagen de la vida y las experiencias de un estudiante árabe en el Irán safávida. Para leer la autobiografía original de Sayyid Ni’mat en árabe, véase Sayyid Ni’mat Allāh al-Jazā’irī, *al-Anwār al-Nu’māniyah* (Beirut: Mu’assasat al-‘Ālamī lil-mathbū’āt, 2010), págs. 259-277. Para un estudio sobre su autobiografía y una traducción al inglés de esta, véase Devin J. Stewart, “The Humor of the Scholars: The Autobiography of Ni’mat Allāh al-Jazā’irī (d. 1112/1701)”, en *Iranian Studies*, vol. 22, n.º 4 (1989), págs. 47-81. Newman presenta en su libro sobre el chiismo duodecimano (o imamí) una idea general de la movilidad académica chií junto con una amplitud de ejemplos históricos, incluidos varios ejemplos tomados del periodo safávida. Véase Andrew J. Newman, *Twelver Shiism: Unity and Diversity in the Life of Islam, 632-1722* (Edimburgo: Edinburgh University Press, 2013), pág. 156.

⁷⁴ Ja’fariyān, “Ravābit-i ‘ulamā-yi”, pág. 42.

⁷⁵ Para acceder a una nota biográfica sobre esta persona, incluyendo los libros que copió y los certificados que recibió, véase al-Faqīh al-‘Āmilī, *Mustadrak al-faqīh*, págs. 298-302. Nāji menciona dos manuscritos copiados por esta persona en el año 1012 AHSh (1603). Véase Nāji, *Kitābshināsī*, págs. 227 y 268. Malikī enumera cuatro *ijāzāt* expedidas por Bahā’ al-Dīn en favor de ‘Alī ibn Ahmad al-Nubātī, todas en el año 1012 AHSh (1603). Véase Malikī, “Ijāzāt al-Shaykh”, págs. 268-269. Existe también una *majmū’a* que contiene dos partes: por un lado, un comentario de Bahā’ al-Dīn sobre el *al-Ithnā ‘asharmajmū’aah* de Hasan ibn al-Shahīd al-Thānī, seguido del *al-Wajizah*. Ambas secciones fueron copiadas por ‘Alī ibn Ahmad al-Nubātī y le fueron leídas a Bahā’ al-Dīn, y las dos secciones están acompañadas de certificados de lectura de mano de Bahā’ al-Dīn. Véase MS Mashhad, Biblioteca Āstān-i Quds 2729, fols. 30a [56] y 35b [65].

AHSh [1621]), viajó a Irán y estudió allí con Bahā' al-Dīn. En el año 1026 AHSh (1617), Sayyid Badr recibió una *ijāza* abarcadora de parte de Bahā' al-Dīn que certificaba su estudio de las principales fuentes chiíes y de todas las obras de Bahā' al-Dīn.⁷⁶ Bahā' al-Dīn también recibió estudiantes de las regiones chiíes del sur del golfo Pérsico. Uno de esos estudiantes fue Muḥammad ibn Mansūr al-Ṣā'igh, que, junto a su hermano, viajó a Irán desde al-Aḥsā alrededor del año 1024 AHSh (1615). Ese año, terminó de copiar, para la biblioteca de Bahā' al-Dīn, el comentario de este sobre el *Zubdat al-usūl* (La esencia de los principios [de la jurisprudencia]), obra esta también de la autoría de Bahā' al-Dīn.⁷⁷ Ese mismo año, también en Isfahán, Mansūr al-Ṣā'igh copió una *majmū'a* que contenía varios textos, incluido el *al-Ithnā 'ashariyyāt* de Bahā' al-Dīn, y escuchó y organizó el texto en presencia de Bahā' al-Dīn.⁷⁸ Los dos estudiantes bahreiníes de Bahā' al-Dīn fueron Muḥammad ibn Yūsuf al-Bahrānī, que recibió sus *ijāzāt* en 998 AHSh (1590), 999 AHSh (1591) y 1000 AHSh (1592); y 'Alī ibn Sulaymān al-Bahrānī, que jugó un papel fundamental en la difusión de la ciencia del hadiz en Bahrein después de volver a su tierra tras su estadía educativa en Irán.⁷⁹

El círculo de Bahā' al-Dīn también era diverso desde el punto de vista lingüístico. La mayoría de sus miembros, fueran árabes o no, debían saber árabe, pues esta era la lengua de las ciencias religiosas. Por ejemplo, 'Abd al-Kāzīm al-Jīlānī, nativo de la provincia de Gilan, ubicada al norte de Irán, compuso varias obras en árabe.⁸⁰ Mientras que era posible que los estudiantes árabes que llegaban de visita supieran comunicarse solo en lengua árabe, especialmente si su estadía en Irán no era lo suficientemente larga como para aprender el idioma local, los miembros del círculo con residencia en Irán sabían persa, y puede que también estuvieran familiarizados con la lengua turca.⁸¹ viii Hājji Bābā al-Qazwīnī, nativo iraní de probable proveniencia turca, escribió su *al-Mashkūl* en árabe, persa y turco, y compuso poemas tanto en

⁷⁶ al-Faqīh al-'Āmilī, *Mustadrak al-faqīh*, págs. 372-376; Malikī, "Ijāzāt al-Shaykh", págs. 235-236. Los otros dos estudiantes de Bahā' al-Dīn que venían de visita desde Jabal 'Āmilī era Muhammad ibn 'Alī al-Tibnīnī al-'Āmilī (véase al-Faqīh al-'Āmilī, *Mustadrak al-faqīh*, pág. 361) y Husayn ibn al-Hasan al-Mashgarī al-'Āmilī (véanse al-Faqīh al-'Āmilī, *Mustadrak al-faqīh*, pág. 365; y Malikī, "Ijāzāt al-Shaykh", pág. 259).

⁷⁷ MS Qum, Biblioteca Mar'ashī 5900. Para la nota escrita por Muhammad ibn Mansūr al-Sā'igh, véase fol. 95a [95a].

⁷⁸ MS Teherán, Biblioteca Majlis 7079. Para la nota escrita por Muhammad ibn Mansūr al-Sā'igh, véase fol. 2a [s.f.].

⁷⁹ Malikī, "Ijāzāt al-Shaykh", págs. 270 y 277; al-Bahrānī, *Lu'lu'at al-bahrayn*, pág. 14.

⁸⁰ Para una lista de las obras de al-Jīlānī, véase Mahdavi, "Astronomy in Safavid Persia", págs. 183-184.

⁸¹ En la autobiografía de Sayyid Ni'mat Allāh al-Jazā'irī (un estudiante árabe en el Irán safávida), nos encontramos con que él y su hermano llegaron a Shiraz sin saber una sola palabra de persa. Solo para hacer una pregunta simple, tenían que memorizar cada uno media oración y hacer la pregunta juntos. Véase al-Jazā'irī, *al-Anwār al-Nu'māniyah*, pág. 263; Stewart, "The Humor of the Scholars", pág. 62. En general, la sociedad iraní de entonces era bilingüe, si no multilingüe. El persa era la lengua oficial de la corte, de la correspondencia y de la administración, así como de los usos literarios y del habla común de la sociedad. El turco también estaba ampliamente presente en el Irán safávida. Se hablaba turco en la corte y entre los militares Qizilbash a lo largo de todo el país. Para un análisis de la lengua persa durante el periodo safávida, véase Husayn Gūdarzi, "Mawqī'iyat-i zabān va adabīyāt-i Fārsī dar Īrān 'asr-i Safāviyah", en *Fashl-nāmah-yi mutālī'āt-i millī* (Sin ciudad: sin editorial, 1390 AHSh [2011]). Para un análisis del turco en el periodo safávida, véase Muhammad Ridā Nasīrī & 'Abd al-Jamīl Nasīrī, *Farhang-i Nasīrī* (Tabriz: Kitābkhānah, mūzah va markaz-i asnād-i majlis-i shūrā-yi islāmī/Intishārāt-i Āydn, 1393 AHSh [2014]).

persa como en turco.⁸² Obviamente, el mismo Bahā' al-Dīn estaba bien versado tanto en árabe como en persa, pues escribió libros y compuso poemas en las dos lenguas. No he encontrado ninguna evidencia de que estuviera familiarizado con el turco, si bien esta ausencia de evidencia no significa necesariamente que lo desconociera. También compuso un poema de dos líneas en “*rāji*”, un antiguo dialecto de las regiones centrales de Irán, que aparece en el *al-Mashkūl* de Hājji Bābā.⁸³

Además de sus empresas intelectuales, que probablemente constituían la razón principal por la cual se reunían estos estudiantes alrededor de Bahā' al-Dīn, este círculo se mantenía unido por un alto grado de amistad y sociabilidad. El hecho de que el grupo viajara junto con frecuencia y durante periodos largos, propiciando la convivencia entre el profesor y sus alumnos y organizando el dictado de las lecciones sobre la marcha, les otorgaba una atmósfera de aprendizaje menos rígida y formal que la de la madrasa. Esto puede verse en las notas personales que tomaron los estudiantes en sus libros. En uno de los viajes que hicieron, en el mes de Rabi' del año 1010 AHSh (octubre de 1601), probablemente en el camino a Mashhad que hizo el círculo para acompañar el peregrinaje a pie de Bahā' al-Dīn a Mashhad, tomando el desayuno en una villa cercana a Semnan, Bahā' al-Dīn le contó a Sayyid Ḥusayn al-Karakī un hadiz sobre el emparedado de queso con nueces, y le hizo uno. El desayuno fue sucedido por una sesión de lectura ese mismo día, en Semnan, a la que asistió Sayyid Ḥusayn, y en la que revisó la lectura que hicieron varios estudiantes (*ba'd al-ikhwān*) de algunas partes del *al-Tahdhī al-ahkām* (La recta disposición de las órdenes legales), de al-Ṭūsī (muerto en el año 460 AHSh [1068]).⁸⁴ Varios meses después, en el mes de Shawwāl del año 1010 AHSh (abril de 1602), nos encontramos con que Bahā' al-Dīn y su círculo estaban reunidos en Herat, leyendo poemas y escribiendo en sus cuadernos notas para rememorar el evento en el

⁸² El *al-Mashkūl* de Hājji Bābā es una mezcla de árabe y persa, con algunos poemas ocasionales en turco. Para una lectura de sus propios poemas en persa, véase, por ejemplo, MS Teherán, Biblioteca Majlis 14987, fols. 62a [55a] y 71b [64b]. Para un poema de su autoría compuesto por dos versos en turco, véase fol. 50a [150a].

⁸³ En el poema se lee lo siguiente:

خرم آنان که هر از بر ندانند نه حرفی وانویسند نه بخوانند
چو مجنون سر نهند اندر بیابان از این کوکل رمند آهو چرانند

Una rápida búsqueda por la internet muestra que el poema se atribuye frecuentemente a Bābā Tāhir (muerto circa 423 AHSh [1023]) y no al jeque Bahā' (nuestro Bahā' al-Dīn). Sin embargo, Hājji Bābā, en su *al-Mashkūl*, atribuye este poema claramente a Bahā' al-Dīn. En el *al-Mashkūl*, el poema aparece en dos puntos: en un punto, está escrito de mano de Bahā' al-Dīn, con una nota que afirma que esta composición le pertenece y con una inscripción en escritura pahlaví que reza: “*Li-kātibihi al-'abd Bahā' al-Dīn bi-lisān al-fahlawī*” (véase MS Teherán, Biblioteca Majlis 14987, fol. 134b [167b]). En otro punto, aparece con la caligrafía de Hājji Bābā y es atribuido a Bahā' al-Dīn, al tiempo que se dice que está en “*rāji*” (véase MS Teherán, Biblioteca Majlis 14987, fol. 125a [102a]). “*Rāji*” y “*fahlawī*” son términos que se refieren probablemente a la misma familia de dialectos de las regiones de Pahlā (o Fahla) en el centro, el norte y el occidente de Irán, así como al género poético de las *fahlawmajmū'aāt*, que es “una apelación (especialmente) al cuarteto tradicional y, por extensión, a la poesía en general compuesta en los antiguos dialectos de las regiones de Pahlā, o Fahla”. Acerca de las *fahlawīyāt*, véase Ahmad Tafazzolī, “Fahlawīyāt”, en *Encyclopaedia Iranica* IX, n.º 2 (1999), págs. 158-162.

⁸⁴ MS Yazd, Biblioteca Vazīrī 1708, fol. 102b [102b].

futuro.⁸⁵ Bahā' al-Dīn escribió muchos poemas en el *al-Mashkūl* de Ḥājji Bābā, tras lo cual el propio Ḥājji Bābā compondría y escribiría un poema con el mismo estilo.⁸⁶ En una de las reuniones en un jardín de una villa cercana a Herat, posiblemente en presencia de Bahā' al-Dīn, un joven miembro del grupo (*al-akh al-shābb*) de nombre Muḥammad Ṣāliḥ cantó una canción con una voz triste que afectó profundamente a Ḥājji Bābā y lo movió a dejar registro por escrito de dicho poema en su *al-Mashkūl*, y a tomar nota de sus sentimientos al escucharla.⁸⁷ En el año 1011 AHSh (1602), Bahā' al-Dīn y su círculo viajaron, junto con el séquito real, a la ciudad de Balj. En el camino, el grupo fue sobrecogido por una tormenta tremenda y experimentó difíciles condiciones que el profesor y sus estudiantes describieron en varios poemas.⁸⁸ En el mes de Ṣafar del año 1016 AHSh (junio de 1607), nos encontramos a Bahā' al-Dīn y su círculo en Āb-garm, un pueblito con balnearios termales que quedaba cerca de Qazvin. Había lecciones, como sabemos por el hecho de que Ḥājji Bābā leyó frente a su autor el *al-Ithnā 'ashariyyāt* de Bahā' al-Dīn y recibió de él una *ijāza*.⁸⁹ Durante su estadía, Ḥājji Bābā también tomó nota de una reunión que tuvieron con el gobernador local, Mīrzā Ibrāhīm Daylamī, probablemente junto a Bahā' al-Dīn y sus acompañantes. Se trató de un evento cultural en el cual se intercambiaron poemas, y en el cual Mīrzā Ibrāhīm recitó poemas tanto suyos propios como compuestos por el difunto Malik Maḥmūd Daylamī.⁹⁰

Un último elemento que debe mencionarse acerca del círculo de estudiosos de Bahā' al-Dīn es la relación afectiva y de apoyo que existía entre él y sus estudiantes. En el mes de Dhū al-Qa'da, año 1012 AHSh (abril de 1604), estando Bahā' al-Dīn listo para partir de Isfahán al campamento real, asentado entonces en Azerbaiyán, Muḥammad ibn 'Abd al-Ḥayy, un joven estudiante (*al-walad*) que acaba de terminar de leerle a Bahā' al-Dīn varias de sus obras, señaló el pesar y la tristeza que sintieron él y sus pares debido a la partida del maestro, y añadieron varias líneas poéticas a la copia en que Bahā' al-Dīn les había escrito una *ijāza*.⁹¹ De manera similar, al escribir sobre Bahā' al-Dīn tras la muerte de este, Sayyid Ḥusayn al-

⁸⁵ MS Teherán, Biblioteca Majlis 14987, fol. 56b [49b]. En esta página, Ḥājji Bābā escribió varios poemas, dejando nota de que los poemas fueron escritos en el mes de Shawwāl del año 1010 AHSh (marzo de 1602) en Gāzurgāh, cerca de Herat [actual Afganistán], durante la temporada que pasaron con sus (¿dos?) profesores y maestros:

في خدمة مشايخنا و ساداتنا خلد هما الله تعالى أيام افاداتهما و افاضتهما على ؟ الأحباء الأصدقاء...

⁸⁶ MS Teherán, Biblioteca Majlis 14987, fol. 134b [167b].

⁸⁷ MS Teherán, Biblioteca Majlis 14987, fol. 9a [5a].

⁸⁸ MS Teherán, Biblioteca Majlis 14987. Para leer el poema de Bahā' al-Dīn sobre la tormenta con que se encontraron en Balj, con la salvedad de que fue escrito por la mano de Ḥājji Bābā, véase el folio 68a [s.f.]. Para el poema del propio Ḥājji Bābā escrito de su puño y letra, véase el folio 91a [102a].

⁸⁹ MS Teherán, Biblioteca Majlis 14232, fol. 32b [32b]; véase Malikī, "Ijāzāt al-Shaykh", pág. 240.

⁹⁰ MS Teherán, Biblioteca Majlis 14987, fol. 160a [41a]. Se reza por Malik Maḥmūd con "*rahimahu Allāh*" ("Dios, ten misericordia de él").

⁹¹ MS Qum, Biblioteca Mar'ashī 6592, fol. ¿? [135]. En algunas de sus *ijāzāt*, como en esta que acabo de referenciar, Bahā' al-Dīn habla del *mujāz* con la expresión "*al-walad*", que he tomado como indicación de que el *mujāz* tenía una edad muy tierna, en contraste con las *ijāzāt* en que la expresión usada para referirse al *mujāz* es "*al-shaykh*", "*mawlanā*", "*al-akh*", etcétera.

Karakī señaló el gran amor y amistad que existieron entre él y el maestro.⁹² Por su lado, el apoyo prestado por Bahā' al-Dīn a sus estudiantes está evidenciado por el hecho de que a veces acomodaba su propia casa para darle posada a aquellos que estudiaban con él, especialmente a los estudiantes visitantes y a los estudiosos que venían de otros lares. Por ejemplo, Ḥusayn ibn 'Alī al-'Āmilī al-Mashgharī, nativo de Jabal 'Āmil, viajó a Isfahán, se quedó en la casa de Bahā' al-Dīn y estuvo con él hasta su muerte.⁹³ En otra ocasión, una carta que Bahā' al-Dīn le envió a un conocido, dueño de una copia del *Rasā'il al-Ṣābī*, a través de su joven estudiante (*al-walad*) Muḥammad Ṣāliḥ al-Māzandarānī, Bahā' al-Dīn le pedía al destinatario de la carta que le mostrara su amabilidad al joven emisario, insistiendo en que se prestara la mayor atención posible a las necesidades del muchacho.⁹⁴ Esta esquela puede haber funcionado como carta de recomendación para Muḥammad Ṣāliḥ, que procedía de una familia muy pobre.⁹⁵ Muḥammad Ṣāliḥ al-Māzandarānī (muerto en el año 1086 AHSh [1675]) acabó convirtiéndose en un estudioso sobresaliente del Irán safávida del siglo XI AHSh (XVII).

Conclusión

Describí en este artículo el círculo de estudiantes y estudiosos que se formó alrededor de Bahā' al-Dīn al-'Āmilī en el periodo safávida de Irán, arrojando luz sobre las actividades religiosas e intelectuales de este. El círculo de estudiosos de Bahā' al-Dīn ilustra la persistencia de los mismos modos informales y no institucionales de educación y transmisión del conocimiento en las sociedades musulmanas que académicos como Makdisi, Berkey y Chamberlain señalaron en el periodo medieval de la historia islámica. El intercambio intelectual del círculo informal del Bahā' al-Dīn, que se reunía en muchos lugares, tanto durante viajes como en sus residencias, presenta varios modos informales de educación que contribuyeron a la transmisión de fuentes chiíes y a la difusión del chiismo en el Irán safávida, junto con la educación más formal e institucional que ofrecían muchas madrasas del periodo safávida.

En esta historia de Bahā' al-Dīn y de su círculo de estudiosos, lo vemos como un estudioso itinerante que viaja de Qazvin a Mashhad, de Isfahán a Azerbaiyán, de Semnan a Qum, y de Qarabagh a Mazarandán. Lejos de ser un viajero al estilo de Ibn Baṭṭūṭah,^{ix} dedicado a la

⁹² al-Sadr, *Takmilat*, pág. 343.

⁹³ Malikī, "Ijāzāt al-Shaykh", pág. 259; Muhammad al-Hurr al-'Āmilī, *Amal al-āmil fi ahwāl 'ulamā' Jabal Āmil* (Beirut: Mu'assasat al-wafā', 1984), vol. 1, pág. 78.

⁹⁴ MS Estambul, Biblioteca Süleymaniye/Antigua colección de la Biblioteca Aşir Efendi 317. El manuscrito fue propiedad de un tal 'Ilmī al-Kātib, conocido de Bahā' al-Dīn. Bahā' al-Dīn consiguió la copia y la leyó, pero se la devolvió a 'Ilmī al darse cuenta de que el libro le pertenecía según su nota de propiedad. En una carta añadida como última página de este mismo manuscrito, Bahā' al-Dīn se dirigió directamente a 'Ilmī para devolver la copia, que le envió a este con Muhammad Salih.

⁹⁵ Āqā Ahmad Kirmānshāhī, *Mir'āt al-ahwāl jahān'numā* (Qum: Intishārāt-i Ansāriyān, 1373 AHSh [1994]), pág. 102.

exploración de nuevos lugares y al descubrimiento de nuevas culturas, y difícilmente dentro del estilo típico del estudioso viajero que va a lugares lejanos en busca de conocimiento, los viajes de Bahā' al-Dīn eran una parte inevitable de sus responsabilidades como *shaykh al-islām* y como estudioso de alto rango en el seno de la corte safávida, ella misma bastante móvil. Sin embargo, Bahā' al-Dīn se aprovechó de sus viajes para propagar el conocimiento que había construido durante los años previos, particularmente su extenso conocimiento sobre los hadices chiíes y sobre la ley, arraigado en la tradición intelectual amilí, que puede rastrearse en el pasado hasta al-Shahīd al-Thānī. Adondequiera que viajara, Bahā' al-Dīn iba rodeado de estudiantes, ora fueran estos sus acompañantes, ora fueran estudiantes locales, y estos copiaban sus últimos libros, los leían para él y recibían de él certificados.

El caso del círculo de estudiosos de Bahā' al-Dīn parece ser similar al de otros círculos de estudiosos del Irán safávida. Sabemos, como se ha dicho aquí, que varios estudiosos chiíes contemporáneos como Mīr Dāmād y Shaykh Luṭf Allāh al-Maysī en Isfahán, Mullā 'Abdullāh Shūshtarī primero en Mashhad y después en Isfahán, y Sayyid Mājīd al-Baḥrānī en Shiraz tenían sus propios círculos de estudiosos. Al mismo tiempo, es probable que otros círculos de estudiosos se hayan formado en regiones fuera de los dominios safávidas: por ejemplo, en las ciudades sagradas de Iraq, India y Bahréin y hasta en la Meca, como vimos en el caso de Shaykh Muḥammad ibn Ḥasan ibn al-Shahīd al-Thānī. En intercambio intelectual y académico mutuo, estos círculos constituían los nodos de la extensa red intelectual chií del periodo de la modernidad temprana, y todo indica que los estudiantes se movían entre ellos con libertad. Lo que le da al círculo de estudiosos de Bahā' al-Dīn un carácter distintivo es su movilidad, que ayudó a la propagación de su conocimiento fuera de los límites de los centros intelectuales. Futuros estudios sobre estos círculos de estudiosos podrían arrojar luces de manera considerable sobre la extensa red intelectual chií del periodo y sobre sus formas de colaboración y transmisión del conocimiento.

123

Referencias

Rula Jurdi ABISAAB, *Converting Persia: Religion and Power in the Safavid Empire* (Londres y Nueva York: I. B. Tauris, 2004).

Amir AHMAD, "The Safavid Rulers and the Nuqtawi Movement", en *Proceedings of the Indian History Congress*, n.º 64 (2003), págs. 1238-1247.

Said 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: University of Chicago Press, 1984).

Muḥammad al-Ḥurr AL-‘ĀMILĪ, *Amal al-āmil fi aḥwāl ‘ulamā’ Jabal Āmil*, 2 vols. (Beirut: Mu’assasat al-wafā’, 1983).

Muḥammad Taqī al-Faqīh AL-‘ĀMILĪ, *Mustadrak al-faqīh ‘alā Amal al-āmil wa-mulḥaqātih* (Qum: Mu’assasat turāth al-Shīa‘h, 1400 AHSh [2021]).

Yūsuf AL-BAḤRĀNĪ, *Lu’lu’at al-baḥrayn, fī al-ījāzāt wa-tarājim rijāl al-ḥadīth* (Náyaf: Maṭba‘at al-Nu‘mān, sin fecha).

Jawād BASHARĪ, “Ḥājī Bābā Qazvīnī barjastah’tarīn shāgird-i Shaykh Bahā’ī”, en *Marzbān-i farhang*, n.º 1 (1393 AHSh [2014]), págs. 585-606.

Jonathan Porter BERKEY, *The Transmission of Knowledge in Medieval Cairo: A Social History of Islamic Education* (Princeton: Princeton University Press, 1992).

Stephen P. BLAKE, “Shah Abbās and the Transfer of the Safavid Capital from Qazvin to Isfahan”, en A. J. Newman (ed.), *Society and Culture in the Early Modern Middle East: Studies on Iran in the Safavid Period* (Leiden: Brill, 2003), págs. 145-164.

Michael CHAMBERLAIN, *Knowledge and Social Practice in Medieval Damascus, 1190-1350* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994).

Muḥammad Taqī DĀNISH’PAZHŪH, *Fihrist-i kitābkhānah-yi markazī-yi Dānishgāh-i Tihirān* (Teherán: Intishārāt-i Dānishgāh-i Tihirān, 1339 AHSh [1960]).

Garret A. DAVIDSON, *Carrying on the Tradition: A Social and Intellectual History of Hadith Transmission across a Thousand Years* (Leiden y Boston: Brill, 2020).

Ḥusayn GŪDARZĪ, “Mawqī’iyat-i zabān va adabīyāt-i Fārsī dar Īrān ‘aṣr-i Ṣafavīyah”, en *Faṣl-nāmah-yi muṭālī‘āt-i millī* (Sin ciudad: sin editorial, 1390 AHSh [2011]).

Sebastian GŪNTHER, “Islamic Education, its Culture, Content and Methods: An Introduction”, en Sebastian Günther (ed.), *Knowledge and Education in Classical Islam: Religious Learning between Continuity and Change* (Leiden: Brill, 2020), págs. 1-39.

Heinz HALM, “Die Anfänge der Madrasa”, en *Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft, Supplement III*, vol. 19, n.º 1 (1975), págs. 438-448.

Heinz HALM, *The Fatimids and their Traditions of Learning* (Londres: I. B. Tauris e Institute of Ismaili Studies, 1997).

Konrad HIRSCHLER, “Reading Certificates (Samā‘āt) as a Prosopographical Source: Cultural and Social Practices of an Elite Family in Zangid and Ayyubid Damascus”, en Andreas Görke & Konrad Hirschler (eds.), *Manuscript Notes as Documentary Sources* (Würzburg: Ergon Verlag in Kommission, 2011), págs. 73-92.

Sayyid Ni‘mat Allāh AL-JAZĀ’IRĪ, *al-Anwār al-Nu‘mānīyah* (Beirut: Mu‘assasat al-A‘lamī lil-maṭbū‘āt, 2010).

Rasūl JA‘FARIYĀN, “Ravābit-i ‘ulamā-yi Īrān va Baḥrayn dar dawrah-yi Šafavī”, en *Maqālāt va risālāt-i tārikhī* (Sin ciudad: sin editorial, 1396 AHSh [2017]), págs. 33-45.

Fazlī Beg KHŪZĀNĪ IŠFAHĀNĪ, *A Chronicle of the Reign of Shah ‘Abbas* (Warminster: Gibb Memorial Trust, 2015).

Muḥammad Bāqir AL-KHWĀNSĀRĪ, *Rawḍāt al-jannāt fī aḥwāl al-‘ulamā’ wa-al-sādāt* (Qum: Ismā‘īlīyān, 1390 AHSh [2011]).

Āqā Aḥmad KIRMĀNSHĀHĪ, *Mir ‘āt al-aḥwāl jahān ‘numā* (Qum: Intishārāt-i Anšāriyān, 1373 AHSh [1994]).

Etan KOHLBERG, “Al-Shahīd al-Thānī”, en *Encyclopedia of Islam, 2nd edition* (Leiden: Brill, 1954-2005), vol. 9, pág. 209.

Joseph E. LOWRY & Devin J. Stewart (eds.), *Essays in Arabic Literary Biography II: 1350-1850* (Wiesbaden: Otto Harrassowitz Verlag, 2009).

Younes MAHDAVI, “Astronomy in Safavid Persia: Bahā’ al-Dīn al-‘Āmilī and the Patronage of Science” (Tesis doctoral, Universidad de Oklahoma [Estados Unidos], 2021).

Ḥusayn ‘Alī MAḤFŪZ, “Khizānat al-duktūr Ḥusayn ‘Alī Maḥfūz bi-al-Kāzmīyah fī al-‘Irāq”, en *Majallat ma ‘had al-makhṭūṭāt al-‘arabīyah* (Sin ciudad: sin editorial, 1960), págs. 15-58.

MAJMU‘AH min al-muḥaqqiqīn, *al-Shaykh Bahā’ al-Dīn Muḥammad al-‘Āmilī (majmū‘ah rasā’il wa-buḥūth fī sīrat Shaykh Bahā’ī)* (Qum: Markaz al-‘ulūm wa al-thaqāfāt al-Is-lāmīyah, 2008).

George MAKDISI, “Muslim Institutions of Learning in Eleventh-Century Baghdad”, en *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, n.º 24 (1961), págs. 1-56.

George MAKDISI, *The Rise of Colleges: Institutions of Learning in Islam and the West* (Edimburgo: Edinburgh University Press, 1981).

Maḥmūd MALIKĪ, “Ijāzāt al-Shaykh Bahā’ al-Dīn al-‘Āmilī”, en *Kitāb-i Shī‘ah*, vol. 4, n.º 7-8 (1392 AHSh [2013]), págs. 216-314.

Paula Caroline MANSTETTEN, “Ibn Asākir’s History of Damascus and the Institutionalisation of Education in the Medieval Islamic World” (Tesis doctoral, Escuela de Estudios Orientales y Asiáticos de la Universidad de Londres [Reino Unido], 2018).

Michel MAZZAOUÏ, “From Tabriz to Qazvin to Isfahan: Three Phases of Safavid History”, en *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Supplement III*, n.º 1 (1977), págs. 514-522.

C. P. MELVILLE, “Shah ‘Abbas and the Pilgrimage to Mashhad”, en C. P. Melville (ed.), *Safavid Persia: The History and Politics of an Islamic Society* (Londres y Nueva York: I. B. Tauris, 1996), págs. 191-230.

Maryam MOAZZEN, *Formation of a Religious Landscape: Shī‘i Higher Learning in Safavid Iran* (Leiden: Brill, 2018).

Ja‘far AL-MUHĀJIR, *al-Hijrah al-‘Āmilīyah ilā Īrān fī al-‘aṣr al-Ṣafawī: asbābuhā al-tārikhīyah wa-natā’ijuhā al-thaqāfiyah wa-al-siyāsīyah* (Beirut: Dār al-rawḍah lil-ṭibā‘ah wa-al-nashr wa-al-tawzī‘, 1989).

Iskandar Beg MUNSHĪ, *Tārīkh-i ‘ālam-ārā-yi ‘abbāsi* (Teherán: Intisharat-i Amir Kabir, 1971).

Sayyid ‘Alī MUSHASHA‘Ī, *al-Riḥlah al-makkīyah (tārīkh-i siyāsī va Ījtimā‘ī-yi Musha‘sha‘īyan)* (Teherán: Markaz-i pazhūhishī-yi mīrās-i maktūb, 1396 AHSh [2017]).

Abū al-Faḍl NABA‘Ī & Taqī ‘Adālatī (eds.), *Tuḥfah-yi Ḥātimī* (Mashhad: Intishārāt-i Āstān-i Quds-i Raḥavī, 1370 AHSh [1991]).

Sayyid Muḥsin NĀJĪ, *Kitābshināsī-yi Shaykh Bahā‘ī* (Mashhad: Bunyād-i pazhūishhā-yi islāmī-yi Āstān-i Quds-i Raḥavī, 1387 AHSh [2008]).

126

Muḥammad Riḍā NAṢĪRĪ & ‘Abd al-Jamīl Naṣīrī, *Farhang-i Naṣīrī* (Tabriz: Kitābkhānah, mūzah va markaz-i asnād-i majlis-i shūrā-yi islāmī/Intishārāt-i Āydīn, 1393 AHSh [2014]).

Andrew J. NEWMAN, “The Myth of the Clerical Migration to Safawid Iran: Arab Shiite Opposition to ‘Alī al-Karakī and Safawid Shiism”, en *Die Welt des Islams*, vol. 33, n.º 1 (1993), págs. 66-112.

Andrew J. NEWMAN, “Towards a Reconsideration of the ‘Isfahan School of Philosophy’”, en *Studia Iranica*, n.º 15 (1986), págs. 165-199.

Andrew J. NEWMAN, *Twelver Shiism: Unity and Diversity in the Life of Islam, 632-1722* (Edimburgo: Edinburgh University Press, 2013).

Mirzā Husayn al-Muḥaddith AL-NŪRĪ, *Khātimat al-mustadrak* (Beirut: Mu‘assasat āl al-bayt li-ihyā al-turāth, 2008).

Aḥmad PĀKATCHĪ, “Ḥawzah ‘ilmīyah”, en *Dā‘irat al-ma‘ārif-i buzurg-i Islāmī* (Disponible en el siguiente link: [دائرة المعارف بزرگ اسلامی | مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی](https://www.dawraat-ma'arif.org/); acceso del traductor: 29 de septiembre, 2025).

Muḥammad QAṢRĪ, *Sīmā‘ī az Shaykh Bahā‘ī dar ā‘īnah-yi āsār* (Sin ciudad: Bunyād-i pazhūishhā-yi Islāmī-yi Āstān-i Quds Raḥavī, 1995).

Muḥammad Kāzim RAḤMATĪ, *Aḥvāl va āsār-i Bahā' al-Dīn 'Āmilī ma'rūf bi Shaykh Bahā'ī (d. 1030)* (Qum: Mu'assisah-yi Kitābshināsī-yi Shī'a, 1396 AHSh [2018]).

Muḥammad Kāzim RAḤMATĪ (ed.), *At the Nexus of Traditions in Safavid Iran: The Career and Thought of Shaykh Baha' al-Din al-'Amili* (Qum: Academy of Islamic Sciences and Culture, 2008).

Muḥsin ŠĀDIQĪ [romanizado Mohsen Sadeqi por este autor], “Chand iṭilā' az šāhibi *Mashkūl*” (Disponible en el siguiente link: [کَشکول - چند اطلاع از صاحب مشکول](#); acceso del traductor: 29 de septiembre, 2025).

Sayyid Ḥasan AL-ŠADR, *Takmilat Amal al-āmil* (Qum: Maktabat āyat Allāh al-Mar'ashī (Sin ciudad: sin editorial, 1406 AHSh [1985])).

'Alī Šadrā'ī KHŪ'Ī, “Kitāb-i ijāzāt-i Sayyid Ḥusayn Karakī (avvalī kitāb-i ijāzāt-i shī'ī)”, en *Kitāb-i shī'ah*, vols. 7-8, n.º 4 (1392 AHSh [2014]), págs. 169-190.

R. M. SAVORY, “‘Abbās I”, en *Encyclopaedia Iranica*, n.º 1 (sin fecha), págs. 71-75.

Devin J. STEWART, “A Biographical Notice on Bahā' al-Dīn al-'Āmilī”, en *Journal of the American Oriental Society*, vol. 111, n.º 3 (1991), págs. 563-571.

Devin J. STEWART, “A Brief History of Scholarship on Bahā' al-Dīn al-'Āmilī”, en Muḥammad Kāzim RAḤMATĪ (ed.), *At the Nexus of Traditions in Safavid Iran* (Qum: Academy of Islamic Sciences and Culture, 2008), págs. xi-xxviii.

Devin J. STEWART, “An Episode in the 'Amili Migration to Safavid Iran: Ḥusayn b. 'Abd al-Šamad al-'Āmilī's Travel Account”, en *Iranian Studies*, vol. 39, n.º 4 (2006), págs. 481-508.

Devin J. STEWART, “Bahā' al-Dīn Muḥammad al-'Āmilī (1547-1621)”, en Joseph E. Lowry & Devin J. Stewart (eds.), *Essays in Arabic Literary Biography II* (Wiesbaden: Otto Harrassowitz Verlag, 2009), págs. 27-48.

Devin J. STEWART, “Ḥusayn b. 'Abd al-Šamad al-'Āmilī's Flight from Lebanon to Iraq”, en *Shii Studies Review*, vol. 3, n.º 1-2 (2019), págs. 63-110.

Devin J. STEWART, “Notes on the Migration of 'Āmilī Scholars to Safavid Iran”, en *Journal of Near Eastern Studies*, vol. 55, n.º 2 (1996), págs. 81-103

Devin J. STEWART, “*Taqīyah* as Performance: The Travels of Bahā' al-Dīn al-'Āmilī in the Ottoman Empire (991-93/1583-85), en *Princeton Papers in Middle Eastern Studies*, n.º 4 (1996), págs. 1-70.

Devin J. STEWART, “The First *Shaykh al-Islām* of the Safavid Capital Qazvin”, en *Journal of the American Oriental Society*, vol. 116, n.º 3 (1996), págs. 387-405.

Devin J. STEWART, “The Humor of the Scholars: The Autobiography of Ni‘mat Allāh al-Jazā‘irī (d. 1112/1701)”, en *Iranian Studies*, vol. 22, n.º 4 (1989), págs. 47-81.

Devin J. STEWART, “The Lost Biography of Bahā’ al-Dīn al-‘Āmilī and the Reign of Shah Ismā‘īl in Safavid Historiography”, en *Iranian Studies*, vol. 31, n.º 2 (1998), págs. 177-205.

Devin J. STEWART, “The Ottoman Execution of Zayn al-Dīn al-‘Āmilī”, en *Die Welt des Islams*, vol. 48, n.º 3-4 (2008), págs. 289-347.

Devin J. STEWART, “Three Polemic Exchanges at the Safavid Court”, en École Pratique des Hautes Études (ed.), *Bibliothèque de l’École des Hautes Études: Sciences Religieuses 137* (Turnhout: Brepols, 2009).

Aḥmad TAFĀZZOLĪ, “Fahlavīyāt”, en *Encyclopaedia Iranica IX*, n.º 2 (1999), págs. 158-162.

D. G. TOR, “The Religious History of the Great Seljuq Period”, en Sheila R. Canby, Deniz Beyazit & Martina Rugiadi (eds.), *The Seljuqs and their Successors: Art, Culture and History* (Edimburgo: Edinburgh University Press, 2020), págs. 53-71.

‘Alī Akbar ZAMĀNĪ‘NIZHĀD (ed.), *Shinākht ‘nāmah-yi Bahā’ al-Dīn ‘Āmilī* (Qum: Pazhūhishgāh-i ‘ulūm va farhang-i Islāmī, 1387 AHSh [2008]).

Notas del traductor

ⁱ Al ser *concedidas* para el uso de la comunidad musulmana, las *awqaf* (singular: *waqf*) no podían ser gravadas por el fisco del sultán, al menos no en las interpretaciones más directas de la sharía. Como puede verse, por ejemplo, en Bethany J. Walker, “Popular Responses to Mamluk Fiscal Reforms in Syria”, en *Bulletin d'études orientales*, n.º 58 (2009), págs. 51-68, la sharía estaba sujeta durante el medioevo a interpretaciones y reinterpretaciones que, a este respecto, buscaban el favorecimiento de los intereses privados o del sultán. No obstante, como norma general, conceder una propiedad para beneficio de la comunidad musulmana hace de esa propiedad una posesión de Dios, que está por encima del sultán. La manera de seguir beneficiándose de tal o cual *waqf* tras concederla era erigirse uno mismo en administrador de la concesión. Sobre el *waqf*, véase la nota al respecto (nota del traductor ii) que este traductor, con ayuda de Jessica Barrios, redactó para Erik Skare, “El control del estado en la teoría política de Hamás y de la Yihad Islámica Palestina”, en *Asiática: Miscelánea de orientes*, vol. 2, n.º 1 (primer semestre, 2025), págs. 117-140. La nota del traductor ii se ubica en la página 138.

ⁱⁱ “El sello” de una categoría de personas es una expresión que se refiere a la encarnación del más alto nivel posible de perfección dentro de esa categoría. Mahoma, por ejemplo, es el “sello de los profetas”. En este caso, nos estamos refiriendo al muytahidí supremo, por decirlo de alguna manera. El muytahidí es aquel clérigo que se dedica a la reflexión sobre la ley islámica, un tipo de reflexión que se conoce como *iytiḥad*. Dado su carácter legal, un jurista de semejante prestancia suele recibir el visto bueno y ser incorporado a la estructura estatal, lo que significa que “el sello de los muytahidíes” es usualmente más que una expresión de encomio, y se convierte en un título o rango oficial.

ⁱⁱⁱ Los nuqtawíes son los seguidores de una variación esotérica del chiismo ismailí, una de las tantas heterodoxias del chiismo. Originarios del centro de Irán, se caracterizan por su insistencia en el celibato y en un esoterismo numerológico centrado en la prelación interpretativa del número 19 y en la división escatológica de la historia y el futuro de la humanidad en periodos de ocho mil y dieciséis mil años dentro de un total de sesenta y cuatro mil años.

^{iv} Para entonces, la ciudad que hoy conocemos como Estambul recibía el nombre de Constantinopla, e *Istanbul* se refería solo al complejo palaciego amurallado en que residía el sultán. Cito de Ehdem Ehlem, en su entrada sobre “Estambul (Bizancio; Constantinopla)” para la *Encyclopedia of the Ottoman Empire*: “Estambul es uno de los muchos nombres que recibe esta ciudad. La palabra *Istanbul* se deriva del griego coloquial *eis tin polin*, que significa “a la ciudad”; originalmente, el nombre *Istanbul* se refería solo a la ciudad amurallada, y excluía todos los suburbios, incluyendo Galata, Üsküdar y Eyüp. Para hablar de la ciudad entera, los otomanos siguieron usando el nombre bizantino de Constantinopla (en turco: Kostantiniyye) junto a cierto número de términos metafóricos: Daraliyye (La puerta sublime), Dersaadet (La puerta de la felicidad), Asitane-i Saadet (El umbral de la felicidad) o, por un breve periodo del siglo XVIII, Islambol (La ciudad del islam, también traducible como La plenitud del islam). Mientras duró el gobierno otomano, las fuentes occidentales siguieron refiriéndose a la ciudad con el nombre de Constantinopla, reservando el uso de *Stamboul* a la ciudad amurallada. Con el colapso del Imperio Otomano y el establecimiento de la República de Turquía, se abandonaron todos los nombres previos y la palabra Estambul pasó a designar la totalidad de la ciudad”. Véase Ehdem Ehlem, “Istanbul (Byzantium; Constantinople)”, en Gábor Ágoston & Bruce Masters (eds.), *Encyclopedia of the Ottoman Empire* (Nueva York: Facts on File, 2009), pág. 286.

^v El derviche (en persa, *darvīsh*) es un musulmán sufí particularmente dado al ascetismo y al misticismo. Con frecuencia, se los conoce por su danzas de remolineo y por su uso del trance como forma de alcanzar el contacto con Dios.

^{vi} En ocasiones, la autora se refiere a Bahā’ al-Dīn como “el jeque”, dado que sus contemporáneos le reservaban ese trato, y dado que obtuvo el título de *Shaykh al-Islām* (“jeque del islam”) de Isfahán, para entonces ya convertida en capital safávida.

^{vii} El duodécimo imán es una figura del islam que ha sido llamada para restablecer la justicia en el futuro. Según se alberguen creencias suníes o chiíes, ocultistas o no, puede creerse que esta persona ya nació (y fue ocultada

por Dios para ser revelada en un tiempo futuro) o que no ha nacido. Aquellos que creen que ya nació suelen suscribir las variaciones duodecimanas chifas del islam.

^{viii} En este punto, sobre la extensión de la lengua túrquica y de sus sucedáneos posteriores a lo largo de toda Asia, así como su relación con la lengua persa, el traductor quiere llamar la atención del lector sobre el siguiente artículo, publicado también por esta revista: Stephen G. Haw, “Reevaluación del rol de la lengua persa en la China de la dinastía Yuan”, en *Asiática: Miscelánea de orientes*, vol. 2, n.º 1 (primer semestre, 2025), págs. 6-59. En su reevaluación del persa, Haw exhibe una imagen en que la lengua túrquica, incluso desde el siglo X pero sobre todo durante la *Pax Mongolica*, se vuelve la principal lengua de los intercambios comerciales y diplomáticos en el Viejo Mundo. El hecho ha dejado huella aún hoy: en Irán, por ejemplo, lenguas túrquicas como el azerí siguen siendo habladas por grandes segmentos de la población.

^{ix} Ibn Battūtah (1304-1369) fue un viajero musulmán magrebí. Su libro de viajes, conocido como *al-Rihla*, es uno de los textos clásicos de la tradición islámica. Después de su peregrinación a la Meca, sus destinos incluyeron al-Andalus, Malí, China, India y Bizancio. Modernamente, en lenguas occidentales, su libro puede encontrarse anotado en cuatro volúmenes en las versiones de Defrémery-Sanguinetti (original en francés) y Gibb-Beckingham (original en inglés).

Entre Ningbo y Nara

Las redes de los artesanos chinos que viajaban al Japón medieval

Publicación original:

Journal of Chinese History, vol. 9, n° 2 (2025), págs. 232-250.



ay un registro devocional en las estatuas budistas del famoso monasterio Tōdaiji 東大寺, ubicado en Nara, que documenta lo siguiente:

En 1196, hubo cuatro artesanos venidos del Song que hicieron los leones de piedra de la Puerta Intermedia, los guardianes de piedra del pasillo y las estatuas de los cuatro reyes celestiales, y entre esos artesanos había un tal Liulang. A estos artesanos les pareció que era difícil trabajar en sus esculturas con las piedras que pueden encontrarse en Japón, así que pidieron permiso para adquirir piedras de China. El transporte de esas piedras, así como otros gastos varios, alcanzó el costo de tres mil *koku*.¹

Este registro se refiere a la reconstrucción de Tōdaiji después de las Guerras Genpei –como se conoce a la guerra civil que sufrió Japón entre 1180 y 1185–; dada la importancia de Tōdaiji, su reconstrucción fue un gran proyecto de construcción para su tiempo. Las oraciones que apenas cité nos revelan varias preguntas interesantes: ¿Por qué, para hacer los

Traducción al castellano por Julio Mario Monterroza Morelo. Revisión de la traducción: Luisa Fernanda Rojas Monroy, Javier Quintero Ramírez y Daniel Styven López Nivia.

Esta investigación fue financiada por el Fondo General de Investigaciones del Consejo de Becas de Investigación de Hong Kong (CityU 11604921). Agradezco sinceramente a Shih-shan Susan Huang, a los miembros del grupo de trabajo de “Habilidad y autoridad” del Max-Planck-Institut für Wissenschaftsgeschichte (MPIWG) y a los revisores anónimos del *Journal of Chinese History* por sus valiosas sugerencias.

¹ “Todaiji zoryu kuyoki” 東大寺造立供養記 [El registro devocional de la construcción de Todaiji], en Hanawa Hokinochi 塙保己一 (ed.), *Gunsho ruiju* 群書類従 (Tokio: Zoku gunsho ruiju kanseikai, 1932), núm. 435, pág. 107.

monumentos, este prestigioso monasterio japonés acabó reclutando picapedreros chinos? ¿Qué hizo que la circulación de personal y materiales entre China y Japón fuera posible en esta época? Además de la naturaleza de las piedras japonesas, ¿a qué otras dificultades se enfrentaron los artesanos chinos durante su trabajo en el Japón, y qué encontraron que obrara en su favor? ¿Qué pasó con los artesanos chinos después de la culminación de su proyecto de Tōdaiji?

Al explorar los registros textuales chinos y japoneses, así como la evidencia visual del trabajo de la montea, este artículo investiga la red que llevó a los artesanos, junto con sus materiales, de China a Japón, y arroja luz sobre la relación entre los artesanos y los monumentos religiosos desde una perspectiva transnacional. Estos artesanos migrantes chinos estaban lejos de ser un grupo aislado: tenían conexiones con marineros mercantes, con monjes budistas y con los mecenas de estos monjes, todo mientras cooperaban y competían con los artesanos japoneses locales. Gracias a ciertos estudios pioneros que han rastreado las experiencias de varios picapedreros chinos que migraron al Japón, así como la de sus descendientes, este artículo ofrece un análisis más profundo de la red que facilitó la migración de los artesanos chinos a Japón, y explora la manera en que la experticia y las conexiones de estos artesanos migrantes les ayudaron a arraigarse en una nueva sociedad.² Además, este estudio examina la cronología de su migración dentro del contexto más amplio de la transformación social de Japón, con lo que se busca resaltar la conectividad a que dieron vida las redes marítimas del Asia Oriental premoderna.

Ningbo

Hogar, sitio de entrenamiento y lugar de oportunidades

El registro devocional que cité antes no menciona el lugar de origen de los picapedreros chinos, pero las demás piezas en piedra de su autoría que han sobrevivido hasta hoy nos ayudan a llenar esas lagunas. Una inscripción en una estupa de piedra perteneciente al monasterio de Hannyaji 般若寺, en Nara, establece un vínculo entre Ningbo, los picapedreros chinos mencionados y Tōdaiji, al mismo tiempo que revela la estructura fundamental de la red que se investiga en este artículo.

² El estudioso japonés Yamakawa Hitoshi 山川均 ha llevado a cabo una investigación muy completa que rastrea tanto a los picapedreros migrantes chinos como a sus descendientes en Japón. Su obra incluye una corta monografía y un volumen editado: Yamakawa Hitoshi, *Sekizōbutsu ga kataru chūsei shokunō shūdan* 石造物が語る中世職能集団 [Los grupos medievales de oficios vistos a través de la montea] /Tokio: Tamakawa shuppansha, 2006) y Yamakawa Hitoshi (ed.), *Ninpō to sōfū sekizō bunka* 寧波と宋風石造文化 [Ningbo y la cultura de las esculturas en piedra de estilo Song] (Tokio: Kyuko shoin, 2012).

De acuerdo con esa inscripción de veinte líneas, la estupa de piedra fue construida por I no Yuki Yoshi 伊行吉 en 1261 para remembranza de su difunto padre, I no Yukisue 伊行末, y como rezo por el bienestar de su madre. En la primera línea de la inscripción, Yuki Yoshi escribió que su padre, Yukisue, era originario de Mingzhou, en el país Song. En las siguientes oraciones, Yuki Yoshi hacía énfasis sobre la contribución de su padre a la reconstrucción de Tōdaiji a finales del siglo XII. Yuki Yoshi mencionó allí que, cuando su padre llegó de Japón, el cimiento de piedra del salón del Buda de Tōdaiji había sido destruido por completo, de forma que Yukisue trabajó con el afamado escultor chino Chen Heqing 陳和卿 en su proyecto de reconstrucción. Mientras que Chen Heqing fundía la estatua del Gran Buda, Yukisue reconstruyó los cimientos de piedra de varios de los salones de Tōdaiji.³

Esta inscripción de Hannyaji nos ha provisto con información crucial a la hora de investigar el grupo de picapedreros chinos que aparece en el registro devocional de Tōdaiji. La inscripción nos dice que el grupo de picapedreros venía de Mingzhou —el actual Ningbo— y que al menos uno de los cuatro picapedreros se quedó en Japón después del proyecto de Tōdaiji, tomando para sí el nombre a la japonesa de I no Yukisue y creando una familia en Japón. Si consideramos que Yukisue murió cerca de sesenta años después de la reconstrucción de Tōdaiji, debe haber llegado a Japón cuando aún era muy joven. Además, aparentemente, Yuki Yoshi, el hijo de Yukisue, también era un picapedrero profesional capaz de hacer trabajos de montea en los monasterios budistas del área de Nara.

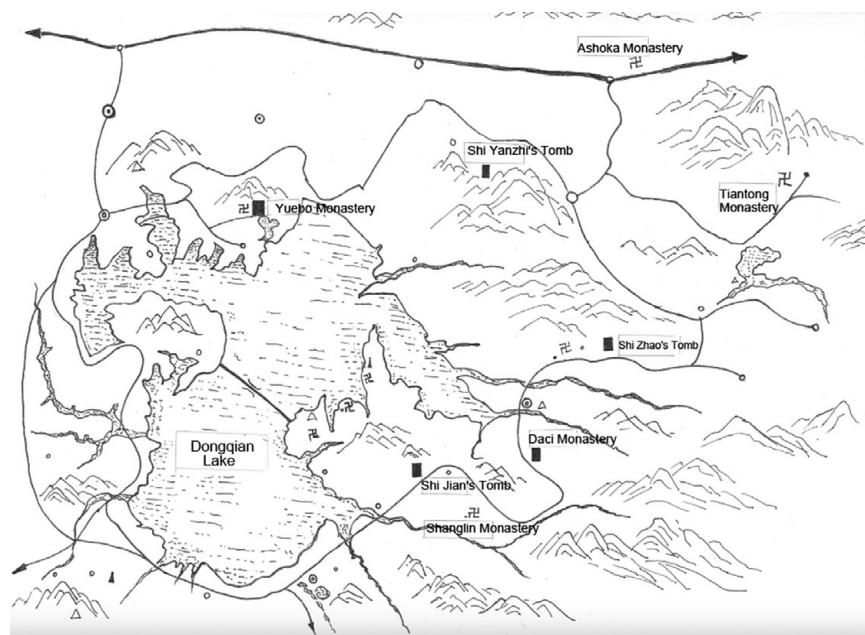
En esta sección del artículo examinaré el papel de Ningbo, el lugar en que los picapedreros chinos recibieron su entrenamiento inicial y donde encontraron la oportunidad de ir a trabajar a tierras extranjeras. En esta sección, mostraré que no fue una coincidencia que estos picapedreros fueran de Ningbo. En los siglos XII y XIII, las esculturas de piedra eran bastante comunes en Ningbo, especialmente entre las élites del lugar. No solo eso, sino que, debido al papel vital que jugó Ningbo en los intercambios entre Japón y China de ese periodo, la red establecida en consecuencia facilitaba convenientemente el movimiento de personas y materiales de Ningbo a Japón; el caso de nuestros picapedreros enriquece aún más nuestra comprensión de estas redes.⁴

Actualmente, Ningbo tiene el más grande catálogo de monumentos en piedra de los siglos XII y XIII que hay en China. Según una revisión reciente, el área del lago Dongjian 東錢湖, ubicado al oriente de Ningbo, tiene alrededor de doscientas esculturas de piedra datadas del periodo Song del sur (1127-1276), de las cuales el 80% se encuentran en las tumbas de la

³ Shimizu Shunmyō 清水俊明 (ed.), *Sekizō bijutsu* 石造美術 [Arte de la montea], vol. 7: *Nara Kenshi* 奈良県史 [Histórico de la Prefectura de Nara] (Tokio: Meicho shuppan, 1984), pág. 99.

⁴ Para una revisión de las obras representativas sobre Ningbo y sobre Japón, véanse Richard von Glahn, “The Ningbo-Hakata Merchant Network and the Reorientation of East Asian Maritime Trade, 1150-1350”, en *Harvard Journal of Asiatic Studies*, vol. 74, n.º 2 (2014), págs. 249-279, y Nakajima Gakushō 中島楽章 & Itō Kōji 伊藤幸司 (eds.), *Ninpō to Hakata* 寧波と博多 [Ningbo y Hakata] (Tokio: Kyūko Shoin, 2013).

prominente familia Shi (véase el Mapa 1).⁵ La familia Shi estaba profundamente arraigada a Ningbo porque tres miembros de la familia –Shi Hao 史浩 (1106-1194), Shi Miyuan 史彌遠 (1164-1233) y Shi Songzhi 史嵩之 (1190-1256)– ascendieron a la posición de gran canciller y hacían parte de las familias de élite más notorias bajo la dinastía Song.⁶ Debido a las relaciones locales de la familia Shi con la ciudad de Ningbo y debido a su prominencia allí, esta tenía tanto motivos como recursos para construir sus magníficos mausoleos familiares. Estos se congregaron en las áreas nororiental y suroriental del lago Dongqian y tenían grandes estatuas de piedra: ovejas de piedra, caballos de piedra, tigres de piedra y figuras de piedra de funcionarios tanto civiles como militares.⁷ Alineados con la vía de los espíritus que tenían casi todos los cementerios, estos monumentos de piedra eran más grandes que las figuras de tamaño real: las figuras de piedra miden usualmente más de tres metros de altura, mientras que los animales de piedra tienen más de 1,8 metros de altura. Todas las esculturas de piedra fueron talladas cuidadosamente con muchos detalles decorativos.



Mapa 1. Distribución de los monumentos de piedra alrededor de lago Dongqian.

Los monumentos de piedra de las tumbas de la familia Shi atestiguan la existencia de un número considerable de picapedreros bastante habilidosos en el área. La terminación de estos

⁵ Yang Gucheng 楊古城 & Gong Guorong 龔國榮, *Nan Song shidiao* 南宋石雕 [Esculturas de piedra en el Song del sur] (Ningbo: Ningbo chubanshe, 2006), págs. 11 y 159-162.

⁶ Richard L. Davis, *Court and Family in Sung China, 960-1279: Bureaucratic Success and Kinship Fortunes for the Shi of Ming-chou* (Durham: Duke University Press, 1986).

⁷ Yang & Gong, *Nan Song shidiao*, págs. 11-12; Richard L. Davis, "The Shi Tombs at Dongqian Lake", en *Journal of Song-Yuan Studies*, n.º 26 (1996), págs. 201-216.

monumentos de piedra data de un periodo de más de un siglo, entre la década de 1130 y la de 1240, de manera que, probablemente, hubo múltiples generaciones de picapedreros involucrados en esos proyectos.⁸ Algunos sitios budistas de Ningbo también preservan trabajos en piedra de la era Song, aunque fragmentarios, y esos trabajos sugieren que, con toda probabilidad, los picapedreros trabajaban tanto con la familia Shi como con los monasterios locales. Por ejemplo, el monasterio de Daci tiene un capitel que es idéntico al de los pilares de piedra de la tumba de Shi Miyuan.⁹

El gran tamaño de estos monumentos de piedra también revela importantes pistas que podemos seguir al reconstruir las organizaciones de trabajo de los picapedreros de la época. Pese a que el arte de la monte en Ningbo y en Tōdaiji ha recibido cierta atención académica, la organización y la dinámica exacta de los artesanos aún no se ha convertido en un punto de discusión. Este artículo se propone reconstruir las posibilidades de este proceso, lo cual expandirá nuestro conocimiento no solo sobre este grupo particular de maestros sino también sobre artesanos de tipo similar.

Hacer un monumento de piedra de tres metros de alto es una tarea de varias etapas que requiere, sin duda, de trabajo en equipo. En la China premoderna, las cuadrillas de artesanos estaban compuestas, con frecuencia, de miembros de una misma familia, y tal vez a veces también incluían amigos y vecinos. Los equipos de trabajo eran, pues, estables, y la colaboración frecuente entre los miembros de la familia les permitía mejorar la eficiencia. Los registros históricos también muestran evidencia de la existencia de equipos familiares: se registró que el escultor Chen Heqing, a quien mencioné antes, participó en la reconstrucción de Tōdaiji junto a su hermano, Chen Fozhu.¹⁰ El hecho de que I no Yukiyoshi siguiera los pasos de su padre y se convirtiera en un picapedrero profesional también demuestra que hacer de las habilidades artesanales una profesión familiar era en ese entonces bastante común.

La naturaleza del trabajo en equipo basado en la familia también proveía de entrenamiento a los novicios de cada una de estas profesiones específicas. Por ejemplo, los niños de las familias de picapedreros, mientras crecían, estaban expuestos a todas las técnicas de esa profesión desde edad temprana, y puede que hayan participado en tareas sencillas, como la limpieza de los sitios de trabajo o la preparación de los materiales en bruto, desde que eran muy pequeños. Por tanto, pese a que es probable que Yukisue no tuviera más de veinte años cuando llegó a Japón procedente de Ningbo, puede que ya estuviera en posesión de un amplio conocimiento en el tallado de la piedra, lo cual constituía un recurso importante que le serviría de apoyo a lo largo de su carrera profesional en tierras extranjeras.

⁸ Yang & Gong, *Nan Song shidiao*, págs. 11-41.

⁹ Liu Hengwu 劉恆武, *Ningbo gudai duiwai wenhua jiaoliu—yi lishi wenhua yicun wei zhongxin* 寧波古代對外文化交流—以歷史文化遺存為中心 [Los intercambios culturales transmarinos de Ningbo en el periodo premoderno: énfasis en las reliquias culturales históricas] (Beijing: Haiyang chubanshe, 2009), pág. 132.

¹⁰ “Tōdaiji zōryū kuyōki”, pág. 103.

Otros factores clave que contribuían a la predominancia de la cultura de la piedra en Ningbo y que, de hecho, afectaban las habilidades de los picapedreros, eran la disponibilidad y las características de los materiales en bruto cerca de Ningbo. Cerca de treinta y cinco kilómetros al occidente del lago Dongqian había una cantera de alta calidad, famosa por producir un tipo de piedra llamada “piedra del jardín de los ciruelos”.¹¹ La piedra del jardín de los ciruelos es un tipo de arenisca tobácea volcánica que tiene una textura más dura que la de las tobas más comunes y que se distingue por su color rosáceo. La textura dura hace de la piedra del jardín de los ciruelos una piedra ideal para la presentación de detalles sofisticados, y permite una mayor durabilidad contra la erosión propia del ambiente y del clima.

Muchas de las esculturas de piedra ubicadas en los mausoleos de la familia Shi, especialmente aquellas que se hicieron en el periodo en que la familia Shi era más próspera, están hechas de piedra del jardín de los ciruelos. La ubicación geográfica de la cantera también era bastante conveniente: quedaba cerca de una red de vías acuáticas bien desarrollada. Las piedras que se obtenían allí podían ser transportadas al puerto de Ningbo por vía de los ríos Yin y Fenghua.¹² Estas vías acuáticas no solo garantizaban un transporte fácil a los mausoleos de la familia Shi, sino que también facilitaron la exportación de la piedra a Japón.

La arqueología ha detectado evidencia que muestra que los talleres de los picapedreros quedaban en el área de la cantera, lo que sugiere que los picapedreros procesaban primero la piedra cerca de la cantera y luego transportaban sus trabajos a medio terminar al mausoleo de la familia Shi, donde añadían los detalles finales.¹³ Este descubrimiento arqueológico es crucial para la visualización de las fases y la división del trabajo entre los maestros artesanos, y nos da pistas para que reconstruyamos la manera en que se hicieron los leones de Tōdaiji.

Según la investigación académica, los leones de piedra del monasterio Tōdaiji también están hechos de piedra del jardín de los ciruelos, cuyo transporte a Japón, a petición de los picapedreros chinos, tuvo que costar una fortuna. La textura única de la piedra del jardín de los ciruelos también explica por qué a los picapedreros viajantes venidos de China les pareció que las piedras de Japón hacían difícil el trabajo. Las piedras ubicadas en las cercanías de Tōdaiji parecían tener una textura más suave, distinta a la de la piedra del jardín de los ciruelos, con la que se habían familiarizado los picapedreros recién llegados.

A finales del siglo XII, no es coincidencia que hayan llegado a Japón tanto los picapedreros chinos de Ningbo como las piedras que venían de esa misma área. Desde mediados del siglo IX se había estado desarrollando una red marítima compuesta por mercaderes itinerantes y

¹¹ Sato Asei 佐藤亞聖, “Ninpō shūhen no sekizai” 寧波周辺の石材 [Piedras en los alrededores de Ningbo], en Yamakawa Hitoshi 山川均 (ed.), *Ninpō to sōfū sekizō bunka* 寧波と宋風石造文化 [Ningbo y la cultura de las esculturas en piedra de estilo Song] (Tokio: Kyuko shoin, 2012), págs. 128-129.

¹² Liu, *Ningbo gudai duiwai wenhua jiaoliu*, pág. 138.

¹³ Unoki Motoyuki 鵜木基行, “Tōsenko sekizōgun no seisakuchi nitsuite” 東銭湖石像群の制作地について [Acerca del sitio de fabricación de las estatuas de piedra del lago Dongqian], en Yamakawa Hitoshi 山川均 (ed.), *Ninpō to sōfū sekizō bunka* 寧波と宋風石造文化 [Ningbo y la cultura de las esculturas en piedra de estilo Song] (Tokio: Kyuko shoin, 2012), pág. 138.

monjes peregrinos, red esta que conectaba estrechamente el delta del bajo Yangzi, en China, con el norte de Kyushu.¹⁴ Durante los siglos XII y XIII, Ningbo era el puerto comercial más importante para los intercambios sino-japoneses. Lo que es más importante, Ningbo no solo servía como nodo comercial sino que era también un destino religioso popular entre los peregrinos budistas japoneses. Esta naturaleza dual de la red que estamos describiendo, así como de sus nodos clave, provocó intercambios que tenían efectos multifacéticos.

Por tanto, Ningbo también sirvió de escenario para el establecimiento de un vínculo budista entre los picapedreros y el monasterio de Tōdaiji. Ningbo era el lugar de algunos de los monasterios budistas más prestigiosos de la China Song, como el de Ashoka 阿育王 y el Tiantong 天童; los dos fueron incluidos en el sistema de las Cinco Montañas, designado por la corte, y disfrutaron de un gran mecenazgo imperial.¹⁵ Se registró que Chōgen 重源, supervisor de facto del proyecto de Tōdaiji, visitó Ningbo y el monasterio de Ashoka en 1168.¹⁶ Como muestro en el Mapa 1, el monasterio de Ashoka queda adyacente, en términos geográficos, al lago Dongqian y a varias tumbas de la familia Shi. Es razonable suponer que Chōgen vio varios de los monumentos de piedra de la familia Shi durante su visita a Ningbo.

Algunos académicos incluso especulan con la posibilidad de que Chōgen haya conocido en persona a algún miembro de la familia Shi, y yo misma soy favorable a esta posibilidad.¹⁷ En el periodo Song, no era inusual que los monjes peregrinos japoneses establecieran conexiones con los intelectuales chinos, pues compartían muchos intereses en las artes y en las enseñanzas budistas. Por ejemplo, en el siglo XI, beneficiándose de sus excelentes habilidades caligráficas, el monje japonés Jakushō 寂照 (962-1034) se ganó cierta reputación entre los círculos de la élite letrada china e incluso se hizo amigo cercano de Ding Wei 丁謂 (966-1037), un alto funcionario.¹⁸ Lou Yue 樓鑰 (1137-1213), un prominente académico-funcionario procedente de otra de las familias prestantes de Ningbo, escribió un ensayo para el monasterio Tiantong en que celebraba la terminación del Pabellón de los Mil Budas de este.¹⁹ En ese ensayo, Lou Yue también mencionó específicamente que el monje japonés Eisai 栄西

¹⁴ Yiwen Li, *Networks of Faith and Profit: Monks, Merchants, and Exchanges between China and Japan, 839-1403 CE* (Cambridge: Cambridge University Press, 2023), cap. 2.

¹⁵ Michael J. Walsh, "The Buddhist Monastic Economy", en John Lagerwey & Pierre Marsone (ed.), *Modern Chinese Religion I: Song-Liao-Jin-Yuan (960-1368 AD)* (Leiden: Brill, 2015), págs. 1270-1303.

¹⁶ Nara kokuritsu hakubutsukan 奈良国立博物館 (ed.), *Dai kanjin Chōgen: Tōdaiji no Kamakura fukkō to aratana bi no sōshutsu* 大勧進重源: 東大寺の鎌倉復興と新たな美の創出 [El gran kanjin Chōgen: la restauración de Tōdaiji durante el periodo Kamakura y la creación de una nueva belleza] (Nara: Nara kokuritsu hakubutsukan, 2006), pág. 10.

¹⁷ Yamakawa Hitoshi 山川均, "Ninpō no sekizo bunka to Nihōn e no eikyō" 寧波の石造文化と日本への影響 [La cultura de la piedra en Ningbo y su influencia sobre Japón], en Yamakawa Hitoshi 山川均 (ed.), *Ninpō to sōfū sekizō bunka* 寧波と宋風石造文化 [Ningbo y la cultura de las esculturas en piedra de estilo Song] (Tokio: Kyuko shoin, 2012), pág. 331.

¹⁸ Yang Yi 楊億, *Yang Wengong tan yuan* 楊文公談苑 [Compilación de las conversaciones de Yang Wengong] (Shanghai: Shanghai guji chubanshe, 1993), pág. 12.

¹⁹ Lou Yue 樓鑰, "Tiantong san qianfoge ji" 天童山千佛閣記 [Registro del pabellón de los mil Budas de la Montaña Tiantong], en *Gongkui ji* 攻媿集 [Compilación de ensayos del señor Gongkui] (Beijing: Zhonghua shuju, 1985), pág. 501.

(1140-1215; también puede leerse como Yōsai) se las arregló para organizar el envío de madera de Japón a Ningbo en apoyo de la construcción de ese pabellón. Eisai y Chōgen eran cercanos, y algunas fuentes indican que los dos pudieron haber visitado juntos el monasterio de Ashoka, en Ningbo, en 1168.²⁰ Pese a que el envío de madera a Ningbo tuvo lugar después de la segunda visita de Eisai a China (1187-1191), no sería sorprendente que Eisai y Chōgen hubieran establecido contacto con las élites locales durante su visita de 1168.

Los miembros de la familia Shi eran devotos mecenas budistas, de manera que si aparecía la oportunidad de conocer a algún monje peregrino japonés, lo más probable es que la aprovecharan. Según los cálculos del estudioso japonés Kimiya Yasuhiro, cerca de veinte monjes japoneses visitaron China en el siglo XI.²¹ Es probable que el número haya aumentado en el siglo XII, pero los monjes japoneses seguían siendo visitantes lo suficientemente raros como para atraer fácilmente la atención de las élites locales. Además, vale la pena señalar que la familia Shi donó recursos a múltiples monasterios locales de Ningbo.²² También hicieron construir el Templo Funerario Budista (*Gongdefen si* 功德墳寺) para su familia.²³ Así las cosas, podemos asumir con alguna seguridad que los picapedreros que hicieron las esculturas de piedra para los mausoleos de la familia Shi también trabajaron en otros proyectos relacionados con el budismo y patrocinados por la familia Shi. Así pues, podemos ver que los picapedreros de Ningbo no eran meramente un grupo de trabajadores que se limitaba a encargarse de sus piedras y sus herramientas, sino que eran parte de una red y estaban bien conectados con las élites locales, con algunas instituciones religiosas notorias y, muy probablemente, con ciertos visitantes foráneos.

Al armar el rompecabezas de la evidencia esparcida, se nos muestra que, a finales del siglo XII, la comisión de esculturas de piedra se volvió una moda entre las élites locales de Ningbo. Los picapedreros establecidos en Ningbo eran probablemente un número considerable, y la provisión abundante de materiales en piedra de alta calidad provocó un crecimiento aún mayor de la cantidad de los monumentos de piedra de la región. Ningbo, al ser un nodo tanto comercial como religioso en la red que conectaba a China con Japón, atraía peregrinos budistas de Japón y, por esa vía, abrió a los picapedreros chinos las puertas de un mundo aún más grande.

²⁰ Kokan Shiren 虎關師煉, *Genkō shakusho* 元亨釈書 [Registros budistas compilados en la era de Genkō] (Tokio: Keizai zasshisha, 1901), pág. 23.

²¹ Kimiya Yasuhiro 木宮泰彦, *Ri-Zhong wenhua jiaoliu shi* 日中文化交流史 [Historia de los intercambios culturales entre Japón y China] (Beijing: Shangwu yinshuguan, 1980), págs. 255-258.

²² Higashijia bijutsu bunka kōryū kenkyūkai 東アジア美術文化交流研究会 (ed.), *Ninpō no bijutsu to kaiiki kōryū* 寧波の美術と海域交流 [Las artes de Ningbo y los intercambios transmarinos] (Fukuoka: Chugoku shoten, 2009), pág. 29.

²³ Huang Minzhi 黃敏枝, *Song dai fojiao shehui jingji shi lunji* 宋代佛教社會經濟史論集 [Ensayos sobre la historia socio-económica del budismo durante la dinastía Song] (Taipei: Xuesheng shuju, 1989), pág. 258.

Todaiji

¿Nuevo lugar de trabajo, antiguos colegas?

La coyuntura jugó un rol fundamental en la migración de los picapedreros chinos. A finales del siglo XII, el revolcón político de Japón había tenido un impacto profundo sobre varios aspectos de esa sociedad, incluyendo cambios en la organización de los artesanos de Japón. Los artesanos chinos llegaron y se unieron a varios proyectos de construcción de muy alto perfil. Como nuestro más adelante, ya que China había sido por largo tiempo una fuente del budismo japonés, las autoridades religiosas y políticas japonesas tenían las artes budistas chinas en alta estima. A diferencia de los sutras, que debían ser traducidos para poder ser accesibles a los aprendices de Japón, los objetos rituales budistas podían ser puestos en uso de forma directa, de manera que estos ofrecían a los devotos un acceso directo al poder del Buda.²⁴ Con toda probabilidad, se valoraba a los artesanos chinos por su capacidad de producir auténticas obras de arte chinas. Por un lado, facilitaron los cambios que hubo en este campo en Japón y dejaron una marca muy clara con sus obras distintivas; por el otro, también se enfrentaron a muchos retos al ajustarse a su nuevo ambiente de trabajo.

Los seis años de las guerras Genpei entre los clanes Minamoto y Taira causaron daños devastadores a muchas partes de Nara, y la reconstrucción de posguerra se convirtió en una tarea crucial, pues esta reconstrucción era una manera importante de anunciar el poder de la nueva autoridad y la restauración del orden. Entre los edificios que necesitaban de una reparación urgente sobresalían los monasterios de Kōfukuji 興福寺 y Tōdaiji. Ambos monasterios tenían vínculos sólidos con la corte japonesa y con sus aristócratas. El monasterio de Tōdaiji era un gran monasterio construido por el antiguo emperador Shōmu 聖武 (701-756, r. 724-749) a mediados del siglo VIII, periodo que correspondió a una edad de oro en Japón. El monasterio de Kōfukuji fue construido alrededor de la misma época y sirvió al clan Fujiwara como templo del clan, uno de los más poderosos de la corte de la época.²⁵

La reconstrucción de Kōfukuji y de Tōdaiji exhibe diferencias dicientes en cuanto al reclutamiento de la mano de obra, reflejo de las transformaciones más amplias que tuvieron lugar en varios aspectos de la sociedad japonesa de entonces. En 1181, solo un año después de la destrucción de Kōfukuji, la corte japonesa se mostró lista para reparar ese monasterio. El arreglo para organizar la reconstrucción siguió en su mayoría las normas para los proyectos de construcción patrocinados por el estado. La corte anunció el establecimiento de una

²⁴ Cynthia J. Bogel, "Situating Moving Objects: A Sino-Japanese Catalogue of Imported Items 800 CE to the Present", en Jan Mrazek & Morgan Pitelka (eds.), *What's the Use of Art?: Asian Visual and Material Culture in Context* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2008), pág. 150.

²⁵ John M. Rosenfield, *Portraits of Chōgen: The Transformation of Buddhist Art in Early Medieval Japan* (Leiden: Brill, 2012); Janet R. Goodwin, *Alms and Vagabonds: Buddhist Temples and Popular Patronage in Medieval Japan* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 1994); Mikel Bauer, *The Power of Ritual: An Integrated History of Medieval Kōfukuji* (Tesis de doctorado, Universidad de Harvard, 2010).

oficina dedicada especialmente a la supervisión de ese proyecto: la Oficina para la Reconstrucción de Kōfukuji (*zō Kōfukuji sho* 造興福寺所); también nombró maestros artesanos a cargo de varias tareas y decidió la manera en que los gastos de la reconstrucción se distribuirían entre la corte, el clan Fujiwara y el monasterio mismo.²⁶ Los artesanos que participaron en el proyecto de Kōfukuji se distribuían en tres grupos: artesanos de la corte, artesanos contratados por la oficina recién establecida y artesanos contratados por Kōfukuji. Entre los tres grupos, los artesanos de la corte, cuyo título significa literalmente “artesanos enviados desde la capital” (*kyōkatakumi* 京下工), disfrutaban del más alto estatus, y los más prominentes de entre ellos tenían rangos oficiales, algunos hasta el quinto. Los nombres de estos artesanos de la corte también aparecen en los diarios de los aristócratas, que nos cuentan que estos participaron en la construcción de palacios, monasterios y residencias aristocráticas. En Kōfukuji, estaban a cargo de la reconstrucción de los edificios más importantes del complejo monástico, incluidos el salón dorado, el salón de conferencias y la puerta sur.²⁷

Los artesanos contratados por la Oficina para la Reconstrucción de Kōfukuji eran también, esencialmente, empleados de la corte, pero parece que estos artesanos recibían nombramientos que eran, con frecuencia, temporales, es decir, en puestos fuera de la capital para proyectos específicos. El último grupo, el de los artesanos contratados por Kōfukuji, era identificado como “artesanos del monasterio” (*teratakumi* 寺工), residían y trabajaban en Nara y habían participado en muchos proyectos de construcción y manutención de Kōfukuji. Vale la pena señalar que esos artesanos del monasterio no trabajaban exclusivamente para Kōfukuji. Por ejemplo, algunos artesanos del monasterio que trabajaban en el proyecto de Kōfukuji pertenecían a la misma familia, y sus nombres también aparecen en la construcción del santuario de Kasuga 春日, también ubicado en Nara, llevada a cabo en 1215.²⁸ Mientras que los artesanos de la corte disfrutaban claramente de un estatus más alto y tenían a su cargo las tareas más importantes de la construcción, la división del trabajo entre los artesanos contratados por la oficina y los artesanos del monasterio no muestra muchas diferencias jerárquicas. Los artesanos contratados por la oficina eran responsables del trabajo en secciones algo más importantes de la arquitectura (por ejemplo, la puerta media), pero los dos grupos también colaboraban en las reparaciones del corredor, y los dos construyeron algunas de las residencias de los monjes.²⁹

La organización de la reconstrucción de Kōfukuji representaba en buena medida el patrón predominante en el Japón Heian,ⁱⁱ con la corte en el rol de liderazgo y el monasterio compartiendo con ella parte de la responsabilidad. En cambio, la situación en la reconstrucción de Tōdaiji señaló el comienzo de una nueva era. La turbulencia política de finales del siglo XII acarreó pesadas pérdidas para la administración gubernamental japonesa. Para la

²⁶ Ōgawa Naomi 大河直躬, *Banjō* 番匠 [Artesanos] (Tokio: Hōsei daigaku shuppankyoku, 1971), pág. 3.

²⁷ Ōgawa, *Banjō*, págs. 6 y 8.

²⁸ Ōgawa, *Banjō*, págs. 5-8.

²⁹ Ōgawa, *Banjō*, pág. 8.

reconstrucción de Tōdaiji, debido a que la corte japonesa no podía permitirse el patrocinio de muchos proyectos de construcción al tiempo, y debido a que Tōdaiji, a diferencia de Kōfukuji, no gozaba de la protección de un clan poderoso, se tuvo que conseguir el dinero suficiente, los materiales de producción y la mano de obra, en su mayoría, por cuenta propia.

El monje Chōgen, el supervisor de facto de la reconstrucción de Tōdaiji, fue seleccionado principalmente debido a su sobresaliente capacidad para reunir los recursos que se necesitaban. Chōgen pasó una parte significativa de su vida como monje itinerante, y sus pisadas cubrieron muchas partes del occidente de Japón.³⁰ Su experiencia mezclándose con la gente de varios estratos sociales lo equipó con la habilidad de solicitar donaciones y de reclutar trabajadores venidos de una amplia base poblacional. Siguiendo el consejo de Chōgen, la corte japonesa animó a las masas a contribuir al proyecto de Tōdaiji y promulgó un edicto que decía: “Aquellos que den limosna para este propósito, incluso si se tratara tan solo de un grano de arroz, de medio centavo, de una herramientilla, o de un tronco de un pie de tamaño, prosperarán para siempre y en todo lugar por medio del poder de sus buenas obras”.³¹ Es digno de anotar que solicitar donaciones a las masas era una forma efectiva de unir a la gente bajo una buena causa, lo cual es un paso importante en la restauración del orden social. Además, la corte japonesa también concedió a Chōgen el poder de construir una red de santuarios especiales (*bessho* 別所) para recolectar los materiales de construcción de varios lugares del occidente de Japón. Por ejemplo, la madera necesaria para la construcción venía principalmente de la prefectura de Suō, y la red de *bessho* se encargó del transporte de esta.³² Dado que la red de *bessho* incluía varios puertos, es bastante probable que esta también haya hecho posible el transporte de la piedra del jardín de los ciruelos.

La manera en que Chōgen reclutó a los artesanos del proyecto Tōdaiji se relaciona de manera aún más directa con el foco de este artículo. Pese a que aún existían las antiguas organizaciones gubernamentales de artesanos que mencioné antes, los cambios ya habían comenzado. La corte no era capaz de apoyar múltiples proyectos masivos al mismo tiempo, y las organizaciones gubernamentales de artesanos empezaron a decaer.³³ En esa línea, Chōgen dependió sobre todo de trabajadores independientes que él mismo reclutó para la reconstrucción de Tōdaiji. Además, la transformación de las organizaciones artesanales que tuvo lugar en los siglos XII y XIII dejó también espacio para los recién llegados.

Los artesanos chinos tuvieron una presencia notable en la reconstrucción de Tōdaiji, pero esto ocurrió probablemente porque tomaron posiciones prominentes dentro del proyecto y, por tanto, sus nombres fueron preservados en los registros históricos. El escultor principal a cargo de la reparación del Gran Buda fue el ya mencionado Chen Heqing, mientras que el grupo de I no Yukisue estuvo a cargo de la montea. Debido a que el budismo llegó

³⁰ Rosenfield, *Portraits of Chōgen*, págs. 32-34; Goodwin, *Alms and Vagabonds*, págs. 80-86.

³¹ Goodwin, *Alms and Vagabonds*, pág. 78.

³² Goodwin, *Alms and Vagabonds*, pág. 90; Rosenfield, *Portraits of Chōgen*, págs. 35-38.

³³ Amino Yoshihiko, *Rethinking Japanese History* (Ann Arbor: The University of Michigan Press, 2012), pág. 56.

originalmente al archipiélago japonés por medio de China y de la península coreana, los feligreses japoneses hacía tiempo que reconocían a China como fuente de las enseñanzas y las artes devocionales auténticas del budismo. Entre el siglo IX y el XI, era común que los peregrinos japoneses copiaran o encargaran arte budista –como las estatuas budistas o las mandalas– en China para traer esas piezas de vuelta a Japón. A veces, los pintores japoneses viajaban junto a los monjes en sus viajes de peregrinación a China para producir bocetos precisos de las estatuas budistas chinas, lo que les permitía hacer copias exactas una vez estuvieran de regreso en Japón.³⁴ Durante el periodo Song, Ningbo fue también casa de talleres especializados en la producción de pinturas budistas, y una gran proporción de esas pinturas se exportó a Japón.³⁵ Chōgen, particularmente, era un apasionado del transplante del arte Song a Japón.³⁶ Sin embargo, a diferencia de la práctica previa de comprar piezas de arte budista chinas, Chōgen invitó directamente a sus hacedores, a los artesanos, a trabajar en Japón.

Entre los incontables artesanos de China, ¿quiénes eran los que tenían más probabilidades de viajar a Japón para trabajar? Y ¿qué ventajas y desventajas tenían como trabajadores extranjeros? Cuando examinamos el grupo de los artesanos chinos que trabajaron en el monasterio de Tōdaiji, se hace claro que los vínculos familiares y geográficos eran muy importantes: no eran solo de gran significado entre los mismos artesanos viajantes, sino que también eran cruciales para unirlos a su gente al otro lado del mar. En la primera sección de este artículo, mencioné que muchas organizaciones de artesanos estaban basadas en la familia, y discutí los beneficios de estos arreglos. La situación era similar en Japón. Muchos artesanos que aparecen en los registros japoneses venían de familias de artesanos y trabajaban con sus padres, hijos y hermanos. También era común ver que hubiera competencia entre distintas familias.³⁷

Aquí, los vínculos geográficos merecen de una investigación completa. En la anterior sección, señalé la manera en que Ningbo se convirtió en un factor clave en el intercambio de personal: Ningbo era la ventana que permitía a los visitantes japoneses como Chōgen conocer los últimos desarrollos de los estilos artísticos chinos y enterarse de la existencia de estos artesanos; mientras tanto, con todas las rutas marítimas que se habían desarrollado y con la aparición de viajeros experimentados, Ningbo se volvió también la puerta hacia el mundo exterior para la gente que residía allí. Vale la pena hacer énfasis en que no solo los picapedreros eran de Ningbo; también los escultores, Chen Heqing y su hermano, eran de Ningbo, más

³⁴ Para revisar algunos ejemplos, véanse Valerie Hansen, “The Devotional Use of Buddhist Art in Ennin’s Diary”, en *Orientalizations*, vol. 45, n.º 3 (2014), págs. 76-82; Jōjin 成尋, *Xinjiao can Tiantai Wutai shan ji* 新校參天台五臺山記 [Registro de peregrinajes de los montes Tiantai y Wutai] (Shanghai: Shanghai guiji chubanshe, 2009).

³⁵ Nara kokuritsu hakubutsukan 奈良国立博物館 (ed.), *Seichi Ninpō: Nihon Bukkyō 1300-nen no genryū: subete wa koko kara yatte kita* 聖地寧波: 日本仏教 1300 年の源流: すべてはここからやって来た [La tierra sagrada de Ningbo: el origen de 1300 años de budismo japonés: todo vino de allí] (Nara: Nara kokuritsu hakubutsukan, 2009), págs. 251-253.

³⁶ Rosenfield, *Portraits of Chōgen*, pág. 117.

³⁷ Ōgawa, *Banjō*, págs. 62-71.

específicamente del condado de Yin, en la región del lago Dongqian. Chen Heqing y su hermano llegaron a Japón varios años antes que I no Yukisue y sus tres compañeros picapedreros. Es posible que, cuando la reconstrucción de Tōdaiji requirió de picapedreros, y estando Chōgen interesado en la introducción del arte de estilo Song, Heqing haya recomendado al grupo de Yukisue, que también era de Ningbo, para que se uniera al proyecto. Es claro, a partir de la inscripción, que Heqing tuvo que cooperar con los picapedreros: al tiempo que Chen Heqing volvió a fundir el Gran Buda, los picapedreros tuvieron que reparar el cimientado de piedra de la estatua.

La lengua era otro factor que mejoraba los vínculos geográficos entre los artesanos inmigrantes. Seguramente, Chen Heqing y el líder de los picapedreros venidos del Song tendrían que discutir su trabajo entre ellos y comunicarse frecuentemente con Chōgen, pues debieron tener la necesidad de decidirse sobre los estilos y otros detalles del Gran Buda y de las estatuas de piedra. Probablemente, se necesitaban intérpretes en esas ocasiones. Era frecuente que los marineros mercantes chinos sirvieran de traductores entre partes chinas y japonesas durante ese periodo.³⁸ Casi todos los marineros mercantes chinos de esta época de los que tenemos registros detallados procedían de la región suroriental costera de China, especialmente del delta del bajo Yangzi.³⁹ Probablemente, compartir el mismo dialecto ayudaba bastante a la comunicación, considerando que los artesanos (y tal vez también muchos marineros mercantes) solo hablaban su dialecto,ⁱⁱⁱ que podía no ser comprensible por completo para la gente del norte o de muy al sur.⁴⁰

A partir del siglo XII, empezó a tomar forma un barrio chino llamado Tōbō 唐房 en la ciudad portuaria de Hakata, ubicada en el norte de Kyushu. Cientos de familias de marineros mercantes originarios de China vivían allí, y estos comerciaban frecuentemente entre Kyushu y el suroriente de China.⁴¹ Los marineros mercantes del barrio chino deben haber sido intermediarios cruciales entre los monjes japoneses y los artesanos chinos. Pese a las restricciones impuestas por la corte japonesa a los viajes de los japoneses al extranjero, cualquiera que quisiera cruzar el mar podía depender para hacerlo de los mercaderes chinos. El barrio chino era el lugar en el que dichos viajeros conseguían sus medios de transporte. Está registrado que Eisai, el compañero de Chōgen en su viaje a China, fue primero al barrio chino antes de decidir ir a ese país. Probablemente, Chōgen hizo lo mismo.⁴² Los mercaderes chinos sirvieron frecuentemente de mensajeros de los monjes y los ayudaban a hacer sus compras, por lo

³⁸ Li, *Networks of Faith and Profit*, págs. 63 y 88.

³⁹ Gregory Sattler, “The Ideological Underpinnings of Private Trade in East Asia, ca. 800-1127”, en *Journal of Asian Humanities at Kyushu University*, n.º 6 (2021), págs. 41-60.

⁴⁰ Agradezco a Sarah Schneewind haber sugerido esta observación.

⁴¹ Para una investigación sobre el barrio chino de nombre “Tōbō”, véase Ōba Kōji 大庭康時 et al., *Chūsei toshi Hakata o horu* 中世都市博多を掘る [Excavación de la ciudad medieval de Hakata] (Fukuoka: Kaichōsa, 2008), págs. 21, 33-34 y 143.

⁴² Eisai 栄西, “Eisai nittō engi” 栄西入唐縁起 [Los auspiciosos orígenes de la entrada de Eisai al Tang], en Fujita Takuji 藤田琢司 (ed.), *Eisai zenji shū* 栄西禅師集 [Obras completas del maestro zen Eisai] (Kioto: Zenbunka kenkyūjo, 2014), pág. 845.

cual es apenas natural que hayan ayudado a los monjes a encontrar y traer artesanos chinos al Japón cuando esto se hizo necesario. Los mercaderes que vivían en el barrio chino de Hakata también formaban un sólido vínculo entre Ningbo y Japón. Además, muchos de esos mercaderes eran mecenas budistas o simplemente budistas legos entusiasmados por participar en proyectos budistas. Por ejemplo, el Museo del Pabellón Tianyi 天一閣 de Ningbo ha preservado tres ladrillos de piedra con inscripciones que indican que tres mercaderes chinos residentes en Hakata ofrecieron donaciones para pavimentar un camino de peregrinación que llegaba a uno de los monasterios budistas de Ningbo.⁴³

El vínculo entre Ningbo y Hakata también se extendía a Nara, lo que podría explicar cómo llegaron los artesanos de Ningbo a Tōdaiji. Pese a que Hakata no era cercana, desde el punto de vista geográfico, al área de la capital, los intercambios de personal y materiales entre estas dos ciudades eran dinámicos, pues Hakata era, para los aristócratas y las autoridades religiosas de Kyoto y Nara, la puerta hacia el mundo exterior.^{iv} Muchas instituciones religiosas de prestigio del área capitalina tenían sus propias sucursales en Kyushu para así poder participar del comercio transmarino y obtener acceso al conocimiento más actualizado venido del continente. Algunos monjes japoneses pasaban tiempo tanto en Kyushu como en la capital con el objetivo de mejorar sus conexiones. Las actividades de los marineros mercantes también se extendían a la región de la capital: está registrado que un mercader llamado Li Yu 李宇 recibió una premiación por su contribución a la reconstrucción de Tōdaiji durante la ceremonia de compleción de las obras.⁴⁴

Por tanto, sostengo que no es coincidencia que los artesanos chinos de Ningbo hayan aparecido en Japón poco después de la formación del barrio chino. La formación misma del barrio chino, en muy alto grado, fue resultado de la relajación por parte de la corte japonesa de sus medidas de control fronterizo.⁴⁵ La turbulencia política de Japón durante el siglo XII socavó la administración del Japón en muchos aspectos, tanto en el nivel central como en el nivel local. Puede parecer, a simple vista, que el debilitamiento de las organizaciones artesanales cortesanas y el abandono de la corte de sus restricciones contra los visitantes extranjeros no son asuntos relacionados entre sí. No obstante, juntos, estos dos factores llevaron a la llegada de artesanos chinos a Japón. Los hermanos Chen y el grupo de I no Yukisue representaban probablemente una oleada de migración más grande. Dada la naturaleza muy limitada de las fuentes que han sobrevivido hasta nuestros días, no podemos especular sobre la escala de esta oleada de migración, pero podemos estar seguros en un punto: para entonces, había sido establecida la infraestructura que hacía posible estos intercambios. Con Ningbo y Hakata

⁴³ Gu Wenbi 顧文璧 & Lin Shimin 林士民, “Ningbo xiancun Riben guo taizai fu huaqiao shike zhi yanjiu” 寧波現存日本國太宰府華僑石刻之研究 [Investigación sobre los chinos emigrados a Dazaifu, en Japón, sobre la base de las piedras talladas que aún existen en Ningbo], en *Wenwu* 文物 [Reliquias culturales], n.º 350 (1985), pág. 26-31.

⁴⁴ Enomoto Wataru 榎本渉, *Sōryō to kaishō tachi no higashishinakai* 僧侶と海商たちの東シナ海 [Monjes y mercaderes en el mar de la China Oriental] (Tokio: Kōdansha, 2010), págs. 129-130.

⁴⁵ Li, *Networks of Faith and Profit*, págs. 73-76.

como nodos clave y con la colaboración entre personas de diferentes profesiones, se formó una red que unió estrechamente varias gentes y lugares.

Hacer parte de una red también significaba, para los artesanos migrantes, que seguían conectados a su hogar incluso cuando hubieran zarpado. El éxito de la petición de importar piedra del jardín de los ciruelos nos sirve como un buen ejemplo de esto. El transporte de piedra del jardín de los ciruelos desde Ningbo hasta Nara es una tarea de varios pasos que requería de varias rondas de negociaciones y discusiones. Los mercaderes itinerantes que comerciaban frecuentemente entre Ningbo y Japón jugaron sin duda un papel indispensable en ese proceso. Así pues, los mercaderes debían saber exactamente qué tipo de piedras querían los artesanos y dónde encontrar las piedras, o, lo que es más probable, a quién contactar al respecto.

Además, tiendo a pensar que las piedras se transportaron de Ningbo a Nara no como materia prima, sino en la forma de esculturas de piedra a medio acabar. Los descubrimientos arqueológicos del área cercana a la cantera y a las vías acuáticas que conectaban la cantera con los mausoleos de la familia Shi le prestan credibilidad a esta especulación, aunque el estado actual de la academia al respecto aún no ha conectado estos descubrimientos con los leones de Tōdaiji. La evidencia arqueológica –como los escombros que indican la existencia de talleres– nos muestra que la mayoría del trabajo sobre la piedra se hacía cerca a la cantera. Lo que es aún más sorprendente, pudo recuperarse una escultura de piedra a medio acabar de un caballo del lecho del río que va de la cantera a los mausoleos de la familia Shi (véase la Imagen 1).⁴⁶ El tamaño, la textura y la estructura básica de este caballo de piedra parece muy similar a los caballos de piedra del mausoleo de la familia Shi; solo le faltan los detalles decorativos como el fajín y los patrones tallados sobre el ensillado, así como el pulimento de la superficie. Aquel caballo de piedra probablemente se cayó al río mientras era transportado a su destino final para ser instalado. De esa forma, se convirtió para nosotros en una evidencia crucial a la hora de investigar cuáles eran los pasos del proceso de manufactura de estas enormes esculturas de piedra.

Terminar el marco básico de las esculturas cerca de la cantera es una decisión razonable, pues esta operación debió reducir significativamente el peso de la carga que debía ser transportada y evitar la producción de demasiados desperdicios y escombros en el sitio en que se revelaría la obra. Dado que el proceso de transporte puede causar daño a los detalles más finos, los últimos pasos de la decoración y el pulimento habría que hacerlos en el lugar final de la escultura, por ejemplo, en los mausoleos de la familia Shi.

También tendría mucho sentido preferir un arreglo similar de la división del trabajo en el caso del grupo de I no Yukisue. Primero, los marineros mercantes viajaban de Japón a China no más de una vez al año. Para hacer el mejor uso posible de los vientos primaverales, los

⁴⁶ Nishimura Daizo 西村大造, “Seisaku gihō” 制作技法 [Técnicas de manufactura], en Yamakawa Hitoshi 山川均 (ed.), *Ninpō to sōfū sekizō bunka* 寧波と宋風石造文化 [Ningbo y la cultura de las esculturas de piedra de estilo Song] (Tokio: Kyuko shoin, 2012).

marineros mercantes zarpaban de Japón durante los meses de abril y mayo. En julio, cuando soplaban los vientos del delta del Yangzi hacia el oriente, en dirección de Kyushu, retornaban al Japón. Así pues, después de que los marineros mercantes hubieran entregado la petición de los artesanos migrantes a la persona adecuada en Ningbo, pasaría otro año antes de que los mercaderes pudieran volver a recoger la piedra para su transporte. Considerando que la reconstrucción de Tōdaiji era, pese a esto, un proyecto a contrarreloj, tener las piedras ya procesadas y talladas en Ningbo durante el periodo de espera de un año aumentaría, sin dudas, la eficiencia del trabajo, además de reducir el peso de las piedras para un viaje de tan larga distancia.



Figura 1. Escultura en piedra de un caballo a medio acabar, en Ningbo.

En segundo lugar, mientras que el transporte de piedra del jardín de los ciruelos desde Ningbo hasta Nara muestra ciertamente cuánto estaban dispuestas a pagar las autoridades japonesas para alcanzar una reconstrucción exitosa, también sugiere que los recién llegados artesanos chinos pueden haber experimentado una época difícil de ajuste a su nuevo ambiente. Sabemos que al menos algunos de esos cuatro picapedreros eran bastante jóvenes y carecían de

experiencia trabajando con materiales distintos, lo que podía hacer que su primera fase de adaptación estuviera llena de dificultades. Por tanto, recibir ayuda extra de parte de los antiguos colegas que, como sugerí antes, eran probablemente sus familiares y vecinos de Ningbo, debió ser de bastante ayuda para los artesanos migrantes a la hora de poder completar su tarea de manera satisfactoria y dentro de los plazos establecidos.

Una dificultad más que, como recién llegados, tuvieron que resolver los artesanos migrantes chinos fue la relación que debieron establecer con los artesanos japoneses. Pese a que Chen Heqing y el grupo de I no Yukisue estaban a cargo de sus propias tareas, también dependían de varios trabajadores japoneses para varias tareas de apoyo y asistencia. Especialmente, el trabajo de fundición de Chen Heqing requería de un numeroso equipo. Por ejemplo, para reparar la gigantesca estatua de bronce de Buda, Heqing necesitaba derretir una inmensa cantidad de metal a temperaturas muy altas, asegurándose de que el líquido metálico no fuera a enfriarse antes de que alcanzara cada lugar preciso dentro del molde. Para alcanzar ese objetivo, se necesitan docenas de trabajadores que trabajen intensivamente en el horno, añadiendo combustible y dándole pedal al ventilador constantemente.⁴⁷

Al tiempo, a veces los artesanos chinos también competían con los artesanos japoneses locales. Es importante tener en mente que para los artesanos, sean de Japón o de China, el estatus y la competencia varían de acuerdo con el nivel y rango de sus habilidades. Ya que Chen Heqing y el grupo de I no Yukisue podían liderar grandes proyectos, sus principales competidores debieron ser aquellos que también poseían habilidades de tan alto nivel. También había competencia entre los grupos de artesanos japoneses. En el área de Nara, los distintos grupos de artesanos japoneses peleaban para poder participar de los proyectos de prestigio.⁴⁸ Probablemente, la llegada de los artesanos chinos hizo que las cosas fueran más complicadas, especialmente en un momento en que los cambios que sufría la administración gubernamental llevaron, con toda probabilidad, al aumento de posiciones laborales de naturaleza temporal, basadas en tareas específicas.

Antes de invitar a Chen Heqing a supervisar la reparación del Gran Buda, Chōgen le había pedido el mismo encargo a varios escultores japoneses reputados que, tras examinar las partes sobrevivientes de la estatua original y discutir el asunto entre ellos, le habían respondido que “las habilidades necesarias para la reparación exceden la capacidad humana”.⁴⁹ El estudioso moderno Shiozawa Hiroki señala que, aunque el trabajo de reparación era, sin duda, difícil, también es posible que los escultores japoneses hayan exagerado un poco la dificultad del trabajo para así poder exigir un pago más grande y para negarse a aceptar cualquier

⁴⁷ Katori Tadahiko 香取忠彦, *Nailiang dafo-shijie zuida de zhuzao fo* 奈良大佛—世界最大的鑄造佛 [El gran Buda de Nara, la estatua fundida de Buda más grande del mundo] (Shanghai: Shanghai renmin chubanshe, 2021), pág. 40.

⁴⁸ Ōgawa, *Banjō*, págs. 62-71.

⁴⁹ Anónimo, “Tōdaiji zoku yōroku-miyatsuko hotoke hen” 東大寺統要録_造佛篇 [Continuación de los registros esenciales de Tōdaiji: sección sobre la fabricación de las estatuas budistas], en Hanakawa Hokinoichi 塙保己一 (ed.), *Gunsho ruiju* 群書類從 [Libros de todo tipo] (Tokio: Zoku gunsho ruijū kanseikai, 1932), núm. 435, pág. 198.

responsabilidad por los errores o infortunios que surgieran durante el trabajo.⁵⁰ Si ese fuera el caso, la participación de los artesanos migrantes chinos debió haber echado al traste el plan de los escultores japoneses. Sin importar si los escultores japoneses realmente se rehusaron a seguir el encargo de Chōgen, el hecho es que los artesanos migrantes chinos asumieron eventualmente varias posiciones importantes en la reconstrucción de Tōdaiji, lo que probablemente intensificó la competencia entre los grupos de artesanos. Bajo estas circunstancias, el hecho de que el hogar de los artesanos chinos fuera la ciudad de Ningbo se muestra como un hecho aún más valioso, pues esta proveniencia les dio acceso a materiales, habilidades y estilos artísticos que les granjearían el favor de las autoridades japonesas, tanto religiosas como políticas.

Como mencioné antes, los objetos de arte budista originarios de China eran muy valorados en Japón debido a su autenticidad inherente. Las autoridades políticas de Japón se entreveraron con las autoridades religiosas y establecieron entre sí relaciones de interdependencia por un largo periodo,^v por lo que frecuentemente creían que los objetos de arte budista originarios de China eran más poderosos que las copias hechas en Japón.⁵¹ En el siglo XII, al prevalecer la guerra por todo el archipiélago, las comunidades budistas experimentaron una crisis. Los budistas japoneses creían que el Dharma Final había empezado en el año 1052 y que el mundo estaba descendiendo hacia una era de oscuridad. El decaimiento de la vitalidad de las sectas budistas de Japón confirmaba las preocupaciones de la gente. En consecuencia, algunos monjes voltearon la mirada hacia China en busca de respuestas.⁵² En ese contexto, los esfuerzos de Chōgen para adoptar un nuevo estilo para la construcción y la fabricación de estatuas en el proyecto de Tōdaiji parece también responder a la crisis, y los cortesanos abrazaron esta solución de Chōgen.

La reconstrucción de Tōdaiji fue un gran éxito. En particular, Chen Heqing recibió muchas recompensas de parte del emperador.⁵³ También el grupo de Yukisue dejó una ilustre marca en los registros japoneses contemporáneos. En esta sección, sugiero que el desarrollo de la red subyacente que conectaba al continente con el archipiélago contribuyó significativamente al viaje de los artesanos chinos para ir a trabajar al Japón. Los cambios en las antiguas organizaciones gubernamentales de artesanos abrieron espacio para los recién llegados, mientras que los marineros mercantes itinerantes que comerciaban entre el suroriente de China y Japón prestaron una ayuda crucial a los artesanos migrantes de China. Que esta red funcionara bien hizo que el hogar de los artesanos chinos, Ningbo, se convirtiera en uno de sus recursos; estos

⁵⁰ Shiozawa Hiroki 塩澤寛樹, *Busshitachi no nanto fukkō: Kamakura jidai chōkokushi o minaosu* 仏師たちの南都復興: 鎌倉時代彫刻史を見なおす [Restaurar Nara con escultores budistas: Reexamen de la historia de la escultura en el periodo Kamakura] (Tokio: Yoshikawa kōbunkan, 2016), págs. 76-77.

⁵¹ Para la relación entre las autoridades religiosas japonesas y las autoridades políticas de ese país, véase Mikael S. Adolphson, *The Gates of Power: Monks, Courtiers, and Warriors in Premodern Japan* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2000).

⁵² El monje japonés Eisai, que ya mencioné, es también un ejemplo de esto. Véase la biografía de Eisai: Taga Munehaya 多賀宗集, *Eisai* 栄西 (Tokio: Yoshikawa kobunkan, 1965).

⁵³ Anónimo, "Tōdaiji zoku yōroku-miyatsuko hotoke hen".

artesanos pudieron encargar materiales de alta calidad y recibir ayuda técnica de sus antiguas organizaciones en esa ciudad. Su conexión con China se convirtió en una ventaja para los artesanos migrantes a la hora de trabajar y asentarse en el Japón.

Más allá de Tōdaiji

Nombre japonés e identidad china

La inscripción de la estupa de piedra que está en Hannyaji, antes mencionada, nos dice que al menos uno de los cuatro picapedreros de Ningbo se quedó en Japón, adoptó el nombre a la japonesa de I no Yukisue y pasó su profesión a sus descendientes. Pese a que los registros son fragmentarios y están regados, en esta sección exploro las obras relacionadas con la familia de este migrante picapedrero que han sobrevivido hasta nuestros días, y me propongo mostrar cómo los artesanos migrantes chinos echaron raíces en Japón, y la manera en que se veían a sí mismos.

La reconstrucción de Tōdaiji fue un proyecto de alto perfil que involucró al estado. Fue una oportunidad ideal para que los artesanos migrantes mostraran sus habilidades y dejaran establecida su reputación. Sin embargo, la manera en que consiguieron su siguiente trabajo después del proyecto de Tōdaiji fue crucial para la siguiente etapa de sus carreras.

Cierta inscripción, recuperada en una excavación en Sayama 狭山, Prefectura de Osaka, en 1993, registró que Chōgen lideró en 1202 un grupo de artesanos que reconstruyeron la reserva de agua del lugar. De acuerdo con la inscripción, la reserva de agua, junto con sus canales, fueron construidos originalmente en el año 731, y desde entonces habían colapsado gradualmente. Así las cosas, Chōgen dirigió un equipo que trabajó en esa obra para beneficio de más de cincuenta condados. Empezaron por desenterrar los canales en el segundo mes del año 1202 y los canalizaron con losas dos meses después. El proyecto completo fue terminado el 24 de abril de 1202. Según afirma la inscripción, además de los trabajadores de Chōgen, participaron del proyecto algunos monjes y laicos, hombres y mujeres, incluso niños y mendigos, todos participaron de la reconstrucción de la reserva de agua, ayudando a cargar y a poner las piedras.

La inscripción termina con una lista de nombres de los principales trabajadores, los pertenecientes al equipo de Chōgen. Esa parte de la inscripción está dañada, pero, aún así, los fragmentos de frases sobrevivientes nos revelan información importante. La lista de nombres comienza con “entre veinte constructores/ el jefe artesano de la construcción de Tōdaiji, Ise... [faltan las palabras que seguían]” (造東大寺大工伊勢...). Esta oración relaciona directamente a los artesanos que trabajaban en la reserva de agua de Sayama con los del proyecto de Tōdaiji, que, para entonces, seguía en marcha. Lo que es aún más de resaltar, la lista de nombres

terminaba con la siguiente frase: “entre las tres personas que eran Tang [chinos], estaba el jefe artesano Shoubao [en chino], o Moriyasu [en japonés]” (唐人三人之内大工守保).⁵⁴

Los fragmentos dispersos de oraciones indican que hubo tres trabajadores migrantes chinos que siguieron a Chōgen en su viaje a Sayama para reconstruir la reserva de agua. Es muy probable que los tres trabajadores chinos fueran picapedreros del grupo de Yukisue, dado que el proyecto de la reserva de agua es cronológicamente cercano a la terminación de la reconstrucción de Tōdaiji y requería de varias técnicas del arte de la montea.

Era común que los monjes y monasterios budistas iniciaran o participaran en los proyectos locales que mejoraban el bienestar de la gente del común. Pavimentar vías, construir o reparar puentes y construir represas y reservas de agua eran parte de los proyectos en que se inmiscuían los monjes.⁵⁵ Los feligreses budistas consideraban estas prácticas como buenas obras, que, usualmente, recibían encomios en las gacetas locales y en las biografías de los monjes. Para los artesanos chinos, viajar a Sayama y unirse al proyecto local fue, probablemente, un paso crucial para darse a conocer en la sociedad japonesa por fuera del proyecto de Tōdaiji y para prepararse para la nueva fase de sus vidas en Japón. Puede que jamás sepamos por qué solo tres picapedreros chinos fueron a Sayama, en lugar de cuatro. Quizá hubo uno que tuvo que quedarse en Tōdaiji para supervisar algún trabajo inacabado.

La única obra que conservamos que nos da pistas sobre el grupo de I no Yukisue después del proyecto de reconstrucción de Tōdaiji es un Buda tallado en un farallón que queda en el monasterio de Ōnōdera 大野寺, también llamado Ōnoji, en la actual ciudad de Uda, Prefectura de Nara, a unos treinta kilómetros del de Tōdaiji. Aquel Buda de once metros, completamente tallado en un farallón del río Uda, fue terminado en 1208 por un grupo de artesanos chinos cuyos nombres eran “Erlang, Sanlang, Silang, Wulang y Liulang”.⁵⁶ Esta lista de nombres es muy interesante: significa literalmente “segundo, tercero, cuarto, quinto y sexto hijos de la familia”. El nombre “Liulang” (el sexto hijo) nos permite vincular fácilmente a este grupo con el de los picapedreros chinos que alguna vez trabajaron en Tōdaiji. Parece que aquellos picapedreros chinos seguían trabajando juntos en Japón cerca de una década después del proyecto de Tōdaiji. El registro devocional de Tōdaiji menciona que Liulang pertenecía a una cuadrilla de cuatro personas, mientras que el Buda tallado en el farallón fue atribuido a cinco artesanos chinos. Es posible que otro picapedrero más se haya unido con posterioridad a ellos venido de Ningbo, ¿tal vez llegado a Japón junto con las esculturas a medio terminar? O es posible que simplemente hayan incluido a otro artesano chino que conocieron en Japón.

⁵⁴ Anónimo, “Sayama ike hibun” 狭山池碑文 [Inscripción de la reconstrucción de la reserva de agua de Sayama], en Nara kokuritsu hakubutsukan 奈良国立博物館 (ed.), *Dai kanjin Chōgen: Tōdaiji no Kamakura fukkō to aratana bi no sōshutsu* 大勧進重源: 東大寺の鎌倉復興と新たな美の創出 [El gran kanjin Chōgen: la restauración de Tōdaiji durante el periodo Kamakura y la creación de una nueva belleza] (Nara: Nara kokuritsu hakubutsukan, 2006).

⁵⁵ Huang, *Songdai shehui jingji shi lunji*, págs. 186-192.

⁵⁶ Yamakawa, *Sekizōbutsu ga kataru chūsei shokunō shūdan*, pág. 10.

Después de todo, la lista de nombres es bastante vaga; nombres tan genéricos pudieron haber sido usados por los japoneses simplemente como identificación conveniente.

En lo que respecta a la vida de los picapedreros chinos después de 1208, lo único que conocemos son algunas piezas acerca de I no Yukisue y de sus descendientes. El resto de la cuadrilla vivió su vida sin dejar más rastros textuales o materiales, como la mayoría de los artesanos de la historia. Los registros dispersos que nos permiten reconstruir parte de la vida de I no Yukisue y de su hijo, I no Yuki Yoshi, corresponden todos a inscripciones que dejaron en sus trabajos en piedra. Antes de encargarnos de estas, es importante que señalemos que el nombre de I no Yukisue no aparece en ninguno de los registros relacionados con Tōdaiji ni en el Buda tallado en el farallón de Uda que fue terminado en 1208. Este artesano migrante chino debió empezar a usar su nombre a la japonesa solo después de haber echado raíces en Japón. Lo que es más, los dos caracteres de su nombre (Yuki 行 y Sue 末) son caracteres japoneses comunes en los nombres de los artesanos de ese país. Infiero que incluso para su apellido, I 伊, se inspiró en el apellido de un artesano legendario de las leyendas japonesas. El nombre de este artesano legendario era Inabe no Mane 猪名部真根, de quien se dice que descendía de los artesanos que habían inmigrado de la península coreana y que poseía maravillosas habilidades de carpintería.⁵⁷ Quizá I no Yukisue tomó el primer carácter de ese apellido y lo cambió por un carácter que tuviera la misma pronunciación, pues el carácter original significa “cerdo” en chino y no es un apellido favorable para los chinos. La identidad migrante de este artesano legendario puede haber sido un factor clave en el posible deseo de I no Yukisue de crear una conexión entre ellos dos.

Hasta ahora, tenemos evidencia de tres monumentos de piedra marcados como obras de I no Yukisue:

- a) En 1240, Yukisue construyó una pagoda de piedra de trece pisos (altura actual: 4,17 metros; hecha en granito) en el monasterio de Ōkuraji 大蔵寺, ciudad de Uda, Prefectura de Nara. Esta edificación se ubica a menos de veinte kilómetros del Buda del farallón del río Uda, en el monasterio de Ōnoji. La inscripción menciona que más de tres mil monjes y laicos donaron recursos para la construcción. En ella, I no Yukisue fue el único trabajador que dejó su nombre. Se lo registró como “jefe artesano/ I no Yukisue, de Mingzhou, China” (大工/大唐銘州伊行末).⁵⁸
- b) En 1253, Yukisue terminó de construir una pagoda de trece metros (12,6 metros; hecha en granito) en el monasterio de Hannyaji (el mismo monasterio en el que su hijo Yuki Yoshi construyó una estupa de piedra nueve años después, con el objetivo de conmemorar a su padre Yukisue).

⁵⁷ Para leer esta leyenda, véase Ōgawa, *Banjō*, págs. 82-83.

⁵⁸ Anónimo, “Ōkuraji sōtō tōmei” 大蔵寺層塔塔銘 [Inscripción de la pagoda de piedra de Ōkuraji], en Shimizu Shunmyō 清水俊明 (ed.), *Sekizō bijutsu* 石造美術 [Arte de la montea], vol. 7: *Nara kenshi* 奈良県史 [Histórico de la Prefectura de Nara] (Tokio: Meicho shuppan, 1984), págs. 503-504.

- c) En 1254, Yukisue hizo un fanal de piedra de 2,7 metros y lo donó a Tōdaiji, firmándolo en una inscripción que dice “I no Yukisue, el *gon no kami*” (伊権守行末).⁵⁹ “Gon no kami” 権守 era el título que recibían los funcionarios locales al nivel de la prefectura que recibían su nombramiento de parte del gobierno central. Como fuere, los funcionarios “gon” 権 no tenían usualmente ningún poder real.

Los registros limitados que tenemos sobre I no Yukisue nos dan varias pistas acerca de sus condiciones de trabajo después del proyecto de Tōdaiji. Parece que Yukisue trabajó principalmente dentro de un radio relativamente pequeño alrededor de Tōdaiji, pues todas las obras suyas que nos han llegado hasta el presente están ubicadas en la Prefectura de Nara. El monasterio de Ōkuraji queda a cerca de cuarenta kilómetros de Tōdaiji, mientras que Hannyajī queda a solo dos kilómetros de Tōdaiji. La reconstrucción de Tōdaiji fue, sin duda, el momento más destacado de toda la carrera de Yukisue: esta es la única obra mencionada por su hijo en la inscripción devocional que le dedicó. Además, Yukisue donó el fanal de piedra que hizo con sus propias manos cuando ya estaba en una edad avanzada, lo que sugiere que Yukisue consideraba su experiencia en Tōdaiji el logro más memorable de toda su vida.

Igual que Chen Heqing, que recibió muchas recompensas de parte de la corte japonesa al terminar la reconstrucción de Tōdaiji, es posible que Yukisue también haya llamado la atención de las autoridades japonesas debido a su contribución a ese proyecto. Considerando que las organizaciones gubernamentales de artesanos en Japón se reducían en número en esa época y que Yukisue siempre trabajó en Nara, no parece que Yukisue se haya unido a ninguna organización gubernamental o que se haya vuelto un “artesano de la corte”. Es más probable que haya seguido participando en varios proyectos, pero que su contratación haya dependido de tareas específicas en proyectos puntuales. Sin embargo, Yukisue debió haber construido su reputación de manera continua en el área de Nara, de manera tal que, para el año 1240, su nombre fue el que recibió el reconocimiento del tallado de la inscripción de la pagoda de trece metros del monasterio de Ōkuraji, que fue, sin duda, el producto de un trabajo en equipo. Es notorio que no hayamos encontrado ninguna obra hecha por Yukisue entre 1210 y 1240. Una razón plausible para explicar este hecho es que durante ese periodo, Yukisue aún no se había hecho jefe de cuadrilla ni nada por el estilo, de manera que no es su nombre el que se reconoce en las piezas terminadas que poseemos.

Pese a que, aparentemente, I no Yukisue prefería firmar su nombre junto con un título oficial, ni “jefe artesano” ni “gon no kami” representaban alguna posición real. “Jefe artesano” había sido en el pasado el título de un funcionario de bajo rango dentro del sistema burocrático japonés, pero, con la disolución de las organizaciones gubernamentales de artesanos, en el siglo XIII el título designaba meramente al supervisor de un proyecto de construcción. “Gon

⁵⁹ Anónimo, “Tōdaiji Hokkedō ishitōrō meibun” 東大寺法華堂石灯籠銘文 [Inscripción del fanal de piedra de Tōdaiji], en Shimizu Shunmyō 清水俊明 (ed.), *Sekizō bijutsu* 石造美術 [Arte de la monea], vol. 7: *Nara kenshi* 奈良県史 [Histórico de la Prefectura de Nara] (Tokio: Meicho shuppan, 1984), pág. 78.

no kami”, como mencioné antes, no designaba tampoco ningún poder. No obstante, estos títulos indicaban, hasta cierto punto, la naturaleza de la relación de I no Yukisue con las autoridades japonesas. Todos los monasterios budistas en los que han quedado obras de Yukisue recibían el mecenazgo de la familia real japonesa, y todas las obras supervivientes de Yukisue son obras de gran tamaño. Aparentemente, Yukisue necesitaba más que algunos pocos ayudantes, y trabajaba probablemente con muchos artesanos contratados por los monasterios o por la corte. El título “gon no kami” es, pues, un reconocimiento tanto de la excelencia de su trabajo como del liderazgo que ejercía sobre el resto de los trabajadores.

Todas las obras aún existentes de Yukisue corresponden a monumentos budistas y, dado que su hijo Yukiyoshi le construyó una estupa budista en su honor, y que el fanal de piedra que él hizo lo donó al monasterio de Tōdaiji, podemos estar seguros de que el mismo Yukisue era un budista devoto. Sin embargo, es muy posible que Yukisue también participara en proyectos no budistas de la misma manera que Chōgen había liderado las obras de reparación de la reserva de agua de Sayama. El caso es, simplemente, que esos monumentos no religiosos ni gubernamentales tienen una menor probabilidad de preservarse a lo largo de los siglos.

Finalmente, pero no por eso menos importante, los registros que tenemos de Yukisue y de su hijo también nos revelan cómo se veían a sí mismos esos artesanos migrantes venidos de China. Ningbo, claramente, era un factor crítico en la manera que tenían de identificarse a sí mismos Yukisue y su hijo. Un siglo después de haberse ido de allí, Yukisue seguía firmando con la palabra “Mingzhou” en todas sus obras. Además, en la inscripción de la estupa de Hannyaji, el hijo de Yukisue también escribió, en la primera oración, que Yukisue era de Mingzhou, ubicada en la China Song. El énfasis sobre su conexión con Ningbo puede deberse a una razón multifacética. Ciertamente, es posible que Yukisue aún reconociera a Ningbo como su hogar, pese a la adopción por su parte y para sus descendientes de nombres japoneses. Sin embargo, debemos recordar que el vínculo con Ningbo también generaba beneficios prácticos. Como discutimos antes, Ningbo era una fuente de piedras de alta calidad y, para los artesanos migrantes chinos, abría la posibilidad de recibir asistencia técnica extranjera. Debido a que los monjes japoneses de entonces veían en China una fuente de piezas auténticas de arte budista, la relación con Ningbo mejoraba el goce de la autoridad de que disfrutaban los artesanos chinos en lo respectivo a la fabricación de artefactos budistas.

Además, había otros artesanos chinos venidos de Ningbo trabajando en Japón en esa época, y la identificación de “Mingzhou” podía ser de ayuda para Yukisue a la hora de establecer conexiones o incluso grupos colaborativos con otros artesanos originarios de Ningbo. Por ejemplo, hay una estela de estilo chino en el monasterio Nison'in 二尊院 de Kyoto que fue construida y tallada en 1252 por un artesano de nombre Liang Chengyue, que venía de “Qingyuan, en el país del Song” (大宋国慶元府).⁶⁰ El nombre de Ningbo cambió de Mingzhou a

⁶⁰ Yamakawa, “Ninpō no sekizo bunka to Nihōn e no eikyō”, págs. 317-318.

Qingyuan en el año 1195. Liang Chengjue debió haber llegado a Japón después que Yukisue y haberse acostumbrado al nuevo nombre de la ciudad.⁶¹

Los trabajos en piedra que dejaron I no Yukisue y sus descendientes reflejan parcialmente la estrategia de esta familia migrante. Las pagodas y fanales de piedra exhiben un estilo mixto. Las pagodas de trece pisos siguen el modelo chino de las pagodas de múltiples aleros (miyan 密簷), mientras que el diseño completo de la pieza estaba adaptado para ajustarse al gusto de los japoneses. Los fanales de piedra también tienen varios precedentes en el norte de China, pero el fanal de piedra que hizo Yukisue tenía un diseño elegante innovador que después sería adoptado ampliamente a lo largo de Japón. En Japón, las técnicas de tallado de piedra seguían estando poco desarrolladas cuando llegaron los picapedreros de Ningbo, y la evidencia arqueológica muestra un aumento notorio en el arte de la montea durante los siglos XIII y XIV.⁶² Es probable que Yukisue y sus compañeros, junto con otros que le siguieron, como el mentado Liang Chengjue, hayan sido pioneros en el impulso de este desarrollo. La familia I preservó sus propios elementos culturales al tiempo que también hacía ajustes para cuadrar con su nuevo ambiente; Yukisue, por ejemplo, firmaba sus trabajos con su nombre en japonés, pero mencionando su herencia china. Dado que casi ningún migrante chino de esa época viajó a Japón con alguna de las mujeres de su familia (los mercaderes chinos solían hacer sus nuevas familias en Japón), es probable que I no Yukisue se haya casado también con alguna mujer japonesa.⁶³ Hasta cierto punto, la familia I terminó por integrarse a la sociedad japonesa, pero sus raíces chinas siguieron siendo una fuente de orgullo para la familia, así como una marca definitoria de sus obras.

Conclusión

A finales del siglo XII, cuando viajaron a Japón los picapedreros y escultores chinos para trabajar en uno de los proyectos de construcción más notorios de ese país, este viaje hizo parte de los muy animados intercambios entre el continente y el archipiélago. Los artesanos migrantes chinos se unieron a una red transnacional que había estado desarrollándose por siglos y que había alcanzado una fase de madurez. La red era lo suficientemente eficaz como

⁶¹ Aunque me inclino a favor de la explicación ya presentada, también es posible que Liang Chengjue supiera acerca del cambio de nombre de Ningbo mediante los canales de información transmarinos, que pudieron mantenerlo actualizado.

⁶² Sato Asei 佐藤亞聖, “Sekizai kakō gijutsu no kōryū” 石材加工技術の交流 [El intercambio de las técnicas de manufactura en piedra], en Yamakawa Hitoshi 山川均 (ed.), *Ninpō to sōfū sekizō bunka* 寧波と宋風石造文化 [Ningbo y la cultura de las esculturas en piedra de estilo Song] (Tokio: Kyuko shoin, 2012).

⁶³ Para otros ejemplos de familias y matrimonios de los migrantes Song al Japón, véase Xue Bao 薛豹 & You Biao 游彪, “Fu Ri Songchao haishang chutan—yi Ninghai Zhoushi wei zhongxin” 赴日宋朝海商初探——以甯海周氏為中心 [Estudio preliminar sobre los comerciantes transmarinos Song en Japón, con énfasis en la familia Zhou de Ninghai], en *Zhejiang xuekan* 浙江学刊 [Revista académica de Zhejiang], vol. 4 (2012), págs. 25-33.

para transportar materiales de construcción pesados, e incluso permitía la colaboración a larga distancia en el trabajo necesario para obras grandes. Esta bien aceiteada red hizo que Ningbo, el hogar de nuestros artesanos, fuera su recurso más valioso, pues por medio de este vínculo podían acceder a materias primas, a ayuda técnica y a la información más actualizada sobre el oficio de manera relativamente fácil. En este artículo, he reconstruido muchos detalles del proceso real de trabajo y de las dinámicas en que vivían los artesanos chinos en Japón, pues de esa manera puede verse muy claramente la significancia y el valor de la red de estos artesanos chinos. Estos artesanos migrantes chinos se dieron cuenta de que su origen podía aumentar su autoridad como artesanos en tierras extranjeras y lo atesoraron como parte de su propia identificación y su firma.

En este artículo, también sugiero que en esos tiempos existió una especie de efecto dominó entre China y Japón. Las guerras Genpei deterioraron la administración de la corte japonesa y resultaron en transformaciones que atañían a varios aspectos. Es intrigante que los continuos cambios que tuvieron lugar en la sociedad japonesa hayan facilitado los intercambios entre China y Japón. En alto grado, la llegada de artesanos desde China dependió del crecimiento del asentamiento de los marineros mercantes chinos en Japón, mientras que el influjo de migrantes venidos del continente se sincronizó con las transformaciones sociales que tuvieron lugar en Japón durante la transición del periodo Heian (794-1185) al periodo Kamakura (1185-1333). Por tanto, el caso de los artesanos migrantes nos revela mucho acerca del estado de cosas transmarino, más allá de la historia de unos cuantos viajeros individuales, y nos provee de evidencia valiosa a la hora de investigar el asunto de la interconectividad dentro del Asia Oriental de la era premoderna.

155

Referencias

ANÓNIMO, “Tōdaiji zōryū kuyōki” 東大寺造立供養記 [El registro devocional de la construcción de Tōdaiji], en Hanawa Hokinoichi 塙保己一 (ed.), *Gunsho ruiju* 群書類從 [Libros de todo tipo] (Tokio: Zoku gunsho ruijū kansekai, 1932).

ANÓNIMO, “Tōdaiji zoku yōroku-miyatsuko hotoke hen” 東大寺続要録_造佛篇 [Continuación de los registros esenciales de Tōdaiji: sección sobre la fabricación de las estatuas budistas], en Hanakawa Hokinoichi 塙保己一 (ed.), *Gunsho ruiju* 群書類從 (Tokio: Zoku gunsho ruijū kansekai, 1932).

ANÓNIMO, “Sayama ike hibun” 狭山池碑文 [Inscripción de la reconstrucción de la reserva de agua de Sayama], en Nara kokuritsu hakubutsukan 奈良国立博物館 (ed.), *Dai kanjin Chōgen: Tōdaiji no Kamakura fukkō to aratana bi no sōshutsu* 大勧進重源: 東大寺の鎌倉復興と新たな美

の創出 [El gran kanjin Chōgen: la restauración de Tōdaiji durante el periodo Kamakura y la creación de una nueva belleza] (Nara: Nara kokuritsu hakubutsukan, 2006).

AMINO Yoshihiko, *Rethinking Japanese History* (Ann Arbor: The University of Michigan Press, 2012), pág. 56.

Mikael S. ADOLPHSON, *The Gates of Power: Monks, Courtiers, and Warriors in Premodern Japan* (Honolulu: University of Hawai‘i Press, 2000).

Mikel BAUER, *The Power of Ritual: An Integrated History of Medieval Kōfukuji* (Tesis de doctorado, Universidad de Harvard, 2010).

Cynthia J. BOGEL, “Situating Moving Objects: A Sino-Japanese Catalogue of Imported Items 800 CE to the Present”, en Jan Mrazek & Morgan Pitelka (eds.), *What’s the Use of Art?: Asian Visual and Material Culture in Context* (Honolulu: University of Hawai‘i Press, 2008).

Richard L. DAVIS, *Court and Family in Sung China, 960-1279: Bureaucratic Success and Kinship Fortunes for the Shih of Ming-chou* (Durham: Duke University Press, 1986).

Richard L. DAVIS, “The Shi Tombs at Dongqian Lake”, en *Journal of Song-Yuan Studies*, n.º 26 (1996), págs. 201-216.

EISAI 栄西, “Eisai nittō engi” 栄西入唐縁起 [Los auspiciosos orígenes de la entrada de Eisai al Tang], en Fujita Takuji 藤田琢司 (ed.), *Eisai zenji shū* 栄西禅師集 [Obras completas del maestro zen Eisai] (Kioto: Zenbunka kenkyūjo, 2014).

ENOMOTO Wataru 榎本渉, *Sōryo to kaishō tachi no higashishinakai* 僧侶と海商たちの東シナ海 [Monjes y mercaderes en el mar de la China Oriental] (Tokio: Kōdansha, 2010).

Richard VON GLAHN, “The Ningbo-Hakata Merchant Network and the Reorientation of East Asian Maritime Trade, 1150-1350”, en *Harvard Journal of Asiatic Studies*, vol. 74, n.º 2 (2014), págs. 249-279.

Janet R. GOODWIN, *Alms and Vagabonds: Buddhist Temples and Popular Patronage in Medieval Japan* (Honolulu: University of Hawai‘i Press, 1994).

GU Wenbi 顧文璧 & Lin Shimin 林士民, “Ningbo xiancun Riben guo taizai fu huaqiao shike zhi yanjiu” 寧波現存日本國太宰府華僑石刻之研究 [Investigación sobre los chinos emigrados a Dazaifu, en Japón, sobre la base de las piedras talladas que aún existen en Ningbo], en *Wenwu* 文物 [Reliquias culturales], n.º 350 (1985), págs. 26-31.

Valerie HANSEN, “The Devotional Use of Buddhist Art in Ennin’s Diary”, en *Orientations*, vol. 45, n.º 3 (2014), págs. 76-82.

HIGASHIAJIA bijutsu bunka kōryū kenkyūkai 東アジア美術文化交流研究会 (ed.), *Ninpō no bijutsu to kaiiki kōryū* 寧波の美術と海域交流 [Las artes de Ningbo y los intercambios transmarios] (Fukuoka: Chugoku shoten, 2009).

HUANG Minzhi 黃敏枝, *Song dai fojiao shehui jingji shi lunji* 宋代佛教社會經濟史論集 [Ensayos sobre la historia socioeconómica del budismo durante la dinastía Song] (Taipei: Xuesheng shuju, 1989).

JŌJIN 成尋, *Xinjiao can Tiantai Wutai shan ji* 新校參天台五臺山記 [Registro de peregrinajes de los montes Tiantai y Wutai] (Shanghai: Shanghai guji chubanshe, 2009).

KATORI Tadahiko 香取忠彦, *Nailiang dafo-shijie zuida de zhuzao fo* 奈良大佛—世界最大の鑄造佛 [El gran Buda de Nara, la estatua fundida de Buda más grande del mundo] (Shanghai: Shanghai renmin chubanshe, 2021).

KIMIYA Yasuhiko 木宮泰彦, *Ri-Zhong wenhua jiaoliu shi* 日中文化交流史 [Historia de los intercambios culturales entre Japón y China] (Beijing: Shangwu yinshuguan, 1980).

KOKAN Shiren 虎關師煉, *Genkō shakusho* 元亨釈書 [Registros budistas compilados en la era de Genkō] (Tokio: Keizai zasshisha, 1901).

Yiwen LI, *Networks of Faith and Profit: Monks, Merchants, and Exchanges between China and Japan, 839-1403 CE* (Cambridge: Cambridge University Press, 2023).

LIU Hengwu 劉恆武, *Ningbo gudai duiwai wenhua jiaoliu-yi lishi wenhua yicun wei zhongxin* 寧波古代對外文化交流—以歷史文化遺存為中心 [Los intercambios culturales transmarinos de Ningbo en el periodo premoderno: énfasis en las reliquias culturales históricas] (Beijing: Haiyang chubanshe, 2009).

LOU Yue 樓鑰, “Tiantong san qianfoge ji” 天童山千佛閣記 [Registro del pabellón de los mil Budas de la montaña Tiantong], en *Gongkui ji* 攻媿集 [Compilación de ensayos del señor Gongkui] (Beijing: Zhonghua shuju, 1985).

NAKAJIMA Gakushō 中島楽章 & Itō Kōji 伊藤幸司 (eds.), *Ninpō to Hakata* 寧波と博多 [Ningbo y Hakata] (Tokio: Kyūko Shoin, 2013).

NARA kokuritsu hakubutsukan 奈良国立博物館 (ed.), *Dai kanjin Chōgen: Tōdaiji no Kamakura fukkō to aratana bi no sōshutsu* 大勧進重源: 東大寺の鎌倉復興と新たな美の創出 [El gran kanjin Chōgen: la restauración de Tōdaiji durante el periodo Kamakura y la creación de una nueva belleza] (Nara: Nara kokuritsu hakubutsukan, 2006).

NARA kokuritsy hakubutsukan 奈良国立博物館 (ed.), *Seichi Ninpō: Nihon Bukkyō 1300-nen no genryū: subete wa koko kara yatte kita* 聖地寧波: 日本仏教 1300 年の源流: すべてはここからやって来た [La tierra sagrada de Ningbo: el oriente de 1300 años de budismo japonés: todo vino de allí] (Nara: Nara kokuritsy hakubutsukan, 2009).

ŌBA Kōji 大庭康時 et al., *Chūsei toshi Hakata o horu* 中世都市博多を掘る [Excavación de la ciudad medieval de Hakata] (Fukuoka: Kaichōsa, 2008).

ŌGAWA Naomi 大河直躬, *Banjō* 番匠 [Artesanos] (Tokio: Hōsei daigaku shuppankyoku, 1971).

John M. ROSENFELD, *Portraits of Chōgen: The Transformation of Buddhist Art in Early Medieval Japan* (Leiden: Brill, 2012).

SATO Asei 佐藤亞聖, “Ninpō shūhen no sekizai” 寧波周辺の石材 [Piedras en los alrededores de Ningbo], en Yamakawa Hitoshi 山川均 (ed.), *Ninpō to sōfū sekizō bunka* 寧波と宋風石造文化 [Ningbo y la cultura de las esculturas en piedra de estilo Song] (Tokio: Kyuko shoin, 2012).

SATO Asei 佐藤亞聖, “Sekizai kakō gijutsu no kōryū” 石材加工技術の交流 [El intercambio de las técnicas de manufactura en piedra], en Yamakawa Hitoshi 山川均 (ed.), *Ninpō to sōfū sekizō bunka* 寧波と宋風石造文化 [Ningbo y la cultura de las esculturas en piedra de estilo Song] (Tokio: Kyuko shoin, 2012).

Gregory SATTler, “The Ideological Underpinnings of Private Trade in East Asia, ca. 800-1127”, en *Journ of Asian Humanities at Kyushu University*, n.º 6 (2021), págs. 41-60.

SHIMIZU Shunmyō 清水俊明 (ed.), *Sekizō bijutsu* 石造美術 [Arte de la montea], vol. 7: *Nara kenshi* 奈良県史 [Histórico de la Prefectura de Nara] (Tokio: Meicho shuppan, 1984).

SHIOZAWA Hiroki 塩澤寛樹, *Busshitachi no nanto fukkō: Kamakura jidai chōkokushi o minaosu* 仏師たちの南都復興: 鎌倉時代彫刻史を見なおす [Restaurar Nara con escultores budistas: Reexamen de la historia de la escultura en el periodo Kamakura] (Tokio: Yoshikawa kōbunkan, 2016).

TAGA Munehaya 多賀宗隼, *Eisai* 栄西 (Tokio: Yoshikawa kobunkan, 1965).

UNOKI Motoyuki 鵜木基行, “Tōsenko sekizōgun no seisakuchi nitsuite” 東銭湖石像群の制作地について [Acerca del sitio de fabricación de las estatuas de piedra del lago Dongqian], en Yamakawa Hitoshi 山川均 (ed.), *Ninpō to sōfū sekizō bunka* 寧波と宋風石造文化 [Ningbo y la cultura de las esculturas en piedra de estilo Song] (Tokio: Kyuko shoin, 2012).

Michael J. WALSH, “The Buddhist Monastic Economy”, en John Lagerwey & Pierre Marsone (ed.), *Modern Chinese Religion I: Song-Liao-Jin-Yuan (960-1368 AD)* (Leiden: Brill, 2015), págs. 1270-1303.

XUE Bao 薛豹 & You Biao 遊彪, “Fu Ri Songchao haishang chutan—yi Ninghai Zhoushi wei zhongxin” 赴日宋朝海商初探——以甯海周氏為中心 [Estudio preliminar sobre los comerciantes transmarinos Song en Japón, con énfasis en la familia Zhou de Ninghai], en *Zhejiang xuekan* 浙江学刊 [Revista académica de Zhejiang], vol. 4 (2012), págs. 25-33.

YAMAKAWA Hitoshi 山川均, *Sekizōbutsu ga kataru chūsei shokunō shūdan* 石造物が語る中世職能集団 [Los grupos medievales de oficios vistos a través de la montaña] (Tokio: Yamakawa shuppansha, 2006).

YAMAKAWA Hitoshi 山川均, “Ninpō no sekizō bunka to Nihōn e no eikyō” [La cultura de la piedra en Ningbo y su influencia sobre Japón], en Yamakawa Hitoshi 山川均 (ed.), *Ninpō to sōfū sekizō bunka* 寧波と宋風石造文化 [Ningbo y la cultura de las esculturas en piedra de estilo Song] (Tokio: Kyūko shoin, 2012).

YANG Gucheng 楊古城 & Gong Guorong 龔國榮, *Nan Song shidiao* 南宋石雕 [Esculturas de piedra en el Song del sur] (Ningbo: Ningbo chubanshe, 2006).

YANG Yi 楊億, *Yang Wengong tan yuan* 楊文公談苑 [Compilación de las conversaciones de Yang Wengong] (Shanghai: Shanghai guji chubanshe, 1993).

Notas del traductor

ⁱ Un *koku* es una unidad de volumen, equivalente más o menos a 180 litros. Antes del establecimiento de monedas circulantes –o en un periodo como el que el lector tiene ante sí, en que el circulante estaba apenas haciendo pininos y su uso estaba confinado al intercambio mercantil, sin haber alcanzado aún el pago de salarios–, equivalía más o menos a la cantidad de arroz necesaria para alimentar a una persona durante un año; es decir, a la cantidad de productos necesarios para conseguir el alimento anual de alguien.

ⁱⁱ Heian es el periodo de la historia japonesa que transcurre entre los años 794 y 1185, desde el traslado de la capital imperial a Heian-kyo (actual Kyoto) hasta el fin de las Guerras Genpei en 1185. Se caracterizó por el inmenso poder de la familia Fujiwara sobre la familia imperial, el surgimiento de los silabarios vernáculos japoneses (hiragana y katakana) y el inicio de la prelación de la clase de los guerreros que dominaría la política japonesa desde entonces y hasta la caída del sogunato Tokugawa en 1868.

ⁱⁱⁱ Como se sabe, el chino es visto con frecuencia como lengua de varios dialectos distanciados entre sí o como sistema de escritura útil para varias lenguas parecidas entre sí a la manera de las lenguas romances. Se requiere, pues, de cierta salvedad cuando se usa la palabra “dialecto” con respecto a asuntos de la historia china: el nivel de distinción entre los dialectos chinos es tal que puede imposibilitar la comunicación entre las partes si no se recurre a un dialecto neutro o central. Esto es muy distinto a la situación del habla hispana, por ejemplo, en una comunicación entre un puertorriqueño y un chileno. La diferencia de los dialectos puede *entorpecer* la comunicación, pero no *imposibilitarla*.

^{iv} Nara había sido la capital imperial antes del periodo Heian, y retenía cierta importancia. Kyoto, primero llamada Heian-kyo, era la capital imperial desde el periodo Heian, aunque el establecimiento del sogunato la redujo, como capital, a un estatus ceremonial de iure, pues el poder verdadero se ejercía desde Kamakura al punto que se ha dado en llamar este periodo (entre la victoria durante las Guerras Genpei del clan Minamoto, en 1185, y la derrota de este centro de poder político tras el asedio de Kamakura en 1333) como periodo Kamakura. Nara, Kyoto y Kamakura se encuentran en la isla Honshu, la más extensa de Japón. Nara es una ciudad portuaria ubicada en el extremo sur del Japón, cerca de Corea y en posición de abrir la puerta a la navegación tanto hacia Corea como hacia China, lo que la hizo un punto clave en la propagación del budismo chino en Japón y, más tarde, en la organización de la piratería japonesa contra las costas chinas. Se ubica en la isla Kyushu.

^v El budismo japonés está muy caracterizado por su acogimiento en la clase gobernante, que se convirtió en su principal patrocinador. Para un resumen sucinto de las relaciones entre el budismo japonés y el cambio en el sistema político que trajo consigo el fin violento del periodo Heian, precipitado por las Guerras Genpei, recomiendo al lector la introducción de Carlos Rubio a la traducción que hizo al español, junto a Rumi Tani Moratalla, del *Soga Monogatari*. Véase Carlos Rubio, “Introducción”, págs. 11-39, específicamente págs. 16-18, en Rumi Tani Moratalla y Carlos Rubio (trads.), *Historia de los hermanos Soga [Soga Monogatari]* (Madrid: Editorial Trotta, 2012).



La nomadización de los beduinos

Desplazamiento, resistencia y clientelismo en el norte del Naqab,¹ 1951-1952

Publicación original:

Journal of Palestine Studies, vol. 53, n° 1 (2024), págs. 7-45

161

GADI ALGAZI

NO QUIERO meterme en la sutil mecánica de la manera en que la gente es deportada voluntariamente. Se trata de una mecánica muy sutil.

MK YA'AKOV RIFTIN, 3 de diciembre, 1951.¹



El 7 de diciembre de 1951, un miembro palestino del Knesset (MK), Emile Habibi (del Partido Comunista), radicó una indagatoria parlamentaria dirigida al primer ministro y ministro de defensa David Ben-Gurion. Habibi citó una carta que recibió de

Traducción al castellano por Julio Mario Monterroza Morelo. Revisión de la traducción: Jessica Julieth Rodríguez Miranda y Víctor Santiago Mayorga Reina.

Mis agradecimientos especiales al difunto Ismail Abu Mdighem, a Sayyah Abu Mdighem a-Turi, al doctor 'Awwad Abu Freih, a Nuri al-'Uqbi, a 'Alyan a-Sani', así como a Haya Noah, Ahmad Amara, Alexandre Kedar, Oren Yiftachel, Ze'ev Zivan, Shahda ibn Bari, Michael Sfard y Carmel Pomerantz por compartir conmigo su conocimiento y sus observaciones. Gracias al personal de los Archivos Estatales de Israel, al de los Archivos de las FDI y del Establecimiento de Seguridad; al Archivo de HaShomer HaTzair, en Yad Yaari, y al Archivo del Kibutz Shoval.

¹ Minutas del Comité de Asuntos Exteriores y Seguridad [en hebreo], 3 de diciembre de 1951, Archivos Estatales de Israel (AEI), Jerusalén Occidental, Israel. A lo largo del presente artículo, se usan sobre todo las siguientes abreviaciones: 1) AEI: Archivos Estatales de Israel, ubicados en Jerusalén Occidental; 2) AFDI: Archivos de las FDI y del Establecimiento de Defensa, ubicados en Kiryat Ono, Israel; 3) AHH: Archivo de HaShomer HaTzair, ubicado en Yad Yaari, Israel. *Nota del traductor: todas las traducciones del material archivístico se basan en las versiones en inglés que el autor creó para el artículo original.*

los jefes de tres tribus beduinas del Naqab.² La gran mayoría de los palestinos que vivían en esa región se habían vuelto refugiados después de 1948, mientras que los que se quedaron y recibieron ciudadanía israelí, o permisos temporales de tránsito, fueron concentrados por Israel en el *sayyig*, una zona militar cerrada, o reserva, ubicada en su mayoría al oriente de Beersheba, con una extensión más pequeña ubicada al norte.³ La cantidad de precipitaciones en esta área en particular, ubicada en el borde noroccidental del Naqab, permitía a los beduinos mantenerse a sí mismos con una mezcla de siembra seca y pastoreo. A esto se dedicaron las tribus de al-‘Uqbi, al-Talalqa y al-Afinish hasta el 2 de noviembre de 1951, cuando fueron desplazadas de sus tierras y reubicadas hacia el oriente, a un área mucho más árida. Habibi contó en su carta que los jefes de las tribus le escribieron

que el desplazamiento había ocurrido contra su voluntad; que fueron discriminados por el gobierno en comparación con otras tribus, como la tribu del jeque Salman al-Huzayl, que había permanecido en el área norteña; que se les había arrebatado sus tierras, las cuales ellos habían preparado para el trabajo agrícola y cultivado por muchos años; que el territorio que les fue dado en la parte oriental de la región no era apto para el cultivo, y, finalmente, añaden ellos, que son ellas tribus que aman la paz y no tomaron parte en la guerra contra el ejército israelí, y que a ellos les prometió el gobierno, en 1948, que podrían quedarse en sus tierras.⁴

A la luz de esta promesa, Habibi cuestionó a Ben-Gurion sobre las razones por las cuales los beduinos habían sido desplazados, y pidió saber qué pasos se tomarían para devolverles sus tierras y sus propiedades. Ben-Gurión respondió el 6 de febrero de 1952:

El 17 de octubre de 1951, los jefes de las tribus desplazadas firmaron una declaración en la oficina del gobernador militar del Néguev en que afirmaban querer mudarse en su propio fuero a cambio de un pago especial. El gobernador militar estaba interesado en esta mudanza porque el área donde aquellos que se mudaron vivían antes solía ser un cruce de caminos por el cual pasaban las rutas de contrabando entre Gaza y Hebrón, y los beduinos locales habían hecho parte de esas actividades de contrabando. Los mismos jefes de las tribus escogieron el área a la cual se mudarían. El gobierno buscó tierras para ellos y también les asignó agua

² En esta publicación, el término “Néguev” se usará en las ocasiones en que se citen o se referencien fuentes israelíes, y el término “Naqab” se usará allí donde se articule la perspectiva palestina. Los árabes beduinos del Néguev/Naqab son parte del pueblo palestino. Siguiendo el uso de la mayoría de los documentos históricos y del habla cotidiana, usaré “beduinos” para hablar de ellos.

³ Para más información sobre este tema, véase Mansour Nasasra, *The Naqab Bedouins: A Century of Political Resistance* (Nueva York: Columbia University Press, 2017). Para una breve introducción sobre el periodo que va de 1948 a comienzos de la década de 1960, véase Emanuel Marx & Avinoam Meir, “Lands, Towns and Planning: The Negev Bedouin and the State of Israel”, en *Geography Research Forum*, n.º 25 (2005), págs. 45-47.

⁴ Cuestionamiento parlamentario del miembro del Knesset Emile Habibi dirigido al ministro de defensa David Ben-Gurión, “Desplazamiento a la fuerza de los beduinos de sus tierras al norte de Beer Sheva” [en hebreo], 7 de diciembre de 1951, Archivos Estatales de Israel (AEI), Jerusalén Occidental, Israel, documento G-2913/6. El cuestionamiento fue incluido oficialmente en las minutas del Knesset el 12 de diciembre: Minutas de la plenaria del Knesset [en hebreo], 6 de febrero de 1952 (disponible en: https://fs.knesset.gov.il//2/Plenum/2_ptm_250290.pdf; acceso del traductor: 5 de agosto de 2025). Los nombres beduinos fueron mal citados en el original y han sido enmendados.

hasta que las cisternas del área se llenaron con la lluvia. Además, se les dio un préstamo para [comprar] semillas.⁵

El intercambio, reportado brevemente en la prensa, es una de las raras piezas informativas que han llegado al público israelí acerca del desplazamiento de más de dos mil ciudadanos beduinos hacia el árido oriente del Naqab, donde muchos siguieron viviendo varias décadas después. Esa operación militar había sido mantenida en secreto hasta que Habibi intentó usar la plataforma parlamentaria para exponerla;⁶ como respuesta, Ben-Gurión describió la operación como un trato inofensivo entre los beduinos y el gobierno militar. Los portavoces beduinos trajeron este asunto a colación ante las autoridades del estado, pero solo después de más de cincuenta años apareció de nuevo en la prensa como resultado de la tenaz lucha de muchos de sus descendientes, principalmente de las familias al-‘Uqbi, Abu Mdighem y Abu Freih, para volver a las tierras originales de las cuales fueron desplazadas, exigiendo el reconocimiento de sus derechos a la tierra en el área de al-‘Araqib, alrededor de diez kilómetros al norte de Beersheba. Su lucha llamó la atención sobre la gran campaña de desplazamiento de 1951, a la cual se alude ocasionalmente, pero que, aún a día de hoy, no ha sido reconstruida en su totalidad.⁷

Por estas razones, la investigación sobre este artículo empezó escuchando historias sobre un desplazamiento forzado que, según Ben-Gurión, jamás ocurrió. A la luz de la negación empecinada de estos eventos por parte del estado, este artículo se enfoca fuertemente en los registros de este: donde sea posible, se apoya en documentación contemporánea producida

⁵ Respuesta de David Ben-Gurión al cuestionamiento parlamentario de Emile Habibi [en hebreo], 6 de febrero de 1952, Minutas de la plenaria del Knesset [en hebreo], 6 de febrero de 1952 (disponible en: https://fs.knesset.gov.il//2/Plenum/2_ptm_250290.pdf; acceso del traductor: 6 de agosto de 2025).

⁶ Una vez que fue radicado el cuestionamiento parlamentario, se hizo imposible censurar los reportajes de prensa que trataban sobre el contenido de este cuestionamiento. Sin embargo, antes de que el periódico El Comunista Hebreo pudiera reportar sobre los alegatos de Habibi, la Agencia Nacional de Noticias, un medio semioficial, distribuyó un reporte bastante breve y tergiversado que fue reproducido por todos los periódicos israelíes de renombre el día 9 de diciembre de 1951. En este, se indicaba que aproximadamente tres mil familias beduinas que vivían en 75.000 dunams de tierra habían sido transferidas o debían serlo en las siguientes dos semanas. La explicación más probable para la distribución de un artículo noticioso que hablaba de dos grupos beduinos allí donde solo había uno, exageraba el número de los desplazados y los presentaba como ausentes es que este artículo fue escrito de manera apresurada para evitarle al gobierno la vergüenza pública procedente de la inminente revelación de un hecho que el gobierno había buscado esconder. Véase “Dos tribus beduinas se mudan cerca de Beer Sheva” [en hebreo], en *Haaretz*, 9 de diciembre de 1951, disponible en el siguiente link: <https://www.nli.org.il/he/newspapers/titles>; véase también “Representantes del Partido Comunista Israelí en el Knesset llaman la atención sobre asuntos de discriminación contra los ciudadanos árabes en sus cuestionamientos parlamentarios a los ministros del gobierno” [en hebreo], en *Kol Ha-‘am*, 10 de diciembre de 1951, disponible en el siguiente link: <https://www.nli.org.il/he/newspapers/titles>.

⁷ Varios estudios previos han echado luz sobre algunas evidencias relevantes, pero en ausencia de una investigación más sostenida sobre la campaña, esos documentos no han sido contextualizados, y los rastros desperdigados de la operación de transferencia fueron a veces vinculados, de manera errónea, a campañas de desplazamiento anteriores. Véanse Zeev Zivan, *Relaciones fronteras judeo-beduinas en el Néguev, 1940s-1950s* [en hebreo] (Beersheva: Centro del Néguev para el Desarrollo Regional, 2017), pág. 139 y apéndices; Chanina Porat, “Asentamientos, política de desarrollo y los beduinos del Néguev, 1948-1953” [en hebreo], en *Iyunim Bitkumat Israel*, n.º 7 (1997), págs. 425-426. Sin embargo, para un importante estudio sobre el asunto de la tierra, con énfasis en el destino de la familia al-‘Uqbi, véase Alexandre Kedar, Ahmad Amara & Oren Yiftachel, *Emptied Lands: A Legal Geography of Bedouin Rights in the Negev* (Stanford: Stanford University Press, 2018), págs. 153-154.

por las autoridades israelíes. Sin embargo, depender de la documentación disponible en los archivos militares y estatales tiene un precio. En primer lugar, los palestinos en general y los beduinos en particular aparecen en estos archivos principal y primeramente como meros objetos de la acción estatal. En segundo lugar, hay material archivístico esencial que sigue siendo inaccesible, y algunos documentos han sido desclasificados solo recientemente y con censura significativa. Y en tercer lugar, la censura del material archivístico estuvo precedida por la autocensura que tuvo lugar durante el mismo desplazamiento: las limitaciones políticas bajo las cuales se llevó a cabo la operación militar obligaron a los oficiales a cargo a evitar expedir por escrito órdenes de desalojo contra los beduinos y, en su lugar, buscar maneras de inducirlos a “consentir” el desplazamiento impuesto. No obstante, bastante excepcionalmente, este caso no nos fuerza a contrastar la documentación estatal solo con los testimonios de los palestinos, sino que podemos suplir el acervo de los archivos militares con documentos no censurados pertenecientes al archivo de Mapam, un partido sionista de izquierda; algunos de sus kibutz afiliados estaban ubicados en el norte del Naqab. Estos miembros del Mapam eran más que meros testigos: las ambigüedades de su posición –como vecinos y como habitantes de los asentamientos fronterizos, operaban dentro del aparato del estado y en sus márgenes– los dispusieron a jugar un rol importante y contradictorio en este asunto y, como resultado, los llevaron a producir algunos documentos excepcionales.

161

Se necesita una reconstrucción precisa no solo para examinar críticamente la negación del estado de esta campaña de desplazamiento; solo en alta resolución pueden emerger aquí los objetos de la acción del gobierno colonial como agentes históricos que estaban ajustándose a nuevas condiciones. Esto debería permitirnos hacernos a una imagen comprensiva del ir y venir de estos entre la resignación, la oposición y la complicidad, y para entender cómo podrían combinarse las peticiones dirigidas a patrones sionistas con la resistencia terca en el terreno. También vemos cómo pudo el nuevo gobierno colonial de asentamientoⁱⁱ aprovecharse de las cizalladuras y fisuras existentes entre la sociedad indígena, y así obtener una mejor comprensión de las ambivalencias y contradicciones de la resistencia palestina bajo el gobierno israelí de comienzos de la década de 1950.

Esta historia arroja luz sobre la estrecha relación entre el desplazamiento forzado dentro del estado recién fundado y los intentos de lograr que los beduinos lo abandonaran “voluntariamente”. También permite observar más de cerca las maneras en que los actores locales –los colonos de los asentamientos sionistas y la sociedad indígena, especialmente las élites beduinas– se ajustaron a la realidad que emergió en las postrimerías de la guerra de 1948, mientras las dinámicas de poder entre los colonos de los asentamientos y los beduinos locales sufrieron un revolcón radical. ¿Resistirían las redes clientelares que formaron las élites beduinas durante el mandato imperial británico ante el avance colonial del estado? ¿Qué formas de resistencia tenían a mano los beduinos que, pese a haber recibido la ciudadanía, seguían bajo un

peligro constante de expulsión del país?⁸ Finalmente, aunque usualmente se presenta el conflicto aún en marcha entre el estado israelí y los beduinos del Naqab como un conflicto en que un “estado moderno” confronta a unos “nómadas” que se rehúsan con obstinación a convertirse en “sedentarios”, fueron realmente las autoridades israelíes las que “nomadizaron” forzosamente a los beduinos del norte del Naqab, que intentaban aferrarse a sus tierras. Así pues, la nomadización emergió de la intersección entre las fantasías coloniales y el desarraigo indígena, entre la imagen exótica de los beduinos como reliquias vivas de un pasado bíblico y la negación estratégica de su derecho a las tierras. Y, mientras que estos desplazamientos recurrentes invocaban las ficciones de un nomadismo puro y buscaban convertirlas en realidad, la nomadización impuesta mutó una y otra vez hacia su opuesto aparente: la “sedentariización”, es decir, la concentración forzada de los beduinos y su confinamiento a estrechas áreas designadas por el estado israelí. Estas fueron las dos caras de la moneda de la política colonial de asentamientos sionistas hacia los beduinos del Naqab.

Planes y preparaciones

165

En septiembre de 1951, al final de su periodo como gobernador militar general, Emmanuel Mor revisó los logros del gobierno militar durante los dos años anteriores. Con ayuda de una serie de operaciones silenciosas, reportó con satisfacción ante la reunión de los gobernadores que el gobierno militar había logrado reducir el número de árabes en Israel en unas veinte mil personas, y que había vaciado considerables cantidades de tierras dentro de sus fronteras. Tras la expulsión de los árabes del occidente del Naqab, en el área que rodeaba la franja de Gaza el año anterior, los beduinos de la parte norteña del Naqab estaban ahora en el “proceso de ser evacuados”, de manera que “*si algún beduino permanece* [en el Néguev], estarán solo en el área oriental”.⁹

Las afirmaciones de Mor eran un guiño al abarcador plan para desplazar a los beduinos, plan este que había sido discutido un mes antes en los cuarteles generales del gobierno militar del Néguev. Su principal objetivo era expulsar a los beduinos de la franja norteña del *sayyig*, un área relativamente lluviosa y fértil, para enviarlos al árido sector oriental de este. Su objetivo secundario era crear un “área cerrada” de entre diez y quince kilómetros de ancho alrededor de la ciudad de Beersheba en que no hubiera árabes. De hecho, en 1949, las autoridades israelíes ya consideraron si reubicar a los beduinos hacia el oriente del Naqab, un área tan seca que las instituciones colonizadoras israelíes asumían que no podían crearse

⁸ Acerca de la ciudadanía palestina después de 1948. Véase Lana Tatour, “Citizenship as Domination: Settler Colonialism and the Making of Palestinian Citizenship in Israel”, en *Arab Studies Journal*, vol. 27, n.º 2 (2019), págs. 8-39.

⁹ Resumen de la reunión de los gobernadores militares [en hebreo], 27 de septiembre de 1951, Archivos de las FDI y del Establecimiento de Seguridad (AFDI), Kiryat Ono, Israel, documento 133-834/1953. Énfasis del autor.

asentamientos judíos allí. El plan fue rechazado debido a la escasez de agua en el área.¹⁰ Sin embargo, en 1951, aunque el problema de la escasez del agua seguía sin resolverse, las autoridades decidieron mudar a los beduinos en dirección oriental. Hay tres factores que pueden explicar esto: las expectativas optimistas (y exageradas) de que hubiera asentamientos sionistas que acabaran volviendo el norte del Naqab, aún poblado en parte por beduinos, en la región de mayor productividad agrícola de Israel;¹¹ el supuesto de que el desplazamiento *de facto* allanaría el camino para una expropiación *de iure* de la tierra; y la esperanza de que minar los medios de vida y estatus de los beduinos los llevaría eventualmente a abandonar Israel “de su propio acuerdo”.

166

El plan era desplazar más o menos cinco mil personas, más del cuarenta por ciento de los ciudadanos beduinos del Naqab.¹² Sin embargo, en la primera etapa se determinó que quedarán en su lugar el grupo más grande del norte del Naqab, la tribu de al-Huzayl, y las dos tribus más pequeñas, las de al-‘Uqbi y al-Talalqa, pendientes de una decisión final sobre su caso.¹³ La indecisión acerca del destino de al-Huzayl reflejaba el estatus especial del jefe de esa tribu. El jeque Salman al-Huzayl mantenía extensos contactos clientelares con el movimiento sionista, habiéndoles brindado su ayuda a la hora de adquirir sus tierras antes de 1948 y, posteriormente, colaborado con el ejército entregando información necesaria. También ayudó a los *kibbutzim* que se establecieron en el área en 1946, especialmente al kibutz Shoval, y se describía a sí mismo como su “protector”.¹⁴ Fue el primero de los jeques con los que

¹⁰ Minuta de la reunión del Comité para Asuntos de Refugiados [en hebreo], 1ero de septiembre de 1949, Archivos Sionistas Centrales (ASC), Jerusalén Occidental, Israel, documento KKL5/17148; Minuta de la reunión del Comité para Asuntos de Refugiados [en hebreo], 12 de octubre de 1949, Archivos de las FDI y del Establecimiento de Seguridad (AFDI), documento 13-232/1972.

¹¹ Chanina Porat, *Del silvestrismo a los campos verdes: el desarrollo y asentamiento del Néguev 1949-1956* [en hebreo] (Beersheba: Universidad Ben-Gurión del Néguev, 2002), pág. 155; Ze'ev Tzur, *El kibutz ha-Meuchad en el asentamiento de Eretz Israel* [en hebreo] (Ramat Gan: Yad Tabenkin, 1979-1986), págs. 3 y 22; Eyal Weizman & Fazal Sheikh, *The Conflict Shoreline: Colonization as Climate Change in the Negev Desert* (Göttingen: Steidl, 2015), págs. 17-20 y 24-28. La severidad de la sequía del año anterior resaltó la discrepancia entre el occidente del Néguev y su oriente árido: “Mahlon y Chilion en los campos del Néguev” [en hebreo], en *HaBoker*, 5 de abril de 1951 (disponible en: <https://www.nli.org.il/he/newspapers/titles>; acceso del traductor: 1ero de agosto de 2025). Para leer una evaluación eufórica del potencial agrícola del norte del Néguev, véase, por ejemplo, Avraham Salomon, “Safiah-Beit Kama” [en hebreo], en *Haaretz*, 21 de junio de 1951 (disponible en: <https://www.nli.org.il/he/newspapers/titles>; acceso del traductor: 1ero de agosto de 2025) y “Una producción abundante en el norte del Néguev” [en hebreo], en *Herut*, 9 de mayo de 1952 (disponible en: <https://www.nli.org.il/he/newspapers/titles>; acceso del traductor: 1ero de agosto de 2025).

¹² “Desplazamiento de los beduinos del Néguev” [en hebreo], dirigido por Michael Hanegbi a la División de Operaciones, 14 de noviembre de 1951, Archivos de las FDI y del Establecimiento de Seguridad (AFDI), Kiryat Ono, Israel, documento 54-848/1959. El número consignado por Hanegbi se refiere solo a los desplazamientos del norte del Néguev, que son en los que me concentro; este número no incluye el segundo componente del plan: la concentración de los beduinos y su expulsión del área alrededor de Beersheba.

¹³ Minuta de la reunión en el Cuartel General del Gobierno Militar del Néguev [en hebreo], 27 de agosto de 1951, Archivos de las FDI y del Establecimiento de Seguridad, Kiryat Ono, Israel, documento 133-834/1953. Se incluyó una lista de las tribus en el Memorando de la reunión del Gobierno Militar del Néguev [en hebreo], 25 de junio de 1951, Archivos de las FDI y del Establecimiento de Seguridad, Kiryat Ono, Israel, documento 133-834/1953.

¹⁴ Carta del kibutz Shoval al Comité del Knesset sobre Asuntos Internos [en hebreo], 19 de abril de 1953, Archivo de HaShomer HaTzair (AHH), Yad Yaari, Israel, documento K-90.4(5); Carta de Salman al-Huzayl a Moshe Dayan [en hebreo], 25 de marzo de 1954, Archivos de las FDI y del Establecimiento de Seguridad (AFDI), Kiryat Ono, Israel,

Michael Hanegbi, el futuro gobernador militar del Néguev, se reunió inmediatamente después de la ocupación israelí de Beersheba. Es probable que su conversación haya allanado el camino para la ceremonia pública celebrada en Beersheba el 18 de noviembre de 1948, en que dieciséis jeques reconocieron el gobierno israelí.¹⁵ Así pues, para comienzos de la década de 1950, Salman al-Huzayl gozaba de una posición privilegiada, y sus gentes eran llamadas “los beduinos del gobierno”.¹⁶ Rentaba casi todas sus tierras (más de 20.000 dunams) por entre un tercio y la mitad de la cosecha, lo que lo convirtió en uno de los jeques más ricos,¹⁷ y era conocido por enviar a los oficiales del gobierno militar a cobrarle a aquellos que no pagaban a tiempo.¹⁸ Como parte de su cooperación con las autoridades, al-Huzayl entregaba “infiltrados” (a menos que estos contaran con su protección) y emergió como una persona que podía dar solución a los problemas que surgieran con el gobierno militar (por una suma razonable).¹⁹ En su tienda oficial, al-Huzayl colgaba fotografías de Theodor Herzl, Chaim Weizmann y Ben-Gurión al lado de la suya.²⁰

documento 27-8/1956; Carta de Salman al-Huzayl al presidente Yitzhak Ben-Zvi [en hebreo], 18 de octubre de 1954, Archivos Estatales de Israel (AEI), Jerusalén Occidental, Israel, documento GL-17030/17. Véase ‘Arif al-‘Arif, *Historia de Bi'r al-Sab' y sus tribus* [en árabe] (Jerusalén: editor desconocido, 1934), págs. 105-106; Porat, “Asentamientos y política de desarrollo”, págs. 401-402; Hillel Cohen, *Good Arabs: The Israeli Security Agencies and the Israeli Arabs, 1948-1967* (Berkeley: University of California Press, 2010), pág. 181-185; David Ben-Gurion, *Diarios de guerra 1947-1949* (Tel Aviv: Casa Editorial del Ministerio de Defensa, 1982), págs. i y 76.

¹⁵ Hanegbi reportó que había recibido peticiones de varios jeques pero que decidió solo reunirse con al-Huzayl, “uno de nuestros viejos amigos”. Carta de Michael Hanegbi al mayor general Elimelech Avner [en hebreo], 13 de octubre de 1948, Archivos de las FDI y del Establecimiento de Seguridad, Kiryat Ono, Israel, documento 223-121/1950. Para una reconstrucción de la reunión entre Hanegbi y los jeques desde el punto de vista del estado, véase Havatzelet Yahel & Ruth Kark, “Israel Negev Bedouin during the 1948 War: Departure and Return”, en *Israel Affairs*, vol. 21, n.º 1 (2015), págs. 64-83.

¹⁶ “El ministro de policía visitó a las minorías” [en hebreo], en *Haaretz*, 11 de julio de 1951 (disponible en: <https://www.nli.org.il/he/newspapers/titles>; acceso del traductor: 1ero de agosto de 2025).

¹⁷ Reporte sobre abril-mayo de 1954, Departamento del Gobierno Militar [en hebreo], Archivos Estatales de Israel (AEI), Jerusalén Occidental, Israel, documento HZ-2401/19; Yitzhak Yaakobi, “El jeque explota a su tribu” [en hebreo], en *Davar*, 10 de noviembre de 1953 (disponible en: <https://www.nli.org.il/he/newspapers/titles>; acceso del traductor: 1ero de agosto de 2025); Yitzhak Yaakobi, “Sembraron pero no cosecharon” [en hebreo], en *Davar*, 5 de agosto de 1956 (disponible en: <https://www.nli.org.il/he/newspapers/titles>; acceso del traductor: 1ero de agosto de 1956); “Se imponen altos impuestos sobre los beduinos golpeados por la sequía” [en hebreo], en *Al HaMishmar*, 1ero de enero de 1956 (disponible en: <https://www.nli.org.il/he/newspapers/titles>; acceso del traductor: 1ero de agosto de 2025).

¹⁸ Eid al-Turi: “La historia de la tribu al-Malahi según David Alon”, en Rafi Malka (ed.), *El reino de los animales: Leyendas y cuentos folclóricos beduinos sobre los animales* [en hebreo] (Lahav y Jerusalén: Joe Alon Center y Ariel Press, 1996), pág. 13.

¹⁹ Carta del capitán Sasson Basrawi a Michael Hanegbi [en hebreo], 15 y 28 de marzo de 1949, Archivos de las FDI y del Establecimiento de Defensa (AFDI), Kiryat Ono, Israel, documento 245-834/1953; Carta del comandante regional del Néguev al gobernador militar [en hebreo], 17 de octubre de 1951, Archivos de las FDI y del Establecimiento de Seguridad (AFDI), Kiryat Ono, Israel, documento 282-834/1953; Revisión de las tribus beduinas a cargo de sargento de la policía israelí David Ben-Izra [en hebreo], 2 de febrero de 1956, Archivos Estatales de Israel (AEI), Jerusalén Occidental, Israel, documento L-2460/19, fol. 18.

²⁰ “Pueblo” [en hebreo], en *HaOlam HaZeh*, 15 de abril de 1952 (disponible en: <https://thisworldonline/1952/755/>; acceso del traductor: 1ero de agosto de 2025). Al-Huzayl, que fue señalado de ser “el jeque más famoso de los jeques del Néguev israelí” en este reportaje, apareció en los años siguientes en incontables artículos orientalistas de la prensa israelí. Acerca de algunos de sus últimos usos en representaciones visuales, véase Emilie Le Febvre, “A Shaykh’s Portrait: Images and Tribal History amongst Bedouin in the Negev”, en *Anthropology & Photography*, n.º 2 (2016), págs. 1-22.

Además, igual que otros jeques durante estos años de penuria y racionamiento, el jeque al-Huzayl controlaba la única tienda en su tribu en que se podían comprar productos esenciales racionados a un precio regulado. Tanto la venta de los bienes de consumo como la recolecta de la producción agrícola de los beduinos, a quienes se les negó el acceso legal al mercado, quedaron en manos de distribuidores monopólicos que operaban con la ayuda de intermediarios beduinos locales que eran, en su mayoría, los jeques o las personas que contaban con su confianza. Mientras que este doble monopolio sobre la provisión y la recolecta locales hizo aumentar el poder de los jefes de las unidades “tribales” reconocidos por el estado sobre su gente y les permitió extraer excedentes rentísticos, también hizo más profunda la dependencia de estos jefes respecto del gobierno militar que les asignaba estos lucrativos monopolios.²¹

En mayo de 1950, el prominente jeque al-Huzayl recibió a una delegación de oficiales militares de alto rango, incluyendo al jefe del estado mayor, Yigal Yadin; al general del comando sur, Moshe Dayan; a Hanegbi; y a Mor. Una caballería beduina recibió al convoy de vehículos militares, que incluía varios periodistas locales, varios corresponsales extranjeros e incluso un equipo de filmación. Los jinetes beduinos acompañaron a los visitantes, y la marcha fue descrita por la prensa hebrea como “un desfile de esplendor oriental”.²² Los invitados fueron recibidos con tiros de honor, y una compañía armada, compuesta por soldados beduinos que acababan de recibir sus bajas del ejército israelí, saludó a Yadin.

Hablando en nombre de su padre, el hijo de al-Huzayl trajo a colación la ayuda prestada por la tribu a los asentamientos judíos con que colindaban, así como al ejército, y declaró la lealtad de su tribu a Israel, así como la voluntad de esta de participar en su defensa. Peticionó del gobierno armas para defenderse contra incursiones, permiso para mantener las tradiciones beduinas y equipo de agricultura mecanizada. También habló el jeque Sulayman al-‘Uqbi, jefe de una tribu más pequeña (la de al-‘Uqbi), que era cercano a al-Huzayl, pues su hermana Wadha se había convertido hacía poco en la esposa más joven del jeque Salman). El jeque al-‘Uqbi describió la visita de Yadin como un evento histórico que sería celebrado todos los años por los beduinos. Bajo el gobierno israelí, dijo, los beduinos vivían en paz y disfrutaban de la libertad. Además de asistencia agrícola, al-‘Uqbi pidió que los impuestos no les fueran aumentados y que se preservaran los privilegios disfrutados por los jeques bajo el gobierno británico. Al-Huzayl le regaló a Yadin una magnífica espada beduina, y dio una daga tradicional a Dayan.²³ Después de la comida, Yadin le respondió a sus anfitriones, y les prometió

²¹ Véase Gadi Algazi, “Ganancias coloniales bajo la sombra del gobierno militar” [en hebreo], en Lev Grinberg & Daniel De Malach (eds.), *Colonization and Resistance in Israel/Palestine: Selected Issues and Historical Events in a Long-Term Perspective* (Jerusalén: Van Leer Institute Press, 2023), págs. 164-207; Menahem Kapeliuk, “Continúa el censo de los beduinos del Néguev” [en hebreo], en *Davar*, 2 de abril de 1954 (disponible en: <https://www.nli.org.il/he/newspapers/titles>; acceso del traductor: 1ero de agosto de 2025).

²² “Una ‘fantasía’ beduina en honor del jefe del estado mayor” [en hebreo], en *HaBoker*, 3 de mayo de 1950 (disponible en: <https://www.nli.org.il/he/newspapers/titles>; acceso del traductor: 1ero de agosto de 2025).

²³ En fecha desconocida, Yadin le dio al jeque un rifle con una dedicatoria en la que elogiaba sus servicios al Estado de Israel. Haviv Kna'an, “El gobernante de los beduinos de un mar al otro” [en hebreo], en *Haaretz*, 25 de enero de

que sus peticiones serían consideradas por el gobierno militar. “Me alegró escuchar”, dijo, “que viven ustedes aquí en paz y tranquilidad, cultivando sus tierras”.²⁴ Israel se esfuerza por tener paz, añadió, pero está lista para la guerra: “Daremos lo mejor de nosotros por nuestros amigos, pero no habrá esperanza para nuestros enemigos”.²⁵

No obstante, en reuniones privadas, los distinguidos invitados de al-Huzayl tenían una visión de un futuro distinto para los árabes del Naqab, sin “paz y tranquilidad”. Incluso antes de la visita, Hanegbi había explicado que “no hay certeza” de si los beduinos “no serán transferidos a otros lugares de acuerdo con las necesidades de asentamiento y seguridad de los judíos”, y describía a los jeques que seguían en sus puestos bajo gobierno israelí como líderes de tercera categoría comandados por al-Huzayl, “al cual hemos elevado”.²⁶ Seis meses después de la visita de celebración, Yadin y Dayan, junto a Yehoshua (Josh) Palmon, consejero para asuntos árabes de Ben-Gurión, y el alto consejero para asuntos de tierras, Zalman Lif, establecieron los principios de la política de Israel hacia los árabes del Néguev: “estabilizar” a aquellos que se habían vuelto ciudadanos, y “forzarlos a concentrarse” en áreas “estrechas y claramente definidas”; al mismo tiempo, dejarle claro a cada beduino de la región que la tierra “no es suya, sino que ellos solo la cultivan, y que podemos transferirlo de vez en vez, de acuerdo con nuestra política de asentamientos, y que lo haremos”.²⁷

¿Podemos, pues, concluir, a partir de las muestras públicas de lealtad de al-Huzayl que este se engañó a sí mismo acerca de las intenciones de las autoridades israelíes? No es probable, pues al-Huzayl había tenido muchas oportunidades de experimentar de primera mano las nuevas relaciones de poder que habían emergido después de 1948. Ya en diciembre de 1949,

1953 (disponible en: <https://www.nli.org.il/he/newspapers/titles>; acceso del traductor: 1ero de agosto de 2025). Este rifle es mencionado en “Las notas de esta semana” [en hebreo], en *Davar*, 16 de marzo de 1951 (disponible en: <https://www.nli.org.il/he/newspapers/titles>; acceso del traductor: 1ero de agosto de 2025). Después de que Israel ocupara Gaza en 1956, al-Huzayl hizo una gira por la ciudad armado con varias armas de fuego, incluyendo el rifle que recibió de Yadin. Véase “Por qué ocupamos Gaza” [en hebreo], en *Maariv*, 22 de febrero de 1957 (disponible en: <https://www.nli.org.il/he/newspapers/titles>; acceso del traductor: 1ero de agosto de 2025).

²⁴ “Una ‘fantasía’ beduina en honor del jefe del estado mayor” [en hebreo], en *HaBoker*, 3 de mayo de 1950 (disponible en: <https://www.nli.org.il/he/newspapers/titles>; acceso del traductor: 1ero de agosto de 2025); “Los beduinos del Néguev le dan la bienvenida al jefe del estado mayor” [en hebreo], en *Haaretz*, 3 de mayo de 1950 (disponible en: <https://www.nli.org.il/he/newspapers/titles>; acceso del traductor: 1ero de agosto de 2025).

²⁵ Obviamente, no tenemos el texto exacto de lo que se dijo en hebreo y de lo que se dijo en hebreo, ni de lo que tradujo el intérprete militar, pero hay un alto grado de traslape entre los reportajes. Además de los reportajes de *Haaretz* y *HaBoker*, véase Ephraim Talmi, “Los beduinos del Néguev declaran su lealtad a Israel” [en hebreo], en *Davar*, 3 de mayo de 1950 (disponible en: <https://www.nli.org.il/he/newspapers/titles>; acceso del traductor: 1ero de agosto de 2025); Noticieros del Carmelo, 13 de mayo de 1950, Archivos Estatales de Israel, Jerusalén Occidental, Israel, Colección Nathan Axelrod, documento ii-046. Ezriel Carlebach produjo una nota incluso más eufórica en su reportaje “Entre los beduinos” [en hebreo], en *Maariv*, 3 de mayo de 1950 (disponible en: <https://www.nli.org.il/he/newspapers/titles>; acceso del traductor: 1ero de agosto de 2025). El jeque Salman invitó a los líderes de Israel a una visita dos meses antes. Véase Avraham Shemesh, “Reportaje semanal de seguridad” [en hebreo], 18 de marzo de 1950, Archivos de las FDI y del Establecimiento de Seguridad, Kiryat Ono, Israel, documento 844-721/1972.

²⁶ Minuta de la reunión del Comité Secundario de Coordinación [en hebreo], 25 de enero de 1950, Archivos de las FDI y del Establecimiento de Seguridad (AFDI), Kiryat Ono, Israel, documento 13-232/1972.

²⁷ Coronel Tzvi Tzur, “El problema de los beduinos en el Néguev” [en hebreo], Archivos de las FDI y del Establecimiento de Seguridad, Kiryat Ono, Israel, documento 846-721/1972. En este documento, se resume una reunión sostenida el día 11 de agosto de 1950.

un agente de policía lo había amenazado con expulsarlo del país si no paraba de esparcir “rumores” acerca de la corrupción de un oficial de la policía local que disfrutaba de la protección especial del gobernador militar. El jeque, reducido a lágrimas, tuvo que negar haber dicho alguna vez algo al respecto.²⁸ Aprendió una lección mucho más importante como resultado de sus intentos por reunir en torno suyo a otros jeques para defender los derechos colectivos de los beduinos. En octubre de 1950, solo unos meses antes de la visita de los jefes militares, doce jeques liderados por al-Huzayl enviaron al gobernador militar una petición. Esta empezaba con una petición modesta de que se proveyeran bienes que hacían falta en la canasta de bienes racionados; sin embargo, los autores de la petición continuaban con la presentación de una serie de demandas políticas sustanciales: poner fin a los castigos colectivos, a la expulsión de los beduinos al otro lado de la frontera, y a su “expulsión de sus propiedades, pues esto es contrario a todas las leyes del mundo”; pedían sostener consultas mensuales con los jeques acerca de los asuntos beduinos; y pedían alcanzar una decisión clara sobre el destino de las tierras beduinas, incluyendo aquellas en las que se les impedía cultivar, y aquellas consideradas como “propiedad de ausentes” pese a que, de hecho, sus dueños seguían viviendo en Israel.²⁹ⁱⁱⁱ

A comienzos de 1951, el jeque al-Huzayl intentó una jugada más atrevida: envió una declaración a Ben-Gurión y a Hanegbi firmada por todos los jeques del Naqab en la cual estos le daban a él el poder de representarlos frente a las autoridades.³⁰ Contrató a un abogado judío sobresaliente para que manejara dos asuntos críticos: las reclamaciones de tierras de los beduinos y la continua expulsión de estos del país. Cuando el capitán Avraham Shemesh, oficial del gobierno militar del área, le preguntó a al-Huzayl cuáles eran sus razones para hacer esto, al-Huzayl señaló los recientes reportajes de prensa que indicaban que el estado no tenía ninguna intención de reconocer los derechos de los beduinos a sus tierras. Indudablemente, se refería a la Ley de Propiedad del Estado, que el Knesset acababa de aprobar hacía unos días. *Davar*, el periódico extraoficial del partido de gobierno, reportó la aprobación de esta ley con un titular en su primera plana que rezaba: “Las tierras del Néguev serán transferidas al

²⁸ Véase Cohen, *Good Arabs*, pág. 183. Véase Carta del Inspector Singer a la Policía Israelí de la Región Sureña [en hebreo], 12 de diciembre de 1949, Archivos Estatales de Israel (AEI), Jerusalén Occidental, Israel, documento L-91/41. Agradezco a Hillel Cohen por entregarme amablemente este documento. Parece las afirmaciones de al-Huzayl sobre la corrupción de este agente de policía bajo la protección del gobernador militar Michael Hanegbi eran, en esencia, verdaderas (véase Algazi, “Ganancias coloniales”, pág. 172, nota 21).

²⁹ Carta de doce jeques del Naqab al gobernador militar [en árabe], fechada antes del 3 de octubre de 1950, Archivos de las FDI y del Establecimiento de Seguridad (AFDI), Kiryat Ono, Israel, documento 282-834/1953. No he encontrado ninguna respuesta a esta carta. El 12 de octubre, al-Huzayl dirigió otra carta al ministro de provisiones y racionamiento, esta vez a nombre de “los beduinos del Naqab, especialmente aquellos del jeque Salman al-Huzayl”, en la que solicitaba acceso a todo el abanico de productos racionados de consumo, así como a asistencia agrícola: véase Archivos de las FDI y del Establecimiento de Seguridad (AFDI), Kiryat Ono, Israel, documento 282-834/1953.

³⁰ Carta de los jeques y notables beduinos al primer ministro [en árabe], 2 de febrero de 1951, Archivos de las FDI y del Establecimiento de Seguridad, Kiryat Ono, Israel, documento 282-834/1953. Durante este periodo, la correspondencia de los beduinos era revisada por el gobierno militar. Shemesh inquirió al gobernador si hacer llegar la carta al primer ministro, y este rechazó conceder la petición. Parece que la respuesta fue negativa.

estado”.³¹ Al-Huzayl afirmó que unos judíos (que no nombró) le aconsejaron que actuara inmediatamente y que dejara sentada su posesión, y explicó que “todos los beduinos” ven claramente que “las tierras que cultivaban se están reduciendo” con la expansión de los asentamientos judíos, y “sienten que no hay lugar para ellos en el Estado de Israel”.³² Shemesh, que se había hecho famoso entre los beduinos debido a su brutalidad, reportó al gobernador que, a sus órdenes, había iniciado “una conversación” con los jeques y que había tenido éxito en detener la iniciativa.³³ Aunque lograr esto probó ser más difícil de lo que Shemesh había pensado,³⁴ los jeques le informaron a Hanegbi, tres semanas después, que recusaban la designación de Salman al-Huzayl como representante suyo, y le explicaron que habían actuado sin considerar por completo el asunto.³⁵ La humillante derrota de al-Huzayl se vio precipitada por unas publicaciones imprevistas en la prensa hebrea que denunciaban que este se apropiaba de las raciones de comida asignadas a los miembros de su tribu y se quedaba con una porción significativa de las raciones que se suponía que debía vender a un precio regulado para así venderlas por debajo de la mesa a un precio más lucrativo. El jeque intentó demandar por difamación a los periódicos que publicaron estas acusaciones, pero el reportaje estaba bien fundamentado y reflejaba una práctica familiar.³⁶ Casi con certeza, estas noticias se

³¹ “Las tierras del Néguev serán transferidas al estado” [en hebreo], en *Davar*, 30 de enero de 1951 (disponible en: <https://www.nli.org.il/he/newspapers/titles>; acceso del traductor: 3 de agosto de 2025). La tercera cláusula de la ley, presentada en noviembre de 1950 ante el Knesset, declaraba que la tierra sin dueño debía ser considerada propiedad estatal. La explicación que dio a la prensa el ministro de justicia resaltaba que la “opinión admitida” de que el Néguev “es, en su mayoría, propiedad del estado, y casi no hay derechos de propiedad privada sobre él”. Véase “Primera lectura de la Ley de Propiedad Estatal” [en hebreo], en *Davar*, 8 de noviembre de 1950 (disponible en: <https://www.nli.org.il/he/newspapers/titles>; acceso del traductor: 3 de agosto de 2025). El 29 de enero de 1951, el secretario del Comité de Finanzas del Knesset presentó la versión definitiva de la ley y explicó que, según lo estipulado por la tercera cláusula, “la mayor parte del Néguev será probablemente registrada” bajo propiedad del Estado de Israel, “pues no se conocen derechos de propietarios privados ni de otro tipo de propietarios sobre la gran mayoría del Néguev”. Véase Minuta de la plenaria del Knesset, 29 de enero de 1951 (disponible en: https://fs.kness.gov.il/1/Plenum/1_ptm_250093.pdf; acceso del traductor: 3 de agosto de 2025).

³² Carta de Avraham Shemesh al gobernador militar del Néguev [en hebreo], 26 de febrero de 1951, Archivos Estatales de Israel, Jerusalén Occidental, Israel, documento GL-17003/4.

³³ Carta de Shemesh al gobernador militar del Néguev [en hebreo], 26 de febrero de 1951, Archivos Estatales de Israel, Jerusalén Occidental, Israel, documento GL-17003/4. Hanegbi reportó al consejero sobre asuntos árabes (AFDI, documento 282-834/1953) que la acción del abogado Gideon Margalit, que había tenido lugar sin el conocimiento del gobierno, se había “interrumpido y cesado”.

³⁴ Un reporte posterior sugiere que Shemesh tuvo que hacer esfuerzos adicionales para contravenir los intentos de al-Huzayl de obtener apoyo para los jeques del norte del Naqab y, por tanto, presionó para lograr que se acusara al jeque al-Huzayl de malversación de alimentos racionados. Véase Avraham Shemesh, Reporte bisemanal de seguridad, 17 de marzo de 1951, Archivos de las FDI y del Establecimiento de Seguridad (AFDI), Kiryat Ono, Israel, documento 74-834/1953.

³⁵ Carta de dieciocho jeques del Naqab al gobernador militar del Néguev [en árabe], 18 de marzo de 1951, Archivos de las FDI y del Establecimiento de Seguridad (AFDI), Kiryat Ono, Israel, documento 282-834/1953.

³⁶ “El supervisor-ladrón” [en hebreo], en *Al HaMishmar*, 19 de marzo de 1951 (disponible en: <https://www.nli.org.il/he/newspapers/titles>; acceso del traductor: 3 de agosto de 2025); “Los beduinos se quejan de su jeque” [en hebreo], en *Davar*, 19 de marzo de 1951 (disponible en: <https://www.nli.org.il/he/newspapers/titles>; acceso del traductor: 3 de agosto de 2025). El gobierno militar conocía el mal uso que hacía de su posición el jeque al-Huzayl al menos desde marzo de 1949 (véase la nota 19). Sobre esta práctica, véase Carta de Hamed Abu S’eilik al gobernador militar del Néguev [en hebreo], 25 de enero de 1950, Archivos de las FDI y del Establecimiento de Seguridad, Kiryat Ono, Israel, documento 54-7/1954. Véase también Algazi, “Ganancias coloniales”, pág. 170, así como mis comentarios más abajo, en las páginas 187-188 de este artículo.

basaron en información detallada filtrada por Shemesh para así enseñarle una lección al recalcitrante jeque.³⁷

Así, pues, al-Huzayl no era ni ciegamente leal a las políticas de las autoridades israelíes ni las ignoraba, sino que incluso intentó oponerse a ellas.³⁸ Su amarga derrota expuso las debilidades estructurales de su posición: la oposición colectiva que intentó establecer desde arriba, mediante un acuerdo con los demás jeques, probó ser frágil, y colapsó fácilmente bajo la presión del gobierno militar. Además, los reportajes de prensa sobre sus prácticas explotadoras revelaron las tensiones existentes al interior de su tribu, así como el grado al cual su poder dependía de la gracia concedida por las autoridades militares. Así las cosas, al ser amenazado con la expulsión en el otoño de 1951, al-Huzayl osciló entre intentar ganar tiempo mediante la consecución de un acuerdo con el gobierno militar y rehusarse directamente, animando a la gente a resistirse al tiempo que buscaba la ayuda de sus contactos sionistas de alto rango. El jeque Sulayman al-‘Uqbi también intentó resistirse a la presión del ejército para que se fuera. Le recordó a las autoridades que él era parte de los jeques que habían participado de la ceremonia que reconoció la soberanía israelí en noviembre de 1948, y que incluso había sido puesto preso por las autoridades egipcias por haber colaborado con Israel. Sin embargo, al-‘Uqbi era el jefe de una tribu pequeña y fragmentada que se había reagrupado después de la guerra; no tenía conexiones con nadie que estuviera en las altas esferas del poder, y las luchas internas minaban su posición dentro de su propia tribu. Cuando la operación de desplazamiento llegó a sus puertas, su destino y el de su gente fue, por tanto, muy distinto al de al-Huzayl.

Desplazamiento

La campaña de desplazamiento comenzó a finales de agosto de 1951. El mayor Moshe Bar-On, gobernador militar encargado, le explicó a sus oficiales que “no es recomendable presionar a las tribus y forzarlas a mudarse, pero a estas hay que ponerlas en una situación tal que ellas mismas pidan ser transferidas a otra área”.³⁹ Una gran forma de presionarlos era evitar que pudieran arar sus tierras, pues no hacerlo antes de las pocas e impredecibles lluvias

³⁷ La historia aparecida en el periódico hace eco del reporte bisemanal de Shemesh fechado el 17 de marzo de 1951 (AFDI, documento 74-834/1953). Al responderle a Hanegbi, que quería averiguar cuál era la fuente de esta noticia, Shemesh le escribió que al-Huzayl debía “aprender que él no es un hombre grande”. Véase la Carta de Avraham Shemesh al gobernador militar [en hebreo] y su anexo de Ocho testimonios que apoyan las acusaciones [en árabe], 25 de marzo de 1951, Archivos de las FDI y del Establecimiento de Seguridad, Kiryat Ono, Israel, documento 282-834/1953.

³⁸ La caracterización que hace Cohen de al-Huzayl debería modificarse en consecuencia. Véase Cohen, *Good Arabs*, págs. 181-185.

³⁹ Mayor Moshe Bar-On, Minutas de la reunión en los Cuarteles Generales del Gobierno Militar del Néguev [en hebreo], 27 de agosto de 1951, Archivos de las FDI y del Establecimiento de Seguridad, Kiryat Ono, Israel, documento 133-834/1953.

invernales significaba perder la estrecha ventana de oportunidad para la siembra y arriesgarse así a la hambruna.⁴⁰ Esta medida se usó contra las tres tribus de la región de Laqiyya, que intentaron ganar tiempo declarando que estaban de acuerdo con ser transferidas, pero, para hacerlo, pedían esperar a que se acumulara suficiente agua en las cisternas del lugar al que iban a ser reubicadas.⁴¹ Aquellas tribus más pequeñas que estas que no vivían en sus tierras, pues habían sido desplazadas ya al menos una vez, cedieron más fácilmente a la presión del ejército. Sin embargo, para el 17 de septiembre, en los cuarteles del gobierno militar del Néguev seguía sin ser claro cómo podría llevarse a buen término la operación de desplazamiento mientras la tribu más grande del área, la de al-Huzayl, siguiera en su lugar.⁴²

Una semana después, Dayan, a quien le faltaba poco para terminar su periodo como jefe del Comando Sur, anunció que había solucionado el problema. Dayan reportó que él y Hanegbi se habían reunido con el jeque Salman al-Huzayl y se las habían arreglado para asegurarse su cooperación.⁴³ Inicialmente, los dos oficiales le ordenaron a al-Huzayl que se mudara al oriente de Tel ‘Arad o más al norte, al área de Ramle, ubicada en el centro del país, y le ofrecieron una “gran suma de dinero” (30.000 libras israelíes, con un valor de alrededor de 80.000 dólares), pero al-Huzayl se había negado. Sin embargo, al final se acordó que, “en esta fase”, al-Huzayl se quedaría en su ubicación actual con varios cientos de miembros de su tribu y ayudaría a transferir a las otras tribus.⁴⁴ Solo tenemos el recuento de este encuentro que hicieron los oficiales, pero, dado que al-Huzayl persistía en rehusarse a mudarse, deberíamos asumir que fue presionado a conceder algo a cambio y que acabó por hacerlo para ganar tiempo valioso y para asegurarse que al menos su familia y su círculo más cercano pudiera quedarse en la tierra.

⁴⁰ Sobre la dependencia de los beduinos respecto a los pocos e impredecibles días de lluvia, véase Emanuel Marx, *Bedouin of the Negev* (Manchester: Manchester University Press, 1967), págs. 20-23.

⁴¹ Avraham Shemesh, Reporte dirigido al gobernador militar [en hebreo], 28 de agosto de 1951, Archivos de las FDI y del Establecimiento de Defensa, Kiryat Ono, Israel, documento 74-834/1953; Minuta de la reunión en los Cuarteles Generales del Gobierno Militar del Néguev [en hebreo], 3 de septiembre de 1951, Archivos de las FDI y del Establecimiento de Seguridad, Kiryat Ono, Israel, documento 133-834/1953.

⁴² Minuta de la reunión en los Cuarteles Generales del Gobierno Militar del Néguev, 17 de septiembre de 1951, Archivos de las FDI y del Establecimiento de Seguridad, Kiryat Ono, Israel, documento 133-834/1953. Ni siquiera en esta reunión fueron incluidos al-Huzayl, al-‘Uqbi y al-Talalqa (ubicados al oriente de al-‘Araqib, en la región de Twail Abu Jarwal) entre aquellos designados para ser transferidos. Incluso ya en la reunión que celebró Dayan con el gobernador militar el 22 de septiembre de 1951 se alcanzó un acuerdo sobre los objetivos de la operación pero sin un acuerdo sobre el método de implementación de esta. Véase Oded Messer, Memorando procedente de una reunión de coordinación entre el general del comando sur y el gobierno militar del Néguev [en hebreo], 28 de septiembre de 1951, Archivos Estatales de Israel (AEI), Jerusalén Occidental, Israel, documento GL-61372/4.

⁴³ Carta del mayor general Moshe Dayan al jefe designado del estado mayor y al gobierno militar [en hebreo], 25 de septiembre de 1951, Archivos de las FDI y del Establecimiento de Seguridad (AFDI), Kiryat Ono, Israel, documento 54-7/1954. Esta reunión debió tener lugar entre la reunión que sostuvieron Dayan y Hanegbi el 22 de septiembre y la carta que envió Dayan para reportarla el 25 de septiembre. Hanegbi fue transferido temporalmente al Comité de Armisticio (tal vez debido a las elecciones para el Knesset) y volvió formalmente a su posición de gobernador el día 23 de octubre de 1951.

⁴⁴ Carta de Dayan al jefe designado del estado mayor y al gobierno militar, AFDI, documento 54-7/1954. Compárese con Hanegbi, “El desplazamiento de los beduinos”, AFDI, documento 54-848/1959.

Dayan detalló las ventajas del desplazamiento: al reubicar a los beduinos, “se liberarán cerca de sesenta dunams” para el cultivo agrícola y para el establecimiento de asentamientos judíos. Sin duda, este fue el objetivo decisivo.⁴⁵ Dayan también explicó que desplazar a los habitantes del área permitiría ejecutar un cambio fundamental en las relaciones de propiedad: “transferir a los beduinos a sus nuevos territorios anulará sus derechos *como propietarios de tierra*, y se convertirán en prestatarios [de] tierras del gobierno” (énfasis en el original).⁴⁶ A estas razones añadió Dayan razones de seguridad: el desplazamiento resultará en la salida de todos los beduinos, excepción hecha de al-Huzayl y sus hombres, del Néguev noroccidental, es decir, del área que unía a Hebrón con Gaza, por donde pasaban “los convoyes de contrabandistas y refugiados”.⁴⁷ Además, en el Néguev oriental, una región fronteriza que lindaba con Cisjordania, los beduinos desplazados servirían como amortiguadores: “llenarán el vacío” de esa área y evitarían que esta fuera cultivada por “beduinos extranjeros”, los Jahalin, que habían sido expulsados de Israel poco tiempo antes, así como por otros residentes del área ubicada al sur de Hebrón. Según la admisión de Dayan, el desplazamiento hacia el oriente también venía con retrocesos de seguridad, pues podía fortalecer los lazos de los desplazados con Cisjordania. Después, Hanegbi elaboraría más esta consideración: en ausencia de fuentes de ingresos o medios de vida una vez en el oriente árido del Néguev, los lazos de los beduinos desplazados con Israel se debilitarían, y estos beduinos se verían forzados a ganarse la vida mediante el contrabando transfronterizo.⁴⁸ Sin embargo, Dayan también tenía una respuesta para este asunto; dejaba claro que, en su manera de ver las cosas, desplazar a los beduinos dentro del territorio de Israel debería comprenderse en términos de un objetivo más abarcador: “este punto [es decir, el del desplazamiento de los beduinos hacia un área fronteriza] también tiene dos lados, pues sus conexiones con el territorio jordano les permitirán a ellos y a nosotros moverlos del país hacia Jordania cuando aparezca la oportunidad”.⁴⁹

La conclusión de Dayan enumeraba las tareas por completar: localizar fuentes de agua en las áreas áridas de la sección oriental del Néguev y arar la tierra de esa zona para los desplazados, de manera que la operación pudiera completarse antes de las lluvias invernales; empezar inmediatamente la cultivación de las tierras del norte del Néguev que se obtuvieran gracias a la evacuación de los beduinos; y asignar alrededor de entre 50.000 y 60.000 libras israelíes (cerca de entre 140.000 y 170.000 dólares) para pagarles al jeque al-Huzayl, así como a otros

⁴⁵ Carta de Dayan al jefe designado del estado mayor y al gobierno militar, AFDI, documento 54-7/1954. Esto fue corroborado por Hanegbi en “El desplazamiento de los beduinos”, AFDI, documento 54-848/1959, y por una carta de la autoría de Yitzhak Shani, director del Departamento de Gobierno Militar, dirigida al Departamento de Asentamientos de la Agencia Judía [en hebreo], 20 de junio de 1952, Archivos Estatales de Israel, Jerusalén Occidental, Israel, documento GL-13911/6.

⁴⁶ Carta de Dayan al jefe designado del estado mayor y al gobierno militar, AFDI, documento 54-7/1954.

⁴⁷ Carta de Dayan al jefe designado del estado mayor y al gobierno militar, AFDI, documento 54-7/1954. En las zonas fronterizas de esta época, había tanto judíos como árabes inmiscuidos en actividades de contrabando, y a veces estas se llevaban a cabo por petición del ejército mismo. Sobre la “economía fronteriza” de los beduinos, véase Nasasra, *The Naqab Bedouins*, pág. 164-168.

⁴⁸ Hanegbi, “El desplazamiento de los beduinos”, AFDI, documento 54-848/1959.

⁴⁹ Carta de Dayan al jefe designado del estado mayor y al gobierno militar, AFDI, documento 54-7/1954.

jeques, “por entregar sus tierras”.⁵⁰ Para Dayan, era importante definir preliminarmente la cantidad de dinero que se le entregaría a los jeques, mientras que la naturaleza precisa de la transacción podría determinarse después; Dayan señaló que seguía siendo necesario revisar la “posesión legal” de las distintas tierras en cuestión y determinar si el pago por ellas constituía “una compensación o una compra”.⁵¹ De hecho, los miembros del kibutz Shoval afirmaron después que el dinero ofrecido a al-Huzayl era un soborno,⁵² y Hanegbi confirmó después que durante la campaña se usaron “la intimidación y el soborno”, aunque “no en todos los casos”.⁵³ Por último, además de ofrecer dinero, Dayan instruyó al gobierno militar “a aplicar presión sobre las tribus” de la región norteña “hasta el punto en que, si estas no se desplazaran voluntariamente, el ejército se vería forzado a desplazarlas”.⁵⁴

175

A partir de este momento, el gobierno militar siguió adelante con la campaña de desplazamiento,⁵⁵ pero la confianza de Dayan en haber eliminado el obstáculo principal de esta al asegurarse un acuerdo con al-Huzayl probó ser prematura. El jeque Salman debió haberse dado cuenta de que consentir el desplazamiento de su propia gente minaría de manera irrevocable su propia posición, especialmente dado que el gobierno militar consideraba que este desplazamiento parcial inminente era solo un primer paso hacia el objetivo del desarraigo completo, que debía conseguirse al año siguiente.⁵⁶ Así las cosas, al-Huzayl se rehusó a aceptar el dinero, y, en lugar de suavizar la oposición de los demás jeques, los animó a oponerse al desplazamiento. Algunos activistas judíos de los kibutz cercanos también animaron a los

⁵⁰ Carta de Dayan al jefe designado del estado mayor y al gobierno militar, AFDI, documento 54-7/1954.

⁵¹ Carta de Dayan al jefe designado del estado mayor y al gobierno militar, AFDI, documento 54-7/1954.

⁵² “En este momento, al-Huzayl se rehúsa a recibir sobornos, pero puede que ceda”. Aharon Cohen, Nota sobre una conversación con Yosef Tzur (llamado erróneamente Even Tzur) y con Avraham (sin indicación de apellido), 10 de junio de 1952, Archivo de HaShomer HaTzair (AHH), Yad Yaari, Israel, documento 95-11.10(1).

⁵³ Resumen de los comentarios de Hanegbi durante la audiencia del 6 de noviembre de 1952 [en hebreo], en Reporte de Shlomo Tilman y Shmuel Cohen ante el Comité Central de Mapam, 12 de diciembre de 1953, Archivo de HaShomer HaTzair, Yad Yaari, Israel, documento 90-110(6); Kibutz Shoval, Memorando al Centro de Mapam titulado “El desplazamiento de los beduinos del área de Shoval” [en hebreo], 28 de enero de 1952, Archivo HaShomer HaTzair, Yad Yaari, Israel, documento 90.110(6): en este documento se mencionan “conspiraciones, sobornos y presiones”; Carta de Eliezer Be’eri dirigida al Comité Central de Mapam [en hebreo], 2 de febrero de 1952, Archivo HaShomer HaTzair, Yad Yaari, Israel, documento 90.110(6).

⁵⁴ Carta de Dayan al jefe designado del estado mayor y al gobierno militar, AFDI, documento 54-7/1954. Carta de Moshe Bar-On dirigida al consejero de asuntos árabes, Yehoshua Palmon, al Departamento de Gobierno Militar y al jefe de la División de Operaciones, Yitzhak Rabin [en hebreo], 24 de octubre de 1951, Archivos de las FDI y del Establecimiento de Seguridad (AFDI), Kiryat Ono, Israel, documento 54-7/1954.

⁵⁵ En septiembre, aún seguían en marcha los preparativos para la apertura de la escuela de al-Uqbi, pero el día después de que fuera enviada la carta de Dayan se reportó que la escuela había sido “cancelada”. Carta de Sasson Basrawi al gobernador militar [en hebreo], 21-26 de septiembre de 1952, Archivos de las FDI y del Establecimiento de Defensa, Kiryat Ono, Israel, documento 281-834/1953- Avraham Shemesh reportó que había mudado a la gente de Jabber Abu Sriham a Umm Batin el día 28 de septiembre. Shemesh, Reporte de seguridad [en hebreo], 3 de octubre de 1951, Archivos de las FDI y del Establecimiento de Defensa, Kiryat Ono, Israel, documento 74-834/1953.

⁵⁶ Esto es lo que reportó el gobernador militar designado, pero no es probable que el prospecto de desarraigar por completo a la tribu fuera mencionado explícitamente en la reunión con el jeque. Carta de Bar-On a Palmon, al Departamento de Gobierno Militar y a Rabin, 24 de octubre de 1951, AFDI, documento 54-7/1954.

beduinos a resistirse y, según el gobierno militar, fueron estos los que les aconsejaron enviarles un memorando a las autoridades.⁵⁷

El 11 de octubre, los jeques de las tribus de al-‘Uqbi, al-Talalqa y al-Afinish del enviaron un memorando urgente al primer ministro, a los ministros del gobierno y a los miembros árabes del Knesset que estaban aliados con el Mapai, el partido de gobierno. En tres días, los tres jeques escribieron lo siguiente: “están a punto de forzarnos a evacuar los lugares en los que hemos vivido desde los días de nuestros ancestros”.⁵⁸ En el memorando, hacían énfasis sobre el hecho de que la orden de expulsión les fue dada de manera oral y sin permitírseles apelar ante las instituciones gubernamentales o ante las cortes, y sobre el hecho de que se les prohibió viajar a Jerusalén para interponer una petición ante la Corte Suprema Israelí. Los jeques mencionaron la ceremonia de noviembre de 1948, en que los jefes de las tribus beduinas reconocieron el gobierno de Israel: “nos rendimos ante su honorable gobierno” bajo la condición de que nuestros derechos –“nuestras tierras, nuestro honor y nuestras almas”– serían preservados y se nos permitiría poseer “suficientes armas para nuestra propia defensa”.⁵⁹ En la víspera de las recientes elecciones al Knesset, “e incluso después de estas”, decían los beduinos, se les había prometido, “por parte de las más altas instituciones”, que no se les haría daño:

¿Acaso puede haber una lesión más grande que aquella [que se inflige] cuando los funcionarios del gobierno nos dicen “queremos separarlos de sus raíces, y deben irse, trasplantarse a un lugar extranjero (que no es nuestro) y empezar a reconstruirse a ustedes mismos”, y abandonar aquello que nos pertenece, y a nuestros ancestros, y a nuestros hijos después de nosotros?⁶⁰

Continuaron explicando que los asentamientos judíos cercanos se mantenían seguros en su lugar, mientras que “nosotros somos forzados a empezar de ceros una vida dura y amarga pese a las dificultades que trajo la sequía del año pasado”, y todo esto mientras el nuevo gobierno se había comprometido, en su plataforma electoral, a mantener la igualdad de

⁵⁷ Carta de Bar-On a Palmon, al Departamento de Gobierno Militar y a Rabin, AFDI, documento 54-7/1954; Avraham Shemesh, Reporte de seguridad [en hebreo], 2 de noviembre de 1951, Archivos de las FDI y del Establecimiento de Seguridad (AFDI), Kiryat Ono, Israel, documento 74-834/1953. No tenemos que aceptar sin cuestionamientos la suposición del gobierno militar de que a los beduinos los “guiaron” a protestar activistas judíos.

⁵⁸ Memorando urgente del jeque ‘Amer al-Talalqa, el jeque Sulayman al-‘Uqbi y el jeque Muhammad al-Afinish dirigido al primer ministro, al ministro del interior, al ministro de policía y al miembro del Knesset Saif al-Din al-Zu‘bi [en hebreo], 11 de octubre de 1951, Archivos Estatales de Israel (AEI), Jerusalén Occidental, Israel, documentos GL-13923/2 y G-2218/14. La única versión disponible de la carta que enviaron está en hebreo, pero los fraseos no dejan duda de que esta fue redactada en árabe y traducida posteriormente. Usualmente, las cartas dirigidas a las autoridades se enviaban por medio de representantes del gobierno militar, lo que permitía una supervisión minuciosa de su contenido. Sin embargo, los remitentes parecen haber evadido este control enviando la carta directamente desde Beersheba.

⁵⁹ Memorando urgente del jeque ‘Amer al-Talalqa, el jeque Sulayman al-‘Uqbi y el jeque Muhammad al-Afinish dirigido al primer ministro, al ministro del interior, al ministro de policía y al miembro del Knesset Saif al-Din al-Zu‘bi, AEI, documentos GL-13923/2 y G-2218/14.

⁶⁰ Memorando urgente del jeque ‘Amer al-Talalqa, el jeque Sulayman al-‘Uqbi y el jeque Muhammad al-Afinish dirigido al primer ministro, al ministro del interior, al ministro de policía y al miembro del Knesset Saif al-Din al-Zu‘bi, AEI, documentos GL-13923/2 y G-2218/14.

derechos entre los judíos y los árabes. Durante la guerra y antes de ella, escribieron los jeques, el gobierno y los asentamientos hebreos vecinos “nos consideraban gente respetable y residentes valiosos”, mientras que ahora nos hemos convertido “en negros y en esclavos sumisos”.⁶¹ Y si “en nuestra desesperación, buscáramos huir” hacia los países árabes, concluían, “no nos aceptarán, porque ante sus ojos somos traidores”.⁶²

La carta de los jeques dio lugar a una oleada de indagaciones y de intercambios por escrito entre las distintas ramas del gobierno.⁶³ Por su parte, el gobierno militar reaccionó rápidamente: el 17 de octubre de 1951, los tres jeques fueron convocados a la oficina del gobernador militar en Beersheba, donde firmaron una declaración breve, previamente preparada, en la que aceptaban ser transferidos de inmediato a cambio de una cierta cantidad de dinero. Aunque pude encontrar el formulario en blanco, el documento firmado sigue perdido entre todo el material archivístico.⁶⁴

Bar-On, que era el reemplazo temporal de Hanegbi como gobernador militar del Néguev, reportó entonces que las dificultades habían sido resueltas y predijo que, en cuenta los jeques recibieran su dinero, también retractarían el memorando. Escribió que dos pequeñas tribus ya habían empezado a mudarse a sus nuevos lugares. Bar-On no explicó qué razones tuvieron los tres jeques para cambiar de decisión y aceptar mudarse, pero su reporte contiene dos guiños acerca de los métodos usados por el gobierno militar. Primero, Bar-On mencionó que

⁶¹ Memorando urgente del jeque ‘Amer al-Talalqa, el jeque Sulayman al-‘Uqbi y el jeque Muhammad al-Afinish dirigido al primer ministro, al ministro del interior, al ministro de policía y al miembro del Knesset Saif al-Din al-Zu’bi, AEI, documentos GL-13923/2 y G-2218/14. Los “esclavos” de los cuales los remitentes tienen el cuidado de distinguirse son los beduinos de origen africano; véase Safa Abu-Rabia, “Is Slavery Over? Black and White Arab Bedouin Women in the Naqab (Negev)”, en Mark LeVine & Gershon Shafir (eds.), *Struggle and Survival in Palestine/Israel* (Berkeley: University of California Press, 2012), págs. 271-278. Acerca de la manera en que eran tratados los palestinos africanos por los miembros de la élite beduina, véase Avraham Shemesh, Reporte ante el gobernador militar [en hebreo], 27 de julio de 1950, Archivos de las FDI y del Establecimiento de Seguridad, Kiryat Ono, Israel, documento 282-834/1953.

⁶² Memorando urgente del jeque ‘Amer al-Talalqa, el jeque Sulayman al-‘Uqbi y el jeque Muhammad al-Afinish dirigido al primer ministro, al ministro del interior, al ministro de policía y al miembro del Knesset Saif al-Din al-Zu’bi, AEI, documentos GL-13923/2 y G-2218/14.

⁶³ El 19 de octubre de 1951, el miembro del Knesset Saif al-Din al-Zu’bi envió un telegrama al primer ministro y a Yehoshua Palmon, consejero de asuntos árabes, pidiéndoles su intervención. El mismo día, Palmon pidió explicaciones sobre la operación –en cuya planeación no había participado– al gobierno militar. No obstante, en respuesta a una petición de aclaración enviada por Shimon Landman, director del Departamento de Minorías del Ministerio del Interior, Palmon entregó una versión censurada y suavizada de los eventos. Carta de Yehoshua Palmon a Shimon Landman [en hebreo], 9 de noviembre de 1951, Archivos Estatales de Israel, Jerusalén Occidental, Israel, documento GL-13923/2.

⁶⁴ Reporte sobre la firma y Formulario bilingüe preparado previamente a la declaración, aún sin firma, incluidos en el Carta de Bar-On a Palmon, el Departamento de Gobierno Militar y Rabin, 24 de octubre de 1951, AFDI, documento 54-7/1954. Hay referencias a la declaración firmada en los siguientes documentos: Carta de Avraham Shemesh al gobernador militar [en hebreo], 2 de noviembre de 1951, Archivos de las FDI y del Establecimiento de Defensa (AFDI), Kiryat Ono, Israel, 2 de noviembre de 1951; Minuta de la reunión en los Cuarteles Generales del Gobierno Militar del Néguev [en hebreo], 8 de noviembre de 1951, Archivos de las FDI y del Establecimiento de Defensa (AFDI), Kiryat Ono, Israel, documento 133-834/1953. Es de resaltar que cuando el jeque al-‘Uqbi protestó a su transferencia, justo después de esta reunión (véase abajo, págs. 191-193), Hanegbi no contradujo su afirmación refiriéndose a la declaración firmada, una decisión que podría haber causado preguntas acerca de la manera por la cual se obtuvo semejante “consentimiento”.

la instrucción de Dayan de poner presión “hasta el punto en que, si estas no se desplazaran voluntariamente, el ejército se vería forzado a desplazarlas”.⁶⁵ Segundo, Bar-On afirmó que, cuando los otros tres jeques se enteraron de que el jeque al-Huzayl había aceptado mudarse a cambio de una suma de dinero que recibiría por hacerlo, también firmaron la declaración, y también se les prometieron montos similares de dinero. Según Bar-On, en algún momento, Salman al-Huzayl consideró aceptar otra oferta presentada por el ejército: firmar una declaración que afirmara que estaba listo para mudarse “bajo la condición de que se le entregaran inmediatamente 10.000 libras por el desplazamiento de mil miembros de su tribu” (el número parece reflejar una tasa de 10 libras por persona),^{iv} “pero también esto lo revocó”. Al-Huzayl “rompió el acuerdo” y ahora estaba “haciendo propaganda”, pidiéndole a la gente “que no se mudara”.⁶⁶ Por tanto, si bien Dayan había buscado originalmente enlistar a al-Huzayl para obtener de él ayuda contra las otras tribus, ahora el gobierno militar estaba usándolas contra el recalcitrante jeque, tal como había hecho ocho meses antes, cuando al-Huzayl intentó reunir a los jeques bajo su liderazgo para oponerse a la política estatal de desposesión y expulsión.

178

En este punto, el jeque al-Huzayl se encontró aislado y bajo una presión creciente. El invierno ya se acercaba, pero el gobierno militar también le impedía a su gente arar la tierra, un signo inequívoco de que el desplazamiento era inminente. Ahora, al-Huzayl acusó a los demás jeques de “vender a la gente de sus tribus y sus tierras a las autoridades israelíes por dinero”.⁶⁷ Al-Huzayl también buscó remediar la situación en otros lados: no solo horizontalmente, exhortando a sus pares a alinearse con su negativa a capitular, sino también verticalmente, buscando la atención de sus protectores clientelares dentro del establecimiento sionista.

Dos días después de que los jeques fueran convocados a los cuarteles del gobierno militar, al-Huzayl le escribió una carta a Ben-Gurión, protestando contra el hecho de que a su gente, que aún sufría las consecuencias de la sequía del año anterior, ahora se le impedía arar la tierra. “Esperamos”, escribió al-Huzayl, “que esto no haya ocurrido con el conocimiento de Su Excelencia, señor primer ministro, por quien votamos nosotros en las pasadas elecciones”.⁶⁸ Durante las elecciones, que tuvieron lugar apenas tres meses antes, el 80% de los votos de la tribu de al-Huzayl favorecieron al partido de Ben-Gurión, el Mapai, para gran decepción de los kibutz vecinos, pertenecientes al Mapam, que habían esperado recibir el

⁶⁵ Carta de Bar-On a Palmon, el Departamento de Gobierno Militar y Rabin, 24 de octubre de 1951, AFDI, documento 54-7/1954.

⁶⁶ Las sumas prometidas a al-Talalqa (384 personas, 4000 £P) y a al-Afinish (140 personas, 1500 £P) parecen estar basadas en la misma tasa ofrecida a al-Huzayl: 10 £P por persona. Sin embargo, a al-Uqbi se le ofreció un poco más: 5000 £P por 402 personas. Las cifras de población están basadas en el anterior reporte de Bar-On [en hebreo], octubre de 1951, Archivos Estatales de Israel (AEI), Jerusalén Occidental, Israel, documento GL-17102/37.

⁶⁷ Esta es la evaluación que ofrece Avraham Shemesh en su Reporte ante el gobernador militar, AFDI, documento 74-834/1953.

⁶⁸ Carta del jeque al-Huzayl al primer ministro [en árabe], 19 de octubre de 1951 (la carta llegó a su destino el 31 de octubre de 1951), Archivos Estatales de Israel (AEI), Jerusalén Occidental, Israel, documento GL-17030/17.

apoyo de la tribu.⁶⁹ Bechor-Shalom Sheetrit, ex ministro de minorías y ministro interino de policía, se aseguró para el Mapai los votos de la tribu de al-Huzayl: mientras que Ben-Gurión hacia su gira por los campos de tránsito para granjearse los votos de los nuevos inmigrantes judíos, Sheetrit llevó a cabo “visitas electorales” a las comunidades árabes, incluida la de al-Huzayl.⁷⁰ La carta de al-Huzayl llegó al escritorio del consejero sobre asuntos árabes de Ben-Gurión, pero no causó ningún resultado tangible.⁷¹ Al-Huzayl tampoco obtuvo nada de su apelación ante el ministro de relaciones exteriores de Israel, Moshe Sharett.⁷² Aun así, al-Huzayl visitó a Sheetrit, quien en efecto intervino a su favor ante la comandancia del ejército.⁷³

También vinieron en auxilio de al-Huzayl los miembros de los kibutz vecinos afiliados al Mapam. Particularmente, sobresalieron los miembros del kibutz Shoal: cinco años antes, cuando establecieron sus campamentos en esta región fronteriza, eran no más de “treinta

⁶⁹ Véanse los resultados detallados de las elecciones entre los beduinos en la Carta del gobierno militar del Néguev al Departamento de Minorías del Ministerio del Interior [en hebreo], 16 de septiembre de 1951, Archivos Estatales de Israel, Jerusalén Occidental, Israel, documento G-2216/9.

⁷⁰ En la víspera de las elecciones, Shetreet renunció al partido Sephardi, de existencia breve, y se unió a la lista del Mapai al Knesset. Sus asociados regaron el rumor de que dirigiría un renovado ministerio de minorías después de las elecciones. Véase “El ministro de policía hace una ‘visita electoral’ a los jeques beduinos del Néguev” [en hebreo], en *HaBoker*, 6 de julio de 1951 (disponible en: <https://www.nli.org.il/he/newspapers/titles>; acceso del traductor: 4 de agosto de 2025). El empeoramiento de las relaciones entre los kibutz y al-Huzayl justo antes de las elecciones está evidenciado por los incidentes que tuvieron lugar entre los colonos y los beduinos. Un reporte sin firma encontrado entre los papeles del gobierno militar del Néguev interpreta estos incidentes como una campaña de presión sobre los beduinos por parte de los kibutz y aclara el rol de Shetreet en esta. Véase “Elecciones al Segundo Knesset entre las tribus beduinas” [en hebreo], probablemente de agosto de 1951, Archivos de las FDI y del Establecimiento de Defensa (AFDI), Kiryat Ono, Israel, documento 54-848/1959, 64. Al-Huzayl se quejó ante la policía de “terrorismo” de parte de los miembros de varios miembros del kibutz que dispararon contra los rebaños de su tribu, matando a una vaca y causando heridas menores a dos niños y a un camello. Después de esta queja, el gobierno militar le advirtió a los kibutz que se abstuviera de llevar a cabo más ataques. Véanse “Bedouin [sic] Claim Election Threat”, en *Jerusalem Post*, 30 de julio de 1951 (disponible en: <https://www.proquest.com/docview/917686777/>; acceso del traductor: 4 de agosto de 2025); y “En Beersheba” [en hebreo], en *Maariv*, 31 de julio de 1951 (disponible en: <https://www.nli.org.il/he/newspapers/titles>; acceso del traductor: 4 de agosto de 2025).

⁷¹ Palmon tenía dudas sobre la estrategia de Dayan (véase la Carta de Palmon al Departamento de Gobierno Militar y al gobernador militar del Néguev [en hebreo], 13 de octubre de 1951, Archivos Estatales de Israel (AEI), Jerusalén Occidental, Israel, documento GL-13923/2). A una copia de la carta de al-Huzayl dirigida a Ben-Gurión, Palmon anexó una nota dirigida al jefe del gobierno militar, dejándole claro que su posición era que “la mudanza de las concentraciones o tribus de beduinos debe ocurrir con el consentimiento de ellos”. Así pues, desde su punto de vista, la operación fracasó a la hora de manufacturar el “consenso” necesario. Carta de Yehoshua Palmon a Yitzhak Shani [en hebreo], 6 de noviembre de 1951, Archivos Estatales de Israel (AEI), Jerusalén Occidental, Israel, GL-17030/17.

⁷² Carta de Eliezer Be’eri al Comité Central de Mapam [en hebreo], 7 de noviembre de 1951, Archivo de HaShomer HaTzair (AHH), Yad Yaari, Israel, documento 90.110(6); Aharon Cohen, Nota de una conversación, 10 de enero de 1952, Archivo de HaShomer HaTzair (AHH), Yad Yaari, Israel, documento 95-11.10(1); Carta de Be’eri al Comité Central de Mapam, 2 de febrero de 1952, AHH, documento 90.110(6).

⁷³ Hanegbi, “El desplazamiento de los beduinos”, AFDI, documento 54-848/1959; Michael Hanegbi, “La situación de los beduinos en Israel” [en hebreo], 22 de febrero de 1952, Archivos de las FDI y del Establecimiento de Seguridad, Kiryat Ono, Israel, documento 20-405/1954. La apelación de al-Huzayl ante Shetreet parece haber tenido lugar alrededor del 20 de octubre. El 25 de ese mes, el gobierno militar reportó al consejero de asuntos árabes que había respondido a la pregunta de Shetreet sobre este asunto (AEI, documento GL-13923/2), lo que sugiere que, en este punto, la decisión de acomodarse a Shetreet y evitar la transferencia de al-Huzayl aún no se había tomado.

jóvenes en medio de una población árabe de miles”,⁷⁴ y recibieron ayuda vital del jeque al-Huzayl y de su gente. A finales de 1951, su partido, el Mapam, ya no hacía parte de la coalición de gobierno, pero seguía siendo el socio menor de Mapai entre las instituciones colonialistas y dentro del movimiento obrero sionista. Esta posición le garantizó a los kibutz del área el acceso vital a las tierras que habían sido capturadas por el estado, al tiempo que les permitía influir ocasionalmente sobre las políticas gubernamentales y asignar algunos recursos a los árabes cercanos, desarrollando así sus propias redes clientelares. Por otro lado, su integración parcial dentro del bloque hegemónico también debilitaba su cohesión. Para varios miembros de los kibutz, esta integración abrió oportunidades de ascenso dentro del nuevo orden sociopolítico, dejando atrás su partido junto con su compromiso con “la fraternidad de los pueblos” y la disciplina colectiva que este intentaba imponerle a sus miembros. Este fue el caso de dos oficiales de alto rango a cargo de desplazar a los beduinos: por un lado, el gobernador Hanegbi, miembro prominente del kibutz Negba, y el coronel Oded Messer, comandante del Distrito del Néguev, que eran, ambos, miembros del Mapam. Para este partido sionista-socialista, esto causó una situación incómoda, cosa de la que estaban muy conscientes los activistas pro-árabes de los kibutz cercanos a los beduinos. Estos activistas exigieron que se formara un comité de inspección interno para discutir el asunto con los oficiales, pero, después de varios aplazamientos, el mencionado comité solo se reunió el 28 de octubre, apenas tres días antes de que empezara el desplazamiento forzado de los beduinos restantes.

Pese a eso, la reunión fue reveladora. Asistieron Hanegbi, Messer, varios altos funcionarios del departamento de seguridad de Mapam, el director de la sección árabe del partido, Eliezer Be’eri (Bauer) y un activista local que representaba al kibutz Shoval, llamado Haim Shur. Shur no escondió su decepción respecto al hecho de que, de entre los presentes, “nadie se inclinaba a evitar el desplazamiento”.⁷⁵ Hanegbi y Messer negaron la afirmación de que los beduinos estuvieran siendo desplazados forzosamente. En lugar de retratarlos como un riesgo de seguridad,⁷⁶ los presentaron como un potencial recurso, exponiendo así solo una parte del argumento de Dayan: en el oriente del Néguev, los beduinos desplazados servirían de amortiguación defensiva, casi como sustitutos de los colonizadores. Shur siguió sin mostrarse convencido. No tenía ninguna dificultad en reconocer el objetivo estratégico que se asomaba detrás de los desplazamientos, aquel que Dayan había articulado abiertamente y que los oficiales ahora escondían de sus camaradas:

⁷⁴ Yosef Tzur, “Los beduinos en el Néguev” [en hebreo], enero de 1953, Archivo de HaShomer HaTzair (AHH), Yad Yaari, Israel, documento K-90.4(5).

⁷⁵ Haim Shur, “Información” [en hebreo], en *Boletín del kibutz Shoval* [en hebreo], 21 de noviembre de 1951, Archivo del Kibutz Shoval (AKS), Shoval, Israel.

⁷⁶ Tanto Hanegbi como los kibutz locales argumentaron repetidamente que la presencia beduina cerca de los kibutz de hecho mejoraba la seguridad de estos. Véase Hanegbi, “El desplazamiento de los beduinos”, AFDI, documento 54-848/1959; Hanegbi, “La situación de los beduinos en Israel”, AFDI, documento 20-405/1954; Memorando de los kibutz Mishmar HaNegev, Shoval, Safiah (actualmente bajo el nombre de Beit Kama) y Dvir dirigido a Yaakov Riftin y Yitzhak Ben-Aharon, miembros del Knesset [en hebreo], 2 de noviembre de 1951, Archivos de las FDI y del Establecimiento de Seguridad (AFDI), Kiryat Ono, Israel, documento 120-79/1954.

De la experiencia de los anteriores desplazamientos [de los beduinos], hemos aprendido que el abordaje primordial [es] el de servir a la política general de expulsar a los árabes del país “por medios pacíficos”: en la primera etapa, mudarlos a un área que no tenga condiciones adecuadas para la vida, de manera que ellos mismos abandonen el país por su propia voluntad.⁷⁷

Shur reportó a su kibutz que incluso dentro de Mapam había “círculos serios [es decir, de alto rango] y comandantes que están buscando todo tipo de ‘razones’ para justificar esta línea de acción”.⁷⁸ Be’eri llegó a una conclusión similar: el tal consentimiento de los beduinos había sido obtenido, esencialmente, “mediante intimidaciones y sobornos”,⁷⁹ y no había nada sustancial en las razones de seguridad que se aducían para justificar su desplazamiento.

La reunión terminó sin acuerdos, y expuso hasta qué punto era impotente el partido frente a sus propios oficiales de alto rango. Be’eri sugirió que Hanegbi y Messer deberían apelar ante el general del Comando Sur Militar para retrotraer la orden, afirmando que ellos habían asumido que el desplazamiento de los beduinos se haría “con su consentimiento y bajo condiciones justas”, y que, si la comandancia insistía, Hanegbi debería proceder con el desplazamiento “para asegurarse de alcanzar un arreglo tan justo como fuera posible”.⁸⁰ Se suponía que mientras el Comité Central de Mapam no alcanzara una decisión final o lograra convencer a las autoridades de cancelar la operación, todas las partes se abstendrían de actuar: los oficiales suspenderían el desplazamiento, mientras que sus críticos se abstendrían de ejecutar ninguna acción política, tal como radicar una indagatoria parlamentaria pública. No obstante, Hanegbi y Messer procedieron con la operación y no se presentaron a la siguiente reunión del comité de inspección. El liderazgo del Mapam, por su parte, no fue capaz de alcanzar ninguna decisión. Los miembros del ala expansionista del partido advirtieron que cualquier confrontación con los dos oficiales solo debilitaría la influencia ya en declive del partido entre los altos rangos del ejército.⁸¹

Durante los mismos días en que Mapam llevaba a cabo su audiencia interna con Hanegbi y Messer, la campaña de expulsión bajo su mando llegaba a la etapa crítica. Después de que el ejército hiciera que los tres jeques firmaran el acuerdo para mudarse, pareció que todos los obstáculos de la campaña habían sido quitados de en medio. Así, el 22 de octubre de 1951, los beduinos de la región norteña fueron notificados de que debían prepararse para abandonar

⁷⁷ Shur, “Información”; en el mismo lugar, Carta de Eliezer Be’eri al Comité Político del Kibutz Shoval, 2 de febrero de 1952, Archivo de HaShomer HaTzair (AHH), Yad Yaari, Israel, documento 90.110(6).

⁷⁸ Carta de Be’eri al Comité Central de Mapam, 7 de noviembre de 1951, AHH, documento 90.110(6).

⁷⁹ Carta de Be’eri al Comité Central de Mapam, 7 de noviembre de 1951, AHH, documento 90.110(6).

⁸⁰ Carta de Be’eri al Comité Central de Mapam, 7 de noviembre de 1951, AHH, documento 90.110(6). Compárese con Aharon Cohen, Nota de una conversación, 10 de enero de 1952, AHH, documento 95-11.10(1).

⁸¹ Minutas de las reuniones de Comité Central de Mapam [en hebreo], 6 de diciembre de 1951 y 14 de enero de 1952, Archivo de HaShomer HaTzair (AHH), Yad Yaari, Israel, documento 90.64(2); Carta de Be’eri al Comité Político del Kibutz Shoval, 2 de febrero de 1952, AHH, documento 90.110(6); Carta de Beeri al Comité Central de Mapam, 2 de febrero de 1952, AHH, documento 90.110(6).

el área a comienzos de noviembre.⁸² Ocho días después, varios soldados del gobierno militar volvieron a las concentraciones beduinas y le dijeron a la gente que debía prepararse para mudarse dentro de las siguientes 24 horas. En la mayoría de los casos, los beduinos no se rehusaron explícitamente a hacerlo, pero afirmaron que el agua no se había acumulado aún en las cisternas del lugar al que serían transferidos, y pidieron camiones para transportarse, así como armas para defenderse. Solo la gente de al-Huzayl ubicada cerca de Wadi al-Fukhari le dijo a los soldados, en términos nada ambiguos, que rechazaban mudarse si el jeque Salman al-Huzayl y sus hombres no se iban con ellos.⁸³ Resultó ser difícil ejecutar el plan de Dayan de mudar a la mayoría de la tribu al tiempo que se le permitía al jeque al-Huzayl, a su familia y a sus seguidores cercanos quedarse.

Al día siguiente, estas negativas se extendieron más: en dos de las concentraciones de la gente de al-Huzayl, así como en las tribus de al-Talalqa y de al-‘Uqbi, la gente declaró que ellos “no se mudarían del lugar si el jeque Salman al-Huzayl no se mudaba”. La gente de al-Talalqa llegó a declarar que incluso traerían las tiendas que ya habían mudado a la nueva ubicación, dado que el jeque al-Huzayl se había burlado de ellos por aceptar ser desplazados. El jeque al-‘Uqbi también anunció que no se mudaría. Los soldados se enteraron de que el jeque al-Huzayl había instruido a sus seguidores cercanos al área de Wadi al-Fukhari que debían “permanecer en su lugar y no moverse” incluso si el ejército desarmaba sus tiendas. Mientras tanto, él mismo le dijo a los soldados que no deberían siquiera venir a su tribu a “hablar de mudanza”.⁸⁴ También urgió al jeque al-‘Uqbi a mantenerse firme ante la presión.⁸⁵ Wadha, esposa de al-Huzayl y hermana de al-‘Uqbi, recordaría después que su esposo exhortó a al-‘Uqbi a no rendirse, y le recordó que “un hombre es un lobo en su tierra, pero es solo un pequeño zorro desértico en tierras de extraños”.⁸⁶ Al-‘Uqbi le dijo que el capitán Shemesh estaba extorsionando a la gente, sacándoles grandes cantidades de dinero a cambio de dejarlos quedarse.⁸⁷ Dos semanas antes, aún parecía que el ejército había tenido éxito en crear una

⁸² Gobierno militar del Néguev, Diario de guerra [en hebreo], 22 de octubre de 1951, Archivos de las FDI y del Establecimiento de Defensa, Kiryat Ono, Israel, documento 846-721/1972 [fecha mal impresa]. El director del Departamento de Gobierno Militar pidió la distribución de más armas a las tribus que iban a ser transferidas al área fronteriza. Carta de Yitzhak Shani a los Cuarteles Nacionales de la Policía Israelí [en hebreo], 25 de octubre de 1951, Archivos de las FDI y del Establecimiento de Defensa, Kiryat Ono, Israel, documento 54-7/1954.

⁸³ Menashe Hareli, Reporte posterior a la acción [en hebreo], 30 de octubre de 1951, Archivos de las FDI y del Establecimiento de Defensa, Kiryat Ono, Israel, documento 152-405/1954.

⁸⁴ Menashe Hareli, Reporte posterior a la acción [en hebreo], 31 de octubre de 1951, Archivos de las FDI y del Establecimiento de Defensa, Kiryat Ono, Israel, documento 152-405/1954. Parece que la única tribu que no se rehusó abiertamente a mudarse fue la pequeña tribu de al-Afinish.

⁸⁵ Jeque Salman al-Huzayl, Minuta de una reunión entre el consejero de asuntos árabes y los jeques [en hebreo], sin fecha (circa 1974-1975), Archivos Estatales de Israel, Jerusalén Occidental, Israel, documento GL-13941/6; véase también el Testimonio de Yusuf Farhoud al-‘Usaybi [en árabe], 11 de junio de 2015, en el sitio web de Zochrot (disponible en: <https://www.zochrot.org/testimonies/view/56305/ar>; acceso del traductor: 5 de agosto de 2025).

⁸⁶ Ahmad al-Huzayl, “Hajja Wadha al-Huzayl al-‘Uqbi habla sobre el periodo anterior y posterior a la Nakba de 1948” [en árabe], en *Deyar al-Naqab*, 15 de marzo de 2010 (disponible en: <http://www.deyaralnakab.com/main.php?content=13&id=2776>; acceso del traductor: 5 de agosto de 2025). El testimonio de Wadha al-Huzayl también menciona el rechazo de los jeques al ofrecimiento pecuniario del gobierno militar.

⁸⁷ Al-Huzayl, “Hajja Wadha al-Huzayl al-‘Uqbi habla”.

zanja entre las tribus. Sin embargo, ahora las divisiones internas entre los jeques parecían haber dado paso a un rechazo común, manifestado en la resistencia pasiva de su gente y reforzado por la sensación de que estas merecían el mismo tratamiento otorgado a al-Huzayl y a los suyos, cuyo destino no había sido decidido aún.

El 1ero de noviembre, con la ayuda de una brigada acorazada del Comando Sur, las tropas del gobierno militar empezaron a transferir a la gente de al-‘Uqbi, al-Talalqa y al-Afinish hacia el oriente, a las cercanías de Hura. En su mayoría, la operación fue completada en una semana.⁸⁸ Sin embargo, debido a la creciente oposición beduina, esta requirió entonces el uso de violencia y de acciones intimidatorias. La efectividad de las amenazas de los militares debe comprenderse dentro del contexto de los eventos que ocurrieron en la región en el periodo 1948-1949; en particular, hay que tener en cuenta la masacre de catorce hombres jóvenes beduinos de distintas familias a manos de colonos armados en la región de al-‘Araqib.⁸⁹ Sin embargo, los documentos del gobierno militar hacen silencio por completo en lo que respecta al uso de la fuerza durante esta operación, quizá porque los veteranos de 1948 no consideraban ninguna violencia por debajo del arrebatamiento de la vida a manos de los militares como una violencia digna de mención,⁹⁰ o tal vez debido a la decisión de evitar, en la medida de lo posible, que hubiera ninguna documentación explícita por escrito de una operación militar contra ciudadanos del estado que Hanegbi sabía bien que era una operación ilegal. En su reporte conclusivo ante sus superiores, Hanegbi explicó que la transferencia

se llevó a cabo *mayormente* mediante persuasión y presión financiera. No teníamos ninguna base legal [para esta operación], e incluso había una instrucción explícita de no usar la fuerza; por tanto, fue necesario conducirse con cuidado para llevarla a cabo sin quedar enredado en

⁸⁸ Algunas familias beduinas se las arreglaron para escabullirse. Puede verse un indicio de lo que ocurrió en el hecho de que, durante la operación, una corte militar juzgó rápidamente a treinta beduinos: véase Gobierno militar del Néguev, Diario de guerra [en hebreo], noviembre de 1951, Archivos de las FDI y del Establecimiento de Defensa, Kiryat Ono, Israel, documento 846-721/1972; Regimiento 7, Reporte de alistamiento de octubre de 1951 [en hebreo], 4 de noviembre de 1951, Archivos de las FDI y del Establecimiento de Defensa, Kiryat Ono, Israel, documento 62-103/1953. Hubo intentos de localizar a los beduinos que evadieron la transferencia; véanse las Notas a mano intercambiadas por Michael Hanegbi y sus oficiales [en hebreo], 7 de diciembre de 1951, Archivos de las FDI y del Establecimiento de Defensa, Kiryat Ono, Israel, documento 281-834/1953; Gobierno militar del Néguev, Diario de unidad [en hebreo], 20 de noviembre de 1952 y 3 de diciembre de 1952, Archivos de las FDI y del Establecimiento de Defensa, Kiryat Ono, Israel, documentos 847-721/1972.

⁸⁹ Véase Benny Morris, *The Birth of the Palestinian Refugee Problem Revisited* (Nueva York: Cambridge University Press, 2004), págs. 446-447; Ibrahim Abu Jaber, *Al-Araqib: La historia, la tierra, el hombre* [en árabe] (Nablus: Universidad Nacional de An-Najah, 2018); al-Huzayl, “Hajja Wadha al-Huzayl al-‘Uqbi habla”; Muhammad ‘Alyan al-‘Usaybi, “Testimonio y entrevista con el jeque Sayyah Abu Mdighem a-Turi” [en árabe y hebreo], en Omar Aghbariya (ed.), *Remembering al-Araqib* (Tel Aviv: Zochrot, 2009), págs. 24-25 y 30-31.

⁹⁰ Por ejemplo, compárese con cierto reporte sobre el “asesinato de personas, la confiscación o asesinato de rebaños” como parte de la “presión” ejercida por el ejército sobre la tribu de al-Azazma a comienzos de la década de 1950 para forzarlos a cruzar la frontera con Egipto y llegar al Sinaí. Gobierno militar del Néguev, “Los beduinos de la montaña del Néguev” [en hebreo], 23 de febrero de 1955, Archivos de las FDI y del Establecimiento de Defensa, Kiryat Ono, Israel, documento 51-782/1958.

asuntos legales. Hubo varios intentos [de los beduinos] de contactar abogados, y se presentaron apelaciones ante el Knesset.⁹¹

Exactamente, ¿cómo lidió el gobierno militar con la necesidad de “conducirse con cuidado”? En este caso, lo que es bastante excepcional, la evidencia encontrada en los archivos militares puede complementarse no solo con los testimonios de los beduinos, sino también con cierto número de reportajes contemporáneos de la autoría de varios miembros de los kibutz locales.

En una entrevista posterior, el jeque Sulayman al-‘Uqbi dijo que, en las semanas que precedieron al desplazamiento, varias unidades del ejército se aparecían en su lugar de residencia “y disparaban así no más, al aire. Los hombres estaban temerosos, y las mujeres estaban aterrorizadas como para salir a los campos y pastizales”.⁹² Al final, aceptó mudarse después de que se le dijera “que era necesario llevar a cabo un gran ejercicio militar en esa tierra”, y que, por tanto, su tribu abandonaría el lugar solo por un corto periodo de tiempo, hasta que esos ejercicios terminaran.⁹³ Su hijo, Nuri al-‘Uqbi, hizo el siguiente recuento en una entrevista:

Entonces, yo era un niño, y recuerdo a los carros de la comandancia que venían aquí disparando al aire. Mataron a un burro y a varios perros en la colina opuesta, y todo para asustarnos. Después, le decían a mi padre: “Jeque, el gobernador lo quiere a usted en la oficina del gobierno”. Esta quedaba al lado del kibutz Shoal, y mi padre se apresuraba a ir allá cabalgando. Después, me decía: “Me senté frente a un hombre que fumaba una pipa que se presentó como el gobernador y que no sabía árabe, y que me gritaba: ‘Jeque, usted debe irse’”. Entonces, volvía a casa solo por el tiempo necesario para lavarse la cara y las manos y comer un poco, y entonces la policía venía y decía: “el gobernador lo quiere en [los cuarteles del gobierno militar que quedaban en] Beersheba”. En la tarde, mi padre iba adonde el gobernador, a Beersheba, y la misma persona de la pipa le decía: “Jeque, usted debe irse”.⁹⁴

Junto con los intentos de aterrorizar a la gente de al-‘Uqbi, el gobierno militar intentaba suavizar su posición afirmando que el área era necesaria para maniobras militares, y que ellos podrían volver a sus casas después de unos cuantos meses. Nuri al-‘Uqbi guarda aún una nota firmada por Shemesh en la que el oficial le prometió a la gente de al-‘Uqbi que —una vez se mudaran al este, al área de Hura— se les asignarían tierras que habían pertenecido a otros beduinos que, según la afirmación de Shemesh, ya no estaban en el país. Según la nota, la

⁹¹ Hanegbi, “La situación de los beduinos en Israel”, AFDI, documento 20-405/1954 (énfasis del autor).

⁹² Yoela Har-Shefi, “El quejido de los beduinos” [en hebreo], en *Yedioth Ahronoth*, 7 de marzo de 1975 (disponible en: <https://www.nli.org.il/he/newspapers/titles>; acceso del traductor: 5 de agosto de 2025).

⁹³ Har-Shefi, “El quejido de los beduinos”. La promesa de que el desplazamiento solo sería temporal también fue mencionada en la carta de los jeques sobre la que hablaremos más adelante (cita de la página 194, notas 132-134), y se evidencia en el testimonio del guardia de campo del kibutz Mishmar HaNegev; véase Zivan, *Relaciones fronterizas*, pág. 154. Como hemos visto, al-‘Uqbi se rehusó a mudarse incluso después de recibir esta promesa.

⁹⁴ Aviva Lori, “En las profundidades de la tierra” [en hebreo], en *Haaretz*, 21 de junio de 2006 (disponible en: <https://www.nli.org.il/he/newspapers/titles>; acceso del traductor: 5 de agosto de 2025). Véase también Nuri al-‘Uqbi, *Esperar justicia: La historia de la tribu Elokbi en Israel* [en árabe y hebreo] (Sin ciudad: autopublicación, 2001), pág. 12.

asignación estaría en vigencia “hasta el retorno de la tribu de al-‘Uqbi a sus tierras”.⁹⁵ Sin embargo, las considerables sumas ofrecidas a los jeques por su consentimiento ante la mudanza minaron la credibilidad de esta promesa, probablemente diseñada solo para darle al jeque al-‘Uqbi una excusa ante su gente. Las presiones del gobierno militar exacerbaron las diferencias de opinión entre los miembros de la tribu, pero, a fin de cuentas, el jeque al-‘Uqbi cedió. Sin embargo, su aceptación no duró mucho: casi inmediatamente, comenzó a protestar contra el desplazamiento, volvió a aceptarlo por unos días, y luego volvió a exigir tenazmente el retorno a sus tierras. Sus vacilaciones hicieron profundizarse la crisis interna, y varias familias abandonaron la tribu en un intento de unirse a la tribu de al-Huzayl y escapar al desplazamiento.

Una imagen similar se nos presenta en lo concerniente a la expulsión de los otros grupos de beduinos. Una mujer de la tribu de al-Afinish testificó décadas después sobre la manera cruel en que se llevó a cabo la transferencia de su tribu: “Los judíos trajeron grandes camiones de carga. Nos montaron en ellos y nos tiraron en Sa’wa [al oriente de Hura]. Sin agua, sin comida, sin nada que beber”.⁹⁶ Solo después, el ejército les trajo agua y avena al lugar. Poco después del desplazamiento de la gente de al-Talalqa, los miembros del kibutz Shoal reportaron las medidas que se usaron contra aquellos. La tribu

fue rodeada por la policía del gobierno militar en vehículos militares. La gente huyó, el campamento fue desmantelado, y aquellos que fueron capturados fueron subidos a los vehículos y llevados a Tel Arad. Ibn Talaq [jeque ‘Amer al-Talalqa] quería contactar a un abogado, [pero] se le prohibió ir a Beersheba.⁹⁷

Este recuento se parece mucho a las medidas usadas por el gobierno militar contra los beduinos del área de Laqiyya, según el resumen que el mismo Hanegbi presentó. El jeque sobresaliente de esa área, Ibrahim al-Sani‘, aceptó inicialmente el desplazamiento, luego se retractó, diciendo que su gente estaba “trayendo a colación [el] problema de la seguridad y del agua” en Tel ‘Arad, adonde se les exigía que se mudaran.⁹⁸ En efecto, de acuerdo con un reporte militar, la expulsión “no fue exitosa” porque la gente “se resist[ió] fuertemente a ser transferida”.⁹⁹ Sin embargo, al final, el jeque al-Sani‘ le dijo a Hanegbi que él no se iría “por

⁹⁵ La nota del 21 de octubre de 1951 fue reproducida en Kedar, Amara & Yiftachel, *Emptied Lands*, apéndice 19, pág. 310; véase el testimonio de Muhammad al-‘Usaybi ante la Corte Distrital de Beersheba, 26 de octubre de 2009, CC-7161/2006, y las notas 132-134, pág. 194 del presente artículo.

⁹⁶ Sophie Richter-Devroe, “Biography, Life History and Orality: A Naqab Bedouin Woman’s Narrative of Displacement, Expulsion and Escape in Historic Southern Palestine, 1930-1970”, en *Hawwa*, vol. 14, n.º 3 (2016), pág. 320. Compárese el breve reporte hallado en Gobierno militar del Néguev, Diario de guerra [en hebreo], 1ero de noviembre de 1951, Archivos de las FDI y del Establecimiento de Defensa (AFDI), Kiryat Ono, documento 846-721/1972.

⁹⁷ Aharon Cohen, Nota de una conversación, 10 de enero de 1952, AHH, documento 95-11.10(1).

⁹⁸ Minuta de la reunión en los Cuarteles Generales del Gobierno Militar del Néguev [en hebreo], 8 de noviembre de 1951, Archivos de las FDI y del Establecimiento de Defensa, Kiryat Ono, Israel, documento 133-834/1953.

⁹⁹ Gobierno militar del Néguev, Diario de guerra [en hebreo], 9 de noviembre de 1951, Archivos de las FDI y del Establecimiento de Defensa, Kiryat Ono, Israel, documento 846.721/1972.

su propia voluntad, sino por medio de una orden explícita por escrito, o por la fuerza”.¹⁰⁰ Este fue un riesgo calculado que indicaba la comprensión que tenía al-Sani‘ de las constricciones bajo las cuales operaba el gobierno militar. Consciente de la ilegalidad de la totalidad de la operación, Hanegbi tuvo el cuidado de no entregarle a los beduinos ninguna orden de dejar sus casas puesta por escrito. Por tanto, Hanegbi reportó que “pese a la restricción en el uso de la fuerza, se hizo, con el consentimiento del Comando [Sur], un intento de forzarlos a mudarse”.¹⁰¹ Los soldados destruyeron las tiendas, montaron a la gente en camiones y transfirieron a las familias —podemos asumir que a las mujeres y los niños— bajo el entendido de que esto forzaría a los hombres a unírseles, pero “los dueños de las tiendas no se fueron ni se unieron a aquellas de sus familias que habían sido transferidas”.¹⁰² El gobierno militar usó un enfoque parecido con la tribu de al-Asad, vecina de al-Sani‘: “Algunas tiendas fueron mudadas forzosamente a Tel ‘Arad, pero el jeque persistió, y no se mudó con sus hombres”; de esa manera, aquellos que habían sido desplazados volvieron a sus lugares y sembraron la tierra.¹⁰³ Al enfrentarse a semejante combinación de tenacidad y recursividad, al gobierno militar le tocó retroceder, al menos temporalmente. Se decidió que las tribus de Qderat al-Sani‘ y de al-Asad se quedaran en Laqiyya hasta la temporada de cosechas del año siguiente. Esencialmente, esta fue una decisión de posponer la confrontación. De hecho, en el verano de 1952, el gobierno militar volvió a sus esfuerzos por desplazar a las tribus.¹⁰⁴

Los gobernantes militares y los jeques: un intercambio

El 7 de noviembre de 1951, inmediatamente después de que tuviera lugar el desplazamiento de la gente de las tribus de al-‘Uqbi, al-Talalqa y al-Afinish, los oficiales del gobierno militar del Néguev sostuvieron una reunión con su superior, Yitzhak Shani, que fungía como director

¹⁰⁰ Minuta de la reunión en los Cuarteles Generales del Gobierno Militar del Néguev, 8 de noviembre de 1951, AFDI, documento 133-834/1953.

¹⁰¹ Hanegbi, “El desplazamiento de los beduinos”, AFDI, documento 54-848/1959.

¹⁰² Hanegbi, “El desplazamiento de los beduinos”, AFDI, documento 54-848/1959. El capitán Shemesh propuso superar la oposición del jeque al-Sani‘ mediante la fragmentación de la tribu y la transferencia de algunas personas de esta (véase Minuta de la reunión en los Cuarteles Generales del Gobierno Militar del Néguev, 8 de noviembre de 1951, AFDI, documento 133-834/1953), pero nada indica que lo haya logrado. De manera similar, Shemesh intentó separar la tribu de al-Afinish para superar el obstáculo de su resistencia; véanse las Notas intercambiadas entre los oficiales del gobierno militar del Néguev [en hebreo], entre el 7 de diciembre de 1951 y el 8 de febrero de 1952, Archivos de las FDI y del Establecimiento de Defensa, Kiryat Ono, Israel, documento 277-834/1954.

¹⁰³ Kibutz Shoval, Memorando dirigido al Centro del Mapam, 28 de enero de 1952, AHH, documento 90.110(6). Según los ancianos de la tribu de al-Asad, Hanegbi confiscó el libro de registro de impuestos catastrales que servía como prueba de propiedad. Véase Salih al-Asad, “Cambios en el valor y el uso de la tierra entre los beduinos urbanizados del Néguev: El caso de Laqiyya” [en hebreo] (Tesis de maestría, Universidad Ben-Gurión del Néguev, Beersheba, Israel, 2006), pág. 30.

¹⁰⁴ El desplazamiento de la gente de Qderat al-Sani‘ merece que se le dedique una reconstrucción detallada que espero poder completar en el futuro cercano.

del Departamento de Gobierno Militar del Ministerio de Defensa.¹⁰⁵ En este punto, los militares seguían asumiendo que sería posible superar el obstáculo de la negativa del jeque al-Sani‘ a irse mediante una fragmentación de la tribu acompañada de la transferencia de algunas de estas personas, y Hanegbi señaló que el principal problema por resolver seguía siendo el del desplazamiento de la tribu de al-Huzayl. Los oficiales también discutieron la promesa de pagar compensaciones a los jeques de las tribus desplazadas, y argumentaron que esto mejoraría la posición de cada jeque y pondría en desventaja a las demás familias afectadas. Aún peor, pagarle a los jeques las sumas prometidas sentaría un “precedente peligroso” que animaría a otros beduinos desplazados a exigir recibir compensaciones. Los militares concluyeron que, por el momento, no debía pagárseles ningún dinero, y que se formaría un comité especial que discutiera el asunto. Jamás se pagó el dinero.

Justo después de esta consulta, los oficiales llamaron a los jeques beduinos que habían sido convocados para una reunión especial con Shani.¹⁰⁶ Hanegbi le presentó los jeques a Shani y a su asistente en jefe, y les dijo que le gustaría poder conocerlos y escuchar sus problemas como “el arado, las semillas y otros temas”. “Si tienen algún asunto al cual llamar nuestra atención”, dijo, “háganlo en esta reunión”.¹⁰⁷ Solo tenemos la transcripción de los minutos de la reunión que transcurrieron en lengua hebrea, registrados por la oficina del gobernador militar, pero incluso este registro trunco del intercambio entre los gobernadores militares y sus súbditos coloniales merece nuestra atención. Muchas cosas quedaron sin decirse en esta conversación: mientras que los representantes beduinos que no habían sido afectados por la anterior tanda de desplazamientos no mencionaron la operación, era evidente que los que sí habían sido afectados no podían aún atreverse a exigir su regreso. Shani, el visitante de alto rango, se mantuvo apegado a las frases altisonantes, pero Hanegbi no dudó en cambiar su tono, pasando de la piadosa invocación de ciertos principios universales a respuestas brutales y humillantes.

El jeque al-Huzayl apenas habló en esta reunión: no mencionó los intentos en marcha en que los oficiales que estaban frente a él buscaban desplazar a su gente, ni mencionó sus propios esfuerzos para impedir los planes de estos. Cuando habló, al-Huzayl dijo que, ya que los beduinos habían unido su destino al del Estado de Israel, debían recibir la misma ayuda agrícola que los colonos judíos. Shani respondió que “todos tenían los mismos derechos” en Israel, pero que, para ganarse derechos iguales, los beduinos debían correr con su parte de la carga de los deberes: “Un estado está feliz cuando todos sus ciudadanos son felices; e incluso pese a que nuestro estado sigue siendo joven, hace todo [lo que está en sus manos] por sus

¹⁰⁵ Minuta de la reunión entre Shani y el gobierno militar del Néguev [en hebreo], 8 de noviembre de 1951, Archivos de las FDI y del Establecimiento de Defensa, Kiryat Ono, Israel, documento 133-834/1953.

¹⁰⁶ Minuta de la reunión de Shani y otros oficiales del gobierno militar con los jeques [en hebreo], 8 de noviembre de 1951, Archivos de las FDI y del Establecimiento de Defensa (AFDI), Kiryat Ono, Israel, documento 133-834/1953.

¹⁰⁷ Minuta de la reunión de Shani y otros oficiales del gobierno militar con los jeques, AFDI, documento 133-834/1953.

hijos y por sus ciudadanos”.¹⁰⁸ Por otro lado, el jeque Abu Rabi‘a mencionó que entre las tribus del Zullam había 150 personas que, pese a haber logrado que el gobernador militar consintiera su permanencia en el país, estaban a punto de ser deportados por no tener tarjetas de identidad. El jeque afirmó que estas personas no fueron contadas en el censo porque estaban enfermas o porque estaban pastoreando a los animales. Hanegbi descartó estas razones como excusas, mientras que Shani respondió que si las personas en cuestión eran mujeres y niños, las autoridades podrían considerar la petición, pero no lo harían si se trataba de familias enteras que buscaban que se les concediera inmunidad frente a la deportación. Dos jeques que no hacían parte de los grupos desplazados pidieron armas para la defensa propia, teniendo en cuenta la proximidad de sus grupos a las fronteras con Egipto y Jordania, y uno de ellos incluso sugirió que sus hombres lanzaran operaciones “partisanas” contra cualquier atacante. Hanegbi rechazó rápidamente el ofrecimiento y dejó claro que solo el ejército –con asistencia de los beduinos– estaba autorizado para iniciar semejantes operaciones.

Otras voces disidentes hablaron durante esta reunión. El jeque al-Afinish pidió cuidadosamente que se le diera una explicación por el desplazamiento de su tribu, pero no recibió respuesta. Por su parte, el jeque al-‘Atawna exigió saber si los desplazamientos habían ya llegado a su fin y si los beduinos podían ya estar seguros de que podrían quedarse en sus lugares de residencia, y desarrollarlos. “No quiero estar en la posición de ‘Amer [el jeque al-Talalqa]”, dijo al-‘Atawna, “que hizo construir una escuela el año pasado”, tuvo que mudarse “y quién sabe lo que le [pasará] el próximo año”. “Somos refugiados *aquí*”, dijo: “los refugiados que están en los países árabes tienen a la ONU y a los gobiernos [de esos países] que los cuidan y se esfuerzan [por ellos]. ¿Nos cuidarán ustedes, y se esforzarán por nosotros?”.¹⁰⁹ Prosiguió diciendo que las cosas habrían quedado claras si el gobierno hubiera declarado abiertamente que “dado que el resto de los árabes son nuestros enemigos, no los queremos a ustedes aquí”. Sin embargo, dada la incertidumbre de nuestro estatus, “¿qué garantía tenemos de que nos quedaremos aquí?”.¹¹⁰ Shani regañó a al-‘Atawna por comparar la situación de los beduinos de Israel con la de los refugiados: “Hasta donde sé, hay doctores, educación, provisiones y una gran preocupación por los beduinos” de Israel. Shani señaló las dificultades económicas del gobierno, que seguía en alerta máxima desde la guerra de 1948, mientras que lidiaba, al mismo tiempo, con la absorción de “muchos refugiados [judíos] llegados de los países árabes”. “Los vemos a ustedes, los árabes, como a ciudadanos”, dijo Shani. “Si los consideráramos refugiados, no estaríamos sentados aquí y ahora, escuchándolos a ustedes”.¹¹¹ Entonces, al-‘Atawna insistió en que el asunto no era la situación

¹⁰⁸ Minuta de la reunión de Shani y otros oficiales del gobierno militar con los jeques, AFDI, documento 133-834/1953.

¹⁰⁹ Minuta de la reunión de Shani y otros oficiales del gobierno militar con los jeques, AFDI, documento 133-834/1953.

¹¹⁰ Minuta de la reunión de Shani y otros oficiales del gobierno militar con los jeques, AFDI, documento 133-834/1953.

¹¹¹ Minuta de la reunión de Shani y otros oficiales del gobierno militar con los jeques, AFDI, documento 133-834/1953.

económica de Israel, y le dio otro enfoque al problema de seguridad, poniéndolo en términos de la necesidad de los beduinos a residir con seguridad en un lugar, libres de la amenaza de un desplazamiento recurrente: “Todos queremos decirle a nuestras tribus que este es su lugar y que cada cual puede cultivarlo”.¹¹²

Por toda respuesta, Shani se dio por satisfecho con una afirmación general: “nos encargaremos también de un asentamiento permanente”. Sin embargo, Hanegbi intervino.¹¹³ Para haber sido socialista, Hanegbi era sorprendentemente adepto a usar la retórica de la igualdad para opacar el clamor de los desposeídos asimilándolo al de los colonos. Hanegbi afirmó entonces que la seguridad no era un asunto que le correspondiera solo a los beduinos, sino a todos los asentamientos del área y al país en su conjunto, pero los beduinos lo veían como su propio “problema privado”. “Transferimos a los beduinos”, dijo Hanegbi, a lugares que son “apropiados y habitables”, donde se les proveerán semillas y se les permitirá arar la tierra.¹¹⁴ En una vena más existencialista, Hanegbi añadió que, en general, “el mundo entero vive actualmente una vida sin la seguridad [de saber] qué traerá en sus alas el futuro”.¹¹⁵ Mientras no haya paz, el gobierno estará forzado a mantener “un ejército enorme”. Hanegbi entonces se puso en los zapatos del miembro de un kibutz: “También soy un trabajador agrícola, entonces ¿por qué debería yo [ser forzado a prestar servicio] en el ejército [en lugar de cultivar la tierra]? Así pues, si miran ustedes la imagen completa, verán el asunto de una manera distinta. Ninguna tribu es lanzada lejos [es decir, desplazada] sin razones”.¹¹⁶ En lugar de asegurarle a los beduinos que los desplazamientos se habían acabado, Hanegbi fingió ignorarlo: “Con respeto a los arreglos futuros, si yo supiera [lo que ocurrirá], sería yo un profeta en lugar de ser un gobernador”.¹¹⁷

El jeque Sulayman al-Uqbi habló cerca del final. Protestó contra el desplazamiento de su gente hacia el oriente: “Junto a otras tribus, me sometí al gobierno de Israel por [preservar] nuestras tierras, nuestras almas y las almas de nuestras tribus”, y a cambio recibimos “armas adicionales para defendernos” y para “salvaguardar toda nuestra propiedad”. Ahora, “se nos ha instruido a mudarnos de nuestras tierras, en las que nacimos nosotros, nuestros padres y

¹¹² Minuta de la reunión de Shani y otros oficiales del gobierno militar con los jeques, AFDI, documento 133-834/1953.

¹¹³ Minuta de la reunión de Shani y otros oficiales del gobierno militar con los jeques, AFDI, documento 133-834/1953.

¹¹⁴ Los funcionarios israelíes describían la provisión de semillas a los beduinos, y el arado de la tierra en su lugar, como una manera de “endulzar la amarga píldora” del desplazamiento. Véase, por ejemplo, la Minuta de la reunión del Comité de Implementación de la Ley de Adquisición de Tierras [en hebreo], 5 de noviembre de 1954, Archivos de las FDI y del Establecimiento de Defensa, Kiryat Ono, Israel, documento 4-610/1954.

¹¹⁵ Minuta de la reunión de Shani y otros oficiales del gobierno militar con los jeques, AFDI, documento 133-834/1953.

¹¹⁶ Minuta de la reunión de Shani y otros oficiales del gobierno militar con los jeques, AFDI, documento 133-834/1953.

¹¹⁷ Minuta de la reunión de Shani y otros oficiales del gobierno militar con los jeques, AFDI, documento 133-834/1953.

los padres de nuestros padres”.¹¹⁸ Todo el trabajo que él mismo y su gente habían hecho sobre esa tierra se había perdido, incluyendo los árboles que habían plantado y los diques que habían construido para contener las inundaciones súbitas:

El gobierno nos pidió muchas veces que nos mudáramos, y nosotros nos rehusamos. *Sin embargo*, [al final] *firmamos* [que estábamos de acuerdo con mudarnos] *contra nuestra voluntad* porque no podíamos, de manera indefinida, resistirnos a un desplazamiento... [decidido] por las instituciones supremas [del gobierno]. Es cierto que se nos prometieron derechos iguales a los de todos los ciudadanos, pero escuchamos hablar [sobre la igualdad] y no [la] vemos. [Énfasis en el original].¹¹⁹

Al-‘Uqbi dijo que, ya que su tribu se había puesto del lado de Israel en la guerra de 1948, el estado debía protegerla aún más que a su propia gente. En cambio, su tribu había sido transferida a un área donde las tierras ya le pertenecían a otros beduinos, algunos de los cuales estaban en Israel; dejó claro que, si su gente usaba esas tierras, sobrevendría un sangriento conflicto con los propietarios legítimos de ellas. En lugar de esto, al-‘Uqbi pidió que se le asignaran suficientes “tierras abandonadas” para alojar a las tres tribus desplazadas “por este año”: “No haremos nada permanente” en estos nuevos sitios “porque somos como los refugiados; tanto nosotros como los nuevos inmigrantes [judíos] estamos en la misma condición”. Al-‘Uqbi dijo que, al momento de ser desplazados, le envió cartas al Knesset, pero no recibió ninguna respuesta a estas; asimismo, pidió que las tierras desde las cuales su gente había sido desplazada fueran preservadas, “incluso si, por el momento, el gobierno las necesita”.¹²⁰ En esta fase, al menos de dientes para afuera, al-‘Uqbi se aferraba a la promesa de que el desplazamiento solo era temporal.

Para concluir, al-‘Uqbi pidió permiso para dejar el área cerrada para conseguir ayuda y apelar ante la Corte Suprema Israelí. Hanegbi no contradijo la afirmación de al-‘Uqbi de que habían sido desplazados por la fuerza, ni su premisa de que la mudanza era solo temporal. En lugar de esto, Hanegbi puso cruelmente en entredicho la convicción de los beduinos de que, al aceptar el gobierno de Israel en noviembre de 1948, habían recibido la promesa de que se respetarían sus derechos sobre la tierra: “Ustedes se rindieron incondicionalmente ante el gobierno de Israel”, afirmó Hanegbi, y descartó entre burlas la petición de al-‘Uqbi, diciéndole que no debía preocuparse por sus tierras en la región norteña, pues estas “se quedarían en su lugar de siempre”.¹²¹ También le dijo a al-‘Uqbi que tenía derecho a buscar abogados y que nadie se lo evitaría. Sin embargo, como bien sabía Hanegbi, el gobierno militar bajo su comando estaba haciendo esfuerzos para negarle a los beduinos su acceso a la asistencia

¹¹⁸ Minuta de la reunión de Shani y otros oficiales del gobierno militar con los jeques, AFDI, documento 133-834/1953.

¹¹⁹ Minuta de la reunión de Shani y otros oficiales del gobierno militar con los jeques, AFDI, documento 133-834/1953.

¹²⁰ Minuta de la reunión de Shani y otros oficiales del gobierno militar con los jeques, AFDI, documento 133-834/1953.

¹²¹ Minuta de la reunión de Shani y otros oficiales del gobierno militar con los jeques, AFDI, documento 133-834/1953.

legal.¹²² Aún así, al-‘Uqbi se aferró a las palabras del gobernador y pidió un permiso permanente para viajar al norte, probablemente para así poder contratar a un abogado, pero Shani cerró rápidamente la reunión. Shani dijo que estaba “muy feliz” de poder conocer a los jeques y de “aprender sobre todos sus problemas”, y les dijo también que se estaba haciendo mucho por ellos.¹²³ Añadió que esperaba visitar pronto a cada uno de ellos. En el último momento, al-Huzayl trató de interpelarlo, diciéndole que lo que en realidad estaba pidiendo era la totalidad de sus tierras, a lo que siguió al-‘Atawna, que mencionó que las raciones de comida que le habían sido asignadas a los beduinos no se distribuían regularmente. En este punto, Hanegbi concluyó la reunión abruptamente con una afirmación que seguía el espíritu de las anteriores: con respecto a la distribución de alimentos, “nosotros estamos en la misma situación [de penuria] que ustedes”, “y no hay diferencia entre nosotros”.¹²⁴ Le dijo a los beduinos que el gobierno militar les entregaría semillas durante la semana siguiente. Claramente, esperaba que los desplazados empezaran a arar la tierra y a sembrar.

Protesta y resistencia

191

El desplazamiento de la gente de las tribus de al-‘Uqbi, al-Talalqa y al-Afinish hacia la región de Hura, en el oriente, parecía ahora un *fait accompli*. No obstante, en lugar de reconciliarse con la idea de la nueva situación, las tribus se rehusaron a arar la tierra, no solo en protesta por su desplazamiento sino también porque la tierra que se les había dado para que la cultivaran ya pertenecía a otros beduinos. Al hacerlo, tomaron en sus propias manos, aunque fuera solo por un corto periodo de tiempo, uno de los más poderosos medios de coerción que blandía contra ellos el gobierno militar –los impedimentos contra el arado de la tierra– y lo volvieron como arma contra el régimen militar. Inexorablemente, también en contra de ellos mismos. En efecto, mientras pasaban los días, aumentó el riesgo de que se les pasara la escasa lluvia y de que se encontraran en un área árida sin ningún tipo de medios de vida después de un año como el anterior, que había venido con una sequía severa.

A finales de octubre, el ejército siguió intentando implementar el “trato” de Dayan, presionando a varias subdivisiones de la tribu de al-Huzayl para que se mudaran. Sin embargo, para mediados de noviembre, el ejército tuvo que aceptar que se le permitiera al jeque al-Huzayl quedarse con entre 500 y 600 miembros de su familia y allegados, y decidió que el resto de

¹²² Sobre el intento de al-Talalqa de asegurarse la obtención de asistencia legal, véanse Aharon Cohen, Nota de una conversación, 10 de enero de 1952, AHH, documento 95-11.10(1); Hanegbi, “La situación de los beduinos en Israel”, AFDI, documento 20-405/1954. Para la interrupción del involucramiento del abogado Margalit por parte del gobierno militar, véase Carta de Hanegbi al consejero de asuntos árabes, AFDI, documento 282-834/1953.

¹²³ Minuta de la reunión de Shani y otros oficiales del gobierno militar con los jeques, AFDI, documento 133-834/1953.

¹²⁴ Minuta de la reunión de Shani y otros oficiales del gobierno militar con los jeques, AFDI, documento 133-834/1953.

su tribu solo sería expulsada después de la cosecha del próximo año.¹²⁵ A corto plazo, esto significaba que la totalidad de la tribu era inmune al desplazamiento, un resultado de la combinación de la tenaz negativa a ser transferidos que mostró la gente de la tribu de al-Huzayl, animada a ello por el jeque Salman, del cabildeo de Sheetrit en nombre de al-Huzayl y de los esfuerzos de los miembros del Mapam.

Después de la inconcluyente reunión con Hanegbi y Messer, Yaakov Riftin, miembro del Knesset que pertenecía al ala izquierdista del Mapam, sugirió que los kibutz de este partido en el norte del Néguev escribieran un memorando respecto al desplazamiento de los beduinos, y que lo dirigieran tanto a él como a Yitzhak Ben-Aharon, también miembro del Knesset (los dos eran representantes del Mapam ante el Comité de Asuntos Exteriores y ante el Comité de Seguridad del Knesset), para que ellos dos pudieran traer a colación este asunto ante el liderazgo militar. La apelación se concentraba solamente en el jeque al-Huzayl, y tomaba nota de los servicios que este había prestado en el pasado al movimiento sionista. Ben-Gurión y Yadin respondieron reconociendo esos méritos y prometieron que no se le haría daño a al-Huzayl.¹²⁶

Probablemente como respuesta a la intervención de Mapam, el Estado Mayor de la División de Operaciones, bajo el mando de Yitzhak Rabin, confeccionó un reporte altamente selectivo respecto a la campaña de desplazamiento que se convertiría en la primera versión de la que después sería la versión pública del estado. Esta versión no mencionaba ni el objetivo de tomar posesión de las tierras de los beduinos ni los medios coercitivos empleados para lograrlo. En su lugar, afirmaba que los beduinos se habían mudado por su propia voluntad a cambio de un pago, y que estos mismos habían escogido los sitios a los que se mudarían. El reporte incluso afirmó que la razón por la cual se hizo una excepción con al-Huzayl fue simplemente “la relación amistosa que ha existido por largo tiempo con este jeque”.¹²⁷ Mientras circulaba esta inocua versión, Hanegbi y Messer se reunieron para evaluar el progreso de la

¹²⁵ Memorando sin autoría ni fecha, “El desplazamiento de los beduinos en el Néguev” [en hebreo], probablemente de mediados de noviembre de 1951, adjuntado a una Nota escrita a mano y dirigida al jefe designado del estado mayor para llamar la atención sobre la decisión de dejar quedarse a al-Huzayl, 15 de noviembre de 1951, Archivos de las FDI y del Establecimiento de Defensa (AFDI), Kiryat Ono, Israel, documento 54-7/1954; Carta del capitán Shlomo Gazit, oficial de administración de la División de Operaciones, a la oficina del jefe del estado mayor, 16 de noviembre de 1951, Archivos de las FDI y del Establecimiento de Defensa (AFDI), Kiryat Ono, Israel, documento 54-7/1954. El Comando Sur fue notificado de la decisión el 22 de noviembre. Se agendó una discusión más con Shani para el 9 de diciembre de 1951, pero no he encontrado ninguna documentación relevante al respecto.

¹²⁶ Memorando de los kibutz Mishmar HaNegev, Shoval, Safiah (conocido actualmente como Beit Kama) y Dvir a Riftin y a Ben-Aharon, AFDI, documento 120-79/1954; Palabras de Riftin en la reunión del Comité Central de Mapam [en hebreo], 14 de enero de 1952, Archivo de HaShomer HaTzair, Yad Yaari, Israel, documento 90.64(2).

¹²⁷ Memorando sin autoría ni fecha, “El desplazamiento de los beduinos en el Néguev”, AFDI, documento 54-7/1954. Este corto memorando es una versión censurada del reporte detallado de Hanegbi con fecha del 14 de noviembre (“El desplazamiento de los beduinos”, AFDI, documento 54-848/1959), que había sido dirigido a la División de Operación con la adición de la decisión que se tomó sobre al-Huzayl. Yitzhak Rabin monitoreó de cerca la campaña. Véase Carta de Rabin al oficial de administración [en hebreo], 28 de octubre de 1951, Archivos de las FDI y del Establecimiento de Defensa, Kiryat Ono, Israel, documento 54-7/1954; Carta del mayor Dror Amitai, de la División de Operaciones, al gobernador militar del Néguev [en hebreo], 21 de noviembre de 1951, Archivos de las FDI y del Establecimiento de Defensa, Kiryat Ono, Israel, documento 107-7/1954.

campaña de desplazamiento y concluyeron que su tarea aún no había terminado. Sobre los beduinos restantes en el norte del Néguev, “nuestro objetivo sigue siendo el *tlisha* [en hebreo, significa literalmente desarraigo]”.¹²⁸

La decisión de permitir que al-Huzayl se quedara solo intensificó la oposición de los desplazados, que se sintieron discriminados y debieron sentirse animados por el éxito de al-Huzayl. El 16 de noviembre, el jeque al-‘Uqbi le escribió al gobernador militar y le pidió poder volver a sus tierras. Al-‘Uqbi dijo que cuando fue forzado a mudarse, se le prometió tierra y agua en cantidades suficientes, y que se le dijo que si las demás tribus no se mudaban, él podría volver a su tierra. Ahora que otro jeque igual que él (aludiendo a al-Huzayl) se había quedado, al-‘Uqbi pedía volver, “si fuera necesario, incluso el próximo año”.¹²⁹ Al-‘Uqbi también intentó conseguir una petición más limitada: volver junto con un puñado de sus allegados, pertenecientes a su tribu, pues la temporada de siembra ya había empezado. Incluso, podía ser transferido a otra área, pues él no sería capaz de sembrar en las tierras áridas a las que había sido desplazado, y que albergaban a sus dueños.¹³⁰ Recordando los días que siguieron a su desplazamiento, Nuri al-‘Uqbi explicó: “Podrá venir gente, señalar sus parcelas y decir: ‘esto es nuestro’. Y mi padre diría: ‘Su tierra, incluso si nos dieran café [la mercancía más apreciada por los beduinos], no la queremos’”.¹³¹

Dos días después, los jeques de al-‘Uqbi, al-Talalqa y al-Afinish le enviaron una carta a Hanegbi en la que le pedían que se les permitiera volver a su tierra.¹³² Esta vez, habiendo aprendido una lección con el fracaso en que terminó su apelación ante el gobierno y ante los miembros del Knesset alineados con el gobierno en octubre, al-‘Uqbi envió una copia de la carta conjunta a Habibi, miembro comunista del Knesset, junto con otra carta propia. Habibi se apresuró a radicar, el 7 de diciembre, la indagación con la que abre este artículo, abriendo así una fisura en el velo de secretismo con que se habían cubierto los eventos.

Los jeques escribieron en su carta que el gobierno los había forzado a mudarse al oriente, y que se les había dicho que el desplazamiento aplicaría a todos los beduinos que vivían en el norte del Naqab, excepción hecha del jeque al-Huzayl y de seiscientos miembros de su familia; sin embargo, en realidad, al-Huzayl se había quedado con toda su tribu, compuesta por

¹²⁸ Resumen de la reunión, enviado por Oded Messer a Michael Hanegbi [en hebreo], 16 de noviembre de 1951, Archivos de las FDI y del Establecimiento de Defensa, Kiryat Ono, Israel, documento 54-7/1954.

¹²⁹ Carta de Sulayman al-‘Uqbi al gobernador militar del Néguev [en árabe], 16 de noviembre de 1951, Archivos de las FDI y del Establecimiento de Defensa, Kiryat Ono, Israel, documento AFDI 281-834/1953.

¹³⁰ En este punto, al-‘Uqbi no sabía aún que toda la tribu de al-Huzayl se quedaría. En esencia, solicitó volver con su círculo, tal como había ofrecido antes Dayan al jeque al-Huzayl.

¹³¹ Lori, “En las profundidades de la tierra”.

¹³² Carta de los jeques de al-‘Uqbi, al-Talalqa y al-Afinish al gobernador militar [en árabe], 18 de noviembre de 1951, Archivos de las FDI y del Establecimiento de Defensa, Kiryat Ono, Israel, documento 281-834/1953. Los oficiales del gobierno militar notaron que el jeque al-Afinish no firmó la carta por sí mismo, y lo anotaron al margen del documento; todo indica que Sulayman al-‘Uqbi compuso la carta. Hay una copia (con algunos errores) en los archivos de la Sección Árabe de Mapam, en el Archivo de HaShomer HaTzair, Yad Yaari, Israel, documento 90.76(1), que apunta hacia el estrechamiento de la cooperación entre los beduinos desplazados y los kibutz vecinos. También hay otra copia: Archivos Estatales de Israel, Jerusalén Occidental, Israel, documento G-2913/6.

cerca de dos mil personas. Los jeques explicaron que, igual que al-Huzayl, ellos habían vivido en sus tierras de la región norteña hasta hacía poco (a diferencia de otros beduinos que, como resultado de desplazamientos previos, vivían en las tierras de otras personas), y preguntaron por qué se los discriminaba. “Nos hemos rehusado a arar la tierra del área oriental, y nos es imposible cultivar aunque fuera un solo dunam”^v en esas tierras, lo que ponía sus medios de vida en riesgo “por una razón: falta de igualdad” entre nosotros y las demás tribus.¹³³ En conclusión, los jeques pedían que se les permitiera volver y tomar parte del destino de las tribus que no fueron expulsadas:

Y, si esto fuera imposible, [les pedimos] notificarnos por escrito que debemos abandonar Israel. Y si esto [también] es imposible, en la presente le informamos a Su Excelencia que nos iremos del área oriental hacia el área norteña [de la cual fuimos expulsados] tan pronto como nos sea posible, sobre la base de la promesa oral que Su Excelencia nos hizo. Y, una vez que estemos en el área norteña, las cosas estarán en sus manos, señor mío. Haga lo que desee.¹³⁴

La carta vacila entre una súplica de guardar las promesas del pasado y un reto directo dirigido a las autoridades: expúlsennos, pero háganlo abiertamente y por escrito. En lugar de lidiar directamente con el asunto de su desposesión, la carta se enfoca en la igualdad del trato. Pese a ello, concluye con un anuncio desafiante: es la intención de los firmantes volver a sus tierras y enfrentar las consecuencias.

191

En su carta adjunta dirigida a Habibi, el jeque al-‘Uqbi escogía las palabras de manera distinta; no hizo énfasis sobre la discriminación contra las tres tribus en comparación con la de al-Huzayl ni mencionó la dudosa promesa de que podrían volver a sus tierras. Al-‘Uqbi habló abiertamente de los “decretos brutales” del gobernador militar, de la transferencia forzosa, y de la destrucción de casas, árboles y viñedos. Por otro lado, se apoyaba en el compromiso israelí de respetar los derechos de los beduinos a sus tierras, asumido cuando estos aceptaron al gobierno de Israel. Además, le pedían a Habibi que le preguntara al gobierno “por qué razón los expulsaba de sus tierras”.¹³⁵

Los cuarteles generales del ejército le dieron a Ben-Gurión el borrador de una respuesta a Habibi, una versión tendenciosa de los eventos que omitió toda referencia a las amenazas de violencia efectuadas y afirmó que los mismos jeques escogieron las áreas a las que se mudaron. Sin embargo, incluso esta versión mencionó que “con la mudanza, un área de 70.000 dunams de tierra fértil queda libre para ser cultivada”: esta tierra podría ahora llenarse “de asentamientos hebreos”. La respuesta afirmaba abiertamente que, en el futuro, “no habrá

¹³³ Carta de los jeques de al-‘Uqbi, al-Talalqa y al-Afinish al gobernador militar, AFDI, documento 281-834/1953.

¹³⁴ Carta de los jeques de al-‘Uqbi, al-Talalqa y al-Afinish al gobernador militar, AFDI, documento 281-834/1953.

¹³⁵ Carta del jeque Sulayman al-‘Uqbi y de cuatro miembros prominentes de su tribu dirigida a Emile Habibi [en árabe], 18 de noviembre de 1951, Archivos Estatales de Israel, Jerusalén Occidental, Israel, documento G-2913/6. En su indagatoria parlamentaria, Habibi elidió este elemento y describió las tribus simplemente como “pacíficas”.

beduinos... al norte de la carretera entre Hebrón y Beersheba”.¹³⁶ La declaración pública de Ben-Gurión ante el Knesset suprimió estos fragmentos.¹³⁷

La carta de protesta que enviaron los tres jeques es prueba de que la inmunidad temporal que le fue concedida a al-Huzayl solo aumentó la resistencia de los desplazados. El ejército respondió mediante la renovación de sus esfuerzos por desplazar partes de la tribu de al-Huzayl y mediante la intensificación de la presión sobre aquellos que se habían mudado a Hura, para lograr así que abandonaran su resistencia y que araran la tierra. La tarea de reubicar una de las subtribus de al-Huzayl le fue encomendada al teniente primero Misha Negbi (nacido Maurice Aghion). Este reportó haberse encontrado con una “vigorosa oposición” de parte de la gente ante el prospecto de “mudarse como refugiados a otra área”, pues cada uno de ellos tenía “propiedades de tierras” en Wadi al-Fukhari.¹³⁸ Al final, según escribió, pudo transferirlos al oriente, a Laqiyya, mandados por Saqr al-Huzayl, uno de los rivales de Salman al-Huzayl dentro de la tribu. Inmediatamente después de estas líneas del reporte de Negbi, hay un párrafo entero que ha sido censurado. Esta vez, los militares hicieron uso de sobornos políticos: a cambio de su cooperación, a Saqr al-Huzayl se lo hizo jeque de una tribu separada, lo cual venía acompañado de diversos beneficios económicos.¹³⁹ Negbi también sugirió separar más la tribu de al-Huzayl y mudar otra subtribu a Laqiyya: esto no solo debilitaría al jeque Salman y liberaría una “franja significativa de tierra” para ser cultivada por parte de asentamientos judíos, sino que crearía fricciones entre los desplazados y la gente que habitaba entonces esa área. Por tanto, estos se verían presionados a mudarse aún más al oriente o, “de acuerdo con un plan más abarcador”, incluso podrían verse obligados a “cruzar la frontera por completo”.¹⁴⁰

¹³⁶ Carta del capitán Pinchas Amir, del Departamento de Gobierno Militar, a la División de Operaciones [en hebreo], 10 de enero de 1952, Archivos de las FDI y del Establecimiento de Defensa, Kiryat Ono, Israel, documento 54-7/1954; Carta del mayor Amitai, de la División de Operaciones, al Directorio de Operaciones, titulada “El desplazamiento de los beduinos del área de Beersheba: Respuesta a la Indagatoria Parlamentaria n.º 52” [en hebreo], 11 de enero de 1952, Archivos de las FDI y del Establecimiento de Defensa (AFDI), Kiryat Ono, Israel, documento 30-68/1955; Carta del teniente coronel Michael Avitzur, jefe de la oficina del jefe del estado mayor, dirigida al secretario militar del primer ministro, titulada “El desplazamiento de los beduinos de las tierras cercanas a Beer Sheva” [en hebreo], 16 de enero de 1951, Archivos Estatales de Israel (AEI), Jerusalén Occidental, Israel, documento G-2913/6. Esta también fue la primera versión pública que se apoyó sobre el presunto consenso de los jeques a ser transferidos a cambio de algún pago (véase más arriba, pág. 175, notas 50-54).

¹³⁷ David Ben-Gurion, Respuesta a la indagatoria parlamentaria de Emile Habibi, en las Minutas de la plenaria del Knesset [en hebreo], 6 de febrero de 1952 (disponible en: https://fs.knesset.gov.il//2/plenum/2_ptm_250290.pdf; acceso del traductor: 5 de agosto de 2025). Este documento fue citado antes, págs. 162-163 del presente artículo.

¹³⁸ Teniente primero Misha Negbi (Aghion), Reporte sobre el desplazamiento de los beduinos [en hebreo], 21 de noviembre de 1951, Archivos de las FDI y del Establecimiento de Defensa, Kiryat Ono, Israel, documento 362-834/1953.

¹³⁹ Negbi (Aghion), Reporte sobre el desplazamiento de los beduinos, AFDI, documento 362-834/1953. Los siguientes son reportes complementarios: Aharon Cohen, Nota de una conversación, 10 de enero de 1952, AHH, documento 95-11.10(1); Kibutz Shoal, Memorando al Centro del Mapam, 28 de enero de 1952, AHH, documento 90.110(6).

¹⁴⁰ Negbi (Aghion), Reporte sobre el desplazamiento de los beduinos, AFDI, documento 362-834/1953. Negbi también sugirió aplicar la misma estrategia a la tribu de Abu ‘Abdun: juntarlos con alguna otra tribu con la esperanza de que surgieran tensiones entre ellos y los residentes locales que “animaran” a la gente a abandonar esas tierras en

Una vez redujeron así el número de la gente que seguía al jeque al-Huzayl en alrededor de unas trescientas personas, el gobierno militar continuó sus esfuerzos por erosionar la tribu. En enero de 1952, los miembros del kibutz Shoval reportaron que cerca de cuatrocientos beduinos de la tribu de al-Huzayl estaban residiendo cerca de Wadi al-Fukhari después de ser forzados por los militares a dejar sus tierras, ubicadas al sur de Wadi al-Shari‘a. Para forzarlos a mudarse al oriente, el gobierno militar asignó sus raciones alimenticias a la gente de Saqr al-Huzayl que ya se había mudado, causando así una severa escasez de provisiones entre los beduinos que se vieron forzados a subsistir por más de dos meses sin provisiones alimenticias en absoluto. Un mes después, el kibutz señaló el hecho de que el gobierno militar había renovado sus esfuerzos por reubicar a los beduinos, y que estos estaban reportando actos abusivos.¹⁴¹ Parece que todos estos esfuerzos fracasaron.¹⁴²

196

La segunda tarea, que le fue encomendada al capitán Sasson Basrawi (o Bar-Tzvi), oficial a cargo de las tribus desplazadas de al-Talalqa, al-‘Uqbi y al-Afinish, consistía en hacerlas renunciar a su negativa a arar la tierra que recibieron en el área árida que se les había asignado en el oriente. Confiado en que los beduinos no podrían persistir por mucho tiempo en su negativa, Basrawi le reportó al gobernador militar, en el marco de la carta de protesta que enviaron los tres jeques, que “¡están a punto de arar la tierra!”.¹⁴³ Para superar el escollo de la resistencia de la gente de la tribu de al-‘Uqbi, Basrawi destituyó al jeque Sulayman al-‘Uqbi y, en su lugar, puso a su hermano Salem como jefe de la tribu,¹⁴⁴ pero esta maniobra no puso fin a la desobediencia de los beduinos. El 2 de diciembre de 1951, Hanegbi le escribió a Basrawi que ya estaba harto de las protestas y las peticiones: “Entrégue un reporte acerca de si las tribus antes mencionadas aran y siembran la tierra que se les ha dado. No quiero seguir recibiendo cartas. Y si Ibn Talag [es decir, el jeque ‘Amer al-Talalqa] no quiere arar la

dirección oriental. Las propuestas se aprobaron y ejecutaron; véase la Carta del teniente coronel Rechava, Ze‘evi al jefe del Directorio de Operaciones y del Comando Sur [en hebreo], 22 de marzo de 1954, Archivos de las FDI y del Establecimiento de Defensa, Kiryat Ono, Israel, documento 26-8/1956.

¹⁴¹ Aharon Cohen, Resumen de una conversión con Dov Meron en el kibutz Shoval [en hebreo], 14 de enero de 1952, Archivo de HaShomer HaTzair, Yad Yaari, Israel, documento 95-10.11(1); Kibutz Shoval, Memorando dirigido al Centro de Mapam, 28 de enero de 1952, AHH, documento 90.110(6); Carta de Be‘eri al Comité Central de Mapam, 2 de febrero de 1952, Archivo de HaShomer HaTzair (AHH), Yad Yaari, Israel, documento 90.76(1) (este texto debería decir 400 personas, no 400 familias). En respuesta, Riftin volvió a escribirle al jefe del estado mayor, Yigal Yadin, con respecto al destino de la tribu de al-Huzayl; esta vez, Yadin se expresó de forma equívoca, respondiéndole a Riftin que dirigiera sus quejas sobre ese asunto a Ben-Gurion, pero reafirmado su voluntad de “volver a revisar” el tema. Minuta de la reunión del Comité Central de Mapam [en hebreo], 5 de marzo de 1952, Archivo de HaShomer HaTzair, Yad Yaari, Israel, documento 90-64(2).

¹⁴² El número de los hombres de al-Huzayl disminuyó hasta solo cerca de 300-350, casi a la par del número de personas bajo el control de Saqr al-Huzayl: Carta de Ze‘evi al jefe del Directorio de Operaciones y del Comando Sur, AFDI, documento 26-8/1953. Compárese esto con los datos de Reporte de Bar-On de octubre de 1951, AEI, documento GL-17102/37 y con el Censo de los beduinos del Néguev [en hebreo], 31 de julio de 1953, Archivos de las FDI y del Establecimiento de Defensa, Kiryat Ono, Israel, documento 98-490/1956.

¹⁴³ Traducción al hebreo de la carta de los jeques de al-‘Uqbi, al-Talalqa y al-Afinish al gobernador militar del 18 de noviembre de 1951, con una nota marginal escrita por Sasson Basrawi, 22 de noviembre de 1951, Archivos de las FDI y del Establecimiento de Defensa (AFDI), Kiryat Ono, Israel, documento 281-834/1953.

¹⁴⁴ Carta de Sasson Basrawi al gobernador militar [en hebreo], 22 de noviembre de 1951, Archivos de las FDI y del Establecimiento de Defensa (AFDI), Kiryat Ono, Israel, documento 281-834/1953. Véase págs. 198-199, notas 153 y 154, para un recuento más completo de esta estrategia.

tierra, dele la tierra a alguien más”.¹⁴⁵ Basrawi le reportó que la tribu de al-‘Uqbi —ahora bajo el liderazgo de un nuevo jeque— y la de al-Afinish ya estaban arando la tierra, pero que los de la tribu de al-Talalqa seguían “retrasando el arado de la tierra hasta que llegaran las semillas y la lluvia”, es decir, hasta el último momento.¹⁴⁶

Incluso después de ser depuesto de su posición, Sulayman al-‘Uqbi siguió enviando cartas de protesta, firmándolas como jeque al-‘Uqbi. No albergaba duda alguna de haber sido depuesto “por una razón”: por haberse atrevido “a escribirle al gobernador militar y pedirle la devolución de la tribu a su tierra”.¹⁴⁷ Su hermano y rival, Salem, probó pronto estar dispuesto a colaborar.¹⁴⁸ No obstante, este conflicto tenía otra dimensión: la excusa que Basrawi había usado para deponer a Sulayman al-‘Uqbi era que este oprimía a su propia gente. De hecho, la precaria posición de Sulayman al-‘Uqbi dentro de su tribu no solo fue causada por su prolongado conflicto con su hermano Salem y con los seguidores de este. En 1950, el jeque Sulayman al-‘Uqbi perdió el control de la tienda de su tribu, donde se vendían los productos racionados a un precio regulado, y había tenido problemas para volver a recuperar el control de esta desde entonces. Los oficiales del gobierno militar entregaban estos monopolios a discreción. Sulayman al-‘Uqbi se quejó ante ellos de que la tienda no estaba bajo su control, mientras que las tiendas de las demás tribus eran controladas por sus respectivos jeques. También exigió que el tendero le entregara provisiones suplementarias dignas de su estatus.¹⁴⁹

El conflicto alrededor del derecho a vender los bienes racionados a la gente de al-‘Uqbi y a recolectar su producción agrícola no se disipó durante los meses dramáticos en que estos enfrentaron colectivamente las presiones del gobierno militar para hacerlos dejar su tierra. Después de que Sulayman al-‘Uqbi sucumbiera a la presión de las autoridades para que se mudara, este conflicto incluso se intensificó. Unos pocos días después del desplazamiento, estalló una pelea entre el tendero local y Sulayman al-‘Uqbi, que buscó la ayuda del gobierno militar. Así, entre el encuentro con los gobernadores militares en que al-‘Uqbi intentó protestar contra la transferencia de su gente y las cartas de protesta contra el desplazamiento, al-‘Uqbi envió otra carta a Hanegbi, el 12 de noviembre. Allí, afirmó que cuando cedió a la

¹⁴⁵ Carta de Michael Hanegbi a Sasson Basrawi [en hebreo], 2 de diciembre de 1951, Archivos de las FDI y del Establecimiento de Defensa (AFDI), Kiryat Ono, Israel, documento 281-834/1953.

¹⁴⁶ Carta de Sasson Basrawi a Michael Hanegbi [en hebreo], 5 de diciembre de 1951, Archivos de las FDI y del Establecimiento de Defensa (AFDI), Kiryat Ono, Israel, documento 281-834/1953.

¹⁴⁷ Carta de Sulayman al-‘Uqbi al gobernador militar del Néguev [en hebreo], 19 de abril de 1953, Archivos Estatales de Israel (AEI), Jerusalén Occidental, Israel, documento GL-13923/2; Carta de Sulayman al-‘Uqbi al primer ministro David Ben-Gurion [en hebreo], 3 de diciembre de 1952, Archivos Estatales de Israel (AEI), Jerusalén Occidental, Israel, documento K-589/20.

¹⁴⁸ Para finales de noviembre, el nuevo jeque Salem ya había reportado a un “infiltrado serial” que, según él, había recibido protección de su hermano, el anterior jeque; Carta de Basrawi a Hanegbi, 5 de diciembre de 1951, AFDI, documento 281-834/1953. Sobre la política de fragmentación de tribus y de nombramiento de jeques preparados para trabajar para el gobierno, véase Avinoam Meir, *As Nomadism Ends: The Israeli Bedouin of the Negev* (Boulder: Westview Press, 1997), pág. 94.

¹⁴⁹ Carta de Sasson Basrawi al gobernador militar [en hebreo], 26 de junio de 1951 y 17 de julio de 1951, Archivos de las FDI y del Establecimiento de Defensa (AFDI), Kiryat Ono, Israel, documento 281-834/1953.

presión del gobierno militar y dejó su tierra, se les aseguró que se honrarían sus peticiones. Para debilitar a sus oponentes dentro de la tribu, al-‘Uqbi exigía ahora el monopolio sobre el suministro de alimentos y el despido del tendero actual que lo había enfrentado, porque “el jeque de la tribu es un funcionario gubernamental y el gobierno debe protegerlo”.¹⁵⁰ También pidió que uno de sus oponentes más prominentes fuera expulsado de la tribu, argumentando que, si esa persona se quedaba en ella, “crearía una facción que se opondría a las órdenes del gobierno”, y llegó a pedir a los oficiales que “deportaran o transfirieran” a otros dos oponentes suyos de los cuales él afirmaba que tomaban parte en acciones de contrabando.¹⁵¹ Basrawi admitió que el gobierno militar tenía alguna obligación de mantener las promesas hechas a Sulayman al-‘Uqbi, pero no recomendó satisfacer sus peticiones, señalando la debilidad de su posición: “ya que el jeque no está firme dentro de su tribu, la tribu se ha rebelado contra él”.¹⁵²

Al día siguiente, varias docenas de cabezas de familias beduinas de la tribu de al-‘Uqbi le enviaron una carta al gobernador militar pidiéndole que no siguiera la exigencia del jeque Sulayman de apoderarse del control de la tienda. Estos escribieron que el actual tendero se comportaba de manera honesta, mientras que al-‘Uqbi solía tomar para sí una gran parte del suministro antes de distribuir el resto. Además, hicieron acusaciones más graves. Los jeques funcionaban como intermediarios entre su gente y la compañía de distribución que tenía el monopolio sobre la comercialización del producto agrícola de los beduinos; los jeques debían comprar la producción de su tribu y vendérsela a la compañía a cambio de una ganancia. Los hombres cabeza de familia afirmaron que Sulayman al-‘Uqbi había ido demasiado lejos, y que pagaba cuatro liras por cada tonelada de cebada (es decir, poco en comparación con las cinco o seis liras que se pagaban en otras tribus) y después las vendía a siete liras a la compañía distribuidora. Para suplir las falencias de su magro ingreso, muchos beduinos trabajaban como albañiles en la construcción de carreteras, como canteros o como trabajadores agrícolas. Al-‘Uqbi hacía alarde de su control del acceso a estos puestos de trabajo y cobraba dinero a aquellos que buscaban conseguir uno de estos empleos. Los autores de la carta afirmaron que esta era la razón por la cual algunas familias habían radicado varias peticiones de dejar la tribu y unirse a otra.¹⁵³ Basrawi estaba completamente consciente de estas rencillas y ya había sugerido, a mediados de noviembre, que Sulayman al-‘Uqbi fuera reemplazado

¹⁵⁰ Carta de Sulayman al-‘Uqbi al gobernador militar [en árabe], 12 de noviembre de 1951, Archivos de las FDI y del Establecimiento de Defensa (AFDI), Kiryat Ono, Israel, documento 281-834/1953.

¹⁵¹ Además, también reiteró su solicitud de que se le asignaran tierras apropiadas y armas para la defensa propia. Véase la Carta de Sulayman al-‘Uqbi al gobernador militar, 12 de noviembre de 1951, AFDI, documento 281-834/1953. La preocupación de al-‘Uqbi sobre la preservación, bajo el nuevo gobierno, del estatus tradicional de los jeques era ya evidente en el discurso que pronunció en la reunión ceremonial que tuvieron con Yadin en 1950.

¹⁵² Carta de Sasson Basrawi a Michael Hanegbi [en hebreo], 11 de noviembre de 1951, Archivos de las FDI y del Establecimiento de Defensa, Kiryat Ono, Israel, documento 281-834/1953.

¹⁵³ Carta de más de cuarenta cabezas de familia al gobierno militar [en árabe], 13 de noviembre de 1951, Archivos de las FDI y del Establecimiento de Seguridad (AFDI), Kiryat Ono, Israel, documento 281-834/1953.

por su hermano. Sin embargo, no recibió la aprobación de Hanegbi sino hasta que se hizo claro que al-‘Uqbi no dejaría de protestar contra el desplazamiento.¹⁵⁴

Sería equivocado sugerir que de no ser por las prácticas explotadoras del jeque Sulayman al-‘Uqbi contra su propia tribu, este podría haberse resistido con éxito a las presiones del gobierno militar. Simplemente, el desbalance de poder entre él y el gobierno militar era muy grande. Sin embargo, su encrucijada ejemplifica las contradicciones en que se vieron atrapadas las élites beduinas: mientras que le seguía recordando al gobierno militar su apoyo a Israel en 1948, buscaba cómo detener las políticas de desplazamiento y desposesión de ese gobierno; perdió el favor del gobierno por resistirse a estas, y luego debilitó aún más su posición dentro de la tribu al ceder. Después del desplazamiento, al-‘Uqbi se convirtió en el principal portavoz de las tribus desplazadas e intentó mantenerse en su posición al rehusarse a arar la tierra, pero precisamente entonces, en el momento en que más necesitaba del apoyo de su gente para aguantar las presiones del ejército, tuvo que pedirle ayuda al gobierno militar para restablecer su posición dentro de la tribu. Basrawi, futuro gobernador militar del Néguev, sabía bastante bien cómo aprovecharse del creciente aislamiento de Sulayman al-‘Uqbi.¹⁵⁵ Cuando intentó volver a al-‘Araqib en 1954, solo unas pocas personas se unieron a él. Fue arrestado de inmediato y liberado gracias a la intervención del jeque al-Huzayl con la condición de que se quedara en Hura y no volviera a intentar volver a al-‘Araqib.¹⁵⁶ Pese a esto, al-‘Uqbi exigió una y otra vez, en los años que siguieron, que se le permitiera volver a su tierra,¹⁵⁷ y en 1973, con la ayuda de su hijo, renovó sus intentos de volver a ocuparla.

¹⁵⁴ Notas escritas a mano intercambiadas entre Sasson Basrawi y Michael Hanegbi [en hebreo], 14 de noviembre de 1951 y 19 de noviembre de 1951, Archivos de las FDI y del Establecimiento de Defensa (AFDI), Kiryat Ono, Israel, documento 281-834/1953.

¹⁵⁵ ‘Amer al-Talalqa, a quien los oficiales del gobierno militar consideraban un oponente peligroso, no fue destituido de su posición, y estos mismos oficiales lo describieron después como alguien “altamente respetado y aceptado por su tribu”: véase Gobierno militar del Néguev, Examinación de las tribus beduinas [en hebreo], 30 de julio de 1956, Archivos de las FDI y del Establecimiento de Defensa, Kiryat Ono, Israel, documento 477-72/1972.

¹⁵⁶ Según el testimonio de Nuri al-‘Uqbi ante la Corte Distrital de Beersheba, 7 de diciembre de 2009, Caso Civil 7161/2006, solo se unieron a Sulayman al-‘Uqbi algunos miembros de su familia, y esto no ocurrió sino hasta 1954. Ahmad Salem Muhammad al-‘Uqbi mencionó “tres o cuatro personas” acompañantes de Sulayman al-‘Uqbi y asumió que esto pasó antes, alrededor de un año después del desplazamiento. Véase su Declaración juramentada ante la Corte Distrital de Beersheba, 13 de diciembre de 1952, Caso Civil 1161/200.

¹⁵⁷ Carta de al-‘Uqbi a Ben-Gurion, 3 de diciembre de 1952, Archivos Estatales de Israel (AEI), Jerusalén Occidental, Israel, documento K-589/20; Carta de al-‘Uqbi al gobernador militar del Néguev, 19 de abril de 1953, Archivos Estatales de Israel (AEI), Jerusalén Occidental, Israel, documento GL-13923/2, en donde pide que se lo vuelva a designar jeque; Petición de la familia al-‘Uqbi [en hebreo], 30 de diciembre de 1955, Archivos Estatales de Israel (AEI), Jerusalén Occidental, Israel, documento G-2263/12; Carta de varios miembros de la tribu de al-‘Uqbi bajo el liderazgo de Sulayman al-‘Uqbi dirigida al primer ministro David Ben-Gurion [en árabe], 10 de agosto de 1960, Archivos Estatales de Israel (AEI), Jerusalén Occidental, Israel, documento GL-17093/2; Cita extraída de la carta de Sulayman al-‘Uqbi al ministro de agricultura [en hebreo], en la Minuta de la reunión del Comité de Arrendamiento de Tierras, 12 de diciembre de 1965, Archivos Estatales de Israel (AEI), Jerusalén Occidental, Israel, documento GL-13908/21; Carta de Sulayman al-‘Uqbi al consejero de asuntos árabes [en hebreo], 26 de diciembre de 1971, Archivos Estatales de Israel (AEI), Jerusalén Occidental, Israel, documento GL-17093/13; Carta de Sulayman al-‘Uqbi al primer ministro Yitzhak Rabin [en árabe], 17 de agosto de 1975, Archivos Estatales de Israel (AEI), Jerusalén Occidental, Israel, documento GL-7447/7.

Tanto como le resultó posible, el estado implementó sus políticas a través de los jeques, pero la campaña de desplazamiento minó simultáneamente su autoridad y su credibilidad. Como resultado, las familias beduinas empezaron a abandonar las tribus cuyos jefes no podían soportar la presión de las autoridades. El gobierno militar era reacio a aprobar las peticiones beduinas de unirse a otras tribus para evitar el desplazamiento, pero, aún así, algunas personas lo lograron. Algunos buscaban refugio bajo la sombra de un protector más fuerte, como los miembros de la familia Abu Mdighem, que dejaron la tribu de al-‘Uqbi y se unieron a la de al-Huzayl, mientras que otros simplemente evadieron el control militar en sus intentos por volver. Para finales de 1951, Basrawi reportó que Suwaylim Abu Freih, que había sido transferido a Hura, en el oriente, junto con el resto de la tribu de al-‘Uqbi, se había escabullido y se fue al norte, “a su área previa”, a arar sus tierras. El oficial exigió que Abu Freih fuera devuelto inmediatamente y se le siguiera un proceso “por violar las órdenes del gobernador militar”, pero no he podido encontrar ninguna evidencia de que el gobierno militar haya puesto sus manos sobre Abu Freih y lo haya castigado.¹⁵⁸

Consecuencias y lecciones

De los aproximadamente 5.150 beduinos que el gobierno militar esperaba transferir del noroccidente del Naqab al oriente, unos 2.150 fueron transferidos durante la operación de 1951. En 1952, un total adicional de mil beduinos de Laqiyya, que inicialmente habían tenido éxito en evadir la campaña, también fueron desplazados. En total, más de una cuarta parte de los habitantes palestinos del Naqab fueron expulsados de sus tierras entre 1951 y 1952.¹⁵⁹ Los arquitectos de la campaña aspiraban a tomar el control de 100.000 dunams de tierras fértiles y tuvieron éxito en sacar a los beduinos de entre 60.000 y 70.000 dunams.¹⁶⁰ Este fue un éxito significativo, aunque parcial, especialmente si consideramos el desbalance de poder. Una y otra vez, los oficiales del gobierno militar fueron sorprendidos por el apego de los beduinos a su tierra, y por su tenacidad: ralentizaron el proceso e intentaron ganar tiempo,

¹⁵⁸ Carta de Sasson Basrawi al gobernador militar [en hebreo], 28 de noviembre de 1951, Archivos de las FDI y del Establecimiento de Defensa (AFDI), Kiryat Ono, Israel, documento 281-834/1953. En al-‘Araqib, puede que Abu Freih haya buscado la protección del capitán Avraham Shemesh; véase al-Huzayl, “Hajja Wadha al-Huzayl al-‘Uqbi habla”.

¹⁵⁹ Hanegbi puso el número entre los 2000 y los 2200: Carta de Hanegbi a la División de Operaciones, titulada “Resumen de la operación de desplazamiento de los beduinos”, 8 de enero de 1952, Archivos de las FDI y del Establecimiento de Defensa (AFDI), Kiryat Ono, Israel, documento 54-848/1959. Sobre la base de los datos provistos por Bar-On en octubre de 1951 (AFID, documento GL-17102/37) puede alcanzarse un resultado parecido: de la tribu de al-‘Uqbi: 402; de la de al-Talalqa: 384; de la de Abu ‘Abdun: 137; de la de al-Afinish: 140; de la de Tarabin al-Sani’: 206; de la de Tarabin Abu Bilal: 228; de la de Tarabin Abu ‘Amra: 65; de la de Abu Srihan: 195; de la de Saqr al-Huzayl: entre 300 y 350. Total: entre 2057 y 2107.

¹⁶⁰ En su reporte del 14 de noviembre de 1951 (“El desplazamiento de los beduinos”, AFDI, documento 54-848/1959), Hanegbi habló sobre “un desplazamiento parcial” que le procuró 60.000 dunams; en su “Resumen de la operación de desplazamiento de los beduinos”, 8 de enero de 1952, AFDI, documento 54-848/1959, Hanegbi mencionó 70.000 dunams.

protestando con terquedad e involucrándose en varias formas de resistencia pasiva. La ciudadanía no les garantizó inmunidad frente a la violencia estatal ni frente a la desposesión, pero sí creó un obstáculo significativo a su transferencia. Esta es la razón por la cual el gobierno militar intentó provocar un frágil “consenso” en favor de lo que era esencialmente un desplazamiento forzado, por un lado, y una combinación de violencia y amenazas con recompensas por el otro, mientras, en simultáneo, jugaba con la idea de la opción, mucho más radical, de una expulsión directa.

Al final de la operación, Hanegbi concluyó que los desplazamientos futuros requerirían de una base legal más sólida, y estableció una oficina encargada de manejar la transferencia de los beduinos al oriente árido, y de evitar que los protectores políticos de estos intervinieran, de manera que el gobierno militar pudiera operar sin impedimentos.¹⁶¹ Estas lecciones fueron importantes, pues la operación de 1951 no fue el último intento de desplazar a los beduinos de esa área. El gobierno militar asumió que en los próximos años podría superar su fracaso a la hora de transferir al oriente a la tribu de al-Huzayl y completar así la expulsión de los beduinos del noroccidente del Naqab. Estas esperanzas jamás se materializaron.

201

Por otro lado, la campaña de desplazamiento de 1951, sucesora de otras campañas previas, le permitió al estado expropiar la tierra de aquellos que se habían mudado. A través de la Ley de Adquisición de Tierras de 1953, el gobierno convirtió los hechos en el terreno, tal como habían resultado de los desplazamientos, en una expropiación formal de tierras. Sin embargo, esta conclusión también debe matizarse: el desplazamiento de los beduinos era un paso esencial en el proceso de desposesión, pero no podía completarse sin una implementación estricta que, en los años siguientes, le evitara a los desplazados volver a sus tierras (aunque unos cuantos lograron hacerlo),¹⁶² y tampoco podría completarse sin una colonización efectiva que ocupara la tierra permanentemente. En esto, el estado solo tuvo éxito parcialmente: el desplazamiento forzado de los beduinos y la expropiación de sus tierras en el papel fueron más fáciles de lograr que la erradicación de su apego por sus tierras, la implementación de restricciones al movimiento de los ciudadanos beduinos durante las décadas siguientes y la radical reformación del paisaje mediante el cultivo y el establecimiento de asentamientos. Como quedaría probado con las subsiguientes luchas beduinas por volver a sus tierras, la expulsión forzada no era suficiente para desarraigarlos, tal como había esperado el estado.

Otra consecuencia de la campaña de desplazamientos fue el desastre humanitario que sobrevino inmediatamente. Los oficiales del gobierno militar sabían, durante toda la campaña, que estaban transfiriendo a los beduinos a un área árida donde habían predominado “condiciones

¹⁶¹ Hanegbi, “La situación de los beduinos en Israel”, AFDI, documento 20-405/1954.

¹⁶² A los beduinos desplazados al oriente del Néguev que eran sorprendidos cruzando la carretera Beersheba-Hebrón hacia el occidente los detenían las tropas del gobierno militar, quienes los forzaban a pagar multas considerables, “como si esta carretera fuera una línea del armisticio una frontera interestatal”: Memorando del jeque Ibrahim Abu Rqayq [en árabe], 16 de diciembre de 1955, Archivos Estatales de Israel (AEI), Jerusalén Occidental, Israel, documento G-22637/12.

de absoluta sequía” durante el año anterior.¹⁶³ El invierno de 1951 a 1952 no fue seco, pero para la primavera de 1952, las gentes de al-‘Uqbi, al-Talalqa y al-Afinish, ubicadas en la región oriental, sufrían de “ausencia de agua para tomar y para darle de beber a su ganado”, y estallaron conflictos entre los recién desplazados y los habitantes locales.¹⁶⁴ En mayo, las fuentes de agua se acabaron y tuvieron lugar aún más peleas. Todo lo que el gobierno militar pudo ofrecer fue la entrega de algo de agua en un tanque de un metro cúbico que pronto resultó ser deficiente. El teniente coronel Basil Herman, el gobernador militar que reemplazó a Hanegbi, reportó en julio que la situación “está empeorando, y entre las tribus hay peleas sobre el agua, y ya se han radicado muchas peticiones de volver a la región norteña”.¹⁶⁵ Al llegar a su cenit el verano, las dificultades aumentaron, y también lo hicieron los choques entre los beduinos.¹⁶⁶ El gobierno militar empezó a temer que las medidas represivas no serían suficientes para confinar a los desplazados al área oriental, y que estos intentarían retornar a sus tierras a toda costa.¹⁶⁷ Por tanto, propuso usar fondos destinados originalmente a la operación de desplazamiento para aliviar la consecuencias destructivas de esta. Como fuere, según ese plan, se esperaba de los beduinos, que perdieron sus fuentes de agua como resultado de su expulsión, que pagaran en el futuro el costo del agua que se les suministraría.

Así las cosas, el gobierno construyó una tubería acuífera de ocho kilómetros de largo que se desprendía del nuevo asentamiento judío de ‘Omer –construido sobre las ruinas de la población beduina de Khribet ‘Umrah– con la esperanza de que el agua sin usar de ese asentamiento fuera suficiente para abastecer a los beduinos desplazados. No obstante, el inestable asentamiento sufría ya de una falta severa de agua, y los colonos lo abandonaron una y otra vez. En efecto, en 1956, cuando, no más bajarse de los barcos en que llegaron, fueron traídos directamente algunos judíos norafricanos al asentamiento, estos se rehusaron inicialmente a

¹⁶³ Carta de Michael Hanegbi a Shalom Cohen, funcionario del ministerio de trabajo [en hebreo], 28 de enero de 1951, Archivos Estatales de Israel (AEI), Jerusalén Occidental, Israel, documento GL-17098. Hanegbi afirmó en el resumen de la operación que estas eran “áreas abandonadas, desocupadas, áridas, condenadas a frecuentes sequías”, y que solo una inversión considerable de recursos les permitiría “sostener una existencia justa para una gran población”. Hanegbi, “La situación de los beduinos en Israel”, AFDI, documento 20-405/1954.

¹⁶⁴ Michael Hanegbi, Reporte de seguridad del gobierno militar del Néguev [en hebreo], 13 de mayo de 1952, Archivos de las FDI y del Establecimiento de Defensa, Kiryat Ono, Israel, documento 20-405/1954. Véase también la Carta de Michael Hanegbi al Departamento de Gobierno Militar [en hebreo], 22 de mayo de 1952, Archivos Estatales de Israel (AEI), Jerusalén Occidental, Israel, documento GL-13911/6.

¹⁶⁵ Basil Herman, Reporte mensual del gobernador militar del Néguev [en hebreo], 26 de julio de 1952, Archivos de las FDI y del Establecimiento de Defensa (AFDI), Kiryat Ono, Israel, documento 20-405/1954.

¹⁶⁶ Ni siquiera seguía disponible el pequeño tanque de uso militar. Véase Basil Herman, Reportes mensuales del gobernador militar del Néguev [en hebreo], 25 de agosto de 1952 y 25 de septiembre de 1952, Archivos de las FDI y del Establecimiento de Defensa (AFDI), Kiryat Ono, Israel, documento 20-405/1954.

¹⁶⁷ Minuta de la reunión del gobierno militar del Néguev [en hebreo], 16 de junio de 1952, Archivos de las FDI y del Establecimiento de Defensa (AFDI), Kiryat Ono, Israel, documento 6-369/1954; Carta de Yitzhak Shani al director del Departamento de Asentamiento de la Agencia Judía, 20 de junio de 1952, Archivos Estatales de Israel, Jerusalén Occidental, Israel, documento GL-13911/6.

bajarse de los vehículos en que fueron traídos. Después, también ellos se fueron del lugar en cuestión de unos pocos años.¹⁶⁸

Herman hizo un plan detallado para celebrar la apertura de la tubería en una ceremonia pública. En diciembre de 1952, invitó a los jeques beduinos, a varios oficiales del ejército y de la policía, a los observadores de la ONU, y a varios periodistas con sus fotógrafos para la ocasión festiva, con la esperanza de “explotar por completo el valor político” del evento, una “empresa sin precedentes para los beduinos del Néguev”.¹⁶⁹ La prensa israelí reportó con entusiasmo la “gran acción” del gobierno, por medio de la cual los beduinos estarían finalmente “atados a la tierra, y se convertirán en trabajadores agrícolas”.¹⁷⁰ Habiendo vivido como nómadas “por cientos y miles de años”, finalmente los beduinos “van a dejar atrás su errancia” después de que “el gobierno militar les entregara una fuente permanente de agua”. La tubería traería consigo “una gran revolución a la antigua forma de vida de los beduinos, para los cuales el agua no había sido parte de sus vidas”.¹⁷¹ Según los reportajes, los beduinos, que habían aprendido a “no temerle” a las cámaras, ahora esperaron “con bastante cortesía” hasta que los fotógrafos terminaran su trabajo, y escucharon pacientemente el discurso del gobernador militar, que explicó que la forma de vida nómada de los beduinos se había hecho imposible “en un país tan dinámico como Israel”. Por tanto, ahora el gobierno “los asistía para que cambiaran a una forma de vida sedentaria”.¹⁷² Se celebró un “gran banquete” para los invitados, y un reportero incluso señaló que los invitados judíos “demostraron un gran conocimiento de las prácticas de los beduinos al comer”.¹⁷³ El evento concluyó con carreras de caballos y camellos, cuyos premios entregó el gobernador militar.

La tubería no funcionó. La grave sequía de 1953 exacerbó la desgracia de los beduinos desplazados, y, aun así, la tubería de agua siguió estando vacía por la mayoría del año. Cuando por fin fluía agua por ella, las personas que habían sido transferidas allá tenían que cargarla en burros o camellos desde los puntos de salida de la tubería hasta sus campamentos, una distancia de entre tres y ocho kilómetros. Eran necesarias varias inversiones adicionales para

¹⁶⁸ “Un grupo de inmigrantes se alborotó en el asentamiento Omer” [en hebreo], en *HaTzofe*, 15 de julio de 1956 (disponible en: <https://www.nli.org.il/he/newspapers/titles>; acceso del traductor: 5 de agosto de 2025); Aharon Dolev, “Una segunda versión del asunto Nahala’ot” [en hebreo], en *Maariv*, 11 de enero de 1957 (disponible en: <https://www.nli.org.il/he/newspapers/titles>; acceso del traductor: 5 de agosto de 2025).

¹⁶⁹ Carta de Basil Herman al ministerio de defensa del gobierno militar [en hebreo], noviembre de 1952, Archivos de las FDI y del Establecimiento de Defensa (AFDI), Kiryat Ono, Israel, documento 54-7/1954.

¹⁷⁰ “Se instaló una nueva tubería para una tribu beduina del Néguev” [en hebreo], en *Davar*, 14 de diciembre de 1952 (disponible en: <https://www.nli.org.il/he/newspapers/titles>; acceso del traductor: 5 de agosto de 2025).

¹⁷¹ Yizhar Arnon, “Los beduinos del Néguev en la inauguración de la tubería acuífera” [en hebreo], en *Herut*, 14 de diciembre de 1952 (disponible en: <https://www.nli.org.il/he/newspapers/titles>; acceso del traductor: 5 de agosto de 2025).

¹⁷² “New Pipeline Brings Nomadic Life to End for 13,000 Bedouins”, en *Jerusalem Post*, 12 de diciembre de 1952 (disponible en: <https://www.proquest.com/docview/894503939/>; acceso del traductor: 5 de agosto de 2025). Este reportaje incluso afirmó que allí donde “la mayoría del beduino [sic] del norte del Néguev había armado sus tenderetes cerca de los suministros adecuados de agua”, las tribus (desplazadas) “hasta ahora habían tenido que traer agua por largas distancias y procedente de fuentes insuficientes e inadecuadas”.

¹⁷³ Arnon, “Los beduinos del Néguev en la inauguración de la tubería acuífera”.

asegurar que el flujo de agua continuara, pero las autoridades eran reacias a pagarlas y buscaron que los beduinos desplazados corrieran con el costo. En abril de 1955, tras otro año de sequía, el ministro de agricultura de Israel, Peretz Naftali, visitó el área y prometió que la tubería sería activada, pero los ministerios del gobierno siguieron pasándose entre sí la responsabilidad, incluso pese a que era claro que no podía resolverse el problema sin una bomba que empujara el agua a las poblaciones ubicadas en las zonas más altas. El ministerio de agricultura exigió que aquellos que habían sido desplazados financiaran la reparación de la tubería, e incluso sugirió hacer que el suministro de agua a los beduinos desplazados dependiera de la complacencia de estos con el dictado del estado de que firmaran un acuerdo sobre sus tierras.¹⁷⁴ Los beduinos aceptaron pagar y la tubería fue reemplazada, pero para el verano de 1956 seguía sin funcionar. Esta denegación forzada del agua conllevó nuevas formas de dependencia y explotación; así las cosas, los beduinos sin acceso al agua pagaban “precios indignantes” a aquellos que tenían acceso al agua por vivir en áreas más bajas.¹⁷⁵ Justo antes del verano de 1957, casi seis años después del desplazamiento, las autoridades aceptaron que, pese a que los beduinos habían pagado su parte, la tubería no había sido reparada de la manera apropiada.¹⁷⁶ Entonces, siguieron seis años consecutivos de sequías severas en el Naqab, lo que causó una enorme crisis humanitaria.¹⁷⁷

Las consecuencias a largo plazo de la campaña de desplazamiento no se limitaron a la expropiación de las tierras beduinas ni a la pérdida de sus campos, sus casas y cisternas. El desplazamiento también afectó los esfuerzos de los beduinos para desarrollarse en el campo de la educación. Durante la década de 1940, hubo un aumento en el número de escuelas beduinas en el Naqab. Sin embargo, de las ocho escuelas que sobrevivieron al año de 1948, solo quedaron cinco después de los desplazamientos. Entre ese momento y 1958, el número no volvió

¹⁷⁴ Carta de David Zecharia, del Departamento de Desarrollo de Villas Árabes, al gobierno militar del Néguev [en hebreo], 6 de junio de 1955, Archivos Estatales de Israel (AEI), Jerusalén Occidental, Israel, documento G-725/7; Carta de Yehoshua Verbin, gobernador militar del Néguev, al Departamento de Desarrollo de Villas Árabes [en hebreo], 9 de junio de 1955, Archivos Estatales de Israel, Jerusalén Occidental, Israel, documento GL-13199/6; Carta de Meshulam Rhein a David Zecharia [en hebreo], 6 de noviembre de 1955, Archivos Estatales de Israel (AEI), Jerusalén Occidental, Israel, documento GL-3510/10.

¹⁷⁵ Carta de Shmuel Zamir, oficial de desarrollo agrícola, a Avraham Hanuki, del Departamento de Desarrollo Agrícola [en hebreo], 8 de junio de 1956, Archivos Estatales de Israel (AEI), Jerusalén Occidental, Israel, documento G-3510/10; Carta del Departamento de Gobierno Militar a Avraham Hanuki [en hebreo], 14 de junio de 1956, Archivos Estatales de Israel, Jerusalén Occidental, Israel, documento G-3510/10, donde se evidencia que el agua siguió sin llegar a las válvulas; “Problemas en el aprovisionamiento de agua potable para los beduinos del Néguev” [en hebreo], en *Al HaMishmar*, 10 de agosto de 1956 (disponible en: <https://www.nli.org.il/he/newspapers/titles>; acceso del traductor: 5 de agosto de 2025).

¹⁷⁶ Carta del oficial del estado mayor encargado de los asuntos civiles del gobierno militar dirigida a Avraham Hanuki [en hebreo], 21 de mayo de 1957, Archivos Estatales de Israel (AEI), Jerusalén Occidental, Israel, documento GL-13911/6.

¹⁷⁷ Por ejemplo, véase Mordechay Artsieli, “Hambruna en el tercer año de sequía” [en hebreo], en *Haaretz*, 11 de marzo de 1960 (disponible en: <https://www.nli.org.il/he/newspapers/titles>; acceso del traductor: 5 de agosto de 2025); Miembro del Knesset Tawfik Toubi, “Propuesta para la agenda del Knesset: Crisis de hambre entre los beduinos del Néguev” [en hebreo], en la Minuta de la plenaria del Knesset, 15 de marzo de 1960 (disponible en: https://fs.knesset.gov.il/4/Plenum/4_ptm_251670.pdf; acceso del traductor: 5 de agosto de 2025); Examen de la situación de los beduinos [en hebreo], abril de 1960, Archivos Estatales de Israel (AEI), Jerusalén Occidental, Israel, documento GL-17093/2.

a aumentar. La gente de al-‘Uqbi perdió su escuela, que les servía a ellos y a sus vecinos; la tribu de al-Talalqa perdió la escuela que ellos mismos construyeron con su propio dinero; la gente de Tarabin al-Sani’ fue desplazada después de recolectar una suma considerable de dinero que esperaban invertir en una escuela que jamás pudieron construir. Yosef Tzur, miembro del kibutz Shoval, escribió a finales de 1952 lo siguiente: “A lo largo del Néguev, hay escuelas beduinas que fueron construidas durante el Mandato o después de la fundación del Estado de Israel que hoy están vacías porque los árabes fueron expulsados del lugar”, mientras que “la mayoría de los niños beduinos no va a la escuela”.¹⁷⁸ Esto no evitó que el estado intentara recolectar de entre los beduinos un impuesto de educación, ni le impidió a los observadores israelíes asumir, como si fuera un hecho, que la existencia de las escuelas beduinas era el resultado de un proceso de modernización desde arriba, iniciado por el Estado de Israel.¹⁷⁹

La trayectoria del jeque Salman al-Huzayl ilustra la transformación de las redes de clientelismo entre los colonos sionistas y los líderes beduinos después de 1948. Antes de 1948, los colonos sionistas de la frontera necesitaban de su protección. No obstante, para 1951, al avanzar rápidamente la colonización bajo la égida del estado, las relaciones locales de poder se invirtieron y ahora era él el que necesitaba de la protección de aquellos. Antes de 1948, al-Huzayl probó ser capaz de operar exitosamente dentro del marco imperial del Mandato Británico de Palestina. Sin duda, esperaba poder establecerse, bajo el nuevo gobierno israelí, como un importante intermediario en las relaciones de poder del área. Sin embargo, el colonialismo de asentamientos de los sionistas difería del imperialismo británico, y pronto se hizo obvio que el proceso de desposesión, de forma literal, le recortaba el suelo bajo sus pies. Esta es la razón por la cual fracasaron los intentos de ofrecerle a él y a sus protegidos una inmunidad parcial a cambio de que se sacrificara el resto de su gente. En lugar de esto, la gente de al-Huzayl evitó ser transferida mediante una imprevisible combinación de resistencia y protección clientelar: el jeque al-Huzayl logró activar conexiones previas con varios patronos de alto rango dentro del aparato del estado, así como con otros patronos locales pertenecientes a los kibutz cercanos. Esta inmunidad temporal dio vida al tenaz arraigo de su gente a sus tierras.

A corto plazo, el éxito del jeque al-Huzayl a la hora de oponerse al desplazamiento de 1951 fortaleció su posición dentro de los beduinos. Sin embargo, al mismo tiempo, este evento

¹⁷⁸ Yosef Tzur, “Los beduinos en el Néguev”, enero de 1953, AHH, documento K-90.4(5); véase también Basil Herman, Reporte mensual del gobernador militar del Néguev [en hebreo], 25 de diciembre de 1952, Archivos de las FDI y del Establecimiento de Defensa, Kiryat Ono, Israel, documento 20-405/1954. Acerca de la escolarización antes de 1948, véase Aref Abu-Rabia, *Bedouin Century: Education and Development among the Negev Tribes in the Twentieth Century* (Nueva York: Berghahn, 2001), págs. 73-79.

¹⁷⁹ Basil Herman, Reporte mensual del gobernador militar del Néguev [en hebreo], 26 de agosto de 1952, Archivos de las FDI y del Establecimiento de Defensa (AFDI), Kiryat Ono, Israel, documento 20-405/1954; Minuta de la reunión del gobierno militar [en hebreo], 30 de junio de 1957, Archivos de las FDI y del Establecimiento de Seguridad (AFDI), Kiryat Ono, Israel, documento 83-513/1967; Eliyahu Eilat, “Los beduinos en el Estado de Israel” [en hebreo], en *LaMerhav*, 14 de marzo de 1958 (disponible en: <https://www.nli.org.il/he/newspapers/titles>; acceso del traductor: 5 de agosto de 2025).

hizo claro que los contactos que él había hecho con el movimiento sionista antes de 1948 no le garantizarían una inmunidad duradera. Las autoridades israelíes estaban decididas a desplazarlo con su gente y a seguir debilitando su posición si se resistía a ese desplazamiento. A finales de la década de 1950, el jeque al-Huzayl se había convertido gradualmente en el jeque de bolsillo al cual invitar a los eventos oficiales, y para entonces adornaba ocasionalmente las páginas de los periódicos israelíes, que jamás mencionaban los repetidos intentos de lograr el desarraigo de él y de su tribu. Sin embargo, otros intentos ulteriores de desplazarlo fracasaron también. Al respecto, podemos decir que la detención del intento del gobierno militar, en 1951, de expulsar del Naqab noroccidental a todos los beduinos fue enormemente significativa para la presencia de los beduinos en el área, incluso pese al hecho de que los intentos de deteriorar el estatus del jeque al-Huzayl persistieron, y que llegaron a tener éxito.

Los miembros de los kibutz también aprendieron una amarga lección. Por un lado, pese a su reciente decepción electoral y a la persistente fricción entre ellos como colonos y los beduinos como pueblo indígena, estos se movilizaron para detener la operación de transferencia, o, al menos, para reducir su envergadura. Por otro lado, su protesta se basó en su autoimagen como protectores y patronos de los beduinos, así como en su ambigua situación. Su posición como socios de menor importancia dentro del bloque que detentaba el poder les daba un acceso privilegiado a varios recursos, así como a los altos círculos del poder estatal; al mismo tiempo, le imponía pesadas constricciones a sus acciones: su protesta se limitó a la invocación de los servicios prestados en el pasado por al-Huzayl, así como a la circulación de mensajes internos. Sus representantes políticos se abstuvieron de denunciar públicamente la campaña de desplazamiento porque esto exponería el involucramiento, en la expulsión de los beduinos, de varios oficiales de alto rango que eran miembros del Mapam, lo que daría ocasión a todo tipo de preguntas sobre el rol del kibutz mismo en ese proceso. Por tanto, cuando Riftin, miembro del Knesset, trajo a colación el asunto del desplazamiento de los beduinos en una sesión privada del Comité de Asuntos Exteriores y Seguridad del Knesset, Yadin se abstuvo de dar una respuesta directa y, con perspicacia, retó a Riftin a radicar una indagatoria pública ante el Ministerio de Defensa: “Me sorprenden mucho” las protestas de los miembros del kibutz —añadió Yadin—, “pues no hay uno solo de esos asentamientos que haya podido existir sin que al menos una tribu beduina haya sido expulsada del mismo lugar”.¹⁸⁰

Cuando, en enero y febrero de 1952, el gobierno militar reinició sus esfuerzos para desplazar a más beduinos al oriente, varios activistas del kibutz Shoal amenazaron con difundir noticias sobre este asunto entre las ramas del partido si no se tomaban medidas. No obstante, solo

¹⁸⁰ Minuta de la reunión del Comité de Asuntos Externos y de Seguridad del Knesset [en hebreo], 3 de diciembre de 1951, Archivos Estatales de Israel (AEI), Jerusalén Occidental, Israel. Yadin sabía que Mapam se abstendría de mencionar públicamente este asunto en el Knesset. Rostam Bastuni, miembro palestino del Knesset en representación de Mapam, pidió traer el asunto a colación en el Knesset, pero su petición fue rechazada. Véase la Minuta de la reunión del Comité Central de Mapam [en hebreo], 9 de septiembre de 1952, Archivo de HaShomer HaTzair (AHH), Yad Yaari, Israel, documento 90.64(3); Memorando de los kibutz Mishmar HaNegev, Shoal, Safiah (ahora llamado Beit Kama) y Dvir dirigido a Riftin y a Ben-Aharon, AFDI, documento 120-79/1954.

fue hasta octubre de 1952 que el Mapam logró convenir la formación de un comité de inspección que convocó a Hanegbi para que explicara sus acciones ante este.¹⁸¹ Al mismo tiempo que intentaba hacer que la responsabilidad no recayera sobre sí mismo, Hanegbi confirmó que “no descartaba la necesidad de [que hubiera] desplazamientos (deportaciones) por mor de la seguridad y del desarrollo”, aunque afirmó que había recomendado no dar este paso de inmediato. Al mismo tiempo, Hanegbi confirmó que “la intención del ejército es debilitar el estatus de las tribus desplazadas para que así abandonen las fronteras del país”. Hanegbi añadió que otros oficiales que eran miembros del Mapam “están forzados también a llevar a cabo políticas que van en contra de la línea del partido”.¹⁸² El comité perdió el tiempo y expidió su reporte sumario solo un año después, al ser urgido a hacerlo por otra apelación de urgencia. Sin embargo, incluso en ese momento, el Mapam encontró difícil alcanzar una decisión con respecto a Hanegbi, que, en el entretanto, se había convertido en un empresario privado que obtenía, bajo la protección del gobierno militar, rentas excedentarias de los beduinos.¹⁸³ Esta incomodidad no se confinó al partido matriz: la posición contradictoria de los colonos sionistas de izquierdas también se pudo ver a flor de piel en la reunión general del kibutz Shoval que se celebró justo después de la compleción de las fases principales de la operación de desplazamiento. El secretario del comité político del kibutz, de nombre Don Merov, preguntó si era cierto el rumor “de que recibimos tierras a expensas de los árabes [desplazados]”. Se le dijo, de manera concisa, que, en efecto, habían recibido tierras de cuatro tribus beduinas que habían sido sacadas de allí recientemente.¹⁸⁴

Por último, la transferencia de los beduinos socavó su sensación de seguridad y dejó huellas profundas en su consciencia social. Al resumir la campaña, Hanegbi anotó que esta había instilado en los beduinos un sentimiento de privación y de “inseguridad acerca de su estatus dentro del estado”.¹⁸⁵ Un año después, la conclusión de Herman, su sucesor, fue la siguiente: “Entre los beduinos hay un temor de que el desarrollo de los asentamientos judíos los empujará a salir de sus tierras”. Herman añadió que el “impacto de la última operación de transferencia de las tribus, llevada a cabo en 1951, aún se siente fuertemente”, e incluso entonces, los beduinos se sienten “inseguros de su tenencia de la tierra”, un sentimiento que prevalece

¹⁸¹ Carta del Secretariado del kibutz Shoval al Concejo Central de Mapam [en hebreo], 28 de enero de 1952, Archivo de HaShomer HaTzair, Yad Yaari, Israel, documento 90.110(6); Aharon Cohen, Nota de una conversación, 10 de enero de 1952, AHH, documento 95-11.10(1); Carta de Eliezer Be’eri a Yosef Tzur [en hebreo], 5 de noviembre de 1952, Archivo de HaShomer HaTzair, Yad Yaari, Israel, documento 90.37(6); Carta de Yirmiyahu Shmueli a Comité Central de Mapam [en hebreo], 21 de octubre de 1952, Archivo de HaShomer HaTzair (AHH), Yad Yaari, Israel, documento 90.110(6).

¹⁸² Reporte de Shlomo Tilman y Shmuel Cohen ante el Comité Central de Mapam, AHH, documento 90.110(6).

¹⁸³ Carta de Shlomo Tilman a Meir Talmi [en hebreo], 6 de diciembre de 1953, Archivo de HaShomer HaTzair, Yad Yaari, Israel, documento 90.41(1). Sobre la actividad de Hanegbi en su faceta de empresario colonial, véase Algazi, “Ganancias coloniales”, págs. 172-183, 186 y 194.

¹⁸⁴ Minuta de la Asamblea General del Kibutz Shoval [en hebreo], 26 de noviembre de 1951, Archivo del Kibutz Shoval (AKS), Shoval, Israel.

¹⁸⁵ Hanegbi, “La situación de los beduinos en Israel”, AFDI, documento 20-405/1954.

incluso “entre las tribus que han estado en la misma tierra por generaciones”.¹⁸⁶ Los miembros del Knesset que visitaron el área ese año también escucharon decir a los beduinos que, después de ser “sacados de sus lugares, estos no sienten que posean las tierras que se les dieron”, es decir, las tierras a las cuales fueron transferidos.¹⁸⁷

Durante toda la operación, fueron los portavoces de los tales “nómadas” los que exigieron repetidamente que se les permitiera residir en sus tierras de manera permanente, mientras que las autoridades israelíes se rehusaron consistentemente a comprometerse a terminar el proceso de desplazamiento y reasentamiento. Esto está en línea con el principio doble formulado por los sionistas ya en 1950: “estabilizar” y “concentrar” forzosamente a los beduinos y, al mismo tiempo, “mudarlos” una y otra vez para socavar su convicción de que ellos poseían la tierra.¹⁸⁸ Esto estaba en el núcleo de la praxis del sionismo colonizador de asentamientos; este principio doble permeó los cambiantes planes del estado sobre el asunto de los beduinos en las décadas que siguieron: se los desplazó forzosamente, se los expulsó, se indujo su éxodo fuera del Naqab y se los concentró en pueblos.

Así pues, la campaña de desplazamientos de 1951 en el norte del Naqab indica —en contravía de la percepción común de que el conflicto persistente entre el Estado de Israel y sus ciudadanos palestinos en el Naqab es una confrontación entre un “estado moderno” y unos “nómadas” tenaces a los cuales el estado busca sedentarizar— que la sedentarización y la noma-dización forzadas funcionaron como dos momentos entrelazados por la versión local del colonialismo de asentamientos en el Naqab. Cualquier intento de reducir el proceso a uno solo de estos dos momentos pasa por alto su dinámica principal: la concentración forzada de los beduinos requería de su desplazamiento repetido, en un proceso de asentamiento y reasentamiento. Una oleada de asentamientos requería del desarraigo de los beduinos y de su reasentamiento, mientras que una oleada subsiguiente de colonización podía llevar (como ocurrió de manera repetida, en efecto, en las décadas que siguieron después de 1951) al deterioro de la estabilidad frágil lograda por los desplazados después de su desplazamiento, y a la renovación de las campañas de desplazamientos. El colonialismo de asentamientos no es una estructura terminada y estática, sino un proceso social estructurado, dinámico y contradictorio.

¹⁸⁶ Basil Herman, Reporte anual sobre 1952 [en hebreo], 19 de febrero de 1953, Archivos de las FDI y del Establecimiento de Defensa, Kiryat Ono, Israel, documento 19-522/1957.

¹⁸⁷ Minuta del Comité de Asuntos Internos del Knesset [en hebreo], 30 de junio de 1953, Archivos Estatales de Israel, Jerusalén Occidental, Israel, documento K-63/9.

¹⁸⁸ Coronel Tzvi Tzur, “El problema de los beduinos en el Néguev”, AFDI, documento 846-721/1972; véase antes, pág. 169, nota 27.

Referencias

Archivos

Archivos Estatales de Israel (AEI), Jerusalén Occidental, Israel.

Archivos de las Fuerzas de Defensa de Israel [FDI] y del Establecimiento de Defensa (AFDI), Kiryat Ono, Israel.

Archivo de HaShomer HaTzair (AHH), Yad Yaari, Israel.

Archivo del Kibutz Shoval (AKS), Shoval, Israel.

Archivos Sionistas Centrales (ASC), Jerusalén Occidental, Israel.

Publicaciones:

Gadi ALGAZI, “Ganancias coloniales bajo la sombra del gobierno militar” [en hebreo], en Lev Grinberg & Daniel De Malach (eds.), *Colonization and Resistance in Israel/Palestine: Selected Issues and Historical Events in a Long-Term Perspective* (Jerusalén: Van Leer Institute Press, 2023), págs. 164-207.

‘Arif AL-‘ARIF, *Historia de Bi’r al-Sab’y sus tribus* [en árabe] (Jerusalén: editor desconocido, 1934).

Salih AL-ASAD, “Cambios en el valor y el uso de la tierra entre los beduinos urbanizados del Néguev: El caso de Laqiyya” [en hebreo] (Tesis de maestría, Universidad Ben-Gurion del Néguev, Beersheba, Israel, 2006).

David BEN-GURION, *Diarios de guerra 1947-1949* (Tel Aviv: Casa Editorial del Ministerio de Defensa, 1982).

Hillel COHEN, *Good Arabs: The Israeli Security Agencies and the Israeli Arabs, 1948-1967* (Berkeley: University of California Press, 2010).

Ibrahim ABU JABER, *Al-Araqib: La historia, la tierra, el hombre* [en árabe] (Nablus: Universidad Nacional de An-Najah, 2018).

Alexandre KEDAR, Ahmad Amara & Oren Yiftachel, *Emptied Lands: A Legal Geography of Bedouin Rights in the Negev* (Stanford: Stanford University Press, 2018).

Emilie LE FEBVRE, “A Shaykh’s Portrait: Images and Tribal History amongst Bedouin in the Negev”, en *Anthropology & Photography*, n.º 2 (2016), págs. 1-22.

Emanuel MARX, *Bedouin of the Negev* (Manchester: Manchester University Press, 1967).

Emanuel MARX & Avinoam Meir, “Lands, Towns and Planning: The Negev Bedouin and the State of Israel”, en *Geography Research Forum*, n.º 25 (2005), págs. 45-47.

Avinoam MEIR, *As Nomadism Ends: The Israeli Bedouin of the Negev* (Boulder: Westview Press, 1997).

Benny MORRIS, *The Birth of the Palestinian Refugee Problem Revisited* (Nueva York: Cambridge University Press, 2004).

Mansour NASASRA, *The Naqab Bedouins: A Century of Political Resistance* (Nueva York: Columbia University Press, 2017).

Chanina PORAT, “Asentamientos, política de desarrollo y los beduinos del Néguev, 1948-1953 [en hebreo]”, en *Iyunim Bitkumat Israel*, n.º 7 (1997), págs. 425-426.

Chanina PORAT, *Del silvestrismo a los campos verdes: el desarrollo y asentamiento del Néguev 1949-1956* [en hebreo] (Beersheba: Universidad Ben-Gurión del Néguev, 2002).

Aref ABU RABIA, *Bedouin Century: Education and Development among the Negev Tribes in the Twentieth Century* (Nueva York: Berghahn, 2001).

Sophie RICHTER-DEVROE, “Biography, Life History and Orality: A Naqab Bedouin Woman’s Narrative of Displacement, Expulsion and Escape in Historic Southern Palestine, 1930-1970”, en *Hawwa*, vol. 14, n.º 3 (2016), pág. 320.

Eid AL-TURI, “La historia de la tribu al-Malahi según David Alon”, en Rafi Malka (ed.), *El reino de los animales: Leyendas y cuentos folclóricos beduinos sobre los animales* [en hebreo] (Lahav y Jerusalén: Joe Alon Center y Ariel Press, 1996).

Ze’ev TZUR, *El kibutz ha-Meuchad en el asentamiento de Eretz Israel* [en hebreo] (Ramat Gan: Yad Tabenkin, 1979-1986).

Muhammad ‘Alyan AL-‘USAYBI, “Testimonio y entrevista con el jeque Sayyah Abu Mdighem a-Turi” [en árabe y hebreo], en Omar Aghbariya (ed.), *Remembering al-‘Araqib* (Tel Aviv: Zochrot, 2009).

Eyal WEIZMAN & Fazal Sheikh, *The Conflict Shoreline: Colonization as Climate Change in the Negev Desert* (Göttingen: Steidl, 2015).

Havatzelet YAHIEL & Ruth Kark, “Israel Negev Bedouin during the 1948 War: Departure and Return”, en *Israel Affairs*, vol. 21, n.º 1 (2015), págs. 64-83.

Zeev ZIVAN, *Relaciones fronterizas judeo-beduinas en el Néguev, 1940s-1950s* [en hebreo] (Beersheva: Centro del Néguev para el Desarrollo Regional, 2017).

Notas del traductor

ⁱ Aquí, la elección del nombre es significativa. Mientras que Naqab es la transliteración al alfabeto latino del nombre árabe de la región desértica ubicada al sur del actual Estado de Israel, es decir, al sur de la cuenca occidental del río Jordán, Néguev es la hispanización de la transliteración latina del nombre hebreo de esta misma región. A título propio, el autor usa Naqab a lo largo de todo el artículo, mientras que solo usa Negev (y el traductor solo traduce Néguev) cuando cita fuentes israelíes o se refiere a ellas, ora trátase del gobierno colonial, ora trátase de los colonos izquierdistas de la región.

ⁱⁱ La expresión procede de la conceptualización anglófona de *settler-colonialism*, pero el castellano es mucho menos permisivo con los guiones y el concepto ha hecho mucha menos carrera en lengua hispana. Colonialismo de asentamiento es aquel colonialismo que, en lugar de gobernar directamente sobre la población indígena y de organizar su explotación económica, convierte en prioridad el empuje, marginalización o expulsión de la población indígena con fines de reemplazo, sea súbito, sea gradual. En estos casos, el colonizador organiza la fundación de *nuevos* asentamientos. A diferencia de la mayoría de las fundaciones coloniales observables en Hispanoamérica, que dependían de la población indígena que habitaba en la zona (pues esta era encomendada y debía ser evangelizada), el colonialismo de asentamiento depende primordialmente de la *limpieza étnica* por expulsión o exterminio, de manera que *no haya* más población indígena, o esta se reduzca drásticamente, allí donde ha sido fundado el nuevo asentamiento. Para el lector interesado, recomiendo con ahínco las investigaciones publicadas por la revista *Settler Colonial Studies*.

ⁱⁱⁱ Tras la guerra de 1948, el gobierno israelí expidió la Ley de Propiedades de los Ausentes. En ella, sobre el entendido de que las personas que habían abandonado sus propiedades durante la guerra habían perdido el derecho legal a ellas, el gobierno israelí autorizó la expropiación de más de la mitad de las tierras del actual Israel, que fueron puestas bajo control del Custodio de la Propiedad de los Ausentes del Estado de Israel, una nueva institución fundada para el efecto de distribuir las tierras de los propietarios palestinos que habían tenido que dejarlas durante la guerra. Está de más aclarar que la expropiación de esas tierras era un objetivo de la política israelí desde el momento mismo en que las tropas sionistas se organizaron en previsión del fin del Mandato Británico de Palestina, y que la afirmación ocasional de que los desplazados de la Nakba salieron de sus tierras para ayudar a los ejércitos de los estados árabes tiene poca base empírica y poca lógica, si se consideran las cargas que una guerra tan sangrienta impuso sobre las poblaciones civiles rurales. Para un análisis clásico de este proceso, véase Ilan Pappé, *La limpieza étnica de Palestina* (Barcelona: Editorial Crítica, 2008).

^{iv} Pese al uso, muy documentado, de “lira” por parte de las fuentes hebreas, el circulante vigente en la zona en octubre de 1951 (fecha del archivo citado) seguían siendo las monedas acuñadas y los billetes emitidos por la administración colonial británica con el nombre de Libra palestina y la abreviación £P. Esta divisa sería abolida y sacada de circulación por el recién creado gobierno israelí en junio de 1952, ocho meses más tarde.

^v El *dunam* es una unidad de área usada en lenguas turca y árabe, procedente de la legislación otomana. Su valor histórico, aunque muy variable, se basaba en la definición legal: “cuarenta pasos normales de largo y de ancho”, a su vez un cálculo de la cantidad de tierra que podía ararse en un día. El dunam métrico, una medida moderna, se define como una decárea, es decir, como la décima parte de una hectárea, y fue adoptado durante el Mandato Británico de Palestina.

Reseñas

Viren Murthy
Dilnoza Duturaeva

Viren Murthy, *Pan-Asianism and the legacy of Chinese Revolution* (Chicago: University of Chicago Press, 2024).

En un contexto mundial en el que el sistema económico viene acumulando más tensiones y crisis de las que se le hubieran augurado al final de la Guerra Fría, y en el que el equilibrio de poderes a nivel mundial se hace más débil entre guerras no resueltas y radicalismos nacionales, Viren Murthy nos presenta un libro en el que discute con el pensamiento panasiático del siglo XX para evaluar qué elementos de este se encuentran en la visión de futuro que parece surgir como contrapropuesta al capitalismo occidental que ha dominado la escena mundial desde la posguerra. Asia es un continente profundamente diverso, y por ello la unidad de este no pasa por la identificación entre sus pueblos y naciones, sino por la propuesta de transformación del mundo que viene tanto de sus cambios internos como de la resistencia al avance imperial de Occidente. El libro aborda un gran número de discusiones filosóficas que tuvieron lugar desde principios del siglo XX hasta la posguerra, y en ellas identifica los contenidos del movimiento panasiático que se postularon como la base de una transformación del mundo. Más importante aún, el autor discute la vigencia de la narrativa asiática como alternativa al capitalismo, y busca elementos para dar continuidad al diálogo entre el panasianismo, el marxismo y el Tercer Mundo. De esta forma, el libro nos brinda una reinterpretación del panasianismo como línea de pensamiento en clave de nuestro presente.

212

Se abordan diferentes momentos de la historia de Asia, y se analizan los fenómenos que de allí surgieron. El avance colonial de Japón durante el segundo imperio lleva a una discusión sobre la redefinición de la modernidad y la responsabilidad después de la guerra; la Revolución China, cuyo potencial transformador el autor quiere reivindicar, es motivo para hablar de nacionalismo y de izquierda política, preguntándose por su pertinencia actual. También se abren otras tensiones relevantes para analizar el rol de Asia en los cambios en el sistema mundo, como el triunfo de la subjetividad y su relación con la libertad, la narrativa de la civilización y el vínculo que normalmente se le confiere al desarrollo del capitalismo, el contraste entre las libertades individuales absolutas y la libertad que surge de la vida ética y colectiva, y la posibilidad y finalidad de pensar el mundo todavía como una utopía. El libro está organizado en seis capítulos que giran en torno a pensadores particulares y rescatan sus debates con otras figuras del pensamiento asiáticas u occidentales. Veremos a continuación los principales desarrollos y aportes de estas partes.

La primera parte se remonta a los orígenes históricos del panasianismo, cuando China y Japón se integraron al sistema mundial capitalista, y, como respuesta a esto, la imagen de Asia ante Occidente se dibujó negativamente, un lastre que hay que dejar atrás para que esta integración sea exitosa. Aquí, el autor usa el desacuerdo entre los pensadores Fukuzawa Yukichi y Okakura Tenshin (1863-1913) para rastrear los inicios del movimiento. Por un lado, Fukuzawa propuso la narrativa de que Japón debía “dejar Asia” para caminar hacia el progreso

que occidente encarnaba. Esta construcción de una imagen occidental contrapuesta a la naturaleza asiática que era necesario seguir para lograr una transformación positiva fue alimentada por pensadores como Hegel, quien resaltó la imposibilidad de separar la subjetividad de la sustancia objetiva, es decir, de una vida social regida por la religión que no está separada de la política. Esta falta de desarrollo subjetivo haría que lo oriental permaneciera atada a la sustancia de la vida en comunidad, lo cual haría que no transitara la senda del progreso. Por otro lado, Okakura se opone a esta imagen negativa de Asia, y busca elementos de unidad en el continente que le llevan a sostener la riqueza cultural y artística, en especial el surgimiento de las religiones, como bases de una búsqueda del sentido de la vida. Okakura es también crítico de la relación entre la civilización occidental y la libertad, pues reconoce que la primera se ha erigido sobre el avance imperial marítimo y terrestre de Europa sobre los pueblos de Asia. De esta manera, enaltece la riqueza cultural y la unidad por un lado, pero también plantea al continente como víctima de una modernidad occidental que la ve de forma despectiva y amenaza con arrasarla.

El intelectual japonés Ōkawa Shūmei es seguidor de esta perspectiva contra la modernidad capitalista, y criticó fuertemente el imperialismo que surge de este. Sin embargo, al llevar a la práctica sus ideas, estas fueron absorbidas por el nacionalismo japonés de posguerra que terminó perpetuando la modernidad capitalista centralizada. Su propuesta inicial defendía la configuración de una alternativa del sistema político moderno basado en la solidaridad entre naciones asiáticas y sus diversos sistemas éticos. Además, era un acérrimo crítico del imperialismo occidental, pero su proyecto de superarlo terminó brindando elementos para el surgimiento de un nuevo orden global capitalista. No obstante, pese a estas contradicciones, el movimiento panasiático durante la posguerra, de la mano de pensadores como Takeuchi Yoshimi, resurge repensando el rol de Asia y las naciones cambiantes, como China y Japón, dentro del nuevo panorama internacional. Murthy rescata aquí las bases de solidaridad global y la necesidad de crear comunidades más allá de las fronteras geográficas asiáticas, con lo que se abre el debate sobre los puntos en común del panasianismo con el tercer mundo, y los caminos para fortalecer nacionalismos menos agresivos que llamen a la unión. En este punto es necesario reconciliar actuaciones durante la Segunda Guerra Mundial como la expansión imperial japonesa, con este discurso de solidaridad, por lo que se subraya la necesidad de preservar la memoria de la guerra como elemento necesario para la reconciliación, en especial entre China y Japón.

China también constituye un foco central del análisis, vista desde sus pensadores propios y desde otros panasianistas que han discutido el papel que tuvo después de la Revolución China. Desde temprano en el siglo XX, se encuentran posturas de filósofos chinos de corte nacionalista, como Kang Youwei, Zhang Taiyan y Li Dazhao, que encuentran en el repliegue y la unidad nacionales una salvación frente al avance occidental. Estas posturas se negaron a identificar en China una etapa atrasada dentro de la narrativa lineal del progreso, y a trazar las etapas de este como el único e inevitable camino de todas las naciones. El autor añade que esto plantea a las llamadas naciones en desarrollo una postura pasiva en la que solo

pueden esperar transitar un camino ya trasado, y no pueden ser dueñas de su propio destino ni decidir la dirección hacia la que se dirigen. A este pensamiento se suma Takeuchi Yoshimi un poco más adelante, reivindicando la capacidad de agencia que históricamente ha tenido China, y rechazando su imagen atrasada y estancada. La china contemporánea también emerge a propósito de intelectuales como Wang Hui (1959-), quien sostiene que el legado panasianista sobrevivió el siglo XX y actualmente aporta elementos relevantes para construir alternativas al sistema mundial capitalista.

Aunque se plantea al principio que los debates y los aportes de este a los procesos históricos se hacen desde la intelectualidad, pero también desde lo popular, las narrativas están construidas casi en su totalidad a partir del pensamiento de filósofos e intelectuales de otras ramas que han pensado el mundo en una clave bipolar entre oriente y occidente. Constituye un esfuerzo muy completo por rescatar las cosmovisiones que animan las directrices que rigen los diferentes países asiáticos, así como por plantear una agenda de relaciones internacionales. El autor está de acuerdo con que el panasianismo sigue vivo, y no solo en los discursos que centran el análisis en el crecimiento económico asiático, sino también en las raíces profundas de una lucha política y social. Finalmente, Murthy subraya que el verdadero potencial del panasianismo en la actualidad es el de tener los elementos necesarios para imaginar futuros posibles por una senda posimperial y poscapitalista.

Dilnoza Duturaeva, *Qarakhanid Roads to China: A History of Sino-Turkic Relations* (Leiden y Boston: Brill, 2022).

Hay una afirmación muy conocida sobre el Imperio Mongol. Al unir toda Asia dentro de una misma estructura política, avivó a tal punto el comercio entre occidente y oriente que dio fin de golpe a la “crisis de la ruta de la seda”, de varios siglos de duración, y sentó las bases de nuestro mundo interconectado, cuya trayectoria histórica de interconexión nos viene de entonces. La afirmación está en circulación desde los debates entre Abu-Lughod y Wallerstein, en que estaba en entredicho la definición del concepto de sistema-mundo, así como la cronología del sistema-mundo en el que vivimos.

215

Por fuera de esos términos, he querido reseñar para nuestros lectores un libro que debería servirnos para evaluar una vez más esa afirmación sobre el Imperio. No cabe duda del gran poder integrador que tuvo la expansión gengiskánida, y de lo importante que es como hecho histórico para el proceso de larga duración de la extensión de la modernidad por el mundo. Esto es así parcialmente debido a que la expansión mongola fue aparejada a una expansión de las rutas de comercio de los siglos XIII y XIV. Sin embargo, para afirmar que existió dicha expansión, no se requiere de una crisis de la ruta de la seda en las décadas inmediatamente anteriores a las conquistas de Chinggis Qa'an. Con los recientes descubrimientos arqueológicos, además, no parece que sea posible seguir sosteniendo ese punto de vista.

El libro de Dilnoza Duturaeva es una exploración histórica sobre esa especie de prehistoria de la interconexión mongola. Mediante la revisión de la evidencia arqueológica y de fuentes tanto islámicas —incluidas las escasas fuentes qarajaníes que nos han sido legadas—¹ como chinas, la autora explora la organización de las rutas comerciales que atravesaban Asia Central para conectar a China con el occidente del continente eurasiático, una de las alternativas de conexión, siendo la otra aquella que se remontaba al navegar por las costas del Océano Índico, rodeando Asia.² En esta reconstrucción, dos salvedades son importantes: en primer

¹ En este punto, quisiera escapar un poco a mis funciones como reseñador y recomendar un libro al lector, sobre todo aquel poco informado sobre la tradición túrquica preotomana: Robert Dankoff, *From Mahmud Kaşgari to Evliya Çelebi: Studies in Middle Turkic and Ottoman Literatures* (Estambul: The Isis Press, 2008), que contiene una buena variedad de estudios sobre la literatura qarajaní. Naturalmente, el lector es libre de acceder por su cuenta a las principales fuentes qarajaníes: el *Dīwān Lughāt at-Turk*, de Maḥmūd al-Kāshgari, y el *Qutadghu Bilig*, de Yūsuf Khass Hajib Balasaghuni, profusamente estudiados en el libro de Robert Dankoff. Sé solo de las traducciones de estos libros al inglés a cargo del ya citado Robert Dankoff: Mahmud al-Kashgari, *Compendium of the Turkic Dialects* (Duxbury: Office of the University Publisher of Harvard University, 1982-1985), 3 vols., y Yusuf Khass Hajib Balasaghuni, *Wisdom of Royal Glory: A Turko-Islamic Mirror for Princes* (Illinois: University of Chicago Press, 1983).

² Ver Angela Schottenhammer, “La misión de Yang Liangyao ante el califa de Bagdad, año 785: ¿Evidencia de una temprana alianza sino-árabe?” en este mismo número de *Asiática: Miscelánea de orientes* (vol. 2, n° 2 [2025], págs. 8-86) para una reconstrucción de la ruta de navegación a lo largo del Océano Índico durante el siglo VIII, desde el actual Omán hasta China. La ruta parece haberse mantenido varios siglos más, aunque sería relativamente abandonada durante la era Ming. Además, es incluso posible que esa ruta se extendiera a lo largo de la costa oriental africana.

lugar, la literatura qarajaní a nuestro alcance es escasa (ver nota al pie de página 1 de esta reseña); en segundo lugar, las fuentes chinas han sido dejadas de lado por los turcólogos, que con mucha frecuencia asumen que el examen histórico de los pueblos túrquicos medievales depende solo del conocimiento de las lenguas túrquicas, persa y árabe. Esto significa, nos dice Duturaeva, que la historia qarajaní se ha reconstruido exclusivamente a partir de fuentes islámicas por puro desconocimiento, pues entre los historiadores de los pueblos túrquicos hay poca consciencia de la extensión del conocimiento histórico, geográfico y etnográfico de los chinos sobre los demás pueblos de Asia tanto en la Antigüedad tardía como en el medievo.³ Estas fuentes han de sacarse del olvido, insiste Duturaeva, porque contienen información que les es exclusiva o porque confirman, o ayudan a interpretar, las fuentes qarajaníes. Con base en las fuentes chinas, por ejemplo, puede hacerse una lista parcial fechada de caravanas qarajaníes que viajaron hacia China con motivos diplomáticos y comerciales. Estas mismas fuentes suelen hacer mención de algunos de los artículos traídos a China por los qarajaníes, lo que permite ahora certificar la llegada al Extremo Oriente de mercancías desde tierras bálticas y escandinavas, no solo levantinas y mesopotámicas.

El libro tiene una introducción en que se relatan esos problemas de fuentes y se da una cronología algo detallada de la entidad política de los qarajaníes. A esta introducción siguen seis capítulos: primero, “El mundo qarajaní”; segundo, “Entre el mundo islámico y la China Liao”; tercero, “Enviados y comerciantes en la China de la dinastía Song del norte”; cuarto, “Antes de China: Dunhuang, Turfan y Tíbet”; quinto, “China y los aliados de los qarajaníes”; sexto, “Más allá de las rutas qarajaníes de la seda”. Después de esta rica lectura, el lector encontrará unas conclusiones muy bien pensadas y cuatro anexos, dos de ellos fragmentos de fuentes chinas, un tercer anexo para que pueda revisar todas las misiones qarajaníes ante la China

No hace falta aclarar que el Imperio Mongol jamás tuvo dominio de muchas salidas al Océano Índico, habiéndose mantenido fuera de India, Indochina y la península Arábiga.

³ Sobre este punto, quiero señalar al lector la completa coincidencia de este juicio sobre el estado del estudio de los pueblos túrquicos con la reflexión final que podrá hallar en Stephen G. Haw, “Reevaluación del rol de la lengua persa en la China de la dinastía Yuan”, en *Asiática: Miscelánea de orientes*, vol. 2, n.º 1 (primer semestre, 2025), págs. 4-69. Cito aquí en extenso el párrafo final de ese artículo: “Por mucho tiempo, el estudio de los mongoles, de sus conquistas y de su imperio ha estado dominado por estudiosos del persa. Se ha pretendido que las fuentes persas, particularmente el *Jāmi’ al-Tavārīkh* de Rashīd al-Dīn, son las más importantes para este estudio. Naturalmente, las obras de Juvainī, de Rashīd al-Dīn, de Wassāf, y de otro par de historiadores persas son obras extremadamente importantes. Sin embargo, las fuentes fundamentales son, sin duda, fuentes chinas. Esto no debería sorprender a nadie. Después de todo, los mongoles vivieron como vecinos cercanos de los chinos desde fecha muy temprana. [...] Además, los chinos llevaban registros históricos excelentes, y lo habían estado haciendo de manera continua durante siglos antes del ascenso de los mongoles. Mucho antes de que alguien en Persia siquiera escuchara hablar de los mongoles, los chinos ya estaban escribiendo sobre ellos”. Esa última anotación, que los chinos ya escribían sobre los mongoles antes de que nadie en Persia oyera hablar de ello, vale también para los pueblos túrquicos, salidos también de las mismas estepas subsiberianas y del Asia Central.

La apreciación entre varios estudiosos de las fuentes chinas parece ser que varios fenómenos panasiáticos, como las expansiones túrquica y mongola, deben ser revaluados en su totalidad, pues las fuentes chinas han sido excluidas de la formación de nuestra imagen sobre esos fenómenos. Parece ser que estamos hablando, pues, de hechos históricos muy relevantes que van desde las migraciones hunas (en china, de los *xiongnu*) hasta la caída del Imperio Mongol, con todo lo que tuvo de trascendental para la formación de las redes globales que darían pie a la extensión de la modernidad.

Song que hayan sido registradas en las fuentes chinas (la salvedad de que muchas misiones pudieron no ser registradas la hallará el lector a lo largo de todo el libro) y un cuarto anexo titulado “Glosario de signos chinos”.

Hablemos del primer capítulo. Vecinos de China desde hacía siglos como parte de los pueblos túrquicos, los qarajaníes vivieron un siglo X que representaría un punto de inflexión en su historia: al tiempo que su conquista de los reinos túrquicos de Jotán y Kucha (ambos territorios están ubicados hoy dentro de la provincia de Xinjiang, actual República Popular China) los acercaba más a China, su conexión con los persas y los selyúcidas propiciaría un vertiginoso proceso de conversión al islam con dos consecuencias principales: la islamización del estado y el establecimiento de vínculos identitarios parciales con otras entidades políticas islámicas. La obvia adopción de la cultura y la ley islámica vino acompañada de un aumento del volumen del intercambio comercial y de la obtención de cierto prestigio ante los intelectuales árabes y persas: los qarajaníes son, a partir del siglo X, parte de la *ummah*. Este prestigio ante los musulmanes más establecidos, además de su recién ganada cercanía inmediata a los dominios de China, los haría más atractivos: “Estos hechos contribuyeron a la nueva imagen positiva de los turcos en el mundo islámico y se reflejaron en la representación de estos en China. Rápidamente, la historiografía china empezó a asociar estrechamente a los turcos con la cultura islámica” (pág. 36). Bajo esta nueva luz favorable —antes de su conversión al islam, una asociación frecuente en los escritos chinos es la de los turcos con la rebelión de An Lushan, un jefe militar turco cuya rebelión tiene el lastre de ser considerada por los historiadores chinos, desde entonces y hasta hoy, como una de las causas fundamentales de la decadencia de la dinastía Tang, y del colapso político y la fragmentación territorial que siguieron a su caída—, los qarajaníes se hallarían en posesión de las ramas norteña y sureña de la ruta de la seda, y todo con una cultura trashumante que facilitaba su dedicación a los largos viajes que requería el comercio de entonces.

Seguimos, en el segundo capítulo, con las relaciones entre China y el mundo islámico, con énfasis en los territorios Liao. Nos encontramos allí con un recuento detallado de las mercancías que los qarajaníes se encargaban de hacer entrar al mercado chino. En general, pocas de esas mercancías se producían en los territorios qarajaníes. Además, de ciertas mercancías usadas para el abastecimiento del estado chino, como la importación de los excelentes caballos de Asia Central para su uso militar, los chinos solían importar artículos de lujo para la corte, como almizcles o ámbar, u otros ítems reservados para el uso de personas ricas o de alto estatus, y pagaban con mercancías valiosas para los musulmanes que, con frecuencia, eran después intercambiadas por los qarajaníes con gentes de otros países. Estos listados pueden hallarse en fuentes contemporáneas, tanto túrquicas como chinas, o pueden reconstruirse a partir de ellas. Dichas enumeraciones incluyen cosas muy variadas; reproduzco *in toto* una de esas listas, elaborada con ocasión del intercambio de regalos entre el sultán gaznaví y el khan qarajaní durante su encuentro en Samarcanda (actual Uzbekistán), para así dar una idea al lector:

Regalos del sultán Mahmud de Gazni a Yusuf Khadir Khan de los qarajaníes:

- Cántaros de oro y plata
- Piedras preciosas
- Rarezas provenientes de Bagdad
- Telas finas
- Armas invaluables
- Caballos costosos con bridas de oro y espuelas incrustadas de joyas
- Diez elefantes con bridas de oro y espuelas incrustadas de joyas
- Camellos de Barda'a con ornamentos de oro
- Lechos para los camellos, adornados con agujetas, cinturones y campanas de oro y plata
- Lechos con brocados bordados y patrones tejidos
- Alfombras preciosas provenientes de Armenia; tapetes multicolor y *uwaysi*
- Piezas de telas bordadas
- Tela rosada proveniente de Tabaristán, con decoraciones
- Espadas de India
- Aloes *qamari*
- Sándalo *maqasiri*
- Ámbar gris
- Burras
- Piel de las panteras de Barbary
- Perros de caza
- Halcones y águilas entrenadas para la cacería de grullas
- Gacelas y otros animales de juego.

Regalos de Yusuf Qadir Khan de los qarajaníes al sultán Mahmud de Gazni:

- Caballos finos con ornamentación de oro
- Esclavos túrquicos (*ghulāmān-i Turk*) con cinturones y carcajes de oro
- Halcones y gavilanes
- Piel de marta, ardilla, zorro y armiño
- Odres hechos de cueros
- Cuernos de *khutū*
- Telas raras y bordados de China
- *Dārkhāshāk* [tés y demás hierbas medicinales] chinos y otras cosas parecidas.⁴

Esos son los regalos del sultán al khan y viceversa. Quedan por fuera de este listado todos los intercambios entre los miembros de menor rango de una y otra comitiva. Así como

⁴ Estos listados pueden encontrarse en las págs. 43 y 44 del libro reseñado.

algunas mercancías chinas acabarían alcanzando Gazni (actual Afganistán) por vía qarajaní, de la misma manera acabarían ciertas mercancías así obtenidas de los gaznavíes, o de otras comitivas y mercaderes provenientes del mundo islámico, en manos de los chinos gracias a las gestiones de los intermediarios qarajaníes, otorgando a los qarajaníes la posición de que ya habían disfrutado los sasánidas y los sogdianos antes que ellos: la de intermediario privilegiado entre China y los demás países ubicados a lo largo de la ruta de la seda.

Nos adentramos ya en el tercer capítulo. Cito a Duturaeva: “Lo que emerge de la lista de las mercancías qarajaníes [este tercer capítulo también abunda en dichas listas] transportadas a la China Song del norte es que el comercio qarajaní no era especializado, y que los qarajaníes comerciaban con China todo aquello que tuviera valor. Transportaban mercancías de Turquestán, Irán, India, Arabia y Europa para obtener a cambio telas, medicinas, metales preciosos y porcelana provenientes de China” (pág. 96). Este inmenso volumen de mercancías, traídas a China por caravanas mercantiles y por comitivas oficiales qarajaníes, obliga a levantar una pregunta: ¿quiénes iban a China a intercambiar estos productos? El análisis de las personas, entre emisarios y mercaderes, trae varias sorpresas: primero, contra lo que se supone con frecuencia de las sociedades musulmanas —particularmente en el caso de los pueblos túrquicos sobre la base de su supuesta incivilización, que les viene de su nomadismo originario—, de estos grupos participaban con independencia muchas mujeres nobles túrquicas en posiciones de alto rango, e incluso participaban de ceremonias cortesanas allí donde hacían parte de una comitiva nobiliaria que iría a rendir tributo al emperador de China; segundo, estas comitivas oficiales eran ocasión de intercambio comercial, casi tanto, o aún más, que las caravanas mercantiles que iban y venían entre los territorios chinos y los qarajaníes, por el simple hecho de que los miembros de las comitivas oficiales ganaban acceso no solo al mercado chino, sino también a las personas mejor posicionadas en China, haciéndose así, mediante el intercambio de regalos, con productos más difíciles de encontrar en las simples operaciones mercantiles de compraventa. Es decir, la distinción entre mercaderes y nobles qarajaníes que puede establecerse en principio debe ser matizada al menos para el caso del intercambio con China.

Pero ¿por qué vías tenía lugar todo este comercio?, ¿por dónde viajaban todos estos viajeros? Dependiendo de la seguridad con que dominaran las rutas de acceso a China, e incluso del hecho de si las dominaban en absoluto, los qarajaníes llegaban a China por muchos lados. Pese a estar frecuentemente en guerra con los tangut y los kitán, vecinos orientales de China, los qarajaníes accedían a ese mercado mediante el uso de los corredores de Hexi y Gansu. Sin embargo, esa misma beligerancia que les había permitido el acceso a ambas rutas funcionaba también en contra: la pérdida del dominio de las tierras fronterizas, tanto cuando las perdían ellos como cuando las perdían los chinos, dificultaba de inmediato el acceso. Por esa razón, el mantenimiento de buenas relaciones diplomáticas con otros estados en las fronteras de China era esencial, pues si las rutas de Hexi y Gansu se perdían, era necesario encontrar caminos alternativos a China. Por tanto, los qarajaníes cultivaron redes amistosas con varios

pueblos uigures (por ejemplo, los uigures de Xizhou y de Ganzhou)⁵ y con el reino tibetano de Tsongkha, proveyéndose así de rutas alternativas, un logro que dejó sus marcas en el conocimiento geográfico islámico, pues permitió a varios musulmanes describir territorios del Tíbet y de las actuales Xinjiang y Mongolia a los que no habrían tenido acceso de otra forma.

Esta posición no les daba un carácter monopólico en el establecimiento de relaciones con China, pero sí los convirtió en un intermediario crucial. El cruce del Himalaya es muy difícil, y el viaje por el Océano Índico requiere de buena navegación y salida al mar. Por tanto, muchos enviados viajaban por tierra a China y, para poder hacerlo, debían estar en buenos términos con los qarajaníes, lo cual dio a los qarajaníes cierta influencia comercial y diplomática sobre otros pueblos más al occidente de Asia. De esto es buen ejemplo la mención en fuentes Song de misiones venidas de lejos y acompañadas por emisarios e intérpretes qarajaníes. Sin embargo, las fuentes chinas dicen que estas misiones venían de Dashi y Miaoli. Es común encontrar el nombre Dashi con múltiples significados. El uso de Miaoli, menos frecuente, también debe ser aclarado. Después de una revisión de las fuentes contemporáneas de los siglos XI y XII, e incluso de comienzos del siglo XIII, Duturaeva llega a la conclusión de que Dashi se refería al sultanato selyúcida que acababa de hacerse con el poder sobre el califato abasí, y que Miaoli se refiere a los territorios gaznavíes, a quienes, en esta misma reseña, ya vimos sostener relaciones amistosas con los qarajaníes. Estas eran dos de las entidades políticas más importantes de su tiempo, antes de la caída del Imperio Gaznaví ante el Imperio Selyúcida y la posterior fragmentación de los selyúcidas en múltiples reinos. Con esto, podemos justificar empíricamente la afirmación de que los qarajaníes estaban ubicados en una posición central dentro del sistema internacional de los siglos XI y XII.

¿De qué dimensiones era este intercambio? Además del profuso intercambio diplomático y epistemológico de que tenemos conocimiento, en que los enviados qarajaníes establecían tratos con los emperadores Liao y Song y comparecían ante sus funcionarios, entregando información geográfica y etnográfica sobre los qarajaníes y los pueblos ubicados a su alrededor sin contacto directo con China, sabemos también que la relación entre los qarajaníes y los chinos tenía un componente eminentemente comercial. Este es difícil de cuantificar. No contamos con series de precios y volúmenes intercambiados. Sin embargo, sí hay depósitos arqueológicos de productos llegados a China gracias a los qarajaníes (como tumbas con cientos de recipientes de vidrio). Asimismo, sabemos de monedas chinas encontradas a todo lo largo de los territorios qarajaníes. Con una frecuencia muy baja, nos encontramos con fuentes cuantitativas, y estas resultan ser de una magnitud impresionante, que sugiere la existencia de una infraestructura comercial de gran envergadura y de mercados preparados para la procura y adquisición de grandes cantidades de ciertas mercancías: en específico, hay tres transacciones cuyos testimonios se han conservado y que permiten imaginar la intensidad del

⁵ En esa época, los chinos conocían como uigures a aquellos pueblos túrquicos ubicados más cerca de su frontera, para entonces no completamente islamizados. Varios de esos grupos usaban una versión medieval del sistema de escritura que hoy llamamos uigur.

comercio entre las dos partes: en el año 1080, las fuentes chinas registran la llegada de alrededor de 64.000 kilos (100.000 *jin*) de olíbano en una caravana qarajaní de alrededor de 500 camellos; en el año 1085, el gobierno Song compró doce mil caballos a una caravana qarajaní, suponiendo que se pagó un precio de 100 *guan* por cabeza (que era el precio estándar a finales del siglo XI), para un total de 1.200.000 *guan*; sabemos que, en el siglo XII, los ingresos por la venta de té, que se vendía a menos de 100 *wen* por cada *jin* (640 gramos) y a 1 *wen* por taza (que requiere entre 1 y 2 gramos de té), eran tales que el estado se abastecía de caballos mediante los ingresos obtenidos por la venta de licencias a los comerciantes de té, a 50 *guan* por el derecho a comerciar con 1500 *jin* de té y a 10 *guan* por 300 *jin* de té, y que creó para ello una Agencia del Té y los Caballos.⁶ Sabemos también, por último, que el gobierno Song tuvo que introducir el uso de papel moneda como manera de evitar la salida de metálico hacia el exterior, pues los pagos hechos a comerciantes extranjeros por sus productos eran tan voluminosos que la producción siderúrgica china corría el riesgo de acabar, por completo, fuera del país.

Volvemos a la afirmación inicial de esta reseña. La principal consecuencia empírica de este libro es que “nada nos permite hablar de una ‘crisis de la ruta de la seda continental’... durante los siglos X-XII. La resurrección de las rutas de la seda después del colapso de la dinastía Tang, tan atribuida a los mongoles, puede empezar a historizarse a partir del periodo qarajaní” (pág. 210). Este hecho debería tener consecuencias empíricas sobre nuestra imagen del advenimiento de la modernidad y la globalización, tan en juego en la discusión, arriba mencionada, entre Abu-Lughod y Wallerstein: si la integración del Viejo Mundo tras la Pax Mongolica no representa un aumento súbito del comercio, sino que trajo consigo un aumento más modesto de un comercio que ya echaba raíces en una historia previa de varios siglos, ¿no es el volumen comercial en el intercambio entre China y los qarajaníes, y la profusión de interconexiones necesarias para mantenerlo, parte de un proceso de constitución de la integración global (quírase llamar esta sistema-mundo o no)? ¿Qué consecuencias derivaremos de un análisis parecido del volumen de intercambio entre China y Tíbet, que, por otras vías, jugaba en los siglos X-XII algo de esta misma función de intermediario que tenían los qarajaníes? Ni hablar de otro análisis así en lo relativo a la ruta marítima, a veces interrumpida pero jamás dejada de lado, que llevaba de China a Omán. Si se me perdona cualquier desliz

⁶ Este fragmento requiere de una breve explicación monetaria. *Wen* es una moneda tradicional con un hueco en el medio, usualmente cuadrado. Durante la dinastía Song, estas monedas se hacían, sobre todo, de plomo, cobre o hierro. Gracias al orificio que tenían estas monedas en el centro, el dinero podía reunirse en cuerdas, casi como un collar de cuentas, en una unidad conocida como *chuan* o *guan*. Durante la era Song, esta unidad fue regularizada en 700 *wen* por cuerda. Es decir, con los valores aquí comentados, hay que vender al menos cuatro kilos y medio de té para obtener un *guan*; o, lo que es lo mismo, hay que vender 45 kilogramos de té, el equivalente a 70 *jin*, para pagar la licencia mínima. Es decir, aproximadamente, por medio de la venta de licencias comerciales para el té, el estado Song se apoderaba de un excedente de alrededor del 23%: el comerciante debía poder comprar té por múltiplos de 300 *jin* para obtener así los réditos óptimos, para lo cual se requerían algo más de 40 *guan*, y debía además pagar los 10 *guan* con que quedaba autorizado a hacer semejante compra con fines comerciales.

El requisito de obtener un permiso para comerciar con té podía ser levantado en ocasiones si los exportadores de té podían entregar caballos a cambio.

hacia la teleología, tal vez podamos llevar más lejos esta pregunta. Esta integración del mundo, atestiguada aquí en el aspecto comercial, pero visible también en la extensión del islam y algunas vertientes del cristianismo a lo largo de China y los pueblos túrquicos, ¿qué consecuencias tiene para nuestra hipótesis sobre la formación del mundo moderno, que para el siglo XVI tenía sus bases ya en la China Qing, la India babúrida, el Imperio Otomano y los imperios ibéricos, bastante interconectados entre sí?

JULIO MONTERROZA