

Relaciones Diplomáticas entre la Persia safávida y la España de Felipe III: el caso de la primera embajada

Nazanin Mehrad

RESUMEN

Las relaciones entre Persia y Occidente se reanudaron a finales del siglo XVI-principios del siglo XVII, después de varios siglos de aislamiento, con el envío de una misión diplomática por parte de sah Abbas el Grande a la corte de Felipe III, tras una serie de tentativas por ambas partes. Hubo otras embajadas que ni siquiera salieron de las tierras europeas o no existen datos sobre su llegada a Persia. Sin embargo, este contacto tuvo lugar por una serie de factores que se dieron tanto en España como en Persia. El objeto de este artículo es analizar el proceso de la primera embajada por parte de sah Abbas el Grande a la corte de Felipe III dentro del marco de las relaciones entre Persia y España. Pese al estancamiento de estas relaciones, debe considerarse la importancia y el alcance de todo este conjunto de medidas e intentos realizados desde mediados del siglo XVI, así como la importancia del intercambio de varias embajadas

PALABRAS CLAVE: Persia safávida, Abbas el Grande, Felipe III, diplomacia moderna, relaciones hispano persas

Diplomatic relations between Safavid Persian and Phillip III of Spain: The First Embassy

ABSTRACT

Relations between Persia and the West recommenced at the end of the 16th century and the beginning of the 17th, after several century of isolation, when Shah Abbas the Great sent a diplomatic mission to the court of Philip III following a series of attempts on both sides. There were other embassies that had not even left European soil or, at least, there are no data on their getting to Persia. Nonetheless, this contact took place due to a series of factors that occurred both in Spain and in Persia. The aim of this article is to analyse the process of the first embassy sent by Shah Abbas the Great to Philip III's court within the framework of relations between Persia and Spain. Despite the stagnation of these relations, we should consider the importance and the scope of the array of measures and attempts carried out since the mid-16th century as well as the relevance of the exchange of different embassies.

KEY WORDS: Safavid Persia, Abbas the Great, Phillip III of Spain, Spanish and Persian International Relations, Early Modern Diplomacy.

RELACIONES DIPLOMÁTICAS ENTRE LA PERSIA SAFÁVIDA Y LA ESPAÑA DE FELIPE III: EL CASO DE LA PRIMERA EMBAJADA

NAZANIN MEHRAD

Este artículo se centra principalmente en la primera embajada de sah Abbas y en por qué este contacto fue posible en la época de Felipe III y el Sah. La gravedad del conflicto con los otomanos, el papel que los persas podrían desempeñar para distraer a los turcos, el deseo de sah Abbas de tener buenas relaciones con Europa y, obviamente, la pretensión del papa de mandar misiones católicas a Persia; toda una suerte de intereses políticos y económicos posibilitaron el envío de esta embajada que fue un acto extraordinario para aquel entonces y que hasta hoy en día resulta increíble. En las próximas páginas se analiza cómo la situación política de ambos imperios y la amenaza de los turcos otomanos influyeron en este proceso. En primer lugar, intentaremos explicar una serie de factores determinantes de esta embajada y después veremos los detalles de la embajada y las razones de su fracaso. Aunque quizás lo más importante sea analizar el proceso histórico y no fijarse en los resultados de la misma.

1. BREVE HISTORIA DE LAS RELACIONES ENTRE PERSIA Y ESPAÑA

Desde los antiguos tiempos siempre hubo relaciones entre Persia y Occidente en distintas áreas. Los contactos entre los griegos y los aqueménidas¹, los partos, los romanos y los sásanidas son bastantes conocidos. Persia, por su situación geográfica, desde siempre ha vivido entre

¹ Indagando en la historia vemos que Persia siempre mantuvo vínculos con Occidente. Los conocidos episodios de relaciones (o, más bien, conflictos) entre los persas y los griegos, dos rivales del mundo antiguo, son bastante conocidos. Lynette G. Mitchel en *Greeks Bearing Gifts* (2010) considera que los persas y los griegos no consiguieron nunca tener una comunicación estable por dos razones principales; el peculiar protocolo de la corte persa y el exceso de regalos que ofrecían en comparación con los griegos, y las diferentes concepciones que tenían cada uno de estos pueblos de estas relaciones. Según Mitchel, los persas en sus tratos con los griegos, solo tenían en cuenta sus intereses momentáneos, mientras que los griegos buscaban una alianza más estable y duradera.

Como se sabe, una de las obras de teatro más antiguas existentes, *Los persas* (2010) –escrita por Esquilo–, narra uno de los episodios de enfrentamiento entre persas y griegos. Jerjes, hijo de Darío, invade Atenas con la intención de conquistar esta ciudad. La noticia de la derrota del ejército persa y la pérdida de numerosos soldados causa la enorme tristeza de la reina madre, esposa del difunto Darío I, quien presentía este fracaso y consideraba el acto de su hijo en contra de los principios de los reyes persas. La crítica de Esquilo va dirigida hacia la avaricia del ser humano y los motivos que llevan a una guerra, articulada a través de este episodio negro de la historia persa.

Occidente y Oriente y en algunas épocas históricas ha quedado aislada, como lo fue hasta mediados del siglo XVI. La llegada de los portugueses a la isla de Ormuz, y posteriormente el interés de la Iglesia católica en mandar misiones religiosas y la posibilidad de convertir a sah Abbas al cristianismo suponen el comienzo de nuevas relaciones entre los persas y los europeos después de varios siglos de inestabilidad política en Persia.

Según Shojaedin Shafa (2000) las conexiones entre Persia y España se remontan a tiempos mitológicos². Pero, como sabemos, uno de los vínculos más antiguos entre Persia y Occidente fue el culto a Mitra. El mitraísmo, la religión que se difundió rápidamente en el Imperio romano un año antes del nacimiento de Cristo, procedía originalmente de Irán y de la India védica. Y el lugar más importante del mitraísmo en España fue la colonia Augusta Emerita (actual Mérida). Entre 1902 y 1913 descubrieron esculturas en esta ciudad que probablemente pertenecían a un *mitraeum* (Shafa, 2000: 60).

Aunque existe una tradición que defiende que el primer viajero a Persia, desde la península Ibérica fue una mujer, llamada Egeria, en el siglo IV, los primeros contactos documentados entre habitantes de ambos territorios datan del siglo XII, según Shafa (2000) el primer viajero de la España musulmana fue un rabino llamado Benjamín de Tudela³. Su viaje (de 1164 a 1173) transcurrió por la parte occidental de Persia, por ciudades como Shush, Shiraz y Hamedan. Otro viaje muy conocido es el de Ruy González de Clavijo⁴, embajador extraordinario del rey Enrique III de Castilla a la corte de Tamerlán, rey tártaro de Persia, en Samarcanda. Clavijo atravesó las ciudades de Tabriz, Zanyán, Soltanieh, Tehrán, Rey, Neyshabur, Mashhad hasta llegar a Samarcanda en 1404.

En el siglo VII después de la conquista de los árabes, Persia se convirtió en parte de un inmenso imperio islámico. Este hecho imposibilitó el contacto directo con Occidente. La leyenda de Preste Juan demuestra la enorme falta de información que había sobre los países orientales en general. Después de la muerte de Tamerlán (1405), dos tribus turcomanas, los Aq Qoyunlu y Qara Qoyunlu, tomaron el poder en Persia y ambos nombraron Tabriz como capital. En esta época volvió otra vez la seguridad al territorio persa, de manera que los italianos de nuevo pensaron en reanudar las relaciones comerciales con Persia.

Hay que tener en cuenta que quizás uno de los mayores impedimentos para formar una alianza de Persia contra los otomanos fue la distancia que separaba Persia de Europa, además la existencia del Imperio otomano todavía lo hacía más difícil. En el tiempo que llegaba una carta al destinatario podían cambiar muchas cosas en Irán o en los países europeos. Por ejemplo, la respuesta del emperador Carlos V a la carta de sah Ismail, redactada en 1523, fue recibida cinco años después cuando este ya llevaba fallecido cinco años antes⁵.

² “La historia de las relaciones hispano-iraníes se remonta, probablemente, a los tiempos mitológicos, pues si se considera el testimonio de Plinio el Viejo, Hércules, durante sus exploraciones por el jardín de las Hespéridas, tenía entre sus compañeros un persa llamado Pharusi. Asimismo según Salustio, este mismo Hércules, durante sus aventuras por la Península Ibérica, estuvo acompañado por los medos y los persas” (Shafa, 2000: 40).

³ Benjamín de Tudela (1995): *The Itinerary of Benjamin of Tudela*, Frankfurt: Publication of the Institute of Arabic-Islamic Science.

⁴ Ruy González de Clavijo (1999): *Embajada a Tamerlán*, Madrid: Castilla.

⁵ “Ismail's letter did not reach Charles V until after the shah's death in 1524. It is noteworthy that the news of Shah Ismail's death and of Shah Tahmasp's accession had not reached the emperor by February 1529,

A finales del siglo xv, los portugueses que querían encontrar un camino para acceder al mercado de especias en Asia se lanzaron a una aventura marítima que reanudó las relaciones con Persia. Vasco de Gama inició su viaje histórico en 1497 en busca de reinos cristianos y también especias⁶. Aunque posteriormente la naturaleza de este viaje cambió totalmente y los portugueses se quedaron en Asia hasta la primera década del siglo xvii, cuando fueron reemplazados por otros rivales europeos. La ocupación completa de Ormuz (el mayor centro de distribución de mercancías del Golfo Pérsico) por los portugueses fue en 1568. En 1515, después de la batalla de Chaldiran y el fracaso de los persas, sah Ismail no tuvo otra opción que aceptar la ocupación de esta isla estratégica por los portugueses. En la segunda mitad del siglo xvi, una delegación de los frailes agustinos se estableció en la isla de Ormuz. Y de esta manera, poco a poco, fue preparando el terreno para las próximas embajadas después de varios siglos de aislamiento.

2. DINASTÍA SAFÁVIDA Y SAH ABBAS

2.1. El ascenso al poder de los safávidas

Después de varios siglos de fragmentación política y ocupación extranjera, el ascenso al poder de los safávidas de la orden sufí en 1501, una dinastía que gobernó en Persia durante más de dos siglos (1501-1736), es un asunto que ha quedado poco claro para los historiadores. Resulta increíble que haya tan poca información sobre los orígenes de una dinastía que consiguió reafirmar la identidad iraní después de más de ocho siglos de invasiones. Los safávidas llegaron al poder gracias a la dinámica de una ideología y con la ayuda de los Qizilbash (una organización militar y religiosa que surgió en Anatolia y Kurdistán a finales del siglo XIII), todo parece indicar que intentaron borrar todos los datos que existía sobre sus orígenes para impedir que en un futuro estos mismos datos debilitaran la base sobre la cual habían fundado su dinastía.

Sabemos que los movimientos sufís y el chiismo, distintos, aun teniendo cosas en común, empezaron a crecer en Persia durante la dominación del Imperio mongol y posteriormente con la dinastía Ilkanato. Fue con los sarbedaran (mitad del siglo xiv) cuando el chiismo ganó la reputación de una forma eficaz de protestar contra la soberanía. B. S. Amoretti, en su capítulo dedicado a la religión en la época Timúrida y los safávidas del libro *The Cambridge History of Iran* (1986), considera que la popularidad de estos movimientos se debe al “socialismo progresivo” de ellos:

“The Sufi movements, even under the Saljuqs and more especially during the years of Mongol domination, were characterized by a progressive socialization, the first consequence of which was access to the ‘mystic path’, open to those social classes who, because they were poor, were ready to accept any authority having the seal of

for he then addressed a further letter to Shah Ismail. This illustrates the parlous state of communications between Persia and the West at that time, which rendered impossible any concerted planning by the powers concerned” (Jackson, 1986: 382).

⁶“When Vasco de Gama set sail on his historic voyage in 1497, his orders were not to conquer new lands, but rather to find Christian kingdoms and to secure Access to the markets of Aisa for Portugal. When he arrived at Cochin he was asked what he sought there and da Gamma truthfully replied that he came in search of Christians and of spices” (ACTA IRANICA, 2007, Historical Context).

religious legality, as opposed to the political reality which was proving more and more disappointing” (Jackson, 1986: 262).

El sufismo en Persia entró en una etapa nueva con Sheykh Safi al-Din (1252-1334), quien dio nombre a la dinastía safávida. Sheykh Safi se dedicaba desde su infancia a rituales de la religión y su búsqueda por un líder espiritual le llevó hasta Gilan. Primero viajó a Shiraz para encontrarse con Sheikh Nayibedin, quien falleció antes de que él llegara. Estuvo durante un tiempo en Shiraz y, tras conversar con un grupo de sufís, decidió tomar el camino de la costa del mar Caspio, donde residía Sheykh Zahid Gilani, el líder de sufís sunís, tal como confirma Kamil M Al-Shaibi en *Sufism and Shiism* esta relación entre el joven, inteligente y rico Safi al-Din y Sheykh Gilani marcó un nuevo comienzo para el sufismo, cuyo resultado fue convertir un movimiento espiritual en un movimiento político. Safi al-Din no tardó mucho en convertirse en su mejor discípulo hasta el punto que Sheykh Gilani lo nombró como su sucesor en vez de su hijo. Durante su vida fue creada una amplia red de la orden en Anatolia oriental y Siria, y muchas de las tribus nómadas turcomanas que vivían en esta región adoptaron esta rama del islam. Después miembros de esta tribu se convirtieron en la élite guerrera de los safávidas.

La dinastía safávida, que en principio era una orden sufí suní, con el tiempo fue alejándose de sus orígenes. Incluso se volvieron en contra de otras órdenes sufís porque se sentían amenazados por ellos⁷. Según los datos que hay Sheykh Safi no fue chií ni descendiente del imán Ali, tal como pretendían los reyes safávida. De hecho según Roger Savory (2008), en *Safwat al-safa*, la biografía de Safi al-Din escrita por Ibn Bazzaz, uno de los discípulos de la orden, se ve claramente que él fue suní. Este documento no fue muy del agrado de los safávidas. Por esta misma razón en el siglo XVI publicaron otra versión revisada. Afortunadamente la versión original no fue destruida totalmente.

Hasta el año 1501, cuando sah Ismail I fue coronado como rey de Persia, los líderes de la orden estuvieron trabajando sobre una ideología para poder apoderarse de todo el país. Elegir el chiismo de doce imanes fue una decisión de Ismail I. Durante los cinco años que Ismail fue escondido en Lahiyán, mantuvo su contacto con sus discípulos en Anatolia, Cáucaso meridional y Azerbaiyán. En sus poemas en idioma turco para sus discípulos se consideraba a sí mismo como un ser divino. Y no es de extrañar la acogida de esta ideología puesto que en el siglo XIV, después de la invasión de los mongoles, y su indiferencia hacia el islam suní, había preparado el terreno para otras creencias religiosas.

En el verano de 1501 Ismail I, después de tomar el control en Azerbaiyán, entró en Tabriz, la capital de Aq Qoyunlu⁸ y el movimiento de los safávidas triunfó finalmente después de dos siglos de preparación. Su estrategia más importante fue escoger el islam chií como la religión oficial del

⁷ “The Safavid dynasty and originally started out as Sufi order, but after consolidating its grip on political power, it gradually turned against Sufism and started persecuting the Sufis. [...] The serious persecution of the Sufis started during the latter part of Safavid dynasty, as the power of the ‘*ulama*’ grew. By the reign of Shah Sultan Husayn (1694-1722), most Shiite clerics were hostile to Sufism, and the government, under the influence of the Mullabashi Muhammad Baqir Majlisi II, began to persecute both Sufi-minded Shiites non-Shiite religious groups, effecting the forcible conversion of the Zoroastrians and the Jews. As S.H. Nasr has put it: “The dynasty that had begun as the extension of a Sufi order ended by opposing all Sufism and gnosis itself” (Lewisohn, 1999: 33).

⁸ Aq Qoyunlu y Qara Qoyunlu dos federaciones formados por tribus turcomanas que tenían poder en Azerbaiyán, Armenia, Irak, Irán occidental y Turquía oriental antes de los Safávidas.

país⁹. Las consecuencias de esta decisión suya cambiaron totalmente el rumbo histórico de Irán hasta hoy en día. Muchos historiadores ven las raíces de la revolución de 1979 y la caída de la última dinastía persa en la época safávida. Es importante saber que los fundamentos del poder de sah Ismail I, el fundador de la dinastía, tal como confirma Savory en el libro *Studies on the History of Safawid Iran* eran:

“[...] first, the divine right of Persian kings, which was of ancient, pre-islamic provenance; second, the claim to be the representative of the Hidden Imam¹⁰. This claim, though supported, as we have seen, by a probably spurious *isnad*, received popular credence, and was accorded grudging acceptance by the ‘ulama’, because the closer linking of the religious institution to the political institution meant an increase in their own political power; and, third, the function of the Shah as the *murshid-i kamil* of the Safaviyya Order, the militant Sufi members of which had brought the Safavid to power” (Savory, 1987: 14).

Cada uno de estos tres aspectos garantizaba el absolutismo del poder real. Ismail I (1487-1524), quien se consideraba a sí mismo como “Dios”¹¹, fue quien fomentó el chiismo en Persia amenazando de muerte a quienes renunciaban a convertirse. Obviamente sus razones fueron políticas. Para poder establecer una dinastía nueva, teniendo a los otomanos en el Oeste y a los uzbekos en el Este, ambos sunís, tenía que crear una identidad distinta.

Mark Bradley opina, acertadamente, que el chiismo encajó bien con la historia de Irán por estas tres razones: “It enabled the nation to reassert its own identity; it mirrored the people’s experience of injustice; and it was in tune with the country’s political system” (Mark Bradley, 2008: 7). Según lo que posteriormente comenta este autor, Persia, un país con su propia literatura, música y arte siguió siendo un país dominante en Oriente Medio a pesar de la invasión árabe. Y el chiismo sirvió para volver a tener su propia identidad, lo que exactamente buscaban los safávidas. Ali y Hussein, dos santos del chiismo, siguen siendo hoy muy respetados por los persas. Entre otras razones porque mantenían cierta distancia con la élite árabe. Sah Ismail llegó a confirmar que Ali escogió a Shahrbanou, la hija del último rey sasánida, Yazdgerd, como esposa para su hijo Hussein para reforzar los lazos con esta rama del islam. Los persas, a pesar de haberse convertido al islam, veían a los árabes como invasores y siempre deseaban mantener su propia identidad. Pero no cabe ninguna duda de que el chiismo les sirvió a los safávidas para

⁹ “Ismail was a charismatic religious authority who took a loose yet militant mystical organization of several thousand sufis based parochially in Gilan and Azarbaijan and managed to carve out and consolidate a significant empire from the Caucasus to the region of Khurasan in the east. Ismail set the Safavid religious order on an imperial course, and the new shah worded to bridge the gap between millenarian mysticism and centralized, bureaucratized imperial polity” (Mitchell, 2009: 19).

¹⁰ Muhammad ibn al-Hasan al-Mahdi es considerado por los chiítas como el último salvador de la humanidad. Los chiítas creen que Mahdi (869) no ha muerto y que volverá un día junto a Jesucristo para establecer paz y justicia en el mundo.

¹¹ Although the Safavid theocracy arose “in the milieu of Sufism and of extremism, its “totalitarian state” as Roger Savory termed it, was based on a politicalization of the master-disciple relationship, focusing upon an idolatrous cult of personality built around the ruler as both ‘perfect master’ (*murshid-i k’mei*) and absolute monarch. Apotheosized as a divine incarnation, the first Safavid ruler Ismail I (reg.1501-24) was glorified as the Mahdi and even as God himself by his zealous Qizilbash army. [...] In this attitude, Ismail I was faithful to the extremist cults of personality instituted by its Safavid forefathers Junayd (1447-60) and Haydar (1460-88), who had transformed the originally peaceful Safavid order into “a militant ghazi movement”, thus beginning what was to become one of the darkest chapters in the entire history of Islamic Sufism”(Lewisohn, 1999: 68).

justificar su legitimidad como reyes de Persia apoyándose tanto en la tradición islámica, como la historia mítica¹².

2.2. Chiismo, la religión oficial en Persia

Anunciar el chiismo de doce imanes (sucesores del profeta en el mundo) en el año 1501 como la religión oficial del país recién tomado por los safávidas, que todavía no había asegurado su soberanía, fue la decisión más importante de sah Ismail I. Desde el siglo XII, la rama de los seguidores de Ali tuvo una relación muy estrecha con el sufismo u órdenes contemplativas en Persia. Los reyes safávidas se consideraban como representantes del duodécimo imán en la tierra y además la leyenda del matrimonio de la hija del último rey sasánida y Hussein reforzó los pilares de esta dinastía. El chiismo, que en realidad es un movimiento religioso, apoyaba la sucesión de Ali y sus doce nietos después de Mahoma.

Obviamente, establecer el chiismo en un país donde la mayoría de su población era suní no iba a ser muy fácil. Sah Ismail no renunció a emplear violencia para conseguir su meta. La amenaza de muerte fue suficiente para la gente normal, pero en el caso de los ulemas –doctores de la religión de islam– no. Algunos fueron asesinados y la mayoría emigraron a las regiones donde vivían los sunís, como por ejemplo a Herat y Bujará. Jean Calmard, en su artículo “Shii Rituals and Power”, escribe que a raíz de esta persecución hubo una inmigración masiva de persas a la India: “The main Persian trend of emigration was directed to India. Although it had begun long before Safavid times, it was, from the middle of the 16th century, considerably increased. Discontented or persecuted opponents, or those who merely sought better living conditions, left for India from all parts of the Safavid realm” (Calmard, 1996: 139).

Esta insistencia de Ismail en tener una religión homogénea en el país y al mismo tiempo distinta al resto de la zona fue una decisión sabia. Tal como confirma Savory, (2008) en *Iran Under the Safawids*, esta ideología permitió al nuevo gobierno enfrentarse con los problemas que iba a encontrarse justo después de establecer su poder y también con dificultades que iba a tener después de la muerte de sah Ismail en 1524. Este hecho diferenció a los safávidas del Imperio otomano¹³, la superpotencia del mundo islámico en el

¹² “[...] the Safavid state developed a dynamic legitimacy that operated on a multiplicity of levels which, in turn, reflected the complex and multifaceted nature of the medieval eastern Islamic World. In building their dynastic ideology, the Safavid shahs successfully incorporated an extremely variegated collection of political, cultural, and religious identities in a way that later regims of Iran were unable, or unwilling, to do. The Safavid appreciation for “mythistory” was not confine to Acheamenian and Sasanian periods, nor was their religious program defined strictly by orthodox Islamic interpretations of prophecy and eschatology. They were not exclusive in their patronage of different ethnic elements, and they woud at time show religious tolerance toward indigenous and foreign non-muslim. In Safavid oficcial rhetoric, distributed both within and without Iran, imperial and pre-Islamic Persian icons stood side-by side with the greatest figures of Islamic prophcey and Shiite hagiography: king Darius and the Prophet Mohammad, king Jamshid and Imam Ali, Emperor Anushirvan and the sixth Imam Jafar Sadig. This is itself is not entirely surprising, given that the medieval Islamic Iranian concepts of justice, kingship, and social hierarchy. Rulers representing the dynastic of the Timurids, the Qara Qyunlus, the Aq Qoyunlus, the Uzbeks, the Mughals, and the ottomans all accessed and rhetorically compared themselves to the mythical heroes and historical kings of Iran found in the *Shahnameh*, while at the same time standing as pious Muslim rulers who were implementing the Quranic shariah” (Mitchell, 2009: 3).

¹³ “Why, then, was Twelver Shiism enforced on the population at large, if it was not the religions of the elite of the new regime nor, apparently, of the shah himself? It is worth noting that it was enforced, and with great brutality: conversion from Sunnism was not voluntary, and not a few of those who declined to take

siglo XVI. Aunque también se puede considerar esta política como una manera de provocar a los vecinos otomanos. De todas maneras el triunfo de este movimiento ayudó para resistir ante la mayor amenaza de la época. No se puede negar que esta decisión y su énfasis en la identidad nacional ayudaron a la creación de un gobierno central más poderoso.

Ismail tardó diez años desde su coronación en Tabriz en 1501 hasta la conquista del resto de Irán. El sistema administrativo de los primeros años de la época safávida era muy complicado, por una parte heredaba el de los anteriores gobiernos musulmanes en la Edad Media y por otra, sah Ismail quería fusionar la sólida organización de los sufís de la orden safávida con el sistema administrativo. Otro elemento que todavía complicaba más la situación fue buscar una manera de mantener calmados a los qizilbash. La hostilidad mutua entre los iraníes y los turcomanos por competencia provocó que nunca se llevaran bien. Los persas eran letrados y tenían puestos administrativos y después del islam, y durante la ocupación extranjera (árabes, turcos, mongoles, tártaros y turcomanos), fueron quienes mantuvieron la unidad administrativa, mientras que los qizilbash estaban en el ejército. Los persas consideraban que los altos cargos administrativos les pertenecían. Todos estos prejuicios complicaron el trabajo de los safávidas al principio de su gobierno. Este conflicto siguió hasta la época de sah Abbas quien dio fin a la soberanía de los qizilbash.

En 1524 murió sah Ismail tras reinar casi 23 años. A pesar de apoyar siempre el espíritu guerrero chií durante los primeros años de su reinado, tenía miedo de que los religiosos tomaran las riendas del país. Asunto que preocupó a todas las dinastías a partir de entonces. En la última década de su gobierno, sah Ismail intentó separar la política de la religión y también reducir el poder de los qizilbash. A pesar de sus políticas innovadoras no consiguió acabar con ninguno de estos problemas.

Ahora que hemos visto brevemente cuáles son las raíces de la dinastía safávida y su ideología religiosa podemos dedicarnos a la época de sah Abbas el Grande, es decir, cuando por primera vez se dio la oportunidad de establecer relaciones diplomáticas entre la corte persa y las cortes europeas, entre ellas la de Felipe III. Es importante también ver qué condiciones hubo en aquel entonces en Persia para que fuera posible este contacto. Sin embargo, desde que Ismail I llegó a ser rey de Persia hasta sah Abbas, ya los safávidas se habían establecido en el país, pero los otomanos seguían siendo el mayor peligro para los persas.

2.3. Sah Abbas el Grande

En el año 1588, cuando sah Abbas llegó a poder, la situación en Persia era bastante grave. Casi todas las provincias del Imperio otomano habían sido

that step were executed. This was something of a new departure. There had been states ruled by Shiis in the Islamic world before — most notably the Fatimid and Buyid empires. But no attempt had been made by such governments to compel their subjects to change their allegiance from on form of Islam to another, more favoured variety. It is this curious fact, coupled with doubts, based on the practices which prevailed at the court, of the shah's own Twelver Shiism to reasons of state, if not simply cynical political calculation. The line of arguments goes that the advantage of Shiism, in the eyes of Shah Ismail and his advisers, was not that it was necessarily true, but that it served to differentiate Persia from the Ottoman Empire, to provide the new Safavid state, whose people perhaps lacked a sufficiently nineteenth-century concept of national feeling, with a sense of a distinct and coherent identity: Shiism = Persia" (Lewisohn, 1999: 23).

ocupadas por los otomanos y en el la provincia de Jorasán había sido invadida por los uzbekos. El conflicto entre los persas y los turcos era igual de grave que al inicio del gobierno de los safávidas. Se había quedado vacía la tesorería por los derroches de Mohammad Sah. En estas condiciones Abbas decidió concretar sus prioridades que fueron devolver la seguridad y la ley a la sociedad, después recuperar la tierra de Jorasán y, finalmente, expulsar a los otomanos de los territorios ocupados. Tras tomar esta decisión tuvo que firmar paces con los otomanos (1589-1590), a pesar que de que tenían bajo su dominio algunas de las provincias más importantes de Persia como Azerbaiyán, Ganja, Karabaj, partes de Georgia, Luristán, Kurdistán.

Sah Abbas tenía muy claro desde el principio que no quería dejarse influir por los líderes qizilbash y acabar con su poder¹⁴. Llegó a ser rey tras un golpe de estado contra su propio padre y con el apoyo de los qizilbash. Entonces sabía perfectamente que cualquier acto en contra de ellos podría significar el fin de su propio poder. Entonces decidió formar un ejército permanente. Lo cual permitía responder cualquier rebeldía de los qizilbash. Este ejército estaba compuesto por los armenios, los georgianos y los cherquesos.

Los éxitos militares y políticos de sah Abbas fueron tan solo un aspecto de este personaje polifacético. Su reinado es también muy conocido por el florecimiento del arte persa. Todavía se mantienen alfombras persas, textiles refinados y piezas de alfarería de su época en museos como grandes obras de arte. También las artes del libro (caligrafía, miniatura, encuadernación) llegaron a su cenit en su época. Mezquitas, escuelas y palacios decorados con coloridos y preciosos azulejos, y dibujos representando a los reyes y su corte son verdaderas obras maestras de los safávidas. La arquitectura de Isfahán, la capital de sah Abbas, es el mejor ejemplo de la arquitectura de esta dinastía que afortunadamente ha sido conservada en su mayor parte.

Isfahán de sah Abbas era un gran centro de comercio. Comerciantes de países como China, India, Turquía y también de Europa iban a esta ciudad para comprar la artesanía safávida. Miles de artesanos de la frontera actual entre Irán y Rusia fueron trasladados a Isfahán. Pero no solo los comerciantes iban a esta ciudad, sino que también embajadores de imperios como España, Portugal e Inglaterra y representantes de órdenes religiosas como carmelitas, agustinos o capuchinos tuvieron la libertad de establecer monasterios en Irán. También hubo aventureros como Robert Sherley, quien pudo convencer a sah Abbas para mandar una embajada a la corte de Felipe III, o viajeros como Pietro Della Valle, quien escribió un libro de viaje muy interesante de la Persia de la época safávida.

Como dice en repetidas ocasiones Savory (2008) en *Iran Under the Safawids*, sah Abbas ante todo fue un político práctico y se dio cuenta de que facilitar ciertas condiciones para las órdenes cristianas podía ayudar a mejorar el comercio con Europa. También convirtió a Mashhad en una ciudad sagrada para los chiís y de esta manera evitó que los persas fueran hasta otras

¹⁴ "Apart from this religious aspect the history of the Safavid empire up to Abbas I is synonymous with the history of the rivalry between the two leading ethnic groups within the state, the Turkmen and the Iranian elements. One can also view it as a conflict between town and the country, between nomads and settlers. [...]The new shah tackled the Turkmen amirs from the outset in a relentless and uncompromising fashion. He began by executing a group of tribal amirs whom he held responsible for the murder of his brother Hamza. [...] Shah Abbas's reign saw the beginning of the end for the Turkmens, the decline of their military and political influence and the eclipse of their social statues" (Jackson, 1986: 263).

ciudades sagradas como Karbala o Nayaf y gastar su dinero allí. La restauración de santuarios como Mashhad o regalar tierras para hacer cementerios le brindaron más reputación entre los religiosos. Lo cual no quiere decir que él no fuese creyente. Sah Abbas concedía mucha importancia a la ideología de los safávidas. Después de su muerte en 1629, Persia no volvió a tener un rey como él durante años. Es importante tener en cuenta que fueron posibles, finalmente, relaciones diplomáticas con Europa durante la época de sah Abbas porque él había conseguido tranquilizar los conflictos interiores por una parte y, por otra, era consciente de que establecer relaciones diplomáticas con cortes europeas podía tener consecuencias políticas y comerciales muy positivas para su país. El reinado de sah Abbas fueron años fructíferos para Persia en casi todos los aspectos.

3. MONARQUÍA DE FELIPE III

El reinado de Felipe III (1598-1621), que coincide con el Siglo de Oro español, paradójicamente es considerado también como el inicio de la decadencia de la Monarquía hispana. Este contraste peculiar entre el florecimiento cultural y el debilitamiento de la Monarquía, nos lleva a reflexionar más sobre el concepto de decadencia, que quizás siempre ha sido asociado con la economía más que los logros culturales. En la introducción del libro *La Monarquía de Felipe III: Corte y Reinos* de José Martínez Millán, el autor ve las raíces de esta decadencia en la época anterior a Felipe III, es decir en el reinado de su padre Felipe II:

[...] el proceso de confecionalización que implantó el Rey Prudente, unido al afán expansionista de su Monarquía, a partir de 1580 con la anexión de Portugal, llevó a implicarse en una serie de actividades militares (a la revuelta de los Países Bajos hubo que añadir la intervención en las guerras de religión en Francia y la expedición a Inglaterra, etc.) que agotaron sus recursos económicos, lo que inevitablemente indujo a imponer una fiscalidad galopante. Al final de su reinado, Felipe II se convenció de que no podía hacer frente a tan numerosas empresas, ni que resultaba prudente dejar en herencia sus reinos en guerra, por lo que buscó la paz estableciendo diversos tratados con las potencias en conflicto. No obstante, la paz (denominada *Pax Hispanica*) no fue duradera, ni parece que fuera aceptada con esta intención por los gobernantes del reinado de Felipe III, sino como un recurso para que la Monarquía se recuperase económicamente o como una solución con el fin de enfrentarse paulatinamente con cada uno de sus enemigos y no con todos a la vez. Planteada así la evolución, y una vez investigado el origen de la estructura, se deducía la solución final con toda claridad: la decadencia definitiva durante el reinado del Felipe IV” (Martínez Millán, 2008: 4).

La crisis del siglo XVII en Europa y los cambios socioeconómicos generalizados en el continente son otra manera de justificar esta contradicción peculiar del reinado de Felipe III. Según esta teoría el restablecimiento del sistema feudal y la formación de “Monarquías absolutistas” en el sur de Europa, al mismo tiempo, que se fundaba el liberalismo en el norte del continente, causaron la deriva de la economía de los países mediterráneos. El

énfasis en el aspecto económico del reinado de Felipe III y olvidar los logros culturales, como dice Martínez Millán (2008), es mirar desde el punto de vista capitalista y que obviamente este argumento tendrá su validez dentro del marco de estudios económicos y sociales.

La religión y el papel innegable que jugó a lo largo de la historia de la Monarquía hispana es algo que hay que tener en cuenta cuando se habla de la decadencia durante el reinado de Felipe III. La evolución religiosa de la Monarquía y la relación con Roma, que en la época de Felipe II solo se limitaba a cuestiones de jurisdicción y que con Felipe III era una relación mucho más estrecha, determinaron la diferencia de la política entre estos dos soberanos, teniendo en cuenta que la Contrarreforma en España empieza después del concilio de Trento (1563) y que sigue hasta el siglo XVII¹⁵. Incluso en el caso de *Pax Hispanica* que aparentemente era una decisión tomada por el bien de la Monarquía hay teorías que la asocian con los intereses de la Iglesia¹⁶.

La centralización del poder en el siglo XVII, que suponía gastos tremendos por una parte, y las guerras que inició Felipe II dejaron el país con pocos recursos y obligaron a Felipe III a emprender políticas distintas. Obviamente la diplomacia tenía que buscar una manera para evitar nuevos conflictos e intentar solucionar los problemas a través de negociaciones. En el caso de las relaciones con Persia, que es el objetivo de este estudio, vemos que la idea de formar una alianza con los persas era una manera de distraer a los turcos en sus fronteras orientales y mantenerlos lejos.

Sin embargo, el reinado de Felipe III merece la pena ser estudiado por sus aspectos culturales y diplomáticos en vez de enfocarse solo y únicamente en sus negativos puntos económicos. Fue en su época cuando fueron posibles las relaciones con Persia después de varias décadas de intentos frustrados. Es verdad que las órdenes religiosas tuvieron mucho protagonismo durante su reinado y parte del interés de Felipe III por expandirse por el Oriente fue por su influencia, aunque en el caso de Persia no ayudaron mucho para fundar unas relaciones sólidas con este país en un principio. Las primeras embajadas intercambiadas entre la corte de Felipe III y sah Abbas, sin duda alguna, podrían ser consideradas como el comienzo de un capítulo nuevo en la historia.

¹⁵ “Con todo, lo que resulta más sorprendente es que, aunque se admita que el catolicismo (confesión que es definida por el pontífice romano) sirvió para justificar la política de la Monarquía española, no se ha tenido en cuenta la influencia que el papado pudo haber ejercido sobre los monarcas españoles ni, por supuesto, se repara en los medios, instituciones, ideas y métodos con los que la Iglesia de Roma se atrajo a la sociedad llegando a producir una especie de contradicción entre los intereses políticos de la Monarquía y las convicciones religiosas de sus súbditos. En este sentido, el movimiento de religiosidad radical “descalzo” (estudiado en el primer volumen de esta obra) ayuda a explicar el cambio que se produjo entre la justificación política católica de Felipe II y la de sus sucesores” (Martínez Millán: 7).

¹⁶ Resulta lógico, por tanto, que durante los reinados de Felipe III y Felipe IV, en Madrid, siempre hubiera una facción cortesana partidaria de resolver los problemas de la Monarquía por las armas (lo que no significa, como es lógico, que quisieran estar en un estado continuo de guerra). Ahora bien, para este grupo, la paz era predicada por Roma y a ella favorecía, pero no a los intereses políticos de la Monarquía. Llegados a este punto, no considero descabellado plantear la pregunta de si la paz que se estableció en Europa durante el reinado de Felipe III (1598-1621) ¿fue una *pax hispanica* o una *pax romana*? La contestación que se dé a esta pregunta cambiará radicalmente, no solo el enfoque, sino también las causas de la decadencia de la Monarquía católica” (Martínez Millán, 2008: 40).

4. EL IMPERIO OTOMANO: EL ENEMIGO COMÚN

4.1. Imperio otomano: el enemigo común

Estudiar las relaciones entre la corte de Felipe III (1578-1621) y sah Abbas I el Grande (1571-1629) resulta de gran interés histórico, a pesar de que no fueran tan fructíferas finalmente como se esperaba. Había fines políticos y comerciales que unían a estos dos soberanos y que justificaban la excepcional alianza política entre ellos. La mayor preocupación de ambos era el Imperio otomano y sus avances tanto en Europa (en los países balcánicos y el Mediterráneo), como en Asia. El Imperio otomano era el punto de mira de los europeos en el siglo XVI, mucho más que América. “Antes de 1610, se publicaba el doble de libros en Francia sobre turcos que sobre América, y se reeditaban cuatro veces más, con lo que en las bibliotecas europeas actuales habrá diez veces más obras sobre Turquía que sobre América de ese periodo” (Martínez Millán, 2008: 1447).

Sin embargo, la política antiislámica de Felipe III¹⁷ no resultó ningún obstáculo para contactar con el imperio safávida, conocido por sus tendencias religiosas y místicas, quienes presumían de ser descendientes del profeta del islam y fundaron el chiismo (una rama fanática del islam) como la religión oficial de Persia. Así fue como consiguieron establecer el mayor gobierno hegemónico y centralizado después de los sasánidas (derrocados después de la invasión árabe hacia 650 d. C.) en Persia. Rubén González Cuerva, en el último capítulo del tercer volumen del libro *La Monarquía de Felipe III*, dedicado al mundo islámico, opina que la religión no fue un obstáculo para esta unión puesto que los persas, a pesar de ser musulmanes, no eran árabes. Además, había minorías cristianas viviendo en la región y existía la posibilidad de convertir a los persas al cristianismo. Hay que tener en cuenta que la Monarquía hispánica como la defensora de la religión católica tenía que acabar con el poder de los turcos. Y formar un sistema de alianzas con otros enemigos de otomanos como Persia era parte de su política. Miguel Ángel Bunes (2002) en su artículo “La Monarquía hispánica, el Imperio otomano y la Persia Safawí” considera que la importancia del conflicto fue la razón principal de esta decisión¹⁸.

En el año 1598, cuando Felipe III llegó al poder, había aumentado la amenaza turca. El emperador Rodolfo II de Hungría y sus aliados estaban en guerra con los otomanos (Larga guerra, 1593-1606). Entonces en Europa se pensaba en un proyecto común para derribar al enemigo turco, y fue el papa Clemente VIII el mayor proveedor de la idea de la Europa cristiana contra los

¹⁷ “Cierto es que la política antiislámica y berberisca de Felipe III fue especialmente activa, hasta convertirse posiblemente en el punto más caliente de la supuesta Pax Hispanica: expulsión de los moriscos de los reinos peninsulares (1609); toma de las importantes bases del Atlántico marroquí de Larache (1610) y La Mamora (1614); dos grandes jornadas contra Argel (la primera en 1601, la segunda planeada para 1618)” (Martínez Millán, 2008: 1450).

¹⁸ “A lo largo del siglo XVI y, sobre todo, en el XVII, se intentó crear una especie de coalición estable con aquellos gobernantes que pudieran servir a este propósito, financiando o enviando emisarios a la península balcánica, el norte de África y Europa oriental. Esta política de contención del enemigo por alianza, sin importar demasiado el credo religioso del gobernante al que se pide colaboración, es la mejor demostración del sentimiento de inferioridad por parte de los reyes españoles antes el conflicto. [...] La Monarquía hispánica, como la Persia safawí, serán ante los ojos de sus contemporáneos, como ante los suyos propios, los únicos que pueden frenar el insultante poder del sultán sobre los territorios del Viejo Mundo” (Bunes Ibarra, 2002: 212).

turcos musulmanes. El objetivo principal del Papa fue echar a los turcos de Europa y restaurar el catolicismo de nuevo en los territorios recuperados.

Ante la amenaza de expansión turca, la Monarquía hispana se vio obligada a trazar una estrategia global para frenar a los turcos en varios frentes. En primer lugar Centroeuropa que, como mencionamos, estaba padeciendo la Larga guerra, y donde evidentemente el papel correspondía a la rama austriaca de los Habsburgo. Otra región de gran importancia fue el Mediterráneo, donde la Monarquía hispana tenía sus estructuras defensivas. Y el tercer frente, que es el objetivo de este estudio, es Oriente Medio y especialmente Persia. Los persas fueron el mayor enemigo de los turcos en Asia, entre otras razones por las fronteras comunes que separaban a los dos países y que no estaban a salvo de las constantes invasiones turcas. La guerra entre los persas y los turcos hasta 1590 demostró que, mientras los otomanos estuvieran luchando en Asia, habría paz en Europa.

De alguna manera tanto los safávidas como los Habsburgo tenían la misma política frente al enemigo común. Los dos se creían representantes de unos estados y unas religiones amenazados por el sultán turco y, aunque sus políticas interiores respecto a las minorías religiosas no fueran prueba de su tolerancia frente a otras religiones, cuando se trataba de luchar contra el enemigo estos asuntos importaban poco. A lo largo del siglo XVI fueron los religiosos católicos quienes mantuvieron la relación entre los persas y los españoles. Las órdenes religiosas como agustinos, jesuitas, carmelitas, etc. fueron quienes se instalaron en la Persia safávida y mantuvieron contacto con los iraníes de confesión persa.

Hay que señalar que al inicio del reinado de Felipe III existían más conflictos (con Francia, Inglaterra y Holanda) que preocupaban a la Monarquía hispana, y las políticas de contención y de respeto frente a los turcos resultaban más convenientes. “Por si fuera poco, Venecia había optado decididamente desde la década de 1570 por una política de entendimiento y colaboración con la Sublime Puerta a cambio de mantener sus privilegios comerciales” (Martínez Millán, 2008: 1453). La alianza con sah Abbas I significaba dejar el campo de batalla a los safávidas y mantener lejos al enemigo que siempre se había mostrado fuerte en las guerras. En relación con la política de contención el caso persa tuvo más relieve. Según comenta González Cuerva:

“Dentro de la política de contención del Imperio otomano llevado a cabo por la Monarquía hispana sin duda el frente persa es el más interesante y continuado. A diferencia de las tentativas llevadas a cabo en el Oriente europeo, aquí nos encontramos con un estado independiente y muy poderoso capaz de hacer mucho daño al enemigo turco. Por otra parte, mientras el Mediterráneo oriental y atender al ámbito del océano Índico, que tras la agregación de la corona lusa se había convertido en otra posesión de la Monarquía, que requería mucha atención por la amenazante entrada en sus aguas de holandeses e ingleses” (Martínez Millán, 2008: 1472).

Persia, bajo el dominio de sah Abbas I era el aliado poderoso que necesitaba Europa en Asia como escudo ante los turcos. Las posesiones portuguesas en el golfo Pérsico y el estrecho Ormuz, y también los misioneros y algunos aventureros que viajaron hasta Persia, fueron preparando el terreno para esta alianza. Hay que destacar aquí que Enrique III de Castilla, en el siglo

xv, mandó a Ruy González de Clavijo a la corte de Tamerlán con la misma intención pero, a causa de la muerte inesperada del conquistador, fracasó el proyecto.

Quien asumió el papel intermediador entre las monarquías persa e hispana, por iniciativa propia, y que emprendió el viaje junto al embajador persa desde Isfahán hasta Europa, fue un aventurero inglés llamado Anthony Sherley¹⁹. El intercambio de embajadores entre la corte hispana y la persa a raíz de intereses políticos y económicos, y también el envío de misioneros a Oriente Próximo²⁰, donde previamente existía una comunidad cristiana, dieron lugar a una serie de interesantes hechos históricos y culturales. Los relatos de algunos misioneros sobre la Persia del siglo xvii o el libro de *Relaciones de Don Juan de Persia*²¹ son fuentes interesantes que merecen ser estudiadas en este sentido.

En 1598 Sherley, acompañado por su hermano y un grupo de ingleses, se presentó en la corte de sah Abbas I el Grande para convencerle de las ventajas de mandar una embajada a Europa, y también de los beneficios de establecer una red comercial entre Europa y Persia. Después de una estancia relativamente larga en Isfahán, a finales del mes de abril de 1599, la embajada salió rumbo a Europa y, pasando por Moscú, Praga y Roma, llegaron a la corte de Valladolid en agosto de 1601. No cabe ninguna duda de que esta embajada en aquel entonces fue un hecho fuera de serie.

En este viaje participaron tres grupos de personas, pero poco a poco fueron disminuyendo hasta que finalmente la única que regresó a Persia fue el embajador Husein Ali Beg, quien cogió un barco desde Lisboa rumbo a su país en marzo de 1602. Como afirma Carlos Alonso, en el artículo titulado “Embajadores de Persia en las Cortes de Praga, Roma y Valladolid” estos tres grupos fueron: a) Husein Ali Beg, persa, con sus secretarios y criados; b) Antonio Sherley, inglés, con su comitiva compuesta prevalentemente de ingleses; c) el religioso agustino portugués P. Nicolás Melo y tres acompañantes²².

A pesar de la buena acogida del papa Clemente VIII, Felipe III no mandó un embajador con la delegación persa pero, tras tener noticias sobre su llegada, había ordenado enviar una representación a la corte de Persia desde Goa. En 1602 esta delegación, formada por tres padres agustinos, Jerónimo de la Cruz, Antonio de Gouvea y Cristóbal del Espíritu Santo, llegó a Persia.

¹⁹ “Vástago de una noble familia inglesa del Sussex, era hijo de Tomás Sherley y hermano de de Roberto y de Tomás *junior*. La madre de Antonio, al parecer, se había conservado católica, mientras que su padre Tomás había abrazado la fe anglicana y había desempeñado cargos de responsabilidad en la administración del reino durante el tiempo de Isabel I (1558-1603), estando por estas fechas a la vigilia de su acoso político en desgracia. Casado Antonio con una hija del conde de Essex –si bien este matrimonio fracasó pronto– estaba bien emparentado con la nobleza inglesa, pero nada tenía de parentesco directo con las cortes de Escocia o de Inglaterra. No obstante lo cual, él se presentó en Persia como primo del rey de Escocia Jacobo I y dijo que venía en misión oficial a proponer una alianza política y comercial. [...] no enseñó a Abbas –como se ha escrito– el uso de la artillería y otros secretos militares, pero sí supo persuadirle a que ampliara al número de ocho soberanos de Europa una embajada que para aquellas fechas estaba preparando para mandarla al rey de España y Portugal.” Carlos Alonso, “Embajadores de Persia en las Cortes de Praga, Roma y Valladolid (1600-1601)”, *Anthológica Anua*, 1989, p. 22.

²⁰ “Además de mutuas embajadas que se intercambiaron Madrid e Isfahán, este frente incluyó una interesante posibilidad misional, ya que en Oriente existían grupos cristianos (georgianos, armenios, siríacos, caldeos) mucho tiempo alejados de la Iglesia latina, con lo que la tesitura era favorable para grandes planes de evangelización y retorno a la disciplina romana. Incluso en 1612 llegó a establecerse un obispo católico en la capital persa, Antonio de Gouvea”, José Martínez Millán, *Op. cit.*, p. 1452.

²¹ Juan de Persia (1946): *Relaciones de Don Juan de Persia*, Madrid: Gráficas Ultra.

²² Carlos Alonso, *Op. cit.*, p. 12.

Iniciativa que en seguida fue recibida positivamente por sah Abbas. El soberano persa permitió que esta delegación se estableciera en la corte de Isfahán y, seguro del apoyo europeo, retomó la guerra contra los otomanos nuevamente en 1603.

Durante los siguientes años, las relaciones diplomáticas entre Persia, Roma y Valladolid continuaron. En 1603, Luis Pereira de Lacerda fue enviado a Persia después de un largo tiempo de espera. Su gestión no tuvo resultados considerables y, a partir de entonces, Felipe III confió más en los padres agustinos para que acompañaran al rey persa y le animaran para seguir luchando contra los turcos.

La falta de medidas contra el enemigo turco por parte del monarca hispano, entre otras razones, dejó decepcionado a sah Abbas. Evidentemente la Monarquía católica nunca tenía pensado entrar en acciones militares y su mayor preocupación fue garantizar la seguridad de las rutas de comercio²³. Así fue como empezaron a enfriarse las relaciones diplomáticas entre ambas cortes. Además, los ingleses y los holandeses adelantaron a los españoles y, cuando se presentó la embajada de García de Silva y Figueroa ante sah Abbas, prácticamente no existían esperanzas para recompensar las negligencias del pasado.

A pesar de que no llegaron a realizarse los proyectos comerciales y militares que les interesaba a sah Abbas I el Grande y Felipe III, los viajes emprendidos e intercambio de embajadores son hechos significativos en el panorama de los siglos XVII y XVIII. Quizás este intento de cercanía se quedó solo en un plan simbólico, pero no se puede quitar mérito a un acontecimiento excepcional en su tiempo. Los libros escritos por quienes formaron parte en esta aventura como *Relaciones de Don Juan de Persia* o *Epistolario diplomático* de García de Silva son interesantes no solo dentro del marco de literatura de viajes, sino también dentro del marco histórico y como verdaderas joyas culturales.

4.2. La postura de la Iglesia católica en relación con la alianza hispano-persa

La historia del cristianismo en Persia es mucho más antigua que la llegada de las órdenes católicas a la corte de sah Abbas I. No hay que olvidarse que Abbas aceptó el asentamiento de dichas órdenes para contactar con las minorías cristianas. Sin embargo, la primera evidencia que tenemos sobre la existencia de cristianismo en Persia es de Taciano el Sirio (Bradley, 2008:137). También se sabe que Shahpur, el rey sasánida, en 256 y 260 expulsó a miles de cristianos prisioneros de la guerra de Antioch a Irán y así se aumentó el número de cristianos en Persia. En la época del rey sasánida Shahpour II (309-379) el cristianismo fue perseguido porque para entonces ya era una religión importante en Roma, enemiga de los persas. Shahpour II bajo

²³ “Evidentemente la posibilidad de que la Monarquía católica enviara un cuerpo de ejército a las lejanas tierras persas o que emprendiera una guerra abierta contra el Gran Turco en el Mediterráneo o Austria eran completamente impensables a lo largo del reinado de Felipe III y Felipe IV. El armisticio firmado con la Sublime Puerta y la reducción de la tensión militar en el mar hacían impensable este cambio de comportamiento de los reyes españoles. El enfrentamiento directo con Estambul es un ideario, pero no una idea tangible y realizable. Los auténticos problemas de la Monarquía hispánica con los musulmanes estaban en relación con la seguridad de las rutas de comercio y de comunicación entre sus diversas posesiones” (Bunes Ibarra, 2002: 218).

la influencia de los magos zoroastrianos ordenó destruir todas las iglesias y amenazó de muerte a todos los clérigos que renunciaban a convertirse al zoroastrismo. En 401, cuando finalmente acabó la persecución, todavía había cristianos en Persia hasta que en 420, es decir, en la época de Yazdgerd, otra vez por la petición de los magos zoroastrianos, que temían perder a sus seguidores, hubo otro ataque contra los cristianos. Según Mark Bradley (2008), tras la invasión árabe en 642 la comunidad cristiana no sufrió ataques. Los musulmanes respetaban a Jesús como profeta, pero no permitían a los cristianos tener una vida libre, les exigían el doble de impuestos y tenían menos derechos que los musulmanes. Con la llegada de los mongoles las cosas cambiaron y otra vez hubo persecuciones, destruyeron iglesias, etc.

Por otra parte, los cristianos persas fueron olvidados hasta siglo XII por parte de Roma, o mejor dicho no había datos sobre ellos. El interés por descubrir las comunidades cristianas de Oriente empezó durante las primeras décadas del siglo XII. Los cruzados en camino que iban hacia Tierra Santa escucharon hablar de un rey cristiano que reinaba en las tres Indias: la Inferior, la Superior y la Última. Ciertamente existían comunidades cristianas en muchos países orientales como Persia o la India, aunque no católicas. Esta búsqueda del reino legendario de Preste Juan demuestra un punto clave para este trabajo que es el interés de Europa para establecer relaciones con los cristianos que vivían en estas tierras lejanas o más bien para ampliar horizontes y descubrir mundos nuevos²⁴. Aunque posteriormente esta leyenda perdió su validez, pero pudo movilizar a Europa para descubrir el Oriente olvidado.

A la hora de estudiar las relaciones entre la corte persa y la española de Felipe III hay que tener en cuenta el importante papel que jugaron las órdenes religiosas. En la época de Felipe III ya la Monarquía hispana no tenía tanta libertad frente a la Iglesia católica como durante el reinado de Felipe II. Las relaciones entre la Monarquía y la Iglesia católica fueron muy distintas en los siglos XVI y XVII. Sabemos que las políticas de Felipe II y Carlos V no estaban tanto dentro del marco que concretaba la Iglesia, su influencia en esta institución no se limitaba únicamente a la red clientelar de cardenales, sino que también interpretaban la jurisdicción eclesiástica según les convenía a sus políticas. Obviamente la libertad que tenía la Monarquía hispana con Felipe II no era del agrado del papado. Roma hizo todo lo posible por limitar estos privilegios. Comenta Martínez Millán al respecto en “El triunfo de Roma. Las relaciones entre el papado y la monarquía católica durante el siglo XVII”:

“Para conseguir su independencia, el papado tuvo que jugar diplomáticamente sus bazas y establecer sus alianzas con los distintos poderes europeos. A nivel espiritual Roma impuso una nueva ideología en la sociedad y un modo de entender el catolicismo más radical a través de los jesuitas y las órdenes religiosas descalzas (el denominado espíritu de la “contrarreforma”), mientras que, a nivel político, construyó una teoría que defendía la

²⁴ “[...] la historia de Preste Juan es, también, la historia de una búsqueda: la cristiandad grecorromana, apoyada en el mito, va en pos de sus hermanas lejanas, de las comunidades cristianas orientales dependientes de su sede de Alejandría, Siria, el alto Nilo, Malabar (India), Persia, Armenia, Asia central y China. Las primeras informaciones sobre estas comunidades cristianas orientales heréticas –como la de los nestorianos– solo calaron en Europa occidental a partir del siglo XII, en pleno auge de la difusión del catarismo, de la expansión de los templarios y de la gesta de los Grial. Pero más tarde, los misioneros que llegaron a los confines de Asia reprobaban a los heréticos nestorianos y deshicieron cualquier vínculo de hermandad. Ya en el siglo XIV los misioneros habían destruido el mito del “buen rey cristiano” (Villarrubia Mausó, 2007: 21)”.

subordinación de todo monarca católico y, por supuesto la casa de Austria, al pontífice a través de las doctrinas de Roberto Bellarmino o Francisco Suárez, entre otros. Pero la actividad de la Iglesia no se quedó en establecer esta subordinación, sino que, una vez conseguido este objetivo, Roma construyó la teoría de que la misión de los reyes de la dinastía de los Austria consistía en utilizar sus ejércitos para defender a la Iglesia: la legitimación de la autoridad universal se encontraba en la voluntad divina, en la Providencia y la posición de la casa de Austria era querida por Dios. Gracias a la virtud de sus monarcas, los Austrias estaban predestinados a ser príncipes defensores de la Iglesia y para desarrollar esta función habían obtenido tal posición universal de poder en la práctica. De esta manera, el destino de la dinastía de los Habsburgo se unía inextricablemente al de la religión católica” (p. 5).

A finales del siglo XVI, Felipe II con la ayuda de los letrados y gracias al proceso de confesionalización había conseguido tener un reino homogéneo. Por otra parte, Clemente VIII intentaba poner fin a una serie de reformas para acabar con los privilegios de los que gozaba el rey español. El logro más importante del papado en este sentido fue la creación de determinados organismos que convertían la monarquía hispana en una “monarquía absoluta” suprimiendo los privilegios que anteriormente solo pertenecían a la Iglesia como por ejemplo la expansión del cristianismo que había sido concedido por parte de Alejandro VI a los Reyes Católicos para conquistar América.

En 1588 cuando el padre Alonso Sánchez S.I. propuso el proyecto de la conquista de China, la Iglesia vio amenazados sus intereses porque la Monarquía hispana iba a convertirse en una monarquía universal²⁵. A partir de esta fecha siempre los pontífices estaban en alerta por si la Monarquía católica tenía la intención de realizar nuevas conquistas. Y mientras, Roma intentó organizar una institución para centralizar la expansión del catolicismo en todos los continentes sin tener que necesitar la ayuda de ningún poder temporal.

A raíz de las críticas de otras órdenes religiosas, que estaban preocupadas por la expansión de la Compañía de Jesús en Oriente y también por el aumento del poder de la Monarquía hispana, el proyecto de la conquista de China se suspendió. “Así, Juan Volante, uno de los dominicos que formaba parte del contingente de cuarentena que se dirigía, en 1587, a China hasta que Sánchez consiguió abortar la tentativa en Nueva España, escribía al obispo de Manila, Salazar, para que se opusiera al proyecto del jesuita y convenciera al rey de que la conversión al catolicismo de China se hiciera exclusivamente mediante la predicación” (Martínez Millán, 2003: 31).

²⁵ El proyecto de conquista de China, impulsado por las autoridades españolas de Filipinas y asumido y defendido con ardor por el jesuita Alonso Sánchez, nunca fue del agrado de los superiores de la Compañía de Jesús. Por un lado, porque la estrategia expansiva de los castellanos de Filipinas amenazaba directamente a los intereses comerciales portugueses de Asia Oriental; por otro, porque (en caso de tener éxito la conquista) suponía otorgar un poderío universal a la Monarquía hispana que le permitiría mantener el agobio jurisdiccional a Roma como lo había hecho Carlos V y venía ejerciendo Felipe II; por ello, la nueva dirección de la Compañía prefería –de acuerdo con los intereses de Roma– que se acomodase la cristianización a los patrones culturales de aquellos pueblos, según había sido aplicada en la India y en Japón por Alessandro Valignano. La fractura entre las posiciones del jesuita castellano Alonso Sánchez y los jesuitas italianos se evidenció como meridiana claridad durante la segunda estancia de Alonso Sánchez en Macao (1584), cuando ya se había producido en Filipinas el proceso de discusión del proyecto de conquista en la Junta de 1583. Mientras Sánchez planteaba una cristianización de China de acuerdo a los intereses y al espíritu católico castellanos, sus compañeros lo veían desde el punto de vista romano (Martínez Millán, 2003: 26).

Fue en el 1622, cuando finalmente Gregorio XV fundó la Congregación de la Propaganda Fidei después de casi medio siglo de intentos fracasados por la oposición de la Monarquía española. La primera actividad de esta congregación fue informarse de la situación de todos los cristianos en el mundo. De los puntos importantes de Congregación Fidei que numera Martínez Millán (2003) en el artículo anteriormente mencionado hay uno que es la obligación de separar las actividades misioneras del colonialismo. Es decir, la Monarquía española ya no podía conquistar China o cualquier otro lugar en nombre de la religión. Con Felipe III la Iglesia ya no tenía que preocuparse tanto por posibles desobediencias de la Monarquía hispana.

Volviendo al tema de los primeros contactos que hubo entre la corte persa y la corte española vemos que, desde el primer momento que surgió esta idea como una medida para enfrentarse ante los turcos otomanos, siempre el papado tenía la última palabra. Incluso se puede decir que las misiones católicas fueron tan bien recibidas como las misiones diplomáticas o a veces disfrutaron de más privilegios. Hubo varias órdenes religiosas en Persia desde el siglo XVI como los agustinos, los carmelitas y los jesuitas, tal como confirma Enrique García Hernán (2010) que entre ellos las posturas extremas de cada uno y las diferencias entre ellos impidieron establecerse en Persia.

A pesar de que los persas no eran cristianos (la mayoría), la Monarquía hispana y el papado veían a Persia como un posible aliado por estar en guerra contra los otomanos. Carlos V y el rey Ludwig II de Hungría plantearon esta posibilidad por primera vez y se pusieron en contacto con sah Ismail enviándole cartas²⁶. Carlos V en estas cartas transmitió su intención de unir los dos ejércitos para vencer a los turcos. Así fue como Persia se convirtió en el foco de atenciones de la Monarquía hispana y también la Iglesia. Años después Felipe II, Maximiliano II y el rey Sebastián de Portugal decidieron mandar una embajada a la corte de sah Tahmasb, ya que el soberano persa había mandado posteriormente una carta de invitación a través de Antón de Noroña, virrey de India y el capitán de Ormuz para el rey de Portugal.

Durante el pontificado de Pío V fue la primera vez que la Santa Sede dio su visto bueno para ayudar a los persas a luchar contra los otomanos. Como es de suponer hubo oposiciones al respecto:

“Pese a que en un principio algunos eclesiásticos propusieron que se enviaran legados a los príncipes herejes para que colaboraran en la lucha contra el turco, el papa se opuso enérgicamente: *‘nullam concordiam vel pacem debere nec posse esse inter nos et hereticos’*, dijo solemnemente en el consistorio del 23 de junio 1571. En la mente del papa no estaba entonces la idea de pedir ayuda a luteranos y calvinistas, pero sí contaba con la colaboración del sah de Persia. Apenas conocida la victoria de Lepanto, no dudó en solicitar su apoyo (García Hernán, 2010: 218)”.

²⁶ “During Shah Ismail's reign endeavours had been made by him on the one side and by the Emperor Charles V and King Ludwig II of Hungary on the other to conclude an alliance against the Turks. In 1516 “Ludwig sent a Maronite friar named Petrus de Monte Libano to the shah with that object. Charles, while still king of Spain (he was not elected Emperor until 1519) also sent an envoy to the shah at this time for the same purpose. Shah Ismail's replies to these letters have not been preserved, but in the late summer of 1523 he sent a letter written in Latin to Charles V in which, after expressing astonishment that the Christian powers were fighting among themselves instead of combining to crush the Turks, he urged Charles to mobilize his forces and attack the common foe” (Jackson, 1986: 381).

Según lo que comenta García Hernán (2010), un sacerdote portugués llamado Matías Bicudo propuso la idea de unirse contra los persas. Bicudo había vivido durante años en Oriente al servicio de los reyes portugueses. No se sabe la verdadera intención del papa de querer colaborar con los persas, pero según le comenta en alguna ocasión al embajador español en Roma, iba a escribir a Persia por no ser costumbre que los pontífices tuvieran contacto con los infieles. Después de la batalla de Lepanto, el papa encuentra la ocasión perfecta para escribir al sah. En la carta, Pío V habla de la victoria de Lepanto y animaba al rey persa a atacar el territorio de los enemigos otomanos para recuperar las tierras ocupadas. Pero estas pérdidas eran de la época de Tahmasp I, es decir el papa ignoraba las verdaderas circunstancias de Persia en aquel entonces.

En 1588, sah Abbas fue coronado como rey de Persia y tras la paz con los otomanos (1590) y la pérdida de un gran territorio, la situación en Persia fue distinta. Aunque todas las embajadas hasta esta fecha dieran poco resultado, Felipe II mantuvo su deseo de establecer una relación fluida con Persia. De hecho en 1596 ordenó Francisco de Gama, virrey de la India mandar una misión diplomática a la corte persa, pero una misión a nivel de la que mandó el rey Sebastián en 1571, es decir, a cargo de un noble. El papa Clemente VIII tuvo noticias de estas decisiones y era consciente de la importancia de los religiosos para esta misión ya que anteriormente habían estado en Persia. Clemente VIII quería asentar firmemente una misión católica en Persia.

El encuentro de dos frailes portugueses, el franciscano Alonso Cordero y el agustino Nicolás de Melo, en Isfahán con los hermanos Sherley, fue el factor que determinó el asentamiento de las misiones católicas en Persia. En 1599 Nicolás de Melo mandó a Angelo Aremenio a avisar al papa, a Felipe II y también al virrey de India de que sah Abbas estaba haciendo los preparativos para enviar una misión diplomática a Europa. Efectivamente Abbas el Grande en 1599 decidió enviar una embajada formada por Husein Ali Beg y Antonio Sherley al papa y a los príncipes católicos con el fin de formar una coalición. También el padre Nicolás de Melo formó parte de esta embajada. En el próximo capítulo veremos detalladamente la historia de esta embajada que resulta de gran interés histórico por ser una misión pionera.

La coalición deseada entre Persia y los príncipes católicos nunca fue posible por varias razones, entre ellas se puede mencionar a la competencia entre distintas órdenes católicas para establecerse en Persia. Los agustinos creían tener prioridad por ser los primeros en entrar en Persia. Los jesuitas, agustinos, capuchinos y carmelitas querían adentrarse en Persia, pero también hubo otro problema que fue la prohibición de los musulmanes para convertirse a otra religión. De hecho sah Abbas no se opuso a las actividades de estas órdenes en Persia, pero solo para ponerse en contacto con los cristianos y de ninguna manera estuvo de acuerdo con la conversión de los musulmanes.

Abbas fue hijo de cristiana y estuvo casado con una mujer también cristiana, pero tenía muy claro que la religión oficial del país tenía que ser el islam chií. Y no pensaba poner en peligro el sello de identidad de su dinastía. Posiblemente el papa, que había recibido esta noticia a través de sus enviados, tenía la esperanza de que el rey persa adoptara la religión cristiana. Como vimos anteriormente el chiismo fue el escudo de Persia ante la invasión de sus vecinos. Poco a poco Abbas se dio cuenta de que los intereses de Roma eran otros y esta lucha de poder entre distintas órdenes católicas le cansaron. Por

otra parte recibió poco apoyo por parte de la Monarquía hispana en lucha contra los otomanos. Y finalmente, cuando llegó la embajada de don García de Silva y Figueroa ya era demasiado tarde. Para entonces los ingleses y los holandeses ya habían ganado la confianza de sah Abbas.

Por otra parte es importante tener en cuenta lo que mencionamos anteriormente: la diferencia entre el reinado de Felipe II y Felipe III. Como bien dice Martínez Millán (2003), la Monarquía católica-castellana de Felipe II se transformó en la Monarquía católica-romana de Felipe III. Ya no se podían hacer guerras en nombre del catolicismo. Para cualquier decisión hacía falta el permiso explícito de Roma. La influencia de la Compañía de Jesús en la corte de Felipe III fue un factor determinante. “La devoción de Margarita de Austria hacia los jesuitas, la simpatía de los nobles educados en sus colegios, su influencia cada vez más penetrante en las damas cortesanas, hicieron de la Compañía de Jesús la orden más influyente, reemplazando la hegemonía que los dominicos habían tenido en la enseñanza durante el reinado de Felipe II” (Martínez Millán, 2003: 38). En el caso de Persia y los contactos que hubo con este país años más tarde se ve claramente también que los religiosos casi siempre están en el primer plano. Ellos formaban parte de las embajadas. Y el mayor problema fue que entre distintas órdenes no se ponían de acuerdo. Así fue que no se pudo conseguir un contacto fluido con resultados deseados.

5. ‘RELACIONES DE DON JUAN DE PERSIA’ Y LA PRIMERA EMBAJADA DE SAH ABBAS

En 1598, cuando sah Abbas regresó a Qazvin orgulloso de la victoria de su ejército, se encontró con una delegación europea formada por alrededor de 20 personas liderados por Anthony y Robert Sherley. Anthony salió en 1597 de su país natal, Inglaterra, a donde no regresó nunca. El conde de Essex lo envió a Italia para ayudar a don Cesar de Este, hijo ilegítimo del duque de Ferrara, frente al papa. Apenas habían llegado a Italia se enteraron de que el duque de Ferrara se había sometido a la autoridad del papa y su viaje no tuvo ningún resultado. Entonces Anthony fue a Venecia y bajo la influencia de un mercader persa y Michel Angelo Corrai, su futuro intérprete, decidió viajar a Persia. Dado que el conde de Essex quería tener lejos a Sherley no se opuso a este plan²⁷.

Los hermanos Sherley acompañaron al Sah desde Qasvin hasta su nueva capital, Isfahán. Ellos consiguieron convencer al soberano persa para mandar una delegación diplomática a Europa y formar una alianza en contra de los turcos otomanos. En el libro de *The travels and adventures* (1825) de Anthony, Robert y Thomas Sherley, hay pasajes muy interesantes sobre los primeros contactos que tuvieron los hermanos Sherley con sah Abbas. Lo primero que les llama la atención es la disposición del rey safávida y la naturalidad con la que les recibe. Sah Abbas desde el primer momento no se opone al plan de los hermanos Sherley y deja claro que su deseo también es llevar a cabo la alianza y declara en varias ocasiones su respeto hacia los

²⁷ “Como quiera que el conde de Essex no quería a Sherley en casa, consideró que su visita a Persia podría servir para fomentar las relaciones comerciales entre Inglaterra y Oriente, pero sobre todo para fortalecer la política encaminada a persuadir al sah Abbas de unirse con los príncipes cristianos en contra del turco, una política que ya había sido alumbrada mucho tiempo antes, y que tuvo algún contacto importante el año de 1518, cuando el sah Ismail propuso al propio Carlos V una alianza contra los turcos” (Alloza Aparicio, 2010: 17).

cristianos. En una de estas reuniones con los hermanos Sherley dice sah Abbas: “I do esteem more of the sole of a Christian’s shoe, than I do of the best Turk in Turkey” (Anthony Sherley, 2005: 72). Incluso en otra ocasión confiesa ante un fraile dominico que es cristiano de corazón, aunque también parece bastante crítico con la jerarquía de la Iglesia católica²⁸.

En mayo de 1599, Anthony Sherley junto a uno de los altos cargos de los qizilbash, Hosein Ali Beg, y una delegación formada por iraníes y el fraile agustino P. Nicolás Melo salieron hacia Europa. Robert Sherley quedó en la corte persa como garantía del regreso de su hermano. Durante este viaje las constantes discusiones entre Anthony Sherley y Nicolás Melo además de la actitud del primero llevaron al fracaso de la embajada. Poco después de haber llegado a Rusia tuvieron una discusión fuerte e incluso se dice que Sherley intentó ahogar al fraile agustino en el río Volga. Por otra parte Hosein Ali Beg que se consideraba el embajador de la delegación no podía ver que Sherley se presentara ante los europeos como embajador de Persia. Sherley, al parecer, vendió todos los regalos del rey persa para las cortes europeas con la excusa de no poder viajar con tanto equipaje, asunto que enfadó muchísimo a Hosein Ali Beg Bayat.

El personaje enigmático de Anthony Sherley puede resultar admirable y a veces no tanto. No cabe ninguna duda de su valor para emprender esta aventura increíble a pesar de las innumerables dificultades que había, pero también su oportunismo y su infinita ambición le convierten en una persona difícil de la que fiarse. Miguel Ángel Bunes define a Anthony Sherley como un hombre sorprendente:

“Anthony Sherley, tanto por sus escritos como por su trayectoria vital, es un hombre sorprendente y atractivo, al mismo tiempo que provoca un cierto recelo y desconfianza. Todas estas cuestiones conllevan que no nos deje indiferente y espolee la curiosidad de un lector que desea conocer más sobre las características de una época que nunca ha sido bien estudiada por la gran cantidad de personajes de este tipo que podríamos referir entre sus contemporáneos. Un pensador político, un hombre de acción, un caballero de fortuna, un despilfarrador de fortunas ajenas, un hombre que es imposible que deje a nadie indiferente, como demostró a lo largo de toda su vida, ya que su nombre se podría oír en la boca de los reyes de los años que le tocó vivir, como en la de los soldados que compartieron penurias y situaciones difíciles” (Bunes Ibarra, 2010: 68).

Después de estar casi seis meses en Rusia y discusiones sobre quién tiene que presentarse como embajador entre Anthony Sherley y Husein Ali Beg, esta delegación tomó el camino de Praga, donde fueron muy bien recibidos por el emperador Rodolfo II de Habsburgo. En abril de 1601 hubo otra discusión entre Sherley y Bayat, de manera que Sherley se separó de la

²⁸ “Then the King made this answer, – “I do not believe that any man on earth can pardon or forgive sins, but God the Father; and for Christ,” said the King, “I do hold him to be a great prophet, yea, the greatest that ever was; and I do think, verily, that if any man could forgive sins, it was he; for I have read that he did great miracles when he was upon the earth; he was born of a woman; but, as I have read, the angel of God came to her, and breathed on her, and so was he conceived. I have read, likewise, of his crucifying by the Jews, which doth make me hate them; for to this hour there is none suffered to live in my country.” The friar was stricken mute; and we all did wonder to hear the king reason so exceeding well, in regard he was a heathen; but he hold Sir Anthony he was almost a Christian in heart, since his coming unto him” (Sherley, 2005: 95).

delegación y Bayat viajó solo a España. Hosein Ali Beg y los pocos miembros de la embajada que quedaban después de separarse de Sherley viajaron a Barcelona y después a Valladolid, donde fueron recibidos por Felipe III. Así describe don Juan de Persia la llegada a España:

“A media legua de Barcelona envió el duque de Feria, que estaba por virrey allí, muchos coches y caballos para que entrásemos en la ciudad, y nos salieron a recibir della lo más de la nobleza catalana, y entramos en aquella ciudad, cuya labor de edificios y limpieza de calles nos enamoró mucho. El duque, con ánimo y pecho muy de quien es, nos honró y regaló diez días a su costa, y mandándonos dar caballos y acémilas, partimos para Zaragoza [...]” (Juan de Persia, 1946: 244).

La conversión de uno de sus secretarios y Uruch Beg al cristianismo le causó gran dolor a Bayat, de quien no hay más noticias después de su regreso a Persia. Bayat fue uno de los pocos miembros de la embajada que volvieron a Persia y encima con las manos vacías y tantas malas noticias. Saber que dos miembros de la misión se habían convertido al cristianismo no iba a ser justamente la noticia que esperaba recibir sah Abbas, de hecho vemos que a largo plazo es más pesimista hacia los representantes de las órdenes católicas y su actividad en Persia.

Uruch Beg o Don Juan de Persia, quien escribió sus relaciones de todo este viaje, fue un noble fiel a la dinastía safávida que trabajó varios años para sah Abbas. En su libro dividido en tres partes (libro primero sobre las provincias del reino sufí y la cronología de los reyes persas desde Nemrod; libro segundo sobre la dinastía safávida y la muerte de su padre, el sultán Alí Beg Bayat y libro tercero el relato de viaje hasta España y su conversión al cristianismo) defiende la legitimidad de esta dinastía y la define como quienes devolvieron la libertad y majestad primera a Persia. En la segunda parte describe cómo después de la muerte de su padre a manos de los turcos acaba en la corte de sah Abbas:

“[...] no pude morir junto a mi padre, porque ya los turcos se habían retirado del fuerte, sintiendo venir todo el resto del ejército del rey y del príncipe en nuestro favor; y como ya el día era tan claro, los turcos se retiraron y cerraron el postigo, con pérdida de doscientos. Y a mí, aunque no quise, me llevaron ante el rey, el cual me mando consolar, que estaba tal, que perdía el juicio, especialmente cuando vi que sobre la muralla nos mostraron en una lanza la cabeza de mi padre, por ignominia y afrenta, que el cuerpo ya le habían quemado de pura rabia. El rey y príncipe honraron con palabras al difunto, y a mí me llenaron los oídos de promesas” (Juan de Persia, 1946: 171).

Sin embargo, Don Juan de Persia en sus declaraciones sobre Persia y los monarcas safávidas no da testigo de su descontento con ellos, pero sí ciertas cosas que critica como la religión musulmana y por ejemplo su injusto trato hacia las mujeres. Pero no sabemos muy bien si esta fue la única razón por la cual decidió quedarse en España y olvidarse de su familia en Irán. A pesar del dolor que le causa esta decisión intenta convencerse de que el amor hacia Dios es mayor que el amor hacia la patria o hacia su hijo.

La actitud de Sherley y sus disputas con Hosein Ali Beg y también la conversión de algunos miembros de esta embajada al cristianismo no fueron el resultado que deseaba sah Abbas. A pesar de todo, los contactos con la corte

de Felipe III continuaron. Llegaron más representantes de órdenes religiosas a Persia. Pero, como mencionamos anteriormente, sah Abbas estaba cada día más pesimista respecto a la actividad de estas órdenes. Lo que verdaderamente deseaba era desarrollar relaciones diplomáticas. Hasta que explícitamente pidió que Felipe III mandara un hombre noble. Desafortunadamente García de Silva y Figueroa llegó demasiado tarde. Cuando ya sah Abbas se había decepcionado de la posibilidad de formar una alianza con Felipe III.

CONCLUSIÓN

Después de varios siglos de aislamiento las relaciones entre Persia y Occidente se reanudaron a finales del siglo XVI, principios del siglo XVII con el envío de una misión diplomática por parte de sah Abbas, tras una serie de tentativas por ambas partes. Hubo embajadas que ni siquiera salieron de las tierras europeas o no existen datos sobre su llegada a Persia. Es verdad que la mala gestión de Anthony Sherley y sus disputas con otros miembros de la embajada solo tuvieron efectos negativos, pero sin la valentía de este viajero inglés, que sabía muy bien cómo aprovechar las situaciones, no hubiera sido posible esta aventura.

Sin embargo, este contacto tuvo lugar por una serie de factores que se dieron tanto en España como en Persia. Los reinados de Felipe II y Felipe III fueron muy distintos. Felipe III, a su llegada al poder, se vio obligado a adoptar políticas distintas a las de su padre. Una de sus prioridades fue evitar nuevos conflictos, y la alianza con Persia fue en esa dirección. La experiencia había demostrado que mientras los persas y los otomanos estuviesen en guerra, las fronteras europeas quedarían a salvo de las invasiones turcas. Otra diferencia muy importante a la hora de estudiar las relaciones con Persia es el protagonismo de las órdenes religiosas durante el reinado de Felipe III y su influencia en el soberano español. La existencia de religiosos casi en todas las embajadas confirma este hecho.

Por otra parte en la Persia de aquel entonces reinaban los safávidas desde 1501, que tuvieron la inteligencia de establecer el chiismo como la religión oficial del país para diferenciarse del resto de sus vecinos y crear una identidad nacional. Gracias a esta política, por primera vez después de la invasión árabe, Persia volvió a tener un gobierno central, poderoso y no extranjero. Esta rama del islam encajó perfectamente con la cultura persa y pudo curar hasta cierto punto las heridas abiertas por la ocupación árabe, aunque, como se alude anteriormente, este cambio no resultó nada fácil al principio y hubo emigración hacia otras tierras donde los persas podían seguir practicando sunismo. Esta decisión de sah Ismail al fin y al cabo ayudó a enfrentarse a las amenazas de su tiempo, e incluso del futuro.

En el año 1588, cuando sah Abbas el Grande llegó al poder, la inestabilidad reinaba en el país. La ocupación de las provincias fronterizas con el Imperio otomano por una parte y la invasión uzbeka por el Este habían dejado el país en una grave situación. Su primera decisión consistió en firmar la paz con los otomanos (1590) para poder calmar la situación interna del país. De esta manera consiguió devolver el orden al país y fue posible establecer relaciones con Occidente.

Los persas y los europeos, ante el enemigo común, los turcos, vieron la posibilidad de formar una alianza muy beneficiosa para ambos. Curiosamente el hecho de que los iraníes no fueran musulmanes no fue considerado como un obstáculo y tanto el papa como los soberanos europeos tenían esperanzas de poder llevar el cristianismo a Persia. Los persas también pensaron que los europeos podrían debilitar al enemigo turco haciendo la guerra con el Imperio otomano en sus fronteras. Esta fue justo la razón de la decepción de sah Abbas después de varios años de espera. Los europeos deseaban mantener entretenidos a los otomanos guerreando con los persas. Y así fue como el rey persa se sintió defraudado.

Además, la competencia de las órdenes religiosas en Persia y sus pugnas para quedarse allí cansaron a sah Abbas. Los agustinos creían que tenían la prioridad por ser los primeros en llegar, pero hubo otras órdenes como los jesuitas, capuchinos y carmelitas que también querían establecerse allí. No se puede olvidar que el soberano persa nunca tuvo la intención de convertirse al cristianismo y que no iba a permitir que los religiosos católicos predicaran para no musulmanes. Y el hecho de que dos miembros de su embajada abrazaran el cristianismo y se quedaran en Europa tampoco le agradó mucho. Todos estos factores, junto con la llegada de los ingleses y los holandeses en la década de los veinte del siglo XVII, fueron la causa de que las relaciones entre la corte persa y la corte española finalizaran. Pese al estancamiento de estas relaciones, debe considerarse la importancia y el alcance de todo este conjunto de medidas e intentos realizados desde mediados del siglo XVI, así como la importancia del intercambio de varias embajadas.

Bibliografía

A chronicle of the Carmelites in Persia and the papal mission of the XVIIth and XVIIIth centuries, Volumen I y II (1939). London: Eyre and Spottiswood.

Alonso, Carlos (1989). Embajadores de Persia en las Cortes de Praga, Roma y Valladolid. *Anthológica Anua* 36, pp. 11-271.

Alonso, Carlos (1967). *Los mandeos y las misiones católicas en la primera mitad del S.XVII*. Roma: Pontificium Institutum Orientalium Studiorum.

Al-Shaibi, Kamil M (1991). *Sufism and Shiism*. Great Britain: LAAM Ltd.

Benlloch Poveda, Antonio (2002). San Juan de Ribera, el Rey y la expulsión de los moriscos. En *Curae et studii exemplum: el patriarca Ribera cuatrocientos años después*. Valencia: Universitat de Valencia.

Blázquez, José María (2002). Encuentro de las culturas irania y griega, en tiempos de la dinastía aqueménida y de Alejandro Magno. En *Persia y España en el diálogo de las civilizaciones*, (pp. 13-31). Madrid: Ediciones Clásicas.

Blázquez, José María (2002). *Persia y España en el diálogo de las civilizaciones*. Madrid: Ediciones Clásicas.

Bradley, Mark (2008). *Iran and Christianity, Historical Identity and Present Relevance*. Continuum International Publishing Group.

Bunes, Miguel Ángel (2002). La Monarquía Hispánica, el Imperio Otomano y la Persia Safawí. En *Persia y España en el Diálogo de las civilizaciones*, (pp. 211-221). Madrid: Ediciones Clásicas.

Calmard, Jean (1996). Shii Rituals and Power. II The Consolidation of Safavid Shiism: Folklore and Popular Religion. En *Safavid Persia*. (pp. 139-172). Londres: I. B. Tauris and Co Ltd.

Chalmeta, Pedro (2002). Posibles influencias persas en Al-andalus. En *Persia y España en el diálogo de las civilizaciones* (pp. 65-75). Madrid: Ediciones Clásicas.

De Persia, Juan (1946). *Relaciones de Don Juan de Persia*. Madrid: Gráficas Ultra.

De Tudela, Benjamin (1995). *The Itinerary of Benjamin of Tudela. Frankfurt: The Institute of Arabic-Islamic Science*.

Díaz Esteban, Fernando (2002). Informe de una misión carmelita en Persia de 1621 a 1624. En *Persia y España en el diálogo de las civilizaciones*. Madrid: Ediciones Clásicas.

Fernández de Figueroa, Martín (1999). *Conquista de las Indias de Persia e Arabia que hizo la armada del rey don Manuel de Portugal e de las muchas tierras, diversas gentes, extrañas riquezas y grandes batallas que allá hubo*. Valladolid: Universidad de Valladolid.

Floor, Willem y Farhad Hakimzadeh (2007). *The Hispano-Portuguese Empire and it's contact with Safavid Persia*. Leuven (Bélgica): Peeters.

García de Silva y Figueroa (1989). *Epistolario diplomático*. Edición de Luis Gil. Cáceres: Institución cultural "El Broncense".

García Hernán, Enrique (enero-junio 2010). Persia en la acción conjunta del papado y la monarquía hispánica. Aproximación a la actuación de la compañía de Jesús (1549-1649). *Hispania Sacra*, pp. 213-241.

Gil Fernández, Luis (2006). *El imperio luso-español y la Persia Safávida*. Vol. I. Madrid: Fundación Universitaria Española.

González Cuerva, Rubén (2008). El turco en las puertas: la política oriental de Felipe III en *La monarquía de Felipe III: Corte y Reinos*. Vol. IV. Madrid: Fundación MAPFRE.

González de Clavijo, Ruy (1999). *Embajada a Tamerlán*. Madrid: Editorial Castilla.

Imízcoz, Floristán (1988). *Fuentes para la política oriental de los Austrias la documentación griega del Archivo de Simancas (1571-1621)*. Vols. I y II. León: Servicio de Publicaciones de la Universidad de León con la colaboración de la Caja de Ahorros y Monte de Piedad de León.

Jackson, Peter (1986). *The Cambridge History of Iran: the Timurid and Safavid Periods*. London: Cambridge University Press.

Lewisohn, Leonard y David Morgan (1999). *The Heritage of Sufism*. England: Clays Ltd.

Merinero, María Jesús (2002). Transvases culturales Oriente-Occidente: sufistas, poetas y filósofos. En *Persia y España en el diálogo de las civilizaciones*. Madrid: Ediciones Clásicas.

Martínez Millán, José (2010). El triunfo de Roma. Las relaciones entre el papado y la Monarquía Católica durante el siglo XVII. En *Centros de poder italianos en la monarquía hispánica (siglos XV-XVIII)*. Vol. 1, (pp. 549-682). Madrid: Polifemo.

- Martínez Millán, José (2003). La crisis del partido castellano y la transformación de la Monarquía Hispana en el cambio del reinado de Felipe II a Felipe III. *Cuadernos de Historia Moderna*, pp. 11-38.
- Martínez Millán, José (2008). *La Monarquía de Felipe III: Corte y Reinos*. Vols. I y IV. Madrid: Fundación MAPFRE.
- Melville, Charles (1996). *Safavid Persia*. Londres: I. B. Tauris and Co Ltd.
- Mitchell, Colin P. (2009). *The Practice of Politics in Safavid Iran: Power, Religion and Rhetoric*. London: Tauris Academic Studies.
- Mitchell, Colin P. (2011). *New Perspectives on Safavid Iran: Empire and Society*. New York: Routledge.
- Mitchell, Lynette G. (julio 2010). Persia and the Greeks. *Greeks Bearing Gifts*, pp. 111-113. Recuperado de <http://ebooks.cambridge.org/ebook.jsf?bid=CBO9780511582820>
- Morgan, David (1988). *Medieval Persia*. Singapur: Longman.
- Nasr, Seyyed Vali Reza (2006). *The Shia Revival: How Conflicts within Islam will Shape the Future*. London: Norton and Company Ltd.
- Newman, Andrew J. (2000). *The Formative Period of Twelver Shiism*. Great Britain: TJ International.
- Pascual, Carlos (marzo-abril 2005). Egeria, la dama peregrina. *Arbor*, pp. 451-461. Recuperado de <http://arbor.revistas.csic.es>
- Plácido, Domingo (2002). Persas y griegos en la época clásica. En *Persia y España en el diálogo de las civilizaciones*, (pp. 199-210). Madrid: Ediciones Clásicas.
- Rosenthal, Erwin I. J. (1967). *El pensamiento político en el islam medieval*. Madrid: Editorial Revista de Occidente.
- Said, Edward W. (2002). *Orientalismo*. Madrid: Debate.
- Sarvar, Ghulam (1939). *History of Shah Ismail Safawi*. India: Aligarh Muslim University.
- Savory, Roger M. (2008). *Iran Under the Safawids*. Teherán: Sahar.
- Savory, Roger M. (1987). *Studies on the History of Safawid Iran*. Londres: Variorum Reprints.
- Shafa, Shojaeddin (2000). *De Persia a la España musulmana*. Huelva: Publicaciones de Universidad de Huelva.
- Sherley, Anthony (2010). *Peso de todo el mundo [1622]. Discurso sobre el aumento de esta monarquía [1625]*. Madrid: Polifemo.
- Sherley, Anthony (2005). *The three Brothers or the Travels and Adventure of Sir Anthony, Sir Robert and Sir Thomas Sherley in Persia, Rusia, Turkey, Spain, ETC*. Londres: Eliborn Classics.
- Ullman, Walter (1999). *Historia del pensamiento político en la Edad Media*. Barcelona: Ariel.
- Ullman, Walter (1971). *Principios de gobierno y política en la Edad Media*. Madrid: Editorial Revista de Occidente.
- Villarubia Mausó, Pablo (2007). *El fantástico reino del Preste Juan*. Madrid: Aguilar.