



A PROPÓSITO DE LA CIUDAD ISLÁMICA. ALGUNAS REFLEXIONES SOBRE LA IMAGEN DE PODER DEL CALIFATO ABASÍ. (SS. VIII-IX)

PABLO CASTRO H.*

pfcastro@uc.cl

www.orbisterrarum.cl

Resumen:

En este artículo se realiza una mirada a la ciudad islámica y su imagen de poder en el Califato Abasí. Mediante los documentos se analiza su carácter simbólico, político y religioso, revisando el sentido de grandeza y superioridad de los musulmanes. En la primera parte del trabajo, se estudia el legado e imaginario del Imperio Persa en cuanto fortalece el espíritu de la comunidad islámica según un sentido de victoria. En la segunda parte se investiga el caso de las ciudades colosales de Bagdad y Samarra, dando cuenta del poder de los califas y el nuevo orden del imperio islámico.

Palabras claves: Ciudad, Poder, Triunfo, Islam, Califato, Abasíes, Imagen, Simbolismo

Abstract:

Throughout this paper, a brief analysis of the Islamic city and its image of power in the Abbasid Caliphate is performed. This is carried out by analyzing the chosen literature with a symbolic, political and religious approach. Likewise, the revision of the sense of greatness and superiority of the Muslims is also taken into account within this analysis. In the first part of the study, the legacy and imagery of the Persian Empire are examined, focusing on how they strengthened the spirit of the Islamic community as a sense of victory. In its second part, the cities of Baghdad and Samarra are analyzed so as to reveal the power of the Caliphs and the new order of the Islamic empire.

Keywords: City, Power, Triumph, Islam, Caliphate, Abbasids, Image, Symbolism

* Pablo Castro H. es ldo. en Historia por la Pontificia Universidad Católica de Chile, estudiante de Máster en Historia en la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso y director de la Revista Historias del Orbis Terrarum.

Revista Sans Solcil - Estudios de la Imagen, N°3, 2011/2012, pp. 184-194

Recibido: 21 de Marzo del 2011

Aceptado: 5 de Abril del 2011

Bagdad era una verdadera ciudad de los Palacios, no estaba hecha de estuco y mortero, sino de mármol. Los edificios eran generalmente de varios pisos. Los palacios y mansiones fueron decorados y recubiertos en oro, y adornados con bellos tapices y cortinas de brocado o seda. Las habitaciones fueron ligeras y decoradas con buen gusto y con divanes de lujo, cuadros costosos, jarrones únicos chinos y ornamentos de oro y plata.

YAKUT IBN 'ABDALLAH UR-RUMI

Representaciones, imágenes y poder. La ciudad islámica representa una totalidad dentro de la existencia de los musulmanes. Estos espacios urbanos, mediante su materialidad y simbolismo, constituyen un carácter monumental y sagrado que consolida el espíritu de la comunidad en sí, otorgándoles un sentido de superioridad y grandeza en el imaginario islámico. Asimismo, la construcción de estas ciudades refleja la potestad que tiene el califa sobre su imperio, lo que se vislumbra a su vez en la enormidad y ostentación de las urbes. Las ciudades son focos de encuentro y diálogo, fuentes de autoridad y poder, y junto con ello, conforman parte *axial* dentro del mundo espiritual de los musulmanes, ya que estos espacios urbanos representan el origen de la existencia en cuanto tal.

Juan Eduardo Cirlot, en su *Diccionario de Símbolos*, señala:

“La imagen de la ciudad corresponde hasta cierto punto al simbolismo general del paisaje, del que es un elemento –en el aspecto representativo–, interviniendo entonces en su significación el importante simbolismo del nivel y espacial, es decir, la altura y orientación en que aparece. En la génesis de la historia, según René Guenón, existía una verdadera «geografía sacra» y la posición, forma, puertas y ordenación de una ciudad con sus templos y acrópolis no era nunca arbitraria ni se dejaba al azar o al sentido utilitario. De otro lado, el hecho de fundar una ciudad estaba en estrecha conexión con la

constitución de una doctrina y por ello la ciudad era un símbolo de la misma y de la sociedad dispuesta a defenderla”.¹

Según la definición simbólica, la ciudad es parte de la totalidad y la realidad creada, e incluso, dependiendo del lugar donde se encuentre, puede tender hacia la altura y, por consiguiente, hacia un espacio superior y trascendental². Si analizamos esto en relación a la ciudad islámica, notaremos que ésta es el hogar de la *umma* y, por ende, el espacio donde habitan los fieles musulmanes, que mediante la mezquita y sus rituales, se vinculan al mundo sagrado y celeste³. En este sentido, la ciudad se torna un puente entre dos mundos que se conectan, lo cual permite desarrollar en plenitud la fe de los creyentes. Del mismo modo, considerando lo que señala René Guenón en su concepto de ciudad, se conforma una «geografía sacra», lo cual tiende a crear espacios ordenados en función de un carácter sagrado y superior. En base a esto, resulta de gran importancia el hecho de que los califas construyan ciertos edificios en el interior de la estructura urbana, conformando un lugar propicio para su fe, ya que no hay que olvidar que la ciudad es la casa del Islam.⁴ Por otro lado, como Juan Eduardo Cirlot manifiesta, el hecho de fundar una ciudad se halla en estrecha conexión con la constitución de una doctrina; dicho de otro modo, cuando los califas realizan la fundación de sus espacios urbanos, están fundando, en principio, una zona propia para el desarrollo de su religión. La ciudad se torna un símbolo de la fe islámica y un lugar que debe proteger el núcleo y la razón de ser de la *umma*.⁵

Ahora bien, tras comprender la ciudad como un espacio simbólico, político y religioso, cabe cuestionarse lo siguiente, ¿de qué modo los musulmanes construyen una idea de superioridad y grandeza mediante la fundación de ciudades? ¿Y en qué medida la ciudad forja un sentido de triunfo en la comunidad islámica? Para aproximarnos a estas interrogantes, es preciso considerar el hecho de que los califas no sólo consolidan el Islam dentro de su imperio, sino que además se empieza a constituir una nueva fuerza que se torna crucial en el campo del poder y que a su vez deriva como un segmento

fundamental en la estructura del califato abasí, pues conforma una parte importante en el espíritu de los califas musulmanes, quienes se consideran de manera legítima los herederos del Imperio Persa Sasánida. Junto con esto, la fundación de ciudades por parte de los califas amplía la fuerza y propagación de la fe islámica, consolidando además el foco de autoridad y poder del soberano sobre su imperio. El califa reordena la dispersión del califato y concede una mayor unidad espiritual a la comunidad de fieles, fortaleciendo la *umma* y el sentido de superioridad y victoria de los musulmanes.

Revisión de fuentes y documentos.

Para llevar a cabo este estudio, se han seleccionado diversas fuentes que presenten una relación entre el concepto de ciudad y el poder del imperio islámico. Los documentos escogidos corresponden a crónicas, poemas y cuentos literarios que datan entre los siglos VIII y X, lo cual nos permite aproximar las concepciones y visiones que poseían los autores respecto al fenómeno de las ciudades y la relación del musulmán con su fe, destacando el aspecto cultural e imaginario de la sociedad.⁶

Dentro de las fuentes consideradas en el ámbito historiográfico o cronístico, se encuentra la obra *Kitab-Futuh al-Buldan* o *Libro de las Tierras Conquistadas*, escrito por el historiador persa al-Baladhuri (m.892), quien vive en tiempos de los califas al-Mutawakkil y al-Musta'in. El cronista iranio relata la conquista y expansión de los árabes en el mundo mediterráneo, explicando detalladamente cómo se conquista Arabia, Egipto, España, Iraq, Irán y Sind, en el marco temporal del siglo VII. Asimismo, se ha optado trabajar con al-Tabari (839-923), historiador musulmán que escribió la *Historia de los Profetas y los Reyes* (*Ta'rij al-Rasul wa al-Muluk*), efectuando la primera historia universal para el mundo árabe. La obra realiza una cronología desde los patriarcas, profetas y monarcas de la antigüedad, refiriéndose a los sasánidas, el profeta

Mahoma y los califatos Omeya y parte de la dinastía Abasí. Del mismo modo, se ha revisado la obra *Las Praderas de Oro* (*Muruj adh-dhahab wa ma'adin al jawahir*), del historiador y geógrafo árabe al-Masu'di (c.900-956), quien efectúa un relato biográfico de los califas abasíes hasta los tiempos de al-Mutawakkil. También se ha optado por analizar un fragmento de la obra *Kitab al-Buldan* o *Libro de los Países*, escrita por el geógrafo árabe al-Ya'qubi (c.905), quien realiza una descripción detallada de Bagdad en tiempos de los abasíes.

Por otra parte, en cuanto a las fuentes de carácter literario, se ha considerado la obra anónima *Las Mil y Una Noches* (*Alf layla wa-layla*), recopilación de cuentos árabes del Medio Oriente Medieval. Si bien resulta complejo establecer una fecha de composición exacta para los cuentos, algunos autores han situado su datación cerca del año 800⁷. Además, no hay que perder de vista que fueron cuentos que se mantuvieron mediante tradición oral, presentando visiones y aspectos culturales de Persia, Arabia e India. Por último, se ha efectuado una mirada al poema *El iwan de Ctesifonte*, escrito por al-Buhturi (c.819-897), poeta de la corte de Bagdad en tiempos del califa al-Mutawakkil. El autor en sus versos añora la antigua capital persa, lo cual nos presenta mediante la importancia del legado iranio –manifestado en la dinastía sasánida- que aún pervive dentro del imaginario y las tradiciones del mundo abasí.

La ciudad y su imagen de poder. El modelo iranio en el sentido de victoria de los califas abasíes.

Los califas abasíes rescatan el legado del mundo persa, lo cual se ve manifestado en la estructura política y administrativa de su ciudad imperial. Los monumentos y palacios de este período están imbuidos de las huellas y tradiciones iranianas, conformando un modelo que se torna clave en la

construcción del poder califal. Si bien los califas se consideran los «Sucesores del Profeta», no hay que descuidar la fuerza de superioridad que se genera de la mentalidad y el imaginario musulmán. Entre los califas surge la idea de que están por encima de los simples mortales y esto se percibe no sólo porque son los representantes de Dios sobre la tierra, sino que además porque han heredado el carácter imperial de los monarcas sasánidas.

En la obra anónima *Las mil y una noches*, notamos:

“Se cuenta que el rey justo, Anursiwan, se puso enfermo cierto día y mandó a sus secretarios y hombres de confianza que recorriesen las distintas regiones de su reino, las provincias de su Estado, en busca de un viejo ladrillo de cualquier ciudad arruinada para curarse con él. Dijo a sus amigos que los médicos se lo habían prescrito. Recorrieron todas las regiones y todas las provincias de sus Estados y regresaron. Le dijeron: «En todo tu imperio no hemos encontrado ciudad alguna en ruinas ni un ladrillo viejo». Anursiwan se alegró mucho y dio gracias a Dios. Dijo: «Había querido hacer una experiencia con mis dominios y una prueba en mi imperio para saber si quedaba en ellos un lugar devastado y reconstruirlo. Ahora que ya no queda ningún lugar sin aprovechar, quiere decir que los asuntos del Estado están en orden, que el desarrollo de los negocios es normal y que su florecimiento ha llegado a la perfección»”.⁸

Mediante este fragmento podemos dar cuenta de cómo se alude al rey Anursiwan, quien no es más que Cosroes, el rey de los persas que gobierna durante el siglo VI.⁹ La figura de este monarca se ensalza, ya que se le considera como un rey ‘justo’, construyéndose un ideal y un modelo a seguir por parte de los califas abasíes. Por otro lado, si efectuamos una mirada minuciosa a dicho relato, podremos percatarnos de que el rey desea saber en qué estado se encuentra su reino, puesto que las ciudades, su administración y el funcionamiento de los mercados, resultan fundamentales para mantener el

orden del imperio y consolidar la potestad del soberano.

Asimismo, al-Masu’di, destaca las virtudes de los persas:

“La familia de los Barkémidas había sido originalmente de religión zoroástrica, pero, desde el momento que abrazaron el Islam, continuaron como buenos musulmanes [...] Su generosidad pasó a ser un proverbio; [...] La fortuna se mostró en ellos a través de una prodigalidad de favores. Yahya y sus hijos brillaron como las estrellas, vastos océanos, impetuosos torrentes, baños benéficos. Cada tipo de talento y aprendizaje fue representado en su corte y, los hombres de valor fueron recibidos con una calurosa bienvenida. El mundo fue revivido bajo su administración y el imperio alcanzó su punto culminante de esplendor”.¹⁰

El biógrafo de los califas abasíes presenta una imagen interesante de los visires Barkémidas, que siendo persas logran insertarse en el mundo islámico y participar de la administración del imperio. El visir, responsable de la administración civil del califato, es un funcionario a quien el califa delega una parte de su autoridad. Según Robert Mantran, los visires eran hombres de confianza del califa, detentando el poder civil y militar. Asimismo, su potestad era tan amplia que llegaron a crear verdaderas dinastías de visires, de las cuales destacó la fundada por el primer ministro abasí, Jalid al-Barmakí, que duró hasta su eliminación por Harún al-Rashid en 803.¹¹ Ahora bien, al-Masu’di, señala que los Barkémidas abrazan el Islam, un proceso de conversión que da cuenta de la importancia de la fe en el califato. El Islam permite que sean buenos musulmanes.¹² Por otro lado, el cronista se refiere a ciertas virtudes de los persas basadas en sus generosidades y prodigalidades, destacando por sus obras y favores, lo que genera a su vez un gran esplendor en la administración del califato. Esta imagen fortifica el imperio y concede mayor poder a los califas, quienes han sabido escoger debidamente a sus funcionarios.¹³

Por otro lado, el imaginario sasánida sigue presente en el espíritu de los musulmanes. Al-Buhturi, en el poema *El iwan de Ctesifonte*, señala:

“Cuando visitaron mi morada los desvelos, enfilé mi camella
hacia el palacio blanco de Ctesifonte,
para consolarme de mi suerte al afligirme
por el borroso asiento de la dinastía de Sasán.
pues habían traído su recuerdo los seguidos malos tragos,
pues a veces aquellos avivan la memoria,
quizás en otros casos la adormecen.
Los recordé entonces, cuando a placer moraban
a la sombra de un elevado palacio, que dominaba todo,
agotando la vista y enturbiándola,
su puerta cerrada ante la montaña de al-Qabq,
no menos que las planicies de Jilat y Muks”.¹⁴

El poeta de la corte de Bagdad, en tiempos de al-Mutawakkil, nos da cuenta de la nostalgia que existe por el mundo iranio. Al-Buhturi dentro de sus versos señala que viaja hacia el palacio de Ctesifonte, efectuando un recorrido en prosa a las ruinas de la gloriosa capital del antiguo Imperio Persa. Aflora su melancolía por la dinastía de los sasánidas, a quienes recuerda como los reyes de reyes. Asimismo, cabe destacar el carácter omnipotente del palacio, en cuanto domina todo, insertándose como un símbolo de poder que los musulmanes rescatan y del cual se sienten profundamente herederos.¹⁵

En torno a esto al-Buhturi prosigue sus versos:

“Un tiempo habitadas por la alegría, sus moradas
pasaron a ser asiento de la tristeza y del duelo.
Todo lo que puedo hacer es ayudar con lágrimas
testadas a la pasión en mano muerta”.

Lo que tengo es eso, pues esta casa no era mi casa,
ni era de ellos pariente, ni mi raza era la suya.
Sólo les debo el favor que su gente hizo a la mía:
plantaron lo mejor de su sagacidad,
fortalecieron nuestro reino y confirmaron sus poderes.¹⁶

Según este fragmento del poema el mundo iranio es parte del legado que ha trascendido a los musulmanes. El poeta al-Buhturi declara ser ajeno por naturaleza a la cultura persa, sin embargo, conserva ciertos valores de los mismos, los cuales han sido transmitidos al mundo islámico mediante formas, ritos e instituciones que, de uno u otro modo, han fortalecido el reino y a su vez han confirmado un nuevo poder en el imperio.¹⁷ En este sentido, para al-Buhturi no todo es una pérdida, sino que por el contrario, rescata el simbolismo del mundo iranio, revive la capital de Ctesifonte y otorga un nuevo valor dentro del espíritu de los musulmanes basado en el sentido de victoria. Para los persas, la ciudad de Ctesifonte refleja un núcleo de poder y triunfo, mientras que para los musulmanes, herederos directos de dicha tradición, esta capital significa el gran apogeo de los imperios de la antigüedad y un modelo perfecto para manifestar la superioridad de su civilización.

La ciudad como centro del mundo. Una aproximación a las capitales colosales del imperio islámico. Los casos de Bagdad y Samarra.

Como ya hemos visto, la ciudad refleja un centro en el mundo islámico y, asimismo, el hogar donde reside la *umma*. Esta urbe representa un núcleo existencial para los musulmanes, que concentra además la autoridad y el poder del califa que funda estos espacios urbanos. En este contexto, la ciudad forja un sentido de triunfo, lo cual se va a manifestar de manera más concreta a través de la construcción de capitales colosales que denoten la grandeza,

monumentalidad y superioridad de la comunidad islámica.

En el caso de Bagdad, al-Tabari, señala:

“La ciudad fue construida redonda, a fin de que el rey se colocara en el medio, para que no estuviera cerca de un lugar más que otro. Estableció cuatro puertas en el modelo de campos militares en guerra y, construyó dos muros, quedando la pared interior más alta que la exterior. Él construyó su palacio en medio y la mezquita congregacional junto al (*hawla*) palacio”.¹⁸

Según este fragmento notamos cómo la ciudad se torna el eje del imperio, lo que también favorece al califa, puesto que su palacio se halla en medio de la totalidad del espacio urbano, simbolizando el punto de origen y poder del mundo islámico¹⁹. Por otro lado, no hay que perder de vista la forma en cómo se construye la mezquita de forma aledaña al alcázar del soberano, lo cual también incrementa la fuerza del *jalifat Allah*, dando cuenta de la manera en que las esferas de lo político y lo religioso se encuentran en una misma persona. Ahora bien, es importante destacar el hecho de que la ciudad haya sido construida redonda, ya que refleja un carácter de perfección dentro del califato²⁰. Según Juan Eduardo Cirlot, el círculo representa en muchas ocasiones el cielo y la eternidad, lo cual se vincula concretamente a una idea de totalidad²¹. La ciudad, como centro, es el *todo* del imperio, una generalidad que integra los valores y principios del mismo Islam.²² Dicha totalidad, manifiesta una unidad interna de la materia y de la armonía universal, que no es más que la imagen del principio que coincide con el fin.²³ En otras palabras, Bagdad o *Madinat as-Salam* (la ciudad de la paz), refleja el origen de una nueva monarquía, ya que se acaba con el califato Omeya y su capital damascena, como también, con las revueltas de los *shiíes* y *jariyíes*.²⁴ La ciudad redonda (*Madinat al-Mudawwar*) viene a simbolizar el triunfo de los musulmanes, puesto que es una nueva monarquía abasí que instaura la paz en el mundo islámico.²⁵ Asimismo, durante esta paz notamos cómo el Islam se consolida, permitiendo que la *umma* posea

una capital colosal que fortalezca su propio espíritu. Incluso, cabe destacar que la forma redonda perfecta de la ciudad, es herencia de las estructuras urbanas iraníes, lo cual nos da cuenta del legado que han recibido los abasíes, quienes se bañan de esta mística y se constituyen como una realeza cósmica²⁶.

La capital resulta fundamental para legitimar el poder del califa. Más allá de representar el centro del mundo y concentrar la unidad de la *umma* en su interior, la capital, en su carácter colosal, constituye un pilar de dominio para el soberano. Según Osman Ismail, la fundación de una ciudad capital, refleja el carácter dinástico y político del imperio, constituyendo una verdadera metrópolis del Islam²⁷.

Respecto a esto último, el historiador al-Baladhuri, nos da cuenta del caso de Samarra como capital y residencia de los califas:

“Surra-man-ra’a, una residencia para los califas. El califa al-Mu’tasim-Billah residió en ella y la dejó por al-Katul donde ocupó el Kasr ar-Rashid que fue construido cuando ar-Rashid excavó Katulah [canal] y lo llamó abu-l-Jund [el padre del ejército] porque la tierra regada producía suficientes provisiones para el ejército. Al-Mu’tasim erigió en al-Katul una construcción que fue ocupada y ofreció el Kasr a Ashnas at-Turki [el Turco], su liberto. Empezó a colonizar esa región y después de iniciar una nueva ciudad, se dio por vencido y construyó la ciudad de Surra-man-ra’a. Trasladó gente a ese lugar y la convirtió en su residencia. En la confluencia de las calles, construyó una mezquita y la llamó la ciudad de Surra-man-ra’a”.²⁸

El cronista explica cómo se construye Samarra por al-Mu’tasim, quien traslada gente al nuevo lugar, con el fin de poblar el espacio urbano. Además, el califa construye una mezquita, lo cual legitima su calidad de «Sucesor del Enviado de Dios», con lo que también notamos como el califa se torna el dueño de la ciudad, o si queremos también, el soberano máximo de la capital

del mundo islámico. El califa al-Mu'tasim traslada el eje de Bagdad a Samarra, manteniendo la supremacía y una buena posición geográfica, lo cual permite que sea una ciudad dominante. Para Osman Ismail, que estudia el caso de la fundación de Samarra, al-Mu'tasim se traslada a esta ciudad, su nueva capital, con sus tropas, secretarios y otras gentes, construyendo palacios y residencias para el mismo califa, sus generales y las personas de la administración.²⁹ Según Tariq al-Janabi, aquello se puede vislumbrar de forma concreta en el gobierno del califa al-Mutawakkil, quien construye en el norte de la ciudad el palacio de al-Ja'fariya y una gran mezquita conocida como Masjid Abu Dulaf, mientras que en el sector sur de la capital, construye para su hijo el palacio de Balakwara.³⁰

El geógrafo al-Ya'cubi menciona las palabras de al-Mutawakkil tras construir al-Ja'fariya:

“Ahora sé que soy el califa, por lo que he construido para mí, una ciudad para vivir en ella”.³¹

Según esta exclamación del califa, notamos cómo se construye un dominio personal, lo cual legitima finalmente su autoridad y potestad en el imperio islámico. El soberano posee plena conciencia de la creación de este palacio en el norte de su capital, ya que le permite crear una residencia para vivir en *su* ciudad y de ese modo completar el carácter de sus fundaciones, lo cual se vislumbra en el sentido de poder y victoria de los califas, quienes fortalecen sus dinastías y construyen una idea de superioridad en torno a su fe.³²

Algunas consideraciones finales.

A partir del estudio realizado es posible señalar que la ciudad para los musulmanes adquiere un sentido político, religioso y simbólico, rescatando un importante legado del Imperio Persa Sasánida, que permite consolidar

el imaginario e identidad de la comunidad islámica. Cabe destacar que esta herencia persa refleja un modelo en la organización y administración política de la ciudad, fortaleciendo la centralización del poder y el sentido de victoria en los musulmanes. Es relevante considerar este aspecto, ya que esta consolidación hegemónica constituye el elemento central para la formación de una mentalidad de superioridad de la *umma*, reflejando la construcción de un nuevo espíritu de unidad y grandeza. Por otro lado, el poder del califa que se encuentra entre lo sagrado y lo temporal, establece un nuevo orden dentro de sus dominios mediante la fundación de ciudades y la consolidación de la comunidad de creyentes, legitimando su autoridad y potestad como soberano de este imperio, y fortaleciendo los núcleos de difusión del Islam.

NOTAS:

1.- Cirlot, Juan Eduardo. *Diccionario de Símbolos*. Siruela, 2005, p.138

2.- Para Jean Chevalier, las ciudades establecidas en el centro del mundo, reflejan un orden celestial y son imágenes de centros espirituales, tal como ocurre con Salem o Bagdad, la ciudad de la paz [Chevalier, Jean. *Diccionario de símbolos*. Barcelona: Herder, 1986, p.309].

3.- Según Georges Jehel y Philippe Racinet, la ciudad implica un vínculo importante con la religión, siendo el marco de una colectividad, una sociabilidad y una interdependencia moral entre los individuos y los grupos. Asimismo, el fundador del islam no ha emprendido su acción más que a partir del momento en que se ha instalado en su ciudad, Medina, el arquetipo urbano musulmán que parece haber impuesto su señal lexicográfica, ya que en árabe la ciudad se llama *medina* y la raíz *din* significa religión [Jhel, Georges y Racinet, Philippe. *La ciudad medieval. Del Occidente cristiano al Oriente musulmán (siglos V-XV)*. Barcelona: Omega, 1999, p.31].

4.- En este caso particular, hay que tener presente que la mezquita se vuelve el centro de la ciudad, en la medida que, los musulmanes desarrollan su vida cotidiana en función de los rituales de su fe.

5.- Para el historiador Felipe Maíllo la ciudad islámica es más que la gran comunidad de personas que obedecen su ley, pues engloba a todos los musulmanes y coincide con la *umma*, la comunidad de la cual cada musulmán se reconoce y siente ciudadano, viva solo o en grupo, sea nómada o sedentario, ciudadano o campesino [Maíllo Salgado, Felipe. *Vocabulario de historia árabe e islámica*. Madrid: Akal, 1999, p.59]. El islam es una civilización de ciudades, por lo cual, la ciudad islámica va a reflejar el centro vital de la comunidad y, junto con ello, la existencia de la *umma* o la comunidad de creyentes.

6.- Cabe destacar que para esta investigación se ha optado trabajar metodológicamente con la historia de la cultura y las mentalidades, comprendiendo los conceptos y los problemas a través de un constructo emergente de las múltiples y complejas combinaciones de lo individual y lo social, que según el historiador Eduardo Cavieres, define la ambigüedad de este campo, en cuanto los individuos construyen su historia moviéndose a partir de las inter-relaciones existentes entre su mundo interior y su mundo cultural [Cavieres, Eduardo, et. al., *La historia en controversia. Reflexiones, análisis, problemas*. Valparaíso: Ediciones Universitarias de Valparaíso, 2009, p.95]. Asimismo, tal como indica Jacques Le Goff, las mentalidades se

alimentan de lo imaginario, generando aproximaciones a conceptos identitarios, donde se representan ideas, símbolos e imágenes que tienden a reconstruir realidades sociales, estableciendo más bien una aproximación al mundo de las ideas y lo invisible [Le Goff, Jacques. *Hacer la historia*, vol. III. Barcelona: Laia, 1985, pp.81-98]. En este contexto, los conceptos planteados en este trabajo van a definir un carácter identitario propio de la compleja relación de la comunidad estudiada, construyendo en un sentido simbólico e inmaterial, representaciones que definen su cultura y mentalidad, que tal como señala Roger Chartier, son imágenes que pueden ser materiales o simbólicas, construyendo por cada grupo o medio un ser-percibido constitutivo de su identidad [Chartier, Roger. *El mundo como representación. Estudios sobre historia cultural*. Gedisa, 2005, pp.57-58].

7.- Abbott, Nabia, “A Ninth-Century Fragment of the ‘Thousand Nights’ New Light on the Early History of the Arabian Nights”, *Journal of Near Eastern Studies*, vol. 8, núm. 3, 1949, p. 807. Por otra parte, Michel Gall señala que *Las mil y una noches* fueron redactadas entre los siglos IX y XV, teniendo un origen mucho más antiguo en la obra persa *Hezar Efsane*, es decir, *Los Mil Mitos* [Gall, Michel, “Nota introductoria”. En *Las mil y una noches*, Montaner y Simón, vol. I, Barcelona, 1988, p.7].

8.- Anónimo, *Las mil y una noches*, Noche 464

9.- Según Clément Huart y Louis Delaporte, los súbditos de Cosroes le aplicaron sobrenombres como *Abôchak-Raván*, ‘de alma inmortal’, y *Dâdgar*, ‘el justo’, siendo considerado el rey más grande de la dinastía sasánida, perpetuando su recuerdo a través de la literatura árabe y persa, ambas muy posteriores a su época [Huart, Clément y Delaporte, Louis. *El Irán Antiguo (Elam y Persia) y la Civilización Irania*. México: UTEHA, 1957, p.296].

10.- Masu’di, “The Book of Golden Meadows”. En: Horne, Charles F. (ed.), *The Sacred Books and Early Literature of the East*, vol. 6, *Medieval Arabia*, New York, 1917, p.65

11.- Mantran, Robert, *La expansión musulmana (siglos VII al IX)*. Barcelona: Labor, 1982, p.92

12.- Incluso en el Corán se señala: *-Hoy os he completado vuestra religión y he terminado de daros mi bien. Yo os he escogido el Islam por religión-* [Corán, 5, 3]. Claramente, notamos la importancia del Islam en la vida de los habitantes del imperio, lo cual es considerado un ‘bien’ que desciende de Alá y que, sin duda, genera grandes beneficios para la comunidad.

13.- Cabe destacar que los primeros abasíes habían mantenido una alianza con la aristocracia irania, lo que les permitió acceder al poder y establecer su dinastía por sobre la omeya [Lewis, Bernard. *Los árabes en la historia*. Barcelona: Edhasa, 1996, p.114]. Asimismo, la familia de los Barkémidas reconcilió a los partidarios de Alí, reclutó un nuevo ejército en el Jurasán y obtuvo una paz con Bizancio [Bresc, Henri, et. al., *Europa y el Islam en la Edad Media*. Barcelona: Crítica, 2001, p.49].

14.- Buhturi. *Poesía árabe clásica*. Madrid: Grijalbo Mondaroni, 1998, p.45

15.- Sin ir más lejos, Ernst Diez, explica que la política de acercamiento -de los musulmanes a los persas- indujo a al-Mansur a trasladar la sede del califato hacia el este en las proximidades de Ctesifonte, la antigua residencia de los sasánidas, fundando Bagdad en el año 762 [Diez, Ernst. *Arte islámico*. Bilbao: Moretón, 1967, p.36].

16.- Buhturi, *Op.cit.*, p.48

17.- Para Georges Marçais, los monumentos abasíes –obras de artistas de Irak o de Persia- llevan las huellas de las tradiciones iraníes y se parecen a los palacios de los reyes sasánidas. Incluso, destaca el hecho que, el Islam, adopta dentro del estilo arquitectónico, el *iwán*, un tipo de sala que se abre al exterior sin muro de fachada y, que es característico del *Taq-i Kesra* o el palacio de Ctesifonte. [Marçais, George. *El arte musulmán*. Madrid: Cátedra, 1985, pp.45-46]. Cabe destacar que este tipo de construcción, resulta fundamental dentro del legado que recoge el mundo islámico, puesto que va a servir de modelo para los propios palacios de los califas abasíes.

18.- Tabari, *Ta'rij al-Rasul wa al-Muluk*, XXIX, 321

19.- Para Charles Wendell, Bagdad simboliza el «*imago mundi*», una imagen sacra del mundo que a su vez se convierte en un centro, donde confluye la originalidad del Islam y el legado del imperio persa. Ahora bien, el autor destaca, por sobre todo, la estructura y organización de la ciudad, ya que el hecho de que la mezquita y el palacio se hallen en el centro, da cuenta de cómo se congrega el poder califal en dicho espacio que, finalmente es, el origen de una edificación nacida en nombre de Dios [Cfr. Wendell, Charles. “Baghdad, Imago Mundi and Other Foundation-Lore”, *International Journal of Middle East Studies*, vol. 2, núm. 2, 1971, p.128].

20.- Para la tradición islámica, la forma circular se considera la más perfecta de todas, ya que

se concentra sobre sí misma sin comienzo ni fin, reflejando el signo de lo absoluto [Chevalier, Jean, *Op.cit.*, p.303].

21.- Cirlot, Juan Eduardo, *Op.cit.*, pp.136-137

22.- Oleg Grabar señala que la ciudad musulmana se define a sí misma en términos éticos y espirituales, puesto que su base se conforma mediante la relación entre los hombres y no entre las instituciones, como ocurría en la Antigüedad u Occidente. El Islam es el que otorga la elasticidad y la fuerza a la ciudad musulmana, lo que explica su permanencia y consistencia a través del espacio y el tiempo; haciendo posible que los andaluces se trasladen a Marruecos y los marroquíes a Irán, como también el que más de la mitad del mundo musulmán pudiese ser gobernado posteriormente por los turcos otomanos. De este modo, notamos cómo predominan las formas abstractas transmitidas de generación en generación, las cuales conforman el soporte principal de la ciudad islámica [Grabar, Oleg. “Ciudades y ciudadanos”. En Lewis Bernard, *El mundo del Islam. Gente, Cultura, Fe*. Barcelona: Destino, 1995, p.127].

23.- Cirlot, Juan Eduardo, *Op.cit.*, p.137

24.- Cabe destacar que cuando al-Mansur funda su ciudad de Bagdad, consolida una nueva organización en el califato, estableciendo también una paz dentro del mundo islámico que le va a permitir fundar victoriosamente su propia dinastía. Ahora bien, como señala Robert Mantran, el califa al-Mansur persiguió despiadadamente a los shiíes quienes, apartados del califato, provocaron revueltas en dos ocasiones (755 y, sobre todo, 762-763). Asimismo, se asesina a Abu Muslim, quien representaba un peligro y un adversario para el califa, pues había conseguido reunir en torno de sí a un grupo de fieles. Por otro lado, los jariyíes, provocaron revueltas en Omán, Tripolitania y el norte de África. Sin embargo, fueron aplastados en Ifriquiya, apoderándose de esta provincia que quedó en manos del califato [Mantran, Robert, *Op.cit.*, p.87].

25.- Bresc, Henri, et. al., *Op.cit.*, p.63

26.- *Ibíd.*, p.65

27.- Cfr. Ismail, Osman S. A., “The founding of a New Capital: Samarra”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, University of London, vol. 31, núm. 1, 1968, pp.1-2

28.- Baladhuri, *Kitáb Futûh al-Buldân*, I, 297

29.- Ismail, Osman S. A., *Op.cit.*, p.7

30.- Janabi, Tariq. "Islamic Archaeology in Iraq: recent excavations at Samarra", *World Archaeology*, vol. 14, núm. 3, 1983, p.306

31.- Ya'cubi, *Kitab al-Buldan*, ed. De Goeje, Leiden, 1982, p.267. En Cobb, Paul M., "Al-Mutawakkil's Damascus: a new Abbasid capital?", *Journal of Near Eastern Studies*, vol. 58, núm. 4, 1999, p.252

32.- Sobre esto cabe mencionar lo que señala al-Ya'cubi respecto a la fundación de Bagdad por al-Mansur: *-Dios sea loado, que la preservó para mí e hizo que la menospreciasen todos los que vinieron antes que yo. En nombre de Dios la edificaré. Entonces viviré en ella mientras viva y mis descendientes morarán en ella después de mí. Será seguramente la ciudad más floreciente en el mundo-*. [Ya'cubi, "Fundación de Bagdad por Mansur (762)". En Mitre Fernández, Emilio. *Textos y documentos de la época medieval (análisis y comentario)*. Barcelona: Ariel, 1998, p. 77]. Claramente, se presenta a un califa que realiza su obra en nombre de Alá, lo que le otorga un carácter más sagrado y divino a su acto. Construye la ciudad para vivir en ella, pero a su vez para forjar una dinastía, donde sus descendientes vivirán después de él y harán prosperar dicho espacio urbano. De este modo, notamos cómo se construye una idea de triunfo dentro de los abasíes, quienes perciben mediante sus obras y la legitimidad de su poder, una supremacía que les va a permitir prosperar en el mundo.

Fuentes y Documentos

ANÓNIMO. *Las mil y una noches*, v. I-II. Barcelona: Editorial Planeta, 1975 [Traducción y notas de Juan Vernet]

BALĀDHURI. "Kitāb Futūh al-Buldān [*The Origins of the Islamic State*]", v. I, *Studies in History, Economics and Public Law*, Columbia University, New York, 1916

BUHTURI. *Poesía árabe clásica*. Madrid: Grijalbo Mondaroni, 1998

EL CORÁN, textos escogidos en relación con la Biblia, editorial Verbo Divino, Navarra, 1985 [Edición de Jacques Jomier]

EL SAGRADO CORÁN, Asociación Estudiantil Musulmana de Oregon State University, III Edición de Intratext CT, 2007. En <http://www.intratext.com/X/ESL0024.HTM>

MASU'DI. "The Book of Golden Meadows", p.65. En: Horne, Charles F. (ed.), *The Sacred Books and Early Literature of the East*, vol. 6, *Medieval Arabia*, New York, 1917

TABARI. "Ta'rij al-Rasul wa al-Muluk" [*History of the Prophets and Kings*], v. XXIX, "Al-Mansur and al-Mahdi", *State University of New York Press*, New York, 1990

YA'CUBI, *Kitab al-Buldan*, ed. De Goeje, Leiden, 1982, p.267. En Cobb, Paul M., "Al-Mutawakkil's Damascus: a new Abbasid capital?", *Journal of Near Eastern Studies*, vol. 58, núm. 4, 1999

YA'CUBI, "Fundación de Bagdad por Mansur (762)". En: Mitre Fernández, Emilio. *Textos y documentos de la época medieval (análisis y comentario)*. Barcelona: Ariel, 1998

Obras generales, artículos y monografías

ABBOTT, Nabia. "A Ninth-Century Fragment of the 'Thousand Nights' New Light on the Early History of the Arabian Nights", *Journal of Near Eastern Studies*, vol. 8, núm. 3, 1949

BRESC, Henri, et. al. *Europa y el Islam en la Edad Media*. Barcelona: Crítica, 2001

CAVIERES, Eduardo, et. al. *La historia en controversia. Reflexiones, análisis, problemas*. Valparaíso: Ediciones Universitarias de Valparaíso, 2009

CHARTIER, Roger. *El mundo como representación. Estudios sobre historia cultural*. Gedisa, 2005

CHEVALIER, Jean. *Diccionario de símbolos*. Barcelona: Herder, 1986

CIRLOT, Juan Eduardo. *Diccionario de Símbolos*. Siruela, 2005

COBB, Paul M. "Al-Mutawakkil's Damascus: a new Abbasid capital?", *Journal of Near Eastern Studies*, vol. 58, núm. 4, 1999

DIEZ, Ernst. *Arte islámico*. Bilbao: Moretón, 1967

GALL, Michel. "Nota introductoria". En: *Las mil y una noches*, Montaner y Simón, vol. I, Barcelona, 1988

GRABAR, Oleg. "Ciudades y ciudadanos". En: Lewis Bernard. *El mundo del Islam. Gente, Cultura, Fe*. Barcelona: Destino, 1995

HUART, Clément y DELAPORTE, Louis. *El Irán Antiguo (Elam y Persia) y la Civilización Irania*. México: Unión Tipográfica Editorial Hispano América, 1957

ISMAIL, Osman S. A. "The founding of a New Capital: Samarra", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, University of London, vol. 31, núm. 1, 1968

JANABI, Tariq. "Islamic Archaeology in Iraq: recent excavations at Samarra", *World Archaeology*, vol. 14, núm. 3, 1983

JEHEL, Georges y RACINET, Philippe. *La ciudad medieval. Del Occidente cristiano al Oriente musulmán (siglos V-XV)*. Barcelona: Omega, 1999

LAPIDUS, Ira M. "State and Religion in Islamic Societies", *Past and Present*, núm. 151, 1996

LE GOFF, Jacques. *Hacer la historia*. Barcelona: Laia, vol. III, 1985

LEWIS, Bernard. *Los árabes en la historia*. Barcelona: Edhasa, 1996

MAÍLLO, Felipe. *Vocabulario de historia árabe e islámica*. Madrid: Akal, 1999

MANTRAN, Robert. *La expansión musulmana (siglos VII al IX)*. Barcelona: Labor, 1982

MARÇAIS, George. *El arte musulmán*. Madrid: Cátedra, 1985

SOURDEL, D. y J. *La Civilización Clásica del Islam*. Barcelona: Editorial Juventud, 1981

WENDELL, Charles. "Baghdad, Imago Mundi and Other Foundation-Lore", *International Journal of Middle East Studies*, vol. 2, núm. 2, 1971