

DOCUMENTOS

FÁBULAS ORIENTALES: EL VIEJO DE LA MONTAÑA Y LA SECTA DE LOS ASESINOS

Vicente Millán Torres

INTRODUCCIÓN

Cuenta una vieja leyenda persa que, a mediados del siglo XII, en cierta escuela se llegaron a conocer tres jóvenes estudiantes. Forjaron entre ellos una gran amistad hasta el punto de realizar un pacto singular: aquel a quien la fortuna le fuese favorable en este mundo ayudaría a los otros dos. Nuestros tres compañeros, Hasan-i Sabbâh —en la foto, representación cristiana medieval—, Nizam al-Mulk y Omar Khayyam, estaban destinados a jugar un papel muy significativo en la tormenta intelectual y política que se desató en la Persia de los siglos XII y XIII de nuestra era.

Fue Nizam al-Mulk el primero en conseguir una alta posición. Designado vizir del reino, se mantuvo fiel a su pacto e hizo llamar a sus dos antiguos compañeros. En el momento de recibir los favores del nuevo vizir, las peticiones de Hasan-i Sabbâh y Omar Khayyam fueron totalmente opuestas. El primero prefirió las cercanías del poder e intentar medrar en la corte. En cambio, Omar Khayyam solicitó una pensión vitalicia con el fin de establecerse en una lejana ciudad de provincias y practicar las estrictas normas del epicureísmo; las mujeres, el vino y la observación de las estrellas.



La dinámica propia de la corte hará que este relato concluya en tragedia. Las voluntades de poder de Hasan-i Sabbâh y el vizir Nizam al-Mulk no tardarían en chocar. La consecuencia obvia del enfrentamiento contra el vizir, auténtico señor del reino, fue la expulsión de la corte de Hasan-i Sabbâh. Años después, Hasan-i Sabbâh, tras multitud de peripecias y armado con una elaborada «teoría del poder», iba a dar buena cuenta de su antiguo compañero de estudios: un sicario enviado por Hasan-i Sabbâh —o mejor dicho, un fedayín—, acabó con la vida del vizir Nizam al-Mulk.

Multitud de fuentes persas y árabes dan fe de la existencia de estos personajes y de gran parte de los sucesos que se relatan en la leyenda. Por desgracia, Occidente trató de muy malas maneras la memoria de nuestros protagonistas, tal y como suele suceder con las noticias de Oriente. El primero que consiguió fama en Occidente fue Omar Khayyam. Las poesías que se le atribuyen alcanzaron notable fama desde finales del siglo XIX. En cambio, muy poco se conocen sus importantes trabajos como astrónomo y matemático, entre ellos la reforma del calendario persa que todavía está en uso.

En 1897 aparecía en París la primera edición del *Siyâsat Nâme*, un libro sobre el buen gobierno que escribió el vizir Nizam al-Mulk. Este libro, salvando su importancia para conocer los entresijos socio-políticos de su época, podría haber acabado en el crematorio de los estudios eruditos si no fuese por un pequeño detalle: se adelanta más de cuatro siglos a *El Príncipe* de Maquiavelo. El buen gobierno se sustenta sobre la razón de estado, de la que dio buenas muestras Nizam al-Mulk mientras ejerció como vizir; y la razón de estado no atiende ni a principios ni a condicionamientos religiosos. Notable ejercicio de lucidez para a quien en la actualidad se le considera uno de los gobernantes más piadosos de su época.

Mientras que los Omar Khayyam y Nizam al-Mulk que conocemos en la actualidad son un producto del orientalismo colonial y, como tales, tuvieron que esperar al siglo XIX para «ser descubiertos», Hasan-i Sabbâh tuvo el privilegio de alcanzar notable fama entre los europeos poco después de su muerte en el año 1124. Medio siglo más tarde, un enviado a Siria del emperador Federico I Barbarroja, un tal Gerhard, regresaba a Europa con unas curiosas noticias que merecieron pasar a la posteridad en el *Chronicon Slavorum*. Contó Gerhard que más allá de los reinos de Siria existía un grupo de musulmanes que habitaban en fortificaciones inexpugnables situadas en las cimas de algunas montañas. Todos estaban sujetos a la autoridad de un «maestro» que posteriormente se conocería como el «viejo de la montaña» del que Marco Polo daría buena cuenta en sus viajes a través de Persia. De acuerdo con Gerhard y las fuentes de las que disponemos, su praxis política se basaba en el envío de sicarios contra objetivos muy bien definidos: lo podemos considerar como asesinatos selectivos a través de comandos suicidas, un modo de actuar que algún que otro cruzado sufrió en sus propias carnes. Lo que añade Gerhard y jamás ha sido constatado por ninguna fuente es el medio por el que el «viejo de la montaña» conseguía a los sicarios: mantenía soberbios jardines en sus fortalezas con sus correspondientes deleites paradisiacos, placeres de la carne incluidos, a los que llevaba a sus futuros fedayines haciéndoles creer que él disponía de las llaves del Paraíso. Convencidos de esto, no era difícil hacerse con adeptos capaces de cualquier cosa por volver a saborear aquellos placeres a través del martirio.

Gerhard escuchó que a los seguidores de aquel grupo se les llamaba «heysessini», término de oscura etimología que acabaría por convertirse en nuestra palabra «asesino». Posteriores mentes calenturientas llegaron a la deducción que la palabra «heysessini» hacía referencia al método de reclutamiento de los fedayines; así, según dicha versión, Hasan-i Sabbâh utilizaría hachís para forzar la voluntad de sus discípulos. Semejantes elucubraciones no dejaron de crecer con la colaboración de muchos orientalistas del siglo XIX. Hoy en día podemos encontrar toda la carga legendaria que rodea Hasan-i Sabbâh en algunas novelas que explotan los viejos relatos de los cruzados.

Nada causa más placer al historiador que la destrucción de mitos. En este caso, será el mismo Hasan-i Sabbâh quien nos ayude en esta labor. Por fortuna Hasan-i Sabbâh supo unir su actividad política con el arte del cálamo. A pesar de la terrible persecución a la que fue sometido su grupo —hombres y libros fueron destruidos sin piedad—, sobrevivieron un par de documentos cuya autoría es indiscutible. El primero es un resumen del historiador Juwaynî del libro *Sargudhast-i Sayyid-na* o *Los dichos de nuestro señor*, siendo este señor el mismísimo Hasan-i Sabbâh. En este libro contenía una autobiografía de Hasan-i Sabbâh junto a una relación detallada de todas sus andanzas. Hablamos en pasado porque Juwaynî sólo tuvo la oportunidad de leer el *Sargudhast-i Sayyid-na* en una ocasión después de la toma de la principal fortaleza de los seguidores de Hasan-i Sabbâh en 1256. Este libro acabó en la hoguera junto con otros que se consideraron heréticos. Por desgracia, los apuntes de Juwaynî son demasiado extensos como para presentar su traducción en los estrechos límites de una publicación periódica como ésta.

La segunda fuente, que es la que presentamos aquí, a pesar de ser mucho más escueta que la anterior, tiene la virtud de mostrar algunos rasgos del universo ideológico de Hasan-i Sabbâh. Se trata de unos fragmentos que recogió al-Shahrastânî poco después de la muerte de Hasan-i Sabbâh y que introdujo en su magnífica obra *Kitab al-*

*milal wa al-nihal*¹, una detallada descripción de sectas y grupúsculos musulmanes. Ciertamente, los pasajes escritos por Hasan-i Sabbâh que rescata al-Shahrastânî son difíciles de entender sin conocer un poco el desarrollo del chiismo y, especialmente, la enorme fuerza creativa que supuso la entrada en escena del ismailismo. Sea como sea, al menos contamos con un testimonio que nos acerca a la naturaleza de uno de los personajes más singulares de su tiempo.



Restos de la fortaleza de Alamut («nido de águilas») en Elburz, norte de Irán

DOCUMENTO: FRAGMENTOS DE HASAN-I SABBÂH RECOGIDOS POR AL-SHAHRASTÂNÎ

Los partidarios del nuevo *da'wa*² se desviaron de su camino cuando Hasan ibn al-Sabbâh proclamó el suyo. Sus palabras no se impusieron, pero él, acompañado de otros hombres, se fortificó en plazas fuertes. La primera de ellas fue la fortaleza de Alamut, en *sha'ban* del año 483 [28/9/1090 – 26/10/1090]. Esto sucedió después de que realizase un viaje al país de su *imâm*³ para aprender cómo predicar el *da'wa* a sus compatriotas. Cuando regresó convocó a las gentes, en primer lugar para descubrir al verdadero *imâm* que aparece en todas las edades y, luego, cómo distinguir la secta segura de las otras mediante este punto: que ellos tenían un *imâm*, no así los otros. Tras algunas repeticiones sobre este tema, la sustancia de su discurso se redujo, finalizándolo cuando empezó, en árabe o en persa, desde justo este punto. Traemos aquí en árabe lo que él escribió en persa; no atacemos a un mero transmisor (Él es la ayuda de aquellos que siguen la verdad y que abandonan el error, Allâh es el que da sentido y asistencia).

¹ Al-Shahrastânî, Abû al-Fath Muhammad ibn Âbd al-Karîm (1948): *Kitab al-milal wa al-nihal*, vol I, Ed. A. Fahmî Muhammad, Cairo.

² El término *da'wa* hace referencia a la difusión de un mensaje con claro contenido religioso en busca de nuevos seguidores.

³ En todas las chiismo el concepto de *imâm* es fundamental. No sólo es el guía espiritual de la comunidad sino que posee y puede transmitir ciertos conocimientos esotéricos. En este caso se trata del *imâm* fatimida del Cairo. Igualmente, conviene recordar la concepción chiíta del «*imâm* oculto» y del «retorno» del mismo tras su desaparición, al cual se hace alusión en el párrafo.

Comenzaremos con los «cuatro capítulos» con los que inició su da'wa. Los escribió en persa y he tenido que traducirlos al árabe. Él dijo:

Aquel que opina sobre el sujeto del Creador puede decir una de estas dos cosas; por un lado podría decir: «yo conozco al Creador sólo a través de la razón y las especulaciones, sin necesidad de la enseñanza (ta'lim) de un maestro». O bien debe afirmar: «no existe un camino hacia el conocimiento (ma'rifa) a través de la razón y la especulación, excepto con la enseñanza del Verdadero Maestro (mu'allimin sâdiq)». Si uno defiende lo primero, no puede negar la razón y las especulaciones de otro, porque cuando él niega por esta misma razón enseña, negando está enseñando y está es una indicación de que esa negación necesita de alguien.

El dilema es necesario porque, cuando un hombre delibera sobre alguna opinión o fabrica un juicio, o él está hablando de sí mismo o por otro. En el mismo sentido, cuando acepta una doctrina o la acepta por sí mismo o por otro.

Este es el primer capítulo en donde refuta a los seguidores de la reflexión y la razón. En el segundo capítulo añade:

Si se establece la necesidad de un maestro, ¿es absolutamente aceptable todo maestro? ¿O se requiere un verdadero maestro? Si alguien dice que todo maestro es aceptable no tiene derecho a negar a los maestros que se le opongan. Si él niega tendrá que admitir que se requiere a un verdadero maestro.

Esto se dijo para refutar a los portadores del *hadith*⁴. En el tercer capítulo dice:

Si se establece la necesidad de un verdadero maestro, ¿se requiere el conocimiento del maestro o no? ¿Asegurándose desde sí mismo y entonces enseñando? ¿O es la enseñanza permisible de todo maestro una elección de su persona y demostrando su veracidad? La segunda opción es una reducción de la primera. Por lo cual, como esto no es posible, seguir el camino sin un líder y un compañero, «eligieron primero el compañero, entonces, el camino».

Esto refuta a los chiitas⁵.

En el cuarto capítulo dice:

El género humano forma dos facciones. Una que dice que es necesario para el conocimiento del Creador un verdadero maestro, que debe ser primero seleccionado y distinguido, luego vendrá el aprendizaje. Y otra que acepta en todos los campos del conocimiento a cualquiera. Claramente, la verdad se haya con el primer partido. Así, su cabeza debe ser la cabeza de la Verdad Absoluta. Y una vez que esto quede claro, que el segundo partido está en el error, sus cabezas deben ser las cabezas del error. Este es el camino que nos causa saber la Verdad Absoluta a través de la verdad, un conocimiento sumario. Así que un argumento circular no es necesario cuando nosotros sabemos el correcto camino de la Verdad, conocido en detalle. Aquí el sentido de la «verdad» sólo es necesario y la Verdad es lo necesitado. Por nuestra necesidad nosotros conocemos al imâm y por el imâm nosotros conocemos la medida de nuestra necesidad. Justo como por posibilidad nosotros conocemos necesidad, esto es, lo necesariamente existente (Dios) y por esto nosotros conocemos la medida de posibilidad en posibles cosas. El camino al tawhid⁶ es ese camino; una pluma equilibrada contra otra pluma.⁷

Luego situó capítulos estableciendo su doctrina, apoyando o refutando otras doctrinas. La mayoría de ellas eran refutadas y desaprobadas demostrando el error por variedad de opinión y acierto por el acuerdo. Entre esos capítulos estaba el que trataba

⁴ Esto es, a los sunnitas.

⁵ Los chiitas duodecimanos, los mismos que se pueden encontrar en Irán en la actualidad.

⁶ La unidad y unicidad de todo lo existente.

⁷ Se refiere a las plumas de las flechas.

de la verdad y el error, lo pequeño y lo grande. Decía que hay verdad y error en el mundo añadiendo que el signo, la señal de lo verdadero, es la unidad y la señal del error la multiplicidad, que la unidad viene con la enseñanza mediante un verdadero maestro y la multiplicidad con la reflexión. El verdadero maestro es la comunidad y la comunidad es el imâm. Pero la reflexión son las sectas y sus cabezas.

Él puso la verdad, el error y la similitud entre ellos sobre una mano, y su distinción sobre la otra —la oposición sobre ambas caras y el orden sobre una de las dos caras— como una balanza para pesar todas las palabras dichas sobre la materia. Y dijo:

Este equilibrio es derivado de la formula de la shahâda⁸, la cual está compuesta de afirmación y negación, o de negación y excepción a aquello. Esto no quiere decir que la negación es errónea, tampoco que la afirmación es verdad.

Sopesó además bien y mal, verdad y error y el resto de los opuestos. Pero él regresaba, en toda doctrina y en todo discurso, a afirmar al maestro; *tawhid* era *tawhid* y la casa del Profeta, juntos si ello era *tawhid* en todo, y la casa del Profeta era casa del Profeta e imanato, juntos si todo ello era la casa del Profeta al completo.

Este era el fin de su discurso.

Del mismo modo, él prevenía a las personas ordinarias de profundizar en el conocimiento. Y a la élite a investigar los primeros libros, excepto a aquellos que conocieran las circunstancias de cada libro y el rango de los autores en todas las materias. En teología no fue más que diciendo con sus partidarios: *nuestro Dios es el Dios de Muhammad*. Si a alguno de ellos se le preguntaba «¿qué dices tú del Creador, existe? ¿Es uno o alguno? ¿Es conocimiento y poder o no?», solamente respondía con esta coletilla: *mi Dios es el Dios de Muhammad, Él es quien orientó a Su mensajero y el mensajero es quien le guía.*

Mucho han discutido las gentes sobre las premisas arriba mencionadas. Ellos no fueron más allá salvo decir, ¿estamos nosotros en necesidad de ti? ¿O nosotros podríamos escuchar esto desde ti, o enseñar desde ti? Asimismo, yo, admitiendo la necesidad, pregunté: ¿dónde está lo necesitado, que determina para mí en teología, y que es lo que prescribe en las cuestiones relacionadas? «Para un maestro no tiene sentido en sí mismo; tú tienes cerradas las puertas del conocimiento y abiertas las puertas de la sumisión y aceptación ciega de la autoridad; un hombre racional no puede voluntariamente aceptar una doctrina sin entendimiento o seguir un camino sin prueba». El comienzo de la discusión era arbitraria, la cual nos dirigiría a la sumisión.

⁸ La *shahâda* es la expresión fundamental de islam: «no hay Dios sino Allâh y Muhammad es su profeta».