

COMUNIDADES JUDÍAS EN LA PERSIA QĀYĀR

**Permanencia en el judaísmo y conversiones al islam,
babismo y bahaísmo**

Estudiante: Clara Carbonell Ortiz

Tutor: Pablo Torijano Morales



FACULTAD DE FILOLOGÍA

Departamento de Estudios Hebreos y Arameos

Grado en Estudios Semíticos e Islámicos

Madrid, 2016

A mis queridos padres. Todo lo que soy, académica y moralmente, lo soy gracias a ellos.

A Alberto, que desde el instituto decidió acompañarme en mi camino y bajo cuyas alas espero seguir creciendo.

Sin el apoyo incondicional de todos ellos, su infinita paciencia conmigo, su amor por lo que me apasiona y comprensión por que me apasione, estos cuatro años de dedicación devocional no habrían sido posibles.

ÍNDICE DE MATERIAS

I. PROLEGOMENA	4-8
1. Acotación del objeto de estudio	4
2. Propósito y vinculación con las competencias del Grado	4
3. Metodología y problemática de las fuentes	5
4. Notas previas	7
II. EL JUDAÍSMO EN TIERRA CHIÍES	9-26
1. Orígenes y distribución geográfica	9
2. Marginalización e integración: dos paradigmas en convivencias	17
3. Influencia de Europa y revolución educacional	19
4. Estatus social y rol en la economía de Estado	22
III. DIÁLOGO Y CONFLICTO	27-72
1. Encuentros con el islam chií duodecimano	27
2. Persecuciones y conversiones: episodios, causas y legado	35
3. Abrazando el islam: las funciones supra-religiosas de la conversión	44
4. El fenómeno judeo-bahaí	50
5. Identidades duales y paradoja de la conversión	64
IV. CONCLUSIONES	73-76
V. APÉNDICES	77-86
1. Listas dinásticas	77
2. Mapas y diagramas	80
3. Archivo fotográfico	82
VI. BIBLIOGRAFÍA	87-89

I. PROLEGOMENA

1. Acotación del objeto de estudio y propósitos

En este trabajo, he pretendido elaborar un análisis detallado de la situación de las comunidades judías que existieron dentro de las fronteras de Persia. Cronológicamente, he circunscrito el alcance del estudio a la época qāyār, *i.e.*, finales del s. XVIII – principios del s. XX, aunque, para una contextualización apropiada y con el objetivo de explicar el origen de ciertos fenómenos y anticipar sus consecuencias u otros desarrollos futuros, me he visto obligada a tratar algunas cuestiones pertenecientes a las épocas safawi, afšárida y pahlevi, las dinastías inmediatamente anteriores y posterior a la qāyār.

La finalidad de las siguientes páginas es examinar la tensión que se produjo en el seno de las comunidades judías, que se debatieron entre la permanencia en la tradición y la conversión a la religión mayoritaria (el islam chíí) y, más tarde, a dos nuevos movimientos religiosos autóctonos (babismo y bahaísmo), que se constituyen como el producto de una modernidad incipiente. En realidad, este trabajo fue concebido en un principio como un examen del fenómeno judeo-bahaí exclusivamente. Sin embargo, pronto advertí que el objeto de estudio no podría ser propiamente abordado en solitario, sino solo en conjunción y comparación con la dinámica de conversiones al islam. Solamente comprendiendo las dificultades que experimentaron las comunidades judías en un superestrato chíí y las motivaciones que impulsaron su conversión al chiismo, podremos percibir por qué es inaudita la aceptación del babismo y el bahaísmo, dos religiones amenazantes principalmente para clero, pero al principio también para el propio gobierno. Desligar estas últimas conversiones de las inmediatamente precedentes supondría ignorar lo que precisamente da sentido a su estudio.

2. Explicación y justificación de la estructura del trabajo

He decidido dividir las siguientes páginas en dos grandes bloques diferenciados: “El judaísmo en tierras chíes”, donde me ocuparé de las condiciones y constitución de las comunidades judías persas desde un enfoque plural: socio-cultural, económico y religioso; y “Diálogo y conflicto”, en el que abordaré la cuestión de las conversiones y la relación ambivalente del judaísmo con las religiones coexistentes ya mencionadas. Me gustaría señalar, asimismo, que, con la excepción de los mapas de Persia, el material de los apéndices ha sido específicamente elaborado para este

trabajo. Quiero matizar que la periodización del babismo-bahaísmo es una sucinta interpretación personal del desarrollo histórico-doctrinal de estas religiones, y la he presentado para facilitar los últimos epígrafes del segundo bloque, puesto que se trata de un tema generalmente poco divulgado dentro de la Academia europea. Por último, quiero añadir que me he inclinado a incorporar un pequeño archivo de imágenes porque la fotografía documental me resulta una herramienta testimonial que enriquece sobremanera cualquier estudio histórico de la edad contemporánea y que, allí donde esté disponible, es indispensable incluirla como auxiliar del texto.

3. Metodología y problemática de las fuentes

He procurado cimentar este trabajo en fuentes primarias con el objetivo de intentar llegar a conclusiones lo menos condicionadas posibles, y porque considero que estas fuentes son la materia prima de cualquier estudio. No obstante, el hincapié que he puesto en estos documentos no ha ido en detrimento de la consulta de fuentes secundarias, de las que en todo momento me he servido para fundamentar la información que proporciono y como inestimable ayuda para dar coherencia a mi discurso.

La fuente primaria de mayor relevancia para este estudio ha sido el *Bulletin de L'Alliance Israélite Universelle*, una publicación periódica de 1860 a 1913 (continuada luego como *Paix et Droit* entre 1925-1940) que nos brinda testimonios de primera mano sobre la situación de las comunidades judías en Oriente (principalmente de Marruecos, Turquía, Rumanía, Rusia y Persia). Fundada en París en 1865 por Adolphe Crémieux, la institución de L'Alliance fue la portavoz de los judíos de Persia a partir de 1875, una fecha que, por desgracia, no se ajusta idílicamente al marco cronológico de este trabajo, pero que resulta de inestimable ayuda para el análisis del último período qāyār. La información disponible para evaluar el estado de las comunidades judías persas anteriores a esta fecha es relativamente escasa y está impregnada de intereses particulares. En su gran mayoría procede de las crónicas que nos han legado viajeros orientófilos que nacieron del Romanticismo europeo, misioneros protestantes que marchaban a Oriente para divulgar el mensaje cristiano y hacer prosélitos, y diplomáticos procedentes de Europa llegados a Persia. Sus nombres y obras se citarán adecuadamente a medida que sean mencionados.

En relación con las fuentes secundarias que tratan sobre el islam chií, me gustaría resaltar el material que hay que tomar con máxima cautela, puesto que algunos análisis son el resultado de

los prejuicios anti-chiíes tan asentados en un mundo académico islámico que está *de facto* regido y condicionado por el pensamiento sunní, con su tradicional recelo y desprestigio de otros desarrollos musulmanes vistos como heterodoxos o sincréticos, cuando no heréticos o completamente ajenos al islam. La escuela iniciada por Goldziher en el s. XIX, que aún hoy en día se mantiene sólidamente establecida y prolongada por ciertos investigadores, es un ejemplo de esta tendencia anti-chií. Para el tema que nos concierne, será usual encontrarnos con estudios que agudizan las relaciones negativas entre judíos y musulmanes chiíes y desatienden el diálogo que también se estableció entre ambas, aspecto del que me encargaré en parte del tercer bloque.

Las fuentes bahaís, tanto primarias como secundarias, están sujetas a cuestiones de índole mucho más problemática, y sin duda preocupante para el bien de la rigurosidad y objetividad académicas, motivo por el cual me permitiré introducir un comentario más extenso. En lo que respecta a las fuentes primarias, es necesario advertir la inexistencia de un canon bahaí: hasta día de hoy, las traducciones de parte del ingente corpus “revelado” permanecen en proceso, por lo que el acceso a los documentos de los fundadores de la religión está considerablemente limitado. En especial los textos babíes, cuando están disponibles suele ser en forma de antologías seleccionadas. Por otro lado, una parada merece la curiosa percepción que se tiene de los escritos de Bahā’u’llāh, fundador del bahaísmo, que son preferiblemente leídos, y por lo tanto publicados, en su traducción al inglés por su bisnieto Shoghi Effendi. Es a partir de esta traducción (cuando existe), considerada oficial y la única interpretación autoritativa y vinculante, que los textos son vertidos al resto de idiomas. No hace falta llamar la atención sobre la riqueza de matices que se pierde en la traducción de una traducción, más aún cuando la primera carece de la fidelidad pertinente al original, como en alguna ocasión mencionaré. Esta predilección por la traducción, junto con la censura del Irán post-revolucionario, donde el bahaísmo es una religión perseguida por el gobierno, dificulta el acceso a los textos árabes y persas. Las impresiones que se llevan a cabo en Irán son de carácter privado, de manera que hoy en día se puede acceder a los originales básicamente a través de la digitalización de ejemplares impresos por lo general en Egipto a comienzos del siglo XX. A los problemas editoriales hay que añadir problemas confesionales: la bibliografía producida por bahaís se caracteriza por un enfoque teológico y teleológico de la historia, y hagiográfico de la vida de sus personajes centrales, que afecta radicalmente a la calidad del contenido. Irónicamente, los académicos bahaís más comprometidos con las exigencias de la ciencia acaban sufriendo un proceso de descreimiento o son detectados por la férrea censura de la administración bahaí (y

finalmente anatemizados), siendo el resultado de ambas posibilidades o bien una pérdida de interés por estos estudios o bien el desarrollo de una actitud hostil hacia la religión y estructuras bahaís que desprestigian sus publicaciones. Además de la abundancia de propaganda religiosa, tanto el babismo como el bahaísmo son campos de estudio desatendidos en la Academia occidental y agredidos en la iraní. Todos estos factores obstaculizan enormemente el manejo bibliográfico y suponen una llamada de socorro para la inauguración de una *Wissenschaft des Bahaitums*, si se me permite el guiño, comprometida con la investigación independiente y la eliminación de premisas de las que partir y resultados que alcanzar.

Las fuentes en las que basarse para el estudio del fenómeno judeo-baháí no están exentas de inconvenientes. Los documentos escritos por los conversos o bien están inéditos, o bien están publicados únicamente en persa y en ocasiones de manera fragmentaria. Asimismo, hay casos de pérdida de manuscritos, presumiblemente a causa de la Revolución Islámica de 1979. Por otro lado, los testimonios que ofrecen las comunidades judías de la época, aparte de ser escasos, normalmente están impregnados de una visión altamente negativa del proceso de conversión.

Con estos apuntes, pretendo señalar no solo las dificultades a las que me he enfrentado a lo largo del trabajo, sino también la crisis académica en la que considero que está sumido el hebraísmo que se dedica a las comunidades judías persas contemporáneas.

4. Notas previas

Antes de comenzar con el trabajo, he creído oportuno incluir unas aclaraciones preliminares que, si bien podrían haber sido incluidas en notas a pie de página a medida que surgieran, las considero lo suficientemente relevantes como para mencionarlas aquí. Me refiero a la justificación de la elección y empleo de algunos términos, y no otros, que no coinciden con la mayor parte de la bibliografía que se puede consultar.

En primer lugar, quiero aclarar el uso de las palabras “babí” y “baháí”. En algunas citas de fuentes primarias, se observará un uso exclusivo del primero cuando realmente se refieren al segundo. La causa de esto procede de la íntima conexión entre ambos movimientos, puesto que el primero es la matriz del que nace el segundo. Una escisión dentro del babismo en bahaís y ’azalíes y un uso ideologizado de las etiquetas complican aún más su utilización. Por ahora, solo quiero indicar que emplearé “babí” en dos ocasiones: para el colectivo en su conjunto previo al cisma, y

cuando las fuentes no dejen claro si, posteriormente a esta fecha, el grupo rinde fidelidad a uno u líder (y que los convierte en bahaís o ‘azalíes).

En segundo lugar, haré uso de la denominación “bahaísmo” y no “Fe Bahá’í”, como usualmente se encuentra, porque considero que el primero es el término académico, en contraposición con la connotación confesional del segundo, y porque esta primera es la traducción literal del persa (بهائیت).

En cuanto al vocablo “judeo-baháí”, me he visto obligada a acuñarlo en español, ya que no hay bibliografía en este idioma acerca del tema. Las etiquetas existentes disponen los dos componentes (judío y bahaí) de manera opuesta: en alemán, *Bahai-Juden*; en inglés, *Jewish Baha’i*. Me he decidido por “judeo-baháí” y no por “bahaí-judío” por dos motivos principalmente: por paralelismo con el término “judeocristiano” y por el origen del converso, que ampara que “judío” preceda a “bahaí”. Con esta etiqueta, sin embargo, no pretendo destacar la identidad judía por encima de la bahaí.

Por último, quiero añadir una breve nota sobre las citas. Con el objetivo de ceñirme a las fuentes, citaré siempre desde el original, excepto cuando este esté en persa, en cuyo caso me remitiré directamente a la traducción inglesa ya comentada de Shoghi Effendi. Asimismo, para no exceder la extensión del trabajo y para que este sea lo más académico posible, he decidido prescindir de las traducciones al español de dichas citas.

II. EL JUDAÍSMO EN TIERRA CHIÍES

1. Orígenes y distribución geográfica

Podemos rastrear la presencia de comunidades israelitas en Persia desde época antigua. Ya las tradiciones de la Biblia se hacen eco de ellas. Aunque no pretendemos ponderarla como fuente histórica, su mención es relevante en tanto en cuanto se trata de la documentación más temprana de la que disponemos. Con el exilio de las diez tribus del norte, con la conquista y destrucción de Samaría en el año 721 a.e.c. por Sargón II, se menciona la existencia de asentamientos hebreos en la zona persa (Media). De la siguiente manera nos informa el relato de 2 Re 17, 2:

בְּשָׁנַת הַתְּשִׁיעִית לְהוֹשֵׁעַ לְכַד מֶלֶךְ-אַשּׁוּר אֶת-שְׁמֹרֹן וְגַל אֶת-יִשְׂרָאֵל אֲשׁוּרָה וַיֵּשֶׁב אֹתָם בְּהַלָּח וּבְהַבְּוֹר נָהָר
גֹּזָן וְעַרְי מְדִי:

Sería interesante recalcar el tono amable con el que la Biblia dialoga generalmente con Persia, rompiendo la dinámica que impregna al texto bíblico en su descripción de potencias extranjeras: encarnaciones de la tiranía, conquista y destrucción ante las que los pequeños Israel y Judá separados no pueden oponer resistencia. Ciro, presentado como el gran liberador tras su conquista del epicentro de la *galut*, en Babilonia (539 a.e.c.), y con el permiso de retorno y su beneplácito para la reconstrucción del Templo, atrajo hacia sí la simpatía de las manos redactoras bíblicas a la vuelta del exilio, quienes lo vieron como el liberador prometido por Jeremías (2 Cro 36,22; Ez 1,1); un instrumento de la voluntad divina para devolver al pueblo a su tierra. A él se llega incluso a consagrar el título de “ungido” (משיח) (Is 45,1). En 1873, cuando Crémieux, presidente de L’Alliance Israélite Universelle, se dirigiera a Nāshr ad-Dīn Shah, llegado a París, le recordaría este trato favorable en la Biblia, buscando una reacción igualmente amable del soberano persa para con sus súbditos judíos. Así lo narra la crónica en el *Bulletin de L’Alliance Israélite Universelle*¹:

«Ce qu’ils savent tous [...] c’est que, dans les livres des Prophètes, seul parmi tous les rois de la terre, Cyrus est appelé du titre de Messie ; c’est que sur l’une des portes du Temple Saint à Jérusalem, un dessin représentait avec magnificence une ville, et cette ville, c’était Suze, alors capitale de la Perse.»²

¹ Todos los números, desde 1860 hasta 1913, están digitalizados y disponibles en la siguiente dirección web: <http://www.jpress.nli.org.il/Olive/APA/NLI/?action=tab&tab=browse&pub=bul#panel=browse>. En adelante abreviado como BAIU.

² Cf. BAIU 1873 (enero), págs. 176-177.

Para un análisis diacrónico del judaísmo persa, es inevitable y necesario una serie de análisis sincrónicos de la mayoría social en la que se injertó la comunidad judía, siempre minoritaria. Un estudio de este tipo es especialmente atractivo en el caso de Persia, una región geográfica que se ha ido configurando con el tiempo como un crisol de culturas, religiones y movimientos espirituales que la otorgaron un talante único y plural: zoroastras, judíos, cristianos, maniqueos, musulmanes, budistas, babíes y bahaís serán las grandes religiones que llegarían a enraizar en Persia, bien como religiones nativas (la primera y dos últimas), bien como credos importados. En momentos precisos de su historia, dos de ellas (zoroastrismo e islam) llegarán a ser oficiales; el budismo, alcanzará una presencia dominante en la clase gobernante; otras (judaísmo y cristianismo), serán toleradas; las dos últimas (babismo y bahaísmo), perseguidas con pena capital y denostadas como herejías y sublevaciones contra el poder establecido. Aunque el interés de este estudio se encuentra en circunscrito a época contemporánea, y por lo tanto solo islam, babismo y bahaísmo jugarán un rol importante, un sucinto análisis de las comunidades judías en épocas precedentes resulta una parada obligada para poder apreciar su constitución, continuación y transformación de manera global.

La historia del judaísmo persa comienza con la deportación de la élite de Judea a Babilonia, capital del Imperio neobabilónico, tras el asedio y destrucción de Jerusalén a manos de Nabucodonosor II (578 a.e.c.). La conquista de Babilonia por Ciro II, y consecuentemente del resto de territorio babilónico, supuso el comienzo del Imperio aqueménida y, así, el inicio del gobierno persa en Oriente Medio. Con la sucesión de los Imperios aqueménida (ca. 550-330 a.e.c.) y arsácida (250 a.e.c.-226 e.c.), zoroastrismo (s. IX-VI? a.e.c.³) y maniqueísmo (s. III e.c.) fueron las religiones hegemónicas. Especialmente la cosmovisión mazdeísta en época aqueménida tuvo un gran impacto en la religión israelita exportada por los exiliados. De hecho, el zoroastrismo ha de considerarse como una de las bases constituyentes del surgimiento del judaísmo, pues insertó en el sistema ideológico israelita una serie de concepciones ajenas al pensamiento hebreo temprano⁴. La posición del zoroastrismo como religión oficial, fuertemente unida al Estado y legitimadora de

³ Hay un extenso debate académico sobre los orígenes del zoroastrismo que imposibilita precisar una fecha. Algunos autores se deciden por el s. VI constatando la propia tradición mazdeísta. Cf. Kaufmann, Walter, *Religions in Four Dimensions*, New York: Reader's Digest Press, 1976, pág. 54.

⁴ Entre estas importaciones, es de especial relevancia la absorción de un pensamiento dualista a varios niveles: cosmológico, metafísico y ético. Para un estudio completo de la influencia de las concepciones religiosas iránias en el judaísmo temprano y un breve estado de la cuestión, remito a la primera parte del capítulo de Piñero, Antonio, "El marco religioso del cristianismo primitivo (I)" en *Orígenes del cristianismo*, Madrid: Ediciones el Almendro, 1991, págs. 37-46.

este, se muestra con todo su esplendor con el ascenso del Imperio sasánida (224-650). Aunque el tratamiento de los judíos variará con cada nuevo reinado, se observa un ambiente general neutro⁵ hacia el judaísmo, exceptuando algunos sucesos esporádicos de persecución a los que se sometió a las comunidades no mazdeístas en general, y en las que, por ende, las comunidades judías se vieron involucradas.

Con la conquista musulmana en el año 636, el zoroastrismo fue relegado de su puesto para ser suplantado por el islam: un sistema religioso con el que mantuvo varios puntos de discrepancia. El diálogo entre ambos supuso un reto para el islam, que se había originado en una parte del globo en la que solo judíos, cristianos, árabes paganos y los inidentificables sabeos plantearon la cuestión de la convivencia, y estimularon el desarrollo de un marco legal de interrelación. Los zoroastras fueron una comunidad inesperada, difícil de ubicar y considerar⁶. Con el islam instalado en el *plateau* irano, las comunidades judías pasaron a vivir bajo un nuevo paradigma, al mismo tiempo que adquirieron un nuevo estatuto jurídico como *ḍimmīes*, identidad que les conllevará tremendas repercusiones socio-económicas desde su implantación legal (*cf.* III.1). Para el estudio de esta etapa y la diseminación judía en tierras iraníes, ha sido de inestimable ayuda la documentación aportada por la Geniza del Cairo, la cual ha ayudado a revelar un amplio abanico de enclaves de población judía:

«Travelers and early Geniza documents mention numerous areas and regions that had Jewish inhabitants, such as Āmol, Ahvāz, Arrajān, Balḵ, Bukhara, Barzanj, Dāmḡān, Isfahan, Firuzkuh, Ġazna, Ġur, Gorganj, Hamadān, Hormšīr, Ḥolwān, Eṣṭaḡr, Jorjān, Kābol, Kāzerun, Khorasan, Kermān, Korkān, Māzanda-rān, Marāḡa, Marv, Nehāvand, Nišāpur, Qarmāsin (Ker-mānšāh)

⁵ Quiero insistir aquí en el uso de “neutro”, porque considero que la ausencia generalizada de hostilidades no implica una situación favorable (entendiéndose como privilegiada) para un colectivo. Soy consciente del carácter controvertido del empleo de este tipo de adjetivos, puesto que desde una óptica moderna la condición de las comunidades marginales, o al menos diferentes de la mayoritaria, en los Imperios islámicos, por ejemplo, fue constatablemente desigualitaria. Incluso estatutos como el de la *ḍimma*, que pretendían dar solución al problema de la coexistencia socio-religiosa, significarán un considerable impedimento para la prosperidad de las comunidades no musulmanas a largo plazo, como se demostrará en las siguientes páginas. Aunque se trata de un modelo obsoleto e actualmente indefendible, olvidar su significado en su contexto original sería desvirtuar su esencia.

⁶ Téngase en cuenta la dificultad que implicó para los *muḃtahidūna* tempranos el estatus de los zoroastras en tanto en cuanto homologables a los miembros de *‘ahl al-kitāb*. La discrepancia de opiniones pone el punto de mira en un panorama legal que, al no haber sido resuelto en el Corán, necesitaba del esfuerzo exegético o *iḃtihād* de cada jurisculto. Para una discusión sobre este tema, centrada en la posibilidad/imposibilidad del consumo de comida preparada por un zoroastra en contraposición con la de un *ḍimmī*, *cf.* Freidenreich, David M., «The Implications of Unbelief: Tracing the Emergence of Distinctively Shi’i Notions Regarding the Food and Impurity of Non-Muslims», en *Islamic Law and Society* 18 (2011), págs. 53-84.

Qazvin, Rudbār, Samarqand, Šiniz, Shiraz, Šuš, Senān, Sirāf, Sirjān, Tawwaz, Tus, Tostar, Urmia, and Zarubān [...]»⁷

Por su parte, en el s. XII, Benjamín de Tudela, en su obra *ספר מסעות*, estimó el número de judíos en las siguientes cifras: 30000 en Hamadán, 4000 en Tabaristán, 15000 en Isfahán, 10000 en Shiraz, 80000 en Ghaznah y 50000 en Samarcanda⁸, que en la época se encontraba bajo dominio persa. Huelga advertir que los datos son inverosímiles por lo extremadamente elevados (ni siquiera en el s. XIX, Persia en su conjunto tendrá una población judía como la que sugiere Benjamín de Tudela para Samarcanda). Su carácter es simbólico, no histórico. Marcus Nathan Adler no titubea en desconfiar del relato medieval, sembrando incluso la duda sobre si el viajero sefardí hubiera podido llegar a tierras tan orientales⁹. No obstante, crónicas de viajes como esta son testimonios valiosos porque atestiguan la existencia de comunidades judías lo suficientemente numerosas como para ser mencionadas y recordadas. El relato de Benjamín de Tudela también nos informa acerca de la dependencia de Babilonia, sede del exilarca, y la organización jerarquizada de la comunidad judía persa:

«ושם (אספהאן) שר שלום הרב שהוא ממונה מיד ראש הגולה על כל הרבנים אשר במלכות פרס»¹⁰

Un siglo más tarde, en Asia se inauguró una época de esplendor para el Imperio mongol, que tuvo como cúspide la toma de Bagdad, capital abasí, en el año 1258 bajo el kanato de Persia (1256-1335), cuarta parte del imperio de Gengis Kan tras una fragmentación y reparto similar a la del Imperio macedonio tras la muerte de Alejandro Magno. Es esta época la de mayor florecimiento religioso: la caída del califato supuso el cese del islam sunní como religión oficial, y un paralelo auge del chiismo y corrientes sufíes. Al mismo tiempo, hay que mencionar que el sustrato religioso de los gobernantes mongoles encontraba sus raíces en prácticas chamánicas, aunque se produjeron conversiones de los kanes al budismo, islam y cristianismo, creándose así una dinámica de conversiones y reconversiones dentro de un panorama confesionalmente muy plural. Se trató sin duda de una época de fluidez identitaria, aunque ciertamente efímera, puesto que la soberanía del islam se acabó reinstaurando con la conversión del kan Maḥmūd Ġāzān (1295) y su ordenanza

⁷ “Judeo-Persian Communities iv. Medieval to the Late 18th Century.” *Encyclopaedia Iranica*, vol. XV, no. 1. Consultado online en la dirección: <http://www.iranicaonline.org/articles/judeo-persian-communities-iv-medieval-to-late-18th-century> (no paginado).

⁸ Adler, Marcus N. *The Itinerary of Benjamin of Tudela*, Jerusalem: Philipp Feldheim, Inc., 1907, págs. 71-72. La edición crítica del texto aparece paginada en letras hebreas; la traducción, en números arábigos.

⁹ *Ibid.*, introducción.

¹⁰ *Ibid.*, pág. 71

para que sus súbditos mongoles siguieran su ejemplo, bajo pena de deportación. Precisamente en este período de la historia de Persia encontramos atestiguadas biografías individuales de judíos conversos al islam, como lo fue Rašid ad-Dīn Fazu'llah de Hamadán (1247-1318). Tales personajes ayudan a entender el pragmatismo de las conversiones, a nivel socio-económico, a la religión predominante y, en este caso, de nuevo oficial¹¹.

La llegada de la dinastía timúrida (1370-1405), tras el declive del kanato mongol, supuso un eslabón de continuidad en la afiliación del Estado con la rama sunní. No será hasta el establecimiento de la dinastía safawí (1509-1722) que el chiismo duodecimano¹² logre instaurarse de manera oficial: es el extraño caso de una confesión que fue impuesta desde la corte –y un pequeño grupo de jurisconsultos que la escoltaban– a un pueblo esencialmente sunní¹³, con las consiguientes dificultades que esto entrañó. El triunfo de los safawí se refleja en la actualidad, donde Irán es el país musulmán con la mayor concentración de una población chií. Los investigadores parecen estar de acuerdo en el hecho de que la implantación de esta rama trajo consecuencias nefastas para el judaísmo y el resto de colectivos “protegidos”.

Debido a que la situación de las comunidades judías en la Persia afšārīda (1736-1794) y qāyār (1794-1925) es un fiel reflejo de la vigente en época safawí, su estudio se emprenderá de manera orgánica junto con las etapas precedentes en los apartados siguientes, y su análisis será el objeto principal de la primera parte de este bloque (*cf.* V.1).

Tras esta introducción, hemos de ocuparnos ahora plenamente de la densidad demográfica y localización geográfica de las comunidades judías en época qāyār. Desafortunadamente, los datos más fiables y completos que he podido rastrear son de fecha tardía para el marco que nos ocupará en este estudio: el primer censo que efectuó el gobierno iraní fue en 1939-1940, aunque generalmente se toma como más válido y preciso el de 1956. Sin embargo, existen estimaciones demográficas ya desde 1875, de carácter muy aproximativo (ya que por norma general no se examinaron las zonas rurales), que procede de L'Alliance Israélite Universelle, instalada en Persia en esa misma fecha. Esta fue una institución que brindó, por primera vez, una educación reglada, moderna y hebrea a los jóvenes judíos de Persia tras las fructíferas negociaciones con Nāšr ad-Dīn

¹¹ La historia de este notable judío se encuentra detalladamente narrada en Amanat, Merhdad, *Jewish Identities in Iran. Resistance and Conversion to Islam and the Baha'i Faith*, I.B. Tauris, 2013, págs. 32-36.

¹² Para una descripción de las diferentes ramas chiíes (cuatrimana, zaydí, ismailí y duodecimana), sus características teológicas y evolución histórica, *cf.* Halm, Heinz, *Shi'ism*, New York: Columbia University Press, 2004.

¹³ *Ibid.*, pág. 80.

Shah (r. 1848-1896) en su visita a Europa en 1873 (cf. II.3). Según esta fuente, las ciudades de mayor presencia judía eran Shiraz (300 familias), Isfahán (300 familias), Teherán (1800 personas), Yazd (200 familias), Urmil (150 familias), Kashán (entre 70 y 80 familias) y Hamadán (150 familias)¹⁴.

Las fuentes de 1898, igualmente publicadas en el BAIU, parecen contradecir la información anterior. La población de Teherán se calcula ahora en 6000 personas¹⁵. Debido a las condiciones económicas de la comunidad judía persa, es difícil poder llegar a pensar que el número se haya más que triplicado en un cuarto de siglo. La fragilidad de las fuentes y la incongruencia de los datos será un obstáculo constante en esta empresa. Así incluso lo recoge el BAIU, en la publicación de 1903:

«Il est malaisé de fournir une statistique complète des localités habitées par des israélites. Les communications entre les différentes parties de l'empire sont difficiles et rares ; les israélites de certaines régions vivent sans aucun rapport avec leurs coreligionnaires des autres régions [...]. Pour nombre de localités, il a fallu prendre une moyenne, qui est forcément inexacte, mais qui se rapproche probablement davantage de la réalité que les chiffres fournis par les voyageurs.»¹⁶

A continuación, la misma fuente incluye la siguiente tabla, la más completa y exhaustiva que disponemos, que desafortunadamente data de principios del s. XX:

Téhéran	5.100	Souldouz	700
Hamadan et envir..	5.900	Sekez	600
Ispahan	6.000	Bidjar	600
Chiraz et environ. .	7.080	Golpaïgan (Ir. Adj).	550
Sench.	1.800	Sablak	500
Kirmanchah et env.	3.800	Houmsar	450
Ourmiah	2.200	Salmas	300
Cachan	1.800	Tussurcane.	300
Bouchir.	700	Mazandéran.	300
Dayer (aux environs de Bouchir)	200	Ichnen	250
Kangon (aux envi- rons de Bouchir).	80	Bana	200
Reez (aux environs de Bouchir).. . . .	50	Bokay.	200
Brazgon (aux envi- rons de Bouchir).	50	Demawend	200
Schakota (aux envi- rons de Bouchir).	20	Kohremabad	200
Yezd	2.500	Siakal.	200
Kerman.	2.000	Dovletabad.	100
Nehawend.	600	Kenguévar	30
Bourouguerde (Lau- ristan)	900	Recht.	30
		Assadabad	10
		Disséminés dans de nombreux villages	3.000
		TOTAL.	49.500

¹⁴ Cf. BAIU 1875 (enero), págs. 59-60.

¹⁵ Cf. BAIU 1898 (enero), pág. 63.

¹⁶ Cf. BAIU 1903 (enero), 1, págs. 168-169.

Para el s. XIX, Fischel calcula unas cifras muy en consonancia con la tabla anterior, pero que merecen ser citadas porque aportan nueva luz acerca del número de judíos, esta vez a principios de siglo:

«They numbered, according to an estimate of the beginning of the 19th century, about 30,000 souls, a figure which, during the 19th century, increased to approximately 50,000.»¹⁷

Por su parte, Daniel Tsadik, en un estudio dedicado explícitamente a la demografía y rol económico de los judíos en Persia, hace una estimación global ligeramente más baja que la anterior, al mismo tiempo que efectúa un cálculo proporcional de gran ayuda para comprender cuán minoritaria era la comunidad judía:

«Numerically, the Jews constituted a small component of Iranian society: they numbered about 40,000 souls, that is, 0.4 per cent of the total population. Still, Jews lived throughout Iran — mainly in the central and western regions of the country — and were visible in some major cities.»¹⁸

El número que proporciona Tsadik no deja de ser otra aproximación: para ello, se basa en el cómputo de L'Alliance Israélite Universelle de los años ya mencionados arriba y le suma, tras descubrir que escaparon a su censo una serie de localidades persas, la cifra de 6000. Ciertamente, el intento de cuantificar la población judía durante el s. XIX no se aparta de la mera especulación. A esto hay que sumarle una serie de problemas que dificultan, si no imposibilitan, llegar a un acuerdo numérico. Por un lado, hay tener en cuenta que este siglo fue una época en la que hambrunas, epidemias y emigraciones hicieron estragos en la estabilidad demográfica y, además, hemos de sumar a estas variantes un recelo por parte de la población judía hacia los censos, justificado en el miedo a un incremento de los impuestos (el número de judíos era directamente proporcional a la cuantía de su tributo). Tsadik, que en la enumeración de estos obstáculos sigue las apreciaciones de Amnon Netzer, no incluye otra variante: las conversiones al islam y al bahaísmo, que *a priori* deberían plantear un problema añadido de medición demográfica. Cabría pensar que esa parte de población originariamente judía ya no se identifique, y por ende no se declare, como tal, pero lo que ocurrió realmente es que en estos censos tenemos incluidos a algunos conversos. Este hecho obliga a replantear la cuestión de la identidad. Debido a su central

¹⁷ Cf. Fischel, Walter J. "The Jews of Persia, 1795-1940", *Jewish Social Studies* 12 (1950), pág. 119.

¹⁸ Cf. Tsadik, Daniel. "Nineteenth-century Iranian Jewry: Statistics, Geographical Setting, and Economic Basis", *Iran* 43 (2005), pág. 275.

importancia, y la desatención que ha recibido por parte de los estudiosos, más adelante proporcionaré un tratamiento más detallado (*cf.* III.5).

Por último, hay que reparar en la calidad de los censos, que antes que ser empresas de origen estatal fueron procurados por las propias comunidades. Otro problema surge al considerar la calidad de las fuentes primarias a través de las cuales podríamos conocer *grosso modo* estos datos. Buena parte de la información que sabemos de Persia procede de los relatos de viajeros, misioneros cristianos o diplomáticos europeos: Joseph Wolff¹⁹, Arthur Conolly²⁰, Efraim Neumark²¹, Yaakov Dilmanian²², Israel Joseph Benjamin²³ y Adolfo Rivadeneira²⁴ son los nombres más destacados. Estos, aparte de que de ningún modo habrían podido precisarnos datos tan rigurosos como los de un censo oficial, tiñeron sus escritos de intereses y motivaciones personales. Este sesgo se observará plenamente en las crónicas de los misioneros protestantes de origen judío, como Wolff, que durante el s. XIX llegaron a Persia con un propósito proselitista.

En cuanto a la distribución geográfica, es evidente de acuerdo con los datos anteriores que las comunidades judías se encontraron diseminadas por varias regiones, aunque se insinúa un desplazamiento de estas al centro de Persia y zonas orientales hacia finales del s. XIX, así como una emigración a Teherán, la capital del imperio, especialmente a partir del reinado de Nāṣr ad-Dīn Shah.

¹⁹ *Cf.* Wolff, Joseph, *Researches and Missionary Labours among the Jews, Mohammedans, and Other Sects*, Philadelphia: 1837.

²⁰ *Cf.* Conolly, Arthur, *Journey to the North of India, overland from England, through Russia, Persia, and Affghaunistaun I-II*, London: 1834.

²¹ *Cf.* Neumark, Efraim, «מסע בארץ הקדם», *האסיף*, vol. 5 (1889), págs. 35-75.

²² Un estudio y traducción de escasos fragmentos del persa al hebreo en Netzer, Amnon, «קורות אנוסי משהד לפי יעקב», *פעמים: רבעון לחקר קהילות ישראל במזרח*, «דילמאניאן», vol. 42 (1990), págs. 127-156.

²³ *Cf.* Benjamin, I. J., *Acht Jahren in Asia und Africa von 1846 bis 1855*, Hannover: 1858.

²⁴ *Cf.* Rivadeneira, Adolfo, *Viaje al interior de Persia* vol. I-III, Madrid: Aribau, 1880.

2. Marginalización e integración: dos paradigmas en convivencia

En los países musulmanes, el término *maḥallah* (محلة) se emplea de manera genérica para hacer referencia a circunscripciones administrativas dentro del Estado. En el caso de Persia, se conoce como *maḥallah-ye yahūd* a los barrios judíos insertados dentro de una población mayor. Centros de este tipo han sido localizados durante el s. XIX entre algunas de las ciudades más relevantes para el judaísmo persa, a saber: Isfahán, Shiraz, Urmia, Mašhad, Teherán y Babol (*olim Bārforush*). La dispersión geográfica de estos barrios judíos desmiente el hecho de que pueda tratarse de costumbres o tendencias limitadas a ciertas regiones. Más bien, hemos de verlo como un fenómeno que trasciende fronteras.



El nombre que recibía la *maḥallah* de Teherán, *sar-e čal* («‘on the top of the pit’, due to the garbage pit located in its midst»²⁵), puede darnos una idea del aspecto de este barrio, descrito por viajeros europeos como una amalgama de casas en calles intrincadas, situadas en el caos de una pobre planificación urbanística (cf. V.3.Fig. 4).

Sería un error pensar que la *maḥallah-ye yahūd* es el único paradigma de organización comunal judía en la Persia decimonónica. Por el contrario, se trata tan solo de una de las dos opciones posibles: segregación o integración, dos fuerzas que ejercen una tensión constante en el comportamiento de las minorías. Tenemos atestiguada la presencia de comunidades que se encontraban físicamente separadas del resto de la ciudad/aldea, por una muralla; y también población judía que vivía integrada en la villa.

Gracias a un informe del BAIU de 1898, sabemos que existe la tendencia, sin duda por cuestiones pragmáticas y de convivencia, a que los judíos se agruparan en una zona precisa. Es

²⁵ Cf. Tsadik, Daniel. “Judeo-Persian Communities v. Qajar Period (1)”. *Encyclopaedia Iranica* XV, 1 (2009). Consultado online en: <http://www.iranicaonline.org/articles/judeo-persian-communities-v-qajar-period> (no paginado).

una inclinación que surge de dentro del propio colectivo, pero que no parece venir impuesta del exterior. La fuente declara lo siguiente:

«La communauté de Téhéran compte environ 6,000 âmes. Les israélites ne sont pas astreints à habiter un quartier spécial, mais ils se groupent néanmoins, par familles, autour des synagogues, si bien qu'un quartier de la ville est exclusivement composé de juifs.» (pág. 63)

Tsadik ofrece cuatro motivos principales que explican la existencia de la *mahallah*, a saber: *a*) la centralización en un lugar mejora la administración religiosa y hace que los servicios comunales estén a disposición de todos los miembros; *b*) es una manera de ofrecer protección a la comunidad en el caso de estallar revueltas anti-judías, gracias a la existencia de murallas en el barrio; *c*) para las instituciones gubernamentales, tal disposición facilitaría la recogida de impuestos; *d*) la peculiar legislación chií, con su arraigada concepción de la impureza ritual, fomentaría la aparición de estos barrios²⁶ (*cf.* II.1.).

La configuración de las casas también aparece reflejada en el mismo informe del BAIU:

«Les maisons sont généralement petites et composées de 5 à 6 pièces – quelquefois davantage – disposées autour d'une cour centrale avec un bassin au milieu. C'est d'ailleurs la disposition la plus commune à Téhéran. Les maisons les plus grandes ont un «enderoum» (gynécée), c'est-à-dire un appartement spécial pour les femmes.» (pág. 64)

A mi juicio, el dato más significativo a extraer es que la configuración habitacional no parece presentar rasgos específicamente judíos, sino que se repiten los esquemas culturales del ámbito musulmán contemporáneo. Fuera de ser un caso endémico de Persia, si por algo se caracteriza la arquitectura judía diaspórica es por no existir *de facto* como tal, amoldándose a las tendencias arquitectónicas circundantes y repitiendo sus esquemas para hacerlos finalmente propios.

²⁶ *Cf.* Tsadik, “Judeo-Persian Communities...”.

3. Influencia de Europa y revolución educacional

Antes de la década de los 70 del s. XIX, la educación para los judíos de Persia se circunscribía al *heder* y al Talmud Torá, dos instituciones de educación religiosa muy básica y que solo se impartía durante los primeros años de infancia. Estas pervivieron incluso después de la llegada de la asociación parisina, por lo que se observa una convivencia de dos modelos muy dispares de educación: el tradicionalista religioso y el aperturista de raíces europeas, heredero directo de la Haskalá.

Los colegios judíos que comenzó a instalar L'Alliance pueden arrojar más luz acerca de la porosidad de esa línea que delimitaba los microcosmos judío y chií. En 1875, previamente a que comenzaran las construcciones, los rabinos de Teherán calcularon el presupuesto necesario y pidieron su instalación, indicando que «Les mahométans ne fréquenteraient pas l'école juive»²⁷. No obstante, y contrariamente al deseo (¿o condición?) de las autoridades religiosas, la creación de colegios de L'Alliance acabaría suponiendo un impulso para fomentar la interrelación entre judíos y musulmanes. Aunque ya se planeaban las construcciones de escuelas desde la década de los setenta, no fue hasta 1898 que se construyó en Teherán el primer colegio de L'Alliance, con Joseph Cazés a la cabeza, antiguo director del colegio de L'Alliance de Beirut. Los obstáculos que habían impedido acelerar el proceso no proceden, al parecer, de las autoridades persas, sino más bien de las dificultades presupuestarias de L'Alliance. Ante tan larga prórroga, en 1889 esta se apresuraría a solicitar al Shah la aceptación de judíos en escuelas estatales. La respuesta fue una rotunda negativa fundamentada en la concepción de la impureza de los no musulmanes, tan anclada en el imaginario colectivo de los súbditos chiíes del Shah.

Este primer colegio de L'Alliance en 1898, masculino, fue secundado luego por uno femenino en la misma localidad en 1899, al que siguieron inmediatamente otros²⁸: en Hamadán (1900, *cf.* V.3.Fig. 5), en Isfahán (1901), en Shiraz y Senna (1903) y en Kermanshah (1904). En 1903, el BAIU, en un informe sobre la apertura de nuevos centros, proporciona información iluminadora:

«Les écoles de Perse ont repris tous les enfants israélites qui fréquentaient autrefois les écoles congréganistes. Ainsi, l'école de garçons de Hamadan a été ouverte en juillet 1900, avec 295 élèves.

²⁷ *Cf.* BAIU 1987 (enero), pág. 61.

²⁸ Por noticias dispersas que he podido consultar en el BAIU, todo apunta, aunque no dispongo de una cita explícita, que a partir de 1900 las escuelas que se construyen siguen siendo dobles por ciudad: una para cada tipo de alumnado (femenino o masculino).

L'effectif scolaire a été en 1902 de 338 et en 1903 de 485. Plus de 25 élèves musulmans, appartenant aux plus riches familles, fréquentent l'école, 12 autres appartiennent à la bourgeoisie. Les enfants musulmans, en vivant pendant quelques années sur les mêmes bancs que les enfants israélites, apprennent à connaître ces derniers et perdent les idées d'hostilité et de dédain que les populations persanes nourrissent contre les israélites.»²⁹

En primer lugar, hay que llamar la atención sobre «les écoles congréganistes»: son escuelas misioneras cristianas³⁰, primero exclusivamente para niños y luego también para niñas, inauguradas con antelación a las de L'Alliance: 1876 en Teherán; 1884 en Hamadán; y 1889 en Isfahán. La apertura de las de la institución francesa fue, con carácter instantáneo, en detrimento de estas anteriores³¹.

Continuando con la cita del BAIU, comprobamos ahora que los niños musulmanes sí tienen cabida dentro de este nuevo currículum escolar gestionado por L'Alliance. La presencia exclusiva de alumnos musulmanes pertenecientes a familias adineradas muestra hasta qué punto fue posible un acercamiento: las capas más bajas de la sociedad se mantienen al margen de este tipo de diálogos, y son las que el clero logra reclutar con mayor facilidad en un discurso de hostilidad contra los judíos.

Como se puede observar por las fechas de inauguración de las escuelas, a pesar de que las negociaciones ya se iniciaron con Nāṣr ad-Dīn Shah en 1873, no sería hasta el gobierno de Muẓaffar ad-Dīn Shah (r. 1896-1907) cuando se llevó a cabo la iniciativa. Hay que resaltar que durante el reinado de estos dos soberanos se observa una ligera mejora de las condiciones de los judíos, o al menos de la consideración de estos por parte del gobierno, aunque no por las clases más populares. A pesar de las crudas condiciones de vida a las que la mayoría chií sometía a los judíos, parece cierto que estos dos shahs mostraron una actitud más amable hacia este colectivo. Una afirmación de Muẓaffar ad-Dīn Shah acerca de la construcción de estos colegios, recogida en el BAIU de 1898, da muestra de que la prosperidad de una parte de la población, por minoritaria

²⁹ Cf. BAIU 1903 (enero), pág. 169.

³⁰ Para un análisis y reflexión someros sobre las implicaciones de que la juventud frecuentara aulas cristianas, cf. Cohen, Hayyim J., *The Jews of the Middle East 1860-1972*, Jerusalem: Keter Press, 1973 (págs. 142-143).

³¹ Ambas instituciones fueron enemigas acérrimas desde que se encontraran en suelo persa. Con estos ojos de sospecha miraba L'Alliance a los colegios protestantes: «Vaincus par la farouche résistance de l'élément musulman, rebelle à toute offre de conversion, sans action aucune sur la colonie arménienne déjà travaillée et catéchisée par les prêtres catholiques, les missionnaires crurent avoir beau jeu en s'infiltrant dans la communauté israélite et en essayant d'ébranler la foi de nos coreligionnaires par l'appât du lucre et d'une vie de farniente.» Cf. BAIU 1907 (enero), pág. 82.

que sea, empieza a entenderse como la prosperidad del conjunto: el bienestar de la comunidad judía acabaría revirtiendo en el bienestar del reino.

«Je considère les israélites comme mes sujets fidèles et l'école qu'ils veulent fonder pour donner de l'instruction à une partie de mes sujets est utile et profitable à tout le royaume.»³²

Falta matizar que los colegios de L'Alliance solo cubrían la educación primaria a finales del s. XIX, y que la secundaria y superior, al tener carácter estatal, estaban consiguientemente vetadas a los judíos. De esta manera, encontramos una población judía apenas letrada, cuya educación se reducía a una cultura muy general que llegaba pronto a su fin por factores político-religiosos.

Sería injusto dejar de señalar que la construcción de estos colegios también encontró oposición dese algunos sectores judíos. Es sugerente lo que apunta Cohen:

«In all of these schools they were taught according to foreign curricula, so that they left school without a command of, and at times barely able to speak, the language of the country where they lived. Learning European languages drew the young people closer to European countries as far as their political aspirations and cultural values were concerned, and made them a foreign body in the local society.»³³

No es extraño entonces imaginar la reticencia y oposición de las comunidades más conservadoras, que se manifestaron como tenaces adversarios de este tipo de educación europeizada, y llegaron incluso a buscar el respaldo «of the rabbinical authorities in Jerusalem»³⁴, el cual lograron. Jerusalén también habría felicitado a Abdullah ibn Abul Somekh, rabino de Bagdad, por impedir la injerencia de L'Alliance en la construcción de un colegio en esa ciudad³⁵. Por lo tanto, sería ilusorio pensar en una acogida unánimemente favorable de esta empresa francesa, vislumbrada por la población judía más tradicionalista como una intrusión de valores occidentales, peligrosos para la conservación del judaísmo. A pesar de esta animadversión interna, los colegios de L'Alliance se prolongaron en el tiempo: en 1950 aún perduraban veinte de estas escuelas, con un total de 6360 alumnos³⁶.

³² Cf. BAIU 1898 (enero), pág. 69.

³³ Cf. Cohen, Hayyim J., *op. cit.*, pág. 106.

³⁴ Cf. Fischel, Walter J. "The Jews of Persia...", pág. 145.

³⁵ *Ibid.*

³⁶ *Ibid.*, pág. 146 (nota 55).

4. Estatus social y rol en la economía del Estado

«How did nineteenth-century Iranian Jews sustain themselves economically within an occasionally antagonistic social and religious setting? What were their vocations? Were these professions geared towards providing necessities to Jews only, or did they also fulfil socio-economic functions vital to society at large? It seems that the Jewish community, rather than being a socio-economically independent society residing on the fringes of a different and disconnected Iranian-Muslim society, was in fact part and parcel of the Iranian society and economy.»³⁷

Las tres preguntas que plantea Tsadik son esenciales para comprender no solo el estatus social de los judíos, que se dejará traslucir en la aceptación y requerimientos de los trabajos desempeñados, sino también para saber hasta qué punto llegaron a ser una pieza clave del engranaje económico de la Persia qāyār. Para analizar los tipos de labores que fueron más comunes entre ellos, creo oportuno diferenciar tres grupos, cada uno de los cuales responde a una realidad distinta y que, por lo tanto, se prestan a ser tratados de manera separada. En primer lugar, tenemos constancia de que los judíos llevaron a cabo principalmente aquellos trabajos que la mayoría musulmana rechazaba. Algunos ejemplos de este tipo son: «[...] dyeing materials that involved strong odours, scavenger work and cleaning excrement pits».³⁸ Este tipo de trabajos, tan denigrados como necesarios, convertía a los judíos en elementos indispensables para el funcionamiento más primario de su sociedad. Por otro lado, la religión islámica también jugó un papel importante en la delegación de ciertos oficios: algunas ocupaciones, como las que implican usura o el manejo del vino, cargan con la censura coránica. La usura, en la Persia decimonónica, no se limitaba al préstamo de bienes pecuniarios con intereses, sino que también se extendía, por analogía, al trabajo del oro y de la plata, y su consiguiente venta³⁹. De esta manera, orfebrería y platería serían trabajos desempeñados *ad hoc* por judíos. También lo fue la producción del vino y su comercio, que satisfizo tanto la demanda interna de sus propias comunidades como el suministro del mercado negro musulmán.

Los judíos predominaron como mercaderes hasta el s. XVI, fecha en la que fueron sustituidos por la población armenia. Fue la venta ambulante (*peddling*) la que constituyó durante el s. XIX el oficio judío por excelencia (*cf.* V.3.Fig. 6). Se trata de un mercado que estuvo lejos de influir en

³⁷ *Cf.* Tsadik, Daniel. “Nineteenth-century Iranian Jewry...”, pág. 277.

³⁸ *Ibíd.*

³⁹ Entiendo que la analogía se construye en base a la venta del material con el que se acuña la moneda (oro o plata); es decir, el hecho de la venta de “dinero” por dinero.

la economía de Estado, en cualquier caso nunca monopolizada por mercaderes judíos. Solamente en el Golfo pérsico, y especialmente en la ciudad de Bushehr, el comercio judío fue decisivo y proporcionalmente muy destacable. Todo lo contrario a lo que usualmente constituye el cliché del *lobby* judío en la Europa moderna, en algunas regiones de Persia incluso les llegó a estar prohibida la posesión de establecimientos dentro de los bazares. Esta imposición restringió su actuación mercantil a la mera venta ambulante. Sus tiendas estaban vetadas en Isfahán hasta la llegada de la AIU en 1875, y en Shiraz y Teherán hasta 1904, según reporta Tsadik⁴⁰. Sin embargo, por la información que he podido consultar hasta la fecha, hay constancia de la existencia de tiendas de propiedad judía en Shiraz, sorprendentemente tan pronto como en 1875. La noticia, presente en el BAIU de ese mismo año, pretende hacerse eco de las vejaciones a los judíos que estaban amparadas por la *šarī'a*. Sin embargo, al mismo tiempo nos transmite una información tan accidental como iluminadora, a saber, la presencia de tiendas en esta ciudad en un año en el que teóricamente estarían proscritas:

«A Schiraz, un israélite ne peut porter la tête droite en présence d'un mahométan ; même dans sa boutique, il faut que le Juif se tienne plus bas que le Musulman.»⁴¹

No se trató nunca de una imposición generalizada en Persia, sino que dependió de cada región y su gobernador. En Hamadán, por ejemplo, los judíos tenían generalmente una buena posición y podían regentar estas tiendas. De localidad en localidad se observa una acentuada disparidad: también en Teherán y en el Kurdistán tenían mejores condiciones económicas, mientras que las condiciones de vida en Shiraz parecen haber sido pésimas.

El mundo del ocio y el entretenimiento también fue cubierto por judíos, especialmente aquellos ámbitos censurados moralmente por los musulmanes persas, a pesar de que era la nobleza y la corte las que demandaban estos servicios. También hay constancia de mujeres judías en el harén de los shahs, como Miriam Khanoum, elogiada como «Eine der grössten Schönheiten und Zierden des wohlbevölkerten Enderūns Feth'alī's [...]»⁴², disputada entre varios miembros de la corte.

⁴⁰ Tsadik, Daniel. "Nineteenth-century...". *Iran* 43 (2005) : 277.

⁴¹ Evidentemente, el pronombre posesivo "sa" se refiere a "le Juif", y no a "le mahométan", a pesar de que pueda prestarse a la ambigüedad. De lo contrario, la historia no tendría sentido ni razón de ser narrada. Cf. BAIU 1875 (enero), pág. 59.

⁴² Cf. Von Kegl, Alexander, "Die Memoiren eines Prinzen von Persien", *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* IX (1895), pág. 258. En este artículo se analiza la relación de Fath 'Alī Shah con las mujeres de su corte, a través de la crónica persa de su hijo 'Ezud-ed-Daulet.

Cabe resaltar que la presencia de judíos en la corte, y por lo tanto su contacto con el Shah, nunca llegó a traducirse verdaderamente en una mejora en el estatus social de los judíos en su conjunto.

Por su parte, también hubo trabajos que surgieron como respuesta a las demandas populares. Se trata de «writers of talismans, fortune-tellers or exorcists»⁴³, cuya existencia en el s. XIX está bien atestiguada, y que atrajo el rechazo de judíos europeos que visitaron la región.

Un segundo apartado merecen los oficios de nueva creación. Son los relacionados con el comercio de la seda, del opio y la explotación de la agricultura, que fueron el producto de la transformación económica de Persia, principalmente motivada por la apertura del mercado occidental. East India Company es el ejemplo por antonomasia de la intervención de Europa en Oriente y el florecimiento de la actividad comercial internacional. En las fuentes bahaís, especialmente en el *Kitāb-i-Aqdas*, el consumo de opio que se hacía en la época sufrió la más severa condena. De hecho, es con la prohibición absoluta del opio en K190⁴⁴ (aunque ya había sido tratado previamente en K155) que se cierra este tratado legal, que es la obra más vinculante de todo el corpus bahaí para la vivencia de la fe del creyente:

«قد حرّم عليكم شرب الافيون انا نهيناكم عن ذلك نهياً عظيماً فى الكتاب والذى شرب اّنه ليس منى [...]»

El comercio del opio en el que los judíos participaron fue a escala tanto nacional, dentro de las fronteras persas, como internacional, especialmente con la India y China. En Isfahán, en 1905, se tiene constancia de un número importante de judíos dedicados al opio⁴⁵.

La agricultura, que constituyó otro ámbito de cambios, también aparece reflejada en las fuentes bahaís. Hasta entonces, en Persia había predominado una agricultura de subsistencia, que además se había visto perjudicada con el auge del opio, pues otros cultivos, especialmente los de cereal, fueron sustituidos por las plantaciones de opio, que reportaba más ingresos al país. Así sugirió Bahā'u'llah que abrieran la agricultura a la demanda extranjera:

«Fifth: Special regard must be paid to agriculture. Although it hath been mentioned in the fifth place, unquestionably it precedeth the others. Agriculture is highly developed in foreign lands, however in Persia it hath so far been grievously neglected. It is hoped that His Majesty

⁴³ Tsadik, “Nineteenth-century...”. *Iran* 43 (2005) : 277.

⁴⁴ “K” es la inicial usualmente empleada para referirse al *Kitāb-i-Aqdas*. Las obras bahaís se citan por párrafos.

⁴⁵ Tsadik, “Nineteenth-century...”, pág. 278.

the Sháh—may God assist him by His grace—will turn his attention to this vital and important matter.»⁴⁶

En tercer lugar, se sitúan los trabajos que gozaban de una alta reputación, a saber: la medicina y los puestos de administración de la corte. Con respecto a los médicos, hay que apuntar que no se trataron de eruditos formados en una escuela, como ya vimos hecho imposibilitado por el sistema (*cf.* I.3.). Más bien se debe hablar de linajes: familias enteras que tradicionalmente se habían dedicado a su ejercicio, legando los conocimientos de generación en generación. En la región de Golpayegán, sabemos de la existencia de una familia de médicos que perduró desde «at least the last quarter of the eighteenth century until the beginning of the twentieth century.»⁴⁷ No parece ser desdeñable el número de casos de médicos judíos que ascendieron hasta ostentar cargos en la corte qāyār. Ḥakim Nūr Mahmūd de Teherán (*cf.* V.3.Fig. 7), Nehōrāi Nūr Maḥmūd de Kashán, Khwānsārī Ḥaqq Naẓar y su hermano Mūsa, Ḥakim Yehezqel y Ḥaqim Eliyahu⁴⁸ son algunos ejemplos, de los cuales los tres primeros estuvieron presumiblemente en la corte de Muḥammad Shah (r. 1834-1848) y Nāṣr ad-Dīn Shah (r. 1848-1896). Más información puede encontrarse acerca de Jacob E. Polak, un judío de Viena que estuvo al servicio de Nāṣr ad-Dīn Shah desde 1851, primero como profesor de anatomía y cirugía en la Academia Militar de Teherán, y posteriormente como médico personal, de 1856 hasta 1860. Llegó a Persia para sustituir al francés Dr. Cloquet, quien había sido, hasta su muerte en 1851, el médico judío del Shah. Tampoco hemos de olvidar la figura de Dr. Isadore Albu, un judío traído esta vez de Berlín por Muẓaffar ad-Dīn Shah (r. 1896-1907), que asimismo fue médico de corte.

En la administración, hay que mencionar a Šopšal Khan, un caraíta de origen ruso que actuó como tutor de Muẓaffar ad-Dīn Shah y Moḥammad ‘Alī Shah (r. 1907-1909). No sería hasta esta época que el estatus social de los judíos de Persia sufriera una notable mejoría. Con la revolución

⁴⁶ Fragmento perteneciente a *Lawḥ-i Dunyá*, publicada en la compilación Bahá’u’lláh, *Tablets of Bahá’u’lláh Revealed after the Kitáb-i-Aqdas*, Wilmette: Bahá’í Publishing Trust, 1988. Consultado en: <http://bahai-library.com/writings/bahauallah/tb/6.html> (no paginado). Para una contextualización del escrito y resumen de su contenido, remito al volumen correspondiente de una serie bahaí, por Taherzadeh, Adib, *The Revelation of Bahá’u’lláh. Mazra’ih and Bahjí 1877-1892*, Oxford: George Ronald Publisher, 1987, págs. 239-251. Consulta online en: www.peyman.info/cl/Baha'i/Others/ROB/V4/Cover.html.

⁴⁷ *Cf.* Tsadik, “Nineteenth-century...”, pág. 278.

⁴⁸ Debido a que las referencias a sus biografías proceden de fuentes persas, no he podido datar sus vidas ni aportar más información que sus nombres.

constitucional de 1906-1909, por primera vez en su historia, se garantizó la igualdad ante la ley de todos los súbditos del Estado, sin excepción de religión, al menos *de iure*⁴⁹. Hasta la época

«[...] neither the Jews nor the Armenian Christians or Parsee Zoroastrian minorities were yet permitted to send a deputy to their own group to parliament. At first the Jews were compelled to agree to be represented by a Muslim.»⁵⁰

La falta de representación inevitablemente revertía en una compleja situación de desprotección, ya que el portavoz que había de luchar por la garantía de la seguridad y derechos de un determinado colectivo minoritario, paradójicamente no pertenecía al mismo. En 1909, la comunidad judía eligió a su primer diputado: ‘Azzīzu’llah Šīmanī, que poco después dimitiría por la presión de la cámara, siendo sustituido por un musulmán. En 1916 se produjeron nuevas elecciones de un representante: de 1916 a 1922, el diputado fue el Dr. Luqmān, mientras que de 1922 a 1925, Šmu’el Ḥayyim⁵¹, entre los cuales hubo tal rivalidad que el movimiento sionista se dividió en dos facciones (*cf.* V.3.Fig. 8). No se observará un verdadero y raudo cambio hasta la llegada de Reḏa Pahlevi en 1925. La laicización y occidentalización tan vinculada a la ideología pahlevi, con un claro influjo del kemalismo que simultáneamente estaba efectuando profundos cambios en Turquía, fueron los elementos que lograron sacar a la comunidad judía persa de una situación que había durado siglos, concretamente desde el triunfo de la dinastía safawi y el empoderamiento del clero chií. Como se verá en el siguiente punto, es la ideología duodecimana la que determinó el presente y el futuro de miles de judíos en Persia. De hecho, la comunidad judía que de mayor salud económica gozaba se situaba en el Kurdistán persa. Una de las hipótesis que lo explica vuelve a recurrir a la religión como causante y, aunque es probable que la diferencia de la rama islámica sea un factor importante, el tono con el que se argumenta es marcadamente anti-chií:

«[...] the relatively good economic position of the Kurdish Jews in Iran may perhaps be attributed mainly to the fact that the Muslim Kurds were Sunnies and not fanatic Shī’ites like the other Iranian Muslims»⁵²

⁴⁹ Cf. Art. 8 de las Disposiciones Generales de la Constitución de Persia de 1906: «The people of the Persian Empire are to enjoy equal rights before the Law». Es cierto que esta disposición no pasó a realizarse *de facto* hasta el ascenso de la dinastía pahlevi.

⁵⁰ Fischel, “The Jews of Persia...”, pág. 142.

⁵¹ Fischel confunde su nombre por el de “Solomon Chayyim”, otro dirigente sionista. *Cf.* «The Jews of Persia», pág. 144.

⁵² *Cf.* Cohen, *op. cit.*, pág. 95.

III. DIÁLOGO Y CONFLICTO

1. Encuentros con el islam shī'ī duodecimano

La situación socio-económica judía como efecto colateral de la discriminación religiosa del islam chií es la teoría defendida, *inter alia*, por Netzer, Tsadik y Cohen, y resulta en principio asumible en vista de la actitud de la doctrina duodecimana para con las comunidades no musulmanas. Siguiendo esta línea, se acepta que

«[...] the gap which existed between the political, economic and cultural position of the Jews of Iran and the Yemen and that of the Jews of other Eastern countries widened from the 16th century. The difference was great between the Jews of the Shī'te lands (Iran and the Yemen) and those of the Sunni lands (Egypt, Turkey, Syria, the Lebanon and Iraq)»⁵³

El s. XVI se establece como el punto de partida de esta situación, a causa del ascenso de la dinastía safawi, que hizo del chiísmo la rama musulmana⁵⁴ oficial de Persia. Así perduró hasta finales de la dinastía qāyār, atestiguado en el Art. 1 del suplemento a la Constitución del 8 de octubre de 1907, que reza: «The official religion of Persia is Islam, according to the orthodox Ja'fari doctrine of the Ithna 'Ashariyya, which faith the Shah of Persia must profess and promote.» Tras el intervalo de la dinastía pahlavi, que apostó por una secularización del país, el triunfo de la Revolución Islámica en 1979 ha mantenido la primacía de esta confesión hasta la fecha.

Ya desde su aparición, el islam se vio compelido a regular las relaciones entre la nueva y creciente comunidad y los credos adyacentes con los que estaba obligada a convivir. Disponemos de varias fuentes que ordenan la interacción entre los musulmanes y estos protegidos (أهل الذمة), a saber: 1) el Qur'ān; 2) la tradición del *ḥadīṭ*; 3) el pacto de 'Umar. Para las siguientes líneas, la atención recaerá mayormente sobre el último, debido a que, ante la disparidad coránica⁵⁵, es dicho pacto el que acabó fijando la casuística legal en torno a los límites y prohibiciones a los que habría de someterse la *ḍimma*. Aunque tradicionalmente se ha visto en este contrato un documento de

⁵³ *Ibid.*, pág. 3.

⁵⁴ Hasta ahora, he estado designando al chiísmo y al sunnismo como “ramas islámicas”. El término “doctrina”, que se podría sugerir para este uso, prefiero reservarlo para las escuelas jurídicas.

⁵⁵ Tsadik habla aquí de inconsistencia: «The attitude of the Quran to the people of the Book is inconsistent», en *Between Foreigners and Shi'is*, Stanford: Stanford University Press, 2007, pág. 15. Tal afirmación, entiendo, supone ignorar todo el proceso de evolución ideológica que subyace bajo el *textus receptus* del Corán. Desde el s. XIX, la crítica literaria alemana vino a demostrar de manera tajante la existencia de diversos períodos (mequí y mecano, con sus consiguientes subdivisiones) en el discurso coránico. De ahí que, considerando “inconsistencia” como una etiqueta que puede inducir a error, he preferido hablar de “disparidad”.

época del califa ortodoxo ‘Umar ibn al-Khattāb (r. 634-644), las investigaciones al respecto descartan esta atribución, y ubican su redacción al menos un siglo después⁵⁶. Lo que nos interesa aquí son los objetivos del texto: se persigue asegurar la superioridad musulmana frente al sometimiento de la *dimma*, que se efectúa de distintas maneras. He aquí una selección⁵⁷ de las imposiciones que son relevantes para este estudio en tanto en cuanto se pueden vincular a la realidad de las comunidades judías del s. XIX, ya en lo hasta ahora mencionado, ya en los contenidos de los que se tratará más adelante:

«[...] *i.* We shall keep our gates wide open for passerby and travelers. We shall provide three days’ food and lodging to any Muslims who pass our way. *ii.* We shall not give shelter in our churches⁵⁸ or in our homes to any spy, nor hide him from the Muslims. *iii.* We shall not teach our children the Qur’ān. We shall not hold public religious ceremonies. We shall not seek to proselytize anyone. We shall not prevent any of our kin from embracing Islam if they so desire. *iv.* We shall show deference to the Muslims and shall rise from our seats when they wish to sit. [...] *v.* We shall not ride on saddles. [...] *vi.* We shall not sell alcoholic beverages. *vii.* We shall clip the forelocks of our heads. We shall dress in our traditional fashion wherever we may be, and we shall bind the *zunnār* around our waists. [...] *viii.* We shall not build our homes higher than theirs. *ix.* [...] anyone that strikes a Muslim will forfeit the protection of this pact.»⁵⁹

En lo que respecta a las viviendas judías (*i.* y *viii.*), su altura máxima parece haberse respetado, *grosso modo*, en la Persia decimonónica, aunque como ya vimos (*cf.* II.2.), su estructura interna no tenía nada de particular. Mientras tanto, su función como casa de hospedaje se reflejará incontestablemente en el rol que adoptaron en 1839, cuando los judíos fueron obligados a albergar a ciertos militares rusos (*cf.* III.2.). Por su parte, las bebidas alcohólicas (*vi.*) han sido ya desmentidas anteriormente (*cf.* II.3.), lo cual dilucida que en ocasiones nos encontramos con letra muerta: disposiciones que constituyen un ideal religioso imposible de llevar a la práctica sin que su aplicación vaya en detrimento de intereses mayores, generalmente económicos. Mientras tanto, la vestimenta (*vii.*), con ligeras modificaciones, refleja una realidad cambiante: en ocasiones, y en

⁵⁶ Para un estudio del pacto de ‘Umar, su datación y forma literaria, remito a Cohen, Mark. R., «What was the Pact of ‘Umar? A Literary-Historical Study», *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 1999, n° 23. Aunque hay existencia de varias versiones del pacto y Cohen reproduce la “recensión” sunní, he elegido citar a partir de esta fuente porque este artículo es un clásico y referente en la materia.

⁵⁷ No reproduciré el pacto de ‘Umar en su integridad, sino solo lo relevante para este trabajo. La enumeración en letras latinas es mía. La emplearé para facilitar la referencia a tal o cual disposición más adelante.

⁵⁸ La mención de iglesias y otras realidades del mundo cristiano se explican porque el pacto toma la extraña forma de una carta escrita por la comunidad cristiana al califa.

⁵⁹ *Cf.* Cohen, *op. cit.*, págs. 107-108.

ciertas regiones, se exigiría a los judíos vestir atuendos diferenciadores, como una prenda amarilla, zapatos de diferentes pares⁶⁰ o una rodela sobre la ropa⁶¹, así como un velo distinto del *hiyāb* musulmán para las mujeres o la prohibición de «part their hair, since the Prophet used to part his hair⁶²».

Una regulación no citada en el pacto de ‘Umar pero de origen coránico (9,29) que merece mención explícita es el impuesto *per capita* (الجزية). En principio, hay dos interpretaciones de su función, aparte de la evidentemente fiscal: o bien se justifica como el garante de la protección de la *dimma*, como pacto bilateral entre dos partes interesadas (interpretación *emic*); o bien se explica como método de humillación para la comunidad no musulmana y factor coercitivo para propiciar su conversión (interpretación generalmente *etic*, aunque no faltarían eruditos chífes en el s. XIX que la vieran de tal manera). La *yizia* podía pagarse ya en forma pecuniaria o en especias, pero su cuantía no estaba estipulada, sino que dependía de la voluntad del imamato. En Persia, este impuesto no se aboliría hasta la llegada de la Revolución Constitucional⁶³, mientras que ya habría desaparecido en 1855 en el ámbito sunní del Imperio otomano. Junto a la *yizia*, todas las leyes anteriores del pacto de ‘Umar se constituyen como herencia común tanto en el islam sunní como el chií.

Algunos autores han querido ver en el chiismo un desarrollo heterodoxo (por influencias persas) e inflexible en contraposición con la “laxitud” de la sunna⁶⁴, mientras que otros no ven más diferencias legales entre una y otra rama que entre las diversas doctrinas de las escuelas jurídicas del islam sunní⁶⁵. Esto último fue, de hecho, lo que pretendió hacer Nāder Shah (r. 1736-1747), primer gobernante de la dinastía afšārīda: asimilar la rama chií a un *madhab*, deshaciendo así una

⁶⁰ Cf. Tsadik, *Between Foreigners...*, pág. 28.

⁶¹ Cf. BAIU, 1902:62.

⁶² Cf. Tsadik, «The Legal Status of Religious Minorities: Imāmī Shī‘ī Law and Iran’s Constitutional Revolution», *Islamic Law and Society* 10 (2003), núm. 3, pág. 402.

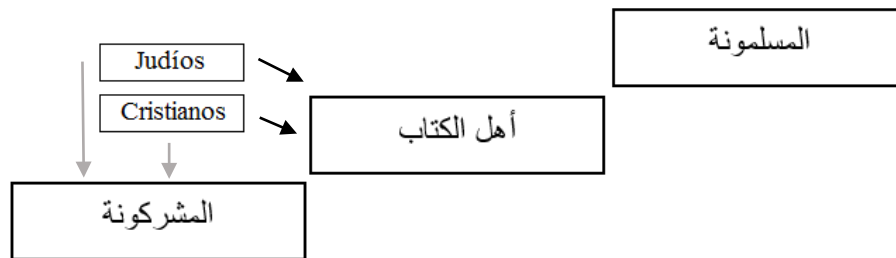
⁶³ Cf. Art. 97 del suplemento de 1907: « In the matter of taxes there shall be no distinction or difference amongst the individuals who compose the nation.»

⁶⁴ Discrepo radicalmente de esta consideración. Todo lo contrario, el cierre de la *iṭihād* en el ámbito sunní, y el anquilosamiento de las obras posteriores, que solo eran comentarios de las obras de *madhab*, se produjo muy temprano. Mientras tanto, en el chiismo las puertas de la *iṭihād* permanecen abiertas hasta la actualidad. El problema radica en que a menudo se confunde radicalismo y fundamentalismo, y se empapa al último término de connotaciones que pertenecen al primero, y viceversa. Estrictamente hablando, el chiismo no es inamovible y fundamentalista, sino precisamente lo contrario.

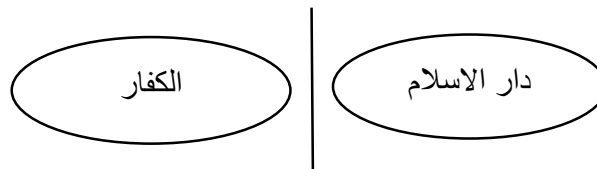
⁶⁵ Cf. Freidenreich, David. M., *op. cit.*, pág. 56 (nota 4).

oposición sunna-chía, para introducirla en la lista de las doctrinas jurídicas clásicas (*mālikī*, *hanafī*, *hanbalī* y *šafi‘ī*).

En lo que respecta a la consideración de identidades no musulmanas, es cierto que las perspectivas sunníes y chiíes tienen importantes desacuerdos. Para los primeros, la configuración religiosa del mundo se ha mantenido siguiendo un modelo jerárquico tripartito, que intento sintetizar con el siguiente diagrama:



La concepción chií, al igual que la sunní, también utiliza etiquetas como “pueblo del Libro”. Sin embargo, el desarrollo histórico hizo que, compartiendo en origen una cosmovisión triple como la anterior, tendiera finalmente a establecer una oposición binaria. De hecho, el islam chií (أهل الحق) tiene sus reservas a la hora de considerar a otras formas del islam, el islam disidente (أهل الخلاف), y por ende, principalmente a la sunna. La distribución del mundo se basa en la inexistencia de un término medio entre el musulmán y el infiel:



Aparte de esta diferencia de perspectivas, hay que señalar la importancia que tiene el estado de impureza ritual (النجاسة, por contraposición a الطهارة). No obstante, la concepción de la *naḡāsa* no es ni endémica ni característica del chiismo, contrariamente a lo repetido en ámbitos académicos. En realidad, en la sunna la impureza ritual está igualmente considerada y regulada, aunque algunos matices la alejan de la concepción chií. En primer lugar, hay que precisar y recalcar que la impureza a la que nos referimos no está vinculada a una dimensión ética (pecado), ni biológica (imperfección) o higiénica (suciedad), sino religiosa (ritual). Para el judaísmo, en el que la preocupación levítica está tan presente, este concepto de la impureza ritual no habría resultado

extraño. En el chiismo, la *naḡāsa* logró aplicarse de manera estricta e implicó la modificación absoluta de diversas esferas de la sociedad. Sin poner en duda que detrás del judaísmo y el islam chií hay una realidad, motivación y consecuencias diferentes, sí considero oportuno llamar la atención sobre el significado del concepto, complejo –cuando no abstruso o ininteligible– para una sociedad occidental en vías de laicización como la nuestra.

Fue Goldziher quien introdujo en el mundo académico la presunción de que la impureza tiene un origen zoroastra, apoyándose en que «Ein Zoroastrier darf keine Nahrung gebrauchen, die ein Nicht-Zoroastrier zubereitet hat, auch keine Butter, auch keinen Honig, selbst auf Reisen nicht.» Este mismo discurso se viene repitiendo desde entonces en la academia:

«[...] the Jews were humiliated particularly by the Shī'ite religious belief that a non-Muslim is impure, a belief non held by Sunni Islam: the Shī'ite Muslim faith had taken it from the Zardushtra (*sic*) religion, which had previously been the faith of Iran.»⁶⁶

A modo de resumen, existen tres hipótesis acerca del origen de la *naḡāsa*: *a*) deducción coránica (9,28); *b*) desarrollo no coránico que luego vuelve al texto y se presentada reinventado como exégesis, cuando en realidad es eiségesis manifiesta; *c*) influjo mazdeísta. De cualquier modo, hay una clara jerarquización en el estado de la *naḡāsa*: puede ser poseída por objetos y sujetos, y tener una diferente naturaleza. Para simplificar en lo posible la explicación, he preferido ilustrarlo de manera gráfica y recopilar toda la información a la que he tenido acceso en una tabla:

Poseedor	Naturaleza		
Perros y cerdos	Irreversible	Inherente	Contagiosa
No musulmanes	Reversible (conversión)		
Alimentos	Irreversible	Adquirida	
Musulmanes	Reversible (ablución)		Intransmisible

Detrás de esta simple tabla se esconde una compleja casuística y una larga evolución ideológica que cristaliza en el s. XI con autoridades legales como al-Mufīd (m. 1022) y al-Murtaḡā (m.1044)⁶⁷. Antes de esta fecha, se manifiesta una falta de consenso legal, por lo que las noticias,

⁶⁶ Cf. Cohen, *op. cit.*, pág. 7.

⁶⁷ Para un desarrollo completo de la evolución del discurso chií sobre la impureza, cf. Freidenreich, *op. cit.* En este artículo, el autor desmonta la visión negativa de esta rama islámica tan arraigada en Occidente desde los estudios del Goldziher, así como una evolución mal comprendida del concepto de la impureza, sirviéndose de manera copiosa de la literatura de *ḡadiḡ* chií y de las obras de imames clásicos. A mi juicio, la genialidad del artículo recae en la aclaración de la aleya 9,28 no como detonador de la idea de impureza sino, en palabras del autor, como «retroactive justification», pues se encuentra por primera vez dentro de la literatura chií en el s. XI, en la obra de al-Murtaḡā, cuando ya dicha idea llevaba camino recorrido.

contradictorias, responden a diferentes actitudes y escuelas que escapan a un estudio orgánico, y también a conclusiones simplistas y monolíticas.

Uno de los ejes más importantes de la *naḡāsa* en el chiismo es su aparición en la esfera de los alimentos: estos son susceptibles de adquirir un estado de impureza por haber sido manipulados por un no musulmán, quien contamina todo y a todos los que entren en contacto él. Es precisamente la idea de la contaminación la definitoria del chiismo, y ha de analizarse como desarrollo propio. En un principio, parece que sí se permitía a la comunidad musulmana ingerir alimentos preparados por la *ḡimma* (Corán 5,5). Posteriormente, en el s. VIII, hayamos la noticia de un *ḡadiṡ* del sexto *imām* que pone las bases para sembrar la duda acerca del correcto proceder sacrificial y, por lo tanto, la aceptabilidad de su ingesta:

«How can you regard it permissible to eat meat from their acts of ritual slaughter when [the essence of] ritual slaughter is the name [of God], and none but a Muslim may be entrusted with it?»⁶⁸

Nos encontramos ante una preocupación ritual, auspiciada por la sospecha de que los cristianos invocasen a Cristo en vez a Dios o que cristianos y judíos no estuvieran acostumbrados a tal práctica. No obstante, con al-Mufīd, tres siglos más tarde, el foco de atención pasó a ser la religión del no musulmán que sacrifica. El salto es importante: de una identificación de la impureza con la falta de rigor ortopráctico que anula el sacrificio (impureza = inaptitud) a una identificación de dicha impureza con la falsedad intrínseca de todo credo ajeno al islam (impureza = infidelidad).

Las líneas anteriores están destinadas al sacrificio animal. En lo que respecta a otros tipos de alimentos encontramos la interpretación de aleya coránica 5,5: los jurisconsultos chīfes se inclinan a ver en este verso una alusión a alimentos secos (grano y frutos), que los no musulmanes pueden tomar independientemente de quién los haya procesado. Hay una clara asunción de que el agua acoge y, por lo tanto transmite, la impureza, y estos alimentos, al estar libres de agua, escapan de la legislación general. La participación del agua en el proceso de contaminación es digna de mención: es considerada como un agente vector. Así, nos encontramos por ejemplo con noticias que informan de la prohibición para un judío de salir de casa cuando estuviera lloviendo, por miedo a desatar un contagio de su impureza. También se advertía contra el contacto con un objeto que

⁶⁸ Citado a través de Freidenreich, *op. cit.*, pág. 61.

estuviera o hubiera estado en contacto con el sudor de un no musulmán⁶⁹ o con el agua tocada por él.

En el s. XIX, el concepto de la impureza no es una idea que se encontrase en decadencia: aún se destinó mucho esfuerzo intelectual en desgranar la casuística en torno a la contaminación de la *na'yāsa* y, a pesar de que surgieran voces discordantes⁷⁰, la escolástica chií insistió en la condición ritual de los no musulmanes. Como es fácil de deducir, las implicaciones de la impureza no se restringieron al ámbito alimenticio, sino que tuvieron un efecto severo en la esfera social: los matrimonios mixtos no estaban permitidos, aunque el concubinato y la unión temporal (المتعة) con un no musulmán se prestaban a diferentes consideraciones según el jurisconsulto involucrado en el dictamen.

Tanto en la vida como en la muerte, chiíes y no chiíes intentaron desenvolverse en espacios diferenciados. La especialización de cementerios por congregaciones religiosas impedía que los judíos fueran enterrados en emplazamientos musulmanes y viceversa. Es el caso del antes mencionado Rašid ad-Dīn Fazullah de Hamadán, que es digno de recordarse aunque no pertenezca a época safawi. La ambivalencia entre la voluntad de pertenecer a una nueva comunidad (del judaísmo al islam) y el rechazo de dicha comunidad hacia el neófito se ve claramente ilustrada en el episodio que tuvo lugar un siglo posterior a la muerte de este notable converso, cuando un grupo de musulmanes exhumaron su cadáver para enterrarlo en el cementerio judío. Todavía en el s. XIX, se mantenía una viva preocupación por cómo proceder en la inhumación en tal y cual caso, llegando a plantearse situaciones extremadamente concretas. Véase la precisión del erudito Muḥammad Ḥasan Na'yafī (1787-1850), en cuya obra رسالة شريفة se trata lo siguiente:

«It is [...] permissible to bury an infidel woman who is pregnant by a Muslim in a Muslim cemetery. Najafī states that it is obligatory to bury this non-Muslim woman, whether or not she is a

⁶⁹ Cf. Tsadik, «The Legal Status...», págs. 383-384. En este mismo fragmento aparece una noticia acerca de la presencia de un judío en el *hamām* y la contaminación de aquello con lo que tiene contacto. La ley bahaí, que se caracteriza por compaginar una polémica feroz con la ley chií con la interiorización no discutida de parte de su legado, desarrolló una especial atención a la cuestión de los baños públicos. Estos merecieron a Bahā'u'llah su mayor desprecio, por lo que prohibió la entrada en ellos a sus fieles. Personalmente, creo ver aquí un ejemplo de ese legado chií que se rastrea en el pensamiento bahaí, aunque esta vez, el peso de la condena se ha transformado de lo ritual a lo higiénico.

⁷⁰ Por ejemplo, la obra de Sayyid Muḥammad 'Alī Khurāsānī Ṭabasī en 1876-7 en respuesta al tratado de Ṣaḥib-i Akbar Ābādī, donde al parecer se pone en tela de juicio la teoría largamente sostenida por el chiismo a estos efectos. Cf. Tsadik, «The legal Status...», pág. 382.

member of the people of the Book, with her back to the *qibla*, so that her child in her stomach will face the *qibla*.»⁷¹

La noticia afirma, de manera indirecta pero tajante que había uniones mixtas –pues cuando se genera debate legal sobre un asunto se está confirmando su existencia–y que, de ninguna manera, el chiismo se mantenía unánimemente fiel a prácticas “endogámicas”. Además, el texto trae a colación indirectamente la cuestión de la identidad: si para un rabino el judaísmo se transmite por línea materna, y para un mulá el islam lo hace por línea paterna, ¿cómo identificar al nacido de una judía y un musulmán? La respuesta depende de la perspectiva, y es natural que la jurisprudencia islámica lo trate como musulmán.

Otra cuestión que se plantea dentro del ámbito de ley familiar es la herencia. Este es, a mi juicio, el factor de corte económico por antonomasia que motivó las conversiones, por lo que lo trataré a fondo más adelante (*cf.* III.3.). Baste decir, por el momento, que el aparato legal chií posibilitó que la herencia, incluso de parientes lejanos, fuera adquirida íntegra y exclusivamente por el miembro converso al islam. En la comunidad judía, este tipo de casos no son en absoluto extraños. Dicha práctica, cuya legitimación emanaba del clero, fue operativa hasta el s. XX, aunque Nāṣr ad-Dīn Shah la prohibió explícita y reiteradamente. Se trata de otro ejemplo en el que el poder secular, activo *de iure*, resulta inefectivo *de facto*, porque no son el gobierno ni la corte los que alientan y dominan la voluntad y costumbres de la población. Así expresó Neumark, en la crónica de su visita a Persia en 1884, la preeminencia de la ley emanada del clero sobre la voluntad regia:

«(...) לפני המלך נאצר אל דין שאה קאג'ר –המסעו באירופא בשנת תרל"ג– לבטל את חוק ירושת המומרים (...) אמנם לבטל החוק הזה כלה לא יוכל, כי חוק דתי הוא לא חוק המלך ובעניני הדת לא יוכל להערב בארץ הפאנאפזים כמובן. ובאמת לה המלך טוב לישראל מאז חזר ממסעו (...)»⁷²

Hasta aquí hemos tratado de realidades que reflejan una colisión entre los dos colectivos, judío y musulmán. Sin embargo, insistir demasiado en estos puntos de discrepancia y desencuentro va en detrimento del diálogo que, indudablemente, también se produjo. Para ello me serviré de algunos ejemplos tomados de fuentes variadas. Como ya vimos en II.3., los colegios de L' Alliance permanecieron abiertos también a alumnos musulmanes. Aunque su cifra sea insignificante y parezcan pertenecer a una élite intelectual, ofrecen un caso en el que los microcosmos chií y judío

⁷¹ Cito la reflexión que Tsadik hace sobre la referencia de Naṣafī en «The Legal Status...», pág. 396.

⁷² Neumark, *op. cit.*

se encontraron en un contexto de encuentro. También en el BAIU de 1903 nos encontramos con una situación de convivencia, esta vez la villa de Zarghoun (Zarqān), muy próximo a Shiraz:

«Cette localité renferme une cinquantaine de familles israélites formant un total de 300 âmes [...]. Ils vivent en bons termes avec les Musulmans et ne sont jamais inquiétés pour leurs opinions religieuses.»⁷³

Lo último a lo que me quiero referir, aunque *a priori* parezca anecdótico, es a los títulos que recibían los líderes de las comunidades judías en suelo persa. En el BAIU de 1875, se nombra al *naṣī* de Shiraz como «Moula Elyahou», al *ḥaḥam* de Isfahán como «Moula Yehouda» y al rabino de Kashán como «Moula Aron»⁷⁴, mientras que el misionero protestante de origen judío Joseph Wolff habla de «Mullah Moosa Ibn Hajee Barhur Dar»⁷⁵. Los nombres hebreos van precedidos de los títulos de “mulá”, una denominación que designa a un rango específico del clero chií, o “ḥayyī”, aquel ha hecho la peregrinación. Aunque nos retratan a personas que mantienen sus funciones sinagogales y comunitarias propias, se han asimilado, desde un punto de vista de nomenclatura jerárquica, a eruditos religiosos musulmanes.

2. Persecuciones y conversiones: episodios, causas y legado

Sin querer participar del discurso anti-chií que tanto ha proliferado en el orientalismo europeo, es innegable que tanto en Persia, como en el Yemen y Aden cundieron las persecuciones de los grupos no musulmanes con el objetivo de su conversión, esto es, la eliminación íntegra de dichos colectivos religiosos por su absorción en la mayoría⁷⁶. Aunque esta tendencia (que emana de la confluencia entre la cosmovisión binaria chií y los anhelos universalistas del islam) se dé con frecuencia, no ha de inducir a pensar que caracteriza a la chíá por contraposición a la sunna.

Este epígrafe debe comenzar en el s. XVII. Aunque hay constancia de conversiones al islam en época precedente⁷⁷, el fenómeno de conversiones colectivas y forzosas comienza en época safawi.

⁷³ Cf. BAIU 1903 (enero), pág. 118.

⁷⁴ Cf. BAIU 1875 (enero), pág. 60.

⁷⁵ Cf. Wolff, Joseph, *Researches and Missionary Labours among the Jews, Mohammedans and Other Sects*, Philadelphia 1837, pág. 47.

⁷⁶ Sería interesante analizar las persecuciones y conversiones forzosas de judíos en estas tres localidades para disponer de una visión más holística, y menos geográfica, de la actitud chií hacia las minorías con las que convive. Este acercamiento es el que propone Cohen, *op. cit.*, cuando analiza la economía, política, sociedad, cultura y derechos de las mujeres de los países musulmanes organizando sus capítulos por países sunníes, por un lado, y chíes, por otro.

⁷⁷ Cf. Amanat, *op. cit.*, págs. 28-36.

El shah Abbas I (r. 1588-1629), quinto gobernador de la dinastía, fue el impulsor de un movimiento de democratización de los fundamentos de la ciencia jurídica islámica (أصول الفقه) con la traducción al persa de obras árabes y el encargo de nuevas producciones⁷⁸. Este segundo es el caso de جامع عباس, una compilación de leyes chiíes de Šaykh Bahaí que tendrá, y hay unanimidad académica al respecto, una influencia decisiva en el tratamiento de las minorías religiosas a partir de entonces. Con este Shah se produjo la conversión masiva de los judíos de Qom y, con carácter inmediato, también la de la comunidad de Kashán. Ambos episodios son accesibles gracias a la obra en judeo-persa כתאב אנוסי de Bābā'ī ben Luṭf (m. tras 1662), considerado el primer historiador judío persa⁷⁹. Con una etiología legendaria, dicha fuente sitúa el detonante de la conversión en el robo de un puñal del Shah, donde posteriormente se implicó a un joyero judío. Sea como fuere, la crónica se hace eco de una conversión forzosa justificada en el comportamiento inmoral de un individuo por el que se juzga y castiga a toda la comunidad; un caso de autoría individual vertida en responsabilidad (y punición) colectiva.

Con el shah Abbas II (r. 1656-1662) tiene lugar otro episodio semejante, esta vez complementado con un decreto de expulsión de Isfahán, en 1659, seguido de una conversión forzosa y surgimiento de una comunidad criptojudía, y un posterior edicto de retorno al judaísmo en 1661, incentivado por pérdidas económicas (cf. III.3.). La fuente primaria de la que me he servido para este episodio es la crónica de un sacerdote cristiano armenio⁸⁰. Su relato de lo sucedido a los judíos en la capital del imperio lo considero tanto contingente como condicionado: la narración cobra sentido solo en tanto en cuanto la comunidad armenia ha compartido con los judíos el mismo destino (i.e.: expulsión de Isfahán), vislumbrándose una notable mirada de compasión y fraternidad que justifica su introducción en la obra. Se trata de una crónica novelada en la que se ensalza la firmeza de adhesión a la fe tradicional de los judíos y, siguiendo la tónica de la obra de ben Luṭf, se carga con el peso de la culpa al ministro (اعتماد الدولی), eximiendo al clero de cualquier responsabilidad, e incluso mostrando su faz más amable:

⁷⁸ Cf. Abisaab, Rula J., *Converting Persia. Religion and Power in the Safavid Empire*, New York: I.B. Tauris, 2004, pág. 58.

⁷⁹ La obra está inédita, aunque se condujo una tesis doctoral al respecto: cf. Moreen, V. B., *An Introductory Study of the Kitāb-i Anusī by Bābā'ī ibn Luṭf*, Harvard University, 1978. Para un resumen del contenido de la obra, cf. BAIU 1907 (enero), págs. 68-69.

⁸⁰ El original se encuentra en armenio: *Badmoutyoun Arakyal Vartabet Tavrijesvo* ('La historia del sacerdote-doctor Araykal de Tabriz'), impreso en Ámsterdam en 1669. La edición que he empleado es una traducción al francés de a su vez una traducción al turco, en Galanté, Abraham, «Les marranes iraniens», *Hamenora*, 1935 (5-6), págs. 102-115.

«*Itimad-ul-devlet* dit au guide et chef religieux (*sadr*)⁸¹ la phrase suivante : «Ces gens-là (les juifs) ne viendront pas de leur propre gré, à notre croyance. Que faut-il faire ? Est-il possible ou non de les faire, par la force, détourner (de leur religion) ?» Le *sadr* répondit : «Notre religion ne nous ordonne pas de faire détourner quelqu'un de sa religion par la force. [...] Je n'en sais rien, fais ce que tu veux ; cela, c'est ton affaire.»⁸²

En ambas crónicas contemporáneas, las de Araykal y b. Luṭf, se perfila al gobierno como el organismo del que emana la hostilidad contra los judíos. La intervención de los agentes religiosos brilla por su ausencia. Querría sugerir que nos encontramos con textos que reflejan realmente la oposición Shah/casta de jurisconsultos que se estaba desarrollando en el s. XVII, más que con pruebas fehacientes de la amabilidad de los mulás para con la comunidad judía. Al principio de la dinastía safawi, el Shah era el representante del imam oculto y, por ende, la máxima autoridad religiosa. En el s. XVII, empero, los jurisconsultos comenzaron a reclamar este rol, y acabaron transformándose en el cuerpo clerical que aparecerá en época qāyār, *grosso modo* el que ha pervivido hasta la actualidad⁸³. Se trató no de una lucha de poderes (religioso vs político), sino de una lucha entre los representantes de un mismo poder. El islam es político por esencia, de modo que la religión es el marco donde se encuadra la política. Expresado de otra manera: en la Persia safawi y posterior no es que la religión ocupe el puesto de la política, sino que el poder político se constituye como mera extensión del religioso. De ahí que, en Estados islámicos, sea impracticable la separación Iglesia-Estado, so pena de desnaturalizar el islam.

De ser cierto lo que sugieren estas dos fuentes, que la hostilidad emanó del gobierno, sería imposible sugerir lo mismo durante la dinastía qāyār, donde las escasas muestras de preocupación por el bienestar de la comunidad judía procedieron siempre del Shah, mientras que el clero fue el agente persecutor que incitaba a la efervescencia popular. Entre ambas dinastías, el efímero gobierno sunní de los afšārīdas (1736-1796) supuso un reinado más sosegado para la comunidad judía. Bajo el gobierno de Nāder Shah (r. 1736-1747), la prosperidad de los judíos de Kashán hizo que la ciudad tomase el nombre de «la pequeña Jerusalén»⁸⁴, al mismo tiempo que, con el traslado

⁸¹ La figura del *sadr*, que ya parece existir en época timúrida, y por lo tanto sunní, era un cargo en el que el Shah delegaba las cuestiones explícitamente religiosas y, por lo tanto, se trataba de la máxima autoridad religiosa, aunque siempre sujeta al soberano.

⁸² Cf. Galanté, *op. cit.*, pág. 108.

⁸³ Sigo aquí la opinión de Heinz Halm, según la cual previamente a la dinastía afšārīda es preferible hablar de “casta de jurisconsultos” y, solo posterior a esta, de “clero”. Cf. *op. cit.*, pág. 93.

⁸⁴ Otro argumento más que apunta al vínculo entre la sunna y el bienestar de la *ḍimma*, esta vez contextualizado en el reinado de Nāder Shah, se encuentra en Littman, David, *Jews under Muslim Rule: the Case of Persia*, Institute of

de la capital del imperio a Mašhad, se originó una importantísima comunidad judía, objeto de las siguientes líneas.

Mašhad, ciudad-mausoleo del octavo imam⁸⁵ y por ende lugar de peregrinación para el chiismo duodecimano, recibió un potente flujo de nueva población en torno a las décadas de los 30-40 del s. XVIII por mandato de Nāder Shah (r. 1736-1747). Se discute no solo la fecha exacta, sino también la naturaleza del acontecimiento: si se trató de un traslado de población judía *motu proprio* tras el fallecimiento del Shah, o bien una redistribución geográfica que formaba parte de la nueva política imperial⁸⁶. Sean cuales fueran los orígenes, la constitución de la comunidad se basó en un flujo intermitente a lo largo de todo el siglo. En 1830 se alcanzó una población judía en Mašhad de 2400 personas⁸⁷. Debido al estatus de sacralidad de la ciudad, esta fue establecida en un emplazamiento que antes había pertenecido a la comunidad zoroastra, emigrada/deportada a la India en la misma época. Su templo sería convertido en sinagoga y, tras 1839, se transformaría en mezquita. Ya‘akov Dīlmāniān, en su crónica en judeo-persa -תאריח'י- אסראאילהא-י משהד אז ורוד במשהד דר זמאני-י נאדר שאה-⁸⁸, dice que fue con este shah la primera vez que los judíos se asentaron allí:

«כל מה שאנו יודעים מפי אבותינו הוא, שבהגיעם למשהד בתקופת נאדר שאה, לא היו יהודים במשהד באותו

זמן. ואם היו יהודים באחדים מהישובים בח'וראסאן, אבותינו לא ידעו עליהם.»⁸⁹

Lo cierto es que sí sabemos de la existencia previa de otras poblaciones judías en el Jorasán, pero no obstante carecemos de información suficiente como para confirmar o negar la existencia de una comunidad judía concretamente en la Mašhad pre-afshárida. El episodio que allí tuvo lugar en 1839, a pesar del desconocimiento que de dicha tragedia tuvieron los judíos de otras regiones

Contemporary History, 1979, pág. 4; así como en Fischel, Walter J., «Secret Jews of Persia», *Commentary*, 1949, 7, pág. 28-29. El alegato de Littman de que «he [Nāder Shah] abolished shi'ism as the state religion» colisiona frontalmente con el hecho de que eligiera como capital una ciudad sagrada para el chiismo (Mašhad) y que rehabilitara su mausoleo. Como se puede comprobar, hay una tendencia muy extendida de utilizar la introducción del pensamiento sunní como única vía de prosperidad del judaísmo persa.

⁸⁵ De hecho, el topónimo significa etimológicamente 'lugar de martirio' (مشهد).

⁸⁶ Para una discusión de ambas cuestiones, cf. Netzer, Amnon, "קורות אנוסי משהד לפי יעקב דילמאניאן", *פעמים: רבעון לחקר*, "קורות אנוסי משהד לפי יעקב דילמאניאן", Jerusalén: Yad Izhak Ben Zvi, 1990, vol. 42 : 132-133.

⁸⁷ Amanat, *op. cit.*, pág. 48.

⁸⁸ 'Historia de los israelitas en Mašhad desde su establecimiento en Mašhad en la época de Nader Shah (de la dinastía Afshar hasta su emigración de Mašhad'. La obra parece haber sido finalizada en 1953. Está disponible una traducción al hebreo de algunos fragmentos de la obra en el artículo de Netzer arriba citado.

⁸⁹ Netzer, "קורות אנוסי משהד לפי יעקב דילמאניאן", pág. 132.

de Persia hasta después de 1940⁹⁰, constituye el epítome de las conversiones masivas al islam durante la época qāyār. La obra de Dīlmāniān surgió precisamente ante la posibilidad de que cayera en el olvido este cruento pasaje de la historia del judaísmo persa:

«לכן אנוכי הקטן, יעקב דילמאניאן, עלה בדעתי, שההיסטוריה המשונה הזאת עלולה במשך הזמן ללכת לעיבוד, והדורות הבאים של הקהילה הזאת יצטערו וישאלו מדוע איש לא העלה אותה על הכתב?»⁹¹

Las conversiones de Mašhad⁹² han de contextualizarse en la política expansionista persa, los intereses económicos del Mandato Británico y la ininterrumpida presencia rusa, la cual suponía una amenaza para las antiguas fronteras que la dinastía qāyār se propuso restituir. Herat fue uno de esos enclaves históricos bajo dominio safawi; y su recuperación, una constante preocupación para los gobernantes qāyāres, quienes se vieron a sí mismos como la prolongación natural de la primera dinastía chií. Con el príncipe heredado ‘Abbās Mīrzā (m. 1833), hijo de Fath ‘Alī Shah, se inauguró una nueva política militar en la que resalta la creación de una serie de regimientos adicionales a la armada persa. Uno de ellos fue el Bahadoran, una milicia rescatada de los desertores rusos de origen armenio y cristianos asirios, que se formó con motivo de la cuarta guerra ruso-persa (1826-1828). El Bahadoran fue enviado a Herat, entonces bajo dominio afgano, para devolver la ciudad al cetro persa. En 1831 comenzaron a establecerse guarniciones en Mašhad, debido a que este era un enclave estratégico en la reconquista de Herat, por su localización en el extremo este del Jorasán. Los miembros conversos al islam o no musulmanes de esta tropa fueron alojados en casas judías, como requisito de una impureza compartida. Encontramos en Mašhad una población judía que se ha desarrollado exitosamente dentro de una economía de mercado y que se encuentra entre las más prósperas de toda Persia, con fuertes vínculos comerciales con tierras orientales, especialmente con el Turkestán. Su desvinculación con Rusia la convierte en el perfecto aliado de los británicos, mientras que su identidad religiosa hace de ella la intermediaria con los sunnís del Turkestán. Pero el comercio de esclavos que emanaba de lugares como Bujara y que se nutría de persas del Jorasán, junto con los lazos amistosos que mantuvieron en el comercio de seda con los británicos, alimentó la idea de que los judíos de Mašhad eran colaboracionistas del

⁹⁰ Hasta el paso por Teherán de la comunidad criptojudía de Mašhad destino al recién fundado Estado de Israel, no se divulgaría la tragedia de 1839, lo que evidencia una enorme carencia de comunicación entre las diversas comunidades judías de Persia hasta fecha muy reciente.

⁹¹ Netzer, “קורות אנוסי משהד לפי יעקב דילמאניאן”, pág. 129.

⁹² Para desarrollar el acontecimiento, emplearé principalmente de dos fuentes secundarias (Amanat y Fischel). Esto servirá como ejercicio de contraste de dos perspectivas historiográficas muy distintas, en base a “qué intereses persiguen” y “de qué posición parten”; y, por otro lado, porque la simbiosis de los dos relatos ofrece un espectro muy amplio dentro del que intentar analizar, de la manera más completa posible, el fenómeno de esta conversión masiva.

enemigo. El asedio de Herat (1837-1838) finalizó estrepitosamente con una derrota a manos de una coalición afgano-británica que mermó el orgullo persa, al mismo tiempo que suscitó una ansia de revancha que habría de descargarse sobre la comunidad judía.

Establecer una relación de causa-consecuencia entre la humillante derrota persa y el pogromo de Mašhad, como establece Amanat, no es en absoluto desacertado. El 27 de marzo de 1839 (10 de Muḥarram), se acusó a los judíos de Mašhad de profanar la fiesta de ‘Ašurā’⁹³ con el supuesto asesinato de un perro al que los judíos habrían llamado “Ḥusayn”⁹⁴. Independientemente de la causa que en realidad desatara la tragedia, es obvio que nos encontramos ante un pretexto más, análogo al episodio de robo del puñal en el s. XVII, en el que los judíos son el perfecto chivo expiatorio⁹⁵. Al parecer, tanto el gobierno local como el clero estuvieron al tanto del pogromo antes de que este sucediera, por lo que hemos de descartar una revuelta que brotara espontáneamente de la población local: todo apunta a que se trató de un plan estructurado que contó con la inactividad del gobierno y la permisividad del clero, y posiblemente la premeditación de ambos. Cuando se desató el pillaje y el terror en el barrio judío, y tras la muerte de más de tres decenas de personas, la comunidad se vio forzada a la conversión colectiva como única opción de supervivencia. Ḥayyī Mīrzā Mūsā Khan (m. 1846), custodio del mausoleo chií, les ofreció su protección bajo la condición de abrazar el islam: la entrada a cualquier mezquita estaba proscrita para un *ḍimmī*, por lo que un refugio físico, ya no solamente legal, pasaba por la conversión. El primer converso, presumiblemente, fue el rabino de la comunidad Mulá Davud Cohen, repitiéndose así el esquema de Isfahán según la crónica armenia. La conversión de los líderes religiosos, que tan agudamente se persiguió ya en 1414 en la Disputa de Tortosa, es un atajo para conseguir la capitulación del resto de la comunidad. Los motivos son variados, pero entre otros se puede aludir a la repentina acefalía de la comunidad y a una probable confianza en el líder que les aliente a repetir sus pasos.

Tras estas conversiones, nos encontramos con un nuevo panorama en el que comunidad judía, en un impulso de supervivencia, se reinventó en tres perfiles diferentes: a) criptojudíos, algunos de los cuales emigraron a otras regiones de Persia, pero aun así manteniendo su conversión externa;

⁹³ En este día, los chiíes conmemoran el martirio del tercer imam, Ḥusayn, nieto de Mahoma, que fue asesinado en Karbalá (780) mientras reivindicaba, por derecho de sangre, su sucesión como califa y la abjuración de la dinastía omeya, que apenas estaba comenzando a inaugurarse.

⁹⁴ Una narración completa pueda encontrarse en Fischel, “Secret Jews of Persia”, pág. 29.

⁹⁵ Un caso semejante había ya ocurrido años antes, en 1826, en Tabriz, cuando se desató un pogromo contra la comunidad judía tras la acusación de libelo de sangre, muy inusual en Persia.

b) *judud al-islām*: conversos que se asimilarán definitivamente a la religión dominante⁹⁶; c) emigrados a Asia Central (Samarkanda, Bujara, Herat, Merv), la India (Bombay y Calcuta) y otras regiones al oeste, donde regresarán su judaísmo. Fischel aporta información de gran interés sobre la comunidad mašhadí de Jerusalén, la más grande de esta nueva diáspora al menos al occidente de Persia, y que logró llegar a la ciudad santa del judaísmo al “extraviarse” de su camino a la peregrinación a la Meca, que como nuevos musulmanes debía cumplir⁹⁷.

Al analizar el hilo narrativo de Amanat⁹⁸ en su relato del episodio, se observa una actitud que tiende a proyectar al clero bajo una luz favorable y a exonerarlo de buena parte de culpa, mientras esta se descarga sobre los hombros del Estado⁹⁹, que solo buscaría la confiscación de bienes mediante el pogromo. Si bien se trató sin duda de un factor, no fue en absoluto el único. Personalmente, considero que la reconstrucción de Amanat parte de una perspectiva ideológica característicamente bahaí. En el pensamiento historiográfico bahaí, que por sus particularidades merecería todo un estudio aparte, prima la coexistencia pacífica entre las religiones, aunque la historia desvele tal concepción como una idealización infundada. Ya que Amanat no quiere siquiera barajar la opción de que la opresión pudiera haber emanado de la autoridad religiosa, acude al poder político. Además, incluye lo siguiente:

«As tsarist officers, Sam Khan and his subordinates in the Baduran [Bahadoran] regiment may well have been exposed to the rising anti-Semitic sentiments that were widespread in early nineteenth-century Russia. Having taken part in the failed Herat campaign, the defeated regiment may have seen the Jews as a logical scapegoat, particularly if the ties to the British were known.»¹⁰⁰

En efecto, el suceso de Mašhad parece estar muy relacionado con dichas tropas. No obstante, discrepo con Amanat acerca de su rol: el Bahadoran habría sido un ejecutor más de la violencia, pero no el instigador principal. Alegar la importación del antisemitismo ruso con la llegada de esta guarnición implica ignorar intencionadamente la existencia de un sustrato religioso que se estaba manifestando también de manera hostil al judaísmo. No hace falta acudir a resentimientos de

⁹⁶ Hago una deliberada distinción entre criptojudíos y *judud al-islām* con la que quiero representar los términos hebreos מומרים y אנשים, respectivamente; distinción que Fischel, como se verá a continuación, no precisa, quizá también deliberadamente.

⁹⁷ Cf. Fischel, “Secret Jews of Persia”, pág. 32.

⁹⁸ Cf. Amanat, *Jewish Identities...*, págs. 52-59.

⁹⁹ Personalmente, encuentro algunas reflexiones infundadas y de poco valor y rigor histórico, que no hacen más que confirmar su postura pro-clerical. Véase la innecesaria y tendenciosa interpretación que hace sobre el casamiento de una judía con el *imām ŷuma* ‘ de Mašhad y sus alegadas motivaciones humanitarias (pág. 55).

¹⁰⁰ Cf. Amanat, *Jewish Identities...*, pág. 54.

origen extranjero, que, aunque seguramente jugaron un papel importante, no hicieron más que unirse a un sentimiento ya preexistente en la población local. Obsérvese asimismo, para confirmar la toma de posición de Amanat, que el concepto de la *naṣṣa* es nombrado casi subliminalmente en su obra. Omisiones aparentemente casuales como esta, no hacen más que conducir al lector a una tesis en concreto: la inexplicable conversión al bahaísmo de un colectivo oprimido (pero no demasiado), y que como nuevos bahaís se expondrían después a la furia chií. Así, la paradoja de la conversión se vuelve mucho más oscura y se transforma, finalmente, en una oda a la fe bahaí y su magnética fuerza profética. Es cierto que Amanat, como académico, toma una postura inusualmente crítica en su relación con fuentes bahaís¹⁰¹. No obstante, como creyente bahaí, se refleja en su estudio una orientación *emic* fácil de rastrear, aunque ciertamente sutil en comparación con la bibliografía de la inmensa mayoría de eruditos correigionarios.

Fischel, contrariamente a Amanat, acentúa el colaboracionismo del clero e ignora la injerencia del gobierno. La narración del episodio de Mašhad, como ocurre en la historiografía en general, está sujeto a las premisas e interés del historiador:

«When this rumor [llamar Ḥusayn al perro] reached the thousands assembled in mourning at the Mosque of Imam Riza, hundreds of the devout, together with Shaikhs, Mullahs, Sayyids, and other spiritual leaders, rushed to the Jewish quarter.»¹⁰²

Por otro lado, este autor hace especial hincapié en la comunidad criptojudía resultante tras las conversiones masivas. Pero más aún: para Fischel esta nueva identidad fue el único legado que dejó el pogromo de Mašhad. Cuando habla de *jedidim* (la forma hebraizada de lo que hasta ahora hemos llamado *judud al-islām*), habla de criptojudíos, equiparando ambas etiquetas como si se tratasen de una misma realidad. Pero lo cierto es que las consecuencias, en términos de identidad, fueron plurales, por lo que ceñirse exclusivamente a la condición criptojudía sería incurrir en la simplificación y tergiversación de los hechos.

¹⁰¹ Véase el arriesgado comentario, en vista de la severa censura de la administración bahaí, que hace en una nota a pie de página acerca de la obra historiográfica bahā'ī *تاریخ ظهر الحق* de Asadu'llah Fazal Māzandarānī, parcialmente inédita: «The other seven volumes have not yet been published, presumably at least in part because of inconsistencies with the “authoritative” Baha’i narratives» (Amanat, *op. cit.*, pág. 213, nota 23). A continuación, remite a la base de datos creada por Juan Cole, que gestiona una web (<https://www.h-net.org/~bahai/>) dedicada a fomentar el debate crítico sobre el bahaísmo al mismo tiempo que democratiza el acceso a los textos en original, no ofrecidos por las instituciones bahaís.

¹⁰² Fischel, “Secret Jews of Persia”, pág. 29.

Si bien es cierto que se apela una disminución de las persecuciones en los años 70 del s. XIX, con motivo de las visitas del Shah a Europa y la presión de entidades judías europeas (francesas y británicas), las persecuciones religiosas siguieron jalonando toda la segunda mitad del siglo. En 1866, los judíos de Barfouroush fueron convertidos al islam, aunque se les permitió retornar al judaísmo poco después gracias a la intervención de los órganos europeos y la acción del gobierno persa. Años más tarde, en 1874 y en el mismo lugar, tuvo lugar un pogromo en el que hubo de intervenir de nuevo el propio Nāṣr ad-Dīn Shah, deshaciendo incluso una conversión forzada y pagando una indemnización¹⁰³. En 1892, se implementaron veintidós medidas, al más puro estilo del pacto de ‘Umar, que restringían la libertad y dignidad de la comunidad judía de Hamadán. Cito a continuación los puntos que considero más representativos del talante humillante del decreto, que fue emitido por un mulá:

«1. The Jews are forbidden to leave their houses when it rains or snows. 2. Jewish women are obliged to expose their faces in public [like prostitutes] [...] 4. The men must not wear fine clothes, the only material permitted them being a blue cotton fabric. 5. They are forbidden to wear matching shoes. [...] 18. It is forbidden for Jews to leave the town or enjoy the fresh air of the countryside. [...] 20. A Jew suspected of drinking spirits must not appear in the street; if he does, he should be put to death immediately.»¹⁰⁴

Los disturbios que comenzaron a expandirse requirieron la intervención del ejército enviado desde Teherán. En este episodio se evidencia por un lado la participación activa y pionera del clero, con la figura del instigador Mullá ‘Abdallah y, por otro, la fuerza del fanatismo popular: tras la reubicación del líder chií en otra localidad, en 1894 las súplicas del pueblo, que contravenían la decisión del propio Shah de desarraigarlo de Hamadán, lograron su retorno. En 1897, tras una serie de nuevas imposiciones distintivas y humillantes, continuaron las revueltas en Shiraz, Hamadán y Kermanshah.

¿Cómo fueron percibidos estos ataques por el gobernante? En su visita a Europa, Nāṣr ad-Dīn Shah fue rotundo al negar el maltrato al que los propios judíos de Persia aludían buscando ayuda en sus correligionarios europeos, y que las fuentes históricas impiden desmentir. Sus palabras se hallan recogidas en el BAIU de 1873, y son un testimonio del orgullo que le impidió admitir los hechos, por los cuales Europa rebajaría a Persia a un imperio donde reinaba el fanatismo religioso

¹⁰³ Cohen, *op. cit.*, págs. 55-56.

¹⁰⁴ La traducción de la carta con todos puntos se encuentra en Littman, *op. cit.*, págs. 7-8.

más salvaje y visceral. Precisamente, lo que más deseaba el Shah era ser considerado otro gobernante ilustrado al estilo europeo, pero las noticias que llegaban de Persia no hacían más que amenazar su reputación. Su rebatimiento fue reiterado:

«Ces accusations sont fausses ; je protège également tous mes sujets ; je pourrais dire que je montre encore plus d'attention à ceux qui n'appartiennent pas à la religion musulmane. Les Juifs sont aussi bien traités que tous mes autres sujets. Tout ce qu'on vous a dit est faux. Je l'atteste encore.»¹⁰⁵

3. Abrazando el islam: las funciones supra-religiosas de la conversión

La conversión al islam de las comunidades judías supuso transformaciones dramáticas en varias esferas. A nivel social, el cambio de religión implicaba una mejoría en la estima y aceptación por parte de la mayoría, aunque sería ingenuo ignorar que un *jadīd al-islām* estuviera exento de lacra¹⁰⁶. De hecho, hasta la década de los sesenta del siglo pasado, seguimos encontrando en la onomástica persa la pervivencia de este título como apellido, lo cual significa que siguió habiendo una estratificación social post-conversión que requirió de alguna marca distintiva. La disolución en la mayoría ni es inmediata ni es completa. Aunque la conversión tiene como objetivo la integración de un individuo en un colectivo al que no pertenece *a nativitate*, el grado de asimilación fue muy variable. Los dos tipos de concreciones que dieron como resultado las conversiones al islam (*judud al-islām* y criptojudíos) reflejan cierta complejidad: mientras que en los criptojudíos la asimilación fue mínima, pues prevaleció la herencia familiar sobre la adhesión a la nueva religión “aceptada”, la comunidad neo-musulmana también hubo de enfrentarse a ciertas dificultades, principalmente la amenaza del babismo y luego del bahaísmo, que harían estragos en Persia, y cuyo trepidante ritmo de propagación pondría en jaque a la autoridad chií. Habrá, a este respecto, conversos al bahaísmo procedentes de familias de *judud al-islām* muy asimiladas, como ‘Azīzu’llah Jazzab (*cf.* III.4.).

Otra esfera en la que se observan los beneficios de la conversión es en la de la cultura: el converso tuvo acceso a la participación en instituciones, tanto educativas como profesionales, que

¹⁰⁵ Cf. BAIU 1973 (enero), pág. 177.

¹⁰⁶ Amanat, admitiendo la existencia de «pejorative references to a Jewish past», advierte que el impacto de la conversión como estigma social en un individuo era indirectamente proporcional a su estatus social previo, por lo que a mayor reputación previa, menores secuelas. *Cf. op. cit.*, pág. 47.

se encontraban reservadas a una población musulmana. Para un converso de origen judío, la educación ya no finalizaba en una etapa primaria (*cf.* II.3.), sino que ahora tenía el privilegio de desarrollarse profesionalmente a imagen y semejanza de sus nuevos iguales. Además, libre de impedimentos exógenos, el converso podía incorporarse a la élite persa. En efecto, en numerosas ocasiones la conversión se tradujo en un trampolín hacia la corte, acelerando vertiginosamente los ascensos dentro de la jerarquía administrativa del Shah. Es el caso de Āqā Isma‘il Jadīd al-Islām Pishkhedmatbashi (m. *ca.* 1875) y su linaje, entre quienes se encuentra Āqā Reḍa ‘Akkasbaši (1843-1889), primer fotógrafo profesional de Persia. Las carreras de ambos, primero bajo el cetro de Faṭḥ ‘Alī y después bajo el de Nāṣr ad-Dīn Shah, fueron consecuencia directa de su abandono del judaísmo.

Aún hay dos aspectos centrales que motivaron las conversiones y en las que se produjeron grandes modificaciones. Me refiero, en primer lugar, a la esfera civil: con la aceptación del islam cesaba la asfixia de las restricciones legales a las que se veían sujetos los antiguos *ḍimmíes*, incorporándose a un marco legal mucho más favorable que los situaba al mismo nivel que la mayoría, tanto en materia de deberes como de derechos. Hay que apuntar que el cese en la pertenencia a la *ḍimma*, y por ende el fin del pago de ese impuesto propio, fue la causa de que se deshicieran, durante el s. XVII como se ha visto, algunas conversiones masivas al comprobar las desventajas fiscales que suponía la eliminación de una fuente de ingresos. Sin embargo, en el s. XIX, pareció primar la absorción de las minorías religiosas en una identidad mayoritaria, y por lo tanto la homogeneización de toda la sociedad, por encima de los intereses económicos que se perpetuarían de continuar la existencia de grupos *ḍimmíes*. Estos, por su parte, al desprenderse de su antiguo yugo, tuvieron acceso a una prosperidad a la que hubiera sido imposible aspirar bajo una identidad no musulmana. Es el caso de la comunidad conversa de Mašhad, tras cuyo abrazo al islam pasó a gozar de un alto estatus económico¹⁰⁷.

Para propiciar una mirada más cercana y exhaustiva de algunas situaciones particulares que se producían en el seno de comunidades judías, y con el objetivo de reafirmar las funciones supra-religiosas de la conversión, me serviré de la denuncia que llevó a cabo The Anglo-Jewish Association en 1873, en un intento de dar a conocer las condiciones de precariedad intrínsecas a la pertenencia al colectivo judío:

¹⁰⁷ Cohen, *op. cit.*, pág. 94.

«1. That an entire community of Jews may be held responsible for crimes or misdemeanours committed (*sic*) by its individual members. 2. That the oath of a Jew is not received in the Courts of Justice. 3. That a Jew converted to the Mahomedan religion can claim to be the sole inheritor of family property, to the exclusion of all relatives who have not changed their religion. 4. That in many towns the Jew is prohibited from keeping a shop in the Bazaars. 5. That the rights of conscience are violated, by the exemption from legal pains and penalties, which is offered to the Jew on condition of his embracing the Mahomedan faith. 6. That, besides the legal taxes, the local authorities levy arbitrary exactions on the Jews. 7. That although the Jew has the nominal right of appeal to a superior Court of Justice, he cannot exercise such right; for he stands so much in fear of the vengeance of the inferior tribunal, that he dare not incur the risk of appealing. 8. That the life of a Jew is not sufficiently protected by the law, inasmuch as the murderer of a Jew can purchase immunity by the payment of a fine.» (BAIU, 1873, 2do, pág. 98)

Todos y cada uno de estos puntos merecerían un estudio detallado y, sin embargo, por cuestiones de síntesis, únicamente me referiré a los que considero más representativos. Además, algunos ya han sido perfilados en páginas anteriores: la aplicabilidad de la responsabilidad colectiva (1), que se sitúa a la cabeza de los detonantes de los pogromos; la inferioridad religiosa que revierte en inferioridad legal (2 y 8), y que no es un desarrollo legalístico propio del chiísmo, sino que está enraizado de manera connatural a la concepción jurídica islámica; y, entre otros, las restricciones en cuanto a la apertura de comercios familiares (4) como instrumento principal para frenar la prosperidad de una comunidad¹⁰⁸.

Me gustaría centrar el análisis, en primer lugar, en la cuestión del ejercicio del derecho a la herencia (3). Una vez más, el poder del que emanó esta ley fue el clero, mientras que el gobierno, lejos de sancionarla, efectuó varios intentos para abolirla. Primero se prohibió en 1880, pero tras la ineffectividad y el hondo calado en los estratos populares, la anulación se reanudó en 1890 y también en 1897. Con estos decretos imperiales durante la vida de Nāṣr ad-Dīn Shah, por lo tanto,

¹⁰⁸ Por desgracia, este mecanismo de acción sigue en boga en el Irán más actual, aunque aplicado ahora a la cada vez más débil comunidad bahaí. Inmediatamente después del triunfo de la Revolución Islámica, el nuevo gobierno puso en marcha el desarrollo de toda una maquinaria que ha ido perfeccionándose con el tiempo, de modo que lo que comenzaron siendo pogromos, matanzas y ejecuciones populares, se ha metamorfoseado en un sistema de asfixia económica y educacional que pasa más fácilmente desapercibida ante la censura internacional, y que no es menos eficaz para cercenar la autonomía y capacidad de supervivencia de la población bahaí. Para una visión global de los obstáculos para acceder a la educación y ámbito laboral hasta hoy en día, remito a una obra que, aunque mediocre académicamente, es la referencia más específica que conozco al respecto: *La cuestión baha'í. Limpieza cultural en Irán*, Barcelona: Ed. Bahá'í, 2006. Disponible online en: <https://www.bic.org/sites/default/files/pdf/LaCUESTION-BAHAI.pdf>

hay al menos tres intentos de finalizar con esta práctica. Las fechas se corresponden con los años posteriores a los viajes del Shah a Europa, por lo que estos vetos han de verse a la luz de la demanda de protección por parte de las organizaciones judías de Inglaterra y Francia. Es legítimo cuestionarse si este mecanismo de adquisición de la herencia habría recibido la misma censura por parte de la corte de no haberse producido un diálogo con dichas asociaciones. De cualquier modo, aunque pareciera que el hincapié del monarca debería haber zanjado el problema en la última década del s. XIX, o que al menos la Revolución Constitucional de 1906-1909 habría significado su punto final, he podido rastrear una noticia en la que el representante de los judíos Šmu'el Ḥayyim, en 1925, elevó una protesta por la reclamación de una herencia en estas circunstancias:

«Tout dernièrement, une juive convertie d'Ispahan a exercé ses revendications sur l'héritage d'un parent israélite éloigné. Le représentant des israélites au Parlement persan, M. Haïm, a été saisi de cette question par la Communauté israélite : elle sera sans doute portée devant la Chambre. Des démarches ont été faites aussi auprès du ministère de la Justice de Perse et auprès des représentants des grandes puissances accréditées auprès du gouvernement persan.»¹⁰⁹

El texto da perfecta cuenta del funcionamiento de la ley, en la cual carece de cualquier relevancia el nivel del parentesco entre el demandante y el difunto (*un parent israélite éloigné*). Por otra parte, es verdad que ya se evidencia cierto grado de emancipación que posibilita la discusión en el congreso de una situación así, presentada como injusticia denunciabile. Sin embargo, noticias como esta nos hacen recapacitar sobre las prácticas populares vigentes y las actitudes que se intentan imponer desde arriba. Es también un testimonio para reafirmar la pervivencia de un completo abuso fiscal hasta comienzos de la dinastía Pahlevi: los privilegios del converso, en detrimento de su antigua comunidad religiosa, siguen siendo reconocidos, y lo que es quizá aún más determinante y característico, continúan siendo reclamados. Es este segundo aspecto el que considero que merece especial atención, es decir: no solo el ejercicio de violencia por vía legal que diseñan y alientan las autoridades religiosas chiíes, sino concretamente la interiorización y perpetuación de dicha violencia por parte de ex miembros de la comunidad judía. Lo asombroso de este informe es que estamos ante un caso de reivindicación, no de adjudicación automática.

Con la cuestión de la herencia, el clero descubrió uno de los lados más seductores de las conversiones. No hace falta señalar que una ley como esta tendría un impacto directo sobre el

¹⁰⁹ *Paix et Droit* 1925 (septiembre), pág. 11.

estatus económico de las familias judías, pudiendo incluso llegar a explicar la escasez de familias adineradas. Es lógico deducir que las más pudientes vieran su permanencia en la religión mosaica como una amenaza en potencia para el mantenimiento de sus fortunas en el caso, no poco frecuente, de que se produjeran conversiones al islam entre sus miembros.

El segundo caso del que se hará mención, y que no tiene que ver con asuntos económicos, pero sí está en sintonía con las exenciones legales de un musulmán, es la conversión como efugio para sortear castigos (5). Ya a principios del s. XVII, alrededor de 1620, conocemos el episodio de la comunidad judía de Farahabad, que planeó y ejecutó el asesinato de un antiguo correligionario¹¹⁰, converso al islam, que estaba alentando medidas anti-judías con el apoyo los ulemas locales¹¹¹. Tras dicho asesinato, la comunidad en su conjunto se convirtió para escapar a la pena de muerte: el cambio de estatus religioso implicó un cambio de estatus civil, incluso con carácter retroactivo. Con el ascenso de un nuevo Shah en 1629, la comunidad no tardó en retornar a su judaísmo. Sirva este acontecimiento para ilustrar el funcionamiento de las conversiones temporales, que dejan traslucir muy claramente cuáles eran las verdaderas intenciones que a menudo se ocultaban tras el cambio de religión.

Una forma de opresión que no se ve reflejada en la denuncia de The Anglo-Jewish Association es la concepción de la comunidad judía como propiedad del Imam¹¹², en el sentido más mercantil del término (ممالك للإمام). Un *ḥadīṭ yaf'arī* lo expresa de la siguiente manera:

«He [*i.e.* Ŷa'far al-Ṣadīq] said: and they [*i.e.* the *ḍimmīs*] are slaves of the Imām; whoever converts from among them to Islam is considered free [from being the Imām's slave].»¹¹³

Nos habla, en definitiva, del islam como huida de la esclavitud. Esta concepción del judío como propiedad tendrá su paralelo en la heteronomía con respecto a las coronas cristianas, especialmente durante la Edad Media, pero *de facto* prolongado hasta la Haskalá en Centroeuropa, a finales del s. XVIII.

¹¹⁰ Haciendo un breve *excursus*, me gustaría llamar la atención sobre la reiterada existencia de la figura del converso como principal instigador de la polémica, que también se ha visto en la crónica armenia (*cf.* III.3.). Se trata de un fenómeno supra-geográfico y supra-confesional que tiene que ver con la psicología humana: un individuo cree reforzar su adhesión a la nueva comunidad mediante la negación de su identidad anterior, y esto a menudo acaba en una enemistad personal (luego teologizada) con su religión madre

¹¹¹ *Cf.* Amanat, *op. cit.*, págs. 40-41.

¹¹² “Imam” con mayúsculas, entendido como la figura sacralizada en el chiísmo, de descendencia ‘alida.

¹¹³ *Cf.* Tsadik, “The legal status...”, pág. 3.

A pesar de la fuerza testimonial de todos los episodios que se han repasado en este epígrafe, sigue habiendo estudiosos que niegan la existencia de una función socio-económica de las conversiones al islam. Cohen declara de manera enérgica y genérica que:

«Despite the move away from religion in all the Eastern countries, however, there were not many cases of conversion, since for the most part, no pressure was exerted on the Jews in the last hundred years by the State or the population to change their religion, and often, we are told, no material or other advantage was gained by becoming a Muslim.»¹¹⁴

Pace Cohen, tal afirmación no es extrapolable al marco persa. Como se ha visto, la presión externa, principalmente ejercida por el clero, que se tradujo en persecuciones e imposición de medidas legales difícilmente soportables para una comunidad, es la dinámica que se asentó en época safawi y que fue perpetuada durante la dinastía qāyār. Las conversiones funcionales, respondiesen a los parámetros que respondieren (individual o colectiva; temporal o permanente), tenían como objetivo atajar las múltiples dificultades de la *ḍimma*. Quedan fuera de esta casuística las conversiones espontáneas del judaísmo al islam; conversiones que sin duda existieron, y que correspondieron a cuestiones de fe, por lo que quedan fuera de la discusión de este epígrafe, destinado a analizar las funciones supra-religiosas.

De modo sinóptico, incluyo a continuación una tabla con las tres variantes y su interrelación (motivación, duración y repercusión) que considero indispensables a tener en cuenta para cualquier estudio de las conversiones no solo de judíos en la Persia contemporánea, sino de cualquier minoría religiosa a otra religión.

			REPERCUSIÓN	
			Colectivas	Individuales
MOTIVACIÓN	Condicionadas	Forzadas	X	X
		Funcionales	X	X
	Espontáneas		?	X
DURACIÓN	Permanentes		X	X
	Temporales		X	X

Un estudio pormenorizado, y que de hecho servirá de contrapunto a este epígrafe, es el que merece el notable trasvase de judíos al bahaísmo, tema del que me ocuparé en profundidad a continuación, y para el cual el interrogante de esta tabla adquiere especial relevancia. Por la propia lógica del fenómeno de conversión a otra religión, ¿es posible que esta se produzca

¹¹⁴ Cohen, *op. cit.*, pág. 157.

simultáneamente de manera colectiva y espontánea (*i.e.*, vocacional)? La dificultad de que estos dos factores coexistan reside en que, por un lado, la vocación es por definición inherentemente individual, y la conversión se constituye como una experiencia simultáneamente traumática y exultante (un “segundo nacimiento” en terminología de William James); y por otro, que el cambio de religión suele generar conflicto en el seno de la comunidad, antes que aquiescencia y propagación.

4. El fenómeno judeo-baháí

El bahaísmo es ininteligible si se desvincula del *madhab šaikī* y del babismo. Esta religión de carácter autónomo, tal y como promulgaría a finales del s. XIX Bahā’u’llāh, fue en su génesis la escisión de una secta (la babí) a su vez nacida a partir de una escuela (la *šaikī*) que se desarrolló en el seno de un islam chií en concreto (el duodecimano). Desarticulado de esta manera, las reivindicaciones y aspiraciones universalistas bahaís palidecen en beneficio de una ideología que, a pesar de los esfuerzos de reformulación que intentaré pincelar más adelante, nunca logró desgajarse al completo de su herencia chií.

Ya que las conversiones de judíos no solamente se produjeron al bahaísmo sino también, aunque muy en menor medida, al babismo, el siguiente estudio comprenderá un análisis de dichos movimientos religiosos y el pensamiento chií en el que se inspiraron. No obstante, debido al ingente material disponible y a la envergadura que alcanzaría un trabajo minucioso de esas características, a continuación, me limitaré a resaltar los aspectos más indispensables para comprender el fenómeno de las conversiones, al mismo tiempo que remitiré a bibliografía específica o relegaré a nota a pie de página lo que considero más contingente y supletorio o simplemente sugerente. Para el desarrollo de este epígrafe, me serviré de una periodización del babismo y bahaísmo (*cf.* V.2.Fig 3), en base a factores teológicos y sociológicos, cinco etapas o paradigmas¹¹⁵ bien diferenciados que, de ser confirmados, desaprobarían un estudio general y monolítico. De manera simultánea, incluiré una descripción y estudio de las tres fases en las que se puede dividir el fenómeno de conversión de judíos y que, como intentaré defender, coinciden causalmente con la inauguración o colapso de algunos paradigmas bahaís correspondientes.

¹¹⁵ Hago uso del término “paradigma” tal y como lo emplea Hans Küng en su serie sobre religiones monoteístas: *Judaísmo, Cristianismo, e Islam* (Trotta).

La fase de gestación del babismo está ligada a la figura de Šaiḵ Aḥmad Aḥsā'ī (1753-1826)¹¹⁶, un *mujtahid* itinerante cuyas interpretaciones cristalizaron en lo que se conoce como escuela *šaiḵī*, a pesar de que ni él ni su discípulo más aventajado y sucesor, Sayyed Kāzem Raštī (1784/99-1843), pretendieron nunca fundar un *madhab*. En Qazvin se le aplicó el *takfīr* (ca. 1822), aunque contó con la admiración y respaldo de múltiples *tullāb* y parte del clero. Sus ideas merecieron la condena de algunos eruditos por alejarse de lo ortodoxa y tradicionalmente aceptado¹¹⁷, y fueron a menudo tachadas de heréticas, especialmente tras su muerte, cuando pulularon acusaciones falsas de blasfemia. El pensamiento de Šaiḵ Aḥmad Aḥsā'ī fue en realidad el de un *mujtahid* que antes que transformar con reinterpretaciones, revitalizó lo que ya se encontraba en el núcleo del chiísmo duodecimano. Quizá lo más característico fue su relación con los imames, de cada cual decía haber recibido *iḡazāt*¹¹⁸ y a quienes señalaba, junto con el Profeta, como fuente de su sabiduría. Lo que posteriormente se conocería como “šayḵismo” no fue ni pretendió ser una revolución doctrinal (como sí lo sería el babismo), sino una reforma fundamentalista que pretendía retornar a la más pura esencia del chiísmo.

En Karbalá, santuario chií, se produjeron a finales de la primera mitad del s. XIX disputas polémicas entre los *šaiḵīes* y los *bālāsariya*, sus oponentes. Es en esa ciudad, en 1839-1840, en la que Sayyed ‘Alī Moḥammad Šīrazī (1819-1850), luego conocido como el Bāb, entró en contacto por primera vez con el šayḵismo, convirtiéndose en uno de sus máximos exponentes a través de la teología que desarrollaría en los siguientes años. Tras sueños de carácter profético, semejantes a los que hubiera experimentado Šaiḵ Aḥmad Aḥsā'ī, Sayyed ‘Alī Moḥammad pasó a reclamar una serie de títulos chiíes de índole mesiánica (período babí): en una primera fase, se vio como el

¹¹⁶ Para un estudio de su figura y pensamiento, cf. Rafati, Vahid, «El desarrollo del pensamiento shaykhí en el Islam Shí'í», *La Fe Bahá'í y el Islam*, Barcelona: Editorial Bahá'í (1999:155-182); MacEoin, Denis M., «Ahsai, Shaikh Ahmad», *Encyclopaedia Iranica*, I/7, pp. 674-679. Disponible online en: <http://www.iranicaonline.org/articles/ahsai-shaikh-ahmad>.

¹¹⁷ Algunas de las ideas más características y que tuvieron gran impacto en la teología babí y bahá'í son las siguientes: 1) ininteligibilidad de Dios, que se da a conocer a través de intermediarios (hipóstasis o manifestaciones, *ظهور*) que encarnan sus atributos. Aun así, se advierte contra la identificación entre el representante y el Representado, frontera que traspasará Bahá'u'lláh en su obra por excelencia de época babí (cf. *Kitāb-i-Iqān*, párrafo 196); 2) reformulación del concepto de ultimidad de Muḥammad (الخاتمية) en el que es sello de los profetas solamente de un ciclo (el ciclo adámico), tras el cual ha de venir el Qā'im y tras el cual se inaugurará el ciclo de promisión; 3) identificación de dos tipos de talante profético: profecía de la que emana conocimiento (نبوة التعريف) y profecía que es fuente de legislación (نبوة التشريع), por lo que no todo profeta ha de haber traído ley para ser reconocido como tal; 4) lectura alegórica del Corán, que permitió un punto de encuentro y acuerdo entre la religión y la razón. El Bāb y Bahá'u'lláh intensificarán tanto este último aspecto que la resurrección de los cuerpos del Corán se interpretará como la resurrección espiritual que tendrá como consecuencia la llegada del Qā'im.

¹¹⁸ Se conoce como “*iḡaza*” a la acreditación otorgada por grandes ‘ulamā' en reconocimiento de un tratado teológico brillante presentado por un alumno. La *iḡaza* permite al recipiendario impartir clases con gran autoridad religiosa.

sucesor legítimo de Šaiḵ Aḥmad Aḥsā'ī y Sayyed Kāzēm Raštī; luego se autoproclamó intermediario del Imām Oculto (باب الامام) y último de sus representantes (خاتم الأئمة), análogamente a la ultimidad de Muḥammad en la misión profética (خاتم النبوة); tras 1847-1848, confinado en Maku (Azerbaiyán) y luego Čahriq¹¹⁹ (Urmia) por orden del gobierno, radicalizó sus afirmaciones, aboliendo la *šarī'a* y desarrollando una legislación propia¹²⁰, al mismo tiempo que se presentaba a sí mismo como el propio Imam oculto; entre 1848-1850, fecha de su muerte, las pretensiones alcanzarían el rango de encarnación de la Voluntad Primera (مظهر الله), que se desarrollará con gran intensidad en la teología bahaí, hasta ser un concepto clave. Como se puede observar, el babismo sufrió un raudo proceso de reformulación doctrinal durante sus seis primeros años de existencia.

El mensaje del Báb fue tan revolucionario en lo teológico, como peligroso en lo político: sus seguidores, que especialmente en una primera etapa se multiplicaron a un ritmo vertiginoso, pretendían la creación de una nueva Persia basada en un nuevo credo, una nueva ley y una nueva escala de valores. Michael M. J. Fischer resume el espíritu del babismo, en el cual se fusionan dos cosmovisiones aparentemente antagónicas:

«El movimiento bábí era una mezcla de ideas e iniciativas progresistas, y conceptos teocráticos reaccionarios. Por un lado, se daban en él exigencias de igualdad entre el hombre y la mujer [...]; llamadas a la secularización del clero (al abolir su papel directivo en la conducción de las oraciones, toma de decisiones, asuntos financieros de la comunidad); y una distribución más justa de la tierra y la riqueza. Por otro lado, existía la noción de que había una escala teosófica de seres que culminaba en el “Punto”, el “Báb”, autoridad suprema y portal a la sabiduría divina; también se pretendía que la guerra santa consiguiera crear una tierra puramente bábí, constituida por cinco provincias (Fars, los dos Iraks, Azerbaiján, Kurasán y Mázandarán), en las que no se permitía residir a los no bábíes, con la excepción temporal de los comerciantes cristianos); se otorgaba permiso para expropiar tierra de los no creyentes para su posterior reparto como botín entre los fieles [...]»¹²¹

¹¹⁹ Aunque en 1846 ya se había promulgado una *fatwa* para su ejecución, en la prisión de Čahriq en 1848 el tribunal religioso declaró (aunque no fue vinculante para que el gobierno lo atacase) su ejecución por hereje. Se tuvo que apelar a enajenación mental para salvarle la vida.

¹²⁰ La ley de la dispensación bábí no se aleja en demasía de la islámica. *Grosso modo*, se acentúa la dureza contra el no bábí, mientras que se manifiesta una legislación más laxa, en comparación con la *šarī'a*, para el creyente. Esta nueva *šarī'a* bábí se halla esparcida por los múltiples escritos del Báb, pero está mayormente concentrada en el *Bayān Árabe* y el *Bayān Persa*. Para una traducción al francés (única lengua europea a la que estas obras se han traducido), cf. Nicolas, A. L. M., *Le Báyān Arabe*, Paris, 1905; *Le Báyān Persan I-IV*, Paris, 1911-1914.

¹²¹ Cf. Fischer, Michael M. J., «El cambio social y los espejos de la tradición: los bahá'ís de Yazd», *La Fe Bahá'í y el Islam*, Barcelona: Editorial Bahá'í, 1999, pág. 61.

El cese de la *šarī'a* fue hecho público en la célebre reunión de Badasht (1848) por un grupo de ochenta babíes en Mazandarán. Estos se hallaban aglutinados principalmente en torno a dos figuras: la de Mīrzā 'Alī-Ḥusayn (1817-1892), luego Bahā'u'llāh, y la de la poetisa Fāṭimih Baraḡāni (m. 1852), también conocida como Ṭāhirih o Qurratu'l 'Ayn (por atribuírsele la purificación de todo lo que miraba). Mientras que Mīrzā 'Alī-Husayn representó una facción moderada, Fāṭimih Baraḡāni encarnó el lado más revolucionario del babismo: valga como ejemplo el simbólico gesto que llevó a cabo en dicha reunión al arrancarse el velo delante de casi un centenar de hombres, rechazando así la dispensación islámica y reivindicando el nacimiento de una nueva era¹²². A través de ella se acercarán los primeros judíos de Persia al babismo.

Con un talante marcadamente anti-clerical y anti-qāyār, el babismo persiguió la conversión de Persia en su conjunto, aunque tales anhelos siempre estuvieron muy lejos de hacerse realidad. De hecho, las cifras de babíes pueden incluso llegar a resultar decepcionantemente bajas: en torno al 2% de la población persa total¹²³ en su época de máximo esplendor, *i.e.*, cuatro años de comenzar la misión profética. Como apunta Peter Smith:

« [...] with a semi-secret organization lacking detailed records (such as Babism), there seems to be no way in which a figure can be confirmed or denied. Anyway, given that at least some Babis resorted to *taqíyya* (dissimulation), and that a wider circle of secret Babis and close sympathizers existed in addition to those who were definitely identified as Babis, what figure is being estimated?»¹²⁴

Al problema de la negación de fe en circunstancias vitales y el número de simpatizantes que no se habrían convertido nominalmente al babismo, Smith olvida añadir las numerosas masacres de babíes que se perpetraron desde el nacimiento del movimiento hasta principios del s. xx, las cuales desestabilizan unas cifras de por sí inseguras¹²⁵.

¹²² La figura de Fāṭimih Baraḡāni merece un estudio académico que hasta la fecha es inexistente. Aunque hay algunos escritos biográficos y literarios, estos se circunscriben a un ámbito pseudo-hagiográfico. La relevancia de Fāṭimih Baraḡāni, tanto dentro como fuera del babismo, radican en que, por su personalidad y activismo, fue un ejemplo temprano de feminismo islámico en la Persia qāyār.

¹²³ Cf. Smith, Peter, «A Note on Babi and Baha'i Numbers in Iran», *Baha'i Studies Bulletin*, 1983:4, pág. 5. Disponible online en: <http://hurqalya.ucmerced.edu/sites/hurqalya.ucmerced.edu/files/page/documents/ps-numbers.pdf>. A continuación, insertaré la tabla completa de crecimiento demográfico que presenta Smith en el artículo, ya que en ella se estiman las cifras babíes y baháís.

¹²⁴ *Ibid*, pág. 3.

¹²⁵ Cf. Fischer, "El cambio social y los espejos..." para una visión panorámica de la persecución a la que estuvieron sometidos.

La gran mayoría de babíes, así como luego de bahaís (al menos hasta el período bahaí III) y 'azalíes eran persas de origen chií, en los cuales un número considerable estaba formado por 'ulamā'. Para estos, la aceptación del Bāb suponía un “esfuerzo espiritual” considerablemente menor del que implicaría la misma conversión para un judío, cristiano o zoroastra. Con ello, pretendo señalar que el babismo y, especialmente el bahaísmo, en su voluntad ecléctica y acumulativa, se alzaron como la fase (dispensación) posterior al islam, por lo que la conversión conllevaba inevitablemente la aceptación de las manifestaciones divinas anteriores (Moisés, Zaratustra, Jesús, Muḥammad¹²⁶). En particular para el bahaísmo, ser bahaí equivale a asumir (e identificarse) con todas las grandes religiones históricas.

El caso de conversos de origen judío al babismo, aunque muy limitado, plantearía por primera vez el interrogante de la paradoja de la conversión. En realidad, parece haber un desinterés generalizado por parte de la comunidad judía en esta primera etapa, probablemente cimentado en su carácter político. El primer judeo-babí del que se tiene constancia es Ḥakim Masiḥ, un médico de Teherán que entró en contacto con el babismo, como simpatizante, en el año 1848, cuando asistió a los debates polémicos en los que participaba Ṭāhirih en Bagdad con eruditos chiíes. En 1861, cuando socorría a los prisioneros turcomanos y babíes que se encontraban prisioneros en el Sīyāh Chāl de Teherán¹²⁷, y tras conocer al líder babí Mulá Ṣadeq Muqaddas, también preso, acabó convirtiéndose al babismo¹²⁸. También lo haría su hermano, Haqnazar, un judío adinerado y médico de la corte. Amanat propone una conversión anterior al islam o al cristianismo¹²⁹, lo cual no resulta inusual en las conversiones de judíos que se verán más adelante, y con las cuales hay autores que defienden una búsqueda de una prosperidad socio-económica que radica en la fluidez religiosa. El nieto de Ḥakim Masiḥ, Luṭṭu'llāh Ḥakim (1888-1968), llegará a ser un reputado líder bahaí (cf. V.3.Fig 9).

Regresando de Bagdad en dirección a Teherán, Ṭāhirih se habría hospedado en Hamadán en la casa del médico Lālehzār (m. 1881) e intercambiado opiniones con dos grandes rabinos de la ciudad: Mulá Ilyāhu y Mulá Lālehzār, quienes a su vez habrían sido los responsables de atraer a

¹²⁶ En los períodos bahā'īs II y III, a este elenco se añadirán nombres como Buda, Krishna y Confucio (este último declarado como “reformador”, y no “manifestación”, por Shoghi Effendi, aunque en supuesta contradicción con la opinión de 'Abdu'l-Bahā'). Estas manifestaciones no figuran en los escritos del Bāb ni de Bahā'u'llāh, muy probablemente, en vista del carácter de los movimientos, por su desconocimiento por parte de los fundadores.

¹²⁷ Este lugar, sagrado para los bahaís, es especialmente conocido por haber estado allí encerrado Bahā'u'llāh en 1852.

¹²⁸ Cf. Balyuzi, Hasan M., *Bahá'ís ilustres de la época de Bahá'u'llāh*, Barcelona: Editorial Bahá'í, 2009, págs. 49-50.

¹²⁹ Amanat, “Judeo-Persian Communities...”

judíos de la comunidad al babismo. Netzer, no obstante, duda de la veracidad de este relato basándose en el índice de persecución (y martirio) del babismo, que no atraería a los miembros de una comunidad de por sí oprimida¹³⁰. Independientemente de la veracidad de la historia, Ṭāhirih hubo de marcharse precipitadamente debido a que comenzaron a estallar revueltas anti-judías encabezadas por chiíes que veían con desaprobación la presencia de una musulmana rebelde en el barrio judío. Como se demostrará más adelante con un documento del BAIU de 1911, la relaciones entre babíes y judíos en los *maḥalla-ye yahūd* fueron frecuentes y, hasta cierto punto, detonantes de conflicto.

Con la muerte del Bāb por un pelotón armenio en 1850¹³¹, la secta se desestabilizó con la aparición de líderes locales que reivindicaban para sí la sucesión de la comunidad. Con el fallecimiento de Ṭāhirih en 1852, el pueblo del Bayān contaba con dos personajes centrales: Mīrzā ‘Alī Ḥusayn (Bahā’u’llāh, 1817-1892) y Mīrzā Yaḥya Nūrī (Subḥ-i ’Azal, 1831-1912), cuyas ambiciones de liderazgo y desencuentros provocarían el primer cisma babí en 1867, a partir del cual la comunidad habría de elegir aceptar el liderazgo del primero (bahaís) o del segundo (’azalíes). En realidad, y a pesar de la negación rotunda que merezca por parte de la historiografía bahaí, el liderazgo de la comunidad parece haber sido encargado a Mīrzā Yaḥya Nūrī, para gran desconcierto de Mīrzā ‘Alī Ḥusayn, que se vio a sí mismo como sucesor natural. El débil mando del primero fue el causante de la desorganización babí hasta la toma de poder por parte de Mīrzā ‘Alī Ḥusayn.

El intento de asesinato fallido de Nāṣr ad-Dīn Shah en 1852 por un grupo de babíes supuso el verdadero inicio de la persecución y represión. Es en esta fecha cuando se exilia a Mīrzā ‘Alī Ḥusayn y Mīrzā Yaḥya Nūrī, junto con algunos seguidores. Comenzó así una vida de deportación en el Imperio Otomano: Mīrzā ‘Alī Ḥusayn pasó por Bagdad (1853-1854), Kurdistán (1854-1856), de nuevo Bagdad (1856-1863), Istanbul (1863), Edirne (1863-1868), ’Akka (1868-1877), Mazra’a

¹³⁰ «This information looks rather doubtful to me because of the “Jihād” conducted by the followers of the Bāb against the Shah and the central government. Jews in their inferior situation could not possibly dare to join any anti-governmental struggle. However, this information is open to further studies.», en Netzer, “Conversion of Iranian Jews to the Bahā’i Faith”, *Irano Judaica VI*, Jerusalem: Yad Ben-Zvi Press, 2008, pág. 301.

¹³¹ Acerca del lugar en el que reposan los restos del Bāb hay una acalorada controversia. Existen tres versiones: la británica, la babí y la bahaí, cada cual procurando información contradictoria. Según la primera, emitida por el ministro británico de Teherán, Justin Shein, después del fusilamiento, su cadáver fue arrojado a una cuneta y devorado por los perros; los babíes, por su parte, creen que el cuerpo fue rescatado y enterrado en secreto en Teherán; por último, los bahaís, quienes han atraído la mayor credibilidad actualmente, cuentan que Bahā’u’llāh mandó traer los restos a Palestina, que no llegarían hasta 1899 después de pasar años de itinerancia clandestina, y finalmente, ‘Abdu’l-Bahā, en 1908, los enterraría en lo que hoy en día se conoce como el Santuario del Bāb (Haifa).

(1877-1879) y Bahjí (1879-1892). La mayoría de historiadores bahaís parten del año 1863 como la fecha en la que se inaugura la era bahaí, puesto que fue entonces, en el jardín de Ridván en Bagdad, cuando Mīrzā ‘Alī Ḥusayn se autoproclamó Bahā’u’llāh, el prometido por el Bāb (من يظهره الله) y por todos los demás profetas fundadores de las grandes religiones, iniciando así una nueva dispensación. Realmente, 1863 es la fecha que sin duda habría que elegir de redactarse una historia de la teología bahaí. No obstante, para la periodización que nos concierne, he decidido elegir la fecha de 1867, puesto que fue el punto de inflexión entre los dos hermanastros y, consecuentemente, una escisión en el seno de la comunidad y un verdadero cambio a nivel sociológico. Tal fue la discordia, que en 1868 el Imperio otomano decidió separar a ambas facciones y enviar a Palestina a Bahā’u’llāh junto con algunos de sus seguidores y un pequeño grupo de ‘azalíes, mientras que a Chipre a Mīrzā Yaḥya Nūrī, con la mayoría de sus seguidores y parte del grupo de bahaís.

El período bahaí I (1867-1892) fue una fase en la que, aunque la *šarī‘a* islámica sufrió una senda transformación que quedó plasmada en la legislación bahaí del *Kitāb-i-Aqdas*¹³² (1872), el nuevo movimiento se desarrolló y definió en un entorno islámico, y mantuvo sus raíces iranocéntricas. En contraposición con el babismo, el bahaísmo en el exilio pronto desarrolló el concepto de fidelidad a la patria, lo cual podría explicar la mayor afluencia de conversos de origen judío en esta etapa. Si, siguiendo el razonamiento de Netzer, la conversión al babismo por parte de una minoría ya oprimida fue tan limitado porque suponía un suicidio social, y presumiblemente físico, puede atribuirse este crecimiento de prosélitos que se da a partir de los años 70 a que la religión receptora no se presenta como un movimiento subversivo contra el Estado.

Uno de los aspectos que mayor reflexión y análisis merece es la irregularidad geográfica del fenómeno converso en las comunidades judías de Persia. Mientras que constan regiones con un alto índice de conversiones al bahaísmo (excepcionalmente en Hamadán), en otras zonas ni siquiera hay datos registrados o las conversiones fueron esporádicas e individuales (como ocurrió en Yazd, donde sin embargo sí se atrajo a la élite zoroastra). Tal contraste indica que fueron múltiples los factores en juego y que de ninguna manera el fenómeno judeo-bahaí se presta a ser estudiado como una realidad homogénea. Las ciudades de las que me ocuparé a continuación son

¹³² Traducción en español disponible en Bahā’u’llāh, *El Kitāb-i-Aqdas*, Barcelona: Editorial Bahá’í, 2009.

Mašhad, Hamadán, Teherán, Kashán y Golpayegán, que se caracterizan por haber sido los núcleos principales de judeo-bahaís.

En Mašhad, entre las décadas de los 60 y 70 del s. XIX, se produjo una conversión de aproximadamente sesenta judíos al babismo. Todos los integrantes eran neo-musulmanes resultantes del episodio de 1839. Entre ellos, es especialmente curiosa la figura de ‘Azīz’ullāh Jazzāb, hijo de una familia de *judud al-islām* que había sido educado completamente en la moral islámica. Al conocer su procedencia, comenzó a observar un judaísmo ortodoxo, hasta que finalmente se convirtió al nuevo movimiento religioso que acababa de nacer en Persia¹³³. Este personaje es un ejemplo paradigmático de la variabilidad identitaria a la que estuvo sometido el judaísmo persa del s. XIX.

Por su parte, los judíos de Hamadán no solo se convertirían en una escala mayor que la de Mašhad, sino que además fueron agentes activos en la propagación del bahaísmo por el resto de comunidades judías persas. Es en esta ciudad donde el fenómeno de conversos judíos parece haber sido mayor. Esta es la crónica que proporciona Neumark, cuando viajó a Persia en el año 1884:

לא יפלא עוד בעינינו על מאמיני הבלי שוא כאלה, כי בקום אחד מבני עם הארץ ערום ונבון לחש יודע תכונת השמים וכסיליהם "חוסין" שמו ויגל את אוזן מאהביו סביב לשנת תר"ך כי נביא נאמן הוא, נהרו אליו המינים המונים, ויקרא בשמו "מירזא-חוסין-כאן", ודת חדשה יסר דת הבאבהי, כי כל ספריו אשר כתב מתחילים "בשם אבהא" אשר מספרו תשע הנשאר בחשבוננו במספרו הקטן בכל מכפלותיו. בשנות מספר גלוו עליו יותר משני מיליאן אנשים¹³⁴ וביניהם גם רבים מב". ראשית הנגע הזה נראה בישראל בהמדהן ומשמם נגע על טהראן כשאן ועוד (...)¹³⁵

Ḥayyī Mahdi Arjomand ben Rafī‘ā (1870-1941), autor judeo-bahaí de Hamadán, da cuenta en su obra *گلشن حقائق*¹³⁶ (finalizada en 1916) de la llegada del bahaísmo a la región. Fue a través de ‘Alī Muḥammad ben Asdaq¹³⁷, procedente del Jorasán, que había llegado a la ciudad con el objetivo de expandir la religión en la comunidad judía. Así la dio a conocer a miembros como Ḥakīm Āqājān (cf. V.3.Fig 10), el cual a su vez ya tenía contactos con el médico Lālehzār que acogiera a Ṭahirīh en 1847. Su condición de simpatizante no pasaría a la de converso hasta 1877,

¹³³ Cf. Amanat, *Jewish Identities...*, pág. 70.

¹³⁴ La cifra de dos millones de bahā’īs para 1884 probablemente se encuentre inflada. Lo importante, sin embargo, es su hincapié en que fueron “muchísimos” los judíos conversos.

¹³⁵ Cf. Neumark, *op. cit.*, pág. 56.

¹³⁶ Cf. Arjomand, Mahdi, *Golšan-e ḥaqāyeq*, Los Ángeles, 1982.

¹³⁷ No he podido encontrar información sobre la procedencia religiosa de este personaje.

cuando entró en contacto con un erudito bahaí que le conmovió profundamente¹³⁸. Tras la aceptación del mensaje bahaí por parte de Ḥakīm Āqājān, se convertirán de 1877-1879 cuarenta judíos de Hamadán, entre los que se encuentran su padre, un prestigioso rabino de la ciudad, y otros familiares, como Mahdi Arjomand, su sobrino, o un personaje de importancia, Raḥim Khan Hāfez al-Şeḥḥa (1844-1942)¹³⁹.

La expansión bahaí entre la población judía local se produjo entre 1870 y 1880, coincidiendo con la explosión de actividad misionera presbiteriana en Hamadán, que se instaló en la ciudad en 1877. De hecho, el éxito del bahaísmo en la comunidad judía de Hamadán no solamente se debe a que este fue un enclave bien situado, rodeado de influyentes terratenientes babíes que eran capaces de proporcionar cierta protección a la nueva comunidad, sino también, y especialmente, porque los proselitistas presbiterianos habían alentado las esperanzas mesiánicas en la población. Así, el mensaje cristiano irónicamente predispuso a los judíos para aceptar el bahaí. Para la década de los 80, la mayoría de judíos de Hamadán que se hubieron convertido al cristianismo pasaron finalmente a las filas bahaís. Neumark da una cifra de 150 familias, entre las 800 de Hamadán, que se convirtieron para 1884¹⁴⁰.

A finales de siglo, la tensión entre la comunidad judía y los judeo-bahaís se desató con un episodio *a priori* anecdótico, pero que da testimonio, por un lado, de la modernidad que enarbolaba el bahaísmo en un contexto como el persa y, por otro, del desafío que esto supuso para sectores tradicionales. En los escritos de Bahā'u'llāh, pueden rastrearse estos signos de modernidad en aspectos como: el impulso de la educación obligatoria para ambos sexos, la propuesta de un idioma universal, la concepción de la humanidad como ciudadanos de un mismo país... y en la higiene personal y elección de la vestimenta. En el *Kitāb-i-Aqdas* se proscribe el afeitado de la cabeza (K44), costumbre muy arraigada en la comunidad judía persa. Según las memorias de 'Azizu'llāh (1873-1950), un converso del cambio de siglo en Teherán, los líderes judíos de Hamadán, irritados por la nueva imagen occidentalizada de los judeo-bahaís, les rasuraron a la fuerza en 1887¹⁴¹.

¹³⁸ Para la historia completa, narrada de manera complementaria por Arjomand y Soleyman, *cf.* Netzer, "Conversion of Iranian...", pág. 298-299.

¹³⁹ Para su biografía, *cf.* Amanat, *Jewish Identities...*, cap. 8, págs. 173-205.

¹⁴⁰ Netzer, "Conversion of Iranian Jews...", pág. 302. Véase que la cifra de población judía de Hamadán dada por Neumark es excesivamente alta en comparación con la estimación para dicha ciudad que aparece en el BAIU de 1875, que la sitúa en 150 familias.

¹⁴¹ *Ibid.*, pág. 104-105. Las memorias de 'Azizu'llāh han sido parcialmente publicadas en persa, con una historia editorial muy semejante a la de los volúmenes de historiografía bahaí de Māzandarānī (*cf.* nota 98).

A pesar de que Teherán fue la ciudad en la que se convirtió por primera vez un judío al babismo, durante las siguientes décadas no se producirán muchas conversiones al bahaísmo. El motivo que encuentra Amanat al desinterés o resistencia de la comunidad judía es el siguiente:

«By 1880, according to Curzon, there were 150 Jewish Baha'is in Tehran. Yet despite this early expansion, Tehran, which was becoming a center of economic growth and immigration, was not the most active center of early Jewish conversions. This may in part be attributed to the concentration of the community in the Jewish quarter (*mahalleh*) where strong communal and traditional bonds discouraged change.»¹⁴²

Quizá el ejemplo por antonomasia de la fluidez religiosa e identitaria de los judíos en la Persia del s. XIX se vea reflejada en la familia Harūn, de Teherán¹⁴³. En ella se produjo una tensión constante entre la permanencia en el judaísmo, la conversión formal al islam auspiciada por ventajas fiscales o la aceptación del bahaísmo, religión que les fue primeramente presentada en 1879 por los ya mencionados Ḥakīm Āqājān y Raḥim Khan Hāfez al-Şehḥa. El personaje más sobresaliente de dicha estirpe fue Mīrzā Khalīl (1858-1912), quien, utilizando en un principio la denuncia de una falsa afiliación babí contra un miembro de su familia, acabaría convirtiéndose en la década de los 90. A él se le atribuye un comentario en judeo-persa sobre las pruebas bahaís en la Biblia¹⁴⁴. Su activismo proselitista fue el causante de la propagación y acogida del bahaísmo entre los de judíos en Teherán.

En Kashán, las conversiones tuvieron lugar a partir de la década de los 80, y atrajeron especialmente a jóvenes judíos. Los personajes más destacables son Ḥajjī Elyāhu Kāšānī, el ladrón más célebre de la ciudad, y Rayḥān Rayḥānī (1859-1939) (*cf.* V.3.Fig 13), cuya autobiografía (inédita) es una fuente inestimable de información acerca del fenómeno judeo-bahaí¹⁴⁵. Se estima que la mitad de la comunidad judía de Kashán se hubo convertido al bahaísmo.

Otra de las ciudades a nombrar es Golpayegan, para la cual Curzon, en su obra *Persia and the Persian Question*, calcula que el 75% serían conversos¹⁴⁶.

Desafortunadamente, hoy en día una edición íntegra del texto es imposible porque se desconoce la ubicación del manuscrito, que fue confiscado a los archivos bahaís tras la Revolución Islámica.

¹⁴² *Cf. ibid.*, pág. 96.

¹⁴³ Para un relato detallado de los miembros de la familia Harūn, *cf. ibid.*, pág. 96-101.

¹⁴⁴ El manuscrito se cree perdido en la actualidad.

¹⁴⁵ Para su biografía, *cf. Amanat, Jewish Identities...*, cap. 6, págs. 119-146. *Cf.* su tesis doctoral: *Negotiating Identities: Jews, Muslims and Baha'is in the Memoirs of Rayḥān Rayḥānī*, UCLA, 2006.

¹⁴⁶ A través de Amanat, «Judeo-Persian Communities...».

El período bahaí II se inaugura con el fallecimiento de Bahá'u'lláh en Palestina y la sucesión de 'Abbás Effendi ('Abdu'l-Bahá, 1844-1921) en 1892, primogénito de su primer matrimonio¹⁴⁷. Es una época caracterizada por una reformulación de la doctrina de su padre a la luz de la modernidad europea. Este proceso de acercamiento a Occidente culminará íntegra y devastadoramente (para los bahaís iraníes) con la custodia de Shoghi Effendi¹⁴⁸.

El primer período de conversiones de judíos se continúa en esta etapa. El ministerio de 'Abdu'l-Bahá insufló un nuevo hálito de vida tanto a la comunidad bahaí existente como a los futuros miembros: durante 1892-1921, 'Abdu'l-Bahá se consagró en cuerpo y alma a la divulgación del bahaísmo, tanto por Europa (Francia e Inglaterra) y América (Estados Unidos y Canadá), como por Oriente Próximo y Medio.

¹⁴⁷ Para una biografía completa, cf. Balyuzi, Hasan M., *Abdu'l-Bahá*, Barcelona: Editorial Bahá'í, 2007; MacEoin, Denis, Bausani, Alessandro, «'Abd-al-Bahá'», *Encyclopaedia Iranica*, I/1, págs. 1012-104. Disponible online en: <http://www.iranicaonline.org/articles/abd-al-baha>

¹⁴⁸ Querría llamar la atención sobre la inexistencia de estudios académicos que contrasten lo que me atrevo a denominar “el bahaísmo de Bahá'u'lláh” con “el bahaísmo de 'Abdu'l-Bahá”. El epítome del exitoso intento de transformación y adecuación de unas enseñanzas que, aunque revolucionarias para Persia, caían en la categoría de desfasadas para Europa, se encuentra en la elaboración de los principios en los que, según 'Abu'l-Bahá, reposa el bahaísmo, a saber:

«1) La búsqueda independiente de la verdad, descargada de supersticiones y tradiciones; 2) la unidad de toda la raza humana, el principio axial y doctrina fundamental de la Fe; 3) la unidad básica de todas las religiones; 4) la condena de todas las formas de prejuicio, ya sea religioso, racial, de clase o nación; 5) la armonía que debe existir entre la religión y la ciencia; 6) la igualdad del hombre y de la mujer, las dos alas que permiten a la humanidad remontar vuelo; 7) la introducción de la educación obligatoria; 8) la adopción de un lenguaje universal auxiliar; 9) la abolición de los extremos de riqueza y pobreza; 10) la institución de un tribunal mundial para la resolución de contenciosos entre las naciones; 11) la exaltación del trabajo, cuando se realiza en espíritu de servicio, al rango de adoración; 12) la glorificación de la justicia como principio rector de la sociedad, y de la religión como baluarte para la protección de todos los pueblos y naciones; 13) y el establecimiento de una paz universal y permanente como meta suprema de toda la humanidad.» Tomado de <http://bahai.es/acerca-de/abdul-baha/> (página oficial de la Fe Bahá'í en España).

Algunos de estos principios, y en especial el que concierne a la igualdad de género, son difícilmente deducibles de los escritos de Bahá'u'lláh. Basten los cuatros siguientes ejemplos que se recogen en *El Kitáb-i-Aqdas*: a) en la regulación sobre la herencia, que ocupa buena parte del tratado, se mantiene en vigor la discriminación islámica de la mujer, que recibe siempre de la mitad de lo que le correspondería al hombre; b) se permite la bigamia, aunque 'Abdu'l-Bahá, probablemente al ver en ello un condicionante negativo en el proselitismo de la población occidental, restringió los matrimonios a la monogamia; c) el derecho a solicitar el divorcio es exclusivamente masculino, siguiendo la tónica de la *šarī'a*. Sobre la armonía entre la religión y la ciencia, resulta difícil de apoyar sabiendo que 'Abdu'l-Bahá se declaró un firme opositor de la teoría de la evolución. A su vez, Shoghi Effendi elaborará una nueva transformación sobre “el bahaísmo de 'Abdu'l-Bahá”, en la cual los cambios no constituirán modernizaciones o adiciones, sino en algunos casos contradicciones manifiestas con las fuentes primarias. El caso más paradigmático es el de la *taqiyya*, práctica alentada por el Báb, Bahá'u'lláh y 'Abdu'l-Bahá, y que será prohibida por Shoghi Effendi en 1927 y presentada retroactivamente como *harām*. La imposibilidad de ocultación de fe, so pena de excomunión o “traición” a los ideales bahaís, es la herramienta que, desde la Revolución Islámica, lleva utilizando el aparato estatal iraní para localizar y ejecutar a bahaís. El decreto de Shoghi Effendi, que se promulgó en época pahlevi, cuando la comunidad se encontraba a salvo, ha seguido en vigencia a falta de un sucesor que lo actualice a las exigencias de las circunstancias, y dicha prohibición ha sido desde 1979 y hasta la fecha la causante de centenares de muertes.

1892 fue el año en el que Mulá 'Abd'llah emitió la *fatwa* contra los judíos de Hamadán (cf. III.2.), lo cual conllevó la conversión forzosa de treinta de sus miembros. Probablemente, la actitud de los bahaís, que contrastaba con la imagen del islam proyectada por el mulá, fue un factor decisivo en la mejoría de las relaciones entre las comunidades judía y bahaí de Hamadán. De los conversos al islam citados, se sabe que algunos pasaron finalmente al bahaísmo, entre ellos el Rabbi Avraham.

En 1902, el BAIU nos proporciona información de suma relevancia para comprender, por un lado, las relaciones establecidas entre judíos y babis y, por otro, la percepción que de ello tenía la población musulmana y, por ende, las repercusiones que conllevó en su tratamiento a los judíos:

«Les Musulmans n'ont aucune haine contre la religion juive, ils ne parlent de Moïse qu'avec le plus grand respect, mais ils ont en horreur la secte de Bab. C'est une des raisons pour lesquelles nous devons tâcher de tous nos forces à tenir nos coreligionnaires à l'écart de cette nouvelle confession. Les prêtres et toute la population musulmane qui ont appris que j'avais fermé l'école aux élèves Babi¹⁴⁹ tant qu'ils ne se soumettaient pas aux règlements scolaires relatifs aux devoirs religieux, ont acquis la certitude que nous n'avons aucune sympathie pour les juifs Babis»¹⁵⁰

La noticia, que explica la hostilidad anti-judía como consecuencia lógica de la hostilidad anti-bahaí, es insostenible en base a lo que se ha analizado hasta ahora: las persecuciones y opresión de la comunidad judía antedatan la aparición de la secta bahaí y su difusión entre los judíos, por lo que es artificioso establecer una conexión de causa-consecuencia de la manera que lo hace este informe. Sin negar que la camaradería entre ambos grupos despertase suspicacias, creo que en realidad nos encontramos ante el testimonio del miedo que las conversiones al bahaísmo despertaron en tres sectores judíos antagónicos entre sí hasta la fecha, pero que ahora compartían una misma preocupación. Me refiero, en primer lugar, a los círculos rabínicos y de liderazgo de las comunidades judías, que veían el comienzo de la posible desintegración del judaísmo persa. La otra fuerza que se oponía fue L'Alliance Israélite Universelle, para la cual el bahaísmo constituía un motor de modernización semejante a la propia institución (y consecuentemente un competidor) y al mismo tiempo un mensaje completamente ajeno al judaísmo. Por último, el incipiente activismo sionista, que se consolidará poco tiempo después, lo percibía como un movimiento autóctono que estaba convirtiendo a los judíos persas en persas “judíos”, y que suponía una

¹⁴⁹ Para esta época, y debido al reducidísimo núcleo de 'azalíes, la fuente se está refiriendo a los bahaís, por lo que no emplearé el término genérico de “babi” a continuación.

¹⁵⁰ BAIU 1902 (enero), pág. 65.

amenaza para el arraigo de la ideología sionista en las nuevas generaciones. Los jóvenes judeo-bahaís habían pasado a comprometerse con Persia y con la Revolución Constitucional¹⁵¹ que comenzaría en unos años, mientras que el esfuerzo puesto en la creación de un estado en Palestina hogar de la nación judía perdía interés a sus ojos, como consecuencia de su nueva identidad.

No obstante, para comprender íntegramente las líneas antes citadas, debemos proyectarnos hasta 1909. En esta fecha se fundaron los dos primeros colegios bahaís de Hamadán¹⁵²: el Ta'yīd, para niños (cf. V.3.Fig 14), y el Mawhebat, para niñas, siendo ambos reconocidos por el gobierno persa en 1913¹⁵³. A pesar de que L'Alliance Israélite Universelle llevaba instalando sus propias instituciones educativas en Persia desde finales del s. XIX, y en Hamadán se fundase la primera escuela en 1900, el colegio bahaí contó con un buen número de alumnado judío desde su apertura¹⁵⁴. Sin duda un factor decisivo para ello fue que se asentaba en pleno *maḥalla-ye yahūd*, es decir, que el temor de estrecha interrelación entre ambas comunidades que ya expresara el presidente del colegio de L'Alliance en 1902, se materializó completamente siete años después. Para cerrar el círculo de retroalimentación entre judíos y bahaís, hay que mencionar que, en 1935, el ministro de educación de la dinastía Pahlevi, 'Alī Aṣḡar Hekmat (1893-1980), clausuró a petición del Shah todos los colegios bahaís de Irán, comenzando por el de Teherán¹⁵⁵, como desaprobación del cierre de dichos establecimientos con motivo de la observación de festividades bahaís¹⁵⁶. Tras esto, muchos bahaís de Hamadán pasaron a frecuentar la escuela judía.

¹⁵¹ Fue tal la involucración de bahaís en la Revolución Constitucional, que se llegó a identificarlos con los constitucionales: «En voilà encore un qui n'a pas la tête rasée comme les Persans. Il porte un faux-col. C'est donc un constitutionnel, un babi. [...]» (BAIU, 1911:68)

¹⁵² El primero fue el de Teherán, llamado Tarbiat (para alumnado masculino), en 1907, que no sería reconocido por el Estado hasta dos años más tarde, en 1899. Para un estudio monográfico de la educación bahaí en Persia, cf. Shahvar, Soli, *The Forgotten Schools: The Baha'is and Modern Education in Iran, 1899-1934*, New York: I.B.Tauris, 2009.

¹⁵³ Cf., Rafati, Vahid, "Bahá'ism x. Baha'i Schools", *Encyclopaedia Iranica*, III/5, págs. 467-470. Disponible online en: <http://www.iranicaonline.org/articles/baháism-x> (no paginado)

¹⁵⁴ Netzer, Amnon, "Conversion of Iranian Jews...", pág. 304.

¹⁵⁵ Obsérvese que el artículo de la *Encyclopaedia Iranica* sobre la biografía, copiosa en detalles sobre sus reformas, del ministro ignora sistemáticamente la desarticulación del sistema educativo bahá'í. Cf. "Hekmat, 'Ali- Aṣḡar", *Encyclopaedia Iranica*, XII/2, págs. 145-149. Disponible online en: <http://www.iranicaonline.org/articles/hekmat-ali-asgar>.

¹⁵⁶ Desde entonces y hasta 1979, nunca se recuperaron las instituciones de educación bahaí en Persia. A partir de la Revolución Islámica, la denegación de acceso a la educación superior en base a factores religiosos ha impedido a la comunidad bahaí ingresar en la universidad hasta fecha de hoy. Véase la misión del BIHE (Bahá'í Institute for Higher Education), fundado en 1987, que procura formación universitaria a los jóvenes bahaí residentes en Irán, a través de una red de profesores voluntarios que se desplazan de manera clandestina a los hogares, así como también mediante educadores comprometidos de todo el mundo que prestan sus servicios online. Cada vez más países en el mundo empiezan a reconocer la educación de este instituto como reglada, en un intento de desbloquear la situación de la nueva generación bahaí en Irán.

Si bien el estudio de la fundación de colegios y el análisis de su alumnado se desvela como una ventana a través de la cual poder asomarse al grado de confluencia y proximidad de las comunidades religiosas de una región, y que a lo largo de este trabajo se ha empleado para observar los microcosmos judeo-musulmán (cf. II.4) y judeo-bahaí, un ámbito que posibilita otra aproximación es el del mundo femenino. A pesar de que el bahaísmo no apelase en sus inicios a una total igualdad de género, y ni siquiera la concibiese en su plenitud, es cierto que a comienzos del s. XX, se comenzó a trabajar por la emancipación de la mujer, principalmente gracias al liderazgo de ‘Abdu’l-Bahā’ y al rol de un número de pioneras occidentales que marcharon a Persia para participar de pleno en el desarrollo de la comunidad bahaí. Los círculos bahaís pusieron en marcha una serie de colectivos locales conocidos como *Taraqqi-ye nesvan* (‘progreso de las mujeres’), que se reunían periódicamente (cf. V.3.Fig 15) y cuya asistencia estaba abierta al público no bahaí. La sociedad Hadassah de mujeres judías de Hamadán, que igualmente pretendía fomentar el rol de la mujer en la sociedad persa, en su carta constitutiva quiso desalentar la participación de mujeres judías en reuniones bahaís:

«Yehudah Kopeliovitz (Almog) visited Iran in 1928. Referring to the Jewish women’s organization in Hamadan, which was founded around 1910, Kopeliovitz mentions that one paragraph (#12) in the charter of the “Hadassah Society for Jewish Women in Iran – Hamadán” stated that the society endeavors to influence the Jewish women not to take part in Bahāi meetings (handwritten papers are kept in the Ben-Zvi Institute, Jerusalem).»¹⁵⁷

La implicación de las mujeres judías en el fenómeno judeo-bahaí fue altamente variable en función de la región implicada. Así, mientras que en Hamadán su participación fue activa y numerosa, apenas hay constancia de mujeres conversas en la comunidad de Kashán.

Con el comienzo de la custodia de Shoghi Effendi en 1922 se inició un nuevo paradigma bahaí junto con una nueva fase en el fenómeno judeo-bahaí, que empezó su declive. Los factores a los que en parte se debe el debilitamiento en las conversiones son en esencia dos: el auge del sionismo y la política administrativa del primer Guardián del bahaísmo. El primer comité sionista se estableció en Hamadán en 1912, aunque no tuvo una fuerza efectiva hasta años después. Los esfuerzos de propaganda sionista, que alcanzaron su clímax en el año 1917 con la Declaración de Balfour, fueron en detrimento del atractivo del bahaísmo, que hasta entonces había seducido a buena parte de las comunidades judías. La conversión que más inextricable pueda resultar fue sin

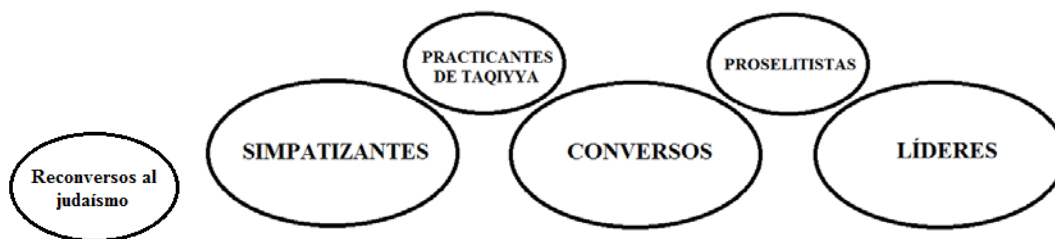
¹⁵⁷ Netzer, Amnon, “Hamadan”, *Encyclopaedia Judaica* (2^{nda} edición), vol. VIII, pág. 292.

duda la de ‘Enāyatollah Sapir, un comprometido activista sionista muy cercano a Šmu’el Ḥayyim, que, a finales de los años veinte, aceptó el mensaje bahaí. De este modo, se puede concluir que el sionismo, si bien minó la atención hacia el bahaísmo, no lo hizo desaparecer de la escena. Por otro lado, el descenso de las conversiones se ha de atribuir asimismo a la nueva figura dirigente de la religión, que puso su empeño en institucionalizar y burocratizar un movimiento originalmente carismático y descentralizado, al mismo tiempo que desplazó definitivamente el foco bahaí de Persia y Palestina para trasladarlo a Europa y Estados Unidos. Hay que remarcar la desnaturalización del bahaísmo que se produjo en esta etapa, y que fue consecuencia de las pretensiones de Shoghi Effendí de presentar al movimiento en Occidente como un fraternal “catolicismo” iraní.

El tercer y último período del fenómeno judeo-bahaí se ocasionó con la fundación del Estado de Israel en 1948. A partir de entonces, los judíos de Persia que aún no se habían convertido al bahaísmo acabaron, tarde o temprano, emigrando a Israel¹⁵⁸.

5. Identidades duales y paradoja de la conversión

De la misma manera que dentro de los conversos al islam señalábamos básicamente dos perfiles (criptojudíos y *judud al-islām*), en el fenómeno judeo-bahaí se producirán varios perfiles, observándose un espectro relativamente amplio: desde aquellos que jamás pasaron por la conversión, hasta aquellos que llegaron a ocupar puestos de relevancia en la administración o liderazgo bahaís o incluso los que se reconvirtieron al judaísmo.



Uno de los interrogantes que surgen con la conversión de una minoría religiosa como el judaísmo es hasta qué punto los proselitistas bahaís tuvieron como objetivo la conversión de dicha comunidad. Según autores como Maneck, el fenómeno que se produjo fue inicialmente

¹⁵⁸ Cohen estima que tan solo entre 1957 y 1966 emigraron 20000 judíos de una población total estimada en 72000 en el año 1956. *Op. cit.*, pág. 80. Tras el estallido de la Revolución Islámica, el éxodo fue masivo.

inintencionado, lo cual abogaría, en definitiva, por la existencia de conversiones colectivas espontáneas:

«The conversión of Jews and Zoroastrians to the Bahá'í Faith occurred almost accidently. Bahá'ís did not, at first, make any concerned efforts to reach these people, who were attracted by association rather than active proselytizing. The actual conversions took many Bahá'ís by surprise.»¹⁵⁹

El caso de las conversiones de zoroastras al bahaísmo es especialmente iluminador para el estudio del fenómeno judeo-bahaí, puesto que ambos colectivos fueron minorías que sufrieron conversiones de manera muy desigual en cada región (en Yazd, solo la élite zoroastra se convertiría; en Kashán y Teherán, un número considerable; en Qazvin, la comunidad entera) y porque a ninguna de ellas se dirigía de manera explícita el mensaje de Bahā'u'llāh. De hecho, sus escritos tienen principalmente tres destinatarios: los musulmanes y los chífes, en una primera etapa, a los que se sumaron los azalīs tras la escisión del grupo. Paradójicamente, siendo los cristianos el colectivo no musulmán que mayor atención y esfuerzos proselitistas recibió, fue asimismo el menos propenso a la conversión. Netzer encuentra una respuesta a este fracaso en lo siguiente:

«The Bahā'i teachings were more acceptable to Jews and Zoroastrians than to the two major Christian groups in Iran, namely Armenians and Assyrians. The former two minorities regarded themselves culturally connected with Iran. They spoke Persian and produced a rich literature which was very much related to Iranian culture and history. [...] Unlike the Christians in Iran, Jews and Zoroastrians could not expect any effective intervention and protection from European countries. Armenians and Assyrians were educated to culturally view themselves as belonging to the Christian countries and had a strong sense of their own non-Iranian patriotism.»¹⁶⁰

Los casos de conversiones de judíos al bahaísmo hasta aquí analizados dan testimonio de una fluidez identitaria¹⁶¹ basada en un dualismo compatible entre la permanencia en la tradición judía y la absorción del ideario y modo de vida bahaís, que se manifiesta especialmente en la primera generación. A continuación, me gustaría hacer un rápido repaso de las circunstancias atestiguadas

¹⁵⁹ Cf. Maneck, Susan S., «The Conversion of Religious Minorities to the Bahá'í Faith in Iran. Some Preliminary Observations», *Journal of Bahá'í Studies*, vol. 3, núm. 3 (1991). Consultado online en http://bahai-library.com/maneck_conversion_minorities_iran (no paginado)

¹⁶⁰ Cf. Netzer, «Conversion of Iranian Jews...», págs. 312-313.

¹⁶¹ Esta es la tesis principal de la obra de Amanat, *Jewish Identities in Iran*.

que permiten hablar propiamente de judeo-bahaís, es decir, de individuos que manifiestan de diversos modos una doble identidad.

Hasta 1903 sabemos de la existencia de una Asamblea Espiritual de Israelitas en Teherán¹⁶². Una carta que escribieron a los bahaís de origen cristiano de Chicago se reprodujo años más tarde en la primera revista bahaí publicada en Occidente, *Star of the West*. Con un estilo florido característicamente bahaí, las imágenes mediante las que se refieren a sí mismos beben de referencias bíblicas que son actualizadas para describir la realidad de las conversiones del s. XIX/XX:

«[God] conducted these wanderers of the desert of astonishment to the Destination and Place of Truth; made them drink from the Source of Guidance, and brought them near to the Plains of Knowledge of the Rising-Place of the Manifestation and the Speaker in the Mount of Sinai.»¹⁶³

El fin de la práctica de asambleas propiamente judeo-bahaís llegó en el período bahaí II, con su prohibición explícita por ‘Abdu’l-Bahā. A partir de entonces, estas pasaron a organizarse en función de términos geográficos y no religioso-étnicos. A dicha Asamblea perteneció el judeo-bahaí de Teherán Mīrzā Khalil, quien a su vez postuló, sin éxito, para ser el portavoz parlamentario de los judíos en 1906. La pertenencia a la comunidad bahaí no le impidió seguir identificándose con la judía, de manera tan intensa que se vio legitimado, a pesar de su conversión, a representar al colectivo.

Otros casos de dualidad pueden observarse en el ejemplo de un judeo-bahaí de Kermanshah que sustituyó momentáneamente a su hermano rabino ausente¹⁶⁴, o de la competitividad que hubo entre la carnicería *košer* regentada por conversos y aquella dirigida por rabinos en Kashán. Netzer hace una recopilación de otros casos:

«In the early period, the fathers still kept a few of the Jewish commandments, visited a synagogue now and then, and even fasted on Yom Kippur, thus considering themselves somehow connected to the Jewish faith. Bahā’is of Jewish origin would attend the ceremonies of deceased members of their

¹⁶² *Grosso modo*, en la actualidad, la organización comunal bahaí se estructura jerárquicamente en: Asambleas Espirituales Locales → Asambleas Espirituales Nacionales → Casa Universal de Justicia. Cada asamblea se compone de nueve miembros que acceden por elecciones abiertas y que no tienen posibilidad de presentar campaña electoral. Las mujeres solamente pueden formar parte de los niveles administrativos local y nacional, siendo su postulación automáticamente vetada en un nivel internacional, *i.e.* la Casa Universal de Justicia (Haifa), máximo órgano bahaí.

¹⁶³ Cf. *Star of the West*, vol. 4, núm. 17 (1914), pág. 283.

¹⁶⁴ Conocido a través de Netzer, «Conversion of Iranian Jews...», pág. 307, que transmite el relato de Abraham Jacob Brawer (1884-1975), quien visitó Irán en 1935.

Jewish family; they even would be accepted as part of a *minyan* [...] and would take part in praying *minḥah* [...] and *arvit* [...] for the elevation of the soul of the deceased. In the past, many of them asked to be buried in a Jewish cemetery. However, the story of their descendants is quite different. They remained within the Bahā'i framework with the full knowledge that they had abandoned Judaism and now belonged to the Bahā'i religion.»¹⁶⁵

Un aspecto más, que sin embargo no ha merecido la necesaria atención por parte de los autores que he consultado hasta la fecha, es el problema de los censos. Calcular la población judeo-bahá'í es tan complejo porque no conocemos verdaderamente el número de baha'ís en Persia. Esta es la aproximación que hace Smith¹⁶⁶:

TABLE 1: Babi and Baha'i Numbers in Iran

Date	Estimated Iranian Babi/Baha'i population.	Estimated total Iranian population(millions).	Babi/Baha'is as a percentage of total population.
late 1840s	100,000	4.5 - 6	1.7 - 2.2
1880s	100,000	5 - 8	1.25 - 2.0
1910s	100 - 200,000	8 - 10	1.0 - 2.5
1950s	100 - 200,000	18.9 (1956)	0.5 - 1.1
1979	300 - 350,000	33.6 (1976)	0.9 - 1.0

SOURCES: For Babi and Baha'i figures see text. For the total Iranian population estimates see Abrahamian, 1974:14; Behnam, 1968:471; Bharier 1972; Clerk, 1972; Curzon, 1892, ii:471; Issawi, 1971:28. The figures for 1956 and 1976 are derived from the Iranian Census, all figures prior to 1956 are at best educated guesses.

El problema más patente que dificulta un estudio demográfico baha'í es que, al menos hasta principios del s. XX, fue una minoría perseguida, por lo que las adscripciones religiosas habrían estado muy condicionadas por las repercusiones que pudiera conllevar a la familia. Cohen hace mención de judeo-baha'ís que se registran como judíos, y apela únicamente a la percepción identitaria¹⁶⁷, cuando en realidad habría que considerar como factor influyente (que no excluyente) el miedo a represalias. Visto como un modo de ejercicio de *taqiyya*, el problema censal no serviría en este caso para apoyar la dualidad identitaria. Netzer confirma la hipótesis del miedo cuando habla de baha'ís (no especifica su procedencia religiosa) que aparecen censados como

¹⁶⁵ Cf. Netzer, "Conversion of Iranian Jews...", pág. 315.

¹⁶⁶ Cf. Smith, Peter, "A Note on Babi and Baha'i Numbers in Iran", pág. 5.

¹⁶⁷ Cf. Cohen, *op. cit.*, pág. 80.

musulmanes¹⁶⁸. En general, se calcula que, para 1940, el 10% de los judíos persas se convirtió al bahaísmo, mientras que también el 10% de los bahaís persas procedían de la comunidad judía¹⁶⁹.

La cuestión que mayor estupor despierta el fenómeno judeo-bahaí, y a pesar de la cual no se ha emprendido todavía la suficiente investigación académica, es la aparente paradoja de la conversión. En III.3. señalábamos las funciones supra-religiosas de la conversión, que se observan claramente en la adopción del islam en un país musulmán por parte de una comunidad minoritaria. Ahora bien, concluir que el proceso de conversión de judíos al bahaísmo tiene como base una motivación funcional es *a priori* una paradoja manifiesta, puesto que los conversos pasaron de pertenecer a una minoría religiosa oprimida para incorporarse a otra minoría religiosa, pero esta vez de nuevo cuño y perseguida tanto por el clero (por considerarla herejía) como por el gobierno en una primera etapa (que la sintió como sublevación anti-qāyār). Por otro lado, hablar tan solo del carácter vocacional de las conversiones no explica satisfactoriamente el fenómeno. Entre toda la bibliografía consultada, he llegado a la conclusión de que hay dos grandes grupos de respuestas: la hipótesis por vía positiva, que resalta las oportunidades brindadas por el bahaísmo a los conversos, y la hipótesis por vía negativa¹⁷⁰, que pone el acento en la falta de un liderazgo consistente y carismático dentro de la comunidad judía, y la ignorancia de un rabinato sumido en la superstición y anquilosado en el tiempo que reaccionó con pasividad ante el éxodo espiritual de judíos a otra religión.

Los dos autores que más han trabajado sobre este interrogante (Amanat y Netzer¹⁷¹) llegan a conclusiones muy semejantes, haciendo uso de argumentos positivos. Para ambos, la opción por el bahaísmo significó la adopción de la modernidad al mismo tiempo que la preservación de la tradición familiar, y estuvo desencadenada por varias causas: *a*) las figuras del Bāb y de Bahā'u'llāh fueron vistas como el cumplimiento de las expectativas mesiánicas tan albergadas y desarrolladas en el judaísmo¹⁷²; *b*) la inexistencia del concepto de la *naýasa* en la nueva religión¹⁷³

¹⁶⁸ Cf. Netzer, «Conversion of Iranian Jews...», pág. 318.

¹⁶⁹ *Ibíd.*

¹⁷⁰ Algunos de los defensores de esta respuesta son Kopeliovitz, Ḥabib Levy y parcialmente Abraham Jacob Brawer.

¹⁷¹ Ambos representan a los dos únicos perfiles que, hasta la fecha, parece atraer el estudio del fenómeno judeo-bahā'ī: el académico bahā'ī de orígenes judíos (Amanat) y el académico judío de origen iraní (Netzer).

¹⁷² La apologética judeo-bahā'ī recurre a pasajes proféticos de la Biblia, como Is 2, 3-4; 12, 5-6; 46,13; 40, 10-11; Zac 8, 1-3. Cf. *Star of the West*, vol. 4, núm. 14, pág. 283.

¹⁷³ A mi parecer, la desaparición de la *naýasa* en el bahā'ísmo no es completa, sino que más bien ha mutado: de un plano físico (la impureza ritual tradicional de la šī'a) a uno espiritual. El 'azalī o el bahā'ī hereje ("violadores del Convenio") son considerados portadores de una "enfermedad espiritual" que comparte con la *naýasa* la característica de ser contagiosa. Véase, por ejemplo, que el anatema sobre un bahā'ī revierte automáticamente sobre el cónyuge.

sería percibida como un desarrollo positivo en comparación con las preocupaciones de impureza del chiismo; c) los judíos no se habrían sentido rechazados o estigmatizados por ser neo-conversos, sino amablemente invitados al seno de la fe, lo que les permitiría adoptar un estatus social igualitario dentro de la nueva comunidad; d) el moderno mensaje universalista bahaí les proporcionaría lo que el enquistado judaísmo persa era incapaz de brindarle a la juventud, tanto desde un punto de vista emocional/espiritual como intelectual. Cohen señala otros puntos:

«The Bahai success among the Jews, despite its persecution by the authorities [...], may be attributed to a number of reasons, the main ones being: a. The Bahai religion does not deny Moses and his Torah; b. There was no need for a formal act of conversion to become a Bahai; c. Many Muslims were attracted to this new religion, and the Jews saw in its spread a hope of improving their situation; d. The hope that Muslim Bahais would furnish protection against persecution by the Muslims, at a time when the authorities' protection was not sufficient, particularly outside of Teheran.»¹⁷⁴

Todas estas apreciaciones se respaldan en argumentos sólidos y dan sentido al acontecimiento del fenómeno judeo-bahaí. No obstante, considero que el punto débil de estos intentos de explicación de la paradoja es siempre el mismo: los autores no concretan sus teorías, sino que se limitan a mencionar una amalgama de factores diversos, a menudo descritos de manera inconexa. Personalmente, creo que todos los factores de los que se pueda concluir que han intervenido en el proceso de conversión se aglutinan en dos categorías: la de la conversión espontánea y la de la conversión funcional. Es factible, y de hecho solo así se esclarece este fenómeno, conjugar ambas aproximaciones, aunque en principio puedan parecer contradictorias y excluyentes. Posiblemente, lo atractivo del bahaísmo les sugestionó a aceptar sus principios. Brevemente, en las siguientes líneas haré uso de un enfoque teológico para dar cuenta de la naturaleza espontánea de las conversiones, y otro sociológico, que indaga en la índole funcional.

Aunque Cohen ya lo apunta de manera sucinta («The Bahai religion does not deny Moses and his Torah»), los puntos de contacto entre el discurso bahaí y el judío no han experimentado, hasta donde sé, ningún estudio académico¹⁷⁵. Igual de extraño es que aún no se haya examinado la teología bahaí como construcción polémica anti-chií. Antes de presentar los dos reclamos en la ideología bahaí sin los cuales considero incomprensibles las conversiones, me gustaría señalar que

¹⁷⁴ Cohen, *op. cit.*, págs. 162-163.

¹⁷⁵ Intuyo que la razón se halla en el completo desconocimiento de los textos fundacionales bahaís para los hebraístas y el desinterés general de los estudiosos bahaís en el mundo judío.

la hermenéutica babí del Corán, y la específicamente bahaí tanto del Corán como de la Biblia, son eminentemente alegóricas, gracias a lo cual se logró reafirmar su credibilidad sin traicionar a la razón. Esta lectura pretendió conjugar un pensamiento tradicional (permanencia en la fe) con otro moderno, que comenzaba a mirar con sospecha y descreimiento el contenido de los textos sagrados.

El primer cambio brusco que efectuó el babismo con respecto al islam en su actitud hacia el judaísmo fue el de la reinterpretación del concepto de la manipulación de las escrituras judeocristianas (تحريف):

«Meanwhile Gabriel inspired Muhammad's illumined heart with these words: "They pervert the text of the Word of God."¹⁷⁶ This is one of the instances that have been referred to. Verily by "perverting" the text is not meant that which these foolish and abject souls have fancied, even as some maintain that Jewish and Christian divines have effaced from the Book such verses as extol and magnify the countenance of Muhammad, and instead thereof have inserted the contrary. How utterly vain and false are these words! Can a man who believeth in a book, and deemeth it to be inspired by God, mutilate it?¹⁷⁷» Moreover, the Pentateuch had been spread over the surface of the earth, and was not confined to Mecca and Medina, so that they could privily corrupt and pervert its text. [...] And as the Jews, in the time of Muhammad, interpreted those verses of the Pentateuch, that referred to His Manifestation, after their own fancy, and refused to be satisfied with His holy utterance, the charge of "perverting" the text was therefore pronounced against them. Likewise, it is clear, how in this day, the people of the Qur'ān have perverted the text of God's holy Book, concerning the signs of the expected Manifestation, and interpreted it according to their inclination and desires. In yet another instance, He saith: "A part of them heard the Word of God, and then, after they had understood it, distorted it, and knew that they did so."¹⁷⁸ This verse, too, doth indicate that the meaning of the Word of God hath been perverted, not that the actual words have been effaced.»¹⁷⁹

En un ejercicio de exégesis intratextual, Bahā'u'llāh logra articular un discurso que desafía la concepción tradicional musulmana de alteración de las Escrituras, y que hasta entonces, se había enarbolado como uno de los principales argumentos polémicos en las disputas judeo-musulmanas.

¹⁷⁶ Shoghi Effendi traduce *sui generis* el original árabe, que dice: «يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ», 'Alteran el sentido de las palabras' (traducción de Julio Cortés) (4,46).

¹⁷⁷ Es sumamente interesante observar cómo la religiosidad de Bahā'u'llāh, que hunde sus raíces en una concepción islámica del libro sagrado (*ne varietur* y revelación directa de Dios), predetermina su argumento.

¹⁷⁸ «وَقَدْ كَانَ قَرِيبٌ مِنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ مِنْ بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ» (2,75)

¹⁷⁹ Bahā'u'llāh, *Kitab-i-Iqan*, Wilmette: Bahá'í Publishing Trust, 1975, págs. 86-87, secciones 92-94. (Fragmento original en persa). Consultado online en: http://bahai-library.com/holley_kitab_iqan_study (no paginado). Para una traducción en español, cf. Bahā'u'llāh, *El Kitab-i-Iqán*, Barcelona: Editorial Bahá'í, 2010.

Aunque la reflexión de Bahā'u'llāh sobre la imposibilidad de que el texto haya sido pervertido carece de interés académico, lo relevante es que consigue reinterpretar el texto coránico apoyándose en aleyas que confirman su postura, y arrojando así nueva luz sobre un significado que se creía comprendido. Para la comunidad judía, comprobar cómo un nuevo movimiento religioso rebatía ferozmente uno de los argumentos polémicos que más hirientes les resultaban, hubo de ser sin duda un poderoso aliciente para, al menos en un principio, mostrar simpatía por este nuevo colectivo; simpatía que podía desembocar en la conversión.

Asimismo, querría llamar la atención de manera muy general a la positiva acogida que todo el patrimonio religioso hebreo recibió en el seno del bahaísmo. Algunos de los personajes más relevantes de la tradición judía, como Adán, Noé, Abraham y Moisés son reconocidos como Manifestaciones de Dios (ظهور الله)¹⁸⁰, acrecentando así su estatus profético. La reverencia no solo a las escrituras judías, sino también a sus personajes fundacionales, seguramente significó otra gran atracción. Estas dos divergencias bahaís del tono polémico musulmán les habrían sido dadas a conocer a los judíos a través de los debates privados que los bahaís organizaron especialmente con cristianos y judíos. En definitiva, creo que se precisa de un estudio comparativo entre la polémica bahaí-chií y la judeo-chií, entre las cuales las coincidencias fueron accidentales, pero permitieron un acercamiento mutuo.

Hay que señalar por último que, en las escasas tablas que Bahā'u'llāh dirigió a los judíos¹⁸¹, apenas hay referencias explícitas a símbolos judíos. Esto, no obstante, no es algo peculiar de estos escritos, sino una constante en el estilo de Bahā'u'llāh por el cual el mensaje (que mayormente atañe a su propia estación profética y la divulgación del mensaje de la nueva dispensación) se transmite de la manera más neutra posible, permitiendo así una gran flexibilidad en los destinatarios.

En segundo y último lugar, buena parte de los factores aludidos por los investigadores ya citados corresponden al ámbito de la sociología, aunque no hayan sido expresados y sistematizados en tales términos. Después del análisis del fenómeno judeo-bahaí, he creído observar un claro objetivo por parte de los conversos que pretendo presentar como hipótesis propia: las conversiones

¹⁸⁰ La descripción más sistemática y académica que conozco hasta la fecha se encuentra en Cáceres, Aldo Marcelo; Reyes, Luis Javier, *La fe bahaí: ¿una nueva religión mundial?*, Madrid: Religión y Cultura, 1998, págs. 128ss. Para un desarrollo teológico desde las fuentes primarias, cf. Bahā'u'llāh, *Kitab-i-Iqan*, sección 196.

¹⁸¹ Por ejemplo, *Tablet of the Glad-Tidings to the Jews*. Publicada en *Star of the West*, vol. 4, núm. 19 (1914), pág. 282.

al bahaísmo como coalescencia de dos fuerzas menores contra una mayoría opresora para ambas, que habría sido efectuado por la comunidad zoroastra de la misma manera. No sería descabellado pensar que el rápido, aunque también efímero, crecimiento de seguidores babíes fue analizado por las comunidades judías como el inicio de un cambio de era en Persia. Las nuevas generaciones de judíos se habrían visto partícipes de una minoría estancada y decadente, al mismo tiempo que tenían frente a sí a una en crecimiento exponencial, aunque, por diversos motivos, dicha expansión terminase de manera prematura. Esta sensación de minoría/mayoría en potencia, parece haber sido también percibida por los propios bahaís, de los que sabemos que, en 1903, junto con círculos diplomáticos del Cairo, creían augurar la pronta hegemonía bahaí en Persia¹⁸². Desde el interior de la nueva comunidad, el crecimiento se habría sentido de manera mucho más intensa de lo que realmente habría supuesto para el total de la población persa.

A pesar de todas las plausibles razones que incentivaron las conversiones al bahaísmo, Netzer advierte de forma sensata sobre el estado tan embrionario en el que se encuentra la investigación, que imposibilita llegarán a conclusiones vinculantes:

«At this preliminary stage of research on this specific subject, one cannot reach any conclusive answer regarding these questions. The answer probably lies in some of the factors, perhaps the combination of all the factors [...]. Undoubtedly, the socio-economic and religio-cultural factors prepared the ground for Jewish conversion to the Bahā'í faith – though, in my understanding, in order to grasp the root of the problem, each community should be studied separately.»¹⁸³

¹⁸² Smith, Peter, «A Note on Babi...», pág. 4.

¹⁸³ Netzer, «Conversion of Iranian Jews...», pág. 316.

IV. CONCLUSIONES

En la Europa del s. XIX, el judaísmo se enfrentó a la modernidad de dos formas diversas: mediante la asimilación a la cristiandad (como civilización) antes que al cristianismo (como religión), aunque a menudo la meta primera pasaba por (o se facilitaba con) el bautismo; o mediante la introducción de un proceso de reforma que desorientara el judaísmo, principalmente en lo referente a su liturgia y aspecto exterior, al mismo tiempo que deshiciera la concepción de nación dentro de nación y permitiera así la consideración de los judíos como ciudadanos del Estado. Las sendas modificaciones que se originaron en Alemania, y posteriormente se extendieron por el resto de Europa y Estados Unidos, posibilitaron el surgimiento de diversas corrientes judías unidas por el deseo de la integración en el nuevo microcosmos occidental, aunque separadas por la expresión de diferentes sensibilidades judías.

Al contrario que en Europa, en Persia no hubo una Haskalá con grandes personalidades que abogasen al unísono por la integración socio-jurídica de los judíos y que se constituyeran como los precursores de un futuro ingreso en la sociedad. Sin embargo, considero que las comunidades judías persas pusieron en marcha otros mecanismos que fueron experimentados como un proceso de emancipación, a saber, las conversiones al islam y al bahaísmo. Ambos caminos corresponden a ensayos diferentes de emancipación: el primero, a través de la asimilación a la mayoría social; el segundo, mediante la conciliación con las exigencias de la modernidad. Hablo de ensayos porque todos los esfuerzos resultaron en vano: la trayectoria de los conversos, que llegaban al bahaísmo usualmente partiendo de una conversión previa al cristianismo o al islam, o la permanencia clandestina en la tradición para los criptojudíos y la reconversión al judaísmo de algunos judeo-bahaís, son pruebas notorias de que las comunidades judías se encontraban en un trance de búsqueda de identidad. En Persia, la identidad religiosa fue tan importante, incluso tras la Revolución Constitucional, porque equivalía a la identidad civil: los derechos y obligaciones de un sujeto se trataban en consonancia con su adscripción religiosa. *Quién soy y quién puedo llegar a ser* eran interrogantes que se contestaban en función de *a qué círculo pertenezco y qué cree / de dónde viene mi comunidad*. El individuo era solo una parte constituyente de un todo que lo superaba.

Esta primera vía de emancipación, mediante la conversión al islam, parecería *a priori* más efectiva que la conversión al bahaísmo, pero la realidad demuestra que el estigma social del neomusulmán frustró con creces dicho intento. En el bahaísmo, no obstante, la lacra del converso era

un concepto impensable, partiendo de la base de que la joven comunidad se componía única y exclusivamente de conversos. Ambas vías supusieron esfuerzos dispares en sus medios, pero iguales en su fin: uno pretendía la incorporación de una minoría en la mayoría, y otro la conglomeración de varias minorías con la esperanza de suplantar a una mayoría que consideraban moralmente corrupta y de la que emanaba opresión. Probablemente, el segundo método habría resultado más atractivo a la comunidad judía porque, mientras que el primero exigía una desintegración de la parte en el todo, el bahaísmo permitía que los judeo-bahaís no desdibujasen sus contornos diferencialmente judíos, al menos durante una primera etapa.

El problema de la identidad ha jalonado todo el análisis de las comunidades persas en el período qāyār. Con las conversiones a otra religión y modo de vida, y especialmente durante las primeras generaciones, hemos observado lo que Eduard Gans describió como «aufgehen ist nicht untergehen». Amanat parece tratarlo en su obra como un fenómeno endémico de la Persia qāyār y característico de sus comunidades judías, cuando en realidad considero que es simplemente una manifestación natural del conflicto identitario que experimenta todo converso. En la primera generación, la asimilación nunca es completa, pues parte de la vida del individuo ha estado vinculada a otra auto-percepción y ha mantenido lazos con otra comunidad, de los que no puede desprenderse de forma inmediata. Es necesario el paso de generaciones para que se produzca una transición hasta la asimilación definitiva, como finalmente también pasaría con los descendientes de judeo-bahaís.

Para los conversos al islam, la doble identidad será especialmente aplicable y duradera en los casos de criptojudasmo. En el fenómeno judeo-bahaí, por su parte, no se trata de una convivencia de la identidad judía con la nueva bahaí, sino de una simbiosis entre ambas que ha creado algo nuevo. Netzer sugiere una teoría con la que explicar dicha fusión, en los siguientes términos:

«They apparently did not have the feeling that they were trading one religion for another; they thought that they were introducing a different spirit, one of progress and modernization, into a faith they had preserved for thousands of years. In other words, a sort of “Reform Judaism” under the guise of the Bahā’i Faith.»¹⁸⁴

Cito sus palabras porque discrepo radicalmente de su reflexión. A mi juicio, Netzer está extrapolando la dinámica social que condujo a la aparición de movimientos reformistas en el

¹⁸⁴ Netzer, “Conversion of Iranian Jews...”, pág. 315.

judaísmo europeo a una realidad, la persa, muy diferente. El bahaísmo nunca podría haber sido visto como una reforma del judaísmo, porque en realidad era una reforma del islam persa. El punto principal del que se deriva mi desacuerdo radica en cómo creo que los judíos de la Persia qāyār concebían su judeidad (*Jewishness*). A lo largo de la historia, *qué hace a alguien judío* se ha convertido en un interrogante propio de ser contestado por la filosofía. En los s. XIX y XX, surgirán varias respuestas: judaísmo como religión (reformistas); como pueblo (conservadores y ortodoxos); o como civilización (reconstruccionistas). Cuando Netzer plantea que los judeo-bahaís no se vieron a sí mismos comerciando religiones, asume la primera postura. Personalmente, me inclino a pensar que en el fenómeno judeo-bahaí no se produce la conjugación de dos identidades religiosas, sino la coexistencia de dos identidades que pertenecen a diferentes esferas y, por lo tanto, no pueden solaparse ni entrar en conflicto: una identidad religiosa adquirida (la bahaí) con otra étnica recibida (la judía). Es decir, los judeo-bahaís habrían pensado en su judaísmo como herencia y característica connatural a su propia esencia, y no en términos espirituales. De ahí que, en realidad, no estén combinando dos credos o actualizando uno mediante la adopción de otro, como plantea Netzer, sino que se encuentran yuxtaponiendo dos planos diferentes de su constitución como individuos. Veo esta hipótesis reforzada por el hecho de que el bahaísmo se construyó desde sus inicios como una mera afiliación espiritual, desprovista de rito y, aunque portadora de cierto material chií, como una religión que permitía a sus conversos no verse automáticamente impelidos a rechazar sus tradiciones. El judeo-bahaí, con la aceptación del bahaísmo, no estaría efectuando cambios en su judeidad.

Si contrastamos las conversiones al islam con las que se produjeron al babismo y finalmente al bahaísmo, observamos una natural predominancia de las primeras. Las que se dieron al babismo y al bahaísmo, sin embargo, hubieron de hacerlo en un lapso temporal verdaderamente reducido, por lo que la relativamente gran confluencia de judíos, zoroastras, algunos cristianos y una mayoría musulmana bajo el emblema bahaí es un fenómeno digno de análisis.

Solamente se puede hablar de la paradoja de la conversión en época propiamente babí. Para el bahaísmo, sin embargo, considero excesiva esta expresión: las conversiones aumentaron porque el nuevo movimiento pronto dejó de ser político, por lo que la persecución del gobierno aminoró considerablemente. Además, el momento de auge de las conversiones de judíos al bahaísmo (finales del s. XIX – principios del XX) se caracteriza precisamente por coincidir con la decadencia del clero, que era el último remanente de oposición a dicha religión. Que estas conversiones



también tuvieron fundamentos socio-económicos se ve con claridad en el hecho de que se produjeron en un momento en el que continúa habiendo opresión y hostilidad antijudía, al mismo tiempo que se van reduciendo los sentimientos anti-bahaís.

La historia del fenómeno judeo-bahaí encuentra su capítulo final de manera definitiva en el año 1948. La causa sionista había sido en Persia el tercer camino que podía tomar el judaísmo en su anhelo de emancipación, pero lo he mantenido fuera de discusión porque se trató de una emancipación que se lograría fuera, y no dentro, de las fronteras persas. El año de la creación del Estado de Israel como cese de las conversiones se explica, a mi juicio, en base a una pugna entre dos tipos de refugio: uno espiritual (el del universalismo al que aspiró la doctrina bahaí y que tan atractivo resultó a sectores del colectivo judío) y otro tanto espiritual como físico (el de la materialización de un hogar nacional judío), que finalmente acabaría triunfando sobre el primero.


V. APÉNDICES






1. Listas dinásticas

DINASTÍA AFSHÁRIDA (1736 – 1794)

Monarca	Vida	Reinado	Parentesco
Nāder Shah Afšār 	1688 - 1747	1736 - 1747	
‘Adil Shah	? - 1749	1747 - 1748	Sobrino de Nader Shah
Ebrahim Afšār	? - 1749	1748	Hermano de Adil Shah
Šahruḡ Afšār 	1730 - 1796	1748 - 1796	Nieto de Nader Shah

DINASTÍA QAYYAR (1794 – 1925)

Āqā Muḡammad Khan 	1742 - 1797	1794 – 1797	
--	-------------	-------------	--

<p>Fath 'Alī Shah</p> 	<p>1772 - 1834</p>	<p>1797 – 1834</p>	<p>Sobrino de Agha Mohammad Khan</p>
<p>Muḥammad Shah</p> 	<p>1808 - 1848</p>	<p>1834 – 1848</p>	<p>Nieto de Fath 'Alī Shah e hijo de Abbas Mirza, príncipe heredero</p>
<p>Nāṣr ad-Dīn Shah</p> 	<p>1831 - 1896</p>	<p>1848 – 1896</p>	<p>Hijo de Mohammad Shah</p>
<p>Muzaffar ad-Dīn Shah</p> 	<p>1853 - 1907</p>	<p>1896 – 1907</p>	<p>Hijo de Nasser al-Din Shah</p>
<p>Mohammad Ali Shah</p> 	<p>1872 - 1925</p>	<p>1907 – 1909</p>	<p>Hijo de Mozafar ad-Din Shah</p>

Sulṭan Aḥmad Shah



1898 - 1930

1909 – 1925

Hijo de Mohammad
Ali Shah

DINASTÍA PAHLEVI (1925-1979)

Reḡa Shah



1878 - 1944

1925 - 1941

Muḥammad Reḡa
Pahlevi



1919 - 1980

1941 - 1979

Hijo de Reza Shah

2. Mapas y diagramas

Fig. 1. Persia y potencias adyacentes durante el s. XIX.

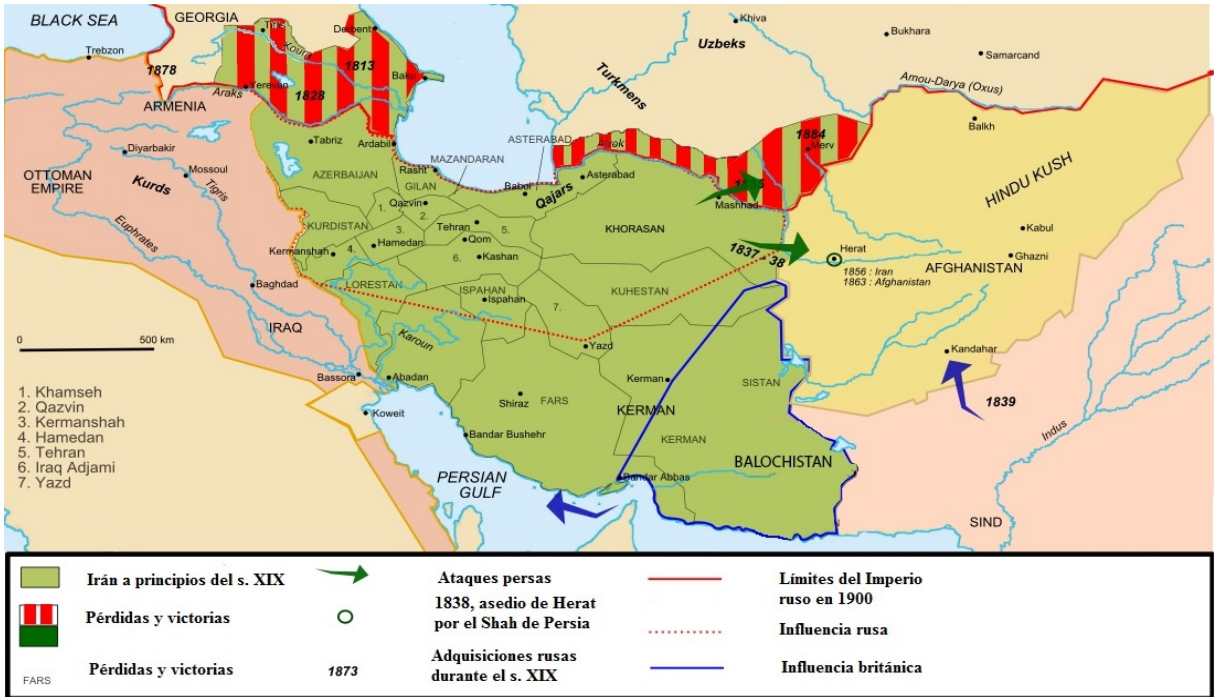
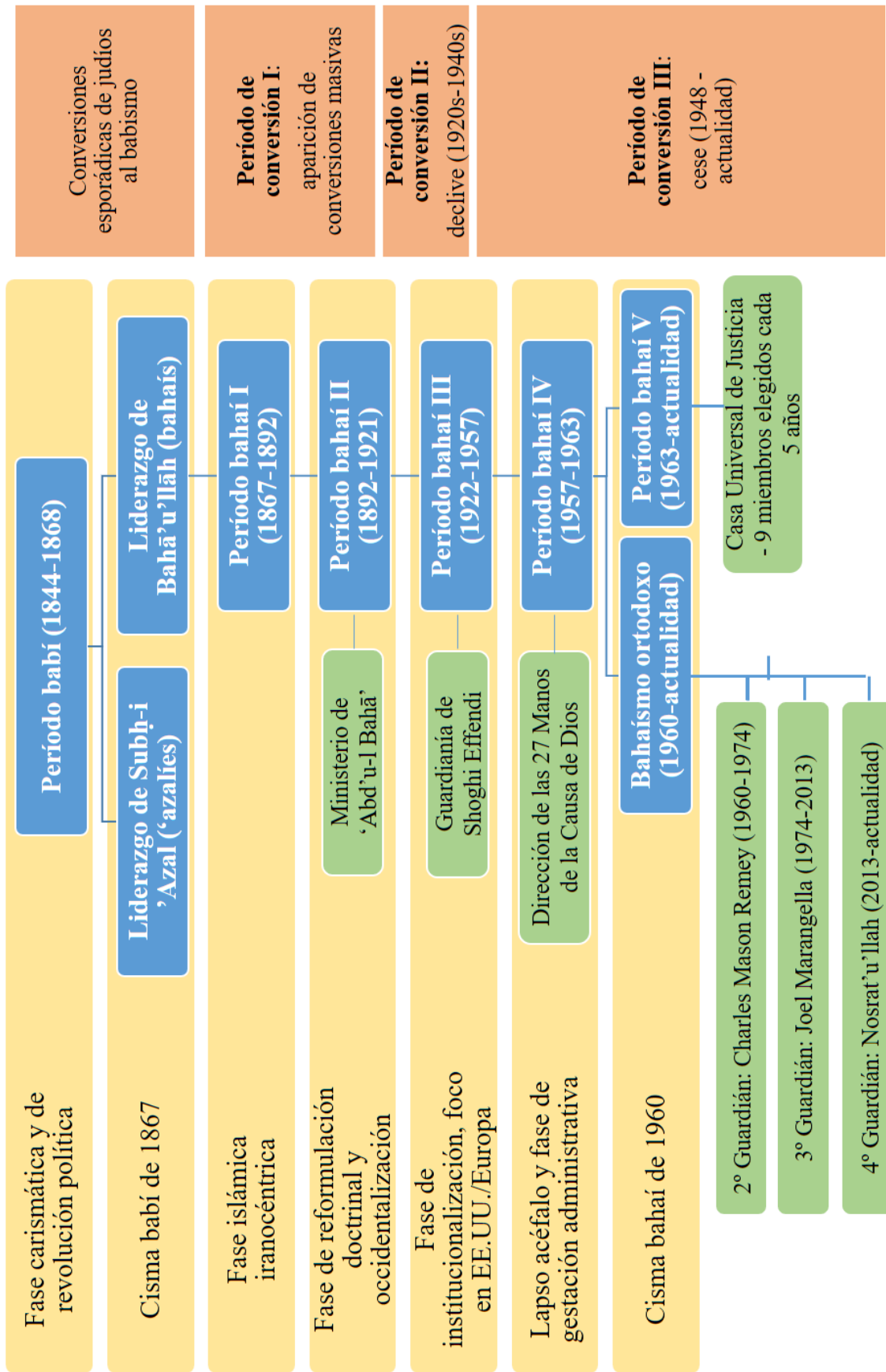


Fig. 2: Geo-política del Irán actual.



Fig. 3: Periodización del babismo y el fenómeno judeo-baháí (1844-actualidad)



3. Apéndice fotográfico



Fig. 4: *Maḥallah-ye yahūd* de Teherán en torno a los años 1880-1900, tomada por el fotógrafo persa de origen georgiano Antoin Sevruguin, que retrató la Persia *qāyār* bajo la protección y patronazgo de Nāṣr ad-Dīn Shah.



Fig. 5: Grupo de judíos de Hamadán en 1898, el día que recibieron permiso para la construcción del colegio de L'Alliance, que no se construiría hasta 1900.



Fig. 6: Vendedores ambulantes judíos en Teherán, 1936.



Fig. 7: Médico de corte Ḥakim Nūr Mahmūd (m. 1899/1890), en el centro, junto con miembros de su familia, estudiantes, pacientes y asistentes. Su sobrino, Mīrzā Khalil, fue un judeo-baháí destacado. Teherán, ca. 1880 (Antoin Sevruguin)



Fig. 8: Activistas sionistas entre los que se encuentran personajes destacados, en Teherán, 1919. Loqmān Nehurāy (1882-1895) fue representante judío del Parlamento desde el segundo hasta el decimotercer *maylis* (con excepción del quinto). Entre él y Šmu'el Ḥayyim (1891-1931) (no aparece en la imagen) hubo una amarga rivalidad. Ḥabib Levy (1896-1984) fue pionero en los estudios del judaísmo persa y autor de la primera obra historiográfica sobre comunidades judías en Irán: *تاریخ یهود ایران*.

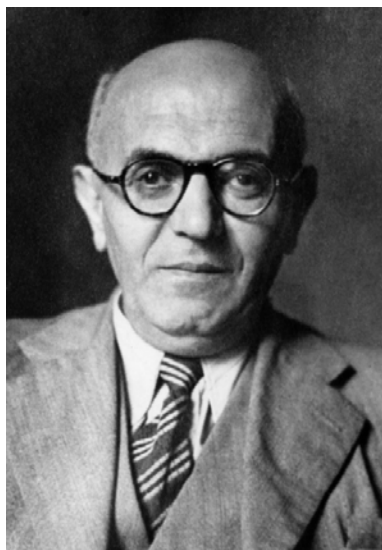


Fig. 9: Luṭfu'llāh Ḥakim (1888-1968), nieto de Ḥakim Masīḥ, primer judío converso al babilismo. En 1951, Luṭfu'llāh fue elegido por Shoghi Effendi como uno de los seis miembros del Consejo Internacional Bahaí, un cuerpo creado en ese mismo año y que sería el precursor de la Casa Universal de Justicia, fundada en 1963. Luṭfu'llāh Ḥakim también perteneció a esta última institución entre 1963 y 1968.



Fig. 10: Ḥakim Āqājān (m. 1881), primer judeo-bahaí de Teherán del que se tiene noticia. Era primo de Ḥakim Raḥamim (abajo) y Āqā Ḥayyim Lālezār, quien se convirtió al cristianismo.



Fig. 11: Hâkim Raḥamim (1844-1942), sentado en el centro, acompañado por familiares. Se convirtió en un importante líder local bahá'í. *Ca.* 1922.



Fig. 12: Hâkim Ilya, padre de Hâkim Raḥamim Hafez aṣ-Şehheh.

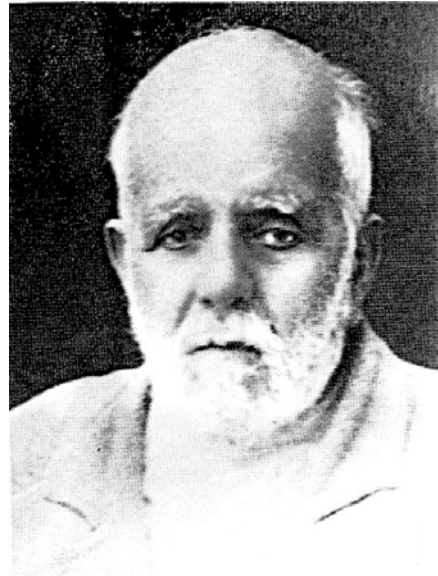


Fig. 13: Rayḥân Rayḥânî (1859-1939), un humilde judeo-bahá'í que atrajo al bahaísmo a Mîrzâ Khalil. Su autobiografía está inédita.



Fig. 14: Colegio bahaí Ta'yid (Hamadán), en 1915, en el que consta la existencia de alumnado judío.



Fig. 15: Grupo de mujeres en una reunión de *Taraqqi-ye nesvan* ('progreso de las mujeres') en Hamadán, 1936.

VI. BIBLIOGRAFÍA

- ABISAAB, RULA J. *Converting Persia. Religion and Power in the Safavid Empire*. London: I.B.Tauris, 2004.
- ADLER, MARCUS. N., ed. and trans. *The Itinerary of Benjamin of Tudela*. Jerusalem: Philipp Feldheim Inc., 1907.
- AMANAT, ABBAS. "Herat Vi. The Herat Question.", *Encyclopaedia Iranica* XII, no. 2 (2003): 219-24. New York: Eisenbrauns. [Http://www.iranicaonline.org/articles/herat-vi](http://www.iranicaonline.org/articles/herat-vi).
- AMANAT, MEHRDAD. *Jewish Identities in Iran. Resistance and Conversion to Islam and the Baha'I Faith*, New York: I.B.Tauris, 2013.
- "Judeo-Persian Communities v. Qajar Period (2).", *Encyclopaedia Iranica* XV, no. 2 (2009): 117-124. New York: Eisenbrauns.
- BAHÁ'U'LLÁH. *El Kitáb-i-Aqdas*. Barcelona: Editorial Bahá'í, 2009.
- El Kitáb-i-Iqán*. Barcelona: Editorial Bahá'í, 2010.
- BALYUZI, HASAN M. *'Abdu'l-Bahá*. Barcelona: Editorial Bahá'í, 2007.
- Bahá'u'lláh. El Rey de la Gloria*. Barcelona: Editorial Bahá'í, 1993.
- El Báb*. Barcelona: Editorial Bahá'í, 2000.
- Abdu'l-Bahá*. Barcelona: Editorial Bahá'í, 2007.
- Bahá'ís ilustres de la época de Bahá'u'lláh*. Barcelona: Editorial Bahá'í, 2009.
- CÁCERES, ALDO MARCELO; REYES, LUIS J. *La Fe Bahaí: ¿Una Nueva Religión Mundial?* Madrid: Religión y Cultura, 1998.
- COHEN, AVRAHAM. "Iranian Jewry and the Educational Endeavors of the Aliiance Israélite Universelle." *Jewish Social Studies* 48, no. 1 (1986): 15-44.
- COHEN, HAYYIM J. *The Jews of the Middle East 1860-1972*. Jerusalem: Keter Press, 1973.
- COHEN, MARK R. "What Was the Pact of 'Umar? A Literary-Historical Study." *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 23 (1999).
- CORTÉS, JULIO, trad. *El Corán*. Barcelona: Herder, 2005.

- FISCHEL, WALTER J. "The Jews of Persia, 1795-1940." *Jewish Social Studies* 12 (January 1950): 119-60.
- "Secret Jews of Persia." *Commentary* 7 (June 1949): 28-33.
- FISCHER, M. J. MICHAEL. "El cambio social y los espejos de la tradición: los bahá'ís de Yazd." In *La Fe Bahá'í y el Islam*, ed. Heshmat Moayyad. Barcelona: Editorial Bahá'í, 1999.
- FREIDENREICH, DAVID. M. "The Implications of Unbelief: Tracing the Emergence of Distinctively Shi'i Notions Regarding the Food and Impurity of Non-Muslims." *Islamic Law and Society* 18 (2011): 53-84.
- GALANTÉ, ABRAHAM. "Marranes Iraniens." *Hamenora* XIII, no. 5-6 (1935): 102-15.
- GRUBER, MAYER I. "Judeo-Persian Communities ii. Achaemenid Period." *Encyclopaedia Iranica* XV, no. 1 (2009): 90-96, vol. XV. New York: Eisenbrauns. [Http://www.iranicaonline.org/articles/judeo-persian-communities-ii-achaemenid-period](http://www.iranicaonline.org/articles/judeo-persian-communities-ii-achaemenid-period).
- HALM, HEINZ. *Shi'ism*. New York: Columbia University Press, 2004.
- KAUFMANN, WALTER. *Religions in Four Dimensions*. New York: Reader's Digest Press, 1976.
- KÜNG, HANS. *El Islam*. Editorial Trotta, 2011.
- MACEOIN, DENIS. M. "Shaikh Ahmad Ahsai." *Encyclopaedia Iranica* 1, no. 7 (2003): 674-79.
- MANECK, SUSAN S. "The Conversion of Religious Minorities to the Baha'i Faith in Iran." *Journal of Baha'i Studies* 3, no. 3 (1991).
- MOREEN, VERA B. "Judeo-Persian Communities iv. Medieval to the Late 18th Century." *Encyclopaedia Iranica* XV, no. 1 (2009) : 103-8. Disponible online en: [Http://www.iranicaonline.org/articles/judeo-persian-communities-iv-medieval-to-late-18th-century](http://www.iranicaonline.org/articles/judeo-persian-communities-iv-medieval-to-late-18th-century) [última vez consultado: 26/06/2016]
- NETZER, AMNON. "Conversion of Iranian Jews to the Bahā'i Faith: Early Period." In *Irano-Judaica VI*. Jerusalem: Ben-Zvi Institute, 2008.
- "Conversion of Iranian Jews to the Bahá'î Faith: Early Period." In *Irano Judaica VI*. Jerusalem: Yad Ben-Zvi Press, 2008.
- "קורות אנוסי משהד לפי 'עקוב דילמאנייאן'." *פעמים* 42 (1990): 127-56.

- “Hamadán”, *Encyclopaedia Judaica* VIII (2^{nda} edición) : 292-293.
- PIÑERO, ANTONIO. “El marco religioso del cristianismo primitivo (I).”, *Orígenes del cristianismo*, Madrid: Ediciones el Almendro, 1991 : 37-66.
- RAFATI, VAHID. “El Desarrollo del Pensamiento Shaykhí en el Islam Shí’í.”, *La Fe Bahá’í y el Islam*, ed. Heshmat Moayyad. Barcelona: Editorial Bahá’í, 1999 : 155-82.
- SHAHVAR, SOLI. *The Forgotten Schools: The Baha’is and Modern Education in Iran, 1899-1934*. New York: I.B.Tauris, 2009.
- SMITH, PETER. “A Note on Babi-Baha’i Numbers in Iran.” *Baha’i Studies Bulletin* 1, no. 4 (March 1983).
- TSADIK, DANIEL. *Between Foreigners and Shi’is*. Stanford Studies in Jewish History and Culture. Stanford: Standford University Press, 2007.
- “Judeo-Persian Communities v. Qajar Period (1).” In *Encyclopaedia Iranica*. New York: Eisenbrauns.
- “The Legal Status of Religious Minorities: Imâmî Shî’î Law and Iran’s Constitutional Revolution.” *Islamic Law and Society* 10, no. 3 (2003): 376-408.
- “Nineteenth-Century Iranian Jewry: Statistics, Geographical Setting, and Economic Basis.” *Iran* 43 (2005): 275-82.
- “Religious Disputations of Imâmî Shî’îs Against Judaism in the Late Eighteenth and Nineteenth Centuries.” *Studia Iranica* 34 (1995-134 2005).
- VV. AA. *La Cuestión Bahá’í*. Barcelona: Editorial Bahá’í, 2006.
- VV. AA., *Bulletin de l’Alliance Israélite Universelle*, 1873, 1875, 1898, 1902, 1903, 1904 y 1911. Disponible online en: <http://web.nli.org.il/sites/JPress/French/Pages/Bulletin-de-Alliance-Israelite-Universelle.aspx> [última vez consultado: 26/06/2016]
- VV. AA. *Paix et Droit*, 1925. Disponible online en : <http://web.nli.org.il/sites/JPress/French/Pages/Paix-et-Droit.aspx> [última vez consultado: 26/06/2016]
- VV. AA. *Star of the West*, 1914. Disponible online en: http://bahai-library.com/star_of_the_west [última vez consultado: 26/06/2016]