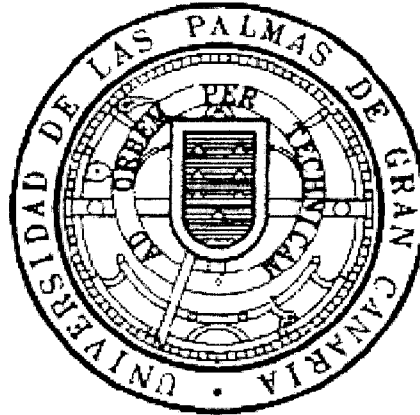


Universidad de Las Palmas de Gran Canaria.
Departamento de Ciencias Históricas



TESIS DOCTORAL

***EL DIOS MITRA:
ANÁLISIS DE LOS PROCESOS DE
ADAPTACIÓN DE SU CULTO DESDE EL
MARCO SOCIAL, POLÍTICO Y RELIGIOSO
DEL IRÁN ANTIGUO AL DEL IMPERIO
ROMANO.***

ISRAEL CAMPOS MÉNDEZ

LAS PALMAS DE GRAN CANARIA, 2005



UNIVERSIDAD DE LAS PALMAS DE GRAN CANARIA
Departamento de Ciencias Históricas

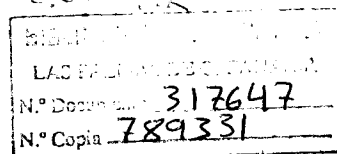
Tesis Doctoral

**EL DIOS MITRA:
ANÁLISIS DE LOS PROCESOS DE ADAPTACIÓN DE SU
CULTO DESDE EL
MARCO SOCIAL, POLÍTICO Y RELIGIOSO
DEL IRÁN ANTIGUO AL DEL IMPERIO ROMANO.**

presentada por
Israel Campos Méndez

dirigida por
Dra. Rosa M^a Sierra del Molino

Las Palmas de Gran Canaria, 2005



Anexo II

UNIVERSIDAD DE LAS PALMAS DE GRAN CANARIA

Departamento: CIENCIAS HISTÓRICAS

Programa de Doctorado: PREHISTORIA Y ARQUEOLOGÍA 1998/2000.

Título de la Tesis

EL DIOS MITRA: ANÁLISIS DE LOS PROCESOS DE ADAPTACIÓN DE SU CULTO AL MARCO SOCIAL, POLÍTICO Y RELIGIOSO DEL IRÁN ANTIGUO Y DEL IMPERIO ROMANO.

Tesis Doctoral presentada por D. ISRAEL CAMPOS MÉNDEZ

Dirigida por el Dra. D^a. ROSA MARÍA SIERRA DEL MOLINO

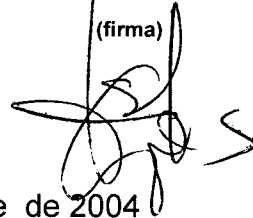
La Directora,

(firma)



El Doctorando,

(firma)



Las Palmas de Gran Canaria, a 7 de diciembre de 2004

Agradecimientos.

Me resulta enormemente difícil dejar constancia de todas las personas e instituciones que han colaborado de forma directa o indirecta a la conclusión de este estudio.

Intento expresar este sentimiento escribiendo un enorme y sincero GRACIAS, dirigido a todos aquellos que han permitido que esta tesis doctoral pudiera finalmente concluirse y presentarse.

También vaya hacia ellos la protección, la bendición y todos los bienes que Mitra tenga a bien concederles, en respuesta a mis oraciones a él dirigidas.

Resultaría, sin embargo, una gran desconsideración por mi parte si no mencionara, al menos, dos nombres propios en este momento:

A mi directora, compañera y amiga Rosa Sierra, gracias sinceras por confiar en la viabilidad de este proyecto a pesar de las dificultades y obstáculos que se han presentado de forma patente en el camino. Y, por supuesto, muchas gracias a tí, querida Susi, por aguantarnos a Mitra y a mí.

INDICE.

BLOQUE I.

INTRODUCCIÓN.....	I
Historia de los estudios mitraicos.....	IV
Metodología.....	XVII

BLOQUE II.

LA PROTOHISTORIA DEL DIOS MITRA/MITHRA

CAPÍTULO I. El primer testimonio.....	3
CAPÍTULO II. El origen del nombre de Mitra.....	23
CAPÍTULO III. Mitra en la India: el panteón védico.....	33
III.1. Arios en la India.....	33
III.2. El panteón védico.....	37
III.3. Mitra Védico.....	40

BLOQUE III.

MITHRA Y LOS PUEBLOS IRANIOS

CAPÍTULO IV. El pueblo iranio.....	62
IV.1. Periodización: los arios del Irán.....	62
IV.2. El reino medo.....	68
IV.3. Orígenes del reino persa.....	70
CAPÍTULO V. La religión de los antiguos iranos.....	80
V.1. <i>Ahuras, Daēuuas</i> y <i>Bagas</i>	81
V.2. El panteón iranio.....	88
CAPÍTULO VI. El culto pre-avéstico de Mithra.....	93
VI.1. El lugar de Mithra.....	94
VI.2. El culto de Mithra: creyentes, sacrificios, festivales.....	106

BLOQUE IV.

MITHRA EN LA REFORMA ZOROASTRIANA

CAPÍTULO VII. La labor de Zoroastro.....	121
VII. 1. El profeta. Localización y Datación.....	121
VII.2. El mensaje religioso.....	132
CAPÍTULO VIII. Mithra avéstico.....	137
VIII.1. ¿Mithra en las Gathas?.....	137
VIII.2. Mithra “zoroastrianizado”.....	149
VIII.2.1. El Décimo Canto del Avesta: <i>Mīhr Yašt</i>	157
VIII.2.2. Mithra en el Calendario Zoroastriano.....	190
VIII.2.3 El Festival del <i>Mithrakān</i>	200
VIII.2.4 El dios Mithra en los nombres personales.....	209
VIII.2.5. Mithra en el Puente del <i>Cinuuāt</i>	226

BLOQUE V.

EL CULTO OFICIAL DE MITHRA

CAPÍTULO IX. La dinastía Aqueménida y la religión. 231

IX.1. Política Religiosa de los Aqueménidas..... 236

IX.2. La Religión de los Reyes Aqueménidas..... 242

IX.3. Mithra y los reyes aqueménidas..... 252

IX.4. Mithra en la Monarquía Aqueménida. 289

CAPÍTULO X. Mithra en el periodo helenístico. 295

X.1. Mithra, Alejandro Magno y el Imperio Seléucida. 295

X.2. Mithra y los Reinos Helenísticos de Asia Menor..... 305

CAPÍTULO XI. La transformación del culto de Mithra. 340

CONCLUSIONES. 353

BIBLIOGRAFÍA..... 363

BIBLIOGRAFÍA de AUTORES CLÁSICOS 404

SITIOS WEBS CONSULTADOS..... 407

INDICE DE FUENTES UTILIZADAS..... 410

TEXTOS VÉDICOS. 410

TEXTOS AVÉSTICOS. 412

INSCRIPCIONES REALES AQUEMÉNIDAS..... 414

AUTORES CLÁSICOS..... 414

BLOQUE I

INTRODUCCIÓN.

La intención que inspira el presente trabajo de investigación se encuentra motivada, principalmente, por la realización de un proceso de concreción del ámbito de estudio que nos propusimos al comienzo de esta tesis. Al partir de la premisa general del análisis de las características definitorias de las religiones orientales que se desarrollaron en el Imperio Romano, después del cambio de era, quisimos centrarnos de manera especial en los misterios del dios Mitra. En el deseo de poder obtener una imagen lo más completa posible de lo que representaba esta divinidad, tratamos de rastrear la información disponible sobre ella antes de su entrada en la órbita romana y la conversión de su culto en práctica mística. De esta manera, descubrimos que teníamos ante nosotros una nueva vía de investigación que superaba con creces en duración, diversidad, complejidad, variedad de fuentes, etc. a lo que hemos podido conocer de la vertiente occidental de su culto.

Como paso previo a esta tesis, tuvimos oportunidad de iniciar nuestra experiencia investigadora de acercamiento a la figura del dios Mitra, a través del estudio que supuso la obtención de la suficiencia investigadora titulado "El Culto del dios Mithra en el Antiguo Irán y en el Imperio Romano: análisis y revisión de los elementos de continuidad", defendido en la Universidad de Las Palmas de Gran Canaria en junio de 2000. El capítulo principal de aquella investigación trataba de recuperar a través del análisis comparativo los elementos que pudieran considerarse continuadores o conectivos entre la práctica

mistérica mitraica y las características que definieron el culto de Mitra en Irán y Asia Menor. Cuestión no exenta de polémica si no olvidamos que una buena parte del debate historiográfico sobre los misterios mitraicos ha versado en torno al origen de los mismos y las posibles conexiones que éstos pudieron tener con su zona de procedencia. La tesis sostenida y aceptada durante gran parte del siglo XX propuesta por F. Cumont¹ en la que se entendía el mitraísmo como un “mazdeísmo romanizado”, fue revisada en profundidad a partir de los años setenta del pasado siglo, principalmente por R. Gordon y J. Hinnells², y de manera diferente por D. Ulansey y M. Speidel³. Sin embargo, matizadas las simplificaciones que defendía Cumont, en la actualidad quedan pocos investigadores que se resistan a reconocer algunos o todos los elementos de conexión entre el Mitra oriental y occidental expuestos en nuestro anterior trabajo de investigación.

La hipótesis de trabajo que se plantea con este estudio tiene un enfoque diverso. En primer lugar, nuestra intención es realizar el análisis de conjunto que aborde de manera crítica y actualizada, toda la información disponible sobre el culto de Mitra desde los primeros testimonios que se tienen de su culto (mención de su nombre en el texto del tratado de Mitanni, 1380-50 a.C.) hasta el momento en que se tiene constancia de su aparición como culto misterico en occidente. Eso ha supuesto la recopilación de datos de procedencia bastante heterogénea (fuentes literarias, epigráficas, arqueológicas, artísticas) que han sido

¹ Cumont, F., *Les mystères de Mithra*. Brussels. 1903.

² Gordon, R.L., “Franz Cumont and the doctrines of Mithraism”, en Hinnells, J (ed.), *Mithraic Studies II*, Manchester, 1975. pp. 215-248; Hinnells, J., “Reflections on the bull-slaying scene”, *ibidem*. 1975. pp. 290-312.

³ Ulansey, D., *The Origins of the Mithraic Mysteries: Cosmology and Salvation in the Ancient World*. Oxford. 1989; Speidel, M., *Mithras-Orion, Greek hero and roman army god*. Leiden. 1980.

analizados por los estudios anteriores de manera independiente y desde disciplinas que no necesariamente han estado relacionadas con la Historia de las Religiones. Por tanto, la novedad y pertinencia de nuestra propuesta resultan evidentes si tenemos en cuenta que poder acceder de forma conjunta, analizada y contextualizada a cada una de estas fuentes de información, proporciona al investigador una posición de partida importante para poder comprender de forma más completa a esta divinidad, desde unos parámetros actualizados y contrastados. Al mismo tiempo, sin perder de vista la intención que estaba presente en nuestro acercamiento a la figura de Mitra, hemos tratado de establecer una segunda hipótesis sobre la información recopilada. El punto de partida o llegada para muchos investigadores que han estudiado a Mitra y sus misterios, ha sido la cuestión aún abierta del origen de la nueva modalidad de culto; nosotros no hemos querido eludir tal cuestión en el presente trabajo. Sin embargo, hemos querido reformularla para tratar de acceder a los demás matices que intervienen en la ecuación y que arrojarían una nueva vía de entendimiento sobre los resultados. En este sentido, el segundo enfoque de la hipótesis de este trabajo ha sido indagar en las razones que intervinieron para que el culto del dios iranio Mitra tardara tanto tiempo en pasar a occidente y convertirse en práctica mística, cuando tanto por sus características internas como por el momento y lugar (periodo helenístico en Asia Menor) en el que se difunde su culto, asistimos a importantes transformaciones en las divinidades que darán lugar en Roma a los demás cultos místicos.

Historia de los estudios mitraicos.

El interés que el dios Mitra ha tenido para la historiografía occidental se encuentra condicionado por la doble vertiente en la que se desarrolla su estudio, la relacionada con las manifestaciones occidentales de Mitra que han ocupado un protagonismo incuestionable, y las publicaciones sobre su figura en los contextos orientales en relación con las literaturas védicas y avésticas.

El inicio de los estudios mitraicos lo podemos situar en la propia época romana. Porfirio (*Sobre la abstinencia de comida animal*, IV,16)⁴ dejó constancia de la existencia, aunque no conservada, de sendos tratados realizados por dos autores neoplatónicos, Eubolos y Palas, sobre la figura del dios Mitra y la práctica mística desarrollada en el imperio romano durante el siglo II d.C. Sin embargo, el desplazamiento del mitraísmo ante el triunfo del cristianismo en Occidente y la implantación del islamismo en Irán a partir del siglo VII, provocaron la total ausencia de menciones a este dios fuera de la minoría mazdea que continuó la práctica de la religión zoroastriana en algunas regiones de Asia Central y el norte de la India.

Será a partir del Renacimiento cuando, al menos para Occidente, vuelva a recuperarse el nombre del dios Mitra y encontremos algunos estudios encaminados a entender su posible función, tanto en la práctica mística como en el panteón antiguo de los persas. Un primer intento lo podemos situar en la obra de U. Aldrovandi publicada en Venecia en 1562 titulada *Delle statue antiche, che per tutta Roma, in diversi*

⁴ También Jerónimo (*Contra Joviniano*, 2.14) hace mención a los varios volúmenes que formaban la obra de Eubolos sobre la historia de Mitra.

luoghi e case si veggono, donde este autor realiza una descripción de una escena tauróctona, pero desconociendo completamente cuál es su significado simbólico-religioso. Dos años más tarde, A. Lafreri edita en Roma su *Speculum Romanae Magnificentiae*, donde ofrece otra interpretación de la tauroctonía conocida como el monumento de Ottaviano Zeno, bajo la interpretación de una escena vinculada al simbolismo agrícola: Mitra es presentado como el modelo de los agricultores y su acción es tenida como un acto de renovación de la fertilidad⁵. En los demás trabajos de este periodo que se publican, se mantiene un tono general de interpretación de los relieves mitraicos vinculados a aspectos de la tierra, sin ignorar que la identidad de este dios de la tiara se vincula directamente con la antigua Persia⁶.

A comienzos del siglo XVIII, se profundiza más en la interpretación de la documentación disponible a través de la obra de F. della Torre publicada en Roma en 1700, *Monumenta Veteris Antii hoc est inscriptio M. Aquili et tabula Solis Mithrae variis figuris et symbolis exsculpta*. Este autor revisa las concepciones establecidas por sus predecesores sobre esta divinidad, para establecer los vínculos entre Mitra y el Sol, además de desechar la mención de Heródoto donde identifica a este dios con Afrodita. Del mismo año es el estudio de T. Hyde, *Veterum Persarum et Parthorum et Medorum religionis historia*, editado en Oxford, y que presenta la peculiaridad de realizar una

⁵ R. Gordon ha escrito recientemente un interesante artículo sobre la interpretación de Mitra en esta época, con especial atención a la obra de Lafreri: Gordon, R., "Interpreting Mithras in the Late Renaissance, 1: the 'monument of Ottaviano Zeno' (V. 335) in Antonio Lafreri's *Speculum Romanae Magnificentiae* (1564)", (en línea), *Electronic Journal of Mithraic Studies*: www.uhu.es/ejms/papers.htm.

⁶ Otras obras en este sentido: Camerarius, J., *De re rustica opuscula nonnulla. Noribergae*, 1577; Cartari, F.V., *Imagini delli dei degl'Antichi*. Venetiae, 1674; Augustinus, L., *Gemmae et sculpturae in latinum versae ab J. Gronovio*. Amstelodami, 1685.

interpretación de la personalidad del culto iranio de Mitra en directa conexión con la figura de los reyes persas. De finales de este siglo es también la primera traducción disponible en un idioma europeo de los textos sagrados de la India (los Vedas) y del Irán (el Avesta), realizados por el francés A. Anquetil-Duperron a partir de 1771. A pesar de la demostrada insuficiente calidad de dichas traducciones⁷, el acceso a estos textos posibilitó la gestación de los estudios sobre la religión india e irania antiguas a partir de sus fuentes originales. A través de estos textos, se abría un nuevo campo de investigación en el que la figura del dios Mitra aparecía redibujada, puesto que no se limitaba a las menciones aisladas que aparecían en algunos autores clásicos o a la interpretación de los monumentos escultóricos.

A partir de estas innovaciones, el desarrollo de los estudios mitraicos durante el siglo XIX se realizará sobre bases mucho más sólidas. En 1814, aparecen las disertaciones pronunciadas en Gottingae por J.G. Eichhorn, *De Deo Sole Invicto Mithra*. Su interpretación del significado de la escena tauróctona le lleva a ver en Mitra a un dios solar, que en el sacrificio del toro está protagonizando un acto creador y salvador de toda la naturaleza. Este autor influirá directamente sobre la gran figura de los estudios mitraicos que comienza su producción a fines del siglo XIX⁸: Franz Cumont. El investigador belga es

⁷ Por lo que respecta a las traducciones del Avesta y de los himnos védicos, haremos mención más adelante sobre el proceso que han experimentado y las obras de referencia más significativas para esa cuestión.

⁸ El siglo XIX está marcado por la aparición de bastantes publicaciones sobre el culto de Mitra, podemos destacar algunas de ellas: Seel, H., *Die Mithrasgeheimnisse während der vor- und urchristliche Zeit*. Aarau, 1823; de Hammer, J., *Mithriaca ou les Mithriaques. Mémoire académique sur le culte solaire de Mithra publié par J. Spencer Smith*. Paris. 1833; Windischmann, F., *Mithra. Ein Beitrag zur Mythen geschichte des Orients*. Leipzig, 1857. Reimpr. Nendeln, 1966. El propio E. Gibbon dedica un amplio apartado a la figura de Mitra, dejando manifiesta su teoría con respecto a las conexiones que parecen establecerse con el mundo iranio. Para él, el *culto mithraico parece que procedió de un*

considerado por la historiografía moderna como el fundador científico de los estudios relacionados con Mitra. Inaugura su vasta producción con unos trabajos recopilatorios que constituyen el principal referente de partida para cualquier persona que pretenda acercarse a la historia de este dios: *Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra*. Vol. I. Brussels, 1896 y Vol. II. Brussels, 1899. En relación con el tema que nos ocupa en esta investigación, su obra se nos presenta como el punto de partida para conocer las teorías difundidas en lo referente a la relación que se establece entre la forma de culto de Mitra en el contexto romano y el contexto iranio. En su libro de 1903, *Les mystères de Mithra*, Cumont planteaba su tesis fundamental, al entender que el mitraísmo era una forma de mazdeísmo romanizado. De tal manera que encontraba firmes conexiones entre un lugar y otro, confiriendo un protagonismo especial a la figura de los magos “helenizados” en la difusión de tales ideas⁹. Con el desarrollo de esta tesis, se abrió un arduo y profuso debate historiográfico, donde se veían enfrentadas las posturas partidarias de un continuismo y las opuestas a éste.

Paralelamente se desarrollaron también los estudios en el campo de la religión védica y avéstica. Durante el siglo XIX, la investigación de ambas religiones estuvo directamente vinculada al desarrollo de los estudios indoeuropeos. La consecuencia fue que el campo de la religión comparada indoeuropea fue la que desarrolló en mayor medida sus teorías. De esta manera, encontramos las interpretaciones largamente aceptadas que veían a los dioses védicos como representaciones de poderes naturales, elementos de la naturaleza y con escasa capacidad

hermanamiento entre el Zoroastrismo y el Caldeísmo, u la adoración siriaca del sol. Gibbon, E., *Historia de la Decadencia y Ruina del Imperio Romano*, I. Madrid, 1842¹⁹⁸⁴, p. 235.

⁹ Bidez, J. et Cumont, F., *Les Mages hellénisés: Zoroastre, Ostanès et Hystaspe d'après la tradition grecque*. Paris, 1938.

de abstracción. En este sentido cabría mencionar las aportaciones de F. Max Müller (especialmente con el inicio de la colección *Sacred Books of the East* en 1875) y A. Kuhn¹⁰. Esta misma vía naturalista, aunque tratando de establecer mayores conexiones con la práctica ritual relatada en los himnos védicos, fue la que desarrollaron más adelante otros investigadores como A. Hillebrandt y H. Oldenberg¹¹. Sin embargo, será la mejora en las traducciones realizada principalmente por K.F. Geldner, realizada en 1951 y reeditada en 2003 por Harvard University Press, la que permita un nuevo camino en las investigaciones. En este sentido y en relación con la interpretación de la figura del dios Mitra en el contexto indio, debemos destacar, ya en el siglo XX, las aportaciones realizadas por dos investigadores, P. Thieme y J. Gonda. Tanto uno como otro, a pesar de estar situados en posturas enfrentadas, han tratado de profundizar en diversos aspectos relacionados con este dios, desde la consolidación de la denominada “teoría del contrato” fijada a comienzos del siglo XX por el lingüista A. Meillet en su intento por precisar el significado de la palabra “mitra”¹², hasta el análisis de cada una de las funciones representadas por este dios a partir de las menciones en los textos védicos.

Es en este contexto donde debemos destacar la única monografía dedicada al dios Mitra védico, *The Vedic god Mitra* publicada por J. Gonda en 1972. Constituye un análisis de los elementos que definen la figura de Mitra, a partir de la información que proporcionan sus menciones en los himnos védicos y su relación con el panteón indio antiguo. Dentro de este apartado, ocupa también un lugar particular la

¹⁰ *Die Herabkunft des Feuers und des Goettertranks*. Berlin, 1859.

¹¹ Hillebrandt, A., *Vedische Mythologie. Zweite Auflage. I-II*. Brela, 1927-29; Oldenberg, H., *Die Religion des Veda*. Stuttgart, 1917.

¹² Meillet, A., “Le dieu indo-iranien Mitra” *J.A.* 10 (1907), pp. 143-159.

nueva línea de investigación que supuso el hallazgo en 1907 en Turquía de las tablillas que recogían un tratado de paz entre un rey hitita y otro mitannio, datadas en el siglo XIV a.C. y en las que se mencionaba por primera vez el nombre de Mitra. Este documento se convirtió en objeto de estudio por parte de indólogos e iranistas, interesados en interpretar el sentido de la presencia de cinco divinidades indo-iránicas en ese tratado. Las publicaciones de S. Konow¹³, P. Thieme¹⁴ y T. Burrow¹⁵ fueron importantes para intentar identificar a la población de origen ario que pudo introducir a tales divinidades; aunque mucho más significativo fue el descubrimiento hecho por G. Dumézil¹⁶ al relacionar directamente estos cinco dioses con las fórmulas utilizadas en los himnos védicos.

Paul Thieme marca un hito importante también en el desarrollo de los estudios realizados, principalmente, desde la perspectiva filológica en relación con Mitra en el contexto iraní. Su estudio *Mitra and Aryaman* publicado en New Haven en 1957, representa un análisis con detenimiento de las características definitorias de esta divinidad a partir de la información transmitida por las fuentes avésticas¹⁷. Venía a superar de este modo a los investigadores que se habían centrado de manera principal en los aspectos solares vinculados a Mitra, entre los que destacaban L. Gray y J. Hertel¹⁸.

¹³ Konow, S., *The Aryan Gods of the Mitanni People*, Christiania, 1921.

¹⁴ Thieme, P., "The 'Aryan' gods of the Mitanni Treaties" *JAOS*, 80(1960), pp. 301-317.

¹⁵ Burrow, T., "The Proto-Indoaryans" *JRAS* 2(1973), pp. 123-140.

¹⁶ Dumézil, G., *Les dieux des Indo-européens*, Paris, 1952, pp. 9ss. y "Les 'trois fonctions' dans le Rgveda et les dieux indiens de Mitanni" *Bulletin de la classe des lettres et des sciences morales et politiques* XLVII (1961), pp. 265-298.

¹⁷ En esta misma línea estarían sus artículos posteriores "The Concept of Mitra in Aryan belief", en Hinnells, J. (ed.), *Mithraic Studies*. I. Manchester, 1975, pp. pp. 15-25 y "Mithra in the Avesta" en Duchesne, J., *Acta Iranica* 17(1978), pp. 502-517.

¹⁸ Hertel, J., *Die Sonne und Mithra im Avesta*. Leipzig, 1927; Gray, L.H., *The Foundations of Iranian Religions*. Bombay, 1929.

Paralelamente a estos estudios, Mitra ocupó un protagonismo importante en el desarrollo de las teorías tri-funcionalistas establecidas por G. Dumézil en su estudio sobre las divinidades indoeuropeas. La atribución a Mitra de la segunda función, en relación con Varuna, abrió un campo de investigación sobre este dios que ha sido recogido posteriormente por varios autores. Tanto en su libro *Mitra-Varuna*. Paris, 1948, como en diversos capítulos y artículos posteriores, Dumézil abordó el análisis funcional de esta divinidad en los panteones védico e iranio antiguos, reafirmando los aspectos vinculados a la relación con la naturaleza y la protección del ganado. El eco de este enfoque trifuncional se deja sentir intensamente en el único estudio que existe que ha tratado de realizar un enfoque global como el que hemos pretendido hacer en este trabajo. En 1979, J. Ries presentó *Le culte de Mithra en Orient et en Occident*, bajo el formato de memoria final de curso en la Universidad francesa de Louvain-la-Neuve, de ahí que su difusión haya sido escasa. Mayor divulgación tuvo su artículo de 1985 para el tomo II, 18.4 del *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt* titulado "Le Culte de Mithra en Iran", (pp. 2728-2775). En ambos trabajos encontramos por vez primera un claro interés por recopilar la información relacionada con Mitra en el contexto indio y védico, sin limitarse de manera exclusiva a las avésticas o clásicas, sino tratando de ponerlas en relación. Sin embargo, consideramos que en ese momento J. Ries condicionó su interpretación, tanto al presupuesto trifuncional, por lo que su visión de Mitra quedaba parcial, como al hecho de dejar sin mencionar numerosas e importantes fuentes, lo que le hubiera permitido completar más rigurosamente un estudio global como él pretendía; a lo que se debe sumar también el importante volumen de descubrimientos y estudios que se han publicado después de 1985.

Otro hito significativo en el desarrollo de las investigaciones concernientes al dios Mitra en relación con su culto en Oriente, lo supuso la publicación en 1959 de la pormenorizada traducción del himno avéstico dedicado exclusivamente a esta divinidad. El libro de Ilya Gershevitch *The Avestan Hymn to Mithra*, se ha convertido en la obra de referencia para cualquier estudio que quiera hacerse de Mitra iranio, puesto que no sólo ha proporcionado una muy útil traducción del Décimo Canto del Avesta, conocido como *Mihr Yasht*, sino que su introducción y aparato crítico establecen un punto de partida importante para entender, tanto la personalidad del dios como su relación con el panteón avéstico y las funciones que desempeña. En otros artículos publicados posteriormente por este autor, profundizó en su percepción del carácter solar atribuido a Mitra o la significación de la re-incorporación del culto de esta divinidad tras la reforma zoroastriana.

La década de los setenta del siglo XX, supone para los estudios mitraicos, en sus dos vertientes, un momento especialmente productivo en la investigación, la publicación, el avance en los descubrimientos arqueológicos y la difusión de todos estos hallazgos. Como aspecto coyuntural es ineludible destacar el papel ejercido por el rey persa M. Pahlevi, embarcado en la campaña de propaganda político-ideológica en que se convirtió la celebración del aniversario de la fundación de la monarquía irania, entroncándolo con Ciro y la dinastía aqueménida. Esto supuso, tanto la organización de congresos como el patrocinio de publicaciones específicas relacionadas con el culto de Mitra. En 1971, tuvo lugar en Manchester el *First International Congress of Mithraic Studies*, cuyo tema principal era la continuidad y discontinuidad entre el culto de Mitra en el mundo indo-iranio y el dios Mitra greco-romano.

Sus actas editadas por J.R. Hinnells aparecieron en dos volúmenes en 1975 bajo el título *Mithraic Studies* (Manchester, 520 pp.). Este libro suponía una puesta al día de los estudios mitraicos, entre los que podemos destacar el artículo-revisión bibliográfica realizado por R. Gordon, "Franz Cumont and the doctrines of Mithraism" (pp. 215-248), que suponía un escrutinio profundo de las diversas teorías sobre el mitraísmo después de la tesis de Cumont.

El segundo Congreso de la *International Association of Mithraic Studies* tuvo lugar en Teherán el mismo año 1975, bajo el patrocinio oficial del gobierno iraní. En las actas editadas por J. Duchesne-Guillemin y tituladas *Études Mithriaques (Acta Iranica, vol. 17. Leiden, 563 pp.)*, aparecidas en 1978, volvemos a encontrarnos con un importante número de comunicaciones que abordaban, tanto cuestiones relacionadas con el culto de Mitra en oriente como en occidente. De este volumen queremos destacar el artículo sobre el estado de la cuestión de los estudios sobre Mitra oriental realizado por H.P. Schmidt y titulado "Indo-Iranian Mitra Studies: The State of the Central Problem" (pp. 340-65).

El tercer Congreso Internacional se desarrolló en Roma y Ostia en 1978, bajo el título "Religio-Historical Character of Roman Mithraism, with particular Reference to Roman and Ostian Sources". En esta ocasión, sus actas fueron editadas un año más tarde en un solo volumen de la colección *EPRO*, bajo la edición de U. Bianchi, titulado *Mysteria Mithrae*. En este libro encontramos artículos fundamentales para la comprensión, no sólo de la cuestión de los misterios mitraicos, sino también de los elementos que definen las características de Mitra en Oriente. En este sentido, destacamos el de G. Gnoli, "Sol Persice Mitra",

(pp. 725-740) o el de F. Scialpi, "Mitra nel Mondo Naturale" (pp. 811-844).

Las actas de estos tres congresos, junto con la corta duración de una publicación surgida de ellos, titulada *Journal of Mithraic Studies*, se convirtieron, y se han mantenido como las obras de referencia para cualquier estudio que quiera realizarse sobre la figura de Mitra en relación con su culto en Oriente y Occidente. A ello debemos añadir también los diferentes volúmenes que se le han dedicado de la colección *Acta Iranica* (iniciada en 1974) y los estudios publicados en la serie *Études Préliminaires aux Religions Orientales dans l'Empire Romain* (EPRO), iniciada en los años sesenta por M.J. Vermaseren, discípulo de F. Cumont. Este mismo investigador elaboró una actualización del catálogo hecho por Cumont, publicando sus dos volúmenes del *Corpus inscriptionum et monumentorum religionis mithriacae*, en 1956 y 1960¹⁹.

Varias son las publicaciones que en la década de los ochenta se han realizado sobre el tema. Abundan, principalmente, los relacionados con los misterios occidentales, que combinan el carácter científico con el de divulgación de los conocimientos que se poseen sobre el mitraísmo. En este sentido, queremos destacar los libros de R. Merkelbach²⁰, el artículo revisionista de R. Beck²¹ y el antes mencionado de J. Ries, o el

¹⁹ Existe en estos momentos un proyecto dirigido por R. Gordon desde la publicación electrónica *Electronic Journal of Mithraic Studies*, con la finalidad de elaborar dos suplementos al *CIMRM*, que actualicen la información aparecida después de 1960. Más información sobre este proyecto en el sitio de internet: www.uhu.es/ejms/cimrm.htm

²⁰ *Mithras*. Königstein, 1984. (reedición, *Mithras. Ein persisch-römischer Mysterienkult*, Weinheim, 1994).

²¹ "Mithraism since Franz Cumont" en *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt* 17.4 (1984), pp. 2002-2117.

estudio novedoso de D. Ulansey²², que trataba de profundizar sobre la intervención del elemento astrológico en la formación de los misterios. En los años noventa, se va a mantener esta misma línea de investigación; así, el libro de M. Clauss²³ profundiza en los elementos que definen la práctica mística, mientras que la reedición del estudio de R. Turcan²⁴ no deja de estar dirigido por un claro interés de difusión, sin mayor intención innovadora. También es destacable la recopilación de los artículos sobre mitraísmo que ha realizado R. Gordon a lo largo de su vida editados en el libro *Image and Value in the Graeco-Roman World. Studies in Mithraism and Religious Art*, Aldershot, 1996. Mención aparte se debe hacer al libro de A.D. Bivar²⁵, marcado por la especulación y la lucubración, y que nos lleva a cuestionar muchas de sus afirmaciones. En esta década también contamos con un artículo de revisión de los estudios mitraicos realizado por A. Blomart, "Mithra: quoi de neuf en 1990", publicado en el *Journal of Roman Archaeology* en 1996, y donde hace un repaso de las tendencias antes mencionadas.

Previamente a estas publicaciones, tuvo lugar otro Congreso Internacional mitraico, en esta ocasión bajo el amparo del *XVth Congress of International Association of History of Religions*, realizado en Roma en 1990, y cuyas actas fueron editadas por J. Hinnells bajo el título: *Studies in Mithraism*, en 1994. Un buen número de las intervenciones de este congreso, estuvo condicionado por las aportaciones que había realizado un año antes D. Ulansey en su libro mencionado; por tanto, la cuestión de las relaciones del mitraísmo con

²² *The Origins of the Mithraic Mysteries: Cosmology and Salvation in the Ancient World*. New York, 1989.

²³ *Mithras: Kult und Mysterien*, München, 1990. (reed. *The Roman Cult of Mithras: The God and his Mysteries*. Tr. Richard Gordon. New York, 2001).

²⁴ *Mithra et le Mithriacisme*. Paris, 1993 (1ªed. 1981).

²⁵ *The Personalities of Mithra in Archaeology and Literature*. New York, 1998.

el elemento astrológico fue central. Sin embargo, también podemos destacar algunos intentos por renovar las explicaciones del paso del culto de Mitra de oriente a occidente como el de J.R. Russell, "On the Armeno-Iranian roots of Mithraism", (pp. 183-93).

El siglo XXI se ha iniciado con la publicación del estudio de J. Alvar²⁶ sobre los misterios orientales, con un capítulo específico dedicado al mitraísmo. A lo largo de su análisis, Alvar realiza un esfuerzo considerable por definir la especificidad del culto mitraico en el contexto de las religiones orientales instaladas dentro de las fronteras del Imperio romano, ofreciendo nuevas e interesantes reflexiones sobre las fuentes disponibles. R. Beck²⁷ ha establecido la última y más novedosa aportación a la cuestión de los orígenes del culto misterioso mitraico en su comunicación "New thoughts on the genesis of the Mysteries of Mithras", presentada en el transcurso de un Simposio realizado en Lyon bajo el tema "The cult of Mithras in Syria" y publicado en el número 11 de *Topoi* (2001, pp. 59-76), donde establece claras conexiones con la familia real de Comagene y la visita a Roma del rey armenio Tirídates en época de Nerón.

Un acercamiento a los testimonios analizados en nuestra investigación, la hemos realizado en nuestro libro publicado en 2002, *El culto al dios Mithra en la Persia Antigua*; el cual supone el primer intento desde la historiografía española de abordar las características de esta

²⁶ *Los Misterios: religiones "orientales" en el Imperio Romano*. Barcelona, 2001. Con este libro venía a superar las aportaciones hechas en su capítulo "El Misterio de Mitra", en Alvar, J. Blázquez, J.M^a. et alii, *Cristianismo Primitivo y Religiones Místicas*. Madrid, 1995, pp. 499-513.

²⁷ Aún más reciente es la publicación de los trabajos de temática mitraica de este autor en el recopilatorio titulado *Beck on Mithraism: Collected Works With New Essays*, Hampshire, 2004.

divinidad en su vertiente irania, puesto que los estudios realizados en España sobre Mitra han estado centrados en analizar el mitraísmo romano, y de forma particular a través de la documentación disponible en la Península Ibérica²⁸. Una excepción a esta mención debe hacerse tanto a algunos trabajos de J. Alvar²⁹, como a las tesis doctorales dirigidas por él y que estudiaron el proceso de difusión de las religiones orientales (entre ellas el mitraísmo) en las zonas de la Galia Narbonense y Cisalpina e Italia central³⁰.

²⁸ Un ejemplo claro de esta labor lo representa el libro de M. A. de Francisco Casado: *El culto de Mithra en Hispania. Catalogo de monumentos esculpidos e inscripciones*, Granada, 1989 y la tesis doctoral de J. Muñoz García, *El Culto de Mithra en Hispania: caracteres específicos*. (UNED, 1989).

²⁹ De hecho, debemos mencionar su capítulo ““Los orígenes del mitraísmo romano” en Blázquez, J. (ed.) *Persia y España en el diálogo de las civilizaciones*. Madrid, 2002. pp. 173-184, como uno de los últimos esfuerzos por indagar sobre esta delicada cuestión.

³⁰ El título de esas tesis doctorales fue: *Difusión, Asimilación e Interacción de los cultos místéricos orientales en Etruria y Umbría* (1992), realizada por Rebeca Rubio; *Cultos Místicos en la Galia Narbonense: Mecanismos de difusión e implantación social e ideológica*. (1993) por Rosa Sierra del Molino y *Los Cultos Místicos en la Galia Cisalpina*, (1995) por Alejandra Martín Artajo.

Metodología.

Tratar de centrar nuestro objeto de estudio en torno a una divinidad que presenta la peculiaridad de haberse desarrollado en sociedades, territorios y periodos diversos, nos impone la necesidad de adoptar una perspectiva amplia y abierta para poder diferenciar lo específico de cada momento de lo que constituyó una línea definitoria general. Por tanto, nuestro principal esfuerzo ha sido en cada momento tratar de situar el culto de Mitra en su contexto temporal, espacial y social, puesto que éste, a su vez, condicionaba las características que íbamos a poder reflejar en cada situación. Para ello, ha sido necesario hacer en cada ocasión una breve aproximación, tanto a la cultura y civilización indo-aria, como a la irania; además de indicar los elementos esenciales que definen las religiones practicadas por dichos pueblos y en las cuales se encontró inserto el culto de Mitra. De igual manera, en el momento en que se descompone el marco socio-político conformado por el Imperio Aqueménida, nos hemos visto en la necesidad de contextualizar históricamente el espacio geográfico de Asia Menor, donde se mantendrán los principales testimonios mitraicos. Por tanto, a pesar de que nuestra investigación busca, en la medida de lo posible, individualizar las evidencias que se disponen en torno al dios Mitra, de cara a poder comprender el papel que pudo representar durante el periodo analizado; en ningún momento, hemos tratado de separarlo del entorno socio-político-cultural en el que se encontraba enmarcado. Somos conscientes de que este enfoque determina una particular disposición como historiadores de las religiones, pero no podemos sustraernos de tal realidad, puesto que nos resultaría artificial y parcial el habernos limitado de forma exclusiva a la mera sucesión de adjetivos descriptivos de un dios, en cada momento histórico.

Nuestra opción metodológica adquiere aún más sentido cuando comprobamos, a partir de la diversidad de fuentes manejadas, que tanto la definición de la función del propio dios, como la evolución en la adquisición de atributos y las manifestaciones culturales están en estrecha conexión con el papel simbólico-religioso que ocupaba en la sociedad en la que se encontraba inmerso. De hecho, como tendremos oportunidad de comprobar, el dios Mitra siempre ha estado vinculado al significado de "contrato" y "pacto" en las lenguas védica, persa y avéstica, desempeñando la función de garante de las promesas realizadas. De igual manera, tales atribuciones fueron percibidas y utilizadas por los grupos dirigentes a lo largo de los diferentes periodos históricos en los que se desarrolló su culto, para dar cobertura ideológico-religiosa a su poder político; por lo tanto, la existencia de un culto oficial a este dios estuvo en relación directa con los atributos que representaba por sí mismo.

Para tratar de respetar estos condicionantes que hemos expuesto y también para lograr la necesaria ordenación de la información recopilada, de cara a su mejor entendimiento es por lo que hemos optado por establecer una división de nuestro trabajo en diferentes bloques de contenido.

El primer bloque está compuesto de manera exclusiva por esta introducción que pretende ser una presentación del trabajo y de los condicionantes desde los cuales se ha realizado la presente investigación. El bloque segundo lo hemos titulado "La Protohistoria del dios Mitra/Mithra", con la intención de tratar de abordar las cuestiones relacionadas con los primeros datos documentados en relación con esta divinidad aria. Para ello nos remontamos al primer

testimonio que se conoce donde se nombra al dios Mitra, un tratado de paz firmado entre los reyes de Mitanni y Hatti en torno al año 1380 a.C.; además de la difícil cuestión del significado del nombre del dios.

La diferenciación entre las dos grafías del nombre que hemos establecido a partir de este bloque y que será una constante a lo largo de nuestro trabajo, tiene una motivación que va pareja a las diferentes realidades socio-culturales que abordamos. A pesar de que, para algunos autores como S. Wikander³¹, la diferenciación en la forma de escribir el nombre del dios, supuso el establecimiento de una teoría por la cual estaríamos hablando de dioses diferentes, no guardamos duda alguna de que existe una línea de continuidad entre el dios Mitra nombrado en el tratado mencionado, con el que aparece en los textos védicos, avésticos y posteriormente en el contexto del culto misterioso desarrollado dentro de las fronteras del Imperio Romano. Sin embargo, sí existen matices importantes que es necesario establecer para poder saber a qué momento y a qué estado de evolución de esta divinidad nos estamos refiriendo. La manera en que nuestro dios es nombrado en los textos védicos, como veremos, es "Mitra", mientras que en el contexto iranio y en los textos avésticos encontramos la palabra "Mithra" (av. *miθra*). Esta es la forma en que, igualmente, encontramos referido este dios tanto en griego (Μίθρας / Μίθρης) como en latín (Mithra). De ahí que la opción metodológica que hemos hecho en nuestro trabajo, en aras de evitar la confusión que produciría el optar de manera general por la forma en que ha quedado establecido el nombre de este dios en español, "Mitra"³², nos haya llevado a respetar tales diferenciaciones en

³¹ Wikander, S., *Études sur les mystères de Mithras*. I. Lund. 1951, pp. 18 ss

³² Esta cuestión queda resuelta, sin embargo, en los otros idiomas en los que se ha desarrollado la investigación relacionada con este dios. Tanto en inglés, francés, alemán e italiano queda evidenciada la diferencia entre una palabra y la otra, de ahí

la grafía. De modo que en el transcurso de este estudio, cuando recurramos a la expresión “Mitra” debe entenderse que estamos haciendo referencia exclusivamente al dios dentro del contexto védico, mientras que las demás menciones a “Mithra”, estarán en relación, tanto con el culto de esta divinidad entre los iranos, como en su periodo posterior de toma de contacto con el mundo greco-latino. Otro aspecto que abordamos en este bloque tiene que ver con esta primera etapa del culto del dios Mitra, documentada en el texto védico y relacionado con las poblaciones arias asentadas en el norte de la India.

El bloque tercero es el que introduce el culto del dios Mithra en el contexto geográfico y cultural del Irán Antiguo. Para ello hemos considerado necesario presentar de forma breve, no sólo cuál es el origen de las principales poblaciones iránicas (persas y medos) presentes en la región, sino también analizar cuáles eran las características de la práctica religiosa que éstas podían haber desarrollado. Ocupa un lugar importante en este apartado el análisis de los elementos que testimonian la presencia del dios Mithra en este contexto, con las dificultades que esto apareja dada la escasez y oscuridad de los mismos.

Con el bloque cuarto nos adentramos en el núcleo central de nuestra investigación, pues el estudio de la presencia del dios Mithra en la religión zoroastriana constituye el principal campo de información de este dios en relación directa con las poblaciones iránicas. En este sentido,

que hayamos considerado oportuno establecer también esta matización para evitar confusiones. Una excepción a esta norma la encontramos en el libro de M. Clauss, escrito en alemán y en la traducción inglesa que realizó R. Gordon. En el capítulo primero donde el autor realiza una breve revisión de la documentación relativa al dios en Persia, utiliza la palabra “Mitra” para referirse al dios en el contexto iranio e incluso en el periodo helenístico. Sin embargo, echamos en falta una explicación de tal opción, puesto que en varias páginas hace mención de la forma en que se escribía el nombre del dios en persa y en griego, utilizando la “th”.

ha sido necesario analizar qué papel desempeña esta divinidad en el corpus religioso del Avesta, tanto en su primera etapa (las *Gathas*) como en los textos posteriores. Un lugar señalado lo ocupa el estudio del Canto décimo del Avesta (*Mihr Yašt*), extenso himno dedicado al dios, compuesto a finales del siglo V a.C. y donde quedan reflejados los elementos que definen a Mithra en la religión zoroastriana.

El bloque quinto completa nuestro estudio al abordar el culto oficial dedicado a Mithra desde la monarquía irania y la que se desarrolla en el marco de las monarquías helenísticas instaladas en Asia Menor y parte de Asia Central. El papel desempeñado por este dios en relación con el uso ideológico-legitimador que le profesaron las elites persas y greco-irania en estas regiones, queda constatado tanto en las inscripciones oficiales mandadas a escribir por los diferentes monarcas, como también en los relatos que los diferentes autores clásicos (Heródoto, Estrabón, Apiano, Curcio, etc.) nos han dejado de aquel periodo. Cierra nuestro estudio el capítulo que hemos querido dedicar a indagar en las causas por las cuales el culto de Mithra experimentó un proceso de transmisión tan tardío al marco occidental del Imperio Romano, bajo la forma de práctica mística.

La especial dependencia que nuestro estudio ha tenido respecto de los textos religiosos que conforman la tradición védica y avéstica, nos ha obligado a tener que incorporar a nuestro análisis algunos métodos provenientes de la investigación filológica. En este momento, debemos reconocer nuestra mera condición de historiador, con lo que en ningún momento hemos tratado de suplantar el papel del filólogo en este proceso. Al contrario, en todo momento hemos tratado de recurrir a las importantes y significativas aportaciones que desde el ámbito de la

crítica filológica se ha realizado en torno a la figura del dios Mitra/Mithra, tanto en la cultura india como en la irania. Aunque para poder realizar nuestra investigación con bases sólidas, nos hemos iniciado en los fundamentos de la lengua sánscrita y avéstica en las que fueron redactadas sendas literaturas religiosas, también nos hemos visto obligados a recurrir a las más aceptadas traducciones que se han hecho a las lenguas modernas. Lamentablemente, el estado de los estudios que desde España o en lengua castellana se han realizado de los textos védicos y avésticos es bastante escaso, no disponiendo en modo alguno de traducciones completas, sino de selecciones de unos u otros. Por tanto, hemos recurrido a los especialistas principalmente alemanes, ingleses y franceses que desde finales del siglo XIX desarrollaron los más respetados estudios y traducciones védicas y avésticos. Como cabe suponer, el recurso a traducciones de textos que proporcionan una información de carácter primario, supone una deuda metodológica que nos puede llevar a errores de interpretación en el momento en que optemos por una versión u otra. Por ello, no nos hemos limitado a seguir una única traducción, y en los casos en que hemos considerado que existía una duda razonable en la interpretación de un término, hemos considerado oportuno ofrecer las diferentes opciones a las que habían llegado los demás investigadores.

Para la primera parte de nuestro trabajo, aquella que tiene como elemento principal la configuración de los elementos definidores del dios en el contexto de la India aria, hemos consultado diferentes traducciones de los himnos védicos. En español, disponíamos de la selección de textos que a mitad de los años setenta del pasado siglo realizara el profesor Villar Liébana. Sin embargo, mucho más

significativa fue la traducción del indologista francés L. Renou³³ realizada a mitad del siglo pasado. Junto a ésta versión, hemos contado con la traducción al alemán de K. F. Geldner³⁴, realizada también en las mismas fechas. En inglés, hemos consultado la selección hecha por W. O'Flaherty³⁵, de los años ochenta. Para los textos védicos relacionados más directamente con la figura de Mitra ha sido también especialmente significativa la información proporcionada por J. Gonda³⁶ en su estudio específico sobre el dios.

Un procedimiento semejante es el que hemos adoptado para los textos avésticos. Nos encontramos con la misma carencia de traducciones realizadas al español, al menos para los textos específicos que concernían a nuestra investigación³⁷. En este caso, una herramienta importante para nuestro trabajo, lo ha supuesto la disponibilidad que existe en internet de la totalidad de los textos avésticos. Aunque muchas son las páginas web donde es posible encontrar dichos contenidos, quisiera destacar la labor de difusión, que realiza el sitio www.avesta.org, en la difusión no sólo de la literatura avéstica, sino también de importante y variada información relacionada con el zoroastrismo antiguo y el que aún continúan practicando un número importante de *parsis* distribuidos por todo el mundo. La versión

³³ Renou, L., *Vocabulaire du Rgveda*, Pondicherry, 1958.

³⁴ Geldner, K.F., *Der Rig-Veda übersetzt und erläutert*, Cambridge, 1951, I.

³⁵ O'Flaherty, W.D., *The Rig Veda*. London, 1981.

³⁶ Gonda, J., *op. cit.* 1972.

³⁷ A pesar de la carencia de traducciones al español de los textos védicos y avésticos, eso no quiere decir que el estudio de dichas lenguas se encuentre abandonado en España ni en los demás países de habla hispana. Al contrario, quisiéramos señalar desde estas líneas la labor de difusión que desde la Universidad de Salamanca realizan espacialmente dos profesores, la Dra. Ana Agud y el Dr. Alberto Cantera, tanto de ambas literaturas como de los estudios de sus respectivas lenguas. Fruto de ello son varias traducciones parciales, algunas de ellas pendientes de publicar y la realización del Curso de *Experto Universitario en Lenguas de la India e Irán*, que nos ha proporcionado un acercamiento importante a dichas culturas.

disponible en este sitio es la realizada en inglés por M. Mill a finales del siglo XIX y recogida en la colección *Sacred Books of the East*. Si bien su calidad ha sido superada por trabajos posteriores, es un importante punto de referencia para comprender la distinta interpretación que se ha realizado de estos textos. En relación directa con el dios Mithra, sigue siendo imprescindible la traducción y estudio que hizo I. Gershevitch del décimo canto del Avesta, el *Mihr Yasht*, con la ventaja de presentar conjuntamente no sólo la traducción inglesa, sino también la transliteración completa del himno en avéstico.

Otro apartado importante entre las fuentes primarias vinculadas a la antigua Persia y que nos informan de diversa manera sobre las prácticas religiosas iránias y el culto de Mithra, lo constituyen las inscripciones reales de la dinastía aqueménida. Escritas en persa antiguo, existen traducciones de calidad aceptada en inglés y francés. En este sentido, debemos destacar el uso que hemos realizado del trabajo pionero de R.G. Kent³⁸ y del más reciente estudio de R. Schmitt³⁹, en la colección *Corpus Inscriptionum Iranicarum*. En francés, hemos recurrido a la traducción realizada por P. Lecoq⁴⁰, contando además con la introducción a las mismas. Mención especial queremos hacer del proyecto realizado por el Oriental Institute de la Universidad de Chicago, que ha permitido acceder en línea⁴¹ a la transcripción de todas las inscripciones reales aqueménidas y a la traducción que realizó R. Kent de ellas.

³⁸ Kent, R.G., *Old Persian. Grammar. Texts. Lexicon*. New Haven. 1953.

³⁹ Schmitt, R., *Corpus Inscriptionum Iranicarum. Part. I. Inscriptions of Ancient Iran. Vol. I. The Old Persian Inscriptions. T. I. The Bisutum Inscriptions of Darius the Great*. London, 1991.

⁴⁰ Lecoq, P., *Les inscriptions de la Perse achéménide*. Paris, 1997.

⁴¹ En el sitio <http://oi.uchicago.edu/OI/PROJ/ARI/ARI.html>

Un importante número de autores clásicos constituyen, aunque de forma dispersa, una fuente importante para el trabajo que hemos realizado. A través de ellos, no sólo hemos podido acceder a la imagen y conocimiento que desde el mundo greco-romano se tenía de la cultura persa, sino también el hueco que el dios Mithra logró hacerse por sí mismo en el lenguaje y en la cultura occidental. En nuestro trabajo hemos recurrido a menudo a la información que sobre esta divinidad transmitieron autores como Heródoto, Jenofonte, Estrabón o Plutarco. Afortunadamente contamos para ello con traducciones de calidad para los autores utilizados, tal y como se hace constar en cada ocasión.

Otro conjunto importante de fuentes primarias lo constituyen las tabletas administrativas escritas en lengua elamita, halladas en la fortaleza de la ciudad de Persépolis. Estas tablillas fueron encontradas en sucesivas expediciones realizadas entre 1933 y 1938, a cargo del *Oriental Institute* de Chicago. Todas ellas pertenecen al periodo comprendido entre finales del gobierno de Darío I hasta los inicios del de Artajerjes I (492-458 a.C.), y constituyen un importante documento para el conocimiento, tanto de la administración imperial, como de las prácticas cotidianas en la corte. A través de ellas, sabemos de la continuidad del culto de Mithra durante esta etapa. La recopilación, traducción y estudio de los dos grupos de tabletas fue realizada por R.T. Hallock⁴² y C.G. Cameron⁴³, y más recientemente por M. Garrison y M. Cool⁴⁴.

⁴² *Persepolis Fortification Tablets*. Chicago, 1969

⁴³ *Persepolis Treasury Tablets*. Chicago, 1948.

⁴⁴ *Seals on the Persepolis Fortification Tablets. Vol. I. Images of Heroic Encounters. Part. 1: text*. Chicago, 2001.

Una de las finalidades que hemos pretendido con este trabajo, es revisar también toda la interpretación historiográfica que se ha realizado sobre la figura del dios Mitra/Mithra en relación con los espacios geográficos definidos. De ahí que hayamos tratado en la medida de lo posible de acceder a toda la bibliografía disponible, cuya temática guardara algún tipo de relación con este dios. Desde los trabajos de carácter general sobre el Imperio Persa o la dinastía aqueménida, hasta aquéllos que han tratado de definir los múltiples matices que se han planteado en torno a la religión practica por los antiguos iranios. Esto nos ha llevado en ocasiones a posicionarnos ante las múltiples cuestiones que no han encontrado todavía una solución satisfactoria para la investigación científica, y también, en otras ocasiones, nos ha permitido establecer posibles nuevas vías de interpretación de algunos de estos debates.

Con toda esta información disponible, hemos tratado de aplicar un método heurístico que nos permitiera componer una imagen, lo más completa posible, sobre los elementos que intervinieron en el proceso de adaptación de esta divinidad a los contextos socio-religiosos en los cuales se desarrolló su culto. Para ello hemos cruzado los datos que obteníamos de las diversas fuentes directas, además de tomar en consideración los análisis e interpretaciones que hasta el momento actual se habían realizado sobre esta cuestión, para ofrecer una visión de conjunto actual y revisada.

BLOQUE II.

LA PROTOHISTORIA DEL DIOS MITRA/MITHRA.

CAPÍTULO I. El primer testimonio.

El descubrimiento en 1907 en las excavaciones realizadas en la antigua capital del Imperio Hitita, Bogarzköi (Turquía)¹, de unas tablillas en cuneiforme que contienen el texto de un tratado de paz realizado entre el rey hitita *Suppililiuma* y el mitannio *Mattiwaza* (*Shattiwaza*), trajo consigo la posibilidad de establecer una fecha inicial para constatar la presencia de una divinidad llamada Mitra. En dicho texto, que está datado en torno a los años 1380-1350 a.C., se menciona a este dios junto con otros, como testigos fundamentales del pacto sellado entre ambos monarcas. El fragmento que nos interesa señalar es el siguiente:

En el país de Mitanni (un duplicado) ha sido depositado ante Tessub, el señor del Kurinnu de Kahat. En intervalos regulares será leída en presencia del rey del país de Mitanni y en presencia de los hijos del país de Hurri. (...) en la conclusión de este tratado hemos llamado a reunirse a los dioses de las partes contratantes, que han estado presentes para escuchar y servir como testigos. (...)

*Tessub, el Señor de los Cielos y la Tierra, Kusuh y Simigi, el Dios Lunar de Harrán de los cielos y la tierra, Tessub, señor del kurinnu de Kahat, el..... de Gurta, Tessub señor de Uhusuman, Ea-sharru señor de la sabiduría, Anu y Antu, Ellil y Ninlil, los **dioses gemelos Mitra y Urwana, Indar, los dioses Nassatiyana, Ellat, Tessub señor de Wassuknni** (...) las montañas y los ríos, los dioses de los cielos y los dioses de la tierra: en la*

¹ La excavación en cuestión se realizó en los archivos reales de esta antigua capital hitita, situada a unos 150 kms. al norte de Ankara. El informe del hallazgo lo encontramos en Winckler, H., "Vorläufige Nachrichten über die Ausgrabungen in Boghaz-Köi im sommer 1907. Die Tontafelfunde". *MDOG*, 35 (1907), p. 35.

conclusión de los términos de este tratado han estado presentes, lo han oído y han servido como testigos. Si tú, Mattiwaza, el príncipe, y vosotros los hijos del país de Hurri no cumplís los términos de este tratado, quieran los dioses, señores del juramento, aniquilaros a ti Mattiwaza y a vosotros los hombres de Hurri junto con vuestro país, vuestras esposas y todo lo que tenéis. (...) Estos dioses de las partes contratantes quieran llevar miseria y pobreza sobre vosotros. Quieran derrumbar tu trono, Mattiwaza. Quieran los juramentos prestados en presencia de estos dioses romperos como carrizos, a ti, Mattiwaza, junto con tu país. Y que aunque busques incesantemente la paz para tu país, quieran que no te sea concedida en media de las gentes de Hurri. Quieran que la tierra te sea fría y que te falte lugar donde dormir.

Si (en otro caso) tú, Mattiwaza, el príncipe, y (vosotros), los hurritas cumplís este tratado y estos juramentos, quieran estos dioses protegeros a ti, Mattiwaza, junto con tu esposa, la hija del país de Hatti, sus hijos y los hijos de sus hijos, y también (a vosotros) los hurritas, junto con vuestras esposas, vuestro hijos y los hijos de vuestros hijos y junto con vuestro país. Quieran que el país de Mitanni vuelva al lugar que ocupó antes, quieran que prospere y se extienda. Quieran que tú, Mattiwaza, tus hijos y los hijos de tus hijos (nacidos) de la hija del Gran Rey del país de Hatti, y (vosotros), los hurritas, ejerzáis la realeza por siempre. Quieran que el trono de tu padre persista, quieran que el país de Mitanni prevalezca.

(Tablilla Kbo-1.1)²

Nos encontramos ante un texto de carácter eminentemente político. A través de este acuerdo de paz, que implícitamente hace referencia también al matrimonio de una princesa hitita con el rey mitannio, se están sentando las bases diplomáticas que regulan las relaciones entre estos dos estados después de unos años turbulentos. El anterior poderío militar alcanzado por el Reino de Mitanni³ que le llevó

² Reproducimos aquí la versión española que J. Córdoba ofrece en su tesis *Mitanni y los Hurritas*, Madrid, 1983, p. 124. A su vez es una traducción del inglés de la versión inglesa de A. Goetze, publicada por Pritchard J., *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament*, Princeton, 1969, pp. 205-206. Existe una versión francesa en Labat, R. et alii., *Les Religions du Proche-Orient, Textes et traditions sacrés babyloniens-ougaritiques-hitites*. Paris, 1970, p. 505.

³ A finales del siglo XVII a.C. las antiguas ciudades estado hurritas de la zona de la alta Mesopotamia se unifican configurando un reino que las fuentes llaman de diferente manera: Mitanni, sería el nombre político; Khurri, haría referencia a la población; Khanigalbat, es la designación de la región geográfica en la que se asientan. La información que disponemos de este reino proviene principalmente de la que nos

incluso a extender su área de influencia hasta Egipto a través de estados tapones, se ha visto relegado al olvido, en especial durante los años de gobierno del propio *Suppililiuma*. En torno al año 1370 a.C. este rey interviene en el cambio dinástico que se produce en Mitanni. En primer lugar, apoyó a *Artatames II* quien, a su vez, había depuesto al legítimo *Tushratta*; al inclinarse posteriormente éste hacia el lado de los asirios, *Suppililiuma* ordenó la intervención de su hijo *Piyashsmili*, rey de Karkemish, para deponer a *Artatames II* y coronar en su lugar a *Mattiwaza (Shattiwaza)*. De ahí que no resulten extrañas las cláusulas de este acuerdo por cuanto están haciendo mención al deseo del rey hitita de mantener la paz con Mitanni, pero donde claramente no encontramos términos de igualdad, sino de amenaza velada hacia los segundos en caso de atreverse al incumplimiento de las condiciones⁴.

ofrecen los reinos vecinos, los que se encontraban sometidos a su dominio y con los que establecieron relaciones internacionales: tal es el caso de las correspondencias entre Egipto y Mitanni encontradas en Tell-Amarna, o el testimonio que ofrece un pacto jurado entre el rey mitannio y el pequeño rey de Alalakh. Para obtener una visión más completa sobre este reino, véase: Wilhelm, G., "The Kingdom of Mitanni in Second-Millennium Upper Mesopotamia", en Sasson, J. M. (ed.), *Civilizations of the Ancient Near East*, Vol. II, New York, 1995, pp. 1243-1254. Liberani, M., *El Antiguo Oriente*. Barcelona, 1995. p. 382; Bryce, T., *El Reino de los Hititas*. Madrid, 1998, pp. 152ss; Gurney, O.R., *Anatolia, c. 1600-1380 B.C.* Cambridge, 1966, pp. 20ss.

⁴ El instrumento del juramento fue un recurso muy habitual en las relaciones que estableció el Reino Hitita, aunque se vio reforzado por la política de establecer una red de matrimonios que pretendían vincular personalmente a los pequeños reyes, preparando soluciones favorables en materia de sucesión dinástica, y facilitar la posibilidad de introducir elementos culturales y religiosos hititas en las cortes de sus vasallos. El caso de Mattiwaza, es un ejemplo de este doble elemento de consolidación de las alianzas. Para ampliar información sobre las características de los acuerdos jurídicos hititas, Álvarez-Pedrosa, J.A., "La estructura composicional de las leyes hititas", en Cunchillos, J.L. (ed.), *Actas del Congreso "El Mediterráneo en la Antigüedad: Oriente y Occidente"*. Sapanu. Publicaciones en Internet II (1998). (en línea): www.labherm.filol.csic.es; y Bernabé, A., *Historia y Leyes de los Hititas: textos del Imperio Antiguo*. Madrid, 2000. Una visión de conjunto de este tratado dentro del contexto de la política internacional de su región, la podemos encontrar en el reciente estudio de Liverani, M., *Relaciones Internacionales en el Próximo Oriente Antiguo: 1600-1100 a.C.* Barcelona, 2003, pp. 109-110.

Sin embargo, dejando las cuestiones políticas a un lado, lo que a nosotros nos interesa del texto son las referencias religiosas que están presentes en él. No es este el lugar preciso para detenernos a desentrañar las claras conexiones que existieron desde antiguo entre el poder político y el elemento religioso, de ahí que nos limitemos a constatar la presencia de un variado número de divinidades que son invocadas “para escuchar y servir como testigos”. Dentro del bloque central del tratado, la lista de dioses implorados es numerosa y llama la atención, en especial, la diferente procedencia de dichos dioses: hititas, hurritas, sumerios, semitas y arios. *Tessub*⁵ con sus diferentes advocaciones locales en Kahat, Uhusuman, Wassuknni⁶; *Kusuh* y *Simigi*, el Dios lunar de Harrán⁷; *Ea-sharru*; *Anu* y *Antu*; *Ellil* y *Ninlil*⁸; *Ellat*⁹...

⁵ *Tessub* es una de las divinidades principales del panteón hurrita, es el dios del cielo, la tormenta y la tempestad, también considerado el ‘Dios hitita de las Tormentas’. Deighton, H.J., *The ‘Weather-God’ in Hittite Anatolia. An Examination of the Archaeological and Textual Sources*, Oxford, 1982; Sergent, B., “Panthéons hittites trifonctionnels”, *Revue de l’Histoire des Religions*, CC.2 (1983), pp. 131-154; Pecchioli, F. et Polvari, A., *La Mitologia ittita*. Brescia, 1990, pp. 44ss.

⁶ No deja de ser significativa esta mención de *Tessub* como señor de Wassukanni, por cuanto que esta ciudad es tenida como la capital de Mitanni, (*Washhukkanni*), si bien todavía no ha podido ser identificada por la arqueología. Se la vincula con *Tell Fekhariye*, cerca de Ras el-Ain, en las fuentes de Khabur. Habría sido una ciudad pequeña cuya fundación se remonta al rey Suttarna (c. 1600-1540 a.C.). Lecoq señala un origen ario a dicha palabra, traduciéndola como “mina (*khani*) de riqueza (*vasu*)”. Pero también menciona la utilización de la raíz indo-irania *khan/kan* para formar la palabra “mansión, villa”. Por lo que la capital de Mitanni también pudo significar “la mansión (villa) de las riquezas”. Lecoq, P., *Les inscriptions de la Perse achéménide*. Paris, 1997, p. 36, n. 1.

⁷ *Kusuh* (Kašku), es un dios lunar anatólico. Aparece normalmente vinculado con el Dios Lunar de Harrán. Ésta era una divinidad hurrita, compañera también del dios *Nikkal* en cuanto protectores de los juramentos. A partir de *Suppililiuma*, se constata su presencia en la mayoría de los juramentos solemnes realizados por los hititas. En los textos hititas es identificada con el dios *Arma/Armas*; si bien existe otra vinculación mesopotámica de este Dios Lunar de Harrán con *Sin*, ‘Rey de la Noche’. *Simigi* (también Šimegi) es la personificación del sol entre los hurritas. Para ampliar Bernabé, A., “Mitología hitita” en Bernabé, A., García Gual, C. y Lemosín, R., *Mitología y Religión del Próximo Oriente Antiguo, III. Indoeuropeos*. Sabadell, 1998, pp. 47ss.; García Trabazo, J.V., *Textos religiosos hititas*. Madrid, 2002, p. 261.

⁸ *Ea-sharru*, (Ea el Rey) es la forma en que los acadios conocían a *Enki*, dios sumerio de las Aguas, la fertilidad y la sabiduría. Era guardián de las leyes divinas en su ciudad de origen, Eridu. Hijo de *Anu*, dios del cielo, originario de Uruk, y de *Antu*, mera

Pero la razón por la que este tratado ha desempeñado un papel lingüístico e histórico fundamental es por la mención que en él se hace de cinco divinidades de origen ario y que han dado origen a una fuerte polémica en torno a por qué aparecen en él y qué significa su presencia en dicho pacto. La mención a “*mi-it-ra-as'-si-il, a-ru-na-as'-si-il, in-da-ra, na-s'a-at-ti-ia-an-na*” (la pareja Mitra y Varuna, Indra y los gemelos Nassatiyana)¹⁰ corresponde al listado de cinco dioses que tienen una clara conexión con el panteón védico e iranio posterior. La incorporación de estos dioses dentro del tratado de paz, está en relación con la constatación que se ha realizado a través de la arqueología y la lingüística de la presencia de población de origen ario instalada dentro de las fronteras de Mitanni desde fines del siglo XVI a.C.¹¹ Tradicionalmente se ha vinculado esta población de origen ario con el grupo dominante dentro de Mitanni, considerando que éstos formarían

duplicación de *Anu*. Hermano de *Ellil*, señor del Aire, con sede en Nippur junto con su esposa *Ninlil*. Todos ellos aparecen mencionados en el Poema de “el Reinado de los Cielos” o La Teogonía, fechado en el siglo XV a.C. cfr. A. Bernabé (ed.), *Textos Literarios Hetitas*, Madrid, 1979, pp. 146-155. Black, J. & Green, A., *Gods, Demons and Symbols in Ancient Mesopotamia*. London, 1992, pp. 190ss.

⁹ Diosa mesopotámica que se empareja con *Ea*.

¹⁰ En la traducción que ofrece Córdoba, J., *op. cit.* pp. 284-285, resulta un tanto equívoca la referencia que hace de Mitra y Varuna como gemelos, puesto que la desinencia *-si-il* equivale a la formación de una pareja interrelacionada (una *dvanda*), y no al mero rasgo físico de gemelo. Sin embargo, al referirse a los *Nassatiyana*, éstos sí que son reconocidos normalmente con el apelativo de gemelos. En este sentido, Córdoba ha sido deudor de la propia traducción inglesa que hizo Goetze en *ANET*, p. 206, cuando se refiere a ambos dioses como “twin gods”. Nosotros somos partidarios de matizar esta relación con la expresión “la pareja, Mitra y Varuna”, con vistas a evitar confusiones y precisar mejor la traducción.

¹¹ Por una parte, se conoce la introducción de novedades técnicas como es el empleo del carro y la domesticación del caballo, elemento considerado como ‘fósil director’ de la presencia aria en la región próximo oriental. Junto a esto, se tiene constancia de palabras dentro del lenguaje hurrita de clara procedencia indo-aria, como las fórmulas arias aparecidas en unos textos de adiestramiento de caballos (*ašuuu*, nombre de colores de caballos), cfr. Mayrhofer, M., *Ausgewählte kleine Schriften*. Wiesbaden, 1979, p. 32; Bhargava, P.L., *India in the Vedic Age*. New Delhi, 2001, pp. 50-1. Sobre la llegada de los arios a Mitanni, Parpola, A., “Bronze Age Bactria and Indian religion” en *Ancient Near East and India. Intercultural religious parallels. The Franco-Finish Symposium*. Helsinki, 1993, pp. 81-7.

una especie de casta guerrera que consiguió controlar el poder político y militar frente al resto de la población hurrita; para ello se ha estimado significativa la vinculación aria de algunos nombres de reyes mitannios: *Artatāma, Saušatar, Tušratta, Kurtiūazza, Artasumara*, etc.¹² A partir de esta idea, resultaba perfectamente comprensible que estas divinidades arias aparecieran dentro del tratado de paz, puesto que se las consideraba a su vez como los dioses principales de la dinastía gobernante¹³. Pero para poder comprender de forma más completa el porqué de estas divinidades en este pacto, debemos profundizar en la pregunta de quiénes eran estos arios que se encontraban instalados en Mitanni.

Para empezar, es necesario aclarar, en primer lugar, cuál es el concepto adecuado que se debe aplicar a estas poblaciones, pues eso nos permitirá precisar de forma más eficiente ante qué tipo de arios y en qué estado de desarrollo nos los encontramos. Se han utilizado principalmente tres términos para tratar de definir a este grupo poblacional que, tanto por sus características lingüísticas como culturales, se enmarca dentro del ámbito indo-europeo. Los investigadores se han referido a ellos como “proto-indoarios”, también

¹² Estos nombres presentan además la característica de contener el concepto de *Rta*, que en la India será identificado con la verdad y la rectitud: *Artatamā* = **rta-dhamān* (“cuya morada es *Rta*) Witzel, M., “Autochthonous Aryans? The evidence from Old Indian and Iranian Texts” *Electric Journal of Vedic Studies* [en línea] 2001, vol 7, nº 3, p. 54, disponible en internet: <http://users.primushost.com/~india/ejvs/ejvs0703/ejvs0703article.pdf>; Mayrhofer, M. *Die Indo-Arier im alten Vorderasien, Ein Mythos?* Wien, 1974, p. 23.

¹³ Driotón señala con naturalidad la incorporación al panteón hurrita de los dioses de la dinastía fundadora emparentados con la civilización de la India (Driotón, E. et alii, *Les Religions de l'Orient Ancien*, Paris, 1957, p. 61.) Sin embargo, ha habido autores que han querido introducir matices a esta situación de privilegio de los arios en Mitanni: Embrée, A. & Wiltlem, T., *India. Geschichte des Subkontinent vorder Induskultur bis zum Beginn der englischen Herrschaft*. Frankfurt, 1967, p. 17 [*India. Historia del subcontinente desde las culturas del Indo hasta el comienzo del dominio inglés*. Madrid, 1981] sigue a Kammenhuber, A., *Hippologia Hethitica*. Wiesbaden, 1961.

“indo-arios” y “proto-arios”. Cada una de estas definiciones se enmarca dentro de un debate más amplio que versa sobre las teorías de las migraciones indo-europeas y su establecimiento en las regiones de Asia Central y la India. Desde el siglo XIX, se impuso a través de diferentes formulaciones, no todas ellas exentas de su particular condicionamiento ideológico, la teoría de las invasiones indo-europeas en Asia. Se explicaba de esta manera el proceso de penetración de los arios como el resultado de sucesivas oleadas, generalmente violentas, que se tradujeron en algunos lugares, como en la India, en la desaparición de las culturas indígenas existentes (Dravidianos, Mundas, etc.) Sin embargo, desde la arqueología se ha podido establecer una revisión seria de estos planteamientos de ruptura, para sostener que existió una inter-actuación entre los indo-arios que se asentaban en el territorio y las poblaciones locales¹⁴. De modo que el término “invasión” es reformulado para explicar este proceso a partir de pequeños grupos de infiltración que, provenientes de regiones del Asia Central¹⁵, habrían

¹⁴ Estas conclusiones se han sostenido no sólo desde los datos aportados por la arqueología (Allchin, F. et alii., *The Rise of Civilization in India and Pakistan*, Cambridge, 1982) sino también desde la filología (Kuiper, F. B., *Aryans in the RgVeda*. Atlanta, 1991).

¹⁵ El lugar mítico de procedencia de los arios, según sus fuentes literarias (Avesta y RgVeda) se denomina *Aiyyranem Vaējah*, si bien por las descripciones geográficas que se realizan de él ha resultado difícil establecer un punto preciso para su identificación, debiendo entenderse en algún lugar al norte de los ríos del Mar Negro. Los especialistas han desarrollado dos hipótesis enfrentadas sobre cuáles pudieron ser los itinerarios seguidos por los ancestros de los arios instalados en Asia: una ruta habría sido a través del Cáucaso hasta asentarse en la región al sur del lago Urmiah; la otra teoría interpreta como arios los materiales encontrados en las culturas asentadas en la región Caspiana, que engloba las llanuras de los Urales y el mar de Aral. Ghirshman, R., *L'Iran et la migration des Indaryens et des iraniens*. Leiden, 1977; Young, T. C., “The Iranian Migration into the Zagros” *Iran* 5(1967), pp. 11-34; Gening V.G., “The cemetery at Sintashta and the early indo-iranian peoples” *JIES*, 7,1-2 (1979), pp. 1-30. Mucho más llamativa es la hipótesis propuesta por O. Trubachov (*Indoarica in the North Black Sea Region*, Moscú, 1999) quien sostiene firmemente la idea de que existió un grupo de indo-arios asentados en la región del mar Negro, cuya presencia menciona Heródoto al hablar de las tribus de los Sindes y los Maeotes asentados entre los escitas. Para el autor, esta región podría haber sido el punto de origen donde se pusieron en marcha los arios en su camino hacia Asia. Sin embargo, a nuestro entender, los argumentos

bajado a zonas más cálidas, primero de manera temporal, y posteriormente se habrían asentado de forma definitiva. Estos grupos constituirían el origen común de lo que posteriormente daría lugar a los pueblos iraníes e indio, respectivamente.

Las coincidencias demostradas entre el lenguaje védico indo-ario y el iraní antiguo, han llevado a la construcción de una lengua común indo-irania que debió ser hablada en torno al 2000 a.C., por un grupo de gentes que no sólo compartía el idioma, sino también una cultura material y espiritual común. A partir de este antiguo indo-ario (I.A.A.) se habría producido el desarrollo posterior del sánscrito y el védico¹⁶. La cuestión conocida como la tesis de la “invasión aria” no se encuentra agotada todavía en nuestros días; si en el pasado fue utilizada de forma partidista para justificar primacías en cuestiones de raza y cultura, aún hoy en día se sigue viendo sometida a intereses que superan lo meramente académico. Tal es el caso de la oposición que desde los años ochenta se ha desarrollado desde la India por parte de un grupo considerable de investigadores. Frente al planteamiento de una inmigración indo-europea en el subcontinente hindú, han surgido principalmente dos tipos de respuesta: los revisionistas, que tratan de reescribir la historia de la India a partir de lo que ellos consideran una creación de la política colonial británica, y los “autoctonistas”, que rechazan abiertamente hablar de una penetración de tribus arias, para plantear un desarrollo local de los indo-arios del Rigveda y su posterior emigración hacia el resto de Asia. Las posiciones a favor y en contra de

que presenta son eminentemente de carácter filológico y parecen apoyarse en comparaciones lingüísticas con poco rigor científico (como la deducción de que existe una correlación entre el término *Sindoi-Indoi*, por ejemplo.)

¹⁶ Para profundizar en las ramificaciones y variaciones entre las lenguas indo-europeas, remitimos a Swarup, S., *The Old Indo-Aryan. A Historical and Comparative Grammar*. Vol. 1, Varanasi, 1991, pp. 11ss.

estas teorías son bastantes extremas, puesto que cada uno trata de descalificar completamente al contrario. El debate sigue abierto y encuentra en Internet un vehículo de difusión y actualización bastante eficiente. Entre los defensores más señalados de las teorías “autoctonistas” se encuentran los trabajos de K. Elst¹⁷, N.D. Kazanas¹⁸ y S.S. Misra¹⁹. Básicamente, las posiciones de este grupo se resumen en cuatro aspectos:

- a) Existe una continuidad en la tradición cultural material en la India desde el 7000 a.C.
- b) Los indo-arios vivían en una sociedad compleja, mencionándose en el Rigveda a ciudades y numerosas profesiones.
- c) Sostienen que las innovaciones técnicas como la aparición del carro se desarrollaron en la zona del Punjab (N.O. de la India) después de que los iránicos abandonaran la región.
- d) El proceso que explica el desarrollo de la lengua indo-europea en el resto de la región asiática es el resultado de una emigración (teoría de “Out of India”) que se llevó a cabo en sucesivas oleadas desde la India.

Frente a estas conclusiones se presenta la labor de otros indologistas que han tratado de desarmar una a una cada una de las evidencias sobre las que los “autoctonistas” han sustentado sus ideas. Destacamos principalmente a dos: M. Witzel y E. Bryant²⁰. Ambos autores han profundizado en la inconsistencia de las teorías “autoctonistas”, haciendo un estudio pro-inmigratorio a partir de los datos que proporcionan la arqueología y las fuentes escritas en relación con la presencia de estas poblaciones en la región. La disparidad de los argumentos aportados por cada una de las partes, impone tratar este tema con cautela; en cualquier caso, las contradicciones a las que con demasiada frecuencia llegan los “autoctonistas” nos hacen recelar de

¹⁷ Elst, K., *Update on the Aryan Invasion Debate*, Delhi, 1999.

¹⁸ Kazanas, N.D., “The RgVeda and IndoEuropeans” *ABORI* 80(2000).

¹⁹ Misra, S.S., *The Aryan problem, a linguistic approach*. New Delhi, 1992.

²⁰ Witzel, M., “art. cit.” 2001, pp. 1-93. Bryant, E., *The Quest for the origins of Vedic Culture- The Indo-Aryan Migration Debate*, New York, 2001.

muchas de sus conclusiones. De ahí que atendiendo a una visión de conjunto de todo el proceso vinculado a la difusión de los pueblos indo-europeos, nos decantemos abiertamente por las posturas defendidas por Witzel y Bryant y que se podrán comprobar en las páginas siguientes.

T. Burrow fue el valedor del término “proto-indoarios” para describir a este grupo de arios instalado dentro de las fronteras de Mitanni y que nos dejó testimonios de su presencia tanto en este tratado de paz, como en las otras referencias lingüísticas reseñadas. Su teoría sobre los “proto-indoarios” trataba de realizar una matización sobre el concepto amplio de arios aplicado a los grupos indo-europeos que se encontraban desplazándose desde inicios del segundo milenio por toda Asia, y también sobre la posterior diferenciación entre indo-arios e indo-iranios. De tal manera que consideraba que si estos arios de Mitanni todavía no se habían desplazado a la India, pero sí empezaban a expresar diferencias con respecto a la rama irania, debía hacerse una distinción con respecto a los indo-arios²¹. Por tanto, las divinidades nombradas en el tratado de Mitanni serían dioses adorados por estos proto-indoarios, conformando el sustrato básico del panteón religioso indo-iranio antes del desarrollo de la religión védica en la India y la reforma zoroastriana en el Irán. Frente a esta definición se presenta el estudio profundo realizado por P. Thieme, quien a partir de los paralelismos demostrados de los vínculos entre los dioses del tratado mitannio con el sistema religioso védico²², sostiene que se debe asumir

²¹ Burrow, T., “The Proto-Indoaryans” *JRAS* 2(1973), pp. 123-140.

²² De un lado está la afirmación de S. Konow quien mantiene que era posible establecer la naturaleza indo-aria (védica) de los dioses nombrados como testigos en los tratados hurritas (*The Aryan Gods of the Mitanni People*, Chritiania, 1921). Además, aceptamos el descubrimiento de una analogía védica a la fórmula utilizada en el

que existen más conexiones de las que se ve a simple vista entre estos arios de Próximo Oriente y los que se están instalando en el norte de la India. De ahí que la utilización del término “indo-ario” no resulte desacertada para referirse a ellos²³. La expresión que parece haber sido rechazada más tajantemente es la de “proto-arios”²⁴, pues entraría en contradicción, tanto con las fechas en que está datado el documento que estamos estudiando, como con los testimonios lingüísticos y arqueológicos que para ese periodo ya demuestran un grado importante de desarrollo de las propias familias indo-europeas. Por tanto, atribuir a los arios de Mitanni un estadio anterior no sólo a sus posteriores indo-iranios, sino a su propia condición aria, parece una contradicción en sí misma.

Queda aún por resolver la segunda pregunta planteada en torno a este tratado de paz: ¿cuál es la razón por la que son nombradas estas divinidades arias y qué papel es el que desempeñan? Hacíamos mención antes a la constatación de nombres propios de raíz indo-

tratado para nombrar a los dioses arios. G. Dumézil demostró (*Les dieux des Indo-européens*, Paris, 1952, pp. 9ss.) que existía una equivalencia entre los versos del RV X, 125 (*aham mitra_ -varun.a_ ubha_ bibharmi aham indra_gni_ ahm as'vina_ubha_* ; “yo sostengo en el aire a la pareja Varuna y Mitra, a Indra y a Agni y los gemelos Asvins) y el tratado de paz comentado: “existen pruebas de que esta estructura, representada por los mismos dioses y con los mismos nombres, no solamente es védica, sino pre-védica. Los hermanos de los indios, los ‘para-indios’ - que durante la primera mitad o hacia mediados del 2º milenio a.C. se desplazaron del Oeste, hacia el Éufrates y el Mediterráneo, en vez de dirigirse al Este, hacia el Indo, y que durante algún tiempo impusieron una dinastía y su aristocracia militar de ‘mayra’ a los hurritas de Mitanni – también reconocían la estructura tripartita.” Más recientemente concluye Witzel diciendo que las palabras indo-arias de Mitanni son de origen (pre-)Rigvédico. Witzel, M., “art. cit.”, p. 54.

²³ Estrictamente hablando, no está relacionado sólo con ‘indios’, ni con ‘proto-arios’, sino con ‘indo-arios’. Thieme, P., “The ‘Aryan’ gods of the Mitanni Treaties” *JAOS*, 80(1960), pp. 301-317.

²⁴ Partidario de esta denominación fue A. Kammenhuber, en su obra, *Die Arier im Vorderen Orient*, Heidelberg, 1968. En su contra remitimos al estudio de Mayrhofer, M., *Die Indo-Arier im alten Vorderasien, Ein Mythos? Mit einem bibliographischen Supplement*. Wien, 1974.

europea entre los reyes de Mitanni. Eso ha llevado a hacer una reconstrucción de la sociedad hurrita, en la que se situaba en un lugar destacado a la minoría aria, los *mariyannu*²⁵ nombrados por los hititas en algunos tratados, que habría conformado una elite guerrera, amparada en la ventaja militar que le habría proporcionado el empleo del carro. De ahí que autores como Thieme, se hayan decantado abiertamente por formular una relación especial entre estos dioses y la familia real mitannia²⁶. Habíamos visto también que Burrow los vinculaba con esas supuestas poblaciones proto-indoarias que estaban asentadas en la alta Mesopotamia. Los testimonios lingüísticos relacionados con la monarquía no aclaran demasiado, dado que los teóforos reales no están conectados directamente con ninguna de estas cinco divinidades. Sin embargo, el hecho de que las demás deidades que aparecen en el tratado de paz ostenten un papel significativo en sus respectivos panteones, nos hace suponer que estos cinco dioses señalados debían gozar de algún tipo de preeminencia entre los mitannios, o al menos entre la clase dirigente que especifica su inclusión entre los demás testigos del pacto.

No obstante, estas divinidades arias no aparecen en un lugar especialmente predominante, sino que son antecidos por una larga serie de dioses hurritas y sumerios que tenían un protagonismo mucho más destacado en el panteón mitannio, como lo demuestra la propia literatura religiosa de este reino²⁷. Pero lo que constituye un hecho

²⁵ Una mención a los *mariyannu* aparece en otro tratado encontrado en Bogarzköi: KBO I, I obv 17-47. Trad. por Goetze, A. en Pritchard, R., *ANET*, p. 318.

²⁶ Thieme, P., "art. cit". 1960. p. 306.

²⁷ El testimonio que nos ha llegado de la tradición religiosa hurrita es el resultado en muchos casos de una transferencia de influencias a otras culturas como por ejemplo la hitita. Un caso significativo es el *Canto de Ullikummi* donde encontramos relatadas las hazañas de las divinidades principales hurritas, mencionadas en el tratado de

significativo es su sola mención, puesto que ningún elemento aparece al azar en un texto de estas características. Mitra, Varuna, Indra y los gemelos Nasatya son invocados en calidad de testigos y garantes del pacto que están firmando los dos reyes. En los textos védicos relacionados con ellos, se han encontrado menciones a cada uno de estos dioses vinculados a la protección de pactos y juramentos; sin embargo, resulta delicado inferir cuáles eran las atribuciones de estas divinidades indo-arias en el contexto geográfico mitannio, a partir de la mera traslación de las posteriores funciones descritas en los poemas védicos. Tan sólo Mitra, como tendremos ocasión de comprobar a lo largo de las siguientes páginas, presenta una clara y sistemática vinculación con la protección de los juramentos. Únicamente a él podemos atribuirle sin grandes riesgos el estar desempeñando su función que le era más propia. No obstante, al fijarnos en los otros dioses del tratado, tampoco encontramos para ellos una necesaria vinculación a la vigilancia por el cumplimiento de los tratados. Tan sólo hemos encontrado referencias directas de esta atribución para el *Dios lunar de Harrán*²⁸, todos los demás dioses no dejan de ser importantes, pero velar por los juramentos no se encuentra entre sus funciones centrales. En cualquier caso, no podemos perder de vista ni el momento histórico ni el marco geográfico en el que aún nos encontramos, para entender que la mención de estas divinidades importantes en la enunciación de un acto político, no dejaba de ser una fórmula ritual en la que se trataba de hacer partícipes al mayor número de elementos ideológicos posible que aseguraran su validez y cumplimiento. La mención de Varuna parece ir en relación con su propia característica de

Mitanni: *Tesub, Ea, Anu, Enlil*. Una interesante selección de estos textos recopilados y traducidos al español la encontramos en Bernabé, A., *op. cit.*, pp. 135-155.

²⁸ Bennett M. & Keel. O., *Mond, Stier und Kult am Stadttor: Die Stele von Betsaida (et-Tell)*, OBO 161. Freiburg, 1998.

divinidad central en el panteón ario primitivo y su especial relación con Mitra.²⁹ Indra es el dios guerrero por excelencia y los gemelos Nasatyas debieron de ocupar un papel señalado como divinidades relacionadas con los caballos. Hoy en día ha quedado abandonada la explicación que en su momento ofreció Dumézil, quien encontró en los dioses arios del tratado de Mitanni una clara representación de su sistema trifuncional³⁰. En nuestra opinión, con la introducción de cada uno de estos dioses se estaría representando un elemento característico de la población aria que ostenta el poder en Mitanni: el dios principal, acompañado por el dios que encarna el pacto en sí mismo, junto al dios guerrero y los gemelos vinculados a un elemento definitorio de los arios como son los caballos y el uso del carro.



²⁹ Si seguimos la interpretación que P. Thieme hace de esta divinidad como “creador de la palabra de Verdad”, tendríamos una imagen de Varuna como dios del “voto”. Thieme, P., *Mitra and Aryaman*, New Haven, 1957. p. 41.

³⁰ Dumézil se ha hecho eco de los dioses de este tratado en varias de sus obras, sin embargo las dos formulaciones más extensas se encuentran en *Naissance des Archanges*, Paris, 1945, cap. I y “Les ‘trois fonctions’ dans le Rgveda et les dieux indiens de Mitani” *Bulletin de la classe des lettres et des sciences morales et politiques*, XLVII (1961), pp. 265-298. En ellas, trata no sólo de desarrollar el papel representado por Mitra y Varuna como dioses de la primera función, Indra de la segunda y los Nasatyas de la tercera, sino también superar la interpretación restrictiva de P. Thieme quien les confería exclusivamente una competencia relacionada con los juramentos y la garantía de los tratados, cfr. art. cit. p. 316.

Si el tratado de Mitanni constituye una fuente escrita de importancia central para el inicio de cualquier aproximación al estudio histórico-religioso del dios Mitra/Mithra, existe otro documento, en este caso iconográfico, que podría representar un complemento a la información planteada en las páginas precedentes. Se trataría de la interpretación que se ha hecho de la representación glíptica realizada en un cilindro sello³¹ del rey mitannio *Saušatar*, fechado en torno al 1450 a.C. En el sello se puede leer a su derecha la leyenda: “*Saušatar*, hijo de *Parsatatar*, rey de Mitanni”, ambos nombres reflejan sin ninguna duda su origen ario, en cuanto que la terminación *-atar*, se relaciona con la palabra indo-irania *asar, atar* ‘orden’. A su izquierda aparecen representados una variedad de personajes dispersos por toda la superficie del sello. Sin embargo, hemos introducido este documento en nuestro estudio para mencionar la descripción que recoge J. Duchesne-Guillemin³², quien cita una interpretación inédita de un tal Dr. Tijdens de Maestricht³³:

³¹ Este sello fue hallado en Nuzi, y debería encontrarse en el museo de *An Nasiriyah* (Irak) (estudiado por Porada, E., *The Art of Ancient Iran, Pre-Islamic Cultures*. New York, 1962. Fig. 2, per. Vb). Reproducir el dibujo del mismo realizado por D. Stein-Wunscher. La datación fue propuesta por R.D. Barnett en su estudio *Éléments orientaux dans la religion grecque ancienne*. Paris, 1960, p. 146, fig. 10.

³² Duchesne-Guillemin, J., “Irán antiguo y Zoroastro”, en Puech, H.-C., *Las Religiones Antiguas*. Vol. II. Madrid, 1977, p. 411.

³³ Encontramos una extraña forma de citar en este pasaje del profesor Duchesne, puesto que el carácter divulgativo de la obra no le permite recurrir a notas bibliográficas; no obstante, nos deja desconcertados el hecho de que se haga mención a una interpretación tan novedosa de un documento de este tipo, aportando un dato que de ser cierto, podría hacer reconsiderar la opinión que se tiene respecto al papel desempeñado por estos dioses arios en el panteón de Mitanni. Mayor dificultad hemos encontrado a la hora de tratar de identificar al tal Dr. Tijdens, puesto que dicho nombre es ajeno complementemente a cualquier repertorio bibliográfico en relación con los estudios iraníes y de Mitanni. Esta búsqueda infructuosa nos ha hecho considerar la posibilidad de que tal inédita interpretación se mantuviera sin publicar aún después de su mención por parte de Duchesne en este trabajo suyo. Con anterioridad, Barnett ya se había hecho eco de esta interpretación, aunque sin atreverse a desarrollarla. Cfr. Barnett, R.D., “Some contacts between Greek and Oriental religions” en *Éléments Orientaux dans la Religion Grecque Ancienne*. Paris, 1960, pp. 143-53.

Arriba a la izquierda, Mitra derribando al toro; a su derecha, una cabeza barbuda que podría ser el tiempo si no fuera más verosímilmente el compañero de Mitra, Varuna; en el rincón de la derecha, Indra con una especie de cinta que podría ser la lluvia o la tormenta, en las dos esquinas inferiores, los dos Nasatya, vencedores cada uno de una fiera. En medio, una divinidad femenina y alada, con cuerpo de animal y con fieras y pájaros, representa probablemente, bajo la forma de "potnia théron", la diosa de la fecundidad.

De ser correcta esta interpretación estaríamos ante el testimonio de la presencia de estos cinco dioses con una datación de al menos cien años antes de su mención en el tratado de Mitanni. Al mismo tiempo que nos estaría proporcionando una representación iconográfica definida, en la que, para el caso de Mitra, ya estaría configurada la especial vinculación de este dios con el sacrificio del toro en el más puro estilo de las tauroctonías que se encuentran en el contexto occidental del culto mitraico. Sin embargo, debemos ser precavidos ante la interpretación expuesta. La opinión de Tjeldens, a nuestro entender, cojea en algunos aspectos, que pueden estar en la causa de que no hayamos encontrado mención alguna a esta teoría en ninguno de los otros autores que se han dedicado a indagar en los orígenes de este dios. De entrada, la identificación de *Mitra* montado sobre lo que él describe como un ¿toro? puede estar condicionada por el propio motivo iconográfico posterior en relación con este dios, pues están ausentes otros elementos significativos de esta escena como debería ser, al menos, la presencia de un cuchillo o arma de la que se sirviese para ejecutar al animal. Mucho más débiles son las otras identificaciones, al carecer de fundamento: en especial, la lucubración en torno a la cara barbuda de su lado derecho, que Tjeldens vincula bien con el Tiempo, bien la fuerza hacia *Varuna*; *Indra* a la derecha y los supuestos gemelos *Nasitya* en dos escenas de lucha con fieras. Como colofón, tenemos la caracterización de la divinidad central con una diosa de la fecundidad.

No obstante, no ha sido ésta la primera vez que las representaciones glípticas del sello de *Saušatar* son interpretadas desde una óptica mitraica. Algunos años después de que Duchesne hiciera la referencia que hemos visto, L. Campbell incluyó esta representación en su estudio sobre la iconografía de los misterios mitraicos³⁴. La interpretación de este autor volvía a reconocer el motivo tauróctono en la figura superior izquierda, aunque variaba en la identidad de algunos de los demás personajes: la cabeza del centro equivaldría al gigante mesopotámico *Humbaba* (Huwawa), el personaje con la serpiente sería Varuna, la divinidad alada correspondería al ser espiritual avéstico *Spēnta Armaiti* y los héroes de la parte inferior serían los gemelos *Nasitya*, que a su vez se corresponden con los personajes Cautes y Cautópates del culto mitraico occidental.

Consideramos, sin embargo, que la identificación de los personajes representados en este sello debe hacerse en un proceso inverso³⁵. De entrada, no se puede ignorar la evidencia que se

³⁴ Campbell, L. R., *Mithraic Iconography and Ideology*. Leiden, 1976, pp. 131-4.

³⁵ Ofrecemos a continuación otra interpretación de los personajes del sello, tal y como la recoge Collon: "In left corner there is "Longleg" the runner that catch the buck Capricorn and he has one long leg. Surely symbolising the long step over winter but also the contact between the cities/settlements in the federation ... we know the term "telestai" from the Aegean culture. The heroes dominate the picture we see they are used to illustrate the power of the kingdom with the old Bull taming as model from the days of Gilgamesh and Enkidu. The hero in centre is winged and that is surely Teshub the stormgod of Mitanni and Hatti. In Mitanni the dynasty of Kip-Teshub used the god name for generations. There are some symbols from the Animal round such as Fish, Hare, Ram, Face of Underworld, Water-snake, and Eagle. Above Teshub we see the winged standard where the wings symbolise the sun maybe and the star is Venus representing the Earth. In other seals we see the rosette as symbol of the moon goddess. In Sumer the big bird with human face and the net or gripping animals was symbol of the all-seeing power of kingdom." Collon, D., *First impressions: cylinder seals in the Ancient Near East*. London, 1987, p. 124. En esta línea también se posiciona Parpola, S., "Cultural parallels between India and Mesopotamia: preliminary questions". *Ancient Near East and India. Intercultural religions parallels*. Helsinki, 1993, p. 64.

desprende de la cuestión de las proporciones: la figura alada del centro es representada espacial y proporcionalmente de forma privilegiada con respecto a las demás, lo que nos llevaría a atribuirle un papel más importante. Bien sea una diosa de la fecundidad, un dios principal o un monstruo alado, el sello está dirigido de forma primordial a su figura, y no queda clara la relación que Tidjens establece entre esta supuesta diosa y esos “dioses indo-arios” que la acompañan. Aún nos parece menos fundamentada, la intención de Campbell de reconocer aquí la representación de una divinidad típicamente avéstica, que surge directamente de la posterior reforma zoroastriana, dentro del grupo de los *Amēša Spēnta*. De igual manera, la identificación que hace Tidjens de la cara barbuda central con el dios Varuna, resulta contradictoria con respecto al modo de representación de las demás divinidades, donde encontramos un interés por la figura antropomórfica completa. El deseo de Campbell por vincular esta cara con la representación que se tiene de la cabeza de Humbaba, es totalmente forzado y en completa desconexión con el resto de las divinidades que aparecen en la imagen. Nos llama la atención el apriorismo que se trasluce en las páginas reseñadas de Campbell, al establecer conexiones directas e identificaciones entre fenómenos y motivos iconográficos diferenciados entre sí en más de mil años. Más aún cuando realiza las correspondencias que hemos señalado sin aportar, al mismo tiempo, mayores argumentos que el mero parecido y la coincidencia.

Para poder realizar una interpretación bien orientada, no podemos extraer este sello del contexto cultural en el que es realizado. Toda la producción de cilindros sellos de Mitanni del Segundo Milenio a.C. está en estrecha conexión con los motivos del arte glíptico de Babilonia, de ahí que las representaciones sean herederas directas de los

esquemas y la simbología iconográfica propia de la religión mesopotámica que está presente tanto en el panteón hurrita como en el de sus pueblos vecinos hititas. Por lo tanto, tratar de traducir estos modelos a parámetros religiosos arios resulta una tarea delicada y con enormes dificultades para ser sustentada. La imposibilidad de disponer de modelos iconográficos mitannios que permitan dar solidez a cualquier posible identificación de estas figuras en relación con el panteón ario, nos lleva a desechar este documento como significativo para la reconstrucción de los trazos dejados por el culto del dios Mitra en este momento de su protohistoria que estamos tratando de reconstruir en estas páginas.

En esta misma línea debemos considerar la interpretación que realiza L. Woolley³⁶ de un templo hallado en Tell Ačana-Alalakh³⁷. En el nivel V, datado entre el año 1590 a 1435 a.C.³⁸, que corresponde al periodo de dominación mitannia en la región, Woolley identificó un pequeño templo, conformado por una habitación larga, con un pequeño altar y cuya característica principal, señalaba el arqueólogo, era el encontrarse bajo tierra. A partir de esta característica, Woolley recurrió al término “mitreo”, poniendo en relación la presencia del poder político de Mitanni con la existencia de un templo dedicado a una de las

³⁶ Woolley, L., *A forgotten Kingdom. A record of the results obtained from the recent important excavation of two mounds, Atchana and al Mina, in the Turkish Hatay*. London, 1953, pp. 105-7.

³⁷ Este es el nombre antiguo del sitio *Tell-Ayšan* (Atchana, Turquía) excavado por Woolley entre 1937 y 1949. Los inicios de ocupación de esta ciudad se remontan al 2000 a.C., y coincide con la aparición del nombre Alalakh en las tablillas de Ebla. Durante la mitad del II milenio a.C., estuvo sometida al control del reino de Mitanni, hasta que en 1366 fue conquistada por los hititas. Su destrucción y abandono se ha datado en torno al 1200 a.C., atribuido probablemente a los Pueblos del Mar. Bienkowski, P. et Millard, A. (ed.), *Dictionary of the Ancient Near East*. London. 2000, pp. 10-11.

³⁸ Smith, S., *Alalakh and Chronology*. London, 1940.

divinidades arias de los hurritas. De esta manera, estaríamos ante la atribución más antigua de culto de Mithra en Anatolia. Sin embargo, no resulta difícil suponer que dicha identificación fue objeto de severas críticas. Desde la negación a que la estructura descrita pueda corresponder a un templo³⁹, hasta la propia extrapolación del término “mithreum”, que responde a una realidad constatada exclusivamente en un periodo posterior. Una refutación directa hacia la interpretación sólo fue realizada por H. Otten⁴⁰, quien señaló que por las características descritas, tan sólo podría hablarse de algún tipo de divinidad ctónica.

Frente a la historicidad que se desprende de la mención a Mithra en el tratado de Bogazköi, resulta extremadamente difícil conceder algún grado de verosimilitud a estas dos últimas fuentes de información. Los esfuerzos de los autores que las han interpretado desde una perspectiva mitraica se han visto condicionados por un exceso de celo; en especial, a la hora de hacer encajar las identificaciones. No obstante, no deja de ser interesante el interés manifestado para tratar de encontrar referencias a Mithra en estos testimonios, pues, seguramente, provienen del convencimiento que tenían estos investigadores de la importante presencia de esta divinidad entre las poblaciones arias de esta época.

³⁹ Barnett señala como “muy ingeniosa” la identificación de Woolley. (Barnett, R. rec. a L. Woolley, *Alalakh. An account of the excavations...* en *JHS* 77 (1957), pp. 356. De igual manera, E. Will parece suspender su juicio a la hora de aceptar como cierta dicha identificación. (*Le relief cultuel greco-romain*, Paris, 1955, p. 148.) Ambos autores son citados por D. M. Cosi en su artículo “Attis e Mithra”, en Bianchi, U. (ed.), *Mysteria Mithrae*. Roma, 1979, pp. 630-1, quien tampoco parece concederle mayor credibilidad a dicha información.

⁴⁰ Otten, H., “Ein Text zum Neujahrfest aus Bogazköy”, *Orientalische Litteraturzeitung*, 51 (1956) pp. 101-5

CAPÍTULO II. El origen del nombre de Mitra.

Tratar de sumergirnos en los aspectos relacionados con el dios Mitra/Mithra en el periodo anterior a la conformación de las sociedades védica e irania, se enfrenta con la dificultad que supone la ausencia de otras fuentes de información que la comentada en las páginas anteriores y la que posteriormente transmiten los textos sagrados védicos y los avésticos. Sin embargo, la configuración de las características indoarias del dios no puede inferirse exclusivamente de la constatación de los elementos de coincidencia entre ambas fuentes, atribuyéndoles así un origen anterior; ya que es posible que uno de los textos haya conservado alguna particularidad o atribución que se haya perdido en el otro. Por tanto, para tratar de establecer un método de reconstrucción apoyado en fundamentos sólidos, parece necesario recurrir a otros factores complementarios. El papel que desempeña la reconstrucción lingüística comparativa puede ser decisivo, si consideramos el protagonismo que de por sí ya tiene en todo lo relacionado con los estudios indo-europeos. Siguiendo a P. Thieme, asumimos que partiendo de la reconstrucción del significado intrínseco que encierran los términos, es posible que podamos acceder más acertadamente al proceso por el que esas palabras constituyen posteriormente ideas más complejas¹. No podemos dejar de tener presente, no obstante, que independientemente de las indicaciones que la etimología comparada nos ofrezcan sobre el significado de las palabras en un contexto u otro, lo que verdaderamente debe importarnos en nuestra investigación para

¹ De forma más directa lo formula Thieme: *we shall start from what people have said, doping to get from there to what they might have thought*. Thieme, P., "The Concept of Mitra in Aryan belief", en Hinnells, J., *Mithraic Studies*. I. Manchester, 1975, pp. 21.

comprender la naturaleza y las funciones de Mitra/Mithra, es la observación posterior del personaje divino en su acción en medio de las sociedades que lo tuvieron presente.

Las discusiones sobre la etimología de esta divinidad se fundamentan sobre el hecho objetivo de las similitudes que se encuentran entre el apelativo *mitra* aparecido en el *RigVeda* y *miθra* en los textos avésticos, y la conexión que guardan ambas palabras con el nombre de la divinidad *Mitra* (védica) y *Miθra* (avéstica.) En la construcción de la palabra *mitra* se ha recurrido a la raíz **mei- *moi- *mi-* (“intercambiar”) y al sufijo *-tra* que se usa para nombrar instrumentos. En su origen, este sufijo normalmente regía una palabra de género neutro; de ahí que se haya asumido tradicionalmente que la palabra **mitra*, n. sería la más antigua y estaría en el origen de las posteriores evoluciones. Se debe a A. Meillet² la formulación de lo que se ha venido a conocer como la “teoría del contrato” y que aún hoy recibe entre los investigadores la mayor aceptación. El nombre Mitra/Miθra no sería diferente del nombre común sánscrito *mitra*, m. “amigo”, *mitra*, n. “contrato”, del avéstico *miθra*, m. “contrato”, persa *mihr* “amistad”. A partir de ahí, concluiría que la divinidad Mitra no era otra cosa que la personificación del contrato, como en Grecia *Themis* y *Diké* eran personificaciones de la justicia. De esta manera, la tesis de Meillet rompía con las interpretaciones anteriores que se habían ofrecido acerca de las funciones de este dios³. Windischmann asumía que el significado

² Meillet, A., “Le dieu indo-iranien Mitra”, *J.A.* 10(1907), pp. 143-159.

³ Dejando a un lado las lucubraciones elaboradas desde el Renacimiento y que se encontraban condicionadas por los testimonios occidentales que se tenía del dios Mithra, provenientes del contexto de los misterios mitraicos, habría que reseñar la definición que ofreció el sabio francés que introdujo los textos avésticos en Europa. Anquetil Duperron (1771) escribió: « ...c'est Mithra, le Génie qui préside à la fertilité

de *Miθra* debía ser *der Verbinder* (el unidor, enlazador) en un sentido físico, y que en un sentido moral le confería el papel de dios mediador en las relaciones humanas⁴. Hillebrant y luego Oldenberg insistían frente a Meillet que el papel de Mitra como protector de los contratos derivaba de su carácter solar⁵ y no de su significación etimológica. Hertel consideraba a la naturaleza del dios vinculada a la noche y el cielo, como el primer elemento que intervenía en su configuración, relegando a un segundo apelativo la posibilidad de atender al nombre “contrato”⁶. Un intento serio por contrarrestar la hipótesis de Meillet fue la formulada por Gray, quien atribuyó la reconstrucción de la palabra *mitrám* a la raíz **ma-*, de donde saldría el significado de “medición”, de ahí *mitrás*, que habría sido luego deificada como *Mitrás-Miθras*, con el significado de “Medidor” del día (el sol) o de las relaciones entre los hombres. El desarrollo religioso originario habría estado vinculado al carácter solar, al que luego se le habrían añadido los aspectos éticos⁷. Otra oposición a la aceptación de “contrato” como el significado que se encuentra detrás de la palabra y la divinidad,

de la Terre, l’Ized de la bienveillance, l’ennemi de la couleuvre que sème l’envie et la mort ». Anquetil Duperron, H., *Zend-Avesta. Ouvrage de Zoroastre*. I, 1-2, Paris, 1771, citado por Schmidt, H.P., “Indo-iranian Mitra Studies: the State of the central problem.” *Acta Iranica* 17(1975), p. 350.

⁴ Windischmann, F., *Mithra. Ein Beitrag zur Mythen geschichte des Orients*. Leipzig, 1857, p. 52ss. Reimpr. Nendeln, 1966.

⁵ Hillebrant, A., *Vedische Mythologie. Zweite Auflage. I-II*. Brela, 1927-29, pp. 49. Oldenberg, H., *Die Religion des Veda*. Stuttgart, 1971¹⁹¹⁷, p. 188.

⁶ Hertel, J., *Die Sonne und Mithra im Avesta*. Leipzig, 1927, p. 219ss.

⁷ Gray, L.H., *The Foundations of Iranian Religions*. Bombay, 1929, pp. 96ss. En contra de esta teoría se encuentra el hecho de que no existen evidencias textuales de que la palabra *mitra* signifique originariamente ni luz, ni sol, menos aún en el sentido de “medida”. Una crítica a las teorías de estos últimos autores la encontramos en el completo estudio que realiza H.P. Schmidt sobre la cuestión del nombre de Mithra: Schmidt, H.P., “Indo-iranian Mitra Studies: the State of the central problem.” *Acta Iranica* 17(1975), p. 346-349.

provino del estudio que realizó Lentz⁸ sobre las funciones sociales del Mithra iranio antiguo. Este autor ha descifrado la idea de *pietas* haciendo derivar el nombre *mitra* de una nueva interpretación de la raíz **ma-* (**me*) estudiada por Gray. El significado que encierra esta palabra está en relación con la disposición del ser humano para actuar de acuerdo con la religión diciendo la verdad y mostrando una vida de respeto hacia sus vecinos.

Sin embargo, la fractura más considerable que se produce con respecto a las teorías sobre la personificación del contrato propuestas por Meillet a principios del siglo XX, se encuentra en el rechazo que protagoniza J. Gonda a la hora de aceptar tales argumentos para entender al dios Mitra védico. Este indologista definió como una simplificación y mala interpretación, el simple hecho de entender a Mitra como el resultado de una personificación o hipóstasis de una idea abstracta⁹. Para Gonda, no existe posibilidad alguna de atribuir el significado de contrato para Mitra dentro del contexto védico: *as far as the Veda is concerned there is a god Mitra and an appellative mitram which expresses the main idea the god stands for the maintenance, without wrath or vengeance, of right, orderly relations, manifestations of which were, first and foremost, the active benevolence and willingness to help and redress*¹⁰. Por tanto, el dios Mitra debe ser entendido como el dispensador de la benevolencia activa por excelencia, a partir de una nueva derivación

⁸ Lentz, W., "The 'social Functions' of the Old Iranian Mithra" en *W.B. Henning Memorial Volume*, London, 1970, pp. 245-255.

⁹ Son varios los lugares a principios de los años setenta donde J. Gonda desarrolló su pensamiento sobre la figura india de Mitra. Destacamos sin embargo el capítulo entero que dedica a este tema (*Mitra's character, Recapitulation and Conclusions*) en su libro *The Vedic God Mitra*, Leiden, 1972, pp. 102-115.

¹⁰ Gonda, J., *op. cit.* 1972. p. 112.

etimológica en la que la raíz *mei- / *moi estaría en relación con la palabra sánscrita *māyah* (restauración, reparación.)

Entre quienes más han desarrollado la teoría de la personificación del contrato debemos señalar a P. Thieme y G. Bonfante. Para el primero, resulta evidente la correlación que estamos planteando en torno a esas cuatro palabras: *if the equation Vedic mitra n. 'contract' = Avestan miθra m. 'contract' actually holds good, we are forced to reconstruct not a Proto-Aryan mitra m. or n. 'friend', nor a Proto-Aryan mitra n. 'friendship' or 'peace' or 'fidelity', but a mitra n. 'contract'*¹¹. La forma más antigua de todas sería *mitra n.* en sánscrito, cuyo significado es 'contrato', ya que el carácter del sufijo *-tra* que forma la palabra determina el neutro, como también por el propio hecho de que el género neutro antecede al masculino en la conformación de un concepto abstracto. Al entrar en relación la palabra aria **Mitra m.* 'dios Mitra' y **mitra n.* 'contrato, tratado' se infiere que el dios Mitra es realmente la divinización personificada del concepto de 'contrato y tratado'¹². La conclusión a la que llega Bonfante, partiendo de los mismos presupuestos le lleva a situar el origen de la palabra *mitra* en un periodo remoto, vinculándola con el inicio de la conformación del indoeuropeo como lengua (3000-2500 a.C.)¹³. Frente al rechazo que manifestaba J. Gonda para aceptar cualquier relación del Mitra védico con el significado de 'contrato', Thieme¹⁴ contrapone la matización de que el uso de la palabra *mitra m.* en el *RigVeda*, aún haciendo referencia al concepto de amistad, debe ser entendida como el resultado de una

¹¹ Thieme, P., "The Concept of Mitra in Aryan belief", en Hinnells, J. (ed.), *Mithraic Studies*, vol. I, Manchester, 1975, p. 23.

¹² *Ibid.* p. 27.

¹³ Bonfante, G., "The Name of Mithra", *Acta Iranica* IV. 17 (1978), pp. 57.

¹⁴ Thieme, P., "art. cit." 1975, p. 23.

amistad conseguida a través de un pacto, a diferencia de la amistad entre iguales o con lazos de sangre (cuya palabra sería *sakha*.)

La manera en que el ilustre estudioso de Mithra en el contexto iranio, I. Gershevitch, trató de resolver la cuestión etimológica de estos dios en su estudio sobre el canto Décimo del Avesta dedicado exclusivamente a Mitra, fue un tanto reduccionista: la coincidencia entre el nombre *mitra* y la divinidad *Mitra/Mithra* sería un caso de *homonimia accidental*¹⁵. También ha sido establecida por algunos investigadores¹⁶ la posibilidad de emparentar la palabra indo-irania *mitra* con la griega μίτρα, aparecida en la *Ilíada* (IV.137, 187, 216) y que hace referencia a una parte de una armadura situada en la cintura. Sin embargo, el estudio que dedica A. Cantera a indagar sobre este supuesto parentesco no deja espacio a la duda para desechar por completo este emparejamiento¹⁷. Finalmente, no podemos ignorar la aportación que realizó G. Dumézil a la cuestión que estamos debatiendo. Este autor se mostró desde un principio de acuerdo con la propuesta lanzada por Meillet sobre la teoría de la personificación del contrato: por una parte, consideraba insuficiente la mera traducción de *mitra* como 'amigo'; por otro, defendió la etimología de la palabra a

¹⁵ "It is true rather confusingly the Vedic language has a common noun *mitrá* 'friend', which is formally indistinguishable from the name of the god. But the circumstances suggest that this is a case of accidental homonymity". Gershevitch, I., *The Avestan Hymn to Mithra*. Cambridge, 1967 (1ª ed. 1959), p. 30.

¹⁶ La relación entre ambas palabras fue planteada desde dos perspectivas: se consideró la palabra griega un préstamo de la irania (p. ej. Fraenkel, E., *Litauisches etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg, 1962, p. 449b), o se buscó un origen indo-europeo común a ambas (Pokorny, J., *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*, Bern-München, 1959, p. 719). Más recientemente, R. Merkelbach (*Mithras*, Königstein, 1984, pp. 4-5) ha pensado en el origen indo-europeo común de esta palabra como el origen de la idea de contrato.

¹⁷ Cantera, A., "Sobre el pretendido origen indo-iranio de gr. μίτρα" *Minerva*, 13(1999), pp. 45-53.

partir de la raíz **mei*, (intercambiar), relacionándola con otras palabras indo-europeas semejantes (latín, *munus*; antiguo eslavo, *mēna*, sánscrito *mayate*)¹⁸.

Lo que se transmite a partir de las propuestas a favor de la teoría de la personificación del contrato y su contraparte en torno al concepto de 'amigo', es el particular posicionamiento que adoptan cada uno de los investigadores al optar por una u otra opción. De un lado, se encuentra el marco geográfico y temporal en el que se quiera incidir para atender a las características definitorias, tanto de la palabra como de la posterior divinidad. En este primer momento, estamos tratando de no apartarnos de ese periodo indoario, por lo que debemos ser precavidos de no asumir directamente elementos característicos del contexto indio o iranio en exclusiva. También tenemos presente las consecuencias que implica aceptar un proceso de personificación de conceptos abstractos, ya que eso supone aceptar un determinado grado de complejidad social en el grupo humano que lo realiza, del que tampoco podemos estar plenamente seguros. Y, finalmente, entendemos que buena parte del enfrentamiento que se ha producido entre ambas posturas lleva aparejada una particular discusión en torno a qué significado se le están dando a los conceptos utilizados: 'contrato' y 'amistad'.

Las objeciones que se han vertido contra el proceso de personificación de conceptos abstractos suelen señalar que, frecuentemente, dichas divinidades desempeñan un papel pálido y

¹⁸ Dumézil, G., *Mitra-Varuna. An Essay on two indo-european representations of Sovereignty*. New York, 1988¹⁹⁴⁸, pp. 68-69.

vago, lo que sería contrario al protagonismo que desempeñó un dios como Mitra en el contexto indoario. Sin embargo, este principio parece contradecirse en sí mismo, puesto que la misma divinización de conceptos es un proceso bastante común en el desarrollo del pensamiento religioso¹⁹. Y en el caso del *RigVeda*, hay varios ejemplos de divinidades que parecen representar dicho proceso junto con el propio Mitra: *bhaga* (parte, compartir) - *Bhaga* (dios Participación); *aryaman* (hospitalidad) - *Aryaman* (dios Hospitalidad); *varuna* (habla verdadera) - *Varuna* (dios del Discurso Verdadero). Si partimos del concepto abstracto de contrato representado por la palabra **mitra* n., es posible entender un proceso evolutivo por el que a partir de la atribución de elementos de personificación a dicha palabra, adquiriera un género masculino, y se convirtiera también en la palabra **Mitra*, m. para referirse al dios que representaría dicha acción. En este sentido, si bien no somos partidarios de aceptar abiertamente la propuesta de Bonfante en cuanto a las altas fechas que propone para la formación de esta palabra; consideramos perfectamente posible que surgiera una voz **mitra* entre los pueblos indo-arios antiguos para designar algunos modelos de interrelación social determinados; lo que nos lleva a plantear la siguiente cuestión: ¿a qué tipo de acuerdo o contrato está haciendo referencia dicha palabra? La matización en torno al concepto de 'contrato', 'pacto', 'tratado', 'alianza', 'amistad' o 'acuerdo', no resulta banal, tanto para el idioma español como para el francés, alemán o inglés en el que se han desenvuelto los distintos investigadores que han indagado sobre este asunto. Por ello, aunque, a primera vista, podríamos encontrarnos ante palabras que son utilizadas en muchos casos como sinónimos, las unas de las otras, existen matizaciones de

¹⁹ Thieme, P., "art. cit." 1975, p. 27.

significado importantes. El empleo de la palabra **mitra* en los textos védico y avéstico no parece estar sujeta a connotaciones ni de carácter jurídico (como sí podría interpretarse por ejemplo en el uso de “pacto” o “acuerdo”) ni político (“tratado” o “convenio”). De igual manera, debemos adoptar una visión de la idea de contrato, enmarcándola dentro de un contexto espacio-temporal ajeno a la complejidad conceptual que pudo desarrollar esta palabra dentro de sociedades antiguas como la griega y, principalmente, la romana. La idea de contrato que se propone, tanto para el nombre común como para la divinidad que luego la representa, hace referencia a un estadio de las relaciones sociales ajeno a los contenidos que hoy en día podemos estarle otorgando. G. Dumézil²⁰ trató de interpretar la idea de contrato a que hace referencia **mitra* identificándola con las obligaciones que se crean en el tipo de relaciones del tipo *potlach*²¹, atendiendo a las obligaciones que se creaban a partir de la formación de un acuerdo de este tipo. Pero consideramos que la aplicación de dicho concepto resulta un tanto forzada, por cuanto que, aunque las obligaciones que se establecen entre las partes que establecen un *mitra* aparejaban unas contraprestaciones evidentes, no tenemos constancia de que el intercambio de bienes fuera esencial en dicha relación.

El tipo de contrato al que está haciendo referencia la palabra *mitra* implica una serie de circunstancias específicas:

²⁰ Dumézil, G., *op. cit.* 1988, p. 69.

²¹ Mauss desarrolla la tríada dar-recibir-devolver en el concepto de *potlach* que quiere decir “alimentar” o “consumir”. La obligación esencial del *potlach* es la de dar; el jefe de la tribu tiene la obligación de dar, conservará su autoridad en la medida en que gasta y distribuye su fortuna en este convite, en esta ofrenda se despliega la obligación de invitar. Cfr. Mauss, M., *Sociología y Antropología. (“Sobre los dones y sobre la obligación de hacer regalos”)*. Madrid. 1971, pp. 159-160.

A) la creación de una relación particular entre las partes que lo acuerdan (de donde se ha derivado en algunos casos la interpretación de *mitra* como amistad.)

B) esta relación no está basada en lazos de sangre, sino que en muchos casos puede llegar a romper con los propios parentescos que ya existen entre las personas.

C) el carácter sagrado que viene implícito en las promesas y que implica el acuerdo tácito de su inviolabilidad y la seguridad de que su cumplimiento va a ser velado por fuerzas supra-humanas.

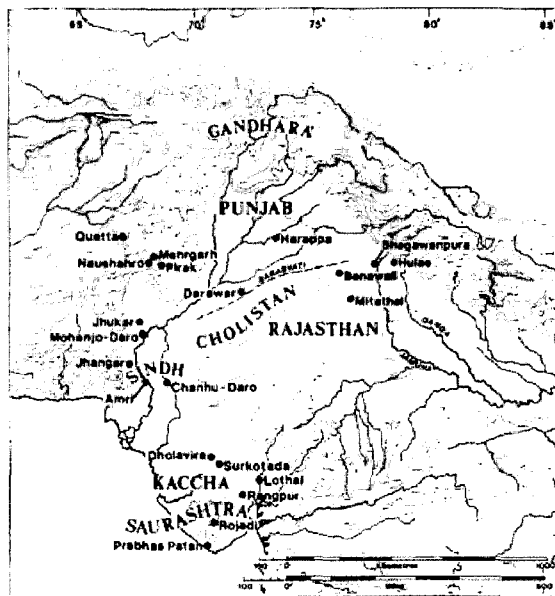
Habíamos visto que la ‘amistad’ a que hace referencia *mitra* m. en el *RigVeda* es la que se establece en términos de asociación, por elección interesada²², lo que se relaciona con los vínculos que se crean entre dos partes que establecen un acuerdo. De igual forma, la expresión avéstica para realizar un contrato o acuerdo es *mīθrām fras*, lo que implica la participación interesada de ambas partes aceptando las obligaciones que contraen. La validez de un contrato en el sentido posterior de la palabra venía conferida por su propia vinculación a un derecho y unas normas; sin embargo, para los indo-iranios, dicha validez se desprendía del carácter sagrado que emanaba de la propia promesa dada. Esta validez y su cumplimiento venían respaldados por la incorporación que se hacía de una divinidad o varias que velaban por su propio cumplimiento. De ahí que en el momento en que se configuró un dios específico que cumpliera la doble función de representar el propio contrato y velar por su cumplimiento, se produjera un importante paso en la configuración del pensamiento y la organización de los pueblos indoarios.

²² La interpretación que se le ha dado por algunos traductores es la de “amigo adquirido por un contrato”. Oldenberg y Geldner usan la expresión alemana *Bundesfreund* en los himnos RV. I.151; VI.2 y *Verbündeter* en I.129, II.11.

CAPÍTULO III. Mitra en la India: el panteón védico.

III.1. Arios en la India.

Una vez que hemos discutido en las páginas anteriores la cuestión relacionada con el origen de las poblaciones arias establecidas en la región de Asia Central y del sub-continente indio, pasaremos a



centrar nuestra atención sobre las características que, a rasgos generales, definieron a los pueblos indo-arios del segundo y primer milenio a.C. Tradicionalmente, la fuente fundamental para acceder al conocimiento de este grupo poblacional ha sido la que proporcionaban los textos

escritos de carácter poético-religioso conocidos como los himnos védicos; sin embargo, dicha información se encuentra condicionada tanto por las características particulares que intervinieron en su propia redacción (cuestión de desiguales fechas para su composición, transmisión oral, diferentes fuentes de procedencia, etc.), como por el carácter indirecto de dichos datos. Por todo ello, el papel que la arqueología ha aportado en los últimos años para clarificar el proceso de instalación de los arios en la India ha sido fundamental.

Tomando con precaución el uso de conceptos como ‘invasión’ o ‘inmigración’, puesto que ninguno de ellos es ajeno a una fuerte carga ideológica e historiográfica, sí podemos establecer que el término *arya/ārya* no hace una referencia particular a un único pueblo, ni incluso a un único grupo ‘racial’¹, sino que engloba a todos los pueblos que tenían como denominador común: el uso del sánscrito, como lengua en contraposición a las otras poblaciones que estaban presentes en la región del *Punjab* al noroeste de la India.

Estos arios, que en el capítulo anterior hemos encontrado en movimiento por el centro de Asia, han sido descritos como grupos practicantes de un semi-nomadismo en función de su dedicación a la ganadería (vacas, caballos, ovejas), asentados en un hábitat disperso, organizados en torno a una sociedad patrilineal con una incipiente estructura de clases (nobles, sacerdotes-poetas, el pueblo) y clanes (*gotra*) y tribus dirigidas por jefes (*rajan.*) El proceso de inmigración que los llevó a penetrar en la región del *Punjab*, o como lo denomina el *RigVeda* (VIII.24,27) *Sapta-sindhu* (región de los Siete Ríos)² ha sido explicado desde varias perspectivas. Durante finales del siglo XIX y

¹ Tradicionalmente se había sostenido la uniformidad del término para referirse al pueblo descrito en los himnos védicos en torno a una serie de rasgos culturales comunes (Kuiper, F.B.J., “RigVedic loan-words” en Spies, O. (ed.) *Studia Indologica*. Bonn, 1955; idem, *Aryans in the RigVeda*, Amsterdam, 1991; Southworth, F., “Lexical Evidence for early contacts between Indo-Aryan and Dravidian”, en Deshpande, M. (ed.), *Aryan and Non-Aryan in India*. Ann Arbor, 1979, pp. 191-233. Actualmente se ha llegado a cuestionar la validez del término ‘ario’ para designar a un grupo étnico determinado, Thapar, R., “The image of the Barbarian in Early India” reimp. En *Ancient Indian Social History*, London, 1996, p. 140.

² Sobre esta región bañada por siete ríos, posibles afluentes del Indo ver Sardesai, N.G., “The land of seven rivers” en Macdonell, A., Stein, M.A., Tilak, B.G. et alii., *Commemorative Essays*, Delhi, 1977, pp. 93-96. Existen referencias védicas que señalan lugares que hacen plantear una posible ruta de inmigración en el subcontinente desde las estepas del norte vía Margiana/Bactria hacia Arachosia y el Este del actual Afganistán, desechándose por completo el uso de otra vía de entrada, como pudiera ser el Himalaya. Witzel, M., “art. cit.” 2001, p. 14.

principios del XX, se formularon los modelos 'invasionistas'. Éstos describían la penetración aria a partir de invasiones violentas y destructoras que arrasaron con las civilizaciones que estaban establecidas en el valle del Indo, y gozaron de una aceptación abierta y escasamente cuestionada³. Sin embargo, desde los años setenta del pasado siglo XX, el modelo definitorio ha sido el de oleadas de inmigración, no necesariamente conectadas entre sí, ni en tiempo, ni en sus protagonistas⁴. Sucesivos grupos de arios pudieron introducirse en la región respondiendo a necesidades de búsqueda de pastos, como también, según sugiere Keay⁵, respondiendo a otro tipo de cuestiones como el hecho de haber sido llamados por los propios jefes de los pueblos indígenas de la India en calidad de mercenarios. Sin embargo, las referencias que en los himnos védicos se reflejan de este proceso desarrollado aproximadamente entre los años 1500 a 1300 a.C., son escasas, vagas y poco clarificadoras.

También están sometidos a revisión, en la actualidad, los modelos de relación que se establecieron entre estas poblaciones indo-arias y los grupos indígenas presentes en la zona. Anteriormente se aceptaba la explicación del enfrentamiento, fruto de la idea de invasión violenta aria, con una clara diferenciación entre arios y los *dasa*, *dasyu*⁶ o

³ La afirmación de Wheeler concluyendo que si los arios no habían sido los constructores de las ciudades de Harappa, debían haber sido entonces sus destructores, resume certeramente el papel atribuido a esta población en su proceso de penetración en la región. Wheeler, R.E.M., "Harappan Chronology and the Rig Veda." *Ancient India*, vol. 3.(1947), pp. 78-82; idem, *The Indus Civilisation*, 1953. Cambridge.

⁴ Por ejemplo, el RigVeda habla de un personaje *Vasistha* y su clan (RV. VII.33.1-3), pero también hay referencias a tribus completas: *Bharata* y *Jksvaku* (JB. III.237-8.)

⁵ Keay, J., *India. A history*. Delhi, 2000, pp. 28-29.

⁶ Son frecuentes las menciones en el RV a los *dasa*, *dasyu* como los enemigos encarnizados de los indo-arios. La carga ideológica que se vinculó a esta palabra llevó

Kikata (RV III.53) los indígenas de la zona, resultantes de la decadencia y colapso de las anteriores culturas del Indo (Harappa y Mohenjo Daro.)⁷ El modelo explicativo más aceptado en estos momentos es el que lleva al reconocimiento del proceso paulatino de aculturación que debió producirse entre ambas poblaciones. La convivencia entre hablantes del védico-sánscrito y quienes se les oponían, no debió ser pacífica, sin embargo, hay constancia de un proceso de inter-actuación que repercutió no sólo en el intercambio de bienes materiales, sino también en el aprovechamiento por parte de los indo-arios de innovaciones tecnológicas, prácticas rituales, vocabulario, cerámica, etc.⁸

a que en el plano religioso llegara a ser sinónimo de demonio. En el posterior ordenamiento social de los indo-arios en torno al conocido sistema de las castas (*varna*), los *dasa* desempeñaron la función de esclavos domésticos o siervos rurales y ocupaban en el "cuerpo simbólico" de la sociedad védica la función de los pies (Mahabharata X, 90.) Sin embargo, mucha población indígena fue integrada dentro de la casta *sudra*, que manifestaba su sometimiento pero no la esclavitud, dado que el carácter rígido, inamovible y hereditario del sistema de castas no se consolidará hasta el Ier Milenio a.C. Keay, J., *op. cit.* 2000, p. 53; McIntosh, J., *A Peaceful Realm. The Rise and Fall of the Indus Civilization*. New York, 2002, p. 129; Bhargava, P.L., *India in the Vedic Age*. New Delhi, 2001, pp. 279-86. Frente a esta consideración de los *Dasa*, *Dasyu* y *Panis* como extranjeros, A. Parpola ("The coming of the Aryans to Iran and India and the cultural and ethnic identity of the *Dāsas*" *Studia Orientalia* 64 (1988), pp. 195-302) ha propuesto la interpretación de estos pueblos como arios, instalados en la India en una oleada inmigratoria pre-védica, resaltando las conexiones sociales, religiosas y culturales que se encuentran entre ambos pueblos.

⁷ La Cultura de Harappa se desarrolló en la región del Indo durante fines del tercer milenio a.C. hasta el 1800-1700 a.C. en que sus grandes ciudades comenzaron a ser abandonadas. Durante el siglo XIX y buena parte del XX se atribuyó su desaparición a la penetración violenta de los arios en la zona. La mención en los Vedas a un lugar llamado 'Hariyupiya', interpretado como una ciudad de Harappa, y la presencia de la palabra 'Meluhha', que era la forma sumeria para referirse a esta población india, llevaron a plantear las posibles relaciones que existieron entre ambos pueblos. Sin embargo, existe un lapso de al menos dos siglos entre una cultura y otra, a pesar de la coincidencia geográfica que se produce entre ambas. Possehl, G., *Harappan Civilization, a recent perspective*, Oxford-Delhi, 1993.

⁸ El término acuñado por Kuiper es el de "indianización" de los arios. Él lo ha desarrollado a partir de la constatación de más de 380 palabras no IE en el vocabulario del RV. Kuiper, F.B., "Foreign words in the RigVeda". *IJ* 38(1995), pp. 261ss.

III.2. El panteón védico.

La fuente principal de información para acceder al conocimiento de estas poblaciones indo-arias, como decíamos arriba, es la que proporciona la literatura védica. El término 'Veda' significa "conocimiento", el cual hace referencia al conocimiento transmitido oralmente durante generaciones, y que ha sido remontado a un periodo lejano, cuando todavía no se había establecido diferenciación entre indios e iraníes en el grupo ario⁹. Los Vedas no fueron la obra de una sola persona, sino que intervinieron diferentes personajes 'inspirados' (*Rishis*) que, a su vez, transmitieron de forma oral a sus discípulos estas enseñanzas. El resultado se concretó en torno a cuatro libros o cuatro tradiciones diferentes, divididos a su vez en dos partes: una *Sanhita* o recopilación de himnos (mantras) y una *Brahmana* con preceptos ritualistas y enseñanzas.

Los Vedas son:

- **RIG-VEDA** es el más antiguo y el inspirador de las demás. Considerado el libro religioso de la casta sacerdotal, encierra pensamientos de diferentes generaciones
- **YAJUR-VEDA** recoge un conjunto de textos recitados durante las ceremonias solemnes e invocaciones en prosa (*yajus*.)
- **SAMA-VEDA** recopila estrofas del Rig-Veda acompañadas de indicaciones técnicas para uso de los cantores.
- **ATHARVA-VEDA** consiste en plegarias mágicas e himnos hieráticos de tipo especulativo.

⁹ Villar Liébana, F. (ed. trad.), *Himnos Védicos. Rig Veda*. Madrid, 1975, p. 20. Sin embargo, dado el carácter progresivo en el que estos textos fueron recopilados y pasados a formato escrito, se plantea también la duda de hasta qué punto toda esta literatura védica refleja estrictamente elementos arios, o es el producto de una cultura aria gradual evolucionada e influida por elementos culturales de los pueblos indígenas no arios. En este sentido se pronuncia Ilarraz, F. (ed. trad.), *Libros Sagrados de la India. La Upanishad del Bosque*. Salamanca, 1988, p. 16.

La fijación definitiva de estos textos debió efectuarse entre los siglos IX-VII a.C., estableciéndose su canon a partir de las diferentes tradiciones interpretativas que existían¹⁰. Fuera de la tradición revelada se aceptan como védicos otros libros posteriores (siglos IX-VI a.C.) agrupados en *Brahmanas* (exégesis de los textos sagrados), *Aranyakes* (especulaciones filosóficas) y *Upanisads* (alcanzar la paz y libertad del espíritu humano).

La lengua de los Vedas (sánscrito) es la forma de expresión escrita más antigua que se dispone del pueblo indo-iranio, si bien tampoco constituye un único grupo lingüístico, puesto que se han detectado hasta cinco niveles védicos en los textos¹¹. La antigüedad de los himnos védicos ha sido también objeto de polémica. Algunos autores han llegado a establecer fechas tan lejanas como el 5000 a.C.¹² o el 3100 a.C.¹³; otros abren un poco más el margen para situarlo en la primera mitad del II milenio a.C.¹⁴. Si atendemos a la propia información que transmiten los textos védicos, sería contradictorio asignar fechas que no tuvieran en cuenta ciertas circunstancias. Por ejemplo, la mención de las ruinas de las ciudades de las civilizaciones del Indo, hace pensar que éstas habían desaparecido antes de la

¹⁰ El resultado que conocemos de los Vedas ha experimentado considerables discusiones en relación con su texto definitivo. Debido a la transmisión oral hubo oportunidad para la aparición de variaciones considerables. Para el Rig-Veda se mencionan no menos de veintiuna versiones (Sakhas), cuarenta y dos para el Yajur-Veda y doce para el Sama-Veda y el Atharva-Veda.

¹¹ Los textos védicos muestran una evolución lingüística propia de una lengua viva, y que permiten consolidar la idea de la evolución temporal en la redacción de los diferentes libros. Esta propia evolución es importante, puesto que actúa como un factor determinante para la propia datación de los textos. Witzel, M., "art. cit.", p. 4.

¹² Misra, S., *The Aryan problem, a linguistic approach*. New Delhi, 1992, p. 94

¹³ Kazanas, N., "The RV Date - a Postscript", p. 2. disponible en internet: <http://www.omilosmeleton.gr/pdf/rdp.pdf>

¹⁴ Witzel, M., "Tracing the Vedic Dialects" en Caillat, C. (ed.) *Dialectes dans les littératures Indo-Aryennes*. Paris, 1989, pp. 249-250.

composición de los himnos védicos; el metal que está presente es el cobre, ya que el hierro no aparecerá en la zona hasta el 1200-1000 a.C.¹⁵. Otro elemento fundamental es la introducción en la India del caballo y del carro, hecho vinculado con las poblaciones arias¹⁶. Una fecha *ad quem* podría suministrárnosla la mención a las divinidades védicas aparecidas en los tratados de Mitanni antes estudiados, con lo que el marco temporal podría quedar englobado en torno al 1400 a 1100 a.C. para la composición de los himnos védicos.

Los textos recogidos en estos libros han sido considerados como la fuente fundamental para la reconstrucción de lo que se ha conocido como la religión védica, sin embargo, un conocimiento del panteón 'védico' basado exclusivamente en la información que proporcionan los himnos sería deficitario, ya que muchos aspectos quedan relegados en esta literatura: toda la religión familiar, doméstica, etc. De igual forma, el propio margen de tiempo que transcurre entre su elaboración y su redacción, o entre unos libros y otros son reflejo, como observaremos para el caso del dios Mitra, de una evolución en el propio pensamiento religioso de estas poblaciones. La religión védica presenta un panteón

¹⁵ Possehl, G., "The Early Iron Age in South Asia", en Pigott, V. (ed.) *The Archaeometallurgy of the Asian Old World*. Philadelphia. 1999, pp. 153-175.

¹⁶ La aparición del caballo en el subcontinente indio está vinculado a las menciones literarias del RV, y en contextos arqueológicos se data en torno al 1700 a.C. La vinculación de la domesticación del caballo y su uso en los carros no es exclusivo de los arios instalados en Asia Central, pero la información que proporcionan los yacimientos arqueológicos encontrados en la riera del río Sintasha al sur de la estepa de los Urales, ofrecen una conexión entre grupos poblacionales indo-iranios y la presencia de caballos y carros. Estos arios de las estepas euroasiáticas de fines del II milenio a.C. pudieron estar en relación con los grupos migratorios de la zona. Gening, V., "The Cemetery at Sintashta and the Early Indo-Iranian Peoples" *JIES* 7, 1-2 (1979), pp. 1-30; Jones-Bley, K., "Sintashta Burials and their Western European Counterparts", en AA.VV., *Kurgans, Ritual Sites and Settlements: Eurasian Bronze and Iron Age*, Oxford, 2000. pp. 126-134.

complicado y numeroso¹⁷: algunos dioses vinculados a fuerzas de la naturaleza (*Vayu*, dios del viento; *Agni*, divinidad masculina del fuego; *Dyauh Pita*, dios padre del Cielo; etc.) que, sin embargo, presentan una personalidad complicada y una mitología propia¹⁸. Junto a ellos, existe un amplio sistema que incluye dioses morales de la “Ley y el Orden”: los *Aditya*, (*Varuna*, *Aryaman*, *Bhaga*, *Mitra*, etc.), que velan por el mantenimiento del orden cósmico. La complejidad de este numeroso panteón se ve agravada por la práctica del henoteísmo¹⁹ que está presente en los himnos védicos, de ahí que se tenga la impresión de que el dios que es honrado en cada poema es considerado como el principal y más importante.

III.3. Mitra Védico.

La aproximación a la figura del dios Mitra dentro del contexto religioso indo-ario se encuentra condicionada por varias circunstancias. Empezando por la particularidad de estar limitada a la información que los diversos himnos védicos nos proporcionan, con el agravante de que éstos, a su vez, presentan diferenciaciones evidentes. Por ejemplo, en el *RigVeda Sanhita* solamente hay un himno dedicado en exclusividad a

¹⁷ En el RV VIII.30 (“con palabras tales debéis ser alabados, (dioses) que veléis sobre el extranjero, los cuales sois treinta tres, dioses dignos del sacrificio del hombre”) se encuentra la cifra de treinta y tres dioses, si bien resulta un tanto difícil completar esta lista a lo largo de todos los poemas, puesto que existen diferenciaciones evidentes entre las categorías divinas que se pueden otorgar a todos los seres que son mencionados.

¹⁸ Kuiper, F.B.J., “The basic concept of Vedic Religion” *History of Religions* 15(1975), pp. 107-120; Fussman, G., “Problématique des religions indiennes anciennes”, *JA* 265(1977), pp. 21-68.

¹⁹ El uso de este concepto está en oposición al de ‘monoteísmo’. Cada dios es la representación plena de lo divino. Agud, A., *Pensamiento y cultura en la antigua India*. Madrid, 1995, p. 14.

este dios (RV. III, 59) mientras que en las más de doscientas referencias restantes, Mitra aparece vinculado con otras divinidades (generalmente los otros *Adityas*). En el *Atherva-Veda*, existe un mayor número de menciones individualizadas, aunque el pensamiento y práctica religiosa que se transmite en este texto, parece diferir en algunos aspectos con respecto al que se constataba en el primer libro védico. A partir de esta primera consideración, es posible entender que la tarea interpretativa de la personalidad del Mitra indio llevada a cabo por los indologistas, se haya encaminado hacia modelos de reconstrucción en muchos casos teóricos, adaptados a la escasez de elementos disponibles, y cuyas conclusiones todavía no están asentadas sobre argumentos sólidos, sino en muchos casos hipotéticos y plausibles. Este hecho nos ha llevado a que podamos aún encontrarnos ante opiniones enfrentadas y abiertas, en torno a cuestiones fundamentales relacionadas con rasgos importantes de la personalidad de Mitra.

En el capítulo anterior tuvimos oportunidad de asistir al debate que existe en torno al origen y significado de la voz '*mitra*' en relación con el concepto que representa y la divinidad que ostentaba dicho nombre. Consideramos que ha quedado establecido el proceso de conformación de dicha palabra en un periodo pre-védico, y que, por tanto, el acercamiento a la figura del dios Mitra indio nos debe poner en relación con una divinidad que comienza a desarrollar un papel religioso dentro de un panteón complejo, experimentando el necesario proceso evolutivo (adquisición de atribuciones, cambio de significados, etc.) que toda divinidad '*viva*' recibe en la práctica cotidiana.

Tratar de hacer una reconstrucción de las características y atribuciones de Mitra de forma individualizada, nos llevaría al error metodológico de extraer al dios del contexto en el que recibe cada uno de esos atributos y elementos. Resulta muy difícil y artificial lograr el 'aislamiento' de esta divinidad, para enumerar sus rasgos definitorios, especialmente porque son contadas las ocasiones en que Mitra aparece en los textos védicos ejerciendo un papel individualizado claro. Por tanto, hemos considerado oportuno establecer un método de reconstrucción que trate de abordar los diferentes ámbitos donde Mitra estaba presente, especialmente a partir de su particular relación con otras divinidades o con conceptos fundamentales del pensamiento religioso védico.

El punto de partida que hemos elegido para realizar esta reconstrucción va a ser el único himno védico dedicado exclusivamente a Mitra: RV III.59²⁰. Sobre este texto se han lanzado juicios severos²¹, en

²⁰ Quisiéramos hacer una puntualización en este momento en relación con los himnos védicos utilizados para la realización de este capítulo. Como señalábamos en la introducción, la perspectiva de este estudio trata de estar ligada al ámbito de la Historia de las Religiones, de ahí que hagamos constar nuestras carencias en el ámbito del conocimiento filológico y en particular del dominio de la lengua sánscrita. Eso nos ha obligado a recurrir a las traducciones modernas de dichos himnos. En español no existe todavía ninguna traducción del total de los himnos védicos, contando sólo con la selección que en su momento hizo el profesor Villar Liébana, y que hemos citado en notas anteriores. Para todo lo demás hemos utilizado versiones en inglés y francés, tratando en la medida de lo posible de contrastar al menos más de una traducción, entre las muchas disponibles. Somos conscientes, por tanto, de las posibles variaciones que se pueden establecer a la hora de interpretar el significado de una palabra dentro del contexto general de un himno o en la aceptación de una interpretación u otra. Por eso, en los momentos que consideremos importante su aclaración, dejaremos constancia del debate que pueda existir en torno a la interpretación o traducción del término en cuestión. Para asistir al debate que existe en el ámbito filológico en relación con las diferentes traducciones de los textos védicos y su utilidad, junto con un estado de la cuestión en relación con las traducciones védicas a las lenguas occidentales nos remitimos al artículo de Rubio Orecilla F., "Las traducciones del Rg-Veda a las lenguas occidentales y los estudios védicos. Trabajos preliminares para la traducción del Rg-Veda" *Aula Orientalis* 16(1998), pp. 269-79.

la línea de minimizar su significación para el conocimiento de la personalidad del dios. Frente a esta actitud, consideramos importante atender al hecho significativo de su sola existencia, puesto que a través de su lectura quedan reflejados varios de los elementos que definen el papel que desempeña Mitra dentro del panteón védico. Muchas de las características que en los demás textos son atribuidas a Mitra en relación con otros dioses, y en especial como veremos con Varuna, aparecen en este himno vinculadas en exclusividad a este dios. Aunque debemos ser conscientes del aire de exaltación que está presente en todo el texto (recordemos el henoteísmo que caracteriza a los himnos védicos), Mitra es venerado como divinidad que protege el cumplimiento de la ley (vs. 2,9) sobre cielo y tierra (v. 1) que está siempre vigilante con ojos nunca cerrados (v. 1), que ayuda y sostiene a los hombres en los momentos en que le necesitan (vs. 2,3,6,8), que ostenta la condición de soberano (v. 4), y cuya adoración está relacionada con el culto del fuego (v. 5). Estos son los atributos básicos que encontramos vinculados a Mitra a lo largo de los demás himnos védicos, de ahí que no estemos de acuerdo con las valoraciones señaladas en torno a la poca información que proporciona este himno 59 del libro tercero del RigVeda. Quedan fuera, sin embargo, algunos aspectos fundamentales del Mitra védico, como será su relación con Varuna, principalmente, y con otras divinidades, así como los rasgos

²¹ Por ejemplo, Meillet le señala como breve y poco instructivo ("Le dieu Indo-iranien Mitra" J.A. (1907), p. 146.) K.F. Geldner le consideraba del todo incoloro (*Der Rig-Veda übersetzt und erläutert*, Cambridge, 1951, I, p. 406). Poco explícito por cuanto no era satisfactorio para un cuadro de estudio comparativo es como le define Duchesne-Guillemin ("El Irán antiguo y Zoroastro" en Puech, H., *Historia de las Religiones Antiguas II*, Madrid, 1970, p. 426). Una actitud más receptiva hacia este himno muestra Thieme, P., *Mitra and Aryaman*, New Haven, 1957, pp. 17s. y Gonda, J., "Mitra in India" en Hinnells, J. (ed.), *Mithraic Studies*. vol. I. 1975, p. 45.

vinculados a la práctica del sacrificio y las características lumínicas y solares.

En demasiadas ocasiones se ha recurrido a explicar la personalidad de Mitra a partir del simple enunciado de estos rasgos mencionados, junto a su dependencia con respecto a Varuna, todo ello justificado por la escasez de las fuentes relacionadas con este dios²². Sin embargo, es nuestra intención señalar en las siguientes páginas cómo la información disponible en torno a esta divinidad, permite elaborar una reconstrucción relativamente completa de los rasgos definidores de su culto y del posible papel que pudo desempeñar tanto en el panteón védico que le acogía, como también en el entorno social en que dicho panteón estaba presente.

Consideramos que el rasgo fundamental que define la personalidad originaria de Mitra como dios del panteón védico es su vinculación con el control del orden cósmico universal de los arios (YV I,4.5; RV I,137.2; I,152.3; I,153.3; V,63.1; V,68.4; VII,65.3; V,62.1). El concepto en sánscrito que define esta idea en los textos védicos es *ṛta*. La palabra es tanto un adjetivo que significa “sincero, veraz”, como el sustantivo “verdad”. Etimológicamente es una formación a partir de la

²² Un ejemplo evidente de esta actitud la encontramos en J. Varenne quien sentencia que “el RigVeda Sanhita casi no conoce a Mitra (le dedica sólo un himno) y en el homenaje conjunto es difícil establecer la diferenciación entre lo que es de Varuna y lo que es de Mitra. Señalemos que el mismo caso se da en Irán (a Mithra le está dedicado un solo himno en el Avesta), donde la majestad de Ahura Mazda eclipsa totalmente a la de Mithra”. Varenne, J., “La Religión Védica”, en Puech, H., *Historia de las Religiones*, II. Madrid, 1970, pp. 367-8. Dejando a un lado la ligereza en la comparación entre el corto himno védico de nueve versos y el avéstico de más de 120 estrofas, Varenne se olvida de las restantes menciones a Mitra en los demás himnos que componen el Veda y, en buena parte, de los demás libros védicos, donde la personalidad de este dios aparece reflejada con mayor o menor claridad según sean los casos.

raíz *ar-* “articular, unir”, a la que pertenece, por ejemplo el lat. *artus*. Aparece también en av. como *aša*. Sin embargo, en cuanto al concepto filosófico, encuentra una difícil traducción en cualquiera de las lenguas modernas, y se ha interpretado como la encarnación del orden y la realidad suprema y fundamental que condiciona la estructura normal y recta, natural y verdadera del cosmos, junto con la conducta ritual y humana²³. Aunque el papel de garante de dicho orden no lo ejerce este dios en solitario, sino que lo comparte con los demás *Adityas* y especialmente, como veremos luego, con Varuna; este atributo otorga una posición particular a Mitra como intermediario entre los acontecimientos divinos y la realidad cotidiana de los seres humanos²⁴, y se traduce en toda una serie de atribuciones, algunas de las cuales ya eran señaladas al comentar el himno 59 de libro III del RigVeda. El papel de mediador se concreta en el ejercicio por parte de Mitra de decisiones fundamentales que mantienen dicho orden: redirigir las

²³ Gonda, J., *The Vedic God Mitra*. Leiden, 1972, p. 109. Id., *Les religions de l'Inde*. I. Paris, 1962, pp. 98-100. Una definición más completa de la idea que encierra el principio del orden-*Rta* es la que ofrece García Bazán: “*rta* es el orden sobrenatural, pero también cósmico y humano. *rta* apunta hacia el orden de la comunidad de los dioses, al que se someten, a la regularidad repetitiva y constante de los fenómenos celestes y naturales, gracias a la cual hay un mundo físico y no un caos, al concierto de los hombres, como sustrato ético-social y religioso y, finalmente, a la organización de la liturgia por la que el ser humano, participando del poder sobrehumano, puede sostener una estructura político-social estable, entrar en contacto directo con los inmortales, con los dioses, y colaborar con semejante comportamiento a que el mismo cosmos se mantenga en equilibrio ordenado.” García Bazán, F., *Presencia y ausencia de lo sagrado en Oriente y Occidente*. Madrid, 2001, pp. 37-8.

²⁴ En este sentido se nos presenta la tesis de J. Alvar en la que propone varios niveles temáticos que actúan como definidores del carácter de “religión” que puede ser conferido a una práctica religiosa cualquiera. Él propone que un sistema religioso debe abarcar a través de su mito y sus prácticas los siguientes campos: a) el ordenamiento del cosmos; b) el ordenamiento del mundo; c) el ordenamiento del más allá; d) establecer un modelo de comportamiento; e) ofertar una liturgia y unos ritos. Consideramos que Mitra ejerce dentro de este sistema el factor cohesionador en los tres primeros aspectos. Alvar, J., “Marginalidad e Integración en los Cultos Místicos”. en Gascó, F. et Alvar, J. (eds), *Heterodoxos, reformadores y marginados en la Antigüedad Clásica*. Sevilla, 1991, p. 76.

cosas que no funcionan, ajustar y recuperar lo perdido y roto, intervenir en favor de la humanidad cuando está necesitada de protección, o de comida, etc. Esta característica está también relacionada con los rasgos específicos incluidos en el propio sentido del nombre de Mitra, tal y como veíamos en el capítulo anterior. La noción de ‘mitra = contrato’, por una parte implicaba que cualquier falta a la palabra dada o el abandono de un acuerdo establecido, implicaba también una ruptura en el equilibrio del orden del mundo (*ṛta*) por lo que Mitra quedaba involucrado por partida doble. Por otro lado, mediante el contrato (*mitram*) se establecía un vínculo de relación entre los propios hombres, o entre estos y la divinidad. La relación de este dios con este aspecto central del pensamiento védico nos hace suponer que debió encontrar una considerable acogida entre la población indo-aria.

Aunque tradicionalmente se ha señalado su conexión con la casta sacerdotal (*brahmana*)²⁵, sin embargo, parece lógico pensar, al menos a tenor de las invocaciones de súplica y protección que quedan recogidas en los himnos védicos (RV I.152,7; V.64,2; V.70,2; V.71,1; V.65,3; VII.63,6;

²⁵ Desde antiguo, la sociedad védica quedó articulada en torno a cuatro castas principales que recogían a todos los elementos sociales, incluso a los no propiamente arios: *brāhmana* (grupo sacerdotal), *ksatriya* o *rajanya* (familias guerreras), *vaiśya* (campesinos y productores) y *śūdra* (indígenas no esclavizados). La vinculación de Mitra con la clase sacerdotal ha sido señalada por Dumézil G., *Mitra and Varuna*, New York, 1988, p. 46 y Scialpi, F., “Mitra nel Mondo Naturale” en Bianchi, U. (ed.), *Mysteria Mithrae*. Roma, 1979, p. 823, sin ir más allá de su simple mención, en contraposición a la relación de Varuna con la casta guerrera. Sin embargo, resulta difícil sostener esta exclusividad de uno u otro dios a un grupo determinado. Por ejemplo, existe el apelativo *maitrāvaruna* (SB. IV,6,6,8; PB. VII,8,6) que hace referencia al sacerdote oficiante encargado de la recitación e invocación de ambas divinidades conjuntamente. De igual manera, en los himnos donde aparece alguna referencia o invocación a Mitra, no se distingue una exclusividad sacerdotal entre quienes están realizando la petición de auxilio u ofreciendo alabanzas; al igual que la acción benefactora del dios es entendida actuando sobre el conjunto de la humanidad. En el Atharva Veda encontramos a ambos dioses como protectores de los Brahmanes y castigadores de aquellos que actuaran contra este grupo (AV V,19.13-15).

V.67,2; VII.62,6), que debió existir una percepción de cercanía y participación de Mitra en los problemas cotidianos de los fieles que le veneraban. Prueba de ello son las fórmulas de oración dirigidas a Mitra (“que Mitra nos sea propicio”) como protector contra el ‘maligno’ y para exorcizar (AV I,18.2), para ayudar a enamorar a un hombre o una mujer (AV III,25.6; III,132.2), como restaurador del honor perdido (RV X.12,8) o para que el pan salga bien cocinado del horno (TS IV.1.6,2).

Otro aspecto que viene a reforzar esta idea de participación de Mitra en el destino de los hombres, es la que se deriva del empleo del verbo *yātayati* y el adjetivo *yātayajanah* en varios himnos dedicados a Mitra (RV III.59,1,5; I,136.3; V.72,2; V.65,6; VII.36,2; YV IV,7-11). El significado de ambas expresiones ha experimentado importantes matizaciones durante el pasado siglo XX²⁶, aunque nosotros nos inclinamos a aceptar la traducción de J. Gonda, quien sigue a Renou²⁷, que la interpreta como una referencia a la actuación de este dios (acompañado de Varuna en otros casos) como “aquél que sitúa a cada hombre en su posición propia y natural, organizándolos a lo largo de la jornada”. De esta manera vemos reforzados los elementos relacionados con el papel regulador de Mitra con respecto al *ṛta* y el sometimiento de los humanos a la Ley divina.

²⁶ La raíz *yat-* fue interpretada por Oldenberg (*Indogermanische Forschungen* XXXI, 1912-13, pp. 127ss.) y Benveniste (*Indo-Iranica, Mélanges...G. Morgenstierne*, Wiesbaden, 1964, pp. 21ss) como “llegar a su lugar natural, ocupar su posición que le es propia”. Griffith, utiliza dos expresiones para traducirlo “dirige los hombres hacia el trabajo” y “movedores de hombres” (*Rig Veda* 1896, himno III,59); Geldner tradujo la expresión como “las personas alientan la amistad y la fidelidad” (*op. cit.* himno III,59); Meillet como “quien hace sostener sus mandatos a los hombres” (“Le dieu Indo-iranien Mitra” *JA* (1907), 148); Bergaigne traduce “quien supervisa a los hombres”; Villar-Liévana va en la línea de Gonda y Renou al optar por “que hacéis organizarse a los hombres” (*Himnos Védicos. RigVeda*. Madrid, 1975, himno 426)

²⁷ Renou, L., *Vocabulaire du Rgveda*, Pondicherry, 1958, pp. 44ss. Gonda, J., “art. cit.” 1975, pp. 46-47.

El segundo aspecto fundamental para poder realizar una reconstrucción del Mitra védico es su especial vinculación con el dios Varuna. El hecho de que este emparejamiento o *dvanda* se encuentre presente en el contrato de Mitanni ha permitido especular que la relación entre ambas divinidades proviniese de tiempos bastante remotos²⁸. A lo largo de los himnos védicos no resulta extraño encontrar invocaciones y referencias a este tipo de parejas de dioses²⁹ que, al contrario de los otros panteones de Próximo Oriente, no implican necesariamente “matrimonios” divinos. En el plano gramatical esta conexión presenta diferentes variaciones: predomina el compuesto *Mitrā-Varuna* frente al dual *mitrāvarunā(u)*, si bien la abundancia de ambas formas resulta patente en los himnos védicos, hasta el punto de que, como mencionábamos antes, en todo el RigVeda, sólo en un himno aparece Mitra nombrado sin estar acompañado de Varuna (RV III,59).

La relación que se establece entre ambos dioses ha sido interpretada desde diferentes ópticas. Las generalizaciones han llevado a que durante mucho tiempo se asumiera la total primacía de Varuna y el sometimiento de Mitra, al que se consideraba una divinidad auxiliar o ayudante del primero³⁰. Aunque también ha habido intentos de conferir el protagonismo a Mitra, por el hecho de ser nombrado en

²⁸ Boyce, M., *A History of Zoroastrianism*, I. Leiden, 1975, pp. 26-7.

²⁹ El importante papel que el dualismo ha representado en las concepciones religiosas, mitológicas y filosóficas de los antiguos indios y de los otros pueblos indo-europeos es destacado por J. Gonda en *Dual Deities in the Religion of the Veda*, Amsterdam, 1974 y *Reflections on the numerals 'one' and 'two' in ancient Indo-European languages*, Utrecht, 1953, pp. 5ss.

³⁰ Hillebrant, A., *Vedische Mythologie*, Breslau, 1927-29, II, p. 49; Turcan, R., “Las religiones orientales en el Imperio romano”, en Puech, H., *Historia de las Religiones*, Madrid, 1985, p. 659.

primer lugar³¹. No obstante, consideramos que el debate debe centrarse no tanto en saber cuál de los dos dioses desempeñaba un papel más destacado en el panteón (especialmente cuando el volumen de referencias se decanta hacia Varuna), sino en definir el significado que encierra el emparejamiento de ambos y en qué condiciones se producía éste. Desde la perspectiva estructuralista se ha sostenido que este binomio refleja un hecho primario en la antítesis multiforme que sostiene esta dualidad (derecho y magia, benevolencia y violencia, 'este mundo' y 'el otro mundo') en la que cada especificación de Mitra implica una especificación complementaria de Varuna. También ha sido explicado como el resultado de un proceso de desposeimiento parcial inacabado de un gran dios 'antiguo' (Mitra) por un dios más reciente (Varuna.) Sin embargo, la explicación más fundamentada sobre el significado de este binomio es la que sostuvo G. Dumézil, quien desarrolló toda su teoría en torno al concepto 'oposición congénita'³². A partir de esta oposición, este investigador realizaba una reconstrucción o enumeración de toda la serie de atributos que en los vedas se asignan a uno y otro dios como un conjunto de oposiciones: día *vs.* noche, luz *vs.* oscuridad, cielo *vs.* tierra, paz *vs.* violencia, etc. La visión de una pareja de dioses opuestos se consolidó como argumento para explicar la relación de ambos; sin embargo, algunos aspectos no acababan de quedar recogidos plenamente en esta abierta 'hostilidad', en la medida

³¹ La consideración de que el primer dios nombrado en una *dvanda* era más importante, fue señalada por Oldenberg y sostenido más adelante por Pettazzoni, R., *L'onniscienza di Dio*, Torino, 1955, p. 172; sin embargo, J. Gonda ha rebatido esta posibilidad al demostrar que en el compuesto védico, el primer lugar es ocupado por el miembro más breve, o de menor consideración (*op. cit.* 1974, p. 145).

³² "Mitra and Varuna form a unit seem to occupy the same domain (sovereignty), and are, to some extent, synonymous. This collaboration is made possible, however, only by a congenital opposition: Varuna is also to be defined as the contrary of Mithra". Dumézil, G., *Mitra and Varuna*, New York, 1988, p. 67.

que la propia concepción del Cosmos y de la realidad en el pensamiento védico implica una necesaria interrelación. Resultaba insuficiente limitar la actuación de estos dos dioses soberanos y veladores conjuntamente del *ṛta* como una mera oposición de fuerzas, ya que queda claro en los textos que tanto Mitra como Varuna, se implican activamente en la marcha de la Creación (YV I,4.5; I,8.16; II,4.10; II,5.12; AV III,6.2; RV I,152.1; V,63,2; V,68.2-3; V,69.3; VII,65.3, etc.). Mantener todavía una idea de oposición, sea ésta congénita o adquirida por alguna circunstancia externa, en la relación entre Mitra y Varuna, es negar una evidencia que se desprende de la lectura de los libros védicos: la colaboración y complementariedad que existe entre ambos dioses. De tal forma que el concepto adecuado para referirse a este binomio sería “dual unitario”, que refleja la idea de una bi-unidad de principios conjuntos³³. Esta complementariedad debe haber sido resultado de un proceso evolutivo en el que cada divinidad pudo haber desarrollado una idea a partir de sus particulares atribuciones. La asociación de ambos implicaba que la otra divinidad elaborara (o recibiera a través de la práctica) una idea complementaria, dando lugar a todo un conjunto interrelacionado de conceptos y funciones propias. De igual manera, al tratarse de un proceso vivo, es posible observar la evolución que también se produce en la relación entre ambos dioses, de tal forma que la imagen de Mitra que se refleja en el *RigVeda*, experimenta algunas transformaciones en el *AtharvaVeda* posterior y en

³³ Gonda, J., *op. cit.* 1972, p. 14-19; Scialpi, F., “art. cit.” 1979, p. 822. El propio Dumézil manifestó una evolución en su pensamiento, pasando de la idea de la oposición a entender la diferencia entre Mitra y Varuna como una antítesis en la que los dos términos son necesarios entre ambos; sería un esquema binario con una orientación uniforme. Dumézil, G., “The Vedic Mitra: a resume of theses and References” *JMS* I, 1976, pp. 27-30.

la literatura de los *Brāhmaṇa* (hacia s. IX-VII a.C.), al aparecer más frecuentemente de forma individualizada.

El emparejamiento de Mitra y Varuna no se concreta solamente en función de la complementariedad de muchas de sus atribuciones, sino que esta *dvanda* también se caracteriza por el hecho de compartir una serie de rasgos que les confieren una situación particular dentro del grupo de los *Adityas* y en el panteón védico en general. En primer lugar, podemos hacer mención al título monárquico (*kṣatriyas*) que reciben en varios himnos: RV I, 137.1; I,136.1; III,59.4; V,62.6; V,63.2; V,68.2; V,71.2; VII,64.2; YV I,8.16c; II,5.12s; AV II,28.5. Los dos dioses son nombrados como ‘reyes’, ‘soberanos’, ‘regidores’, ‘rectores de todo’, ‘con poder real’, ‘con poder imperial’, etc. Las implicaciones de esta realeza las podemos poner en relación con su función de veladores del Orden (*ṛta*), pero, al mismo tiempo, les confiere una individualización con respecto a los demás dioses de su mismo rango (“dioses famosos entre los dioses”, RV V,68.2). Esta majestad está ligada a un “alto nacimiento” (RV VIII,25.2; VII,66.1), lo que les otorga un tipo de cualidad especial que justifica el poder que ejercen a la hora de atender las necesidades de los hombres y mujeres que les son fieles, y también para velar por el buen funcionamiento de los dos mundos (“soberanos del cielo y de la tierra (...) regís el universo según el orden”. RV V,63.3 y 7) dando lugar a una imagen poética bastante expresiva: “que como dos corrales habéis rodeado el espacio celeste. / Esos dos brazos tendedlos bienintencionados hacia este cantor” (RV V,64.1-2). De igual manera, Mitra y Varuna recibían un protagonismo particular en el gobierno de los asuntos terrenales. En el *AtharvaVeda* (III.4.1-7), encontramos reflejada una práctica establecida en un período algo más tardío, por la

cual estos dos dioses intervenían en la oración para la elección del nuevo rey. Ambos son invocados para que otorguen salud y sean propicios al recién coronado. En este marco político, Mitra estaba presente en la ceremonia de investidura del nuevo rey y como dios velador de los juramentos era invocado para cuidar por la rectitud del juramento del nuevo monarca. En el momento final de dicho acto, el rey recibe el nombre de *mitravaradhana* (AV IV,8.2), que tradicionalmente ha sido interpretado como “aumentador de amigos”, pero J. Gonda propone ampliar su traducción como “contribuidor a completar las funciones que son propias de Mitra”³⁴. Si asumimos esta opción, estaríamos ante un término que reflejaría el hecho de que el rey terrenal aparecería implicado directamente con la función de mantener el Orden cósmico, recibiendo sobre su persona algunas de las funciones propias de ambas divinidades.

En el reparto de atribuciones entre Mitra y Varuna también entra el papel que ambos dioses desempeñan en el transcurso del día y de la noche. En este sentido, Mitra ejerce su actividad durante el periodo en que la luz está presente, mientras que Varuna, principalmente, se apropia del periodo de oscuridad para desarrollar sus funciones (“el día está conectado con Mitra, la noche con Varuna”, TS II,1.7; II,4.10; VI,4.8; “el día pertenece a Mitra, la noche a Varuna” TB 1,7.10). Esta relación mitraica con el día trae consigo una serie de implicaciones y facultades que conviene señalar. En primer lugar, queda reflejado en los himnos védicos (RV I,123.7; I,185.1; IV,55.3; SB VI,7.4) la doble consideración ‘moral’ que recibía cada parte de la jornada; así el día, frente a la noche, era tomado como el momento para el desarrollo de los acontecimientos

³⁴ Gonda, J., “art. cit.” 1975, p. 44.

positivos y favorables para la vida de las personas: el día implica la actividad (RV I,124.1), trae nueva vida (RV VII,80.2), está conectado con la luz y el esplendor (*Chandogya-Upanisad* 4,15.5), está identificado con el aliento de la vida, etc. Por tanto, la vinculación de Mitra a este momento tiene necesariamente repercusiones positivas. No obstante, no debemos perder de vista la relación de complementariedad que existe entre este dios y Varuna, especialmente porque una parte tan importante de la vida cotidiana como son los períodos del día y la noche no podían quedar ajenos al necesario equilibrio de fuerzas cósmicas, puesto que los propios indo-arios consideraban que cada parte del día debía ejercer algún tipo de influencia sobre sus propias vidas³⁵.

Otra circunstancia que se deriva de la conexión de Mitra con el día es la inseparable relación que este momento tiene con la luz y el brillo. Tendremos oportunidad más adelante de ver cuáles eran los vínculos entre Mitra con el dios sol *Surya* y con el dios fuego *Agni*. En varios himnos védicos se utiliza el adjetivo “brillante” como una manera de ensalzar la grandeza, tanto de Mitra, como de los otros dioses que le suelen acompañar, (RV I,23.5; V,64.5; VII,61.1; VII,62.3), pero no deja de ser en estos casos un simple recurso poético. Sin embargo, la vinculación de Mitra con el día, nos lleva a considerar la idea de que este dios debía portar sobre su figura algún tipo de rasgo lumínico propio³⁶.

³⁵ Gonda, J., *op. cit.* 1972, p. 38.

³⁶ Esta vinculación lumínica no es un rasgo extraño a la figura del dios Mitra, en especial cuando posteriormente en el contexto iranio encontremos mucho más desarrolladas las características solares de Mithra, a partir del proceso evolutivo que le pone en relación con otras divinidades solares de Próximo Oriente como Shamash.

Pero la relación de Mitra con el día no se limita exclusivamente al ejercicio de su protección divina. Su implicación es total en el sentido de que el propio dios es considerado el responsable de producir el día, concretamente es quien trae el amanecer (TS VI,4.8). Por tanto, no debe extrañar que Mitra esté relacionado de manera particular con la primera parte del día, la mañana, momento en el que el sacerdote *maitravaruna* recita los himnos dedicados a la *dvanda* Mitra-Varuna (RV VII,66.4), o cuando el dueño de la casa le invoca al abrir la puerta al comienzo del día (AV IX,3.18). De igual modo, encontramos que la segunda parte del día, aquélla en que las vacas son ordeñadas, también pertenece a Mitra (TB. I,5.3; *Jaiminiya-upanisad-brahmana* IV,7.2). Este hecho nos lleva a plantear que Mitra pudiera haber sido tomado como una divinidad que no sólo ejercía su acción benevolente y protectora sobre el día, sino que, en algunos momentos, podía haber llegado a ser identificado como una parte de él.

Junto a la relación de Mitra con el día y sus aspectos luminosos, debemos atender a la vinculación que se constata entre el dios y el astro solar, tanto en su aspecto físico como divino. Es necesario precisar que en el panteón védico se diferenciaba claramente entre las divinidades *Surya*, el sol como un cuerpo celeste, y *Savitar*, el aspecto dinámico y creador del sol; y ambas divinidades aparecen mencionadas en los himnos védicos en relación con Mitra, Varuna y los demás *Adityas* (RV I,35.1; V,81.4; RV I,50.11; RV X,10,37.7; RV V,62.8; RV V,63.2; etc.). La aparición de *Surya* con sus rayos, trae consigo el inicio del dominio de Mitra sobre el día, sucediendo al periodo de presencia de Varuna sobre la tierra y es este el momento elegido para realizar las alabanzas, ofrendas y sacrificios que le son agradables, (RV I,137.2; VII,63.5;

VII,60.1; VII,61.1; VII,62.2). Pero la participación de la *dvanda* Mitra-Varuna en los acontecimientos de la vida diaria es tan importante, que se manifiesta en el hecho de que son ellos mismos los responsables de que el sol cumpla cada día su curso: “vosotros dos regís todo el universo según el orden. Vosotros colocáis en el cielo el sol, carro resplandeciente” (RV V,63.7), con lo que estarían asegurando el buen funcionamiento del Orden natural de las cosas (*Rta*), en la necesaria sucesión del día y la noche.

Sin embargo, la conexión de Mitra con el sol derivó en la interpretación exegética posterior hacia una identificación entre esta divinidad y *Surya*. En este sentido, las anotaciones de dos comentaristas del Yajurveda señalan abiertamente: “Mitra (el amigo) es el Mithra iranio y se identifica con el Sol”³⁷. De igual modo, en otros comentarios a los himnos védicos de fechas más recientes (posiblemente el s. V a.C.) parece consolidarse esta identificación de Mitra con el Sol³⁸.

Son varios los elementos que pueden haber actuado como determinantes en la evolución de esta identificación solar mitraica, aunque el proceso parece seguir un camino diferente al que posteriormente veremos en el contexto iranio. Junto con los elementos lumínicos señalados arriba, debemos tener en cuenta también la circunstancia particular de la religión védica, en la que las identificaciones entre divinidades son bastante frecuentes, con independencia de la formación de *dvandas*. A esto debe unirse otro

³⁷ Estos dos comentaristas, Uvata y Mahidhara, están glosando VS 2.3; para VS 27,5, señalan “Mitra: Surya”. Griffith, R.T.H., *The Texts of the White Yajurveda*, Benares, 1927, p. 10, 113, citado por Gonda, J., *op. cit.*, 1972, p. 57, nn. 3-4.

³⁸ Gonda, J., *op. cit.* 1972. pp. 59-60.

elemento particular que vincula al astro solar con Mitra y con otros *Adityas*. En varios himnos encontramos la referencia al sol como “el ojo de Mitra” (RV VII,63.1; X,37.1; VII,66.10; I,115.1; I,37.1; YV I,1.4; I,4.43; II,4.14), además de Varuna, Agni o Aryaman. La interpretación tradicional a esta imagen ha recurrido a una explicación naturalista de esta expresión, en el sentido de que si Varuna, Mitra y Aryaman son considerados planetas, era lógico pensar que al llegar el día y desaparecer, el sol fuera su “ojo” para poder conocer lo que acontecía en el mundo en su ausencia física³⁹. Sin embargo, esta visión de los dioses védicos ha sido desechada por completo en la actualidad, por lo que la interpretación de esta fórmula debe ir por otro camino. Debemos tener en cuenta el elemento simbólico que encierra la expresión, para ponerlo en relación con las demás referencias que mencionan a Mitra en una actitud de constante vigilancia y atención hacia las necesidades de sus fieles para ejercer en todo momento su protección y ayuda (RV V,64.3; V,70.2; VII,65.3; V,65.4-6; VII,60.7; VII,62.6; VIII,25.13). Esta actitud de Mitra es formulada frecuentemente a través de expresiones relacionadas directamente con la capacidad del dios para estar vigilante con “los ojos abiertos” (TS III,4.11), con “ojos distraídos” (RV V,66.6), o con “ojos cerrados” (RV X,25.9; VII,60.7). Por tanto, la mención del sol como “ojo de Mitra” sería una fórmula poética con la que se estaría haciendo referencia, por una parte a esta disposición continua de Mitra

³⁹ La interpretación de las divinidades védicas como cuerpos celestes fue comúnmente aceptada en el siglo XIX. A. Pike se hace eco de las opiniones de H. H. Wilson en relación con la explicación de las divinidades védicas vinculadas con los fenómenos naturales. Esta posible explicación de la figura del “ojo de Mitra” entra en contradicción, sin embargo, con la afirmación que ofrece para terminar su capítulo dedicado a Mitra y Varuna, en la que sostiene que Varuna es la estrella de la mañana y Mitra la estrella del medio-día. Pike, A., *Indo-Aryan Deities and Worship as contained in the Rig-Veda*. Montana, 1872, p. 259.

a estar atento a lo que sucede en todas partes⁴⁰, y, por tanto, quién mejor que el sol como testigo privilegiado de todo lo que acontece bajo su luz. Por otra parte, sería una manera de expresar la colaboración de una divinidad de carácter menor en relación con algunos de los dioses más significativos del panteón védico. También se ha querido ver en la expresión “ojo de Mitra”, una fórmula de carácter ‘mágico’, con la connotación de sortilegio en la que era invocado como medio para rechazar la presencia del maligno. El acto de ‘mirar con su ojo’⁴¹ tendría una significación ritual de exorcismo de las malas influencias, y podríamos vincularlo de nuevo con el carácter protector que hemos visto se encuentra presente en muchas de las atribuciones vinculadas a Mitra.

Aunque pudiera parecer una contradicción con lo comentado recientemente, Mitra también mantuvo una vinculación particular con la luna. A pesar de que el ámbito de la noche se hallaba relacionado con Varuna, encontramos algunas referencias que profundizan un poco más en este reparto de influencias. En PB 25,10,10 se identifica a los dos dioses de la *dvanda* con cada una de las mitades de la luna. Mitra sería la luna creciente y Varuna la menguante. Aunque de esta mención resulta difícil establecer posibles conexiones entre Mitra y la Luna como divinidad y, aún menos, identificación alguna entre ambas, no deja de ser significativa esta relación; si bien debemos entenderla dentro del marco, ya señalado, de complementariedad que se produce en todos los

⁴⁰ Entre los medios que se vale Mitra, como también Varuna, para realizar esta labor de control y vigilancia, los Vedas mencionan a las estrellas como los espías ayudantes de estos dioses. Para un mayor desarrollo de esta idea nos remitimos a Lommel, H., “Les espions de Varuna et de Mitra et l’oeil du Roi”, *Acta Iranica* 2(1974), pp. 91-100.

⁴¹ El ‘ojo de Mitra’ recibe la atribución de establecer el orden y las relaciones amistosas (ApSS I.17.9; MSS I.2.1.29).

ámbitos de actuación en que estas dos divinidades estaban implicadas⁴². Sin embargo, la relación de Mitra con el astro lunar continúa, y describe la presencia de la luna llena como un momento propicio para la realización de sacrificios a Mitra y Varuna (TS II.5.5).

Otro de los aspectos que no pasa desapercibido en el papel desempeñado por Mitra en el panteón védico es su particular relación con Agni, divinidad que representa el fuego en todos sus aspectos. Si bien esta relación supone para Mitra una actitud pasiva, es decir, es Agni quien parece representar una acción de identificación con Mitra, sin que este otro dios participe activamente en esta relación: al comenzar a arder, Agni se relaciona con Varuna, pero en el momento siguiente, cuando se convierte en llama que proporciona beneficios a la humanidad, Agni se transforma en Mitra (RV III,5.3). A partir de este instante, son varios los estratos en los que resulta posible constatar esta identificación. Agni se confunde con Mitra en el propio uso del nombre de la divinidad, de modo que el fuego es descrito utilizando la palabra 'mitra', con las connotaciones que ésta implica en relación con la 'amistad', 'beneficio', 'alianza', etc. (RV I,94.13; VII,9.3; II,2.3; III,5.4); hasta el punto de que en algunos casos ha resultado difícil establecer a cuál de los dos dioses se está haciendo referencia⁴³. Al mismo tiempo, Agni asume en algunos momentos funciones que ya hemos visto

⁴² Sin embargo, en este texto se menciona una imagen en la que Mitra deposita su *semen* (simiente) en Varuna, como una manera de explicar el misterioso cambio que se produce en la luna. En una variante de este texto (SB 2,4,4,18) curiosamente se reproduce el hecho, pero se invierten las identificaciones, siendo Mitra la mitad menguante y Varuna la creciente. J. Gonda se hace eco de este pasaje y profundiza en sus posibles conexiones en relación con la idea de fecundidad en la mitología védica en Gonda, J., *op. cit.* 1972, p. 43. Scialpi reproduce casi literalmente las mismas ideas de Gonda en el "art. cit", p. 828-9.

⁴³ Gonda, J., *op. cit.* 1972, pp. 45ss.

vinculadas de forma particular a Mitra. Así, interviene para separar el cielo y la tierra y vence a la oscuridad implantando la luz (RV VI,8.3). Más significativo es el epíteto *mitramahas* con el que es invocado Agni y que significa 'aquél que es grande como Mitra' (RV I,44.12, II,1.5; VI,2.11; VIII.60.7). El contexto en el que suele aparecer se vincula a peticiones de auxilio, ayuda y protección ante los enemigos, aspectos estos de carácter abiertamente mitraico, como hemos podido comprobar. Otro aspecto de identificación se percibe en la presencia de Agni en los sacrificios de la mañana, cuando parece estar ocupando junto al sacerdote la función mitraica de asegurar la correcta realización del acto (RV III,5.4).

Entre las otras divinidades que son nombradas juntamente con Mitra en muchos de los himnos védicos, queremos detenernos un instante en una de ellas, por las particularidades que se desprenden de su relación. En el capítulo anterior habíamos encontrado como dioses invocados en los tratados de Mitanni a cuatro acompañantes de Mitra. La relación con Varuna ya ha sido explicada arriba, y las conexiones con los gemelos *Nasatya* son de carácter general⁴⁴; sin embargo, existen algunos aspectos que debemos destacar en la relación que se establece con el dios Indra. A pesar de pertenecer a categorías divinas diferentes, Indra es una *daeva* y Mitra un *asura*, existen espacios de inter-relación

⁴⁴ A pesar de las conexiones que parecen demostrar estas dos divinidades gemelas con aspectos brillantes y lumínicos, no existen indicios suficientes para poder establecer algún tipo de relación particular con Mitra, más allá de su mención conjunta en algunos himnos védicos. Para profundizar en estos gemelos en contexto indio véase Haudry, J., "Les Asvin dans le 'Rgveda' et les jumeaux divins indo-européens", en *Études I-E*, s.n., 1988, p. 275-305 y el profundo trabajo de Pirart, E., *Les Nasatya. I: Les noms des Asvin : traduction commentée des strophes consacrées aux Asvin dans le premier mandala de la Rgvedasamitha*, Ginebra, 1995 y *Les Nasatya. II : Traduction commentée des strophes consacrées aux Asvin dans les mandala II-V de la Rgvedasamitha*, Ginebra, 2001.

entre ambos dioses, especialmente en cuanto que Indra es el dios que actúa directamente, a través de sus atribuciones guerreras, a la hora de castigar a aquellos que se hayan convertido en *amitra* "hombre sin contrato, sin palabra" (RV X,89.8) o hayan ofendido el *ṛta*. En ningún lugar del Veda encontramos referencias a aspectos guerreros vinculados a Mitra⁴⁵, ya que para el ejercicio de cualquier actividad violenta, este dios precisa de la colaboración o actuación de Indra⁴⁶. Esta situación no deja de ser significativa por ser opuesta a la que encontraremos en el culto de Mithra dentro del contexto iranio. En este sentido, pensamos que se ha producido un proceso de transferencia de estas funciones guerreras de Indra hacia Mithra, lo que explicaría también la progresiva ausencia del primero dentro del panteón reformado zoroastriano.

Por último, tan sólo nos quedaría atender a la participación, reflejada a través de los himnos védicos, de Mitra en el funcionamiento de la naturaleza. Por las vinculaciones antes mencionadas, no debe extrañar que Mitra también sea representante de la capacidad vital (*vāja*)⁴⁷ y que ésta se manifieste en la intervención directa de Mitra (tanto él solo, como acompañado en muchas ocasiones por Varuna)

⁴⁵ No sólo está ausente esta vertiente bélica, sino que en muchos pasajes se evidencia el total rechazo de Mitra hacia cualquier tipo de acción violenta realizada en su presencia. Tal es el caso, que el propio dios llega a manifestar su rechazo ante el sacrificio, por cuanto es un acto cruento y sangriento (TS VI.4.8).

⁴⁶ Tratar de establecer el origen de este rol de Indra como ayudante de los *Adityas*, ha suscitado un interesante debate. Por una parte, Thieme expresa claramente su rechazo a remontarlo a un periodo proto-ario (Thieme, *op. cit.* 304), estableciendo que el ayudante de Mitra en esa época debió ser *Vrtraghna. Sin embargo, Bianchi es contrario a aceptar la presencia de tal divinidad fuera del contexto iranio, señalando que *vrtahan* es un apelativo que subraya esta función pero que no es exclusivo de Indra. Bianchi, U., "Mithra and Iranian Monotheism", *Acta Iranica IV* (1978). p. 35.

⁴⁷ El *vāja* (fuerza, vigor, energía) es el poder generativo que reside en la vegetación, las bestias, etc. y por el cual se podía obtener nueva vida. Gonda, J., *Epithets in the RgVeda*. La Haya, 1959. pp. 43-4.

sobre la creación. Destacan las frecuentes menciones a Mitra y Varuna como agentes generadores de la lluvia beneficiosa y del curso de los ríos (RV I,152.7; RV V,63.2; V,68.5; V,69.2; VII,64.2; VIII,25.5; AV V,19.14; TS II,4.10), de donde proviene la prosperidad que proporciona pastos para el ganado (RV III,59.9; VII,65.4; VII,62.5; TS II,1.9). Mitra representa, pues, un aspecto estimulador de la maduración de los productos, en cuanto fenómenos espontáneos (SB 5,3,2,5-6), mientras que aquellos otros en los que interviene la mano humana de forma activa son atribuidos a Varuna.

BLOQUE III.

MITHRA Y LOS PUEBLOS IRANIOS.

CAPÍTULO IV. El pueblo iranio.

IV.1.Periodización: los arios del Irán.

El siguiente marco cultural en el que vamos a detener nuestro estudio sobre la figura del dios Mithra, nos lleva directamente al entorno del Imperio Persa situado cronológicamente en el siglo VI a.C. Pero para poder comprender de forma más clara las circunstancias que determinan el vacío documental, en relación con el culto de Mithra desde el contexto védico que hemos visto en el apartado anterior, hasta su nueva aparición en las fuentes persas, debemos fijarnos en el propio proceso interno que define la aparición de la población aria en el Irán y los modos en que se concretó su organización como pueblo.

Tradicionalmente se ha recurrido a la simplificación historiográfica que reducía los pueblos arios del Irán a medos y persas, estableciendo una vinculación directa entre ambos. En gran medida, esta visión es heredera de una doble problemática que existe a la hora de abordar cualquier estudio sobre la historia de los persas: por un lado, la ausencia de relatos por parte de ellos mismos donde detallaran su propia historia¹; por otro, el peso que ha tenido la visión griega de

¹ Esto no significa que no existan fuentes directas persas que proporcionen información sobre los orígenes del pueblo iranio; sin embargo, en muchos casos se trata de listas reales (como el Cilindro de Ciro o la inscripción de Darío en Behistún) que proporcionan nombres de gobernantes, pero que no ofrecen información complementaria.

los persas, centrada principalmente en las *Historias* de Heródoto. Sin embargo, la reconstrucción de la historia de los antiguos iraníes es una tarea compleja en tanto que existen todavía lagunas o cuestiones abiertas importantes, y porque no se limita a la simple identificación de uno u otro grupo, sino al esclarecimiento de la interrelación que se producía entre poblaciones en movimiento durante varios siglos por toda la región del Asia Central. Partiendo de esta premisa, trataremos de hacer una breve aproximación al tema, para buscar respuestas a tres preguntas que son claves para poder comprender el propio proceso que pudo experimentar la figura del dios Mithra en este marco histórico: ¿de qué manera y cuándo pudieron llegar los arios a esta zona? Y ¿cuál es su evolución socio-política hasta el momento de constituir el Imperio Persa?

Tal y como vimos para el caso de los indo-arios en la zona del Indo, también se ha recurrido al modelo teórico de la migración como medio para explicar la llegada de los arios a la región del Asia Central. La “teoría de la migración” es consecuencia de la evolución en las posturas explicativas de los iraníes, una vez que ha quedado abandonada la idea “invasionista”, utilizada de forma recurrente en los estudios del siglo XIX y buena parte del XX.² Uno de los aspectos que han protagonizado la discusión historiográfica es el relacionado con las fechas en las que pudo producirse la penetración de estos pueblos iraníes en la región cercana a los montes Zagros. El marco cronológico es amplio, de un lado encontramos a un grupo importante de iraníes

² Todavía podemos encontrar referencias a ese modelo invasor en la mención que hace Olmstead a las conquistas persas que han dejado su huella en la mitología aria recopilada en algunos pasajes de los Yashts del Avesta. Olmstead, A.T., *History of the Persian Empire*. Chicago, 1984¹⁹⁴⁸, pp. 20-22.

que optan por una datación en torno a los siglos IX-VIII a.C.³, en relación directa con las primeras menciones que se tiene de tribus arias recogidas por las fuentes asirias: un informe militar de las campañas del rey *Salmanasar* III (858-824 a.C.) en la región del Este, es la primera referencia escrita que se tiene de persas y medos. Esta fecha se encuentra sometida a revisión en los últimos años, ya que la información proporcionada por la arqueología ha llevado a adelantar la presencia de los iraníes a finales del II milenio a.C. (siglos XII-X a.C.)⁴ No obstante, frente a todos estos intentos de establecer el momento inicial de la presencia aria en el Irán, encontramos la investigación de J. Derakhshani quien defiende la presencia de arios en la zona del Zagros desde tiempos prehistóricos y que han dejado su huella en todas las culturas asentadas en la región del Próximo Oriente.⁵ Este autor sostiene que las transformaciones lingüísticas que produjeron la diferenciación entre iraníes e indios tuvieron una datación bastante anterior a la que tradicionalmente se le ha dado. Igualmente, identifica restos indo-europeos en nombres de personas, divinidades y regiones de las culturas mesopotámicas, lo que le lleva a sostener la presencia de

³ Optan por esta datación Meyer E., "Die ältesten datierten Zeugnisse der iranischen Sprache und der Zoroastrischen Religion", *KZ* 42 (1909), 1-27; Cameron, G.G., *History of Early Iran*, New York, 1936, y Ghirshman R., *L'Iran et le migration des Indo-Aryens et des iraniens*, Leiden, 1977.

⁴ En esta línea va la revisión del iranista ruso Grantovsky (*Rannayaya istoriya iranskich plemen Perednej Azii, Moskva*, 1970), seguido de forma más cauta por M. Dandamaev (*Cultura y Economía del Irán Antiguo*, Sabadell, 1990). Con anterioridad ya había sido planteado por Young, T. C., "The Iranian Migration into the Zagros" *Iran* 5 (1967), pp. 11-34 y más reciente: "The Early History of the Medes and the Persians and the Achaemenid Empire to the Death of Cambyses", *CAHI*, vol. I. 1999, 1-52)

⁵ Un adelanto de su obra *The Aryans in the Near Eastern Sources* aún en prensa es el artículo "Some Earliest Traces of the Aryan Evidence from the 4th and 3rd Millenium B.C." *Iran & the Caucasus* V (2001) pp. 1-32.

una población aria en la región anterior a la propia población sumeria, remontándose a unas fechas en torno al V milenio a.C.⁶

Resulta difícil ignorar la información arqueológica disponible actualmente y que indica la presencia de poblaciones de tradición aria, vinculadas a elementos materiales como un tipo particular de cerámica gris denominada “tetera”, y promotores de la implantación del hierro en la región del Irán.⁷ La vinculación de estos cambios con la migración de población irania queda planteada, y este fenómeno ha sido fechado en un momento englobado entre el siglo XII al X a.C. (denominado Hierro III en la periodización de la región.) De esta manera, parece que el hiato cultural de los pueblos arios en la región del Asia Central queda explicado en algunos aspectos, al encontrar vínculos de conexión con los restos indoiranios antiguos presentes en la zona desde época anterior, tal es el caso de los elementos arios ya comentados en el reino de Mitanni.

Junto con el intento de determinar en qué momento concreto debió producirse este fenómeno migratorio iranio, también se

⁶ De la misma forma que en páginas anteriores hicimos referencia a las teorías autoctonistas en relación con la presencia de los arios en la India, hemos querido reflejar todo tipo de teorías explicativas en relación con la penetración de los arios en Irán, si bien, particularmente no nos convencen los argumentos extremadamente lingüísticos y de ligero comparativismo de este autor.

⁷ Este proceso ha sido denominado por la historiografía como “Revolución arqueológica” y encuentra en la figura de T. C. Young uno de sus máximos exponentes. Sin embargo, esta teoría también tiene sus puntos endebles como los señala Dandamaev (*op. cit.* p. 77), especialmente por la dificultad que todavía existe para poder confirmar la vinculación directa entre cambio en los restos materiales y la presencia de un nuevo grupo étnico. W. Sumner todavía deja entrever sus reticencias a aceptar el cambio de tipología cerámica bien a la población local de la región o vincularlas a la introducción de los iranios. Cfr. Sumner, W., “Archaeological Measures of Continuity and the arrival of the Persians in Fars”, en Sancisi-Weerdenburg, H. et alii., *Achaemenid History VIII: Continuity and Change*. Leiden, 1994. pp. 97-105.

encuentra la dificultad para trazar la ruta que debieron seguir dichas poblaciones en su travesía hacia la región irania. De manera esquemática podemos resumir las diferentes hipótesis desarrolladas en torno a dos grandes regiones. Por un lado, la caucásica que sitúa la ruta de penetración de los arios a través del Cáucaso, y que les lleva a establecer su primer asentamiento en torno a la región del lago Urmia, tal y como indican algunas fuentes asirias mencionadas antes y que hacen referencia a unos *Parsua* en dicha zona.⁸ Enfrentada a esta explicación se encuentra la teoría que plantea que la migración debió seguir de manera principal la zona del mar Caspio y el mar de Aral, a partir de la cual se habría producido la separación posterior entre iranos e indios. Los restos materiales encontrados en esta región, pertenecientes a este periodo de finales del II milenio a.C., presentan vinculaciones con elementos característicos de los grupos arios como el protagonismo concedido al caballo, grandes manadas de ganado, etc.⁹

Hasta este momento, hemos señalado las dificultades que existen a la hora de tratar de identificar cuál fue el proceso que debieron seguir las poblaciones arias en su migración hacia la región del actual Irán, procedentes de las regiones del sur de Rusia. Uno de los factores que obstaculizan el progreso en la investigación es la ausencia de fuentes escritas que permitan precisar, en mayor medida, lo que la arqueología va proporcionando. La entrada de los persas y los medos en la historia

⁸ La teoría de la procedencia del Cáucaso venía a revisar la anterior opinión que situaba a los iranos en una región indeterminada del Asia Central. A fines del siglo XIX, se comienza a plantear que el Cáucaso debió ser el lugar de transición hacia la región irania, y desde mitad del siglo XX, el material arqueológico llevó a autores como Ghirsman y Abaev a sostener con firmeza que la migración de medos y persas había debido seguir la ruta del Cáucaso. Dandamaev, M., *op. cit.* pp. 63-66.

⁹ Entre los autores que han defendido con mayor esfuerzo la hipótesis de la ruta caspiana destacamos a Young T. C. *op. cit.* n. 8.

escrita se produce, como hemos visto, de la mano de los asirios, que hacen mención desde el siglo IX a.C. de la presencia de estas tribus en las regiones fronterizas de su imperio. En los distintos momentos en que aparecen consignados se utilizan diferentes términos (*Parsuah*, *Parsua*, *Parsumash*)¹⁰ que tradicionalmente han sido identificados como referencias a los persas.¹¹ Sin embargo, actualmente son cuestionados todos los planteamientos que sostenían dicha identificación, al menos en su sentido más lineal. Se ha visto que cada uno de estos términos está vinculado con espacios geográficos diferentes unos de otros (por un lado con la región del Lago Urmia y, por otro, con la región central de los Zagros.) Estos nombres han sido identificados de forma variada, relacionándolos incluso, no con topónimos, sino con menciones a personas o grupos dispersos no vinculados a una región determinada.¹² Consideramos como elementos definitorios en este momento inicial de penetración y asentamiento en esta zona, el que las tribus iránias no

¹⁰ En la inscripción del rey asirio *Salmanasar* III escrita hacia el año 843 se menciona la región de *Parsua*. En el año 834, los asirios recibieron un impuesto de 27 “reyes” de esta región. *Parsua* se menciona también en los textos de Urartu de los siglos IX y VIII fajo la forma de *Parshua*. También fueron objeto de la campaña militar de *Shanshi-Adad* V (823-811), *Adad-Narari* III (810-783) y *Tighlat-Plieser* III (744-727.) En el año 714 son mencionados como súbditos del rey asirio Sargón II en una región denominada *Parsumash* (*Parsa*, en las antiguas fuentes persas.)

¹¹ La aceptación sistemática de que los “*parsua*” mencionados por los textos asirios de los siglos IX y VIII a.C. eran los persas, ha sido una constante en los estudios sobre la historia del Irán antes de la formación del Imperio Persa. (Olmstead, T., *op. cit.* pp. 20-22; Altheim, F., *Op. Cit.* pp. 182ss.) De igual forma que se realizaba una identificación de los reyes medos y persas nombrados por Heródoto (I, 93-130) con los jefes que también se mencionan en las fuentes asirias.

¹² Una interesante síntesis del debate historiográfico en torno a estos términos son las ofrecidas por Dandamaev, M., *op. cit.* p. 67 y Briant, P., *Bulletin de Histoire Achéménide*. Vol. I. *Topoi*, *Supl.* 1 (1997), pp. 77-8. La última aportación a este debate viene de la mano de una comunicación presentada por Imanpour M., “A new look at the location of *Parsua*, *Parsu(w)ash* and *Parsumash*” (en línea), disponible en internet: www.art.man.ac.uk/ARTHIST/banea/abstracts.htm#Mohammad, quien rechaza no sólo que se pueda seguir hablando de dos o tres grupos de persas que vivían en diferentes partes del Zagros, sino que también se hable de la localización de *Parsua* al sur del Lago Urmia, aunque parece seguir en este aspecto la postura defendida por Levine, L.D., *Geographical Studies in the Neo-Assyrian Zagros*, Toronto, 1974.

constituyeran, ni una unidad poblacional claramente definida, ni estuvieran vinculadas de forma estable a un espacio geográfico concreto.

IV.2. El reino medo.

Para obtener una visión completa del proceso seguido por las tribus de adscripción aria presentes en el Irán en este período, debemos atender a los acontecimientos que conocemos para los medos de forma separada de los persas. La imagen que ofrecen las fuentes escritas en torno a las tribus medas, da a entender que este pueblo experimenta un proceso de unificación territorial y político en torno al siglo VII, con la figura de Deioces como rey aglutinador. Hasta ese momento, las fuentes asirias daban constancia de numerosos reyes o jefes medos, dispersos en un territorio, "Media", cuyos límites resultan difíciles de determinar, en torno a la frontera Este del imperio asirio. La formación de lo que parece haber sido una confederación que englobara a las tribus medas¹³ como respuesta a las presiones asirias en la zona, y cuyo resultado fue la formación de un estado relativamente organizado, con una capital política y administrativa que fue Ecbatana, en la región del Zagros, y que en poco tiempo logró constituirse en uno de los reinos¹⁴ con peso específico en la región del Próximo Oriente.

¹³ Heródoto menciona el nombre de seis de estas tribus, aunque podemos suponer que su número pudo ser mayor: los busos, los paretacenes, los strukhates, los arizantes, los budienos y los magos, (Her. I,101).

¹⁴ Una postura revisionista sobre el protagonismo concedido al estado medo y su consideración en relación con los reinos de su región la encontramos en Sancisi-Weerdenburg, H., "Was there ever a Median Empire?", en Kurht, A. et alii., *Achaemenid History III: Method and Theory*. Leiden, 1988. pp. 197-212; Lanfranchi, G.B.

Dentro del proceso de reconstrucción de los datos que disponemos para el reino medo, existen ciertas controversias que encuentran difícil resolución. En primer lugar, el pasaje herodoteo donde menciona a los reyes medos (*Hist.* I, 96-107) ofrece un relato lineal en torno a los reyes Deioces, fundador de la monarquía meda, Fraortes, Ciaxares y finalmente Astiages, quien pierde el reino ante su nieto persa Ciro II. Pero al contrastar esta información con la que proporcionan las crónicas asirias y babilonias, encontramos que sólo existen datos fiables para las figuras de los dos últimos reyes medos: Ciaxares y Astiages.¹⁵ Los intentos por contrastar las identidades históricas de los dos primeros reyes todavía no han permitido obtener conclusiones sólidas,¹⁶ sin embargo, este hecho no dificulta aceptar la

et Rollinger, R. (eds.), *Continuity of Empire (?) Assyria, Media, Persia*. Padova, 2003; Rollinger, R., "The Median 'Empire', the end of Urartu and Cyrus' the Great Campaign in 547 B.C. (Nabonidus Chronicle II,16)" en *Proceedings of the 1st International Conference on Ancient Cultural Relations between Iran and West Asia*. Tehran, 2004. (en prensa).

¹⁵ Astiages ha sido identificado como el *Istuwigu* de la Crónica Babilonia (7,II, 1-2) que relata la conquista de Media por Ciro II. Mientras que Ciaxares pudo ser el rey *Umakistar* de otra crónica babilonia anterior que comenta la conquista de Nínive. Cfr. Young. T.C. "art. cit." pp. 17-18. Estas identificaciones parecen confirmar además los datos cronológicos en los que debe ser inscrito el relato de Heródoto (último cuarto del siglo VII y primera mitad del VI a.C.), sin embargo la identificación que ofrece Olmstead de Ciaxares (*op. cit.* p. 23) con *Uaksatar* que pagó tributo a Sargón II en el año 714 y luego a Senaquerib en 702, contradiría los tiempos de sucesión y gobierno que ofrece el autor griego para cada uno de los reyes medos. Consideramos que tal vez Olmstead pudo pecar en exceso al querer establecer una identificación precipitada, especialmente si tenemos en cuenta que la confirmación de su antecesor Deioces tampoco estaba totalmente precisada.

¹⁶ La identificación de Deioces con el reyezuelo *Daiaukku* nombrado en las fuentes asirias como capturado y deportado a Siria en el año 715, fue aceptada por un buen número de iranistas durante el siglo XX (Olmstead, T., *op. cit.* p. 23; Altheim, F., *op. cit.* p. 158; Huart. L. *op. cit.* p. 160; Hinz, W. "Persis", *PW*, vol. Sup. (1971) p. 1023). Sin embargo, según Heródoto, Deioces debió haber reinado en torno al año 700, quince años después de la fecha ofrecida para *Daiaukku*. Igualmente, este personaje es presentado como gobernador de Mannea, situada bastante al oeste y sin relación con Media, (Dandamaev, M., *op. cit.* p. 112) o incluso se plantea la posibilidad de que el nombre *Daiaukku* no tenga un origen iranio, sino exclusivamente hurrita (Young, T. C., "art. cit." p. 19). Frente a estas objeciones, Diakonoff sostiene como cierta la identificación entre los dos personajes, aunque considera que Heródoto se ha valido

realidad de un reino medo unificado en torno al siglo VII a.C., con una organización político-militar sólida y con un protagonismo considerable en la región.

IV.3. Orígenes del reino persa.

En torno a la reconstrucción del proceso de formación del reino persa y la aparición de la dinastía aqueménida, también concurren ciertas lagunas importantes, debido especialmente a la dificultad que existe para obtener una información completa de las fuentes disponibles. La imagen que los autores griegos han transmitido de los persas como una continuidad directa del imperio medo (Estrabón, Heródoto, Jenofonte, etc.) se encuentra hoy en día en revisión, principalmente porque se ha profundizado, como luego veremos, en el conocimiento de los influjos que otros grupos culturales ejercieron sobre los persas en su proceso formativo como estado. En la inscripción

de este nombre para simplificar el largo y complicado proceso de unificación meda en torno a un único relato sobre Deioces. (Diakonoff, M.I., *History of the Iranian State and Culture*, Moscow, 1971. p. 179.) Más sugerente aún es la interpretación que hace Lecoq (*op. cit.* 1997. p. 165) del nombre de este rey, cuya forma en medo reconstruye como **dahyuka*, derivado de la palabra *dahyu* (pueblo), con lo que su significado sería "juntador-jefe de los pueblos". También existen algunas dificultades a la hora de establecer una identificación aceptable de la figura de Fraortes. Hay constancia en fuentes académicas y en la posterior inscripción del rey persa Darío I en Behistún de la existencia de un rey *Khshathrita*, que protagonizó el levantamiento medo contra los asirios en el primer cuarto del siglo VII a.C. Dandamaev (*op. cit.* p. 117) explica esta contradicción señalando que Heródoto debió confundir en su relato el nombre del verdadero rey por el de Fraortes, que fue un rey usurpador que se levantó en Media haciéndose pasar por *Khshathrita*; sin embargo, T. C. Young ("art. cit." p. 18) no acepta la identificación de *Khshathrita* como válida para un rey medo, ya que señala el origen kassita de la palabra, y porque considera que entre los pueblos que se coaligaron para derribar a los asirios en la región no quedaba clara la primacía meda bajo el gobierno de un rey con dicho nombre. Él opta por una posible identificación para el Fraortes de Heródoto que se encontraría en un gobernante local de la región del Zagros mencionado como *Kastaritu*.

que mandó hacer Darío I en Behistún¹⁷ dejó constancia de la genealogía de la dinastía aqueménida, remontando su filiación hasta la figura de Aquemenes, fundador del linaje y sus sucesores Teispes, Ariaramnes y Arsames. La vinculación de estos primeros reyes persas con la ciudad de *Anšan* queda reflejada en las fuentes asirias y en el propio cilindro de Ciro (CB), donde se menciona a Teispes como “rey de *Anšan*”:

a-na-ku ^m*Ku-ra-aŠ Šar kiŠ -Š at Šarru rabu Šarru dan-nu Š ar Babili Šar* ^{ma} *Šu-me-ri ú Ak-ka-di Šar kib-ra-a-ti ir-bit-tim mar* ^m*Ka-am-bu-zi-ia Šarru rabu Šar alu An-Š á-an mar mari* ^m*Ku-ra-aŠ Šarru rabu Šar alu An-Š á-an Ša bal bal* ^m*Š i-iŠ-pi-iŠ Š arru rabu Šar alu An-Š á-an.*

“Yo soy Ciro, rey del mundo, el gran rey, el poderoso (legítimo) rey, rey de Babilonia, rey de Sumer y Akkad, rey de las cuatro regiones del mundo, hijo de Cambises, el gran rey, rey de la ciudad de Anshan, nieto de Ciro, el gran rey, rey de la ciudad de Anshan, biznieto de Teispes, el gran rey, rey de la ciudad de Anshan...”¹⁸

Quedan pocas dudas en torno a la localización definitiva de la ciudad elamita de *Anšan*,¹⁹ aunque este nombre se vincula también, al

¹⁷ “Yo soy Darío el Gran Rey, Rey de reyes, Rey de Persia, Rey de países, hijo de Hystaspes, nieto de Arsames, un aqueménida. Dijo Darío el rey: mi padre fue Hystaspes; el padre de Hystaspes fue Arsames; el padre de Arsames fue Ariaramnes; el padre de Ariaramnes fue Teispes; el padre de Teispes fue Aquemenes. Dijo Darío el rey: por esta razón nos llaman Aqueménidas. Desde largo tiempo hemos sido nobles. Desde largo tiempo nuestra familia ha sido regente. Dijo Darío el rey: VIII de nuestra familia han sido reyes antes; yo soy el noveno; nueve en sucesión han sido reyes. (DBI §§1-4) Existe un amplio número de estudios dedicados a esta inscripción y sus consecuencias. Nos limitamos en este lugar a remitir a Greefield, J.C. (ed.), *Bisitun Inscription of Darius the Great*. London, 1982 y Lecoq, P., *Les inscriptions de la Perse achéménide*. Paris, 1997.

¹⁸ La versión babilonia ha sido tomada de la transcripción de Rogers, R.W., *Cuneiform Parallels to the Old Testament*, New York, 1912. La traducción al español la hemos realizado a partir tanto de la propia traducción inglesa de R.W. Rogers, como la realizada por Oppenheim L.A., “Babylonian and Assyrian Historical Texts”, en Pritchard, J., *ANET*, p. 315-6. También se menciona en la Crónica de Nabónides, *ANET*, p. 305.

¹⁹ Anshan o *Anšan* ha sido identificado actualmente con la ciudad moderna de Tall-i Malyan en la llanura de Marv Dasht en la región al sur de los montes Zagros. Young, T.C., *op. cit.* p. 25; Carter, E., *Excavations at Anshan (Tal-i Malyan): the Middle Elamite Period*. Philadelphia, 1994; Briant, P., *op. cit.* p. 17; González Salazar, J.M., “Anatolia y la cultura suso-elamita del antiguo Irán durante el II milenio a.C.” en *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas* 27(1996), p. 93.

menos, con una parte de la región conocida como Fars, y que no pasó a denominarse Parsa o Persia hasta que allí se asentaron definitivamente los gobernantes persas. La adquisición de este título por parte de los reyes persas ha llevado al establecimiento de diversas interpretaciones. La vinculación de los persas con esta región les pone en relación con el control ejercido por los elamitas, que han estado presentes en *Anšan* desde el II milenio a.C.²⁰ En torno al s. VIII a.C. parece que el control de los reyes neo-elamitas sobre las regiones que conforman su reino se debilita. Esta situación coincide con un cambio en la periodización que los investigadores suelen establecer para el reino Neo-elamita (NE I-II a NE II-III),²¹ vinculado también a la presión directa que ejercen los reyes asirios en la región; lo que se traduce en la relativa independencia que obtienen las zonas altas de *Anšan*. Este hecho fue tomado por D. Stronach²² para desarrollar su teoría de que los persas penetraron en la región de *Anšan* en el momento en que los elamitas la abandonan en torno al 700 a.C., constituyendo así su propio reino en torno a la familia aqueménida. Aunque el título de “Rey de *Anšan*” se ha remontado por las fuentes posteriores (tal es el caso del Cilindro de Ciro ya señalado) a Teispes, sin embargo el único dato que permite situar en torno a unas fechas fiables el control efectivo de los persas sobre esta región, se relaciona con la mención que se hace en una inscripción asiria del rey *Assurbanipal* (669 - c.630) de un tal *Kuras*, rey de *Parsumaš*, que en el año

²⁰ Los reyes elamitas llevaron el título de “Reyes de *Anšan* y Susa”, tal como señalan algunas tablitas elamitas. La administración elamita en el País Alto (*Anšan*) se concretó en la construcción de palacios y templos. Waters, M., *A Survey of Neo-Elamite History*. Helsinki, 2000. pp. 46ss.

²¹ Potts, E., *The Archaeology of Elam*, London, 1999; Carter, E. & Stolper, M., *Elam, Surveys of Political History and Archaeology*, New York, 1984, pp. 44-53; Waters, M., *op. cit.* pp. 117-8.

²² Stronach, D., “Achaemenid Village I at Susa and the Persian Migration to Pars” *Iraq* 36 (1974), pp. 239-48. Mismo planteamiento es el que asume Altheim, F., *op. cit.* p. 182, y Dandamaev, M., *op. cit.* p. 68.

646 envía a Nínive como rehén a su propio hijo. Este *Kuraš* ha sido interpretado tradicionalmente como el propio Ciro I, quien ya estaría portando el título de rey de Persia (*Parsumaš*),²³ y se relaciona con la información de la inscripción²⁴ en un sello que menciona a “*Kuraš* de *Anšan*, hijo de Teispes”. P. Briant²⁵ es contrario a aceptar estas identificaciones, puesto que entrarían en contradicción con la cronología establecida para los primeros reyes persas a partir de las fechas ciertas para el reino de Ciro II (559-530), y obligaría a rebajar la datación de todos estos reyes vinculándolos directamente con fines del siglo VII y principios del VI a.C., lo que provoca un vacío importante en relación con la instalación de los persas en la región de *Anšan*, que él sitúa a inicios del I milenio. Mucho menos esclarecedora es la opinión de Young²⁶ quien plantea que el *Kuras* de la inscripción asiria puede estar haciendo referencia a otro grupo diferente de persas vinculados tradicionalmente con la población meda y lleva su planteamiento hasta el extremo de concluir que en torno a los primeros aqueménidas sólo se pueden aceptar como evidencias ciertas aquellas ya mencionadas en relación con el cilindro de Ciro (CB) y la inscripción de Darío I.

Si atendemos a los acontecimientos históricos por encima de personificaciones, podemos señalar que a lo largo del siglo VII a.C., a

²³ En este sentido, Olmstead ofrece el relato de los acontecimientos de esta campaña asiria en la región elamita como parte de un castigo contra la rebelión del hermano de *Assurbanipal*, el rey *Shamash-shum-ukin* de Babilonia. Como aliados de éste, aparecen tanto los elamitas como los persas, representados en la figura de su rey Ciro I. Este autor acepta sin reservas la identificación del *Kuros* asirio con el rey persa. Olmstead, T., *op. cit.* pp. 29-31.

²⁴ Hallock, F., *Persepolis Fortification Seals*. 1969. Chicago, p. 93.

²⁵ Briant, P., *A History of the Persian Empire*. Winona Lake, 2002, p. 17-18. Para esta cuestión, Briant sigue las tesis de Miroshedji, A., “Le fin du royaume d’Anšan et la naissance de l’Empire perse” *ZA* 75/2 (1985), pp. 265-306.

²⁶ Young, T.C., “art. cit.” p. 26-27.

medida que se produce un debilitamiento del control efectivo de los reyes neo-elamitas en las regiones del alto Zagros, la población persa instalada allí desde mucho tiempo antes, manifiesta un estado de organización importante. Este proceso posibilita que un grupo se apropie de la titulación real de "Rey de *Anšan*" y consolide una dinastía que sentará las bases de lo que posteriormente será el reino persa. El proceso de expansión que pone en marcha el rey Ciro II a mediados del siglo VI a.C. les llevará a absorber todos los grandes imperios regionales, convirtiendo a los persas en la nueva potencia regional y a la dinastía aqueménida en el vehículo cohesionador de la amplia disparidad que define a este nuevo imperio.

Como hemos podido comprobar, no sólo es difícil tratar de aclarar la historicidad de estos primeros reyes aqueménidas, sino que igual de limitados se encuentran los medios para tratar de reconstruir la organización de los persas en este período. Un texto que proporciona un poco de luz, es el que ofrece Heródoto (I, 125) en relación con el acceso al reinado de Ciro II:

"Las tribus (*genea*) persas son numerosas, por eso Ciro reunió e indujo a sublevarse contra los medos sólo a aquellas de las que dependen todos los demás persas, es decir, los pasargadas, los marafios y los maspios; de estas tres tribus, los más afamados (*aristoi*) son los pasargadas, una de cuyas castas (*phretre*) la constituyen precisamente los aqueménidas, de las que proceden los reyes perseidas. Otras tribus persas son las siguientes: los pantialeos, los derusieos y los germanios, que son todos labradores; en cambio, los demás –los daos, mardos, drópicos y sagartios – son nómadas".

Este texto da a entender que la base social y la organización política de los persas era eminentemente tribal. Aunque los términos

que utiliza Heródoto son griegos y se limitan, por tanto, al entorno organizativo heleno, podemos acudir a la terminología irania para traducir la propia realidad persa.²⁷ El nivel más bajo residiría sobre la familia de carácter patrilineal (P.A. *dmana*); un grupo de familias constituían un clan (P.A. *vis*); los clanes a su vez se agrupan en tribus (I.A. *zantu*), cada una de las cuales parece que eran lideradas por un jefe tribal (**zantupati*); y cuya confederación constituiría el pueblo iranio (P.A. *dahyu*.) El hecho de que Heródoto señale en primer lugar el nombre de tres tribus (pasargades, marfios y maspios) hace pensar en la posibilidad de que estas tres tribus fueran las que estaban presentes en el reino de *Anšan*, a diferencia de las restantes tribus iranias que a partir de sus características de nómadas o agrícolas, se encontrarían diseminadas por otras regiones. Los elementos señalados por Heródoto dan a entender un modelo organizativo, en el que el peso desempeñado por la “asamblea de los persas”, representados por sus jefes tribales, en la toma de decisiones generales ocupaba un papel destacado.²⁸

²⁷ La ausencia de fuentes que informen suficientemente sobre las costumbres de los iranos obligan a extraer conclusiones de informaciones más recientes. En este caso, el Avesta, el libro sagrado de la religión zoroastriana se convierte, a menudo, en testimonio de prácticas y costumbres que parecen remontarse a una época anterior a su propia composición. Esto ha permitido a los investigadores el tomar información de estos textos religiosos para describir algunas realidades históricas de los antiguos iranos. Un estudio en este sentido lo podemos encontrar en el artículo Gershevitch, I., “The Old Eastern Iranian World view according to the Avesta”, en Gershevitch, I., *The Cambridge Ancient History*. Vol. II. 1985. Pp. 640-663 y en Lincoln, B., *Priest, warriors and cattle*, Berkeley, 1981, p. 158ss. [*Sacerdotes, guerreros y ganado*. Madrid, 1991.] De igual forma, tendremos ocasión de comprobar de qué manera el propio dios Mithra se relacionaba con cada uno de los grupos sociales. Sin embargo, también las propias inscripciones de los monarcas aqueménidas posteriores dan a entender los vínculos sociales entre los persas. En las inscripciones del rey Darío (DNA § 2, etc.) podemos encontrar cómo el rey se preocupa por señalar sus grados de vinculación: “hijo de Vistaspa, el Aqueménida, Persa, hijos de Persas, Ario de ascendencia aria”. Lecoq, P., *op. cit.* 1997. pp. 170-1.

²⁸ La continuidad de esta asamblea se ha podido constatar, al menos, hasta llegada al trono de Darío. Tanto en el pasaje de Heródoto en que relata el modo en que éste obtiene el trono después de derrocar a Gaumata (Her. III, 61-79), como en la

Resulta difícil en estos momentos conocer cuál fue el proceso que llevó al clan de los aqueménidas a obtener un protagonismo particular dentro de su propia tribu, los pasargadas y, posteriormente, el reconocimiento tácito del conjunto de las tribus persas de la zona. Sin embargo, podemos tratar de interrelacionar una serie de elementos que, en nuestra opinión, pudieron intervenir de manera significativa en esta situación. Tradicionalmente se ha asumido que los vínculos entre medos y persas eran tan estrechos que era natural considerar, que los segundos, debieron recibir de los primeros la herencia de una organización estatal ya puesta en marcha (a esto ha contribuido el excesivo protagonismo concedido al relato de Heródoto.) No obstante, si atendemos a los territorios donde ambos pueblos iraníes dejaron sus huellas, encontramos que los persas mantuvieron unas vinculaciones bastante estrechas y permanentes con la región del Zagros desde inicios del I^{er} milenio. Este territorio ha estado bajo control elamita desde antiguo, y ya hemos señalado cómo a partir del debilitamiento de los reyes neo-elamitas pudo desarrollarse la propia monarquía persa. Esta

Inscripción de Behistún encontramos menciones al papel que ejercieron los demás jefes tribales persas en el mantenimiento del reino. La palabra de P.A. es *kara* "ejército", hace referencia al doble carácter de reunión de "hombres libres", a la vez de "hombres en armas", vinculado especialmente a la dispersión que debió predominar en las relaciones entre las tribus persas en sus primeros momentos. Un aspecto señalado por Lecoq (*op. cit.* p. 165) en relación con la falta de un término "rey" entre los pueblos iraníes antiguos, le ha llevado a plantear la posibilidad de que, dada la ausencia de una organización estatal en el periodo previo a su instalación en el territorio iraní, dicha institución hubiera desaparecido. No obstante, tendríamos que plantearnos si la presencia o no de una palabra para designar la monarquía, implica necesariamente la ausencia de ésta. En cualquier caso, dadas las limitaciones que todavía tenemos en relación con la reconstrucción de este "período oscuro" de los persas en Asia Central, resulta una ligereza lanzar afirmaciones en relación con la presencia o ausencia de una institución de este tipo. En este sentido, Kellens ha desarrollado las implicaciones de los términos persas utilizados para la noción de rey, remontando su origen a los periodos remotos de conformación del pensamiento mítico iraní. Cfr. Kellens, J., "L'idéologie religieuse des inscriptions achéménides" *J.A.* 290.2 (2002), pp. 434-448.

circunstancia nos presenta un panorama en el que transcurre medio milenio de contactos entre persas y elamitas, que no siempre se ha considerado, pero que en opinión de algunos autores pudo llegar a suponer una verdadera simbiosis.²⁹ Para ese período se ha encontrado en textos administrativos³⁰ la presencia de individuos con nombre iranio participando en las tareas de gobierno de los reyes neo-elamitas, (por ejemplo, uno de los Jefes de Palacio recibía el nombre iranio de *Aryaina*, otro *Mardunus*, etc.) e incluso al frente de “dominios” (*irmatan*) en diferentes regiones.³¹ A partir de la implicación directa de persas en las labores de gobierno de la administración neo-elamita, no resulta

²⁹ La influencia elamita en la cultura persa ha sido reconocida a través de las tablillas administrativas escritas en lengua elamita encontradas en Persépolis y Susa (un estudio con detalle de ellas lo encontramos en Hallock, R. T., *Persepolis Fortification Tablets*. Chicago, 1969; Garrison, M & Cool, M., *Seals on the Persepolis Fortification Tablets. Vol. I. Images of Heroic Encounters*. Part. 1: text. Univ. Chicago, O.I.P. 117. Chicago, 2001.) Briant señala esta conexión elamita también en el estilo artístico que está presente en el Cilindro Sello atribuido al propio Ciro, Briant, P. *op. cit.* p. 20. Más allá va la opinión de F.C. Andreas en relación con que el propio nombre Ciro tiene un origen elamita. Andreas, F.C., *Verhandlungen des 13 internationalen Orientalistenkongresses*, Leiden, 1904, pp. 93ss, cit. por Zadock, R., “On the connections between Iran and Babylonia in the Sixth Century B.C.” *Iran* XIV (1976) p. 63. La arqueología también ha proporcionado elementos que permiten obtener una aproximación de este proceso de “aculturación” persa-elamita. De una parte, las inscripciones y el estilo de los vasos encontrados en la región de Luristán han sido interpretados por Henkelman como un testimonio de este proceso Henkelman, W., “Persians, Medes and Elamites, acculturation in the Neo-Elamite period”, en Lanfranchi, G. et al. (eds), *Continuity of Empire: Assyria, Media, Persia* (en prensa). Los materiales hallados en la tumba de la región de Arjan, hablan de una identidad persa anterior al reinado de Ciro y se relacionan directamente con la cultura elamita de su entorno. Vallet, F., “Kidin Hutra et l’époque néo-elamite”, *Akkadica* 37 (1983), pp. 1-17; Stronach, D., “The Tomb of Arjan and the History of S.W. Iran in the Early Sixth Century B.C.E”, en Miller, N.F. et alii., *Essays in the Archaeology of Iran in Honor of W.M. Sumner*. Los Angeles, 2003, pp. 249-59. En la actualidad, es aceptada de forma mayoritaria la presencia conjunta de irancieros con un carácter seminómada y neo-elamitas en esta región al sur de los Zagros.

³⁰ Una fuente de información importante para constatar la presencia de persas en relación con los elamitas de la región de Susa, es la que proporcionan las tablillas administrativas encontradas en la acrópolis de la capital, cfr. Boucharlat, R., “Le période achéménide en Iran. Données archéologiques”, en *Colloque: L’Archéologie de l’empire achéménide*. Paris. Novembre, 2003. p. 17.

³¹ Briant, P., *op. cit.* 2001. p. 21.

extraño considerar que algunas de las familias aristocráticas persas vieran aumentar su poder frente a las demás familias de su clan, y, a su vez, éste pudiera gozar de una situación de privilegio en relación con los otros clanes, hasta el punto de permitirle presentarse ante los demás jefes tribales con derecho a liderar un proyecto unitario común entre los persas, llegado el momento oportuno. Todo ello sin ignorar el necesario apoyo militar y económico que desempeñaba un papel fundamental para consolidar una posición de respeto en la asamblea de las tribus persas. Éste pudo haber sido el proceso que llevó a los aqueménidas a obtener el título real a mediados del siglo VII a.C.

La continuidad entre medos y persas ha sido un elemento recurrente en las fuentes clásicas, y en este contexto debemos entender el relato de Heródoto (I.127-9) en el que sitúa al rey persa Ciro II como nieto del medo Astiages.³² De esta manera, el traspaso del poder de medos a persas queda enmarcado dentro de una disputa familiar, por encima de enfrentamientos entre pueblos con orígenes y rasgos etno-culturales parecidos. La realidad histórica es compleja,³³ y nos sitúa en un contexto un tanto diferente: en el siglo VI a.C. los persas mantienen una relación de “vasallaje” con respecto a los medos. Con el ascenso al

³² El relato de Heródoto sobre el matrimonio de la hija de Astiages con el rey persa Cambises, de cual nace Ciro II, está repleto de elementos simbólicos, siguiendo la tradición literaria en relación con los relatos legendarios de los reyes antiguos. Es significativo el papel concedido a la alianza matrimonial como instrumento de acuerdo internacional entre estados.

³³ Se ha afirmado que el conflicto entre Ciro y Astiages es el primer hecho bien documentado de la historia de los aqueménidas. En este sentido, disponemos de fuentes directas procedentes de la Crónica Babilónica (Grayson, C., *Assirian and Babilonian Chronicles*. New York, 1975, 104-111) y del “Sueño el rey babilonio Nabónides” (Beulieu, P.A., *The Reign of Nabonidus, King of Babylon*, London, 1989, 108-110) donde se hace mención de estos acontecimientos, y con un carácter secundario, el relato señalado de Heródoto. Una valoración de cada una ellas la podemos encontrar en Young, T. C., “art. cit.” pp. 31-2.

trono de *Anšan* de Ciro II, (559) aumentan las tensiones entre ambos pueblos, y finalmente el rey medo Astiages envía una expedición de castigo contra el territorio persa (553); sin embargo, Ciro II pacta una alianza con los babilonios, logrando derrotar a los medos. En este momento se inicia la imparable expansión del imperio aqueménida que en menos de medio siglo logra establecer sus fronteras en Egipto y Asia Menor al oeste, y en torno al río Indo en el este.³⁴

³⁴ No es nuestra intención hacer un estudio detallado de las características del Imperio Aqueménida. De manera general nos remitimos a los siguientes autores: Briant, P., *From Cyrus to Alexander. A History of the Persian Empire*. Winona Lake, 2002; Wiesehöfer, J., *Ancient Persia*, London, 1994; Dandamaev, M.A. et Lukonin, V.G., *Cultura y Economía del Irán Antiguo*. Sabadell, 1990; Herzfeld, H., *The Persian Empire: Studies in Geography and Ethnography of the Ancient Near East*. Wiesbaden, 1968; Olmstead, A.T., *History of the Persian Empire*, Chicago, 1959.

CAPÍTULO V. La religión de los antiguos iránicos.

Cualquier intento de reconstrucción de las prácticas y creencias religiosas de los antiguos iránicos, debe tomar como punto de referencia el papel protagonizado por la figura del profeta Zarathustra. Tendremos ocasión más adelante de detenernos con cierta profundidad en este personaje y en el significado de su labor religiosa; no obstante, dentro del tema que preside la presente investigación es necesario que centremos nuestra atención sobre la religión de los indo-iránicos antes de la predicación zoroástrica. En el desarrollo de este proceso deberemos atender al conjunto de dificultades que existen para poder obtener una imagen completa y fiel de la realidad histórica, dadas las carencias documentales que se tienen en este campo, como ya hemos visto que ocurre con otros temas relacionados con los antiguos iránicos. En este sentido, es de nuevo la empresa religiosa de Zoroastro la que ha sido tomada por la historiografía iraní como punto de partida para realizar el proceso inverso, que es el de reconstruir cuál era el panteón y la religión sobre la que se va a implantar su mensaje.

Tradicionalmente se ha considerado que el panteón iraní pre-zoroastriano debió ser, a rasgos generales, bastante parecido al que ya hemos señalado para los pueblos indo-arios y que queda reflejado en la literatura védica, estableciéndose en algunos casos particularidades que son atribuidas a evoluciones propias de cada región en contacto con otras tradiciones religiosas diferentes. Una vez que ya han quedado señalados los vínculos originarios que existen entre ambos pueblos, no debe resultar extraño asistir a una religión con un carácter

relativamente homogéneo, donde estaba presente un variado número de divinidades vinculadas a las fuerzas de la naturaleza y también a conceptos abstractos progresivamente divinizados¹.

V.I. *Ahuras, Daēuuas y Bagas.*

El proceso de reconstrucción de la religión irania antigua ha encontrado en torno al uso de ciertos conceptos el medio de desarrollo más importante a lo largo de los dos últimos siglos de investigación indo-irania. En varios pasajes del Avesta antiguo, encontramos a Zoroastro lanzando diatribas contra las *daēuuas* (el Yasna XXXII es el texto más paradigmático en este sentido²). El significado avéstico de este término ha sido designado como “pequeño demonio”; sin embargo, a partir del estudio comparativo con los textos védicos, se descubrió que esta palabra coincidía etimológicamente con el ia. *devā-*, en sánscrito y védico “dios”. A partir de este momento, comienza un largo y complicado proceso historiográfico que ha llevado a la formulación de diversas teorías que tratan de explicar el panteón religioso iranio conformado por estas *daēuuas*, contra quienes luego se habría dirigido la predicación zoroastriana, en favor de la elevación a la categoría de divinidad principal, a otro dios proveniente del otro grupo divino de los *ahuras* y que se denomina *Ahura-Mazda*.

¹ Boyce, M., *A History of Zoroastrianism*, vol. I. Leiden, 1982, pp. 14ss.

² *Vosotros, todos los daēuuas y el poderoso que os hace sacrificios, sois el origen del Mal Pensamiento, de la Mentira y la Deslealtad, por medio de los cuales os habéis hecho famosos una y otra vez en la séptima región de la tierra por vuestras acciones impías.* (Y. 32.3.) Trad. A. Cantera en su artículo “¿Monoteísmo, dualismo, politeísmo?: el enigma de la reforma zaratústrica”. En Sánchez León, M.L. (ed.), *Entre Politeisme i monoteisme*. Palma, 2003. p. 142.

La pregunta que se formulan los diferentes investigadores que se han dedicado a esta cuestión, gira en torno a la identificación de estas *daēuuas* y cuál pudo ser el papel que desempeñaban en la religión indo-iraniana. A principios del siglo XX, Lommel estableció la teoría de que estas *daēuuas* mencionadas en el Avesta, eran los antiguos dioses de los iraníes, identificados con los que ya conocemos de los himnos védicos³. Otro argumento que se ofreció posteriormente en la línea de reforzar el sentido de *daēuuas* como “dioses” fue la interpretación de la fórmula avéstica *daēuua-mašya* (Y. IX,18; XXIX,4; XXXIV,5; XLVIII,1; Yt. I,2;4;5; V,13; XIX,26) como una expresión que recogía una manera de referirse a la oposición “dioses” y “hombres”⁴. A partir de la aceptación de este término como medio para designar, al menos, a un grupo de las divinidades presentes entre los indo-iranios, comienza a complicarse el proceso. Especialmente, cuando existe otro concepto que, tanto en la India como en Irán, tiene connotaciones divinas: *asura* / *ahura*. En el

³ Lommel, H., *Die Religion Zarathustras*, Tübingen, 1930. Aduce en su favor que en varios textos del Avesta reciente aparece el nombre de tres de estas divinidades védicas bajo el apelativo de *dēuas*: *Indra*, *Sauruua* y *Nanhatiiia*. (*Vidēvdāt*. 19.43; 10.9-10), señaladas ya por Gray, L.H., *The Foundations of the Iranian Religions*, Bombay, 1929, p. 181 ss. En contra de la identificación de estos demonios del Avesta Reciente con las divinidades védicas, G. Gnoli ha dedicado diferentes trabajos para rechazar cualquier vínculo de continuidad entre ellas. Cfr. Gnoli, G., *Zoraster's Time and Homeland*, Naples, 1980, p. 73ss. Idem. “Problems and Prospect of the Studies on Persian Religion”, en Bianchi, U. (ed.), *Problems and Methods of the History of Religions*. Leiden, 1972, 76-78.

⁴ La traducción de esta expresión había sido establecida por Darmesteter, J., *Sacred Books of the East*, New York, 1898, Yt. XIX,26 y Bartholomae, C., en Tarapowala, I.J. *The Divine Songs of Zarathushtra*, Bombay, 1951, Y.34,5 y 48,1 como “demonios y hombres”. En este sentido, la nueva interpretación fue demostrada por Benveniste, E., “Hommes et dieux dans l’Avesta”, en Wiessner, G. (ed.), *Festschrift für Wilhelm Eilers*, Wiesbaden, 1967, pp. 144-7. Y ha sido aceptada por un buen número de investigadores que se han aproximado al delicado debate en torno a la “demonización de los *daēuuas*”, Gnoli, G., *Zoraster's Time and Homeland*, Naples, 1980, p. 76-7; Bausani, A., “Monoteísmo e Iran”, en Gnoli, G. (ed.), *Orientalia Romana*. Rome, 1985. p. 112; Duchesne-Guillemin, J., “Irán antiguo y Zoroastro”, en Puech, J., *Las Religiones Antiguas*. Vol. II. Madrid, 1970, p. 449 y más recientemente Kellens J., *Essays on Zarathustra and Zoroastrianism*, Costa Mesa, 2000, p. 22.

RigVeda, *asura* significa "señor" (una etimología parecida es la que se le ha concedido en los textos avésticos a *ahura*) y es aplicado frecuentemente a un buen número de divinidades, frente a otros dioses o *dēuas* que lo reciben de forma menos frecuente. Progresivamente, el término experimentó una particular evolución, tanto en un contexto geográfico-cultural como en otro: en la India, recibió una connotación demonológica, mientras que en el Irán fue conservado como título de preeminencia para los dioses. Cuándo se produjo este proceso y qué consecuencias tuvo es un aspecto que trataremos de señalar más adelante cuando abordemos la figura y la predicación de Zoroastro.

La formulación de la oposición *ahuras-daēuuas* ha dado lugar al desarrollo de diferentes hipótesis que han tratado de ofrecer una explicación del panorama religioso indo-iranio a partir de la oposición de ambos conceptos. La idea de un enfrentamiento entre dos categorías divinas que habían recorrido un sentido etimológico opuesto en la India y en el Irán, encontró su formulación teórica más aceptada en la propuesta lanzada por H.S. Nyberg.⁵ Para este autor, la lucha entre *dēuas* y *asūras* se remontaría al periodo indo-iranio y, en función del espacio territorial, se habría producido la victoria de un grupo de divinidades en un sitio, con el consiguiente mantenimiento del sentido

⁵ Nyberg, H.S., *Die Religionen des Alten Iran*. Leipzig, 1938. Nyberg continúa con la tesis anterior de Haug, M. (*Essays of the Sacred Language. Writing and Religion of the Parsis*. London, 1907⁴). La idea de los dos grupos de dioses enfrentados hasta el momento de ser aceptado uno, frente a la 'demonización' del otro, ha sido repetida con escasa revisión por todos aquellos autores que han querido resolver de esta manera la cuestión de la religión irania antes de la aceptación del zoroastrismo, un ejemplo lo encontramos en Zaehner, R.C., *Las doctrinas de los magos. Introducción al Zoroastrismo*. Buenos Aires, 1983. p. 4; Altheim, F., "El Antiguo Irán" en Heuss, A. (dir.), *Las Culturas Superiores de Asia Central y Oriental* 1. Madrid, 1987. p. 177; Nigosian, S.A., *The Zoroastrian Faith*. Quebec, 1993. pp. 18-9; Wiesehöfer, J., *Ancient Persia*. New York, 1996. pp. 97-8.

positivo de la palabra, sobre el otro grupo que habría quedado relegado a un segundo plano; pasando a representar finalmente un sentido negativo. Sin embargo, no resulta sencillo aceptar, sin serias dudas, no sólo la presencia clara de una oposición originaria entre grupos de divinidades, sino también la existencia de una batalla entre las poblaciones que les eran fieles a ambos; en especial, cuando ya hemos señalado cómo en los textos védicos el término *asura* se aplica a un buen número de divinidades que en un marco general son reconocidas como *dēuas*. Esta situación al menos, hace bastante difícil la aceptación del enfrentamiento en el contexto indio, mientras que la evolución negativa del concepto *asura* se podría explicar a partir de un particular proceso lingüístico.

La importancia del concepto *daēuua* como medio para definir el panteón religioso iranio, fue reinterpretada de forma novedosa por T. Burrow a principios de los años setenta del pasado siglo⁶. Además de acuñar el término proto-indoarios⁷ como medio de identificación del grupo ario presente en Próximo Oriente durante el II milenio a.C., también estableció que, la palabra en cuestión, hacía referencia a los dioses adorados por estos proto-indoarios⁸ y que en términos generales eran diferentes a los que luego encontraremos, incluso en algunos casos con nombres parecidos, en el panteón avéstico iranio. Este autor rechazaba la teoría expuesta por Nyberg; para ello aducía que la palabra irania utilizada para referirse a “dios” no es en ningún caso *daēuua*, que en iranio siempre significó “demonio”, sino *baga*. Y que además, el uso de *baga* está ausente del Avesta, siendo utilizada la

⁶ Burrow, T., “The Proto-Indoaryans en *JRAS* 2(1973), pp. 123-140.

⁷ Acerca de la idoneidad de este concepto ver supra cap. I.

⁸ Burrow, T., “art. cit.” p. 130.

expresión “*yazata*” (digno de adoración) con la intención, según Burrow, de indicar el cambio de estatus al que han sido sometidos los antiguos dioses iraníes frente a la nueva religión de Ahura Mazda. En su contra, el más acérrimo opositor a la hipótesis de Burrow, Gherardo Gnoli⁹, sostiene la amplia evidencia del término *daēuua* usado en el Avesta antiguo con el sentido genérico de “dios” (ya hemos hecho referencia al sintagma *daēuuā-mašya*), y que bajo esta palabra se estaría haciendo referencia a los dioses: todos los dioses contra los que se dirige la predicación de Zoroastro y no exclusivamente a los iraníes o *airya*. Un intento por salvar las formas y concederle un contenido diferente a la expresión *daēuua*, es el que realiza A. Bausani en un ensayo sobre la idea de monoteísmo en Irán. Al comparar el sintagma ya comentado de *daēuuā-mašya*, matiza el significado negativo que la palabra recibió en el contexto avéstico, y en lugar de traducirla como “dios que se ha convertido en demonio”, lo relaciona con un posible sentido de ‘*daimon*’ o genio¹⁰.

Un último argumento para completar el debate es el que sostiene J. Kellens¹¹, al retomar la consideración de la oposición de significados

⁹ Gnoli, G., *Zoroaster's Time and Homeland*, Naples, 1980, pp. 76ss; idem. “La religion des achéménides” en Gnoli, G., *De Zoroastre à Mani. Quatre leçons au Collège de France*. Paris, 1985, p. 57.

¹⁰ Bausani, A., “Monoteísmo e Iran”, en Gnoli, G. (ed.), *Orientalia Romana. The 1st European Colloquium of Iranology*. Rome, 1985, p. 112-3. Compara el sentido de *daēuua*s con el árabe “*ǧinn*”, en el significado de genio. No obstante, no deja de ser un intento un tanto aislado y con escaso fundamento para tratar de introducir un matiz en el sentido de la expresión. Las características de la demonología dentro del Avesta están suficientemente desarrolladas, hasta el punto de haber recibido un libro específico (el *Vidēudat*), y el sentido filosófico de “*daimon*” no queda incluido en ella.

¹¹ Kellens esboza su hipótesis en su libro *Zoroastre et l'Avesta ancien*, Paris, 1991, p. 54-55 (se trata de las actas de un ciclo de conferencias pronunciadas en 1989). Aunque queda largamente desarrollada luego en *Le panthéon de l'Avesta ancien*, Wiesbaden, 1994, pp. 25ss. Sus planteamientos en esta cuestión son seguidos por A. Cantera en el artículo citado *supra*.

geográficos de la palabra. Según la opinión de este autor, y con ello recupera lo que ya había propuesto en el siglo XIX el traductor del Avesta Darmesteter¹², la diferenciación etimológica de los términos tendría una procedencia más antigua¹³, y el rechazo a las *daēuuas* en el contexto iranio se enmarcaría dentro de una tradición anterior. Coincide con Burrow en aceptar que la palabra irania que designa a las antiguas divinidades pre-zoroastrianas sería *baga*; en cuyo caso, podríamos llegar a reconocer con mayor facilidad el carácter abiertamente antiguo de muchos dioses que tradicionalmente han sido denominados bajo el apelativo de *daēuuas*¹⁴, y que, por tanto, estaban considerados dentro del grupo de los “demonios”. No obstante, este propio sentido de demonio experimentará una progresiva evolución dentro de la literatura avéstica, de manera que Kellens nos previene de entender a las *daēuuas* como seres malévolos, al menos en el Avesta antiguo¹⁵.

A partir de estas disquisiciones sobre el origen y significado de los tres conceptos que participan en la configuración del panteón religioso iranio (*daēuuua*, *ahura* y *baga*), se hace necesario declarar cuál es nuestra posición al respecto. De una parte, encontramos la particularidad del tratamiento que recibe el término *daēuuua* dentro del

¹² Darmesteter, J., *Ormazd et Ahriman*, Paris, 1877, pp. 259-271.

¹³ “Il s’agit d’un trait purement dialectal de la terminologie religieuse, différenciant par inversion l’Inde, où *devá-* n’a jamais cessé de signifier « dieu », de l’Iran, où **daiua-* n’a jamais signifié que « démon »”. Kellens, J., “Les Achéménides dans le contexte indo-iranien”, en *Topoi* sup. 1(1997), p. 290.

¹⁴ Especialmente cuando Kellens señala que en el Avesta antiguo, las *daēuuas* son esencialmente anónimos, por lo que su identificación con dioses concretos indo-iranios resulta cuanto menos arbitraria. Cfr. Kellens, J., *op. cit.* 1991, p. 54. Por otra parte, este autor también explica la paradoja de la ausencia de la palabra “*baga*” en el Avesta por razones litúrgicas, en las que se evita utilizar el nombre de dios y se recurre a títulos de invocación.

¹⁵ Kellens J., *Essays on Zarathustra and Zoroastrianism*, Costa Mesa, 2000, p. 22.

contexto avéstico. Aunque ya tendremos ocasión más adelante de matizar con más detenimiento cuál es la consideración que Zarathustra debió manifestar hacia estas divinidades, adelantamos nuestra disposición a seguir a J. Kellens¹⁶ cuando concluye, frente a toda la historiografía tradicional que había visto en el rechazo o “demonización” de las *daēuuas* un ejemplo del plan de reforma monoteísta del profeta, que no se puede sostener la opinión de su exclusión por su carácter de demonio y, de ahí, su persecución. Al contrario, parece que en un principio las comunidades gáthicas debieron convivir con comunidades que adoraban a las *daēuuas* (*daēuuayazna*), y que sólo a partir de un determinado momento, vinculado con el especial interés por resaltar el predominio ritual de *Ahura-Mazda*, se habría negado a las *daēuuas* el privilegio de recibir adoración (“*yazata*”). Todo ello, nos lleva a considerar que, en la base de la terminología que describe a los dioses del panteón iranio antiguo, debería encontrarse el concepto de “*baga*”, tal y como han señalado Burrow, Kellens, Dietz y Sims-Williams¹⁷, pues dicho término mantiene el significado pleno de “dios” antes, durante y después del Avesta¹⁸.

¹⁶ Kellens, J., “Characters of Ancient Mazdaism”, *History and Anthropology* 3 (1987), pp. 242ss.

¹⁷ Burrow, T., “art. cit.”; Kellens, J., “art. cit.”; Sims-Williams, N., “Mithra the Baga”, en Bernard, P. Et Grenet, F. (dirs.), *Histoire et Cultes de l’Asie Centrale Préislamique*. Paris, pp. 177-185; Dietz, A., “Baga and Miθra in Sogdiana” *A.I.* 17 (1978) pp. 111-114.

¹⁸ En este sentido, vemos la mención que hace Diodoro (II.13.2) citando a Ctesias de un monte iranio llamado *Bagastana*, traducido como la morada de los dioses. (Briant, P., *op. cit.* p. 124)

V.2. El panteón iranio.

La religión irania antigua puede ser reconstruida a partir de algunos de los elementos que ya hemos considerado para la religión védica: la existencia de un variado número de divinidades que abarcarían los diferentes aspectos de la vida diaria, desde los fenómenos naturales, hasta conceptos abstractos relacionados con la organización social y política de estas poblaciones, enmarcado dentro del contexto de pueblos predominantemente nómadas y con una particular dedicación a la práctica ganadera. Estos dioses que recibirían el nombre genérico de “*bagas*”¹⁹, encontrarían especificidades en su culto en función de las atribuciones particulares y también por estar relacionados, de forma especial, con una determinada región o por vincularse con algún clan o grupo tribal de los que constituían la base social de las poblaciones iranias. Este hecho se constata a través de las menciones que aparecen en algunos textos avésticos, vinculadas a prácticas religiosas que con toda seguridad remontan su origen a costumbres anteriores a la propia reforma zoroastriana. Un ejemplo lo podemos hallar en el protagonismo que desempeñan los jefes de los clanes y las tribus a la hora de dirigir sacrificios a ciertas divinidades, como es el caso del dios Mithra (Yt. X, 83-85.) El medio de expresión del culto a estos “*bagas*” debió encontrar en la ceremonia del sacrificio animal y el ofrecimiento de libaciones su vehículo de expresión fundamental; para su correcta elaboración era necesaria la existencia de

¹⁹ El término indo-iranio **bhaga*, ha sido relacionado con la divinidad védica *Bhaga*, y su significado se relaciona con la raíz **bhag-* “distribuir”. No obstante, tanto en Persa Antiguo como Reciente, la expresión *baga-* m. se traduce como “dios”, vinculado también a la raíz verbal *bag* “distribuir, repartir” y equiparado a la forma vista de Indio Antiguo “*bhaga*”. Para rastrear en la formación de esta palabra, nos remitimos a Kammenhuber, A., *Die Arier im Vorderem Orient*, p. 53, Sims-Williams, N., “BAGA”, *Enciclopedia Iranica* y Lecoq, P., *Les Inscriptions de la Perse achéménide*. Paris, 1997, p. 159-160.

un cuerpo sacerdotal articulado que conociera los requisitos necesarios para conferir validez sacramental a estos actos. Existen algunos términos que aparecen en el Avesta y que hacen referencia a diferentes tipos de sacerdocio en función de su ámbito de competencia: *zaotar*, *atharvan*²⁰. Una consideración diferente será la que tengamos que dar a los magos que nombra Heródoto y que comentaremos en otro lugar. Junto a estas ceremonias religiosas, en el pensamiento religioso iranio también debió ocupar un papel considerable el concepto de *aša*, que corresponde al *ṛta* que habíamos visto en la religión védica.

En relación con este panteón de dioses iranos antiguos es donde vamos a encontrar diferentes epítetos utilizados para referirse a ellos. Dos de estos, en nuestra opinión, van a ser los dos términos que han protagonizado el debate historiográfico al que hemos asistido en las páginas anteriores. Resulta evidente, al menos en los primeros textos védicos (RV. I, 32; X,151,3; X,56,6; II,35,2; X,124,4-5; VI, 20, 2; VII,21,7), que las expresiones *asura* y *dēua* fueron utilizadas con total libertad para hacer referencia a un variado número de dioses, sin que ninguno de los términos supusiera una exclusión del otro. Algo similar debió ocurrir en el contexto iranio, donde los títulos de *ahura* y *daēuua* habrían sido utilizados durante un largo tiempo como medio complementario para dirigirse al grupo de *bagas*, con independencia de

²⁰ Gershevitch se detiene a considerar estos dos términos que le permiten reconstruir la categoría sacerdotal dentro de la sociedad avéstica y aqueménida. Si bien los datos para fechar el término *atharvan* parecen quedar limitados a los textos avésticos y las tablillas de Persépolis, sin embargo, *zaotar* debe corresponder a un periodo anterior, puesto que el propio profeta Zoroastro declara que ésa era su función en el momento de iniciar su predicación. Esta palabra combina etimológicamente la noción de dos raíces *zav*, “verter” (libaciones) e “invocar” y se corresponde con el término védico conocido de *hotar*. Cfr. Gershevitch, I., “The Old Eastern Iranian World view according to the Avesta”, en *C.H.I.*. Vol. II. Cambridge, 1985, p. 650.

la modalidad ritual o vinculación territorial en que se encontraran. De esta manera, se explicaría que el título de *ahura* aparezca vinculado a otros dioses en el Avesta no-gáthico: *Miθra*, *Apqm Napāt*, *Airyaman*, *Vērēθragna*, *Ardvi Sura Anāhitā* (Yt. X.25; 69; Yt. I,4; II,16; XIII,61; Sir. 1,7; Y. LXV,1), sin entrar en contradicción con el hecho de que uno de esos *ahuras*, la divinidad irania *Mazda*, haya ocupado el lugar principal dentro del panteón zoroastriano. También permitiría entender el porqué del uso de la expresión recogida en el Yasna: “Mazda y los otros *ahuras*” (Y. XXX,9; XXXI,4.) En otros pasajes del texto gáthico se hace una invitación para que unos seres que permanecen en el anonimato se aproximen a prestar atención al mensaje que se proclama²¹. Kellens y Cantera revisan la interpretación tradicional por la que se consideraba que los himnos gáthicos se dirigían a una audiencia humana, y proponen un contexto de himno para la ceremonia del sacrificio en el que es *Ahura-Mazda* quien se dirige a los demás dioses. Para refrendar este planteamiento podríamos sumar la expresión que aparece en Y. XXIX.3, donde *Ahura* es presentado como el más poderoso de los “que son” o de los “seres”. De esta forma, vemos que el término *ahura* dentro del contexto de la comunidad avéstica y posteriormente entre el conjunto de los persas, no quedó circunscrito en exclusiva para referirse a *Ahura-Mazdā*, sino que mantuvo su sentido etimológico como fórmula con la cual poder dirigirse a determinadas divinidades del panteón iranio.

²¹ “Yo quiero decir a los que desean venir (palabras) dignas de atención” (Y. XXX.1) y “Yo quiero hacer una proclamación. Prestad oídos, escuchad los que de cerca y los que de lejos deseáis venir, atended todos a esto, pues es llamativo” (Y. XLV.1) traducción A. Cantera, “art. cit.” p. 143.

Relacionado con el otro término que venimos considerando, también podemos encontrar elementos que nos llevan a cuestionar el sentido en que tradicionalmente ha sido aceptado. Dentro del contexto interpretativo que acabamos de describir para entender a quién se dirigen los versos que conforman las Gathas de Zoroastro, podemos juzgar de forma más matizada cuál es el reproche que el profeta lanza contra esas entidades divinas englobadas dentro del término *daēuuas*. El ataque se dirige de forma principal hacia las prácticas sacrificadoras que realizan los seguidores de estas divinidades a las que invocan bajo el título de *daēuuas* y que provocan el que no puedan encontrar cabida dentro de la nueva liturgia promovida por el profeta en torno a *Ahura-Mazdā*. No obstante, como vemos en las diferentes menciones que aparecen en los textos avésticos (Y. XII,4; XLV,11; LII,1; LXV,1), esto no impidió que continuara existiendo una importante cantidad de población irania fiel a esos *bagas* "demonizados". De hecho, como tendremos ocasión de analizar más adelante cuando tratemos la cuestión relacionada con la religión de los reyes aqueménidas, existe una inscripción del siglo V a.C., encontrada en Persépolis, mandada escribir por el rey Jerjes y conocida como la "Inscripción Daiva" (XPh)²², donde el monarca aqueménida proclama la campaña de sometimiento que ha realizado en aquellas regiones de su imperio que aún se mantenían fieles al seguimiento de estas *daēuuas*. Todo lo cual, nos lleva a asumir la idea de que al menos, en un principio, este término estaba ausente de cualquier connotación demoníaca, y que era empleado como un título con el cual determinados grupos poblacionales iranos se

²² Recientemente ha sido publicado el estudio de R. Schmitt sobre el original persa en *Corpus Inscriptionum Iranicarum. Part. I. Inscriptions of Ancient Iran. Vol. I. Old Persian Inscriptions. T. II. The Old Persian Inscriptions of Naqsh-e Rostam and Persepolis*. London, 2000. Una traducción al francés de dicha inscripción la encontramos en Lecoq, P., *op. cit.* pp. 256-8.

dirigían a aquellos dioses que consideraban más próximos. El hecho de que fueran apartados del protagonismo religioso por parte de Zoroastro y sus seguidores, no debió suponer en ningún caso su inmediata descalificación y ostracismo, especialmente cuando, como veremos, la propia reforma zoroastriana se encontró circunscrita en un primer momento a las regiones iránicas orientales.

CAPÍTULO VI. El culto pre-avéstico de Mithra.

A través de la exposición que hemos realizado en las páginas anteriores, se ha podido comprobar la dificultad que también existe para tratar de realizar cualquier reconstrucción de la práctica religiosa que caracterizó a los antiguos iraníes. Hecho nada extraño cuando ya pudimos ver que todo lo relacionado con este pueblo antes de la constitución del reino aqueménida se encuentra empañado por la oscuridad y la ausencia de fuentes suficientes.

Por medio de esta constatación, queremos realizar ahora la particular aproximación a la figura del dios Mithra durante los siglos que transcurren hasta la conformación del estado persa, y la posterior adquisición de protagonismo de la reforma religiosa encabezada por el profeta Zoroastro. Es evidente que para poder realizar dicha labor, nos hemos encontrado con importantes lagunas documentales; de ahí que nuestro método de reconstrucción haya tenido que sustentarse sobre la interpretación de fuentes indirectas. En este sentido, dos elementos constituyen nuestra principal herramienta: de una parte, el propio estudio etimológico de la palabra, que nos lleva a vincular a la divinidad con una serie de atribuciones que se desprenden del significado que abarca; de otra, el estudio comparativo de los textos religiosos védico y avéstico, con la finalidad de rastrear elementos de concordancia entre ambos, en relación con Mitra/Mithra y que permitan suponer un rasgo definitorio de esta divinidad. En relación con los textos avésticos en los que se menciona a Mithra, a pesar de que la propia cronología de su composición y su escritura lo alejan bastante

del período en el que nos encontramos en este momento, sin embargo, desde hace tiempo ha sido aceptado por los investigadores¹ la posibilidad de rastrear en el vocabulario de muchos de estos textos, elementos que hacen referencia a un periodo muy anterior a la propia predicación zoroastriana. Por medio de estas fuentes, trataremos de realizar esta reconstrucción abarcando diversos epígrafes que nos permitan obtener una imagen lo más completa posible de las características que pudieron estar presentes en el culto de esta divinidad durante este tiempo.

VI.1. El lugar de Mithra.

Para establecer el punto de partida, debemos remitirnos a lo expuesto en páginas anteriores cuando presentamos el debate historiográfico que ha existido en torno a cuál es el significado etimológico de la palabra *mitra*. Como pudimos ver, la opción por el sentido de “contrato” ha acabado por convertirse en la más aceptada, teniendo en cuenta que hay que matizar la propia noción de contrato, tal y como ya hicimos. Así, lo que se deriva de esta significación para la palabra, es que la idea central que debe vincularse con el dios Mithra, sería aquella que represente la sacralización realizada dentro del contexto de las tribus iránicas en torno al hecho usual del establecimiento de promesas solemnes, las cuales podían abarcar diferentes ámbitos de la vida cotidiana, desde un pacto entre tribus

¹ En este sentido, Meillet, A., *Trois conférences sur les Gatha de l’Avesta*, Paris, 1925 ; Christensen, A., *Études sur le Zoroastrisme de la Perse antique*, Copenhage, 1928 ; Idem., *Les Kayanides*, Copenhage, 1931; Frye, R.N., *La Herencia de Persia*. Madrid, 1965; Thieme, P., “The concept of Mitra in Aryan belief” en Hinnells, J., *Mithraic Studies*, vol. I, Manchester, 1975, pp. 21-39; idem., “Mithra in the Avesta” en Duchesne-Guillemin, J., (ed.) *Études Mithriaques IV*, Leiden, 1978, pp. 501-510.

hasta un acuerdo entre personas. La creencia religiosa en torno al carácter sagrado de estas promesas realizadas se sustentaba, pues, sobre la convicción personal y colectiva de que existía una presencia divina, representada por la figura de este dios Mithra, velador de su correcto cumplimiento, y que acudiría presto a imponer el castigo que se mereciese aquel que faltaba a su promesa dada². De igual forma que se esperaba recibir de esta divinidad los beneficios que se derivaban del mantenimiento de la fidelidad hacia el juramento o contrato establecido. Queda definido de esta manera el aspecto que consideramos que constituye el elemento central, el cual se encuentra en el origen del culto de esta divinidad.

Este fenómeno, a su vez, debe enmarcarse en un periodo relativamente remoto. En este caso, la datación de los textos védicos nos resulta insuficiente, y resulta algo más orientador la que proporciona el Tratado de Paz hitita que pudimos ver en la primera parte. El siglo XIV a.C., constituye la fecha de entrada de Mithra en las fuentes escritas históricas; no obstante, debemos suponer que la conformación de un pensamiento religioso abstracto entre los pueblos indo-arios que se encuentran desplazándose por Asia Central, se remonta a una etapa anterior. Tratar de establecer un momento concreto para la aparición de esta divinidad, constituiría por nuestra parte un ejercicio de osadía, difícilmente sustentable por las evidencias que se disponen. Ya

² De este modo se convertía en *miθrō-drujō* el rompedor de contratos (Yt. X,20,23,26,37,38,45,47, etc.) Campos, I., "El culto del dios iranio Mithra anterior al Zoroastrismo" en Crespo, S. et Alonso, A. (coord.), *Scripta Antiqua*. Valladolid, 2002, pp. 78-9. El crimen de perjuría encontraba difícil expiación entre los iranos. Para profundizar en las implicaciones sociológicas de la noción de juramento en la mentalidad irania, nos remitimos a Boyer, R. "Características generales del mundo indo-europeo y lo sagrado" en Ries, J. (coord.), *Tratado de Antropología de lo Sagrado. El Hombre indo-europeo y lo Sagrado*. (2). Madrid, 1995, pp. 29ss.

podimos ver en el primer capítulo las dificultades que existen en torno al propio origen de la palabra *mitra*. En cualquier caso, considerando que esta divinidad debió estar presente entre los indo-arios, y que posteriormente evolucionaría su culto en función de las regiones del Asia Central donde se fueron asentando, nos inclinamos a considerar el cambio del III^{er} al II^o Milenio a.C. como el momento en que el culto de Mitra/Mithra debió irse conformando.

En el capítulo dedicado al culto de Mitra en el contexto religioso védico, tuvimos ocasión de comprobar la vinculación de este dios con una variedad de elementos particulares. Queremos adelantar que algunos de ellos encontrarán también su reflejo en el Mithra iranio, sin embargo, otros aparecen como una novedad particular dentro de este nuevo marco geográfico y cultural. De manera significativa se encuentra también la particularidad y relevancia de las referencias que se pueden ir recopilando en relación con Mithra antes y durante el período aqueménida. Todo lo cual nos lleva a establecer como hecho apreciable el que, sin lugar a dudas, la importancia y acogida que experimentó el Mithra iranio fue mucho más significativa que la que hemos podido relatar para esta misma divinidad en la India. Esta mayor consideración hacia el protagonismo que pudo experimentar Mithra entre los iranos durante este periodo, ha llevado a que algunos investigadores hayan tratado de ofrecer modelos interpretativos de formas de culto y de pautas de organización de los seguidores de este dios. Para sustentar esas hipótesis, el recurso ha sido el ya mencionado arriba, la interpretación de los datos que se pueden extraer de los

himnos avésticos³ donde se menciona a Mithra, u otro tipo de testimonios indirectos.

En esta línea debemos enmarcar la hipótesis propuesta por H.S. Nyberg⁴ a finales de los años treinta del pasado siglo, al plantear la existencia de una comunidad irania para la cual Mithra habría representado su dios principal, a partir de los datos que se extraían de algunas estrofas del *Mihr Yasht* (Yt. X,12-16; 61; 68; 83-84). En estos pasajes, se estaría haciendo referencia a un periodo anterior al contexto avéstico en el que se enmarca el texto, y a través de su lectura, Nyberg interpretó que se estaba describiendo una situación que hacía referencia a este grupo social adorador de Mithra. Las referencias geográficas (§ 12-16) mencionadas llevarían a situarlos en el Irán oriental, entre el oasis de Merv, el lago Aral y la estepa del Turkeistán. El tipo de sociedad sería eminentemente patriarcal, donde quedarían reflejados los diferentes círculos concéntricos de interdependencia a partir de la familia como base fundamental, luego el clan y la tribu⁵. Esta comunidad dirigiría su culto hacia un dios que califican como “creador”, en av. *dāmidātəm* (§ 61) al que dotan de un conjunto de atribuciones cósmicas entre las que se destaca el carácter lumínico. Este

³ En el capítulo siguiente podremos detenernos con calma sobre la literatura religiosa zoroastriana representada por el Avesta, a pesar de ya haber hecho alusión a algunas de sus partes como son el Yasna y los Yashts. De entre los textos donde se menciona a Mithra destaca el Décimo Yasht, conocido como *Mihr Yashts*, dedicado en exclusiva a esta divinidad. Como decíamos antes, es posible diferenciar elementos que forman parte de una tradición religiosa más antigua y otras partes que pertenecen al contexto avéstico en el que fueron redactadas. Para un acercamiento a la interpretación de este texto nos remitimos al estudio citado de P. Thieme.

⁴ Nyberg, H.S., *Die Religions des alten Iran*, Upsala, 1938 (reimpr. Osnabrück 1966). En especial el capítulo 3: “Die altiranische soziale Religion I: Die Mithragemeinde”, pp. 52-85.

⁵ Este modelo es el que ya tuvimos ocasión de comentar en relación con las formas de organización social de los pueblos arios, tanto para el marco geográfico de la India, como luego en Oriente Medio. Cfr. *Supra*.

dios Mithra recibiría un tipo de culto particular concretado en la celebración del sacrificio, donde tendría un papel específico el protagonismo ejercido no sólo por los sacerdotes, sino también por los representantes de cada uno de esos grupos sociales antes mencionados. Por último, la vinculación especial de esta comunidad de fieles a esta divinidad traería consigo, tal y como se refleja en el texto, la especial protección que Mithra ejerce hacia sus fieles y que se concreta en la abundancia y prosperidad material y la victoria en las batallas.

El planteamiento general de Nyberg en torno a la existencia de una *Mithragemeinde* ha experimentado una diferente acogida entre los investigadores que han abordado la figura de Mithra en el contexto iranio. De una parte, podríamos mencionar a aquéllos que han asumido que debió existir este grupo de seguidores que encontraron en el culto de este dios el elemento central de su propio panteón⁶. Mientras que, por otro lado, se ha tratado de matizar la importancia que se le podría conceder al volumen, protagonismo e independencia que pudo haber tenido esta supuesta comunidad mitraica antigua. Consideran que la noción de dios supremo (*Hochgötter*, en palabras de Nyberg) referida a Mithra, como veremos, es totalmente pertinente; aunque debe ser aplicada con algunas matizaciones⁷. Especialmente, cuando consideramos que no podemos sostener la individualización de una comunidad particular a partir de las referencias que se hacen en la estanza 14 del himno mitraico. Tanto las menciones a lugares

⁶ Widengren, G., *Les religions de l'Iran*. Paris, 1968, p. 31; Bausani, A. "art. cit." p. 11-112.

⁷ Duchesne-Guillemin, J., *Zoroastro*, Paris, 1948, p. 89-93. Frye, R., "Mithra in Iranian history", en *M.S. I* (1975) p. 64. J. Ries rechaza la posibilidad de seguir sosteniendo la idea propuesta por Nyberg, a partir de que el propio concepto de *Hochgötter* no trae aparejado la existencia de una comunidad específica. Ries, J., "Le Culte de Mithra en Iran", *ANRW II*, 18.4 (1985), p. 2739.

geográficos, como la expresión “los valientes líderes” deben ser puestas en relación con el conjunto de la población aria, a partir de la frase anterior: “a todas las tierras de los arios” (§ 13).

Este hecho no anula en ningún caso el que podamos continuar indagando en torno a la consideración de este carácter destacado para Mithra en este periodo. Para ello, queremos volver a retomar los elementos señalados cuando hacíamos referencia al concepto iranio de *baga*. Creemos haber demostrado que dicha expresión mantuvo desde antiguo su significación originaria de “dios” entre los iranos. Sin embargo, también se ha descrito esta palabra como la expresión que designaba a una divinidad específica como “el dios por excelencia”. En este sentido, las estrechas conexiones que se han podido demostrar entre Mithra y *baga*⁸ han llevado a que muchos autores hayan pensado sobre la posibilidad de que esta divinidad desempeñara la función de dios supremo en el panteón iranio antiguo. J. Duchesne-Guillemin, M.

⁸ El primer investigador en señalar las correspondencias entre ambos nombres fue J. Marquart en relación con los datos proporcionados por los calendarios iranos (*Untersuchungen zur Geschichte von Eran I*, Göttingen, 1896, pp. 63-65; II, Leipzig, 1905, pp. 129-134), seguido también por Livshits, V.A., “The Khwarezmian Calendar and the Eras of Ancient Choresmia”, *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae* 16 (1968), pp. 444-6. En la misma línea, pero considerando la cuestión de los nombres teóforos que incluyen *baga* se posicionó R. Frye en su artículo “Mithra in Iranian history”, en *M.S.* I (1975) pp. 62-7. Más reciente es el estudio de Sims-Williams, N., “Mithra the Baga” en Bernard, P. et Grenet, F. (dirs.), *Histoire et Cultes de l'Asie Centrale Préislamique*, Paris, 1991. pp. 177-185, quien retoma la interpretación formulada por Marquart. Frente a esta equiparación a través de las referencias encontradas en los nombres de los meses y días en los calendarios de las diferentes regiones iranas, se opuso Henning, W.B., “A Sogdian God” *BSOAS* 28 (1965), pp. 242-54, planteando que en el caso de Sogdiana la expresión βγγ (*Baga*), aparentemente difería de la forma *myδ'* (*Mithra*), con lo que deberían ser divinidades diferentes. Frente a esta interpretación se han posicionado Dietz, A., “Baga and Mithra in Sogdiana” en *Études Mithriaques*, 1978, pp. 111-114, y Zimmer, S., “Iran. Baga- ein Gottesname?” en *MSS* 43 (1984), pp. 187-215.

Dandamaev, A. Lukonin, A. Bivar, U. Bianchi⁹ han planteado en diferentes momentos la afirmación de que Mithra sería ese *baga* por excelencia; dios principal que presidió el panteón iranio antes de que los reyes aqueménidas decidieran conceder la preeminencia a *Ahura Mazda*. Más aún, se ha señalado que la forma originaria para Mithra tendría una estrecha conexión con las tribus medas, lo que llevaría a que, en realidad, pudiera considerarse que Mithra hubiese sido el dios principal de los medos¹⁰, que tras la derrota frente a los persas, habría visto relegado cualquier protagonismo. Aún después de haber pasado más de veinte años desde que se propusieran estas teorías, sigue sin resultar posible ofrecer datos firmes que permitan darle solidez a tal posibilidad. La ausencia de información para reconstruir las prácticas religiosas medas de forma separada para lo que conocemos de los persas, no ha permitido avanzar en esta teoría.

Una posible vía para progresar en esta línea de investigación es la que se derivaría de la interpretación que R. Ghirsham, seguido más tarde por I. Benham¹¹, ha realizado de las figuras antropomorfas presentes en una serie de objetos encontrados al norte del Zagros. Las

⁹ Duchesne-Guillemain, J., "L'expansion de Baga", *Festschrift für W. Eilers*, Wiesbaden, 1967, pp. 157-8; idem., "Le dieu de Cyrus", *Acta Iranica* III (1974), pp. 11-21; Dandamaev, M. et Lukonin, A., *Cultura y Economía del Irán Antiguo*. Sabadell, 1990, p. 467; Bivar, A., "Mithraic images of Bactria: are they related to Roman Mithraism?" en Bianchi, U. (ed.), *Mysteria Mithrae*, Roma, 1979, pp. 741-749; idem., *The Personalities of Mithras in Archaeology and Literature*. Winona Lake, 1999, p. 5; Bianchi, U., "Mithra and Iranian Monotheism" en *Études Mithriaques* I. 1978, p. 39. P. Lecoq no se atreve a pronunciarse sobre la posibilidad de que la conexión entre Mithra y la categoría de *baga* supremo haya significado un protagonismo particular para esta divinidad, cfr. *op. cit.* p. 160.

¹⁰ En este sentido se posicionaba G. Widengren al hablar de Ahura Mazda como solamente un *baga vazraka*, frente a Mithra que representaba el *baga* por excelencia. Cfr. Widengren, G., *op. cit.* 1968. p. 141.

¹¹ Ghirsham, R., *Persia, protoiranios, medos y aqueménidas*. Madrid, 1964. pp. 41-68; Benham, I., "Recherches sur Mithra, au point de vue archeologique" en Bianchi, U., *Mysteria Mithrae*. Roma, 1979, pp. 805-9.

identificaciones que proponen de los bronce de los siglos VIII y VII a.C. hallados en la región de Luristán en relación con el dios Mithra, podría ser un material complementario a esta hipótesis y que no fue considerado en su momento por los autores arriba mencionados. En 1928 se encontraron unas necrópolis en los altos valles del Zagros, al sur de Kermanshah, situadas fuera de los poblados de la zona. La identificación que se ha propuesto para los habitantes de esta región en la primera mitad del Ier. Milenio a.C. ha sido doble. Ghirsham era partidario de la posibilidad de que se tratara de los *cimerios*, de origen iranio y que se habrían fusionado con las tribus medas de la región. Mientras que Dussaud¹² creía haber encontrado referencias a una población autóctona, descendiente de los antiguos *casitas*, sometidos completamente a la autoridad meda en la zona y practicantes de la religión antigua irania. En cualquiera de los casos, puesto que no hay suficientes datos complementarios que permitan desarrollar más allá la identificación final de estos habitantes,¹³ lo que debemos tener en cuenta es la coincidencia que señalan ambos autores en relacionar íntimamente la información extraída de estos bronce con la cultura

¹² Dussaud, R., "Ancient Bronzes du Luristan et Cultes Iraniens" en *Syria* 26,3-4 (1949), pp. 196ss.

¹³ La teoría de Ghirsham en relación con los cimerios fue desmontada por varios autores a fines de los años sesenta del pasado siglo, a partir de los resultados que surgían de las excavaciones arqueológicas en la zona. De igual modo, la teoría en relación con los casitas parece remontarse a un periodo anterior al de los propios restos materiales que estamos estudiando. Meade, C. G., "*Lūristān* in the First Half of the First Millenium B.C." en *Iran* 6(1968), pp. 105-134, hizo una revisión sistemática de ambas hipótesis, para acercarse a las propuestas de Young, T.C., "The Iranian Migration into the Zagros", en *Iran* 5(1967), p.33, quien relacionaba estas poblaciones directamente con los medos. Mucho más drástico fue Moorey, P. R., "Towards a chronology for the <*Lūristān* Bronzes>" *Iran* 9 (1971), pp. 113-129, quien planteaba la inexistencia de una relación clara entre todos los objetos de bronce que se estaban encontrando en la zona, por lo que no sería posible seguir hablando de "Bronces de Luristán", sino de testimonios particulares vinculados a las poblaciones medas de la zona.

meda presente en la región.¹⁴ De ahí que la interpretación que se ha ofrecido de algunas de las figuras de bronce se haya realizado desde la perspectiva de la religión irania antigua. En relación con esto, encontramos las descripciones que ofrece Ghirsham¹⁵ de una serie de pequeños ídolos de bronce, que combinan elementos antropomorfos con figuras animales, y que identifica con las divinidades irania *Sraoša* y *Aši*¹⁶.

Otro ídolo que representa a una divinidad sentada en medio de dos prótomos de caballos, perteneciente a una colección privada en París, es presentado por este autor como el propio dios Mithra, relacionándolo para ello con Yt. X,47, donde se menciona al dios transportado por caballos de grandes cascos. En otro alfiler de bronce donde se representa una cabeza vista de frente, acompañada por dos personajes que sostienen en sus manos el *barsom* ritual y una serpiente, Ghirsham¹⁷ rechaza la identificación que proponía Dussaud de

¹⁴ Porada ha llegado a establecer tres fases para tratar de clasificar las diferencias que se aprecian entre los restos provenientes de Luristán: una fase temprana con una estrecha influencia casita y mitannia; una segunda con un estilo expresivo basado en los prototipos elamitas (que podría ser datada en torno a los siglos X-IX a.C.); una tercera fase que abarcaría los siglos VIII y VII a.C. en la que habría una variedad de formas con conexiones con el arte medo. Porada, E., *The Art of Ancient Iran, Pre-Islamic Cultures*. New York, 1962. p. 83.

¹⁵ Ghirsham, R., *op. cit.* pp. 41-46, figs. 50, 51, 54.

¹⁶ Aunque ambas divinidades encuentra un desarrollo bastante extenso en los textos avésticos, su origen se ha establecido claramente en relación con el panteón iranio antiguo, a partir del cual se realizó su posterior "zoroastrización". *Sraoša* representa la obediencia y en los himnos que se le dedican (Yt. XI y XVII) aparece como protector de los muertos, vinculado con Mithra. *Aši* estuvo considerada como una divinidad que proporcionaba protección en las batallas y abundancia en los botines. En este sentido, la encontramos en el Avesta relacionada con el carácter militar de Mithra. (Yt. XVII). Para ampliar sobre las características de ambas divinidades: Boyce, M., *op. cit.* 1975, p. 60ss.; Kreyenbroek, P., "On the shaping of Zoroastrian theology *Aši*, *Vərəθraγna* and the promotions of the *Aməša Spəntas*", en Bernard, P. et Grenet, F., *op. cit.* 1991, pp. 137-145.

¹⁷ Ghirsham, R., *op. cit.* pp. 50-51, fig. 496.

considerar la presencia del reptil como un atributo del dios Mitra y se inclina por encontrar una referencia mitraica en el símbolo solar que aparece sobre la cabeza estilizada del león. Ante las representaciones encontradas en la placa de un carcaj conservado en el Museo Metropolitano de Nueva York, Ghirsham¹⁸ se hace eco de la propuesta realizada por Dumézil¹⁹. Este autor consideraba que los bronce de Luristán debían ser relacionados con los kassitas, y sus divinidades no habrían sido propiamente las iránicas, sino los dioses arios presentes en la India. A partir de esta premisa, identificó las figuras aparecidas en los diferentes niveles del objeto con los dioses *Mitra* y *Varuna* (tercer registro), *Indra* o *Rudra* (cuarto registro) y los gemelos *Nasatya* (en el quinto). No deja de ser sugerente esta interpretación, en cuanto que nos pone en conexión directa con los dioses ya vistos en el tratado de paz de Mitanni. Sin embargo, dos aspectos nos hacen mantener una actitud de precaución hacia su aceptación como testimonio mitraico válido. Por una parte, la atribución de estas divinidades nos parece un tanto arbitraria, por cuanto que, como ya vimos para el sello de *Saušatar*, no existen referentes iconográficos que nos permitan afirmar que donde veamos dos dioses representados, estos tengan que ser la *dvanda* Mitra-Varuna. Además, resultan poco sólidos los argumentos esgrimidos para la identificación de las otras divinidades. Igualmente, somos partidarios de seguir las prevenciones del propio Ghirsham al recelar de la vinculación de los bronce de Luristán con un periodo anterior al propuesto de los siglos VIII-VII a.C. La mayor parte de los bronce estudiados parecen corresponder a la segunda y tercera fase que hemos

¹⁸ *Idem*, pp. 70-1, fig. 91.

¹⁹ Duchesne-Guillemin, J., *op. cit.* 1977, p. 411, asume sin realizar crítica alguna esta interpretación de Dumézil, para relacionarla con la descripción que Tidjens hizo del sello del *Saušatar*.

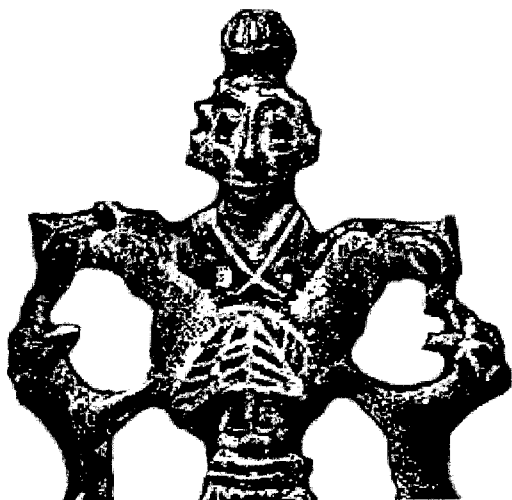
enunciado, lo que haría difícil una conexión con las poblaciones propuestas por Dumézil.

También debemos ser precavidos a la hora de considerar las identificaciones que realizó Ghirsham de los ídolos de bronce, relacionándolos con las divinidades iraníes *Sraoša*, *Aši* o *Miθra*. Existen grandes carencias en la iconografía mitraica de este periodo y del siguiente, de ahí que sea difícil establecer cualquier término de comparación que permita consolidar un modelo establecido. Por otra parte, al considerar los referentes que ha tomado este autor para sostener sus propuestas de identificación, nos ha llamado la atención el carácter *ad hoc* con el que recurre a las citas de los himnos avésticos. Esto lleva a tratar hacer encajar una determinada representación figurativa con un pasaje concreto encontrado en un himno, lo que constituye un ejercicio de malabarismo verdaderamente arriesgado, puesto que se podrá llegar a una conclusión opuesta a partir de la referencia a cualquier otro texto. Más aún, cuando encontramos las propuestas que otros especialistas han realizado sobre algunas de estas figuras y vemos que sus conclusiones llevan hacia un lado totalmente contrario. Un ejemplo es el que encontramos en J. Pijoan²⁰, quien a pesar de aceptar la adscripción persa de estos ídolos, propone su identificación bien como ídolos femeninos (“diosas femeninas de grandes caderas”), bien como un referente arcaico a la figura legendaria de Gilgamesh. Por su parte, E. Porada²¹ utiliza el término “figuras

²⁰ Pijoan, J., *Arte del Asia Occidental: Sumeria, Babilonia, Asiria, Fenicia, Persia, Partia, Sasia, Escitia*. Madrid, 1991, pp. 427ss. Este autor remonta la temática de estas figuras del Luristán a un periodo anterior a la predicación zoroastriana, o al menos a su aceptación en la zona, vinculándola con la temática tradicional babilónica.

²¹ Porada, E., *op. cit.* p. 87; también en esta línea, Amiet, P., *Les antiquites du Luristan*. Paris, 1976, p. 34ss.

demoníacas” y “Señor de los Animales” al referirse al amplio número de estatuillas de bronce que parecen responder a este modelo señalado por Ghirsham. Por tanto, a pesar del atractivo que proporciona la cantidad de figuras que conforman los bronceos del Luristán, no resulta posible determinar a partir de ellos una mayor precisión sobre la importancia que pudo ostentar la figura de Mithra entre los medos, tal y como habíamos visto en las páginas anteriores.



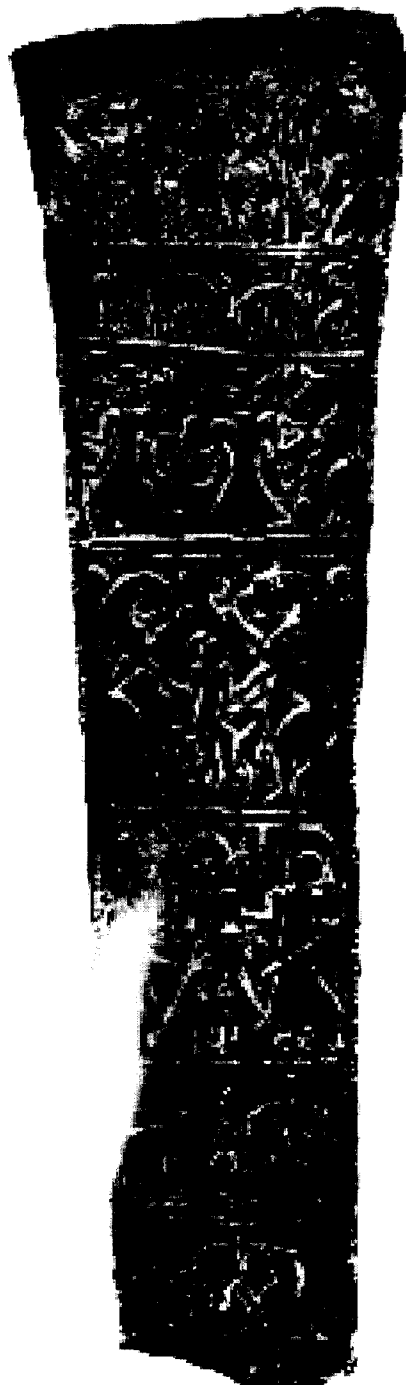
IDOLO (S. VIII-VII a.C.) – Col. Part. Teherán – París.

Fuente: Ghirsham, R. *Protoirranios, medos, persas*.



ALFILER DE DISCO (S. VIII-VII a.C.) – Col. Part. París.

Fuente: Ghirsham, R. *Protoirranios, medos, persas* 105



CARCAJ (S. VIII-VII a.C.) – Mus. Metrop. Neeva York

Fuente: Ghirsham, R. *Protoirranios, medos, persas*. Madrid, 1964, p. 70, fig. 91.

VI.2. El culto de Mithra: creyentes, sacrificios, festivales.

Lo que sí debe quedar establecido, sin ningún género de dudas, es la individualización de un culto particular²² por parte de la población irania en relación con el dios Mithra. Dicho culto encuentra sus orígenes en un periodo bastante remoto, en el cual se habrían ido desarrollando un buen número de las atribuciones vinculadas con Mithra, a parte de la ya mencionada como fundamental de dios de los contratos. Habría ocupado su lugar específico entre los demás dioses tribales, y en ese sentido, recibiría una especial vinculación con cada uno de los estamentos representativos de la autoridad en los que se articula la sociedad irania tribal. De este modo, no resultan extrañas las estanzas del *Mihr Yašt* donde se menciona a los líderes de la comunidad ofreciendo sacrificios con las manos abiertas, o al propio dios ejerciendo una especial protección sobre el dueño de la casa, el señor del clan, el señor de la ciudad, el señor de la provincia y el señor del país (Yt. X, 17-18; 83-84).

Frente a la dificultad que existe para poder hablar con propiedad de la existencia de una comunidad mitraica específica, encontramos otra serie de elementos que nos permiten dar cuerpo a un sector de la población irania que se sintió vinculado de forma particular a esta divinidad. En tal sentido, debemos dirigir nuestra atención hacia una

²² Contrariamente a lo que A. Griffith afirma en su ensayo "Essays on Ancient Rome: Mithraism", disponible en Internet a través de la *Ecole Initiative* canadiense [<http://eawc.evansville.edu/essays/mithraism.html>], donde afirma que Mitra/Mithra nunca tuvo su propio culto y lo limita a ser un sujeto nombrado en invocaciones y protagonista de un canto del Avesta. A nuestro parecer, dicha afirmación constituye un acto de ligereza y desconocimiento por su parte sobre el papel desempeñado por Mithra tanto en el Irán pre-aqueménida como durante el imperio persa. De igual modo, un elemento que caracteriza el *Mihr Yasht*, como luego tendremos ocasión de comprobar, es la continua mención a los diferentes modos en que Mithra desea recibir su culto por parte de sus fieles (Yt. X, 7-9, etc.).

institución que fue común en la tradición irania desde la Edad del Bronce. La existencia de sociedades de hombres o bandas de guerreros²³ entre los iranos, incluso antes del Imperio Aqueménida fue constatada por S. Wikander²⁴, quien la relacionaba por una parte con los grupos de edades que existían entre la aristocracia irania y, por otra, con el protagonismo que tenía entre estos grupos la preparación hacia la actividad militar y la necesidad de la solidaridad de grupo. En cualquier caso, las *Männerbünde* eran asociaciones de ciudadanos donde se creaban lazos de interrelación estrechos en torno a un grupo humano determinado y donde el carácter militar ocupaba un lugar destacado. Algunas de las características que definían estas sociedades resultan

²³ El término acuñado por la historiografía para definir estas agrupaciones dentro de la tradición indoeuropea ha sido *Männerbünde*. Ustinova nos aclara a qué hace referencia dicho término: *the term Männerbünde is applied to a rather wide range of phenomena, from secret societies, based on selective membership, to age classes, which include all males of the same age, enjoying full rights within a given community*. Cfr. Ustinova, Y., *The Supreme Gods of the Bosporian Kingdom: Celestial Aphrodite & the Most High God*. EPRO 135. Leiden, 1999. p. 280; e idem, "Lycanthropy in Sarmatian Warrior Societies" en *AE&W* (2002), p. 107.

²⁴ Cfr. Wikander, S., *Der Arische Männerbund*, Lund, 1938. Este autor demostró que en el Avesta existían referencias a estas sociedades de jóvenes guerreros a través de las menciones a los *mairya* y que se emparentaba con los *Maruts* de los textos védicos (pp. 81-4.) La existencia de estas sociedades de guerreros ha sido aceptada por un buen número de iranistas posteriores: Widengren, G., *Hochgottglaube im alten Iran*, Uppsala, 1938, p. 311-350; idem, *Der Feudalismus in alten Iran*. Köln. 1969, pp. 88-9; Dumézil, G., "Visnu et les Marut à travers la réforme zoroastrienne" *J.A.* (1953), pp. 1-25; Gnoli, G., *op. cit.*, 1980, pp. 83, 181-86; Lincoln, B., *Priests, Warriors and Cattle*, Berkeley, 1981, 122-32; Frye, R., *The History of Ancient Iran*, Munich, 1983, pp. 53 y más recientemente el libro antes citado de Y. Ustinova. Dentro del contexto indio, señalamos la importancia que Smith, B.K., "Ritual, Knowledge and Being. Initiation and Veda Study in Ancient India" *Numen*, XXXIII.1 (1986) pp. 65-89, confiere a estas sociedades en el proceso de socialización de la juventud aria. Una voz discordante es la que expone M. Boyce en su artículo "Priests, Cattle and Men" *BSOAS* 50,1987, pp. 508-526, al matizar el carácter antiguo de estas asociaciones y limitarlo a la correspondencia planteada entre estas *Männerbünde* y los *Maruts* de los pueblos arios. El pasaje de Jenofonte (*Ciropedia* I,2.3-12) en el que describe la división de la aristocracia masculina aqueménida en cuatro grupos claramente delimitados ha sido interpretado como un testimonio de esta práctica organizativa. En él vemos la articulación de la sociedad masculina persa en grupos de edad, cada uno con sus funciones específicas y una disciplina propia, además de contar con la presencia de tutores para niños y para jóvenes.

muy interesantes en relación con el objetivo de nuestra investigación. En primer lugar, se trataba de agrupaciones exclusivamente de hombres, donde existía una subdivisión interna, especialmente, en función de la edad, que, a su vez, se concretaba en una organización jerárquica; cada miembro se incorporaba después de pasar una iniciación, por la cual se comprometía con una comunidad de guerreros vivos y fallecidos.²⁵ Dentro de estas sociedades, parece que el culto a la muerte tuvo un especial protagonismo,²⁶ lo cual no debe extrañarnos si tenemos en cuenta que la vida del guerrero estaba marcada por su constante enfrentamiento con aquélla en cada batalla. Este culto se ha constatado que estaba relacionado con prácticas extáticas e iniciáticas; al mismo tiempo que se establecía un código moral estricto, cuyo incumplimiento podía llevar a severos castigos y a ceremonias de expiación.

La vinculación de algunas de estas *Männerbünde* con el culto del dios Mithra en el antiguo Irán es un aspecto que queda reflejado en el Avesta. En diversos pasajes del *Mihr Yasht*, podemos encontrar referencias a la existencia de un tipo de culto individualizado donde Mithra ocuparía un protagonismo especial. En las estrofas 25 y 104,

²⁵ Waldmann ha tratado de realizar una síntesis de las estructuras comunes que estaban presentes en estos grupos: disfrutaban de una ley propia, que les libera de las demás obligaciones y les pone en disposición de alcanzar un grado superior de promoción del bien común; desarrollan ritos extáticos para estimular las fuerzas de la fertilidad vegetal o animal; a menudo se prometía la salvación personal a través del acceso a una esfera superior de conocimiento; existía una rigurosa disciplina de grupo, centrada en la obediencia al líder. Cfr. Waldmann, H. "Theology and Ideology in Ancient Iran" en Bianchi, U. (ed.) *The notion of "Religion" in Comparative Research*. XVI. IAHR. Congress. Rome, 1994. pp. 271-276.

²⁶ En este sentido, Gnoli señala la presencia del culto hacia los *fravaši* (alma de los muertos) en estas *Männerbünde*, lo que sirve a su vez para resaltar el carácter pre-zoroastriano de estas entidades divinas. Gnoli, G., "Les 'fravaši' e l'immortalité", en Idem, (dir.) *La Mort, les morts dans les sociétés anciennes*, Paris, 1982, pp. 339-347.

Mithra recibe la epiclisis *ukhra-bāzū*, un epíteto interpretado como específico del vocabulario de las sociedades de hombres y que hace referencia a la potencia de su brazo.²⁷ Al mismo tiempo, el conjunto de referencias que se repiten a lo largo de todo el himno en relación con una imagen guerrera y combativa del dios (y que tendremos ocasión de analizar con esmero cuando analicemos con detenimiento el *Mihr Yasht*) han llevado a buscar sus orígenes en la vinculación que guardaría con estas asociaciones; hecho, a su vez, que introduce una diferenciación importante entre el modo en que Mithra fue adorado en Irán, frente a lo que pudimos comprobar para la India védica.

De igual modo, otro testimonio de esta expresión del culto de Mithra estaría relacionado con los grupos de fieles a los que hace referencia Zoroastro, cuando critica la práctica del sacrificio del toro y el consumo del *haoma*²⁸ (Y. XXXII,8, 14). Encontramos en este dato un

²⁷ Ries, J., "art. cit.", 1985, p. 2753. La transliteración que ofrece Ries aquí sin embargo no concuerda con la correcta escritura para el adjetivo *ukhra* (fuerte), ya que cambia la 'k' por una 'g', lo que nos llevaría hacia otra palabra totalmente diferente. Esta expresión es interpretada por J. Kellens, no sólo como una referencia a la capacidad guerrera del dios, sino también con una simbología solar. Cfr. Kellens, J., "Les Bras de Miθra" en Bianchi, U.(ed.) *Mysteria Mithrae*. Roma, 1979. p. 716.

²⁸ *Haoma* es el nombre avéstico para una planta y también para la divinidad que la representaba; la forma sánscrita que le corresponde es *soma* y ambas han sido relacionadas por metonimia con la voz proto-indoirania **sauma-* (que hace referencia a "aquello que es prensado, extraído, av. *hu-*, sct. *su-*). Las referencias técnicas y específicas para *haoma/soma* señalan que debió corresponder a un jugo extraído ritualmente de una planta y que era consumido por los ancestros de los antiguos iraníes e indo-arios. Los efectos farmacológicos que producía esta bebida son descritos en varios lugares del Yasna: sanación (Y. IX.16, 17, 19; X.8, 9), excitación sexual (Y. IX.3-15, 22), fortalecimiento físico (Y. IX.17, 22, 27), estimulación intelectual (Y. IX.17, 22) e "intoxicación" (Y. IX.17; X.8; XVII.6, 14, 19; XI.10). La identificación de la planta y qué tipo de sustancia alterante contenía, ha llevado a diferentes conclusiones a los investigadores a lo largo del pasado siglo XX. Durante un tiempo se consideró que los efectos del *haoma* debían ser eminentemente alcohólicos (O'Flaherty, Abaev y Rausing), aunque se comprobó que el tiempo de fermentación era nulo en las ceremonias de preparación. Nyberg y Mukherjee identificaron la planta como cáñamo (*Cannabis sativa/indica*), aunque fue criticado por Henning. Wasson y Gershevitch

ejemplo de lo que podría ser un elemento central de la práctica religiosa de las *Männerbünde*: un sacrificio ritual de hermanamiento, junto con la ingestión de una sustancia alucinógena (el *haoma*) que permita a los participantes trascender las limitaciones terrenales y encarar con valentía la peligrosidad del combate. No en vano, el *haoma* era considerado como la *bebida que espantaba a la muerte*²⁹. Su consumo, como una parte fundamental de la ceremonia de los sacrificios animales que se realizaban a los dioses iraníes y en especial a Mithra, venía acompañada de la presencia de otros elementos complementarios que dan forma a un culto particular en torno a esta divinidad. La mención

apuntaron hacia la vinculación con los efectos alucinógenos que producen los hongos, en este caso la *Amanita Muscaria*. Otras propuestas recientes, pero con escasa repercusión, han llevado hacia la *Mandragora turkomanica* (Khoplin) o el *Panax ginseng* (Windfuhr). También se ha pensado en la posibilidad de que la planta en cuestión pudiera corresponder a algún tipo de *ephedra*, de las que crecen en las regiones periféricas de India e Irán, aunque para llegar a producir alguno de los efectos descritos debía mezclarse con algún agente psicotrópico. Para asistir al debate sobre el *haoma* nos remitimos a: Brough, J., "Soma and Amanita muscaria," *BSOAS* 34, 1971, pp. 331-62; Windfuhr, G. L., "Haoma/Soma, the Plant," *Acta Iranica* 24-25, Leiden, 1985, I, pp. 699-726; Taillieu, D., "Old Iranian haoma-: A Note on Its Pharmacology," *Acta Orientalia Belgica* 9, 1994 (pub. 1995), pp. 187-91; O'Flaherty, W. D., "The Post-Vedic History of the Soma Plant," in Wasson, R. G., *Soma: Divine Mushroom of Immortality*, New York, 1968, pp. 95-147; Khlopin, I. N., "Mandragora turkomanica in der Geschichte der Orientalvölker," *Orientalia Lovaniensia Periodica* 11, 1980, pp. 223-31; Gershevitch, I., "An Iranist's View of the Soma Controversy," in Gignoux, Ph. & Tafazzoli, A. (eds.), *Memorial Jean de Menasce*, Louvain, 1974, pp. 45-75; Flattery, D. S. & Schwartz, M., *Haoma and Harmaline: The Botanical Identity of the Indo-Iranian Sacred Hallucinogen "Soma" and Its Legacy in Religion, Language, and Middle Eastern Folklore*, Los Angeles and London, 1989.

²⁹ En diversas estrofas del Yasna (IX,2;4;7;13; X,21; XI,10; XXXII,14; XLII,5) aparece frecuentemente la palabra *duraōsho* acompañando o sustituyendo a Haoma. Windfuhr la traduce como "remover o apartar el dolor", (Windfuhr, G.L., "Haoma/Soma, the Plant," in *Papers in Honour of Professor Mary Boyce*, 2 vols., *Acta Iranica* 24-25, Leiden, 1985, I, p. 702.) Mills la desarrolla como "el que conduce a la muerte lejos" (Mills, L.H., *Sacred Books of the East*, New York, 1898.) seguido por Gnoli (Gnoli, G., "The Studies on Persian Religion" en U. Bianchi (ed.) *Problems and Methods of the History of Religions*. Leiden, 1972, p. 75.) Zaehner y Varenne optan por "aquel del cual la muerte huye" (Zaehner, R.C., *The Teaching of the Magi*. London, 1956, p. 127. [*Las doctrinas de los magos. Introducción al Zoroastrismo*. Buenos Aires. 1983] y Varenne, J., *Zoroastro, el profeta del Avesta*. 1979, Madrid, p. 76.) Por nuestra parte, no debemos ignorar la presencia del adverbio *dura* 'lejos', por lo que nos parece más acertada la propuesta de Mills.

que realizan algunos autores clásicos³⁰ al hablar de la identificación que algunos de estos grupos hacían con ciertos animales, es un dato que completa la descripción que hemos realizado de las prácticas religiosas vinculadas a estas *Männerbünde*. En este mismo sentido, podríamos situar la referencia de Ateneo (*Deipnosofistas* 10.45.434d-f) sobre la existencia de un tipo de danza ritual (*la danza pérsica*) entre los persas y que parecen enlazar de manera especial con las celebraciones dirigidas al dios Mithra.

La vinculación de Mithra con el estamento militar iranio (medo, persa y parto) es un aspecto que podremos desarrollar en el capítulo siguiente; no obstante, queremos adelantar que la presencia de testimonios sobre esta relación, parece remontarse a un periodo antiguo, en el que la realización de determinadas ceremonias litúrgicas y de invocaciones por parte de los guerreros ya era una práctica habitual. En este sentido, Bowman³¹ es partidario de hablar de un culto proto-mitraico operativo activamente en el ejército persa, relacionado con las prácticas clandestinas de un ritual mitraico primitivo. Dicho ritual estaría concretado en la continuidad del consumo del haoma en las características que hemos reseñado arriba. De hecho, la atribución de rasgos militares a la personalidad de Mithra es un elemento que queda reflejado claramente en el *Mihr Yasht*; sin embargo, nos resulta imposible determinar si esta circunstancia responde a una realidad anterior a su composición final dentro del contexto avéstico, o si es, de nuevo, un testimonio de los aspectos pre-zoroastrianos que están

³⁰ Destacamos a Plinio, *Historia Natural* VIII.143 y Eliano, *Historia Varia* 14.46. Algunas fuentes asirias aluden a estas bandas como grupos de "perros furiosos".

³¹ Bowman, R.A., *Aramaic Ritual Texts from Persepolis*. Chicago, 1970, p. 15. En esta misma línea, Bivar, A., *op. cit.* 1999, p. 53.

presentes en el himno. De ahí, que prefiramos dejar para más adelante el análisis de todas esas atribuciones. Sin embargo, el planteamiento que propone Bowman se encuentra en la base de una nueva característica que queremos señalar en relación con el dios Mithra. Hemos comprobado que varios elementos apuntan hacia la existencia de un culto mitraico desarrollado en medio de un contexto más privado y particular. En este sentido, la mención que se hace en algunas estanzas del *Mihr Yasht* (54-5, 108) en relación con la petición que realiza el propio dios para recibir un culto público, en paridad con los demás dioses, ha sido interpretada³² como un testimonio de la existencia de un "Mitraísmo Esotérico" entre los antiguos iraníes. Volvemos a encontrarnos con la cuestión de hasta qué punto podemos remontar a un periodo anterior todas las menciones que se realizan en este himno. En la estanza 55, Mithra pide un culto por su propio nombre, al igual que los otros *yazatas*. Esta referencia, nos pone en relación con el panteón zoroastriano, ya que ésta es la nueva categoría divina que se introduce; lo que nos llevaría, en todo caso, a indagar bajo qué circunstancia se continuó con la adoración de este dios en el contexto religioso avéstico, y que trataremos de desarrollar en el capítulo siguiente. Resulta delicado tratar de inferir, como han hecho los autores citados, la existencia de esta característica esotérica en relación con Mithra durante este período. En cuanto a que este concepto implica, a nuestro entender, la existencia de una conciencia particular de grupo vinculado con una divinidad o con unas enseñanzas a transmitir de forma oral. Hecho que tan sólo podríamos atribuir a las *Männerbünde*, puesto que no se ha podido establecer con seguridad la

³² Bivar, A., "Towards an integrated picture of Ancient Mithraism" en Hinnells, J. (ed.) , *Studies in Mithraism*, Rome, 1994, pp. 61-73; Kreyenboek, P., "Mithra and Ahreman in Zoroastrian Cosmogonies" en *ibidem.*, pp. 172-82.

existencia de otra “comunidad mitraica” específica. No obstante, se da la circunstancia de que la expresión del culto litúrgico de Mithra no queda circunscrita exclusivamente al ámbito privado, sino que también encontraba cauces públicos para su expresión.

Si como hemos visto, la realización del sacrificio animal constituye un elemento importante en la práctica religiosa vinculada a Mithra durante este periodo, existía un momento del año en que su desarrollo ocupaba un lugar especialmente destacado. Entre los antiguos iraníes el año se encontraba articulado en torno a grandes celebraciones, establecidas en función de las estaciones. De estos festivales o *gāhāmbārs*, se ha podido constatar³³ que al menos dos de ellos se remontan a un periodo pre-zoroastriano: *Tirikana* y *Mithrakana*, dedicados respectivamente a los dioses *Tir* y *Mithra*. La festividad primitiva del *Mithrakana* debió ser un evento vinculado, por una parte, con la celebración del comienzo del año entre los iraníes,³⁴ y por otra, un momento propicio para la realización de sacrificios rituales en los que el toro, como víctima, debió ocupar un lugar importante. De ahí que también se haya interpretado la predicación de Zoroastro (Y. XXXII,12-14) en relación con los sacrificios cruentos de estos animales, como un ataque directo hacia dicha celebración realizada por este grupo de seguidores de Mithra.³⁵ El hecho de que tanto en los textos

³³ Boyce, M., *A History of Zoroastrianism*. Vol. I. Leiden, 1975. p. 172; idem. Vol. II. Leiden, 1982. p. 35.

³⁴ Boyce, M., “Mithra among the Iranian Zoroastrians”, Hinnells, J. (ed.), *Mithraic Studies I*, Manchester, 1975, 106-118; idem, “Iranian Festivals” en Yarsheter, E., *The Cambridge Ancient History of Iran*. Vol. 3(2), Cambridge, 1983, pp. 794-5; Taqizadeh, S.H. *Old Iranian Calendars*, London, 1937. p. 38; Gnoli, G. “Politique religieuse et conception de la Royauté sous les Achéménides” *Acta Iranica* 2 (1974), p. 124.

³⁵ Merkelbach, R., *Mithras*. Königstein, 1984. pp. 14-22; Hinnells, J., “The Iranian background of Mithraic Iconography”, en *Acta Iranica*, I (1974), p. 247ss. La cuestión del rechazo de Zoroastro al sacrificio del Toro y el consumo del Haoma ha sido un

avésticos como en otras fuentes externas (Heródoto, *Hist.* I,132) haya menciones al sacrificio de toros, y la continuidad del consumo del haoma (el Yasna IX-XI, conocido como *Homa Yasht*, es una recitación de cómo debe ser preparado y de sus efectos), nos lleva a considerar diferentes posibilidades:

- el grado de la condena y persecución hacia este tipo de prácticas no debió tener la intensidad, ni la intención que se le ha conferido (probablemente dirigido hacia algunos excesos o desviaciones, más que a su práctica en sí).
- dicha condena no encontró los cauces adecuados para su consecución.
- estas prácticas se encontraban tan estrechamente vinculadas a las divinidades antiguas iránias (y entre ellas principalmente Mithra) que se continuaron realizando de forma clandestina o privada por parte de los seguidores tradicionales.

Personalmente nos inclinamos por una combinación de la primera y la última opción, como posible explicación a lo que debió ocurrir; e incluso, tenemos ciertas dudas de si en algún momento llegaron a quedar eliminadas todas las expresiones públicas (oficiales o particulares) de adoración a esta divinidad durante el periodo en que los persas adoptaron el zoroastrismo como su religión oficial.

Otro elemento que podemos desarrollar en relación con el culto de Mithra durante este periodo pre-avéstico, es el que se deriva de la función primaria de esta divinidad, y que ya recordábamos al comienzo

asunto que ha copado la atención de muchos investigadores dedicados al estudio de la religión irania. La contradicción que se constata entre estas menciones al rechazo de estas prácticas “aberrantes” y el papel central posterior que desempeñó el haoma, como bebida y como divinidad, se encuentra en la base de la polémica. Todo ello ha llevado a que el debate se haya estancado en el planteamiento de una revisión de todos aquellos autores que sin más repitieron la condena zoroastriana, dentro del marco del rechazo a las *daēuvas* como demonios, para matizar los pasajes del Yasna donde se rechaza el consumo del Haoma.

de este epígrafe. La vinculación de Mithra con el juramento establecido entre individuos, y la acción veladora sobre su cumplimiento o no, encontró una manifestación física en la práctica de la ordalía entre los antiguos iraníes. La costumbre de los iraníes, mencionada por algunos autores clásicos (Jenofonte, *Ciropeia* VII,5,53; VIII,3,24; Plutarco, *Artajerjes* IV,5; XXX,8), de invocar a Mithra a la hora de tomar un juramento, tiene unos orígenes remotos que se relacionan con el papel esencial de esta divinidad³⁶; de ahí, que sea comprensible su presencia en el momento en que se consideraba necesario realizar una prueba de este tipo para averiguar si se había producido una falta a la palabra dada. Entre los iraníes, existían diferentes modalidades de ordalías, pero la que parece vincularse de forma más estrecha con Mithra era aquella que se realizaba con el fuego³⁷. Habíamos visto que en el contexto védico, este dios manifestaba unas conexiones particulares con el fuego, como divinidad y como elemento presente en las ceremonias litúrgicas. Aunque existe una ausencia de fuentes que permitan desarrollar una relación parecida durante el periodo que estamos estudiando, podemos suponer, siguiendo a Boyce³⁸, que dados los vínculos que bajo el Zoroastrismo se van a encontrar entre Mithra y el

³⁶ "La noción de pacto se sitúa en la base misma de su concepción del orden social, contrato entre poderes contrarios, y la noción de juramento que sella ese contrato, la idea se reviste de sacralidad puesto que el pacto quedará personificado en dioses de importancia capital: Mitra." Boyer, R., "Características generales del mundo indoeuropeo y lo sagrado", en Ries, J. (coord.), *Tratado de Antropología de lo Sagrado. El Hombre indoeuropeo y lo sagrado*. (2). Madrid, 1995. p. 29.

³⁷ En los textos avésticos se hace mención de las diferentes modalidades de ordalía que debían ser utilizadas por los iraníes: "los Benéficos Inmortales le mostraron los tres tipos de ordalías de la Religión. La primera por medio de los fuegos. La segunda, metal caliente vertido su pecho. La tercera consiste en cortar con un cuchillo." (WZ. 21-10-11). Para este periodo, se ha podido constatar la generalización que debió tener la realizada con fuego entre los indo-iranios. Boyce, M., "On Mithra, Lord of Fire", en *Acta Iranica* IV (1975), p. 70; Perikhanian, A., "Iranian Society and Law", en *CAHI*, 1987, vol. 3. pp. 621-680; Gignoux, Ph., "Une ordalie par les lances en Iran". *RHR* CC.2 (1983), pp. 155-162.

³⁸ Boyce, M., "art. cit." p. 75; *idem*, *op. cit.* 1975, p. 29.

culto del fuego, éste sea resultado de una relación presente, al menos en estado primitivo, durante este periodo. De manera que, el fuego puede ser considerado un agente de Mithra. En cualquier caso, lo que sí podemos determinar es que este dios recibió a través de la práctica de la ordalía del fuego, un instrumento de manifestación de esa función veladora por el cumplimiento de los juramentos prestados. Otro aspecto que manifiesta la intervención directa que podía realizar Mithra en la vida cotidiana de sus fieles, especialmente desde la perspectiva de los castigos que podían derivarse de la infidelidad a la promesa dada, puede ser la siguiente mención que hace Heródoto (I, 138.1):

Si un ciudadano tiene lepra o albarazo, no puede entrar en una ciudad ni relacionarse con los demás persas; y aseguran que padece esas enfermedades por haber incurrido en algún delito contra el sol.

Aunque tanto el rechazo social hacia los leprosos, como la atribución a un origen divino el hecho en sí de su infección (p.ej. en la Biblia: Lev. XIII, 46), es una constante en las culturas antiguas de Oriente y Occidente, resulta interesante para nuestra investigación la observación del historiador griego al hablar de “delito” y “sol”. Por una parte, porque introduce un matiz de relación legalista entre el individuo y el astro solar en su connotación religiosa, bastante en la línea de algunos de los aspectos que hemos venido describiendo en relación con Mithra; especialmente lo señalado sobre la consideración de los iranos hacia el carácter vinculante que se desprendía de una promesa o juramento realizado bajo el amparo de este dios. Por otra parte, ya tendremos ocasión de comprobar cómo el culto de Mithra entre los persas manifestó una vertiente solar significativa que, con el tiempo, llevó a que desde la perspectiva griega (tal y como vemos en Heródoto) pudiera llegar a existir un tipo de identificación entre la

figura de este dios y el sol (Helio). De ahí que esta cita que hemos introducido pudiese ser interpretada como una referencia a la manera en que los persas podían dar concreción a los castigos que Mithra infligía a aquellos que faltaban en sus obligaciones adquiridas.

Por último, nos queda considerar una cuestión que permita completar lo más fielmente posible los elementos que definieron el culto de Mithra entre los iraníes fuera del ámbito de implantación de la reforma zoroastriana. En el capítulo dedicado a Mitra en la India, pudimos ver cómo la relación que se establecía entre este dios y Varuna, expresada bajo la característica de un *dvanda*, representaba un hecho fundamental para entender a esta divinidad en el contexto védico. De ahí, que si en las páginas anteriores hemos venido estableciendo las diferentes relaciones que debían existir entre el panteón ario en la India y en Irán, sea legítimo preguntar si en este último existe algún elemento que haga referencia a la continuidad de esta relación; o al menos, a la presencia de Varuna en esta región. La ausencia de Varuna en el marco religioso iraní es un hecho que queda reflejado no sólo en que no se le nombra en ningún pasaje del Avesta antiguo, ni reciente; sino también, en que no hay rastro alguno de su nombre en ninguno de los demás testimonios utilizados tradicionalmente para la reconstrucción de la religión iraní antigua. Esta circunstancia ha llevado a que se hayan propuesto diferentes hipótesis para explicar la desaparición del culto de Varuna.

Para algunos investigadores, Varuna en su calidad de dios principal debía ser buscado en Irán, bajo el apelativo de Ahura. En este

sentido, K. Barr³⁹, consideraba que el dios zoroastriano Ahura-Mazda no sólo era una continuación de Varuna, sino también de la propia pareja Mitra-Varuna, donde Mithra habría sido sustituido por el epíteto “*Mazdā*”. En una línea parecida se posiciona Duchesne-Guillemin⁴⁰, quien parte de la expresión avéstica *mithra ahura bərəzanta*, (Y. I,11;II,11;III,13;VI,10;VII,13;XVII,10; Yt. X,113,145) “los más grandes Mithra y Ahura”, para asegurar que Varuna se encuentra representado por Ahura, ya que, además, el apelativo *Mazda* (sabio), lo relaciona con el adjetivo *medhira*, que se aplica a Varuna en el RigVeda. Por su parte, G. Dumézil⁴¹ a partir de su modelo tri-funcionalista, quiso encontrar la continuación espiritualizada de esta divinidad en la presencia de uno de los *Aməša Spəntas*, que Zoroastro introdujo en su reforma religiosa. De este modo, *Aša*, que representa la justicia, ocuparía el antiguo lugar de Varuna. En una línea contraria, se posiciona M. Boyce⁴², quien considera que la divinidad *Apqm Napāt*, es la única que recibe con frecuencia la invocación “*ahura bərəzanta*”, (Y. II,5;VI,4;XVII,4; LXV,12; LXX,6;Yt. II,9;V,9;XIX,52) por lo que interpreta las referencias avésticas arriba señaladas del *dvanda* “Mithra-Ahura”, como un testimonio de la continuidad de la relación entre ambos dioses en el contexto iranio.

³⁹ Barr, K., *Avesta*, Copenhagen, 1957.

⁴⁰ Duchesne-Guillemin, J., *op. cit.* 1977. pp. 426-7.

⁴¹ Dumézil, G., *Naissance d'archanges. Essai sur la formation de la théologie zoroastrienne*, Paris, 1945; le sigue en esta postura Ries, J., *Le Culte de Mithra en Orient et Occident*. Louvain-la-Neuve. 1979. pp. 66ss.

⁴² Boyce, M., *op. cit.* p. 41ss. Un elemento que refuerza, según esta autora, la identificación de Varuna con *Apqm Napāt*, es la clara referencia que esta divinidad tenía con el agua (“Hijo de las Aguas” Yt. XIX,52), lo que guarda relación con las atribuciones védicas al elemento acuático. Igualmente, señala signos de la presencia de una devoción particular a Varuna a partir de la inclusión de *Apqm Napāt* en el calendario zoroastriano, como el octavo mes, siguiente al de Mithra. Boyce, M., “Mithra *khšathrapati* and his brother Ahura” en *Bulletin of the Asia Institute*, vol. 4(1990), p.6 (disponible en Internet a través de la página del SOAS: www.cais-soas.co.uk/mithra_khshatrapati.htm)

Gershevitch⁴³ es partidario también de reconocer en este Ahura, no tanto la divinidad zoroastriana posterior, sino a un dios del cielo adorado por los iranos desde antiguo, y que desempeñaría el papel de Varuna en la fórmula avéstica relacionada con Mithra.

Ninguna de las hipótesis parece ser concluyente para poder conocer qué debió pasar con Varuna entre los iranos. El hecho de que no sea mencionado en ningún texto avéstico de forma directa, como sí ocurre con Mithra y con otras divinidades antiguas, nos hace suponer que al menos la forma nominal "Varuna" habría desaparecido del vocabulario de los iranos en su proceso evolutivo, lo que les va diferenciando de sus parientes indios; hecho que no debe resultar extraño pues la correspondencia entre el panteón iranio y védico experimenta una transformación condicionada por las propias particularidades de cada pueblo. En este caso, la situación de movilidad de los iranos durante los siglos anteriores a su consolidación como estado, junto con el establecimiento de un mayor número de contactos culturales con las civilizaciones de la región del Zagros, pudieron ejercer una influencia decisiva en estas transformaciones. Tratar de identificar restos de la presencia de una divinidad ausente a partir de rasgos coincidentes que se aprecian en otros dioses, debe realizarse sobre unas bases sólidas y claras que no parecen corresponder al caso que estamos tratando. Si asumimos la vitalidad y evolución en la que se encuentra aún el pensamiento religioso iranio en este momento, no debe resultar difícil aceptar que, en función de los nuevos intereses o necesidades, algunas divinidades pudieran haber perdido su antiguo protagonismo; o al contrario, pues hemos comprobado cómo el

⁴³ Gershevitch, I., "Zoroaster's Own Contribution", *JNES* 23(1964), p. 35.

segundo plano de Mitra con respecto a Varuna en la India, ha sido sustituido entre los iranos por un mayor reconocimiento; hasta el punto de haber sido considerado como la divinidad principal del panteón pre-avéstico.

BLOQUE IV.

MITHRA EN LA REFORMA ZOROASTRIANA.

CAPÍTULO VII. La labor de Zoroastro.

VII. 1. El profeta. Localización y Datación.

El protagonismo ejercido por la figura de Zoroastro en el panorama religioso iranio es ineludible. Durante mucho tiempo su inclusión ha marcado el punto de inflexión para poder reconstruir no sólo las prácticas religiosas de los pueblos persas, sino también otros elementos de carácter social, cultural, etc. De igual manera, su aparición se vincula con la entrada en la historia de los persas, por lo que ambos elementos – Zoroastro y los persas – han resultado inseparables para buena parte de los investigadores que han abordado este campo. Sin embargo, en torno este personaje todavía quedan planteados demasiados interrogantes, que no han obtenido aún una respuesta satisfactoria. En buena parte, porque la propia condición parcial e insuficiente de las fuentes relacionadas con Zoroastro, no han permitido obtener conclusiones definitivas.

No tenemos intención de desarrollar con detenimiento todo el debate historiográfico que aún permanece abierto en torno a Zoroastro, especialmente porque podría alejarnos de la línea de investigación que venimos siguiendo. Sin embargo, nos parece importante abordar cinco preguntas que se encuentran en el fondo de la gran mayoría de los estudios que desde el siglo XIX, los investigadores occidentales le han dedicado. A partir de las

respuestas que se han ofrecido, podremos lograr a su vez una mejor localización espacio-temporal del siguiente bloque en el que se va a detener nuestra investigación: el papel que desempeñó el dios Mithra dentro del modelo religioso propugnado por Zoroastro y sus seguidores.

Las cuestiones a las que aludíamos arriba serían las básicas que tenemos la obligación de plantear, ante cualquier personaje histórico que desempeñara un papel decisivo en el momento y el contexto social en el que vivió: ¿Quién fue? ¿Cuándo vivió? ¿De dónde venía? ¿Qué intención tenía? ¿En qué consistió su actuación? La respuesta a cada una de ellas se encuentra doblemente condicionada por la diversidad de las fuentes y por la propia interpretación que los investigadores han realizado de ellas, lo que ha llevado a una interesante diversidad, que aún no ha encontrado una formulación definitiva.

La forma que hemos venido usando para referirnos a Zoroastro deriva del latín *Zoroastres*, que procede de la forma griega *Zarōastrês* (Ζαρωάστρης)¹. A su vez, se trata de la adaptación de la palabra avéstica *zarađuštra-*, que presenta algunas variaciones lingüísticas. La forma meda debió ser **zarat-ūštra*, que pasó a persa

¹ Esta es la forma griega más antigua y aparece utilizada por Diodoro Sículo 1.94.2, quien puede haberla tomado de Hecateo de Mileto (Bidez, J. et Cumont, F., *Les mages hellénisés. Zoroastro, Ostanès et Hystaspe d'après la tradition grecque*, Paris, 1938. Vol. II, p. 389.) También hay una variación en la forma griega, según Cosmas, *Ad Carmina S. Gregorii* (PG. 38.461): Ζωθραύστρης. Las variaciones hacia el latín derivaron en *Zoroaster* y *Zoroastres*. Para ampliar sobre las derivaciones latinas y griega de la voz, véase De Jong, A., *Traditions of the Magi. Zoroastrianism in Greek and Latin Literature*. Leiden, 1997, pp. 317-9.

medio como *zardušt*, y en lengua parta *zrhwšc*²; lo que ha llevado a la reconstrucción de la forma en persa antiguo *zara-uštra*, que sería el origen de la voz griega antes vista. El significado preciso del nombre también ha experimentado algunas polémicas. Dejando a un lado las lucubraciones de Jackson,³ quien planteaba que este nombre se relacionaba con la palabra griega *astrothutein*, que significaba “adorador de las estrellas”, atendemos a los estudiosos que se han centrado en la presencia del elemento *uštra*- “camello”⁴; lo que llevaría a interpretar la palabra como “poseedor de camellos dorados” o, simplemente, “camellero”. A ello va unida la otra palabra con la que se le suele nombrar en los Gathas – *spitama* “el brillante”, que se ha interpretado como el nombre del clan al que debió pertenecer el protagonista de la reforma religiosa. Ambos elementos conducen hacia una imagen enmarcada dentro de un contexto eminentemente ganadero, que es en el que se desenvuelven la gran mayoría de las tribus iránicas durante el periodo anterior a la conformación del Imperio Persa.

Mucho más controvertida es la cuestión relacionada con la cronología que debe ser atribuida a este personaje. Las contradicciones de las fuentes antiguas constituyen uno de los principales escollos con los que ha tenido que enfrentarse la investigación moderna, junto con la dificultad para encontrar nuevos

² Sobre la problemática relacionada con las variaciones en las formas iránicas del nombre nos remitimos a: Mayrhofer, M., “Zarathustra und kein Ende?” *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae* XXV, pp. 85-90; Gershevitch, I., “Approaches to Zoroaster’s Gathas” *Iran* XXXIII (1995), pp. 19-25; Humbach, H., *The Gathas of Zarathushtra*. Vol. I. Heidelberg, 1991. p. 8.

³ Jackson, A., *Zoroaster, the Prophet of Ancient Iran*. New York, 1898, (reimp. 1965), p. 12-14.

⁴ Cfr. *supra*, n. 2.

datos fiables donde sustentar con firmeza las hipótesis ofrecidas. Por una parte, las fuentes clásicas son variadas con respecto a la datación de Zoroastro. Las menciones griegas en relación con la datación de Zoroastro coinciden en situarle en una época bastante remota: cinco mil años antes de la Guerra de Troya (6200 a.C.), seis mil antes del cruce de Jerjes (6480 a.C.) o seis mil años antes de la muerte de Platón (6300 a.C.)⁵. El carácter especulativo de cada una de estas dataciones ha llevado a que se descalificaran por sí mismas, pasando a ocupar meramente un valor simbólico, por el hecho de tratarse de menciones griegas en torno a la figura de Zoroastro.

Un segundo grupo de fuentes ha participado en el desarrollo del debate cronológico. A partir de las menciones de algunos autores árabes⁶, que se hicieron eco de la tradición pahlavi, se afirma que Zoroastro debió vivir 258 años antes de Alejandro Magno; lo que nos situaría en unas fechas que girarían en torno 588 a 538 a.C. No obstante, estas datas se encuentran condicionadas por el erróneo uso que los sasánidas hicieron de la era seléucida.

El debate historiográfico en torno a la cronología de este personaje, ha surgido durante los siglos XIX y XX a partir de las interpretaciones que los investigadores modernos han realizado,

⁵ Hermodoro y Janto en Diógenes Laercio 1.2; Eudoxo en Plinio, *Nat. Hist.* XXX.2.3; Platón, *Alcibiades* 1.121; Plutarco, *De Isid.* 46; Agatias, 2.23.

⁶ Especialmente importante es la obra de al-Biruni con su *Cronología de las Naciones Antiguas*, escrita en torno al siglo XI d.C. En ella señala que habían pasado 258 años desde la aparición de Zoroastro hasta el inicio de la era de Alejandro Magno. Otro autor árabe que se aproxima a estas fechas es el cronista sirio Teodoro Bar Qonai, quien afirmaba que Zoroastro vivió 628 años antes que el propio Jesús. Gottheil, R.J.H., "References to Zoroaster in Syrian and Arabic literature" *Classical Studies in honour of H. Drisler*. London, 1894, pp. 24-51.

tanto de las fuentes clásicas mencionadas, como también de elementos lingüísticos provenientes de la lengua utilizada en el Avesta. En este sentido, para mayor claridad, podríamos agrupar las diferentes soluciones en torno a dos grupos: los partidarios de una datación baja y otra alta. Entre los iranistas que adoptan la cronología más cercana, abundan los que sitúan a Zoroastro en torno a los siglos VII-VI a.C., haciéndole contemporáneo de los primeros reyes aqueménidas, y asumiendo las identificaciones de personajes vinculados con su vida con figuras históricas de ese momento. En este sentido encontramos los trabajos de Humbach, Gershevitch, Altheim, Nigosian, Khoplin, Varenne o Christensen⁷. Estos autores han asumido las informaciones proporcionadas por las fuentes clásicas arriba mencionadas, e incluso se han embarcado en una disputa en torno a la interpretación correcta o errónea de la cifra de 6000 años, que señala Diógenes Laercio (I,2). En algunos manuscritos, esta cantidad es presentada como 600, o incluso, más recientemente, Gershevitch⁸ interpreta 60, con lo que encuentra un argumento sólido para refrendar su datación en torno al siglo VI a.C. Sin embargo, no resulta fiable aceptar las fechas propuestas por los autores griegos, con independencia de las interpretaciones que se hagan de sus cifras, pues se ha demostrado que procedían de

⁷ Humbach, H., *The Gathas of Zarathushtra*. Vol. I. Heidelberg, 1991. pp. 24-7; Gershevitch, I., "Zoroaster's Own Contribution", *JNES* 23(1964), p. 14; Varenne, J., *Zoroastro, el profeta del Avesta*. Madrid, 1979. p. 17; Altheim, F., *Zarathustra und Alexander*. Frankfurt, 1960. p. 37-52; Khoplin, I., "Zoroastrianism – location and time of its origin" *Iranica Antiqua* XXVII (1993), p. 110-111; Nigosian, S.A., *The Zoroastrian Faith*. Quebec, 1993. p. 15-16; Olmstead, A.T., *History of the Persian Empire*. Chicago, 1959. pp. 94-5; Christensen, A., *Études sur le Zoroastrisme de la Perse antique*, Copenhage, 1928. p. 34.

⁸ Gershevitch, I., "Approaches to Zoroaster's Gathas" *Iran*. XXXIII (1995), p. 6-15.

tradiciones indirectas tanto griegas como persas⁹. De igual forma, el esfuerzo de estos investigadores por hacer encajar los diferentes episodios de la vida de Zoroastro con personajes históricos, resulta en muchas ocasiones forzado y con poco sustento; más aún, cuando existen diferentes elementos que nos llevan, por sentido común, a optar hacia una datación del personaje y su predicación a un periodo anterior al s. VI a.C. Por una parte, estarían los rasgos arcaicos que están presentes en el avéstico utilizado para la composición de los Gathas, y que lo hacen coincidir con el momento visto para la escritura de los himnos védicos. A su vez, este avéstico antiguo difiere del persa utilizado en las inscripciones provenientes del período aqueménida, por lo que no parece posible considerar la predicación de Zoroastro, contemporánea a los reyes de esta dinastía. Finalmente, independientemente de cuáles fueran las características del zoroastrismo practicado por los reyes aqueménidas, parece evidente que difería en bastantes aspectos del predicado en un principio por el profeta, además de no existir referencia alguna a este personaje en las inscripciones reales. Por todo ello, se hace necesario el transcurso de un periodo de unos doscientos años como mínimo, para que se produjera la necesaria corrupción del espíritu innovador representado por Zoroastro. Estos argumentos se encuentran en la base de las teorías propuestas por los diversos iranistas que han optado por la cronología larga en relación con el profeta. De entre ellos, algunos han optado por acentuar los extremos, decantándose

⁹ En este sentido, Kingsley ha demostrado que muchas de estas citas no tienen una conexión directa con el mundo persa, sino que son elaboraciones realizadas desde la propia Grecia. Kingsley, P., "The Greek origin of the Sixth-Century Dating of Zoroaster", *BSOAS* 53(1990), pp. 245-265. También, Shahbazi, S., "The "Traditional Date of Zoroaster" explained", *BSOAS* 40 (1977), pp. 25-35; idem., "Recent speculations on the "Traditional Date of Zoroaster", *Studia Iranica* 31/1 (2002), pp. 7-45.

por una datación en torno 1500-1000 a.C.¹⁰ Sin embargo, parece tener mucho más sentido optar¹¹, siguiendo a Kellens, Duchesne-Guillemain, Gnoli¹², Widengren y Dandamaev, por un periodo que abarque los primeros siglos del Ier. Milenio, nunca posterior al siglo VIII a.C.

Otra cuestión que se une a la polémica, no sólo por la oscuridad que supone en sí misma, sino porque haría más difícil la lógica de la datación corta para Zoroastro, es la referente al lugar de su origen. Tanto por el lenguaje de los Gathas, como por las pocas referencias que se hacen en el Avesta al poblado natal de *Raghā*, se ha asumido que la región de procedencia debió ser el Irán Oriental¹³. El intento por matizar más esta localización ha llevado a diferentes

¹⁰ Boyce, M., *A History of Zoroastrianism*, I. Leiden, 1975. p. 1-13; idem., *A History of Zoroastrianism*. Vol. II. Leiden, 1982. p. 15; idem., *Textual sources for the Study of Zoroastrianism*. Chicago, 1990. p. 11.

¹¹ Gnoli, G., *Zoroaster Time and Homeland*. Naples, 1980. p. 69; idem., "El Irán antiguo y el Zoroastrismo", en Ries, J. (coord.), *Tratado de Antropología de lo Sagrado. El Hombre indo-europeo y lo sagrado*. (2) Madrid, 1995. 142; Kellens, J., "Die Religion der Achämeniden", *AoF* 10 (1983), p. 123; Widengren, G., *Les Religions de l'Iran*. Paris, 1968. p. 34; Du Bruil, P., *Zarathustra et la transfiguration du monde*. Paris, 1978. p. 23; Duchesne-Guillemain, J., "Irán antiguo y Zoroastro", en Puech, H.-C., *Las Religiones Antiguas*. Vol. II. Madrid, 1977. p. 444; Dandamaev, M., *Cultura y Economía del Irán Antiguo*, Sabadell, 1990. p. 442.

¹² Recientemente G. Gnoli ha publicado un estudio (*Zoroaster in History*. New York, 2000) en el que revisa su datación para optar por la propuesta de Gershevitch: "should leave no room for doubt as to the fact that Zoroaster lived between the end of the 7th and the middle of the 6th century B.C." p. 165. Frente a esta recuperación de la datación tradicional tenemos dos duras críticas a cargo de Kellens, J., "Zoroastre dans l'histoire ou dans le myth? À propos du dernier livre de Gerardo Gnoli" *Journal Asiatique*, (2001), pp. 171-184, y Shahbazi, A., "Recent speculations on the traditional date of Zoroaster" *Studia Iranica*, 31(2002), pp. 7-45, quienes inciden en el hecho de que la información que se dispone para la fecha de los siglos VII-VI a.C. está condicionada en cuanto a su historicidad.

¹³ Algunos autores clásicos también tenían una opinión diversa sobre la tierra de nacimiento del profeta. Por ejemplo Cefalio, Eusebio o Justino creían que procedía de Bactria y del este. Mientras que Plinio y Orígenes sugerían la región de Media y el oeste. Véase Bidez, J. et Cumont, F., *op. cit.* 23-25.

hipótesis, que han querido encontrar en Bactria¹⁴, Corasmia¹⁵, Tedzhen¹⁶, Sogdiana¹⁷, Korasán¹⁸, Râgh¹⁹ o Seistan²⁰ el lugar donde se habría forjado la personalidad de Zoroastro de cara a su labor reformadora siguiente.

Si compleja es la cuestión de la datación y la localización de este personaje, no menos infructuosa ha sido la indagación en torno a la pregunta de quién debió ser Zoroastro y qué intenciones debía tener. A la primera cuestión, los investigadores han recurrido a diversidad de modelos para tratar de situarlo en su contexto histórico. Así, nos encontramos con autores que han hablado de un Zoroastro campesino, chamán, profeta o político²¹. Sin embargo, ninguna de ellas logra suplantar a la propia identidad que el mismo Zoroastro reconoce en sus Gathas. Él se presenta como un *zaotar*, un tipo de sacerdote iranio, vid. Y. XXXIII.6:

*yā zaotā ašā arəzūš huuō maniiəuš ā vahištāt kaiiā
ahmāt auuā mananjhā yā vərəziəidiiāi mantā vāstriiā*

¹⁴ Moulton, R., *Early Zoroastrianism*. London, 1903. pp. 83ss. Racht, G., *Zoroastre, Avesta: Le Livre sacré du zoroastrisme*. Paris, 1996, p. 17ss.

¹⁵ Duchesne-Guillemin, J., *op. cit.* p. 444; Henning, W.B., *Zoroaster. Politician or Witch-Doctor?* Oxford, 1951. pp. 42ss.

¹⁶ Khoplin, J.N., "art. cit." pp. 110-111.

¹⁷ Nyberg, H.S., *Die Religionen des alten Iran*. Leipzig, 1938. p. 251ss; Gershevitch, I., *The Avestan Hymn to Mithra*. Cambridge, 1959. p. 14ss; Gershevitch, I., "art. cit." 1995, p. 4.

¹⁸ Varenne, J., *op. cit.* p. 33.

¹⁹ Grenet, F., "Zoroastre au Badakhshân", *Studia Iranica* 31/2(2002), pp. 193-214.

²⁰ Gnoli, G., *op. cit.* 1980, pp. 91-198; idem, G. *Ricerche storiche sul le Sistan antico*. Roma, 1967. p. 53-62.

²¹ Hertel, H., *Die Zeit Zoroasters*. Leipzig, 1924; Nyberg, H.S., *Die religionen des alten Iran*. Leipzig, 1938; Hinz, W., *Zarathustra*. Stuttgart, 1961; Herzfeld, E., *Zoroaster and his World*. Princenton, 1947. Un estudio crítico de las diferentes visiones ofrecidas a lo largo del s. XX, se puede encontrar en Schlerath, B., *Zarathustra*. Darmstadt, 1970.

“Yo, que soy *zaotar*, recto con la Verdad: de acuerdo con el mejor espíritu, estoy contento con este pensamiento por el cual uno concibe la idea de trabajar con el pastoreo.”

En este sentido, Zoroastro entronca con la tradición sacerdotal indo-irania, representada en la India en la figura de los *hotar*. La categoría sacerdotal del *zaotar*²² parece corresponder a un nivel secundario, puesto que eran los encargados de recitar determinadas letanías o realizar las libaciones en los sacrificios. No obstante, la propia condición sacerdotal y el carácter particular del mensaje religioso recogido en los Gathas, nos permiten imaginarlo como un sacerdote poeta que a partir de una particular inspiración, realizó modificaciones sobre lo que constituía la práctica religiosa habitual en su región de origen. Zoroastro habría actuado como un *Rishis* védico más, elaborando un *corpus* de himnos para el sacrificio que introducían importantes variaciones y que contó con la aceptación de un grupo de seguidores, hasta constituir una comunidad inicial.

²² Este término ha sido interpretado de forma variada por los traductores de los Gathas. Modi toma el origen de la raíz “zu-”, propuesta por Darmesteter, y señala que esta palabra significa literalmente “el que desarrolla las ceremonias o el oferente de ofrendas” (Modi, J.J., *The Religious ceremonies and customs of the Parsees*. Bombay, 1922. p. 202). Geldner señalaba que el *hotar* (av. *zaotar*) fue el sacerdote jefe, que debía cuidar de la recitación durante el sacrificio, (Geldner, K.F., “Zaota”, en *Indo-Iranian Studies in Honour of Dastur Darab*. London, 1925. p. 277. Más reciente es la interpretación de Gnoli (*op. cit.* 1980, p. 228) y Boyce (*op. cit.* 1989. p. 5) que señalan al *zaotar* como el sacerdote que hace ofrecimientos. En contra, podemos señalar a alguno de los traductores que han querido matizar la palabra en el sentido de “invocador”, en oposición al sentido de “sacerdote” (p. ej. Taraporewalla, I.J., *The Divine songs of Zarathustra*. Bombay, 1991. p. 323.) La especificidad del papel que ejerce el *zaotar* en los Gathas, queda evidenciado frente a los otros términos avésticos que hacen referencia a otros tipos de sacerdocio: *madra*, *usig* y *karapan* (Y. XXXII,12; XXXIII,6; XLIV,20; XLVIII,10; LII,14.)

El propio Zoroastro presenta su reforma como un deseo de recuperar la pureza de la vieja tradición religiosa (Y. XLIV, 9). De hecho, se han ofrecido diferentes interpretaciones sobre cuáles eran las intenciones del profeta, determinadas a su vez, por la propia visión que cada investigador tuviera de la figura del propio Zoroastro. Según Dumézil²³, uno de los objetivos prácticos de la reforma era la destrucción de la moral particular de los grupos de guerreros y elevar en su contra una moral repensada y purificada. Hertel²⁴ le veía como un campesino preocupado por acabar con el sacrificio de las vacas, práctica común en la religión irania antigua. Altheim²⁵ parece acentuar también esta preocupación fundamental de Zoroastro por el destino de la vaca, frente a cualquier otra intencionalidad reformista. Sin embargo, no podemos ignorar el carácter principal que parece encontrarse detrás de los textos transmitidos por el profeta, y que está dirigido eminentemente hacia la realización de los sacrificios. Los Gathas avésticos son interpretados como un conjunto de referencias directas a los modos en que debía desarrollarse el sacrificio a los dioses iranos. Más aún, frente al profuso debate en torno a si el modelo religioso implantado por Zoroastro correspondiese a un monoteísmo, dualismo o politeísmo encubierto²⁶, nos decantamos por la interpretación

²³ Dumézil, G., *Les dieux souverains des Indo-Européens*. Paris, 1977. p. 56.

²⁴ Hertel, H., *op. cit.* p. 143.

²⁵ Altheim, F., "El Antiguo Irán" en Heuss, A. (dir.), *Las Culturas Superiores de Asia Central y Oriental 1*. Madrid, 1987. p. 176 (orig. alemán 1962)

²⁶ La bibliografía sobre esta cuestión es abundante, en cuanto que las posturas son encontradas en este sentido. Véase por ejemplo, Gnoli, G., *op. cit.* 1985, pp. 58-60; Nigosian, S.A., *op. cit.* p. 20ss; Gershevitch, I., "art. cit." 1995. p. 5-6; Kellens, J., "Characters of Ancient Mazdeism" en idem. *Essays on Zarathustra and Zoroastrianism*. Costa Mesa, 2000. p. 15. Un estado de la cuestión más reciente es el que realiza A. Cantera en su artículo "¿Monoteísmo, dualismo, politeísmo?: el

ofrecida por Kellens y Pirart²⁷. Ambos autores señalan que la reforma zoroastriana viene a conceder la primacía en cuanto a recibir la adoración por medio de los sacrificios a Ahura-Mazda, frente al resto de divinidades iránias, los *bagas*, que pasan a ocupar un lugar secundario, aunque no desaparecen, en el nuevo panteón. De este modo, el mensaje transmitido por Zoroastro debe ser interpretado como un elemento novedoso frente a la tradición religiosa irania:

aguštā vacā sēṅhāmāhī

“vamos a proclamar palabras nunca oídas”. (Y. XXXI.1)

azəm tōi āiš pouruiō frauuōiuūdē

“Yo, con estos, soy el primero que se ha consagrado a Tí.” (Y. XLIV.11)

Es el resultado de una particular revelación recibida de manera individual por este personaje, a través de sucesivas conversaciones habidas con Ahura-Mazda. En general, todo el ambiente que se encuentra detrás de la literatura avéstica es el de una entrevista entre la divinidad y su elegido. Zoroastro se dirige frecuentemente a Ahura-Mazda para que éste le hable y le explique: Y. XXVIII, 5; XXIX, 6; XXXI, 6; XLIV,4; XLVI, 7.

enigma de la reforma zaratústrica”. En Sánchez León, M.L. (ed.), *Entre Politeísmo i monoteísmo*. Palma, 2003. pp. 137-160.

²⁷ Kellens, J. et Pirart, E., *Le panthéon de l’Avesta ancien*, Wiesbaden, 1994. pp. 65ss. Estas conclusiones ya habían sido planteadas desde otro punto de vista por G. Gnoli en el capítulo titulado *Problems and Prospects of the Studies on Persian Religion*, en Bianchi, U. (ed.), *Problems and Methods of the History of Religions*. Leiden, 1972, pp. 82-3. De manera que definía al Zoroastrismo, no tanto como una religión nueva en sí misma, sino como una doctrina particular producida y desarrollada dentro de lo que denomina el Mazdeísmo iranio, y que no tenía necesariamente que enfrentarse al culto que recibieran las demás divinidades iránias por parte de la población.

VII.2. El mensaje religioso.

El sistema religioso que se deriva de esta reforma se concreta principalmente en el reconocimiento de la supremacía de Ahura-Mazda por encima de cualquier otra divinidad. La introducción de un sistema moral en el que el papel concedido al concepto de Verdad (*aša*) ocupa un lugar fundamental, por cuanto él mismo y los adoradores de Mazda²⁸, se consideran por encima de todo seguidores de *aša* (Y. XLIII, 8), frente al *druj* (mentira, rechazo). Éste es el principio fundamental de la cosmogonía mazdea, ya que encarna el resto de las oposiciones y contradicciones que están presentes en todos los ámbitos de la vida humana. Ahura-Mazda es entendido no sólo como el creador de este orden natural de la creación, sino que desarrolla la función de garante de su mantenimiento y continuidad, en un sentido parecido al que representaba Varuna (ayudado por Mitra) en relación con el equivalente védico *ṛta*. Zoroastro no deja solo a Ahura-Mazda en esta labor, sino que le presenta acompañado por una serie de entidades divinas, denominadas *Aməša Spənta*, identificadas tradicionalmente con los llamados “Inmortales Benéficos”. La presencia de este grupo constituye uno de los

²⁸ La expresión *mazdayasna* hace referencia a la comunidad de los fieles de la reforma zoroastriana, en oposición a los *daēuuayasna*, que, como pudimos ver, correspondía a los iraníes que se mantuvieron fieles al culto a los otros dioses tradicionales, sin aceptar la variación introducida por Zoroastro. Aunque en los Gathas no aparece en ninguna ocasión, a lo largo del Yasna (I, 23; III,24; VIII, 3; XI, 16; XIII, 3; LVII, 13; LXII, 12) es muy frecuente encontrarla como la fórmula con la que se identifican los creyentes. En este sentido, es significativa su aparición en el Y. XII, 1, considerado el credo de los zoroastrianos, (véase Boyce, M., *Zoroastrianism: Its Antiquity and Constant Vigor*, Costa Mesa, 1992. p. 84 y 104ss.) en cuanto que la fórmula no se limita exclusivamente a declarar al creyente como un adorador de Mazda, sino que introduce el matiz de que se realiza siguiendo el camino o estilo de Zoroastro: *fravarānē mazdayasnō zaratūštrīš* (me declaro un mazdayasna, seguidor de Zarathushtra.) Creemos que esta necesaria puntualización marcaba una diferencia importante, al menos en un principio, para distinguir a la comunidad gathica, del resto de los iraníes que se mantenían dentro de sus costumbres religiosas tradicionales.

elementos más originales de la reforma zoroastriana, aunque su interpretación ha llevado a los investigadores a conclusiones diferentes. La más antigua interpretación sobre estas entidades aparece en unos tratados pahlévis del siglo IX-X d.C. (*Bundahišn* y *Dēnkard*), donde se vincula a cada uno de ellos con un elemento de la naturaleza. Esta opción fue tomada en cuenta por estudiosos como Lommel y Boyce. Desde la perspectiva trifuncionalista, Dumézil²⁹ los interpretó como una reproducción de la organización tripartita del mundo divino, donde cada uno de ellos representaba la función que le correspondía, sin negar la relación con los elementos. También se les ha definido como una sustitución de los dioses del panteón tradicional iraní³⁰. Más concluyente fue J. Narten³¹ quien señaló la ausencia de dicha expresión en el Avesta antiguo, y la imposibilidad de determinar un número fijo para estas entidades, además de que dicho título se debe aplicar a todos los conceptos cuyos nombres han sido objeto de algún tipo de adoración. Se puede concluir que en los Gathas, dada la cantidad de veces en que se menciona a la triada *Aša*, *Vohu-Manah* y *Armaiti*, asistiríamos a la mención de una especie de panteón subordinado³². Habría que relacionar el que dicha expresión no aparezca utilizada en el Avesta antiguo, con el hecho que las otras entidades divinas sin un número definitivo, dignas de recibir adoración por debajo de Ahura-Mazda, sean llamadas simplemente *ahuras*. No será hasta el Avesta reciente cuando se las denomine de esta manera y aparezca su número fijado en torno a seis: *Vohu-Manā*,

²⁹ Dumézil, G., *Naissance d'archanges. Essai sur la formation de la théologie zoroastrienne*, Paris. 1945; idem. *Les dieux souverains des Indo-européens*, Paris. 1977.

³⁰ "Zoroastro colocó abstracciones divinas donde antes estaban los dioses tradicionales." Altheim, F., *op. cit.* 1987. p. 176

³¹ *Die Aməša špənta im Avesta*, Wiesbaden, 1982.

³² Kellens, J., "Les dieux", en idem, *Zoroastre et l'Avesta ancien*. Paris, 1991, p. 27-40.

el Buen Pensamiento; *Aša-Vahišta*, la Justicia, Orden; *Xsaθra-Vairya*, el Imperio, Poder; *Armaiti*, la Devoción; *Hauruatāt*, Santidad; *Amərətāt*, Inmortalidad.

La fuente de información fundamental para conocer toda esta labor religiosa que resumimos, y que hemos venido citando abundantemente desde páginas anteriores, es el Avesta. La palabra ha sido interpretada como “el Mandato”³³ y, como la Biblia, no constituye un libro unitario, sino que es el resultado de la unificación de diferentes escritos de temática variada y de cronología diversa. Igualmente, a pesar de estar escrito en su propia lengua, avéstico, no sólo difiere de la lengua persa de su momento, sino que existe una variación entre un avéstico antiguo y uno reciente, que no es resultado exclusivamente de una evolución, sino que presenta variaciones de carácter más importante. La parte más antigua del Avesta, ha recibido la denominación de Av. Gáthico, debido a que lo conforman lo que se conocen como las **Gathas**, un conjunto de himnos litúrgicos, cuya autoría está atribuida directamente a Zoroastro, o a su grupo más estrecho³⁴. La datación de esta parte es la que ha intervenido de forma decisiva en la posible cronología que se le pueda dar al propio profeta. Como vimos arriba, las características lingüísticas llevan hacia unas fechas en torno al primer milenio a.C. El Avesta reciente o Avesta Joven, lo conforman el resto de los libros relacionados con la religión zoroastriana, conservados algunos de

³³ Boyce, M., *op. cit.* 1990, p. 1.

³⁴ La interpretación de los Gathas como la *ipsissima verba* de Zoroastro ha sido la opinión tradicional de casi todos los investigadores que han estudiado el Avesta. Sin embargo, Kellens ha llamado la atención sobre la posibilidad de encontrar al menos dos escuelas en su composición. Kellens, J., *op. cit.* 1991, p. 20-21; Kellens, J., *op. cit.* 1994, pp 17ss.

ellos y perdidos otros muchos. En este sentido, podemos mencionar el resto de los *Yasna*, (Y.) himnos litúrgicos de los que se excluyen las Gathas y el *Yasna Haptaŋhāiti*, que también está escrito en avéstico antiguo; a lo que se unen los *Yašts* (Yt.), que son himnos dedicados al resto de las divinidades que conforman el panteón zoroastriano. El *Vendidad*, (Vd.) una colección en prosa, probablemente del periodo parto, donde se recogen leyes sobre la pureza. El *Visperad* (Vp) es una liturgia compuesta por una combinación del Yasna con el Vendidad, a la que se han añadido invocaciones. El *Nyayeš* y *Gah*, las cinco *Nyayeš* (Ny.) son oraciones para la recitación regular por parte de los sacerdotes, compuestas con fragmentos de los Gathas y de los Yashts; los Gah son textos similares para recitar en cada una de las cinco partes del día.

El *Khorda Avesta* lo constituye una pequeña selección de textos avésticos, junto con algunos fragmentos sueltos en persa medio, conformando un pequeño libro de oraciones. El **Gran Avesta** es el resultado de la conformación del canon avéstico realizado durante los sasánidas (s. V-VI d.C.) Contenía los textos antes mencionados, junto con la vida y las leyendas del profeta, trabajos apocalípticos, cosmogonías, libros de leyes, etc. El **Zand Pahlavi** es el libro de interpretaciones (Zand) a manera de exégesis avéstica a través de glosas, comentarios y traducciones. Finalmente, existe una serie de Zand sobre textos avésticos perdidos, destacando principalmente el **Bundahishn** (Bd.), libro de la "Creación" y el **Denkard** (Dk.) o

“Hechos de la Religión”, que es una compilación masiva de materiales diversos que se remontan al siglo IX d.C.³⁵

³⁵ Para un estudio de la literatura avéstica, nos remitimos los capítulos preliminares las traducciones del Avesta que hemos citado hasta el momento. No obstante, para una visión de conjunto del texto, Kellens, J., “Le texte”, en idem, *op. cit.* 1991, pp. 11-25; Gershevitch, I., art. cit. 1995. 6-15; Boyce, M., *op. cit.* 1990. pp. 1-7; Nigosian, S.A., *op. cit.* pp. 46-70.

CAPÍTULO VIII. Mithra avéstico.

VIII.1. ¿Mithra en las Gathas?

La primera conclusión que se extrae de la lectura de los textos que conforman el Avesta Antiguo, vinculado directamente a la predicación de Zoroastro y a la primera etapa de su comunidad, es la total ausencia de Mithra. No sólo no existe ninguna mención a este dios, sino tampoco a cualquier otro de los que pudimos hacer alguna referencia en el capítulo dedicado a la religión irania pre-zoroastriana (cfr. Cap. V). Como se pudo comprobar en dicho apartado y en el que precede a estas líneas, la labor reformadora de Zoroastro atribuye el protagonismo a *Ahura-Mazdā* junto con las emanaciones que le ayudan en el desarrollo de la misión creadora y salvadora para con sus fieles creyentes.

La idea que ha presidido la explicación sobre las causas de la desaparición de las demás divinidades tradicionales irania del nuevo panteón, ha sido la ya mencionada “demonización” de los *daēuuas*. A partir de los textos avésticos donde aparecen referencias de Zoroastro contra las prácticas y aberraciones litúrgicas desarrolladas por los *daēuuayasna* (Y. XXXIIss.), junto con la consideración negativa que posteriormente recibió dicha palabra, se interpretó que la labor de persecución y descalificación de los dioses iranos antiguos, había sido una empresa promovida por el propio profeta¹. Sin embargo, hoy en día, resulta difícil sostener una

¹ Lommel, H., *Die Religion Zarathustras*, Tübingen, 1930. pp. 90-92; Molé, M., *Culte, mythe et cosmologie dans l'Iran ancien*. Paris, 1963. pp. 14-25; Henning, W.B.,

interpretación de este tipo. Son muchos los autores² que se han inclinado hacia una visión mucho menos reduccionista del proceso formativo de la religión zoroastriana. De esta manera, es arriesgado atribuir al profeta dicha labor “demonizadora”, puesto que la identificación de *daēuua* con *drəguuant* “embustero, mentiroso” (y de ahí, su sentido posterior de “demonio”) no aparece en el Avesta antiguo. Nos encontramos, por tanto, ante un hecho que es el resultado del particular proceso evolutivo de la religión zoroastriana, a partir de la intervención de elementos secundarios, provenientes de ambientes no directamente relacionados con la primera comunidad gáthica, y que en algunos casos ha sido identificado con la figura de los magos.

En páginas anteriores, ya tuvimos ocasión de señalar qué opinión sostenemos en relación con el papel que debe ser atribuido a los términos religiosos iraníes de *ahura* y *daēuua* en relación con la reforma zoroastriana; así como cuál era el lugar en el que podían haber quedado los demás dioses (*bagas*) iraníes no favorecidos por el profeta. Su exclusión del nuevo marco religioso que va a lograr establecerse entre las tribus iránias ha supuesto que, en algunos casos, resulte extremadamente difícil conocer cómo fueron las características que definieron su culto no avéstico. De igual manera, cuando muchas de estas divinidades sean reincorporadas al panteón zoroastriano, manifestarán a través de los textos avésticos

Zoroaster. Politician or Witch-Doctor? Oxford, 1951. pp. 46ss. Benveniste, E., *The Persian Religion according to the Chief Greek Texts*. Paris, 1929. p. 39ss.

² Duchesne-Guillemin, J., “Irán antiguo y Zoroastro”, en Puech, H.-C., *Las Religiones Antiguas*. Vol. II. Madrid, 1977. pp. 448-9; Gnoli, G., *Zoroaster's Time and Homeland*, Naples, 1980. p. 74ss; Kellens, J. et Pirart, E., *Le panthéon de l'Avesta ancien*, Wiesbaden, 1994. p. 34ss.

relacionados con ellas importantes modificaciones, que afectarán profundamente a los elementos que antes eran exclusivos.

Para poder volver a centrar nuestro estudio en torno a la figura del dios que estamos investigando, resulta imprescindible detener aún nuestra atención en torno a la figura del profeta y su primera comunidad. Desde este referente queremos hallar respuesta a varias preguntas: ¿cuál fue la relación que pudo tener Zoroastro con Mithra? ¿Está ausente realmente Mithra del Avesta gáthico? ¿Qué elementos podía manifestar el culto de Mithra para no encontrar cabida en la reforma zoroastriana? Todas se responden de forma interrelacionada, puesto que no resulta posible separar los elementos que determinan cada una de ellas.

Debemos remitirnos a los elementos que presentamos en el capítulo dedicado al culto de Mithra iranio, para poder entender la situación. Allí pudimos comprobar cómo entre los aspectos definidores de esta divinidad aparecían una serie de elementos que le situaban en una posición relativamente destacada dentro del panteón iranio. Por lo tanto, es de suponer que Zoroastro, insertado dentro de la tradición religiosa de las tribus iránicas, debía tener conocimiento de una divinidad que desempeñaba un papel significativo en el mantenimiento de la cohesión social a través de la representación del contrato.

En torno a la relación que pudo tener el profeta con esta divinidad, se han dado respuestas completamente dispares. De un

lado, tenemos la interpretación de Lommel³ quien señalaba que Zoroastro odiaba a Mithra hasta el punto de no mencionarlo. Este autor centra el odio del profeta, por encima de otros elementos presentes en su culto, en el hecho de considerar a Mithra y sus seguidores los responsables principales del sacrificio del toro; hecho éste que resultaba intolerable para Zoroastro y su comunidad. En este sentido, Nyberg⁴ también fue partidario de resaltar una especial hostilidad entre la comunidad gáthica y esa comunidad mitraica que él había identificado a partir del *Mihr Yašt*. En el lado opuesto, se hallaría la mención que hace M. Boyce⁵, quien señala que no resulta tan evidente el rechazo zoroastriano hacia Mithra, y que su ausencia de los Gathas se debe a un hecho accidental y a que éstos se encuentran dirigidos principalmente a *Ahura-Mazdā*. Mucho más equilibrada es la interpretación que hace U. Bianchi⁶, quien señala que dadas las características definitorias del culto de Mithra en el panteón iranio, resultaba muy difícil para el profeta poder encontrar un lugar donde insertarlo. De hecho, en un principio, existían algunos elementos en los que Mithra y *Ahura-Mazda* podrían llegar a chocar en cuanto a competencias y atribuciones (relación con el Orden-*Aša*, capacidad creadora, representante del poder político,

³ Lommel, A.H., "Die Sonne das Schlechteste?" *Oriens* XV (1962), p. 360ss. (= Schlerath, B., *Zarathustra*. Darmstadt, 1970. pp. 360-376).

⁴ Nyberg, H.S., *Die Religions des alten Iran*, Upsala, 1938. p. 52ss.

⁵ Boyce, M., "On Mithra's part in Zoroastrianism" en *BSOAS* 32 (1969), p. 14ss. No estamos de acuerdo con la crítica que le dedica Gershevitch a este artículo de Boyce, al que resume con la frase: "he loved him so much that he never mentions him, is how one may sum up Mary Boyce's interpretation of the facts on which Lommel based his verdict". Gershevitch, I., "Die Sonne das Beste" *M.S.* vol II. 1975. p. 76, n. 3. En el sentido que la ausencia de la mención, si bien no implica rechazo, tampoco debe significar necesariamente "amor".

⁶ Bianchi, U., "Mithra and Iranian Monotheism", *E.M.* vol. IV. 1978. p. 38.

etc.) y que en la posterior “avestización” de Mithra encontrarán su adaptación.

Si como hemos venido argumentando, no resulta acorde a la realidad histórica del proceso de implantación de la reforma zoroastriana, la imagen de una disputa abierta entre Zoroastro y la anterior práctica religiosa irania; tampoco puede encontrar hueco, a nuestro parecer, la idea de una personal hostilidad del profeta hacia Mithra o cualquier otro dios. La ausencia de Mithra en los textos avésticos antiguos debe ser entendida desde lo que señalaba Boyce, y más recientemente Kellens: los Gathas no hacen referencia a una reforma monoteísta que excluya cualquier otra divinidad que no sea *Ahura-Mazda*, sino que son los textos litúrgicos de una corriente religiosa que se esfuerza en conceder el protagonismo litúrgico a esta divinidad frente al resto del panteón tradicional iranio. Por tanto, Mithra y los demás dioses iranos, no son mencionados por su propio nombre (hecho que sí marcará la diferencia con el Avesta Reciente, donde la fórmula *aōxto nāmana yasna* “adorados (mencionado) por su propio nombre” es frecuente: Yt. VIII, 11; 23; 24; 25; X, 30; 31; 54-56; 74; XXI, 1; Sir. 1,16), pero en ningún caso han sido eliminados.

Sin embargo, también ha existido un particular interés por parte de algunos iranistas en tratar de identificar elementos que hicieran referencia a Mithra en los textos del Avesta antiguo. De hecho, dado que en los Gathas las únicas divinidades que aparecen mencionadas con nombre propio son los *Amaša Spənta*, sería lógico pensar que alguna de ellas hubiera ocupado el lugar que desempeñaba Mithra en el panteón iranio. Esta línea de investigación

fue planteada inicialmente por Christensen⁷ a principios del s. XX, quien encontró en *Vohu Manā*, el Buen Pensamiento, el punto de comparación más adecuado. Para él, esta entidad divina no sería más que un nuevo nombre que enmascaraba a la antigua divinidad popular irania. Esta identificación fue retomada por G. Dumézil en sus estudios sobre los *Aməša Spənta*⁸, tratando de profundizar en los elementos que podían sustentar esta identificación. Para él, los rasgos definidores de *Vohu Manā* le presentaban como el agente de la revelación realizada por *Ahura-Mazda* (Y. XLIII,11-12); es el que ejerce de intermediario entre la creación y el dios principal (Y. XLIV,8) y sustenta los elementos que permiten la vida de los hombres (Y. XLIV,4). Además de esto, *Vohu Manā* también ejerce una función específica: está vinculado a los fenómenos de la vida cotidiana de los hombres (Y. XLIV,1,3,5,7); inspira y ayuda a los fieles en su relación con dios (Y. XXVIII,4; LI,16); también presenta una vinculación particular en la protección del ganado, particularmente de los bóvidos (Y. XXIX,8). Todos estos elementos llevaron a Dumézil a considerar que se trataba de funciones que correspondían al antiguo dios Mithra, que habría sufrido un proceso de espiritualización. De esta manera, Mithra habría dejado de ser considerado un dios, para haber asumido un papel de arcángel⁹.

⁷ Christensen, A., "Quelques notices sur les plus anciennes périodes du zoroastrisme." En *Acta Orientalia* 4, (1926) pp. 103-105. También apostaron por la identificación Gray, L.H., *The Foundations of Iranian Religions*. Bombay, 1929. pp. 76ss. y Moulton, R., *Early Zoroastrianism*. London, 1903. pp. 123ss.

⁸ Dumézil, G., *Naissance d'archanges. Essai sur la formation de la théologie zoroastrienne*, Paris. 1945. pp. 102ss; Idem., *Les dieux souverains des Indo-européens*, Paris. 1977. pp. 113-137.

⁹ En esta misma línea se posiciona Duchesne-Guillemin, J., *op. cit.* 1977. pp. 438-9. Una fiel reproducción de las tesis de Dumézil la podemos encontrar en J. Ries, cuando aborda la cuestión del lugar de Mithra en la religión de Zarathushtra tanto en su primer estudio: *Le Culte de Mithra en Orient et Occident*. Louvain-la-Neuve, 1979, pp.82ss., como en su artículo Ries, J., "Le Culte de Mithra en Iran", *ANRW II*,

A pesar de ser bastante sugerente toda esta interpretación, se encuentra condicionada por la visión que Dumézil tenía tanto de los *Aməša Spənta*, a quienes consideraba una continuación espiritualizada de las antiguas divinidades iránicas no “demonizadas”, como del interés del autor por hacer encajar las atribuciones que posteriormente fueron vinculadas a Mithra en su proceso de “zoroastrización”. Dado que los *Aməša Spənta*, no sólo continuaron en el Avesta reciente, sino que vieron fortalecido su protagonismo, no queda claro qué papel le otorgaría Dumézil a cada uno, cuando Mithra fuera reincorporado al culto público. Por otra parte, pudimos ver en el capítulo anterior, que la interpretación que prevalece hoy en día con respecto a los *Aməša Spənta*, es la defendida por J. Narten, en relación con considerar el papel todavía poco definido y autónomo de estas entidades divinas en las Gathas.

Desde una perspectiva diferente, también ha existido una interesante disputa en torno a la interpretación de la estanza 10 del *Gatha Ahunavaiti XXXII*:

*hvō mā nā sravā mōrəndaŋ yā acištəm
vaēnaijē aogədā gəm ašibyā hvarəcā*

Este hombre, incluso, destruye la doctrina, quien ha declarado al buey y al sol las peores cosas para contemplar con los ojos¹⁰.

18.4. (1985), pp. 2744-7. Turcan juega también con la idea de las similitudes con *Vohu Manā*, aunque no se decanta abiertamente por la identificación con Mithra. Turcan, R., *Mithra et le Mithriacisme*. Paris, 1993. p. 15-7. Blázquez habla de una equivalencia entre Mithra y *Vohu Manā*, en su capítulo dedicado a la religión iránica antes de Zarathushtra, en Blázquez, J., Martínez Pinna, J. et Montero, S., *Historia de las Religiones Antiguas*. Madrid, 1993, p. 149. En esta misma línea, F. García Bazán en su estudio *Presencia y ausencia de lo sagrado en Oriente y Occidente*. Madrid, 2001. p. 71.

¹⁰ Esta es una traducción de la versión inglesa de M. Smith, tal y como la presenta Gershevitch, I., “art. cit.” 1975. p. 68: “This man, indeed, destroys the doctrines who have declared the ox and the sun the worst-thing for beholding with the eyes.” Ofrece pocas variaciones de la de Bartholomae, en Taraporewala, I.J.S., *The Divine Songs of Zarathushtra*. Bombay, 1951. Al igual que Humbach, H., *Die Gathas*

Esta mención al *hvar-* "sol", conjuntamente con el *gav-* "buey, toro, vaca", llevó a Lommel¹¹, siguiendo una identificación previa ya señalada por Olmstead¹², a interpretar que se trataba de una mención que hacía Zoroastro a la divinidad irania Mithra. Su argumento residía en la consideración de que el profeta sólo podía utilizar una referencia solar en relación con Mithra, puesto que éste era el único aspecto que podía tolerar de esta divinidad. El carácter de Mithra sacrificador de ganado convertía a este dios y a sus seguidores en un elemento abominable ante los ojos de la comunidad gáthica. Así interpreta Lommel, que la mención al sol sería una especie de guiño que Zoroastro estaría realizando a los fieles mitraicos para encontrar un medio con el que incorporarlos a su reforma religiosa. Esta interpretación de este verso, atrajo diferentes respuestas en los años setenta del pasado siglo. Gershevitch¹³ se posicionó de forma totalmente contraria, estableciendo tres argumentos: a) para los creyentes de Mithra, el sacrificio del toro no constituiría ningún acto de abominación, frente al sentimiento zoroastriano; b) cuestiona que el carácter tauróctono estuviera plenamente desarrollado en este

des Zarathustra. Heidelberg, 1959. Sin embargo, Kellens matiza "to see by themselves the cow and the sun", Kellens, J., "Characters of Ancient Mazdaism", *History and Anthropology* 3 (1987), pp. 245. En una línea opuesta es la traducción ofrecida por Racht: "Il détruit mes enseignements, celui qui dit que la terre et le soleil sont ce qu'il y a de pire à voir des yeux"(Racht, G., *Avesta. Le livre sacré des anciens perses*. Paris, 1996). En esta misma línea con respecto a la traducción de *gqm* encontramos la versión de E. Kanga: "Who considers very bad see with (his) both eyes (this) earth and the Sun" (Kanga, E., *Gatha-Ba-Maani*. Mumbai, 1997). Sin embargo, la voz *gqm* (ac.sig.) aparece en el Avesta más de cuarenta veces en relación con el significado de vaca, toro, buey; mientras que para "tierra", o "asentamiento", es infrecuente su uso, y puede proceder de una confusión de estos traductores con la voz *zam* "tierra".

¹¹ Lommel, H., "art. cit." 1962. pp. 360-373.

¹² Olmstead, A.T., *History of the Persian Empire*. Chicago, 1959. pp. 98-9. Este autor interpreta este pasaje como una denuncia del sacrificio nocturno del toro realizado por los adoradores de Mithra.

¹³ Gershevitch, I., "art. cit." 1975. pp. 75-77.

momento en torno a Mithra; c) duda que sea posible hablar de una identificación solar de Mithra en este momento inicial.

Una actitud menos hostil fue la señalada por G. Gnoli¹⁴, quien concede el adjetivo de hipotético a la propuesta de Lommel. De igual manera, Thieme¹⁵ también fue reacio a considerar el rechazo zoroastriano hacia Mithra por la relación de este dios con los sacrificios animales. Resulta interesante la consideración que ofrece Lommel, por cuanto nos enclava en el contexto en el que pudieron desarrollarse los primeros momentos de introducción de la reforma zoroastriana. La pugna con las demás comunidades iránias que mantenían sus antiguas tradiciones religiosas no debió resultar sencilla, y prueba de ello son los himnos gáthicos donde se critican las prácticas “desviadas” de los seguidores de los *daēuvas*. Sin embargo, no acaba de quedar clara ni la intencionalidad que podía estar introduciendo Zoroastro a través de esta simple y aislada mención solar, ni tampoco el efecto que ésta pudiera suponer entre los fieles que llegaron a reconocer en ella una referencia a Mithra.

Zoroastro evita nombrar en sus himnos litúrgicos a las demás divinidades iránias, puesto que éstas ya eran los oyentes a quienes van dirigidos. Pero hemos señalado en varias ocasiones que no resulta factible sostener que la intención del *zaotar* fuera la de eliminar a todas las demás divinidades iránias; de hecho, en varios sitios de los Gathas encontramos menciones a su presencia en relación con *Ahura-Mazda* (Y. XXIX.3; XXX,9; XXXI,4; XLV.1). Y debe

¹⁴ Gnoli, G., “Sol Persice Mithra”, en Bianchi, U. (ed.), *Mysteria Mithrae*. Roma, 1979. p.728.

¹⁵ Thieme, P., “Mithra in the Avesta” *Acta Iranica* IV. (1978). p. 507.

ser ahí, en ese contexto, en el que únicamente podremos hallar alguna referencia a Mithra durante este primer periodo.

La predicación de Zoroastro y las primeras comunidades de fieles zoroastrianos se hallaba localizada en zonas periféricas (Irán noreste), respecto a donde se encontraba asentada la gran mayoría de la población irania de Asia Central, y ha sido asumido que el proceso de conversión de la población debió producirse de forma relativamente lenta¹⁶. Por tanto, debió pasar un periodo de tiempo moderadamente largo (de dos a tres siglos) para que la reforma zoroastriana lograra instalarse en medio de la gran mayoría de la población aria. Es de suponer, por tanto, que en cada una de las regiones irania, debió continuar su particular proceso religioso, manteniendo sus propias tradiciones comunes, entre las que podemos imaginar que se hallaría el culto de Mithra desde los parámetros que pudimos describir en el capítulo V.

Sin embargo, a medida que se va produciendo una progresiva difusión de la fe zoroastriana por las regiones asiáticas con población de origen iranio, también el propio mensaje religioso experimenta un proceso de “arianización” que implicó importantes variaciones con respecto a su esencia originaria; de hecho una vez alcanzado el momento de conformación del Imperio Aqueménida (s. VI a.C.) ha llegado a cuestionarse qué quedaba del mensaje originario del profeta y qué novedades habían sido introducidas para alterar de manera importante el modelo religioso. La manera de sintetizar este proceso evolutivo, que es común a todos los mensajes religiosos

¹⁶ Boyce, M., *A History of Zoroastrianism*, I. Leiden, 1975. pp. 185ss.

surgidos de un impulso profético originario, puede ser resumida a partir de los conceptos utilizados por la investigación moderna para referirse a la religión de Zoroastro. Existe un consenso general en torno a la constatación de las evidentes diferencias que se producen en la práctica religiosa presente en el Avesta antiguo y en el Avesta reciente. Principalmente debidas por la aparición en el Avesta no-gáthico, no sólo de un conjunto de divinidades iránicas que no habían sido nombradas antes, sino también por el desarrollo de un pensamiento escatológico, cosmológico y litúrgico mucho más complejo y elaborado. Esto ha llevado a diferentes autores a proponer matizaciones en la denominación, para tratar de diferenciar un modelo religioso de otro¹⁷. En este sentido, Gershevitch¹⁸ propuso a finales de los años sesenta, que se utilizara la palabra “Zarathustrianism”, para hacer referencia a la doctrina estricta de Zarathustra; mientras que la herencia histórica recogida en el Avesta reciente debía ser referida como “Zarathustricism”. A este debate se une la proposición de Gnoli¹⁹ de denominar “Zoroastrianism” a la religión practicada durante la época sasánida, por las particularidades desarrolladas como Iglesia nacional. Más reciente es

¹⁷ Los términos del debate se centran principalmente en el modelo religioso que estaría presente en uno u otro periodo, hablándose de esta manera de la existencia de un claro monoteísmo en la primera fase, para evolucionar progresivamente hacia un politeísmo o dualismo religioso. Un resumen reciente de las diversas opiniones en esta cuestión lo encontramos en el artículo de A. Cantera titulado: “¿Monoteísmo, dualismo, politeísmo?: el enigma de la reforma zaratústrica”. En Sánchez León, M.L. (ed.), *Entre Politeisme i monoteisme. III cicle de conferències organitzat per la Fundació «Sa Nostra» Palma, del 10 d'octubre al 28 de novembre de 2002*. Palma, 2003. pp. 137-160.

¹⁸ Gershevitch, I., “Zoroaster's Own Contribution” *JNES* 23(1964), pp. 12-32. Antes ya había planteado las diferencias existentes entre la doctrina inicial de Zoroastro y la posterior incorporación de las divinidades iránicas tradicionales. Gershevitch, I., *The Avestan Hymn to Mithra*. Cambridge, 1959 (reimp. 1967). pp. 13-26.

¹⁹ Gnoli, G., “La religion des Achéménides” en Gnoli, G., *De Zoroastre à Mani. Quatre leçons au Collège de France*. Paris, 1985, p. 59.

la acuñación del término “Protozoroastrianism” realizada por Sariadini²⁰, en relación con los primeros momentos de la comunidad gáthica. Sin embargo, no han faltado voces críticas²¹ a estas nomenclaturas, pues no dejan de ser un puro remedio técnico y terminológico, pero en ningún caso un progreso conceptual. Esta cuestión ha sido definida como el “problema zoroastriano”²², y no resulta baladí, puesto que los vocablos utilizados nunca son neutros, encerrando una significación más compleja tras la simple palabra utilizada. Otra terminología que también es frecuente encontrar entre los iranistas es la de “mazdeísmo”²³, aunque encontramos prevenciones en su uso, puesto que académicamente encierra realmente dos significados: algunos autores lo utilizan para referirse al culto que existía en relación con una divinidad Mazda pre- o no zoroastriana, y otros lo ven como un sinónimo válido y perfectamente intercambiable con Zoroastrismo. Es preciso, por tanto, saber en qué contexto está siendo utilizado, para saber a qué realidad religiosa puede estar haciendo referencia.

Por nuestra parte, somos conscientes de que la aportación investigadora escrita en español no ha revestido un peso específico significativo, como para poder desarrollar un concepto científico propio. De manera que se ha adoptado el término de

²⁰ Sariadini, V., *Margiana and Protozoroastrianism*. Athens, 1998.

²¹ Kellens, J., “Les Achéménides dans le contexte indo-iranien”, en *Topoi* sup. 1(1997), p. 289. Briant, P., *Bulletin d'histoire achéménide II. 1997-2000*. Paris, 2001. pp. 113-4.

²² A. de Jong distingue tres aproximaciones diferentes a esta discusión (*fragmentizing, harmonizing, diversifying approach*). Véase de Jong, A., *Traditions of the Magi. Zoroastrianism in Greek and Latin Literature*. Leiden, 1997. pp. 42-68.

²³ El fiel seguidor de la reforma religiosa se denominará a sí mismo *mazdayasna* (adorador de Mazda, Yasna XII, 1), lo cual da más sentido al vocablo mazdeísmo para definir a la nueva religión.

“Zoroastrismo”, pues parece englobar todo el proceso religioso, con independencia del transcurso temporal y las modificaciones que se produjeron en el mensaje. De ahí que recurramos a esta expresión para hacer referencia a la religión surgida de la predicación de Zoroastro y convertida en fe nacional de los pueblos iraníes. Sin embargo, cuando consideremos oportuno introducir algún tipo de matización en torno al periodo, lo haremos a través de adjetivos del tipo de “gáthico”, para referirnos al primer momento, “aqueménida”, “arsácida” o “sasánida”, en función de su desarrollo durante el reinado de alguna de estas dinastías históricas.

VIII.2. Mithra “zoroastrianizado”.

La constatación de una diferenciación interna en los textos avésticos, viene determinada por la presencia de importantes variaciones que van desde la propia lengua en la que están escritas, hasta el propio mensaje religioso que se transmite en sus diferentes libros. De hecho, las variaciones lingüísticas son tan considerables que han permitido reconstruir dos dialectos avésticos diferentes, con la particularidad de no tratarse de una evolución lineal, sino que pertenecen a estadios de evolución diferente. En este sentido, se habla del avéstico antiguo (av.a.) para la lengua utilizada en los Gathas, y del avéstico reciente (av.r.) para el resto de los libros religiosos zoroastrianos²⁴. La cronología de la lengua de los Gathas

²⁴ La utilización de estos términos para referirse a los dos dialectos presentes en el Avesta, ha encontrado matizaciones por parte de algunos estudiosos, que han querido precisar el campo de referencia de ambos conceptos. En este sentido, señalamos las reservas de Gershevitch, I., “Approaches to Zoroaster’s Gathas” *Iran* XXXIII (1995). pp. 3ss., a utilizar el término “Old Avesta” para los Gathas y “Young Avestan” para los Yashts. Este autor ha propuesto que se mantenga la expresión

ha sido remontada a la primera mitad del II milenio a.C., lo que ha servido para fundamentar hipótesis en torno a la posible datación de la predicación de Zoroastro (véase capítulo VII.) La presencia de rasgos que asemejan este dialéctico al moderno, se ha explicado argumentando que los textos del av.a debieron ser transmitidos de forma oral hasta el momento de ser redactados por hablantes de av.r, que introdujeron algunas variaciones para facilitar su comprensión. La masa inicial de los textos del Avesta reciente debió comenzar su redacción en torno a los siglos VI-V a.C.,²⁵ siendo contemporáneos a las inscripciones conocidas en persa antiguo.

Podemos hacer mención resumidamente a varios factores que parecen haber incidido en las transformaciones que experimenta el mensaje religioso original elaborado por el profeta en las lejanas tierras del extremo oriental iranio. En primer lugar, el ineludible transcurso del tiempo provoca que las ideas se vayan consolidando en torno a una serie de prácticas religiosas novedosas en un principio, pero estructuradas y ritualizadas prontamente. La propagación territorial de la nueva fe, les lleva a entrar en contacto con grupos de tradición principalmente aria, lo que a medio plazo significó la “arianización” de la tradición zoroastriana, frente a la apertura étnica que parece haber estado presente en los primeros momentos²⁶. De este proceso parece haber surgido una evolución

antigua de “Gathic Avestan” para la primera parte y “Standard Avestan” para el resto de los libros. Sin embargo, esta propuesta ha sido cuestionada por J. Narten y J. Kellens, quienes consideran que el término “vieil avestique” es más preciso que “gâthique”, puesto que el Avesta antiguo no se reduce exclusivamente a los Gathas. Kellens, J., *Zoroastre et l’Avesta Ancien*. Paris, 1991. pp. 16-17.

²⁵ Gershevitch, I., “art. cit.”, (1964). p. 14; Kellens, J., *op.cit.* 1991. pp. 16-17.

²⁶ Este carácter abierto del primer zoroastrismo es el que se puede entender, a partir de las referencias que se han hallado en el Avesta en relación con otro

considerable en los fundamentos religiosos del zoroastrismo que se tradujeron, de manera principal, en la reincorporación de algunos elementos de la antigua tradición religiosa irania, y cuyo ejemplo más significativo será la reaparición de un buen número de divinidades que habían dejado de ser nombradas en los textos gáthicos.

Otro factor decisivo en estas transformaciones y que ha recibido la consideración de agentes activos del cambio religioso, es la conversión al zoroastrismo de la tribu meda de los *magos*, que habían desempeñado en el panorama religioso iranio funciones sacerdotales de manera casi exclusiva. El origen iranio del término "*magu*" ha quedado demostrado a pesar del desarrollo que también experimentó dicha palabra en el contexto griego²⁷. El significado original fue "miembro de una tribu"²⁸, sin embargo el uso más frecuente con el que aparece tanto en persa antiguo, como en su evolución a persa medio "*mog, mow*", será para referirse al sacerdote²⁹. La primera información en relación con la existencia de estos personajes es la que se extrae de un pasaje bíblico (Ez. 8,16), donde se hace mención a la presencia de veinticinco magos que

pueblos: *Muzā, Tanyā, Ahhvī, Sairmas, Sāinus* (Yt. XIII). Gnoli subraya que las enseñanzas de Zoroastro estaban dirigidas, en un principio al menos, a todos los hombres que fueran seguidores del *aša*, Verdad, sin distinciones tribales o étnicas. Gnoli, G., *op. cit.* 1980. p. 75.

²⁷ La palabra μάγος entró en el vocabulario griego en torno al s. V a.C., aunque no parece haber recibido un sentido peyorativo hasta el siglo siguiente, estando vinculada de manera exclusiva a la práctica de artes adivinatorias y "mágicas". Burkert, W., *De Homero a los Magos*. Madrid, 2002. p. 132; Dickie, M., *Magic and Magicians in the Graeco-Roman World*. London, 2001. p. 15.

²⁸ Benveniste, E., *Les mages dans l'ancien Iran*. Paris, 1938. pp. 10-11.

²⁹ Gershevitch, I., "art. cit." 1964, p. 25, señala a los magos no como representantes de una religión determinada, sino como sacerdotes profesionales que se ponían al servicio de algún dios iranio o de aquel que les contratara para desarrollar sus ceremonias.

adoraban al sol delante del Templo de *Yahveh*. No obstante, son los autores griegos (Heródoto, Estrabón, Apuleyo, etc.) quienes desarrollan la noticia de la existencia de esta tribu meda. La principal dedicación a las labores sacerdotales ha llevado a que se les defina comparativamente como los “levitas” iraníes,³⁰ si bien sus funciones no debieron limitarse a las cuestiones propiamente litúrgicas, sino que abarcaban muchos más campos³¹. Su contacto con la reforma parece haber tenido lugar en torno al siglo VI a.C.³², cuando un sector de estos sacerdotes profesionales medos debió entrar en contacto con las doctrinas zoroastrianas, identificándose plenamente con ellas. A partir de ese momento, los magos acaparan paulatinamente el protagonismo de las predicaciones, hasta el punto de convertirse en los nuevos y únicos intérpretes de las enseñanzas del profeta³³. Este acontecimiento ha suscitado diversas polémicas entre los autores que han querido definir hasta qué punto debe ser achacable a los magos

³⁰ Guardando todas las reservas con respecto a cualquier extrapolación de conceptos entre una cultura u otra; no obstante, nos parece que en este caso la consideración de los magos como una “casta” sacerdotal, no resulta alejada de la función realizada por la tribu de Leví en el Judaísmo antiguo. Para ampliar las conexiones entre los magos y la religión judaica, nos remitimos a Neusner, J., “Rabi and Magus in Third-Century Sasanian Babylonia” en *History of Religions*, VI, 2 (1966), pp. 169-178.

³¹ Sobre las implicaciones de los magos en las tareas de gobierno bajo los medos y los persas, y su participación en la educación, nos remitimos a nuestro estudio: Campos, I., “Reyes y Magos en la religión irania antigua: control ideológico de la reforma zoroastriana”, en Hernández, L. y Alvar, J. (eds.), *Historia Antigua: Jerarquías religiosas y control social en el mundo antiguo*. Actas del XXVII Congreso Internacional Gira-Arys IX. Valladolid, 2004. pp. 87-93.

³² Gershevitch, I., *op. cit.* 1967. pp. 17-9; Hjerrild, B., “The survival and modification of Zoroastrianism in Seleucid Times” en Bilde, P., *Religion and Religious practice in the Seleucid Kingdom*. Esbjerg, 1990. p. 142ss.

³³ Tal fue el grado de identificación entre los magos y el zoroastrismo, que las fuentes clásicas a menudo recurrieron a referirse al propio Zoroastro como un integrante más de este grupo, o colocarlos a ellos como los discípulos directos del profeta: Plinio, *Nat. Hist.* XXX, 3-4; Diógenes Laertius. *Proom.* I, 2; Apuleyo, *Apol.* IX, 26. Sin embargo, todas ellas se enfrentan con la contradicción de la total ausencia de esta palabra en el Avesta antiguo, lo que hace difícilmente creíble cualquier vinculación del profeta con estos personajes.

la evolución de la práctica religiosa zoroastriana³⁴. Sin embargo, si queremos señalar que la introducción de los magos en la reforma zoroastriana no fue un fenómeno homogéneo, ni generalizado. La atribución a los magos de la autoría de todos estos cambios, ha sido deudora de una visión monolítica y rigorista de la reforma zoroastriana, que hemos venido cuestionando a lo largo de estas páginas. De ahí, que no nos resulte factible aceptar de manera lineal un protagonismo único a una serie de cambios que debieron estar inmersos en la propia realidad de los creyentes mazdeístas. Si bien los textos gáthicos ensalzan la prioridad litúrgica y ritual hacia *Ahura-Mazdā*, ya hemos mencionado que eso no significó, en principio, la exclusión de las demás divinidades. Por ello, aunque en determinados momentos la comunidad gáthica expresó su hostilidad hacia las demás comunidades religiosas de tradición irania, con el tiempo acabó integrando nuevas conversiones que trajeron consigo algo más que sus meras personas; es decir, la evolución interna del mensaje religioso zoroastriano es consecuencia directa de su propia expansión y apertura hacia la integración de nuevos creyentes que progresivamente van introduciendo nuevos elementos al mensaje original; sin ignorar, por supuesto, las vinculaciones con el poder político, lo que comentaremos en el capítulo siguiente cuando hablemos de la dinastía aqueménida.

Uno de los aspectos diferenciales entre el zoroastrismo gáthico y el que se recoge en el Avesta reciente, como decíamos, va a ser la

³⁴ A cerca del debate sobre el papel desempeñado por los magos en la evolución del mensaje zoroastriano, nos remitimos las síntesis que ofrecen Dandamaev, M., *Cultura y Economía del Irán Antiguo*, Sabadell, 1990. pp. 433ss y De Jong, A., *Traditions of the Magi. Zoroastrianism in Greek and Latin Literature*. Leiden, 1997. pp. 389-413, en cuanto sintetizan las teorías ofrecidas desde todas las vertientes.

incorporación de una serie de nombres propios que vienen a corresponder en buena medida, al conjunto de divinidades que estaban presentes en el panteón tradicional iranio: *Airyaman*, *Apqm Napāt*, *Anahita*, *Haoma*, *Miθra*, *Nairyosangha*, *Parəndi*, *Rata*, *Ušah*, *Vayu*, *Vərəθragna*. Sin embargo, su introducción en el zoroastrismo va a venir acompañada de un necesario proceso de adaptación (“zoroastrización”) en el entramado religioso construido en torno a la primacía de *Ahura-Mazdā* y su relación con toda la Creación. El término religioso que se va a acuñar para hacer referencia a todas estas divinidades que en el Avesta antiguo habíamos encontrado bajo el título genérico de *ahuras*, va a ser *yazatas*. Esta voz proviene del gerundivo simple del verbo avéstico *yaz-* “reverenciar”, y en el Avesta Reciente acaba ocupando un significado general para referirse a “dios” (traducido normalmente como “el adorable”), ante la total ausencia de la palabra persa *baga*. El propio término implica, a nuestro entender, el sentido y el papel que se le confiere a la divinidad que es nombrada por medio de ese título. Se la incorpora a la categoría de los seres que pueden ser reverenciados y, también, a aquéllos que pueden recibir culto de manera pública. A partir de este momento, comienza a hacerse más evidente el proceso de “demonización” hacia la palabra *daēuua*, para acabar convirtiéndose en el concepto antagonista a esta expresión. En este marco, los *yazatas*, entre los que va destacar necesariamente *Miθra*, van a ocupar un papel protagonista como representantes y colaboradores de *Ahura-Mazdā* en su lucha con las fuerzas del mal representadas por su antagonista *Angra Mainyu* y todos sus *daēuuas*.

En este nuevo contexto religioso es en el que se va a desarrollar una importante evolución de las características definitorias del culto del dios Mithra. La rehabilitación de Mithra y su incorporación al Zoroastrismo se hace desde diferentes aspectos que trataremos de abordar de forma ordenada. De una parte, a través de su introducción en los textos litúrgicos del Avesta reciente. Aquí, ocupa un lugar especial el himno (*Yašt*) Décimo, por cuanto tiene a Mithra como protagonista único, pero no es la única mención mitraica en el Avesta. Este dios participa de forma explícita en las ceremonias litúrgicas señaladas en los *Yasna*, también es nombrado en himnos dedicados a otros *yazatas* (*Kwaršəd, Vərəθragna, Aši Vanguhi*); aparece en las oraciones (*Gahs*) para cada parte del día y en las dedicaciones a los treinta días de cada mes (*Sirozas*). Por último, se le menciona en los libros del *Visperad* y el *Vendidad*. A través de la presencia de estos textos resulta posible llegar a elaborar una reconstrucción aproximada del papel que vino a desempeñar Mithra en la religión zoroastriana, aunque no podemos ignorar que se trata de un proceso abierto, en el que algunos textos presentan la particularidad de tener una cronología mixta. Es decir, en algunos casos, bien son el resultado de la combinación de tradiciones anteriores, posiblemente pre-zoroastrianas, o bien pueden haber sido elaborados en diferentes momentos de la propia religión mazdeísta.

Junto con estos textos litúrgicos, se incorpora otra serie de testimonios, como son algunas menciones de autores clásicos (Heródoto, Estrabón, Plutarco) que hacen referencia a esta divinidad y que nos ofrecen algunos datos sobre el lugar que podía ocupar en el conjunto de las prácticas religiosas persas. En este rastreo de los

testimonios mitraicos durante estos primeros momentos de reconfiguración del mensaje zoroastriano, también atenderemos al papel desempeñado por Mithra en el nuevo calendario utilizado por los iraníes. Otro elemento a considerar será el mantenimiento del festival dedicado en exclusiva a Mithra, el *Mithrakan*; y, por último, la interpretación que podamos obtener de la constatación de la presencia de nombres teóforos en relación con Mithra. No obstante, no se agotan los ámbitos de rastreo con respecto al papel activo de Mithra durante los siglos VI al IV a.C. en el Imperio Persa, puesto que más adelante abordaremos la cuestión de la relación de este dios con el poder político, particularmente con la dinastía aqueménida.

La reconstrucción de las características de Mithra a través de los textos religiosos avésticos, no puede limitarse, como ya vimos para el caso de los textos védicos, a la mera enumeración de los atributos y epiclesis que le son aplicados. En especial, porque al tratarse de himnos en su mayoría de carácter litúrgico, existen adjetivos que se repiten en más de una divinidad; de ahí, que no resulte sencillo afirmar la atribución de una determinada competencia. Sin embargo, nuestra intención es realizar una aproximación a los elementos que definieron el culto de Mithra en el Zoroastrismo, por tanto atenderemos a ciertos temas generales, cuya vinculación con el dios no parece ofrecer excesivas dudas.

VIII.2.1. El Décimo Canto del Avesta: *Mihr Yašt*.

El *Yašt* décimo ocupa un papel fundamental, como ya dijimos, por cuanto constituye la principal fuente de documentación de las referencias avésticas de Mithra, y además, es de donde parece haberse surtido el total de las menciones de este dios en los otros libros del Avesta³⁵. El origen de algunas partes de este himno ha sido atribuido a un periodo anterior a la propia introducción de Mithra en el Zoroastrismo. En este sentido, Christensen³⁶ se aventuró a distinguir entre tres partes: una parte proveniente del *Yašt* original (§§ 2-48, 60-72; 75-87, 95-8, 104-14, 123-5, 140-5); otra con las adiciones antiguas zoroastrianas (§§ 1, 49-59, 73-4, 88-94, 99-103, 115-119) y, finalmente, unas adiciones más recientes (§§ 120-2). Además atribuyó la autoría al trabajo de un mago, que habría realizado esta obra de recopilación y reelaboración con una clara intencionalidad de retocar la imagen de Mithra.

Frente a esta interpretación, Gershevitch³⁷ opone el hecho de que si realmente la reincorporación de Mithra al Zoroastrismo fue una labor intencionada, no sería entendible que un sacerdote zoroastriano hubiera mantenido una referencia en el himno en que *Ahura-Mazdā* adora a Mithra (§ 123, 140, 143). O, por otro lado, debería notarse algún tipo de diferencia lingüística entre las partes. Este autor considera que no es factible establecer una clara distinción entre lo que es “pagano” y “zoroastriano”, al menos de una forma tan clara como lo había hecho Christensen. Él se decanta por

³⁵ En ciertos casos, se ha podido constatar que algunos de los himnos posteriores del Avesta son el resultado de la combinación de himnos anteriores, de ahí que no resulte extraño encontrar fórmulas y expresiones repetidas frecuentemente.

³⁶ Christensen, A., *Les Kayanides*. Copenhague, 1931. p. 15.

³⁷ Gershevitch, I., *op. cit.* 1967. pp. 23-25.

considerarlo el resultado del trabajo de una persona o un pequeño grupo de autores, que los compusieron en la segunda mitad del siglo V a.C. (430-420), a partir de los himnos antiguos que pudieron utilizarse en las liturgias dirigidas a Mithra entre sus fieles iraníes. H. Lommel³⁸ se decide a atribuirlo al periodo de privilegio estatal del culto de Mithra, que coincide con el reinado de Artajerjes II (405-359 a.C.), y R. Frye³⁹ se inclina por una fecha indeterminada del siglo V a.C., mientras que R. Turcan⁴⁰ es más partidario de remontarlo al reinado de Ciro (550-530 a.C.). Por su parte, A. Jafarey⁴¹ opta también por el siglo V a.C., rechazando el que se pueda atribuir la composición a un único autor, sino que habla de diferentes escuelas de tradición aria. Más radical es la datación que ofrece Herzfeld, quien fecha la invocación a la antigua *dvanda* Mithra-Ahura (Yt. X,104) entre 612 (conquista de Niniveh por los medos) y 539 (conquista de Babilonia por Ciro)⁴².

Reconociendo el hecho de que en el *Mihr Yašt* existen elementos que hacen referencia a circunstancias antiguas y a la propia antigüedad del dios (§ 47), es posible asumir que su elaboración podría haberse iniciado a partir del momento en que el Zoroastrismo inicia su proceso asimilador. Dado que ya hemos señalado que ni Mithra, ni buena parte de las divinidades llegaron a desaparecer del panorama religioso de los iraníes, no resulta improbable que dicho proceso compositivo se pusiera en marcha a

³⁸ Lommel, H., *Die Yäst's des Avesta*, Göttingen, 1927. pp. 62-63. citado por Ries, J., "art. cit." p. 2748.

³⁹ Frye, R., *La Herencia de Persia*. Madrid. 1975. pp. 150-1.

⁴⁰ Turcan, R., *op. cit.* 1993. p. 15.

⁴¹ Jafarey, A.A., "Mithra, Lord of Lands" en Hinnells, J. (ed.), *Mithraic Studies* vol. I. Manchester, 1975. p. 60.

⁴² Herzfeld, E., *The Persian Empire*. Wiesbaden, 1968. p. 343.

finales del s. VI a.C., sin que la fecha exacta deba coincidir con la aparición de menciones públicas a Mithra en las inscripciones reales aqueménidas.

El estudio del *Mihr Yašt* que vamos a realizar a continuación no busca ser un análisis pormenorizado de cada uno de los adjetivos que se le atribuyen al dios a lo largo de las ciento cuarenta y cinco estanzas en que está compuesto. En buena parte, porque, como ya pudimos ver para los textos védicos, nos encontramos ante una literatura religiosa fuertemente marcada por un carácter litúrgico de exaltación y honra. Es necesario, como ya planteaba Thieme⁴³ en su análisis del texto, realizar una ineludible distinción entre los elementos que pertenecen a un pensamiento o práctica religiosa, de los conceptos que simplemente son reflejo de una imaginería poética. La equivocada validez que le concedamos a algunas concepciones podría llevarnos a darle un protagonismo erróneo a atribuciones que no pudieron haber representado nada más allá de la mera mención. De ahí que hayamos optado por una aproximación general al himno, abordando las funciones que se atribuyen al dios o que podemos interpretar que se le incorporan para poder obtener una imagen de conjunto⁴⁴ del papel desempeñado por Mithra en el Zoroastrismo a partir de su texto religioso fundamental.

La impresión que se obtiene de la lectura del *Mihr Yašt* es que es un himno que presenta varias características particulares. No se

⁴³ Thieme, P., "art. cit." 1978. p. 501.

⁴⁴ Una aproximación resumida de estas características ya fue adelantada en nuestro estudio Campos, I., *El culto al dios Mithra en la Persia Antigua*. Las Palmas de G.C. 2002. pp. 33-4.

trata de un texto conmemorativo, sino eminentemente litúrgico. Las referencias a los modos en que el dios desea ser homenajeado y adorado son continuas; por tanto, está dirigido a personas que conocen plenamente a este dios. Es decir, fieles que saben de los atributos de Mithra, de cuáles son las prácticas rituales que desea para su culto y de las normas y exigencias que impone a quienes lo siguen. También es significativo el hecho de que el tiempo verbal utilizado en su narración sea principalmente el presente.⁴⁵ A pesar de las referencias a la antigüedad de Mithra, la acción del dios, y por tanto su vinculación con los acontecimientos humanos se desarrolla en el aquí y ahora: renovando su vinculación constante con el entramado social de los iraníes.

Considerando que el elemento que define de manera principal el papel que desempeñaba el dios Mithra entre las poblaciones indo-iránicas que le adoraron, es el de su relación con el cumplimiento de los contratos, nos parece oportuno buscar de qué manera queda reflejada esta circunstancia en el himno avéstico dedicado a él. En este sentido, la función de Mithra como velador de los contratos y la palabra dada está presente de forma directa e indirecta a lo largo del *Mihr Yašt*: §§ 2, 3, 17-23, 26, 38, 45, 48, 62, 72, 80, 82, 104, 107-109, 111, 116. El concepto que engloba casi todas las referencias a la promesa o al contrato en este himno es *miθrō.drug-* y, comúnmente, ha sido traducido como “rompedor de pactos”.⁴⁶ Dicha palabra se reviste de

⁴⁵ Esta particularidad ha sido señalada por Kellens, J., “Caractères différentiels du *Mihr Yašt*” *Acta Iranica* 17 (1978). p. 263. Lo que es interpretado por este autor como un signo de diferenciación de este himno, frente a otros *Yašts* que sí están más en conexión con el pasado mítico de los arios: Yt. V; VIII; XIV.

⁴⁶ Las matizaciones en torno a esta expresión han sido variadas, aunque en el fondo todas hacen referencia al acto de romper con el pacto o palabra dada. En este

una carga moral, puesto que en la práctica se venía a convertir en una expresión que excluía al individuo del desarrollo normal de las relaciones sociales. Disponemos de la referencia de Heródoto (*Historias* I, 138,1)⁴⁷ que señala que entre los persas el pecado de la mentira era una pena fuertemente reprobada. Igualmente, comprobamos en el texto que aquél que se convertía en *miθrō.drug*, corría el riesgo de acercarse al bando opuesto a *Ahura-Mazdā*, representado por las *daēuuas*.

La particular relación de Mithra con el contrato encuentra una doble expresión en el himno avéstico. De una parte, el dios es el garante del correcto y total cumplimiento de todo tipo de promesa, contrato, acuerdo o pacto al que puedan haber llegado los seres humanos sobre los que ejerce su protección. De otra, ejerce de severo castigador contra todo aquel que haya osado incumplir su palabra dada, y se hace merecedor, por tanto, de las represalias que el dios

sentido, J. Darmesteter la traduce como "the man who lies unto Mithra" (*Sacred Books of the East*, New York, 1898). Thieme habla de "who do betray their contractual word" ("art. cit." 1978, p. 505), al igual que Kellens, J., *Les noms racines de l'Avesta*. Wiesbaden, 1974. p. 40, mientras que Gershevitch lo presenta como "who is false to the treaty" o "who treat with falsehood" (*op. cit.* 1967, p. 75).

⁴⁷ "Asimismo, consideran que mentir constituye la mayor deshonra y, en segundo lugar, contraer deudas; y todo ello por varias razones, pero principalmente porque dicen que es inevitable que el que tiene deudas diga también mentiras." Este comportamiento se pone en relación con uno de los aspectos de la educación persa que también destaca Heródoto: "desde los cinco años, hasta los veinte años, sólo enseñan a sus hijos tres cosas: a montar a caballo, a disparar el arco y a decir la verdad." (*Hist.* 136,2) El valor social que representaba el ejercicio de la verdad y la huída de la mentira queda reflejado en el interés que manifiesta el rey Darío en su Inscripción de Behistún (Schmitt, R., *Corpus Inscriptionum Iranicarum. Part. I. Inscriptions of Ancient Iran. Vol. I. The Old Persian Inscriptions. T. I. The Bisutum Inscriptions of Darius the Great*. London, 1991; Kent, R. G., *Old Persian. Grammar. Texts. Lexicon*. New Haven. 1953) Son varias las menciones que hace Darío en contra de la práctica de la mentira, y refleja su empeño por demostrar que él es un practicante de la Verdad: DBI § 10, 11, 16, 49, 50, 52, 54-56, 63-64. Sobre las implicaciones políticas del concepto de "*drug*" nos remitimos al estudio de Lecoq, P., *Les inscriptions de la Perse achéménide*. Paris, 1997. pp. 163-4.

considere oportuno utilizar. En relación con esta doble función es como debe tenerse en cuenta el conjunto de epiclesis que se le atribuyen en numerosas estanzas del *Yašt*. Mithra es presentado con atributos que le definen como un dios observador (*zaēnaṅhuntəm* §§ 46, 61), vigilante (*jagauruuāh-* § 46), omnisciente (*vispō.vīδuuā-* §§7, 10, 17, 22, 24, 27, 36, 46, 60, 64, 82, 141, 143), siempre despierto (*axʷafna-* §§ 7, 10, 17, 22, 61, 50, 53, 64), guardián (*paiti niš.harəta-* §§ 54, 80), rápido en sus desplazamientos (*āsu-* §§ 52, 65, 135), dotado de muchos miles de ojos (*baēvarə.cašmanəm* §§ 7, 10, 17, 22, 50, 53, 61, 82, 91, 141) y miles de orejas (*hazranra.gaošəm* §§ 7, 10, 17, 22, 50, 53, 61, 82, 91, 141), avisado por cientos de miles de espías (*baēvarə.spasanō* §§ 24, 27, 45, 46, 60, 53, 69, 82, 141, 143)⁴⁸, poseedor de largos brazos (*darəgāciṭ bāzauua* § 104)⁴⁹ y acechante en la oscuridad (*təmanhāda jagāurum* § 141).

Cada uno de estos atributos nos transmite la imagen de un dios cercano y especialmente activo a la hora de asegurar el correcto desarrollo de su función principal. De esta actitud se desprende también otra serie de adjetivos que matizan de forma bastante acertada la doble relación que establece Mithra con aquellos que se relacionan con él. Ante quienes se convierten en *miθrō.drug*, y por tanto eligen sumarse al bando de las *daēuuas*, el dios se presenta como enfurecido y provocado (*grantō upa. tbištō* § 18, 19), traedor de

⁴⁸ Tendremos ocasión más adelante de indagar en las implicaciones políticas de estas expresiones; sin embargo, también se han estudiado desde una perspectiva astronómica, al entender las referencias a los ojos como la mención a las estrellas del cielo. Cfr. Lommel, H., "Les espions de Varuna et de Mitra et l'oeil du Roi" *Acta Iranica* 2(1974) p. 99.

⁴⁹ Esta expresión ya la pudimos analizar cuando hablamos de las connotaciones guerreras presentes en el culto de Mithra pre-avéstico. Remitimos al artículo citado de Kellens, J., "Les bras de Miθra" en Bianchi, U. (ed.), *Misteria Mithrae*. Roma, 1979. pp.703-716.

un terrible castigo con el que los objetos se ven imposibilitados a realizar su labor propia (§ 19-21), capaz de cortar las cabezas de quienes le ofenden (*para kamərəδā* § 37, 111), de infundir miedo y terror (*āiθīm* § 37) o de dar enfermedad y muerte (*yaskəmca mahrkəmca* § 110). Sin embargo, también es una constante a lo largo de todo el himno la disponibilidad de Mithra a otorgar el perdón a quien decida volver a su protección (§ 107-109); ya que la disposición natural del dios es la de presentarse como un ser benefactor (§ 61-62, 78), que otorga bienes (§ 30, 113), bendiciones (*āzuiti* § 65), vida (*gayō* § 65), poder (*xšaθrō* § 16, 65), descendencia (*puθra* § 28, 65), salud y fortaleza de cuerpo (*tanvō dravatātəm* § 108) a quienes cumplen su palabra dada y le realizan sacrificios correctos.

Mithra desarrolla, pues, una función central que le implica de forma directa en el devenir de los acontecimientos de la vida cotidiana de los iraníes. Este hecho se fundamenta en la circunstancia específica de que no es un dios que haya surgido de una reflexión ética completamente abstracta, sino que responde directamente a los temores que acompañan a los seres humanos en torno a la necesidad de sentirse amparados por una entidad divina. La imagen divina que se transmite a través de estas referencias que hemos señalado continúa en la línea iniciada en los tiempos más remotos, y que viene a situarle como un engranaje esencial en la continuación de las estructuras apoyadas en la necesidad del respeto a los contratos en los que, tácita o explícitamente, se sustenta una sociedad.

En este entramado social, no debe resultarnos extraño encontrar que las referencias que se realizan en el texto lleven a

considerar a Mithra como un dios de los hombres y para los hombres: §§ 23, 24, 45, 46, 56, 63, 71, 82, 83, 91, 105-107, 120-122, 127, 137, 138, 142, 145. En contraste con otros dioses como *Ahura-Mazdā*, los *Amaša Spənta*, *Airyaman*, *Haoma*, *Sraosa* o *Arvī Sūrā Anāhitā* que hacen mención directa a hombres y mujeres (Y. IX, 23; XIII, 7; LIV,1; LVII,9; LVIII,5; LXV,1) entre sus fieles y sus protegidos, en el *Mihr Yašt*, la mujer es ajena a la acción del dios, y tan sólo es nombrada en una ocasión como parte de los beneficios que Mithra otorga a sus protegidos (§ 30). Esta preeminencia masculina ha sido puesta en relación por Thieme⁵⁰, con la mención que aparece en el *RigVeda* (VII,62.4) *priyatamo nṛṇām* “el más querido de los hombres” y con el protagonismo del dios entre las *Mannerbünde* iránias. Las referencias en que se desarrollan los contratos y acuerdos sobre los que vela Mithra están en relación con ámbitos de la esfera pública de la sociedad de aquella época. Si asumimos que el lugar asignado a la mujer irania⁵¹, como es el caso general del género femenino a lo largo

⁵⁰ Thieme, P., “art. cit.”. 1978. p. 504.

⁵¹ La mujer en el mundo iranio, especialmente dentro del marco ideológico que confería la religión mazdeísta, encontraba bastantes acotadas las posibilidades de desempeñar algún papel activo en la vida diaria. Aunque la religión predicada por Zoroastro quiso presentar unos rasgos de cierta igualdad entre hombres y mujeres (especialmente en lo referente a definir la dignidad y respeto hacia el sexo femenino); sin embargo, nos encontramos con el relato mítico zoroastriano que nos explica cómo la corrupción y caída en pecado del Hombre Primordial (*Gayōmart*) se produce por la intervención de la mujer (el *Demonio Ramera*) que toma partido por el bando maligno de *Anra Mainyu*. (*Bundahiš*, I, 30ss.) No obstante, hay que tener en cuenta la absolutización que se hace de la función reproductora y, por tanto, el rol de la mujer quedaba vinculado a esta actividad: *el fin de la Creación es propagar la Vida*, (*Vendidad* XVIII.62). A los quince años, las mujeres iránias entraban en la edad casadera después de haber pasado el ritual religioso del *navjote*. El Avesta habla de la total disponibilidad que debe tener la mujer hacia el matrimonio y la gran falta que se cometía al no casarse o tener hijos, (*Vendidad* IV.44; 3.24; *Din Yašt*, V) haciendo referencia también a la actitud de obediencia que debían tener con respecto a su marido (*Yasna* LIII). Aquí vemos reflejada de forma resumida una imagen de la mujer en el mundo iranio, relegada de todo protagonismo social, ajena a las actividades que marcaban el poder que iba a alcanzar Persia en el contexto histórico antiguo. Sin embargo, el campo que a nosotros nos interesa

de largos periodos de la historia de la Humanidad, es el doméstico; resulta evidente comprobar que sus actividades quedaban englobadas bajo la acción de otras divinidades como las que hemos señalado arriba; y no debe extrañar, por tanto, que sólo sean hombres quienes se dirijan a Mithra para que les ofrezca su protección, ni que éste sólo ejerza su acción vigilante y protectora sobre el género masculino.

En relación directa con esta función vigilante de Mithra hacia el hombre que se mantiene fiel a su palabra, se encuentra también el papel que ejerce el dios como garante de la Verdad (av. *aša*, per. ant. *arta*). Como pudimos ver en el capítulo VII, el papel que desempeña este concepto en la religión zoroastriana es fundamental, pues constituye la base de la opción fundamental que debe realizar el creyente a lo largo de su vida: elegir el *aša* o mantenerse en la *drug*⁵². Tal y como señalamos para la religión védica, la Verdad no se limita a una cuestión ética, sino que trae aparejadas consigo otra serie de connotaciones que se manifiestan en el orden cosmológico y en el equilibrio de la Creación. En este sentido, queda definida la segunda gran función que recibe Mithra en su reincorporación al

considerar es el religioso. En el Avesta, Zoroastro advierte de la necesidad de que las mujeres reciban una formación suficiente, (*Yasna* LIII.3); hecho importante si tenemos en cuenta que, en calidad de madres, debían transmitir las primeras nociones religiosas a sus hijos. En tal sentido, es bastante probable que las mujeres pudieran acceder a las prácticas religiosas sin especiales restricciones, dándose el caso de mujeres que llegaron a convertirse en modelos de piedad entre los mazdeístas. La obra de referencia para el estudio de la mujer en Persia es el libro de Brosius, M., *Ancient Persian Women*. Oxford, 1996; además de las aportaciones de Briant, P., *A History of the Persian Empire*. Winona Lake, 2002. pp. 276-286; Wiesehöfer, J., *Ancient Persia*. New York, 1996. pp. 77-89.

⁵² Kellens, J., "Le rituel spéculatif du mazdéisme ancien" en Kellens, J. et Herrenschildt, C., "La question du rituel dans le mazdéisme ancien et achéménide." *Archives de Sciences sociales des Religions* 85 (1994). pp. 52-3.

Zoroastrismo: en cuanto divinidad sometida a la autoridad de *Ahura-Mazdā*, Mithra es el principal adalid⁵³ de la religión en la protección del *aša* (§ 103, 120). De igual manera, el dios es presentado como *ašavan*,⁵⁴ poseedor de la Verdad, (§ 145) lo que le confiere un grado de autoridad legítima dentro del entramado religioso, y le sitúa en un estatus de igualdad ante los demás seres que también ostentan esa nomenclatura: *Ahura-Mazdā* y los *Aməša Spənta*, principalmente. En este sentido, el *yazata* Mithra tiene entre sus atribuciones la capacidad de transmitir el conocimiento de la Verdad (§ 33, 66) a quienes están en disposición de ello, de cara a poder situarlos en una condición adecuada para el correcto desarrollo de la religión (§ 56, 137). Mithra aparece colocado en una posición intermedia entre los dos mundos (§ 93-97), entre la existencia material y la espiritual para poder ejercer de forma más completa su acción protectora. Esta situación mediadora se encuentra en el origen de la atribución del adjetivo μεσίτην que le hace Plutarco (*De Iside et Osiride* 46, 369E), quien le sitúa entre *Ahura-Mazda* y *Angra-Mainyu*:

Y expuso, además, que el primero se parece especialmente, entre los objetos sensibles, a la luz, y el segundo, al contrario, a las tinieblas y a la ignorancia, y

⁵³ La relación que ejerce Mithra con respecto a la Creación desde la perspectiva zoroastriana ha sido tratada por G. Scibona en su artículo "Mithras Demiurgos" en Bianchi, U. (ed.), *Mysteria Mithrae*. Roma, 1979, pp. 619-622.

⁵⁴ Esta expresión se suele traducir como "poseedor de la Verdad" o "el que ejercita la Verdad", y dadas las implicaciones que esto conlleva, podríamos considerarla como un sinónimo de creyente u "hombre piadoso" (Darmesteter, J. *Sacred Books of the East*, New York, 1898): Yn. XXX,11; XXXI, 17; XLIV, 12; XLVI, 5,6,9; XLVIII, 2; LI,9; Yt. X. 56, 76, 84, 100, 121. Poder encontrarse en la situación de *ašavan* es el resultado de una opción personal del individuo a lo largo de su vida (Y. XXXI,20), en la que elige los beneficios que se derivan de la práctica de la Verdad, y rechaza la situación incierta que se produce cuando se convierte en *dragvant* (sostenedor de la Mentira). Para ampliar sobre las implicaciones de esta palabra nos remitimos al análisis realizado por Gershevitch, I., *op. cit.* 1967, pp. 153-7; y la síntesis de G. Gnoli para la *Enciclopedia Iranica*.

*que en el medio de ambos está Mitra; por eso también, los persas dan a Mitra el nombre de Mediador*⁵⁵.

Esta posición intermedia ha sido presentada⁵⁶ como uno de los elementos más antiguos del propio dios, puesto que se vincula con las funciones que ya habíamos presentado para el Mitra védico. La atribución del adjetivo mediador a Mithra encierra una serie de connotaciones sobre las que conviene detenerse, aunque sea brevemente, especialmente si tenemos en cuenta que Plutarco está mezclando dos expresiones del culto de Mithra, la zoroastriana y la misteriosa. En primer lugar, se ha planteado si este autor está traduciendo un apelativo de origen iranio o si, más bien, está haciendo una interpretación desde sus parámetros neoplatónicos sobre el rol que ejerce el dios Mithra dentro del dualismo iranio. Habría que matizar el significado original que tiene la palabra “mediador” dentro del contexto grecolatino, limpiándola de las connotaciones cristianas que puede tener para nosotros actualmente. Μεσίτην puede estar haciendo referencia a una posición física y en este sentido representa un papel importante la relación de Mithra con el sol. Mithra se encontraría en medio de la luz y la oscuridad, en relación con los equinoccios. Por otra parte, podría hablarnos de un carácter ético, vinculado al papel del dios en relación con su mediación entre los dioses y los hombres. Por último, también toma sentido la posibilidad de que Plutarco hubiese introducido este testimonio con la intención de fortalecer su teoría de una tercera naturaleza, que interviniese en medio de las dos fuerzas antagónicas

⁵⁵ Para las interpretaciones de este pasaje de Plutarco nos remitimos a De Jong, A., *op. cit.* 1997, pp. 171-7.

⁵⁶ Cumont, F., *The Mysteries of Mithra*. New York, 1956. pp. 127ss; Belardi, A., *Studi Mithriaci e Mazdei*, Roma, 1977 pp. 52ss.

que actúan en la creación. En esta línea de interpretación se sitúan tanto Turcan como Imoto⁵⁷.

Otro elemento que caracteriza el papel desempeñado por Mithra avéstico a partir de la imagen transmitida por el *Mihr Yašt*, es el de las conexiones que manifiesta con el orden político y organizativo de la sociedad irania. Consideramos que se trata de una necesaria derivación de la exclusividad masculina que hemos señalado arriba; además de la particular vinculación del dios con el mantenimiento del orden social a través del cumplimiento de los tratados y acuerdos. Esta circunstancia queda reflejada en el himno de varias maneras. De forma más evidente por medio de las estrofas en las que se menciona la especial relación de Mithra con cada uno de los representantes de los diferentes estratos en los que se estructuraba la sociedad irania (cfr. cap. IV), pero también a través de las conexiones del dios como protector de un determinado territorio, y con las manifestaciones del poder que ejerce en el cumplimiento de sus funciones propias.

Mithra se relaciona de varias maneras con los personajes que se encuentran al frente de la comunidad irania, representada en sus cuatro niveles organizativos. Por un lado, estos líderes se dirigen a él suplicándole protección y ayuda, con las manos levantadas como signo de su devoción religiosa: § 83-84 (*daiṇhāuš daiṇhupaitiš* - la cabeza del país, que preside sobre el país; *zantāuš zantupaitiš* - la cabeza de la tribu, que preside sobre la tribu; *vīsō vīspaitiš* - la cabeza

⁵⁷ Turcan, R., *Mithras Platonius, Recherches sur l'Hellénisation Philosophique de Mithra*. Leiden. 1975. pp. 14-22. Imoto, E., "Mithra, the Mediator". *Acta Iranica*. 21(1981), pp. 299-307.

del clan, que preside sobre el clan; *nmānahe nmānō.paitiš* - la cabeza de la casa, que preside sobre la casa)⁵⁸. De igual manera, el dios ejerce su acción de protección y castigo sobre cada uno de estos personajes en caso de que incumplan su palabra dada y se conviertan en *miθrō.drug* (§17-18, 87). Además, Mithra se implica de forma directa en cada uno de los estratos de la organización social irania, recibiendo el apelativo *ratu-* (jefe religioso)⁵⁹ de la casa, del clan, de la tribu y del país. La vinculación de Mithra con estas autoridades políticas, en especial en las dos últimas formas, introduce un elemento interesante para poder comprender la definición del poder entre los pueblos iranos primero, y su posterior evolución monárquica. El jefe se encontraba limitado en el ejercicio de sus funciones por su obligación a respetar los acuerdos de convivencia, establecidos en el seno de la comunidad en sus diferentes estratos de organización. Su incumplimiento haría de él un *drug* y, por tanto, convertirle en alguien ilegítimo para el desempeño de su función. Además de atraerse sobre su persona y su comunidad la cólera divina, manifestada abundantemente en el himno mitraico.

Otro aspecto que desarrolla la relación de Mithra con el poder político es su particular vinculación con el territorio poblado por los

⁵⁸ La traducción de estas expresiones ha admitido algunas matizaciones, por ejemplo Darmesteter (*op. cit.*, 1898.) traduce como "lord of the country...", mientras que el propio Gershevitch ofrece una variación sobre la opción que hemos traducido, tomada de su *Avestan Hymn to Mithra*, 1967, sustituyendo la traducción de *-paiti* "head", por "lord". Gershevitch, I., "The Old Eastern Iranian World view according to the Avesta", en Gershevitch, I., *C.A.H.I.* Vol. II. 1985. p. 649. En este sentido, coincide con la interpretación que hace Thieme de estos fragmentos, cfr. "art. cit." p. 503.

⁵⁹ *ratu* ha sido traducido como "juez, señor, aquel que ostenta una autoridad" (Peterson, J.H., *Dictionary of most common Avesta words*, New York, 1995), aunque Gershevitch introduce el matiz que hemos señalado en relación con el componente religioso (*op. cit.* 1967, pp. 265-6).

iranios. Además de las acciones benefactoras que realiza y que se concretan en el reparto de la prosperidad y la abundancia material (y que veremos a continuación), es significativo que Mithra reciba en varias ocasiones el título de *vīspanqm dahyunqm daiḥhupaitīm*⁶⁰ "señor de todos los países o naciones" (87, 99, 145.) Tanto si se trata de un título oficial vinculado a la nomenclatura utilizada por los reyes medos, como si hace referencia a la noción de imperio,⁶¹ lo importante de esta mención es el carácter supra-nacional que le confiere al dios, (§ 5 "quien otorga moradas pacíficas y confortables en los países iraníes") puesto que le extrae de cualquier culto regional, para presentarlo como una divinidad implicada en todos los asuntos que se desarrollan dentro de las diferentes naciones en las que en las que están instalados los pueblos iraníes. Este hecho ha sido interpretado por Jafarey⁶² como la consolidación de un proceso de integración de los pueblos adoradores de Mithra dentro del conjunto de la comunidad iraní, subrayado además por la inclusión pública del nombre de Mithra en las inscripciones reales aqueménidas. No resulta fácil aceptar dicha afirmación, puesto que no es sólo esta mención, sino todo el conjunto del *Mihr Yašt*, quien refleja la integración de los adoradores de Mithra en la comunidad

⁶⁰ También aparece esta expresión en el Yasna reciente (II,11; III,13; IV,16; V,10; VII,12), en el Yt. XIX, 35, también en el *Vendidad* (III,1; XIX,15) y en el himno *Khawaršad Nyayeš* (Letanía del Sol) I,7. Las traducciones a esta fórmula tienden a ser homogéneas en cuanto a las palabras modernas, si bien las diferencias aparecen en el momento de tratar de interpretar a qué realidad histórica podrían estar haciendo referencia. En este sentido, junto a la versión de Gershevitch que hemos tomado, podemos citar a Dasmesteter, "the lord of all countries" (*op. cit.* 1898); Geldner, "könig aller völker" (*Avesta, the Sacred Books of the Parsis*, Stuttgart, 1896); Herzfeld, "the *dahyupatiš* of all provinces" (*Zoroaster and His World*, Princeton, 1947. p. 434); Lommel, "Landesherr aller Länder" (*op. cit.* 1927, p. 67ss.)

⁶¹ Sobre las implicaciones de esta expresión nos remitimos al estudio detallado que realiza Gershevitch, I., *op. cit.* 1967. pp. 296-8.

⁶² Jafarey, A., "art. cit." 1975. pp. 59-61.

zoroastriana, que progresivamente se va identificando con el conjunto de la población persa.

De los atributos que recibe Mithra en este himno, queremos centrar nuestra atención sobre una función que va a encontrar un particular protagonismo. Como pudimos ver en el capítulo VI, la vinculación del culto de Mithra con los grupos representados en las *Männerbünde*, pudo encontrarse en el origen del desarrollo de una función guerrera que va a quedar abiertamente reflejada en diferentes estrofas del Décimo *Yašt*. Las explicaciones que se han ofrecido en torno a esta función han recurrido a diferentes hipótesis. Nyberg⁶³ lo interpretó a partir de una óptica que daba prioridad al simbolismo del “jefe ario”; lo que quedaría reflejado a través de las referencias que se hacen en el texto hacia las armas, el carro brillante, etc. (§ 3; 76; 107; 124-5). Sin embargo, más allá de las referencias puntuales con las que pueda ser identificada la imagen antropomorfa del texto, es necesario indagar los elementos que están detrás del desarrollo de esta funcionalidad guerrera en el contexto avéstico. Especialmente, porque se trata de un hecho que no se relaciona con los propios orígenes del dios, puesto que esta cualidad parece estar completamente ausente del culto de Mitra en la religión védica.

Si atendemos al contexto religioso védico, encontramos que estas atribuciones bélicas, es decir, el dios que es presentado como el principal combatiente en defensa del ṛta, son desempeñadas de manera principal por *Indra*. Esta circunstancia, relacionada con el hecho de que en el Zoroastrismo *Indra* es convertido en *daēuua*, ha

⁶³ Nyberg, H.S., *op. cit.* pp. 61-2.

llevado a algunos iranistas⁶⁴ a plantear la posibilidad de que Mithra se haya apropiado de las funciones propias de *Indra* en el marco iranio, hasta el punto de ocupar el papel de dios guerrero por excelencia. Sin embargo, frente al carácter abiertamente manifiesto e indiscriminado de la función guerrera de *Indra* en la religión védica, en el Mithra avéstico esta característica presenta exclusivamente una connotación moral. Este dios tan sólo ejerce un tipo de violencia y presenta su disposición a combatir en relación con su función que le es más característica: ataca y destruye a aquellos que se han hecho merecedores de su castigo por su condición de mentirosos y profanadores del contrato. Como ya señalaron correctamente, primero Meillet, luego Thieme y Gershevitch⁶⁵, el carácter guerrero de Mithra tiene su origen en su fuerza para castigar el incumplimiento de la palabra. Para ello, no delega en ningún otro dios, sino que asume el protagonismo exclusivo, y recibe los componentes que se le atribuyen a fin de fortalecer una imagen lo suficientemente amenazante como para infundir el necesario respeto y temor.

Frente a esta interpretación, Dumézil⁶⁶ mantuvo que el carácter guerrero del Mithra avéstico era una manifestación de las atribuciones de lo que él consideraba su “segunda función”. Según

⁶⁴ En especial por el hecho de que en muchos himnos védicos aparecían juntos Mitra, Varuna e *Indra* en relación con la protección y mantenimiento del Orden: RV II, 12.10; X, 89. En este sentido, señala Günter que las connotaciones belicosas de Mithra podrían haberse fortalecido por la eliminación de *Indra* como dios en la esfera zoroastriana (*Der arische Weltkönig und Heiland*. p. 57) citado por Thieme, P., *Mitra and Aryaman*, New Haven, 1957. p. 34.

⁶⁵ Meillet, A., “Le dieu indo-iranien Mitra”, *J.A.* 10(1907), p. 154; Thieme, P., *op. cit.* 1957. pp. 43ss; Gershevitch, I., *op. cit.* 1967. p. 33; Bianchi, U., “art. cit.” 1978. pp. 30-31.

⁶⁶ Dumézil, G., *Mitra-Varuna*. New York, 1988. pp. 117-8.

este autor, la aparición de esta situación debió ser el resultado de una evolución en la que según el contexto geográfico en el que nos encontráramos, Mitra/Mithra habría manifestado esta capacidad guerrera que se encontraba inherente en la propia esencia del dios. Sin embargo, tal hipótesis resulta difícilmente demostrable, al menos en su vertiente védica, puesto que además de por la ausencia de fuentes que describan esa visión en la India, la relación que cada uno tiene con el dios victorioso *Vərəθragna* es bastante diferente.

En un principio, la función guerrera de Mithra parece haber estado en relación más directamente con un carácter eminentemente moral. Los enemigos que se nombran en el *Mihr Yašt* y en los otros textos avésticos son principalmente de naturaleza espiritual (*daēuuas* o *Angra-Mainyu*: 26, 34, 69, 97, 134) o al menos su maldad es del orden moral (*miθrō.drug*: 27, 37 etc.). Es este sentido desde donde debemos interpretar las referencias y descripciones que aparecen en el texto, cuando se presenta una imagen guerrera del dios. Dos aspectos son significativos: por una parte, el conjunto de armas y elementos externos que transmiten una descripción de Mithra como un perfecto y poderoso combatiente; por otra, su implicación directa en el combate escatológico que se produce entre las fuerzas del Bien y el Mal. En relación con el primer aspecto, queremos destacar el grafismo de las estanzas en las que se describen las armas de Mithra (arco, flechas, maza, carro, espadas, etc.: §§ 39-43, 67-8, 76, 101-2, 125-128-32,141) y la actitud belicosa que manifiesta el dios una vez que se ve obligado a intervenir en la contienda. (§§ 36, 48, 52, 104, 128-31, 134). En lo referente a las armas de Mithra, es importante matizar que en términos generales el modo de combatir del dios es un reflejo

de las prácticas militares de los antiguos iranos. La presencia del carro como principal medio de transporte y las menciones a la lucha realizada desde él, se relacionan directamente con un elemento que, como ya pudimos ver cuando hablábamos de las poblaciones arias asentadas en el reino de Mitanni, es definidor de los indo-iranios en su instalación por el territorio. El carro de Mithra es descrito en varias estanzas como rápido, bien armado, brillante, con poderosos caballos, con ruedas altas y hecho de oro (§§ 52, 67, 76, 124-25). Esta descripción está encaminada a fortalecer una imagen antropomórfica del dios bajo la apariencia de un poderoso militar. A esto se une la mención constante al arma preferida del dios, la maza:

*vazrəm zastaya dražəmnō satafštānəm satō.dārəm fravaēγəm
vīrō.nyāncim zarōiš ayaṇhō frahixtəm amavatō zaranyəhə
amavastəməm zaēnqm vərəθravastəməm zaēnqm* (Yt. X, 96)

Manteniendo su maza en su mano; con sus cientos de clavos y cientos de filos es una derribadora de hombres cuando se balancea hacia delante; la más fuerte de las armas, la más valiente de las armas, está hecha en hierro duro, amarillo y dorado⁶⁷.

La palabra avéstica para este arma es *vazra-* (también *gorza, gorz*) y no es exclusiva de Mithra, sino que es el instrumento que suele ser utilizado por los héroes legendarios persas (*Feredun, Garšasp, Giv*)⁶⁸ en sus hazañas, así como también aparece en los himnos védicos dedicados a *Indra* (ved. *vajra-* RV. III,44.4; X, 102.9.) El *vazra* de Mithra tiene la particularidad de estar bañado en oro (*zaranaēna*) y ha dejado su huella simbólica dentro del Zoroastrismo,

⁶⁷ En la versión que ofrece Gershevitch (*op. cit.* 1967, p. 121) de esta estanza, precisa que la composición de este arma era el hierro, (*ayaṇhō*), frente a la traducción que hace Darmesteter (*op. cit.* 1898) quien habla de latón o bronce rojizo.

⁶⁸ Hinnells, J., *Persian Mythology*, London, 1993. pp. 130ss.; Sarkhosh Curtis, V., *Mitos Persas*. Madrid, 1996. pp. 76ss. (ed. original: *Persian Myths*. London, 1993)

puesto que hay referencias de magos⁶⁹ que ostentaban mazas con cabeza de toro con el nombre de *Gorz-e Mehr* (la maza de Mithra) como expresión de su constante batalla contra las fuerzas del Mal.

Sin embargo, el carácter guerrero del Mithra avéstico pudo trascender las esferas de lo meramente espiritual, para ocupar un protagonismo importante en los enfrentamientos reales en los que se vieron envueltos los persas durante la conformación del imperio Aqueménida. En el *Mihr Yašt* encontramos varias referencias a la ayuda que proporcionaba este dios en las batallas reales, (§ 36, 41, 48, 100-3) lo que viene a ser un complemento a la imagen vista arriba de Mithra como “Señor de todas las naciones” y “Jefe de la nación aria”. Sin embargo, es mucho más significativa la relación personal que parece establecerse entre el dios y el fiel soldado. Así, encontramos la petición de amparo y protección que el guerrero adorador de Mithra le hace para enfrentarse con éxito a sus enemigos (§ 11, 22-3, 93). Esta devoción ha sido conectada⁷⁰ con la posible función de psicopompo y el claro papel de juez de las almas que luego veremos que desempeña el dios en relación con el llamado Puente del *Cinuuāt*. En

⁶⁹ Boyce, M., “On the Sacred Fires of the Zoroastrians” *BSOAS*, 31 (1968) p. 53; Hinnells, J., “The Iranian background of Mithraic Iconography” *Acta Iranica*. 1(1974). p. 247.

⁷⁰ Lincoln, B., “Mitra(s) as Sun and Savior” en Bianchi, U. et Vermaseren, M. (eds.), *La Soteriología dei culti Orientali nell’Impero Romano*. Leiden, 1982. pp. 505-526, utiliza estas referencias señaladas para desarrollar la idea de que existía una imagen de Mithra como “salvador” en el marco de la religión zoroastriana posterior. Los argumentos que ofrece no son del todo concluyentes, al menos con la rotundidad que sí queda evidenciada en la práctica mística mitraica desarrollada en Occidente durante el Imperio Romano. Sin embargo, sí somos partidarios de tomar estos elementos aislados para considerar la posibilidad de que estuvieran prefigurados algunos de estos elementos místicos en las atribuciones manifestadas por este dios en Oriente. En esta línea van las conclusiones de nuestro anterior trabajo de investigación “Permanencias del Culto del Dios Mithra en los contextos iranio y romano antiguos.” Tesina. Universidad de Las Palmas de G.C. 2001.

las fuentes clásicas podemos hallar ecos de esta costumbre cuando un autor como Q. Curcio (IV,13,12) nos presenta al rey persa Darío III antes de su enfrentamiento con Alejandro en *Gaugamela* invocando la protección de Mithra para la batalla⁷¹.

Otro término que se repite varias veces en el himno conviene analizarlo mirado con cierto detenimiento. Las referencias a Mithra como otorgador del *xʷarənah*- "Fortuna"⁷² (§ 16, 27, 62, 66-7, 108, 127, 141) tienen una significación que no puede pasar desapercibida; especialmente si reconocemos las connotaciones político-religiosas que dicho término tuvo en el contexto político de las tribus iránicas. Tendremos ocasión más adelante, como ya hemos dicho, de profundizar en el papel que desempeñó el elemento religioso en la consolidación de la monarquía aqueménida. En este proceso, ocupa un papel simbólico especial la apropiación que hacen los reyes de dicho concepto, puesto que equivalía a una sanción divina del poder real, con lo que se fortalecía la idea de legitimidad. En este proceso, encontramos las referencias del *Mihr Yašt*⁷³, donde se nos presenta a Mithra tanto como el dios que custodia dicha *xʷarənah*, como también aquél encargado de entregarla a quienes son merecedores de ella. Lo más significativo, sin embargo, es que se trata de una "Fortuna" o

⁷¹ Tendremos ocasión más adelante de analizar la relación de Mithra con los reyes de la dinastía aqueménida. No obstante, para contextualizar esta referencia de Q. Curcio remitimos un adelanto a nuestro estudio "El dios iranio Mithra y la Monarquía Persa Aqueménida" *Vegueta* 5 (2000), pp. 85-97.

⁷² Este concepto ha sido traducido principalmente como "Fortuna" (Gershevitch, *op. Cit.* 1967, p. 57) o como "Gloria" (Darmesteter, *op. cit.* 1898) o "Gracia Divina" (Boyce, *op. cit.* II p. 17). Sin embargo, también recibió categoría de *yazata* en los textos avésticos.

⁷³ También aparece esta mención en el himno (*Zam Yašt*) dedicado de forma particular a relatar los orígenes míticos de la monarquía irania (XIX,35), donde juega un papel destacado la *xʷarənah* o *hvarənah*.

“Gloria” creada por Mazda (*x^rarənaŋca mazdaδāta* § 67), de lo que se desprende que el papel que Mithra está ejerciendo en este sentido, vuelve a ser el de intermediario o agente ejecutor de las decisiones que toma el dios puesto al mando de la Creación por Zoroastro. Encontramos en este aspecto una relación no tan lejana con una de las funciones que habíamos destacado que ejercía el Mitra védico dentro del contexto de las poblaciones indo-arias. La implicación de Mitra/Mithra como divinidad garante del orden social abarca todos los estratos de organización, y no puede estar ajena al ámbito político. Al tomar a su cargo el control sobre el buen funcionamiento de la Creación y el respeto a las normas que lo posibilitan, necesariamente debía verse implicado de forma más o menos directa con el grupo humano que ejercía dicha actividad en el ámbito terrenal. De esta manera, Mithra sancionaba la legitimidad de su labor, puesto que éstos eran considerados agentes del dios en la tierra.

La labor encargada a Mithra a través de los pasajes que hemos visto tiene unas dimensiones importantes, de ahí que no deba resultarnos extraño que el dios reciba la colaboración de otras entidades divinas para una mejor consecución de estos encargos. En el *Mihr Yašt*, encontramos referencias a un amplio número de *yazatas* que acompañan a Mithra de diversas maneras. Contrariamente a lo que pudimos ver en los himnos védicos, la presencia de estos otros dioses no debe interpretarse como una disminución del protagonismo de Mithra, ya que en todo momento se deja bien claro que acuden en calidad de ayudantes o que participan conjuntamente en el ritual; sin que esto venga a menoscabar el grado superlativo de

los adjetivos y funciones que hemos venido comentando. Esta situación de protagonismo absoluto, diferente a las continuas referencias védicas del dios junto con el resto de los *Adityas*, llevó a Thieme⁷⁴ a concluir que la imagen del Mithra avéstico es eminentemente solitaria, en oposición al Mitra védico. Estaríamos, en todo caso, ante una cuestión de matices, puesto que lo que hace el autor francés es acentuar el hecho de que en los momentos de acción Mithra aparece solo, mientras que se le asocia con otros dioses en los actos de adoración o pasivos. Sin embargo, lo verdaderamente significativo, a nuestro entender, es que el dios no es ajeno al conjunto del panteón religioso zoroastriano, sino que en funciones determinadas (protección de la Creación, juicio de las almas, recepción de sacrificios, etc.) recibe la ayuda o la asociación de otros *yazatas* implicados de forma subsidiaria en dicha labor.

Los acompañantes de Mithra mencionados en el *Mihr Yašt* son: *Sraoša* (§§ 41, 100); *Rašnu* (§§ 41, 100, 126, 79, 81, 139); *Nairyō saṅha* (§ 52, 66); *Thwāša* (§66); *Vərəθrayna* (§§ 9, 66, 68, 70, 127); los *Fravašis* (§§ 66, 100), *Arštāt* (§ 139); *Aši* (§§ 66, 68); *Pārəndi* (§ 66); *Daēna* (§§ 68, 64, 92); *Atar* (§ 3); *Haoma* (88-90, 120); *Tištrya* (143)⁷⁵. Junto con otras entidades naturales divinizadas como el Viento (§ 9), las Aguas

⁷⁴ Thieme, P., "art. cit." 1978. p. 507.

⁷⁵ No es nuestra intención adentrarnos en describir las características de cada una de estas divinidades del panteón zoroastriano. Aunque con la mención al concepto al que cada una de ellas representa, estaríamos en situación de hacernos una idea aproximada de hacia dónde pudo ir encaminada la relación del dios con cada una de ellas: *Sraoša* (Obediencia); *Rašnu* (el Juez); *Nairyō saṅha* (Mensajero Divino); *Thwāša* (Cielo, Firmamento); *Vərəθrayna* (Fortaleza, Victoria); los *Fravašis* (espíritus de los creyentes cuando mueren), *Arštāt* (Justicia); *Aši* (Fortuna, Recompensa); *Pārəndi* (Munificencia); *Daēna* (Religión); *Atar* (Fuego); *Haoma* (haoma); *Tištrya* (estrella Sirio). Para obtener una visión particular sobre cada una de estas divinidades véase Boyce, M., *op. cit.* 1975. pp. 59ss.

y las Plantas (100). Es significativo el hecho de que estas relaciones no queden limitadas al marco de este himno, sino que se repiten en otros textos avésticos. Mithra se relaciona con los demás *yazatas* en varios pasajes del Yasna reciente (Y. III,5; IV,8; V,2; VII,5). Aparece mencionado en otros *Yašts* relacionado con algunas de estas divinidades: *Rašnu* (XIII,3; 47-8; XIV,47; XVII,16)⁷⁶; *Aši* (XVII,2;16; VIII,38); *Sraōsa* (XI,8,14; XVII,16); *Arstāt* (XIII, 18); *Pārāndi* (VIII, 38); *Tištrya* (VIII,5;7); *Vərəθrayna* (XIV,47). La relación que establece Mithra con cada una de estas divinidades está marcada por la colaboración en el desarrollo de una actividad determinada (por ejemplo, la ayuda de *Vərəθrayna* y *Aši* para castigar a los *daēuua* y *miθrō.drug*, § 68, 70, etc.) o porque juntos desean recibir las ofrendas que se desarrollan en la liturgia propia (§ 131). Pero en ningún momento parece quedar cuestionado el alto lugar que ocupa Mithra dentro del panteón zoroastriano del Avesta reciente. La incorporación del dios dentro de este entramado religioso ha quedado salvada a través de la introducción de la primera estanza donde se describe su creación por parte de *Ahura-Mazdā*:

mraoŋ ahurō mazdā spitamāi zaraθuštrāi
āaŋ yaŋ miθrām yim vouru.gaoyaoitīm
frādaδqm azəm spitama āaŋ dim daδqm
avāntəm yesnyata avāntəm vahmyata
yaθa maŋciŋ yim ahurəm mazdqm. (Yt. X,1)

Dijo *Ahura-Mazdā* a Zarathushtra el Espitámida: 'Cuando creé al señor de las tierras para pastos Mithra, oh Espitámida, le hice tan digno de ser adorado y alabado como a mí mismo, Ahura Mazda'

⁷⁶ En esta estrofa se da la particularidad de que se establece un lazo de parentesco (hermanos) entre los siguientes *yazatas*: *Rašnu*, *Sraōsa* y *Mithra*, todos ellos hijos de *Ahura-Mazdā* y *Armaiti Spənta*. Estos tres dioses van a conformar una triada divina cuyas funciones tendremos ocasión de comprobar cuando abordemos la cuestión de las relaciones de Mithra con la Otra Vida.

A pesar de que encontremos esta fórmula repetida para el caso de la creación de otro *yazata* como *Tištrya* (Yt. VIII, 50), queremos resaltar su mención en cuanto se convierte en la naturalización de la presencia de Mithra en el panteón avéstico. Pero hay un elemento que se añade a la idea que se refleja en esta estanza. En relación con lo que decíamos unas líneas más arriba, en varias estrofas del himno existe una disposición continua a realzar la potencia y presencia de Mithra frente a los demás *yazatas* con los que comparte panteón. Son varios los momentos (§§ 6, 69, 98, 135, 141) en que se utiliza la forma superlativa para marcar esta diferenciación, hasta subrayar una de las ideas centrales del texto: a pesar de ser creado por *Mazdā*, Mithra es el más importante y poderoso de los *yazatas* creados: *amavantəm yazatəm* (el más poderoso dios); *tancištō yazatanqm* (el más fuerte dios); *āojištō yazatanqm* (el más potente dios); *vərəθrajqstəmō yazatanqm* (el más victorioso dios); *θwxašištō yazatanqm* (el más movible dios).

Mucho más significativa, puesto que no se limita al *Mihr Yašt*, sino que se refleja en otros textos avésticos, es la presencia de la fórmula *miθra-ahura* conformando una *dvanda*. Aparece con este orden dos veces en este himno (§ 113, 145), una vez en la Letanía dedicada a Mithra (*Mihr Niyayeš* 12)⁷⁷ y otra en la Letanía dedicada al Sol (*Khawaršad Niyayeš* I.7). Mientras que ha variado el orden (*ahura-miθra*) cuando es incorporada a las fórmulas litúrgicas de los Yasna (II,11; III,13; IV,16; VI,10; VII,13). La explicación más acertada que se

⁷⁷ Esta letanía es el resultado de la utilización de estanzas sueltas del Décimo *Yašt* para componer una oración condensada con las referencias principales dedicadas al dios. Dado que las fórmulas parecen repetir la formulación del himno original, es posible bien que su composición no sea muy lejana a la del *Mihr Yašt*, o que ésta se hiciera sin introducir ninguna variación lingüística posterior.

ha dado sobre este cambio es la que sugirió Gershevitch⁷⁸, reconociendo la intervención de algún sacerdote zoroastriano que quiso “rectificar” el error de prioridad que podría interpretarse de la presentación de Ahura por detrás de Mithra. La presencia de esta *dvanda* lleva inevitablemente a pensar en el antecedente que existe en el panteón védico con la existencia de la relación estrecha entre Mitra y Varuna (cfr. supra). Sin embargo, resulta difícil de sostener hoy en día⁷⁹ que el lugar de Varuna ha sido sustituido por *Ahura Mazdā* en el contexto zoroastriano, como ya creemos haber aclarado en páginas precedentes.

Por las características de la fórmula, su origen parece ser anterior a su propia presencia en los himnos. Esto ha llevado a indagar a algunos autores sobre la cuestión de qué divinidad se encuentra bajo el título de Ahura. Gershevitch⁸⁰ desarrolló toda una teoría en torno a la permanencia en el ambiente iranio de una divinidad que denominó **Vouruna*, continuadora en algunos aspectos de la védica, y con la existencia de una *dvanda* no atestiguada con la forma **miθra-vouruna*. Ésta habría evolucionado posteriormente

⁷⁸ Gershevitch, I., *op. cit.* 1967. p. 44.

⁷⁹ En este sentido, habría quedado obsoleta la argumentación de G. Dumézil, quien señala que el Ahura de la fórmula “is not yet the *Ahura-Mazdāh* of historical times, but who is linked to the Asura-type figure of the Rig Veda hymns dedicated to Mitra, Varuna.” Dumézil, G., *op. cit.* 1948. p. 66. Para este autor, esta pareja habría desempeñado la misma función que hemos señalado para la *dvanda* Mitra-Varuna. (p. 94). También en esta línea se posiciona Schwartz, M.S., “The Religion of Achaemenian Iran” en Gershevitch, I. (ed.), *C.A.H.I.* vol. 2, Cambridge, 1985. p. 668) y York, M., “The Mithraic tauroctony as a derivative of an Indo-European Soma/Haoma Sacramental Cult” *JIES* 21,3-4 (1993), p. 197. Sin embargo, como veremos, no deja de ser una extrapolación excesiva, puesto que ni el número de menciones, ni las acciones vinculadas al contexto en el que éstas se realizan dan a entender que ambas divinidades pudieran estar realizando o asumiendo funciones parecidas a las vistas en los himnos védicos.

⁸⁰ *Ibidem.*, pp. 47-50; *Idem.* “Zoroaster’s Own Contribution”, *JNES* 23(1964), p. 35.

hacia la sustitución de **Vouruna* por el título con el que también era adorado: *Ahura*. Cuando un tiempo después, se produjo la incorporación de esta fórmula a los textos avésticos, dicha acción se habría realizado desde el desconocimiento de a qué divinidad real se hacía referencia bajo el título de *Ahura*, pensándose desde los ambientes zoroastrianos que correspondía a su *Mazdā*. El esfuerzo de este investigador por construir un pasado remoto creíble a la *dvanda*, le lleva hasta la creación de una divinidad de la que lamentablemente no existen testimonios; más aún cuando parece haber quedado aceptado, tal y como señalábamos arriba (cfr. Cap. VI), que la reconducción de Varuna dentro del Zoroastrismo pudo realizarse a través de la acentuación de sus connotaciones acuáticas en la figura del dios *Apqm Napat*. En este sentido, Thieme⁸¹ es más directo cuando señala que el origen de la *dvanda* se encuentra claramente en el entorno de los sacerdotes zoroastrianos con la intención de exaltar la gloria de Mithra.

No obstante, la forma en que aparece la fórmula con independencia de su orden es realmente significativa. En todos los casos está acompañada de la palabra *bərəzanta*, que se suele traducir como “Mithra y Ahura, los exaltados”⁸². El hecho de que ambos no aparezcan vinculados en el desarrollo de ninguna acción en particular, como sí hemos visto que ocurría con los otros *yazatas*, subraya el tono de exaltación con el que debemos interpretar la presencia de este emparejamiento en los himnos avésticos. Mithra es

⁸¹ Thieme, P., “art. cit.” p. 507.

⁸² Gershevitch opta por darle el sentido de “exalted” (*op. cit.* p. 131), mientras que Dasmesteter interpreta la palabra como “the High gods” (*op. cit.* 1898.). En esta misma línea va Duchesne al traducir como “los dos grandes” (*op. cit.* 1977.p. 421.) También es la acepción que le da Peterson, J. H., *op. cit.* 1995.

equiparado a *Ahura-Mazdā*, recibiendo junto a él derecho a ser exaltado y considerado uno de los dioses más importantes. Este carácter podría verse complementado por la introducción de varias estrofas en las que encontramos al propio dios supremo zoroastriano realizando ofrendas de sacrificio a Mithra (§§ 119, 122, 137, 139). Sin embargo, la presencia de estas dos situaciones nos hace pensar, si no debió resultar contradictoria para el creyente zoroastriano la relación que se manifiesta a través de ella entre ambos dioses. Autores como P. Thieme⁸³ no parecen plantearse tal situación, puesto que señalan que dichas estrofas fueron creadas de forma consciente para subrayar la gran gloria de Mithra. Mientras que para Gershevitch⁸⁴, serían afirmaciones al hecho de que *Mazdā* le creó y le hizo tan grande como él mismo.

La presencia de estas estrofas, junto con la antigüedad que puede atribuirse a la *dvanda*, nos hace recelar de la posibilidad de que hubiese sido una creación intencionada por parte del clero zoroastriano en el proceso de incorporación de Mithra a la religión del profeta; y aún más, de que con tales fórmulas se pudiera estar afirmando una idea de subordinación que está en la base de toda la estructura del panteón zoroastriano. Al contrario, nos lleva a plantear la hipótesis de que ambos testimonios literarios puedan ser el resultado de la introducción intencionada por parte de un grupo de fieles mitraicos que habrían logrado incorporar estas importantes matizaciones a la relación de ambos dioses⁸⁵. Esta acción resulta

⁸³ Thieme, P., "art. cit." p. 507.

⁸⁴ Gershevitch, I., *op. cit.* 1967. p. 51.

⁸⁵ Hasta tal punto tendría una significación particular la *dvanda mithra-ahura*, que habría dejado su huella profunda en el mensaje religioso iraní que entra en

difícil de demostrar por cuanto ya hemos visto que a partir del propio texto no es sencillo determinar qué elementos pudieron formar parte del himno original, y cuáles ser el resultado de interpolaciones posteriores. Sin embargo, cuando establecíamos la datación del *Mihr Yašt*, habíamos mencionado como un momento decisivo los decenios finales del siglo V a.C., que llevaron a la incorporación a la vida pública aqueménida del dios Mithra, a través de su aparición en las inscripciones reales de Artajerjes II. Más adelante, tendremos ocasión de detenernos en las relaciones de este rey con el dios Mithra, sin embargo, en estos momentos queremos llamar la atención hacia el ambiente pro-mitraico que pareció vivirse en los círculos de poder persa, seguramente alentado desde determinados grupos de fieles (tanto magos, como particulares), quienes pasado un cierto periodo, podrían haber empezado a dejar su impronta en el amplio proceso de “paganización” del mensaje original de Zoroastro.

Podemos continuar la descripción de las atribuciones que recibe Mithra a través de las referencias en los textos avésticos señalando la asunción de rasgos lumínicos con clara referencia al astro solar. ¿En qué momento y bajo qué condiciones se produce esta evolución? Gershevitch⁸⁶ manifestó una posición drástica respecto a esta cuestión, al plantear la explicación de que no podíamos afirmar

contacto con la cultura greco-romana. Un testimonio de esto lo tenemos en la interpretación que se suele hacer de la expresión de Plutarco: μεσορομάσδης (*Ad Principem Ineriditum* 3780C.). Tradicionalmente se ha interpretado como un compuesto “*Miça-Auramazdā”, (*Mithra* y *Ahura-Mazdā*: cfr. Gershevitch, I., “art. cit.” 1964. p. 35), sin embargo, recientemente De Jong se ha posicionado en contra, al plantear que se debe entender meso como una errónea transcripción de μέγας, (de Jong, A., *op. cit.* 1997. p. 256).

⁸⁶ Gershevitch, I., “art. cit.” 1975. p. 84.

ningún rasgo lumínico a partir del himno décimo, y que, por tanto, nos encontraríamos ante dos divinidades diferentes: por un lado estaría Mithra, divinidad no solar de los contratos y, por otro, un Mithra solar de origen nómada y relacionado con los pueblos iraníes de los *escitas* y los *sakas*. Sin embargo, Gnoli⁸⁷ rebate de pleno esta opinión y señala que en el Mithra iraní podrían ser rastreados algunos rasgos lumínicos que luego serían potenciados en el Mithra avéstico. En cualquier caso, se acepta como un hecho fundamental la consolidación de este carácter lumínico, la identificación que se produce entre Mithra y el dios solar *Šamaš*, en el proceso expansivo medo-persa hacia Mesopotamia y Babilonia. Nuestra divinidad iraní se apropia de una gran cantidad de aspectos solares vinculados a este dios caldeo. A través de ellos, se articula la imagen de Mithra como un dios solar⁸⁸, capaz de brillar con luz propia y cuya representación iconográfica irá adoptando progresivamente rasgos que dan a entender este elemento particular. Este hecho habría sido el resultado de una opción intencionada que Boyce⁸⁹ atribuye a grupos de magos, quienes habrían sido conscientes de las similitudes que existían entre ambos dioses. A pesar de que en el panteón avéstico existe una divinidad *Hvar (Khwaršed)* con himno propio (Yt. VI), parece que su protagonismo se vio suplantado por la

⁸⁷ Gnoli, G., "Sol Persice Mithra", en Bianchi, U. (ed.) *Mysteria Mithrae*. Roma. 1979. p. 733.

⁸⁸ Entre los argumentos aducidos para refrendar esta identificación se han tenido en cuenta varios aspectos: el papel que representa Mithra en el calendario iraní ocupando el lugar del séptimo mes está en estrecha relación con el calendario babilónico y el lugar ocupado por *Šamaš*; el motivo iconográfico posterior de Mithra saliendo de una roca, que deriva de la iconografía de *Šamaš*; las relaciones que debieron existir entre la celebración de la fiesta otoñal mesopotámica y el *Mithrakana* iraní Cfr. Gnoli, G., "Politica religiosa e concezione della regalità sotto gli Achemenidi", *Acta Iranica*. 2(1974). pp. 132ss.

⁸⁹ Boyce, M., *op. cit.* II. 1982. p. 28.

mayor consideración que se concedió a las características solares de Mithra.

Es en este contexto donde hemos de situar también las referencias lumínicas que están presentes en el himno avéstico a Mithra. En el *Mihr Yašt* son varios los pasajes donde se hace referencia a Mithra como un ser que brilla con luz propia (*yaθa mānhō hvāraoxšnō* Yt, X,142; *Vendidad* XIX,28), y que lleva la claridad allí donde reina la oscuridad, es decir: la mentira. Es significativa la descripción antropomórfica que se ofrece en algunas estrofas del himno, ya que la imagen que da del dios, lo presenta montado en un carro con ruedas doradas y con una cara que muestra destellos comparándolo con la estrella Sirio. (§ 136;143). También hay otros textos del Avesta que tienen en cuenta este carácter lumínico: tanto en el *Yašt* dedicado al sol (Yt. VI, 6. *Khwaršed Yašt*) como en su Letanía resumida (*Khwaršed Niyayəš*, 6), aparece Mithra recibiendo sacrificios acompañado del propio Sol, compartiendo características lumínicas: una imagen radiante y montada sobre brillantes caballos. En ningún caso podemos afirmar que Mithra suplantara al propio Sol, puesto que se señala que está situado en medio de ambos (Yt. VI,5), y que su labor consiste en acompañar al astro solar en su recorrido diario (§ 12-3), para asegurar que la luz llega para aportar todos los beneficios que se desprenden de ella. Sin embargo, la estrecha conexión entre Mithra y el astro luminoso debieron quedar tan firmemente afianzadas en la mentalidad popular irania y en las expresiones culturales externas, que cuando se produzca siglos

después la *interpretatio graeca*⁹⁰ de las divinidades iránicas, serán frecuentes los testimonios en los que se produzca la equiparación entre Mithra con Helios⁹¹.

Para ir concluyendo en el análisis de las funciones vinculadas a Mithra identificadas en este himno, queremos detenernos en un aspecto que está presente de forma constante a lo largo de las 145 estrofas que lo componen. Mithra también habría adquirido atributos que le harían partícipe en los aspectos relacionados con la fecundidad y la fertilidad. La expresión que engloba esta idea y que se repite en torno a unas 111 veces en el himno, es el título *vourugaoyaoiti*⁹², traducida de forma variada según los autores, pero que hace referencia a la posesión por parte del dios de tierras fértiles para

⁹⁰ Probablemente tenga razón Préaux, C., *El Mundo Helenístico, Grecia y Oriente. Vol II*. Barcelona, 1984. p. 409, cuando remonta a Heródoto el origen de esta *interpretatio* en su esfuerzo por dar a conocer a los griegos la diversidad cultural que definía a los pueblos tradicionalmente "bárbaros". Si bien, esto no deja de ser una especulación o una limitación a las fuentes escritas. Sabemos que también hubo otros trabajos de autores griegos que trataron de "traducir" para los griegos aquello que caracterizaba a las otras culturas. Además, el propio origen oriental de algunas divinidades griegas, como Dionisos o Afrodita, ya nos están hablando del contacto cultural que existía entre ambas orillas del Mediterráneo. En este sentido, remitimos a Rudhart, J., "The Greek attitude to foreign religions" en Harrison, T., *Greeks and Barbarians*. Edimburg, 2002. pp. 172-188.

⁹¹ Los más significativos en este sentido son estos dos: la mención que hace Estrabón (XV.2.13), quien señala que los persas llamaban al sol (Hêlios) con el nombre de Mithra (además de poder hallar dicha identificación en otros pasajes de su obra: XI.4.7; XI.8.6); también estaría la inscripción sincrética del rey Antíoco I de Comagene en Nimrud Dagh, equiparando a las siguientes divinidades: Apollo-Mithra-Helios-Hermes. (Ghirsham, R., *Irán, Partos y Sasánidas*. Madrid, 1962. p. 57-60.)

⁹² La traducción literal sería "poseedor, o proveedor de pastos abundantes para el ganado", y en esta línea va la versión que ofrece Darmesteter, (*op. cit.* 1898). Sin embargo, a partir de ésta, podemos encontrar interpretaciones en torno a su sentido, que han tratado de matizar la idea que podía estarse transmitiendo: "maître des vastes campagnes" según Ries, J., "art. cit." p. 2754; "grass-land magnate" en Gershevitch, I., *op. cit.* 1967. p. 75ss.; "of broad/wide cattle pastures" en Thieme, P., "art. cit." 1975, p. 506; "aux vastes pâturages" según Benveniste, E. "Mithra aux vastes pâturages" *J.A.* 248 (1960), pp. 421-9.

que el ganado pueda pastar durante todo el año. Su inclusión en el himno parece desempeñar una significación litúrgica particular, pues actúa como un complemento constante al propio nombre del dios, de modo tal que parece que toda ella es un calificativo único para particularizar a Mithra frente a los demás nombres de dioses que aparecen en el texto. En este sentido es como debemos entender que esta expresión aparezca también frecuentemente en los demás textos avésticos:

Yasna. I,3; II,3; III,5; IV,8; V,2; VII,5; XVI,4; XXII,28; XXV,4; LXV,12; LXVIII,2; LXX,3.

Yašt. II,4; II,9,16; VI,5; VIII,7,38; XIII,18, 86, 96; XVII,16; XIX,35.

Hawan Gah. 2,7,8,10;

Khawaršad Nyayəš. 5,6,15;

Visperad. I,7;II,9; VII,2; XI,6.

El sentido de esta expresión ha sido interpretado desde la perspectiva una población de carácter semi-nómada, donde la preocupación por la presencia de pastos era una constante diaria⁹³. A partir de ahí, se habría ido conformando la atribución por la cual Mithra estaba implicado también de forma directa en proporcionar toda una serie de beneficios materiales a quienes se mantenían fieles a su palabra dada y eran devotos del dios. No obstante, esta descripción del dios no es exclusiva del Avesta, puesto que en el Rigveda ya había aparecido (*urugavyūti*) atribuida a Mitra y Varuna en varios himnos (III.62.16; V.66.4; VII.62.5; VII.65.4). Para el contexto védico, habíamos visto que una característica que estaba aceptada

⁹³ Jafarey utiliza directamente la expresión *gaoyaoitis* para describir a estas poblaciones iránicas, identificadas con los pueblos iránicos en su periodo de inmigración hacia las tierras de Asia Central. Jafarey, J., "art. cit.". p. 59. Para este autor, la llegada de las poblaciones zoroastrianas habría supuesto un enfrentamiento socio-económico entre pueblos de hábitos sedentarios-agrícolas, (*vāstra*), dando lugar al desarrollo de la confederación de pueblos arios.

era la implicación que el dios tenía en el desarrollo diario de la Creación, dentro de la conexión que tenía Mitra con el mantenimiento del rta. Consideramos que en el Avesta, estas atribuciones se vieron continuadas, puesto que Mithra nunca se vio desconectado de esta función, a pesar de que el papel creador fuera desempeñado de manera exclusiva por *Ahura-Mazdā*.

La relación directa que se establece entre las recompensas que se derivan de la correcta relación del hombre con Mithra, en cuanto encarnación del Contrato y del Orden Social, y la recepción de cuantiosos bienes materiales y espirituales, sería una expresión de la idea de fecundidad que está vinculada al culto avéstico de Mithra. Esta característica ha sido interpretada desde la óptica del funcionalismo "duméziliano", para enmarcar al dios dentro de la "tercera función"⁹⁴. No obstante, la complejidad del propio dios desborda cualquier intento de encasillamiento dentro de un único compartimiento funcional; porque resulta complicado tratar de resaltar alguno de estos aspectos señalados como el más significativo a la hora de resumir el culto recibido por Mithra dentro del marco de la reforma zoroastriana. De hecho, cada uno de estos atributos que hemos tratado de abordar no permiten completar el complejo lugar ocupado por este dios dentro de la sociedad irania de la época persa. Principalmente, porque estamos utilizando una fuente literaria que está condicionada por los factores del tiempo y el propio carácter litúrgico y ritual que la contextualiza. Quedan fuera de nuestro alcance en este apartado otros aspectos vinculados con la devoción

⁹⁴ Dumézil, G., *op. cit.* 1977. pp. 136-7. También en Ries, J., *op. cit.* 1979, pp. 62ss, y Ries, J., "art. cit." p. 2754.

popular, que van más allá de las menciones en el himno a cómo deben ser desarrollados los sacrificios que le son agradables al dios⁹⁵. A través de ellos es posible reconocer cuál fue el grado de implantación del culto de este dios en la sociedad, por encima de la presencia de textos religiosos que pudieran ser el resultado de un grupo selecto de fieles con la influencia suficiente como para dejar un testimonio de esta categoría.

Finalizada nuestra aproximación a los datos que podemos extraer del Décimo Canto del Avesta, continuaremos analizando otros datos donde está presente el dios Mithra para tratar de resolver la cuestión que acabamos de plantear.

VIII.2.2. Mithra en el Calendario Zoroastriano.

Un aspecto que aporta una información interesante de la vida cotidiana de un pueblo, en este caso el persa, es la particular relación que tenían con el transcurso del tiempo. No sólo en el establecimiento de una fecha para controlar la cronología, sino, especialmente, en el cómputo de los días, los meses, las estaciones que se sucedían a lo largo de un año. Esta circunstancia quedaba

⁹⁵ Son incontables las veces en que se hace referencia no sólo a la necesidad de realizar ofrendas y sacrificios propiciatorios al dios (6,31-2,74...), sino también a cómo debe ser ese culto y cuáles las condiciones más adecuadas. Los sacrificios han de ser hechos por hombres (91), quienes ofrecen ganado al dios, presentándole la carne sobre el fuego (119) y después de cumplir una serie de prescripciones purificadoras (122). Las características del ritual aquí descrito están en consonancia con lo que son los rasgos generales de la tradición ritual del Próximo Oriente. Para ver estos rasgos, especialmente en lo concerniente a la pureza ritual, remitimos al artículo de Van der Toorn, K., "La Pureté rituelle au Proche-Orient Ancien" *Revue de l'Histoire des Religions*, CCVI-4 (1984). pp. 339-356.

reflejada en la existencia de un calendario, el cual podía encontrarse condicionado por concepciones astronómicas (año solar o lunar) y por la vinculación que pudiera manifestar a la actividad económica y la práctica religiosa.

Trataremos de abordar la cuestión de los calendarios usados por los pueblos iraníes desde la óptica que preside nuestra investigación, sin descuidar la presencia de estos condicionantes. De igual manera, también veremos cómo la intervención de otro factor anexo, la disparidad geográfica del territorio que conforma el Imperio Persa, determinará permanencias de prácticas antiguas o evoluciones particulares que conformarán cómputos del tiempo con cierta entidad propia.

La primera cuestión que debemos afrontar es la terminológica. Aunque se considera que la tradición de calendar entre los iraníes puede remontarse al menos al II milenio a.C., sin embargo, los datos más firmes que se tienen están vinculados al periodo aqueménida. A través de las menciones que realiza Darío en su Inscripción de Behistún (DBI) y en inscripciones sueltas aparecidas en persa antiguo y las tablillas administrativas de Persépolis, se ha podido reconstruir casi en su totalidad un calendario que se ha denominado “Antiguo Persa” (*Old Persian Calendar*). Se trataría de un calendario lunar, con muchas referencias al utilizado por los babilonios, compuesto por doce meses de treinta días cada uno. No hay constancia de qué sistema de intercalaciones se realizó para poder corregir el desequilibrio de los cinco días que faltaban para completar el año

solar. Las fuentes⁹⁶ sólo mencionan el nombre de ocho de los doce meses, mientras que dos de los restantes han sido reconstruidos de forma hipotética. Su significado etimológico parece hacer referencia a descripciones de las estaciones o a prácticas de la comunidad realizadas durante ese momento concreto:

<i>Ādukanaiša</i>	-----	marzo-abril
<i>Qūravāhara</i>	mes de la Fuerte Primavera	abril-mayo
<i>Qāigraciš</i>	mes de la recolección del ajo	mayo-junio
<i>Garmapada</i>	mes de la estación del calor	junio-julio
-----	-----	julio-agosto
-----	-----	agosto-septiembre
<i>Bāgayādis</i>	mes para el culto de Baga (Mithra)	Septiembre-octubre
* <i>Vrkazana</i>	mes de "la matanza del lobo"	octubre-noviembre
<i>Āçiyādiya</i>	mes del culto del Fuego	Noviembre-diciembre
<i>Anāmaka</i>	mes del dios sin Nombre	diciembre-enero
* <i>Qwayauvā</i>	El mes terrible	enero-febrero
<i>Viyax(a)na</i>	El mes para remover la tierra	febrero-marzo

Éste debió a ser, a rasgos generales, el calendario agrario utilizado por la administración aqueménida al menos hasta mitad del s. V a.C.

La influencia de la astrología asiria y mesopotámica parece ser determinante a la hora de rastrear las razones que llevaron a reformar el calendario agrario iranio⁹⁷, aunque por la distribución que adoptó, tampoco había grandes diferencias con el calendario solar egipcio: 12 meses de 30 días, a los que se añadían cinco días más (365 días en total). Taqizadeh opina que el nuevo calendario que

⁹⁶ Kent, G., *op. cit.* 1953. pp. 122ss.

⁹⁷ Black, J. and Green, A., *Gods, demons and Symbols of Ancient Mesopotamia*, London, 1992. pp. 190 ss.

encontramos presente en la cultura irania del período aqueménida, es estrechamente dependiente del modelo egipcio. Él señala las campañas de Cambises en el País del Nilo como el momento en que entran en contacto con esta otra manera de distribuir el tiempo. Los persas habrían adoptado el calendario egipcio, abandonando su sistema estacional⁹⁸. Sin embargo, no se trataría de una mera copia del sistema egipcio, sino de que los persas trataron de hacer encajar en la medida de lo posible sus momentos claves del antiguo calendario, dentro del nuevo modelo⁹⁹. Las distintas teorías explicativas han girado en torno al momento en que pudo ser reconocido este nuevo calendario, vinculándolo estrechamente a la acción de algún rey de la dinastía aqueménida. El testimonio de Q. Curcio (III.3.10) nos da a entender que a mitad del siglo IV a.C., era evidente la existencia de un calendario solar entre los aqueménidas:

*Los magos eran seguidos por 365 jóvenes revestidos de mantos de púrpura, tantos como días tiene el año, pues los persas tenían dividido el año en tantos días como los romanos*¹⁰⁰.

⁹⁸ *The abandonment by the Zoroastrian community of their traditional Old-Avestan calendar, and by the Persian court and Government of the Old-Persian or early Achaemenian calendar, in favour of the Egyptian system took place during the Achaemenian period (...) They kept, however, the essential and most important parts of their former calendar, namely the natural and religious season festivals or gahambars and, of course, they replaced the Egyptian months names by the Old-Avestan (pre-Zoroastrian) month names or (in most of cases) by the names of their own supreme deity and archangels. Cfr. Taqizadeh, S.H., *Old Iranian Calendars*, London. 1937. (en línea): www.avesta.org/avesta.html. La actualidad de las tesis de Taqizadeh no ha pasado a pesar de todo este tiempo. Ha quedado demostrado cómo los persas adoptan el carácter solar del calendario egipcio, intentando luego adaptar en él sus festividades tradicionales, así como el momento en que celebran el nuevo año. De todos modos, tampoco podemos hablar de una copia estática. Al contrario, el calendario avéstico también fue evolucionando entre los persas, teniendo que acondicionarse a las evoluciones sociales y a los propios desajustes astronómicos inherentes al cómputo de los años.*

⁹⁹ De Blois, F., "The Persian Calendar" *Iran*, XXXIV (1996). p. 49.

¹⁰⁰ trad. Pejenaute, F. Madrid, 1986: "Magos trecenti et sexaginta quinque iuvenes sequebantur puniceis amiculis velati, diebus totius anni pares numero; quippe Persis quoque in totidem dies descriptus est agnus".

Marquart¹⁰¹ y Nyberg¹⁰² sostuvieron que este calendario fue introducido en época de Darío I, nunca después de 481 a.C., y su finalidad fue meramente religiosa, aunque algunos documentos económicos del año 459 a.C. aparecidos en Persépolis, sólo contienen el calendario natural antiguo persa¹⁰³. Gershevitch es también de la opinión de que el calendario solar tuvo que ser introducido como calendario civil en algún momento anterior a la caída de los aqueménidas.¹⁰⁴ Taqizadeh¹⁰⁵ retrae esta fecha hasta el año 441 a.C., mientras que más recientemente Hartner,¹⁰⁶ seguido por de Blois, afirma que el año 503 a.C. debió ser el momento para esta reforma. Una opinión totalmente contraria es la que sostiene Balinski¹⁰⁷ al afirmar que este calendario no pudo ser utilizado antes del siglo IV a.C.

El hecho significativo que muestra la introducción de este nuevo calendario dentro del prisma de nuestra hipótesis de trabajo, es que en el transcurso de la adaptación del modelo solar egipcio, se procedió al cambio de denominación de los nombres de los meses, y

¹⁰¹ Marquart, J., *Untersuchungen zur Geschichte von Eran*. II. Leipzig, 1905. p. 210.

¹⁰² Nyberg, H.S., "Questions de cosmogonie et de cosmologie mazdéennes" *J.A.* 219 (1931), pp. 1-134.

¹⁰³ Dandamaev, M., *op. cit.* 1990. pp. 402-3. Si bien otros argumentos históricos nos están demostrando que todavía hay documentos o zonas donde se mantiene el uso del calendario antiguo, estaríamos ante una confirmación más de la realidad político-cultural del Irán: la gran diversidad interna y la dificultad práctica para que existiera una homogeneidad clara de un extremo a otro del Imperio Aqueménida.

¹⁰⁴ Gershevitch, I., "Zoroaster's Own Contribution" *JNES* 23(1964). p. 21.

¹⁰⁵ Taqizadeh, I., "art. cit."

¹⁰⁶ Hartner, W., "Old Iranian Calendars", *The Cambridge History of Iran*, vol 2. Cambridge. 1985. pp. 759-772.

¹⁰⁷ Balinski, A., "Intercalations of the 'Zoroastrian' Calendar in Ancient Iran" *Folia Orientalia*. XXVII (1990). Pp. 97-106.

también se le dio nombre a cada uno de los días del año. Los nombres elegidos para este procedimiento surgieron todos del ámbito de la religión zoroastriana, de ahí que el modo que se ha elegido para denominar a este nuevo calendario, sea el de “zoroastriano” o “avéstico”. Si bien, autores como Taqizadeh¹⁰⁸ hablan de la existencia de un “calendario avéstico antiguo”, utilizado por los propios seguidores de Zoroastro en su región de origen, no existe suficiente claridad para diferenciarlo de la información proporcionada por los textos avésticos (Y. XVI,3-6).

Es significativo también que, como decíamos arriba al hablar de las peculiaridades regionales del Imperio Aqueménida, hayamos encontrado influencias de este calendario zoroastriano en el testimonio ofrecido por otros calendarios utilizados por pueblos periféricos del Imperio como pudieron ser los armenios, capadocios, sogdianos, sistanos, etc.¹⁰⁹

	Avéstico	Persa	Entidad divina
1	<i>Fravašinqm</i>	<i>Farvardin</i>	<i>Farvardin</i>
2	<i>Ašahe Vahštahe</i>	<i>Ordibehesht</i>	<i>Aša-Vahišta</i>
4	<i>Tištryehe</i>	<i>Tir</i>	<i>Tištrya</i>

¹⁰⁸ Taqizadeh, I., “art. cit.”

¹⁰⁹ Una descripción de las características generales de cada uno de estos calendarios y su vinculación con el zoroastriano lo podemos encontrar en el artículo de Panaino, A. “Calendars” de la *Enciclopedia Iranica*. Pp. 658-666.

5	<i>Amərətātō</i>	<i>Mordad</i>	<i>Ameretat</i>
6	<i>Xšaθrahə Vairyehe</i>	<i>Shahrevar</i>	<i>Khaštra-Vairya</i>
7	<i>Miθrahe</i>	<i>Mihr</i>	<i>Mithra</i>
8	<i>Apəm</i>	<i>Aban</i>	<i>Apam</i>
9	<i>Âθrō</i>	<i>Azar</i>	<i>Atar / Adur</i>
10	<i>Dθaušō</i>	<i>Day</i>	<i>Dadar</i>
11	<i>Vaηhēuš Manayhō</i>	<i>Bahman</i>	<i>Vohu-Manā</i>
12	<i>Spəntayā Armatōiš</i>	<i>Esfand</i>	<i>Spandarmad</i>

La circunstancia de que cada uno de los meses se haya colocado bajo la advocación de una determinada divinidad debe ser interpretada en la línea de tratar de interrelacionar de una forma práctica la vida cotidiana de los persas aqueménidas con la religión que había sido adoptada desde la monarquía como vehículo cohesionador de la identidad nacional. Y en este sentido, debemos centrar nuestra atención en torno al nombre utilizado para nombrar el mes séptimo: Mithra. A este dato, debemos sumar también el que el día 16 de cada mes recibiera también el nombre de dicha divinidad (*Mihr Roz*). El intento realizado por Belardi¹¹⁰ de rastrear la presencia de un antiguo calendario avéstico de carácter lunar y sideral que tuviera en Mithra el punto intermedio de cada mes, ha quedado abandonada por la imposibilidad de encontrar argumentos para su sustento.

Sin embargo, no debe resultar sorprendente esta presencia si atendemos al hecho de que el lugar ocupado por este mes séptimo, es el que en el antiguo calendario persa era asignado al mes llamado *Bāgayādis*, dedicado de forma particular a celebrar la fiesta de *Baga*.

¹¹⁰ Belardi, W., *Studi Mithraici e Mazdei*. Rome, 1977. pp. 113-149.

Esta fiesta desarrollada a partir del día décimo, debía coincidir con el equinoccio de otoño, y concuerda con la celebración del festival dedicado a Mithra, conocido como el *Mithrakana*. Tendremos ocasión más adelante de detenernos en este festival mitraico. A pesar del sentido general de ‘dios’ que hemos venido confiriendo al término *baga*, ya hicimos referencia en el capítulo dedicado al culto de Mithra antes del Zoroastrismo de las estrechas conexiones que se han encontrado entre este dios y el término, hasta el punto de poder hablar de una cierta equivalencia. El hecho de que nos encontremos con la transferencia del nombre del mismo mes desde el término *Bāgayādis* a *Mithra*, podría proporcionarnos un dato más para poder sostener esta hipótesis, junto con los datos ya mencionados de nombres teóforos, aparición en fórmulas, etc.

Es significativa también la circunstancia de que la presencia del nombre del dios en relación con un mes del año y un día del mes, pudiera aparecer sin ningún obstáculo en un momento en que todavía no se había producido la supuesta “rehabilitación” del dios para ser presentado como *yazata* creado por *Ahura-Mazdā*. ¿Estamos acaso ante un testimonio antiguo que muestra el peso específico manifestado por una divinidad que ha logrado mantenerse en medio de la sociedad a pesar de las transformaciones? A pesar de las fechas propuestas por los autores que han tratado de explicar la incorporación de este nuevo calendario a la vida política aqueménida, no es posible afirmar con seguridad que éste viniera a sustituir por completo al modelo persa usado tradicionalmente por los reyes; y hasta la época parta no se podrá confirmar que el calendario zoroastriano fue el oficial utilizado para determinar los

actos civiles y religiosos del Imperio. Por tanto, nos encontramos con la presencia de dos calendarios que estuvieron siendo utilizados para propósitos distintos (administrativo y religioso), al menos durante el siglo V a.C., de forma conjunta por sectores importantes de la población irania. Progresivamente, se habrían observado los beneficios que proporcionaba el cómputo solar del año, de manera que el calendario zoroastriano acabaría sustituyendo hacia el final del periodo aqueménida al sistema lunar; ya que este último habría manifestado abiertamente los problemas que ocasionaba la dificultad para salvar los desajustes producidos por los días no computados.

Por tanto, la incorporación del nombre de Mithra en el contexto del mes y del día en este nuevo calendario podría ser abordada desde dos perspectivas. Por una parte, como reflejo del progresivo proceso de redefinición del mensaje zoroastriano, a través de la reincorporación de algunas divinidades tradicionales irania que en un principio quedaron fuera del reconocimiento religioso. Por otra, esta labor se realiza desde el reconocimiento del papel particular y destacado que el culto de Mithra experimentaba en la sociedad irania tradicional; o, al menos, atendiendo a las demandas de los grupos de fieles mitraicos que lograron mantener algunas de las cotas de protagonismo que este dios había alcanzado desde antiguo. De hecho, sabemos a través de los testimonios ofrecidos por las tablillas administrativas halladas en la primera mitad del siglo XX, en la Fortaleza¹¹¹ y el Tesoro¹¹² de Persépolis, correspondientes a

¹¹¹ Hallock, R.T., *Persepolis Fortification Tablets*. Chicago. 1969; Idem, "The Evidence of the Persepolis Tablets," *Cambridge Ancient History of Iran II*, 1985, pp. 588-609. Más reciente el estudio de conjunto: Cool Root, M., "Cultural Pluralisms on the Persepolis Fortification Tablets", *Topoi. Supl.* 1. (1997), pp. 229-252.

los reinados de Darío I, Jerjes y Artajerjes I, que se hacían ofrendas dirigidas a Mithra, recibidas por magos dedicados a su culto: PF 1957; 338; 1955; 1956. De todo ello, inferimos que, con independencia de la mención o no del dios dentro de la literatura religiosa avéstica, cuyos periodos de composición son casi contemporáneos a estos testimonios, nos encontramos con que la aceptación pública y privada de Mithra debió mantenerse durante los momentos tradicionalmente definidos por la introducción del “monoteísmo” de *Ahura-Mazdā*.

La información que nos proporciona el hecho de que tanto un mes como un día hayan recibido el apelativo de Mithra, y por tanto, debemos suponer una advocación particular a este dios, puede ser interpretada también desde la óptica que planteábamos al acabar el epígrafe anterior. Ya conocemos el modelo religioso del Zoroastrismo, reflejo de la práctica tradicional indo-irania, donde la oración y la liturgia ocupaban un lugar fundamental en la vida cotidiana de los fieles¹¹³. Por tanto, podemos afirmar que durante ese mes en particular y mensualmente cada día 16, Mithra ocuparía un lugar destacado en el pensamiento y las ceremonias religiosas de los fieles zoroastrianos. En este sentido, encontramos las oraciones dedicadas a cada uno de los días del mes recogidas en el libro avéstico llamado *Siroza*. En 1,16 y 2,16 se recogen las preces dedicadas a Mithra en estos días, donde están reproducidos algunos

¹¹² Cameron, G., *Persepolis Treasury Tablets*. Chicago, 1948; Idem, "Persepolis Treasury Tablets old and new," *JNES* 17, (1958), pp. 161-76; Idem, "New Tablets from the Persepolis Treasury", *JNES* 24, (1965), pp. 167-92.

¹¹³ *The ritual life of lay Zoroastrians is defined by the daily prayers and litanies. The Niyayisn-texts are a case in point: they are five prayers regularly recited, dedicated to the sun, Mithra, the Moon, the waters and fire*. De Jong, A., *op. cit.* 1997. p. 56.

versos tomados del *Mihr Yašt*. En esta misma línea iría la mención a las oraciones establecidas para ser recitadas en las diferentes partes del día (*gah*)¹¹⁴. El *Hawan Gah*, amanecer-mediodía, invoca la protección de Mithra apelando a su carácter de señor de los pastos abundantes, dotado de mil orejas y ojos que le ayudan en su labor protectora:

*miθrahe vouru-gaoyaoṭōiš hazayrō gaošahə baēvare cašmanō aoxtō nāmanō
yazatahe rāmanō xʷāstrahe xʷšnaoθra yasnāica vahmāica xʷšnaoθrāica frasasta
yēca.*

Con la ayuda de Mithra, el de los pastos abundantes, con miles de orejas y diez mil ojos. Un *yazata* invocado por su nombre, (y) Raman Khwastra, para su culto, adoración, propiciación y oración. (H.G. 2)

VIII.2.3 El Festival del Mithrakān.

El mes *Mihr* era el que recibía el nombre del dios Mithra y en el día 16 de dicho mes tenía lugar uno de los festivales más populares y más importantes de todo el Irán Antiguo: el Festival de *Mithrakān* o *Mihragān*. Como vimos arriba, el calendario avéstico era heredero de las prácticas festivas tradicionales de los indo-iranios. Entre éstos, el año estaba marcado por la celebración de importantes festividades que tenían la capacidad de movilizar a toda la población en torno a la conmemoración. Estos festivales recibían el nombre persa de *jašan* o *gahambars*. Su origen es remoto y la significación religiosa estaba ligada a un episodio mítico o un momento especial del año. De los tiempos antiguos se mantuvieron cuatro de estos *jašan* más importantes, relacionados con el nombre del mes en el que

¹¹⁴ El día para los zoroastrianos se encontraba dividido en cinco partes ('ushahin', 'hawan', 'rapithwin', 'uzerin' y 'aiwisruthrem'), y cada una tenía adjudicada un grupo de oraciones específicas vinculadas con el culto del fuego. Sobre esta parte del día, la tradición zoroastriana entendía que Mithra ejercía una particular protección. Boyce, M., "art. cit." 1969. p. 27.

se celebraban: *Tiragān* (*Tir*), *Abanagān* (*Aban*), *Mihragān* (*Mithra*) y *Aduragān* (*Adur*). Sin embargo, con la implantación del Zoroastrismo se dio protagonismo a seis nuevos festivales que debieron restar popularidad a estas antiguas celebraciones vinculadas al año pastoral. La lista con los nombres de los principales festivales está recogida en el *Visperad* (I,2; II.2), y su institución es remontada por la tradición parsi al propio profeta¹¹⁵:

<i>Maidhyōi-zarəmaya</i>	Mitad de Primavera
<i>Maidhyōi-Šəma</i>	Mitad de Verano
<i>Paitišahya</i>	Recogida del grano
<i>Ayāθrima</i>	Vuelta al hogar
<i>Maidhyāiryā</i>	Mitad del año
<i>Hamaspəthmaēdaya</i>	Significado incierto.

A esta lista debía sumarse la incorporación del Festival de *Nō-Rōz*, considerado en el Calendario Zoroastriano como la celebración del inicio del año nuevo. Por lo tanto, vemos que en cualquier caso, las grandes celebraciones religiosas iránias no llegaron nunca a desligarse del todo de los momentos estacionales y su influencia en los acontecimientos de la vida diaria.

Se dispone de una documentación relativamente completa en torno a la celebración del festival dedicado al dios Mithra, si bien, en buena medida ésta se encuentra condicionada por el hecho de pertenecer a la época sasánida, y se habrían producido algunas transformaciones empezando por el propio nombre: *Mihragān*. Por

¹¹⁵ Boyce, M., "Iranian Festivals" en *Cambridge Ancient History of Iran*. 3(2). 1983. pp. 794-5. Ofrecemos en la tabla una relación con los nombres de los festivales y la traducción que hace L.H. Mills al inglés. Hemos considerado oportuno realizar la traducción española de esos nombres, tratando de respetar los matices que el traductor realiza al respecto.

tanto, debemos ser precavidos a la hora de utilizarla para recomponer cómo pudo ser realizada durante el periodo en el que nos encontramos en estos momentos. Sin embargo, contamos con la ayuda de otros testimonios que nos atestiguan de la existencia del *Mithrakan* en tiempos aqueménidas.

Algunos autores griegos se hicieron eco de esta fiesta, dejando entre sus escritos algunas descripciones de cómo se celebraba entre los persas cuando ellos tuvieron conocimiento de ella. Ateneo (*Deipnosophistas* 10.45.434d-f) recogió dos versiones sobre el festival en honor de Mithra:

*Ctesias cuenta que en India no está permitido que el rey se emborrache. Pero entre los Persas, el rey sí está permitido a emborracharse un día, aquél en el cual sacrifican a Mithra. Duris, en el libro séptimo de sus Historias, escribe lo siguiente: Sólo en uno de los festivales celebrados por los persas, aquél dirigido a Mithra, el rey se emborracha y baila la danza pérsica; nadie más en toda Asia hace esto, sino que todos se abstienen en este día de la danza. Para los persas, aprender a bailar es como aprender a montar a caballo de espaldas...*¹¹⁶

Estrabón en su *Geografía* XI.14.9 nos dice:

Tan bueno es este país en la cría de caballos, en nada inferior a Media, que los caballos deseos, los que usaban los reyes de Persia también se crían allí; incluso el sátrapa de Armenia envía 20.000 potros cada año a Persépolis por el Mithrakana (Mitraicas).

¹¹⁶ Sobre esta danza tenemos la descripción que hace de ella Jenofonte en su *Anábasis*, VI.1.10: *Y al fin bailó la danza pérsica golpeando un escudo contra otro, y doblaba las rodillas y se levantaba. Y todo ello lo hacía rítmicamente y al son de la flauta.* Podemos darnos cuenta de la presencia del componente militar y del carácter masculino de dicho baile. El propio Ateneo señala la importancia que ocupaba en la vida diaria el aprendizaje de la danza. Existe muy poca información sobre esta danza para el periodo aqueménida (cfr. Shahbazi, S., "Dance I. In Pre-islamic Iran", *Enciclopedia Iranica*, 6(1993), pp. 640-1.) En cuanto a la mención de la borrachera del rey, se ha querido ver una posible mención al consumo del Haoma, (Bowman, R.A., *Aramaic Ritual Texts from Persepolis*. Chicago, 1970, p. 8ss.) ya que en el *Mihr Yašt* veíamos que se hacía mención a su preparación en el transcurso de las libaciones dedicadas a este dios.

Podemos vincular esta mención al sacrificio de los caballos con otro pasaje en el que describe el culto al Sol que realizan los masagetas: *sólo consideraban dios a Helio, y a él le sacrifican caballos* (XI.8.6). Ya hemos señalado que la identificación entre Mithra y Helio en las fuentes griegas es frecuente; aunque de ello, si bien no podemos afirmar abiertamente de que se está haciendo también referencia al festival mitraico, podríamos considerar que se subraya la información que relaciona la realización de hecatombes de caballos en honor de este dios iranio entre las diferentes tribus persas.

Hay una inscripción procedente de Amorium¹¹⁷ (Frigia, s. I d.C.) en la cual se ordena la celebración anual de una fiesta en los días del *Mithrakān*. Por último, podemos señalar un texto escrito en época cristiana y que relaciona la celebración del *Mithrakān* con un episodio narrado en la Biblia. En una adición a Cosmas Indicopleustes *Topografía Cristiana* 3.59 podemos leer:

Algunos han dicho que hasta ahora, un festival es celebrado por los persas en honor de Mithras, que es el sol, lo cual es una reminiscencia del signo aparecido a Ezequías¹¹⁸.

¹¹⁷ Vermaseren, M.J., *Corpus Inscriptionum Monumenta Religionis Mithrae*. I. Leiden, 1956. n.º 22. pp. 50-1: "Μίθρακάνοις". Se trata de una estela en mármol encontrada en Gheumeh (*Amorium*) al norte de Asizié.

¹¹⁸ Se trata de un fenómeno solar narrado en la Biblia, donde el sol parece haber retrocedido por orden de Isaías para dar una señal al rey judío Ezequías. (2Re.20,8-11): ⁸ Ezequías dijo a Isaías: «¿Cuál será la señal de que Yahveh me va a curar y dentro de tres días subiré a la Casa de Yahveh?» ⁹ Isaías respondió: «Esta será para ti, de parte de Yahveh, la señal de que Yahveh hará lo que ha dicho: ¿Quieres que la sombra avance diez grados o que retroceda diez grados?» ¹⁰ Ezequías dijo: «Fácil es para la sombra extenderse diez grados. No. Mejor que la sombra retroceda diez grados.» ¹¹ El profeta Isaías invocó a Yahveh y Yahveh hizo retroceder la sombra diez grados sobre los grados que había recorrido en los grados de la habitación de arriba de Ajaz. Para ver una interpretación de este texto bíblico y su relación con el festival de Mithra, nos remitimos al estudio de De Jong, A., *op. cit.* 1997. pp. 295-6, 375-6.

En una de las tablillas de la Fortaleza de Persépolis encontramos dos interesantes referencias salidas de la administración real aqueménida. En PF 1955, 1956 y 1957¹¹⁹ se hacen mención de la cantidad de grano que se les concede a los magos *Ukpis* e *Irdizana* y a un sacerdote llamado *Urnaba* para que lo dediquen a la ceremonia en honor de Mithra (lit. *mi-se-ba-ka-na* = *Mithrakana*).

Ya hemos indicado el mes y el día en que estaba establecido este festival, trataremos de ver ahora en qué parte del año tenía lugar. No es esta una cuestión vana, puesto que el sentido de la propia celebración estaba relacionado con el momento en que estaba situado. Más aún, cuando en el transcurso de los cambios de calendario que se van a realizar entre los persas a lo largo de los diferentes siglos, el *Mithrakān* se verá desplazado en varias ocasiones¹²⁰. Tradicionalmente se ha interpretado que el *Mithrakān* era un festival de otoño, dado que no se trataba de una invención nueva insertada en el calendario avéstico, sino una continuación de la celebración ancestral indo-irania del Año Nuevo. En este sentido, se reafirmaría la conexión que hemos establecido con las celebraciones que se realizaban durante el mes de *Bāgayādis* (septiembre-otoño) que hemos mencionado arriba, junto con la primera distribución que ocupa el mes dedicado a Mithra en el calendario zoroastriano; al mismo tiempo que vendría a ayudarnos a comprender la importancia considerable que pareció tener entre los iranos, hasta el punto de haber encontrado un puesto particular

¹¹⁹ Hallock, R.T., *op. cit.* 1969.

¹²⁰ Boyce, M., "art. cit." 1983. p. 805.

dentro de las grandes celebraciones zoroastrianas, así como en la capacidad para movilizar a un amplio espectro de población.

Era una fiesta vinculada estrechamente con el astro solar, por lo que ha sido puesta en relación con las realizadas en otras culturas de la zona; especialmente con las celebraciones en honor del dios *Šamaš* establecidas en el séptimo mes babilónico denominado *Tišrītu*¹²¹. El día del *Mithrakān* fue relacionado con el equinoccio de otoño, fecha en la que los persas tenían establecido el comienzo del año. Sin embargo, con la adopción del calendario inspirado en el egipcio, cuyo cambio del año solía estar vinculado al equinoccio de primavera, el carácter de Año Nuevo fue desplazado hacia la fiesta antes nombrada del *Nō-Rōz*.

El *Mithrakāna* se mantuvo como una celebración popular, rivalizando con el *Nō-Rōz* por ser la fiesta más importante entre los

¹²¹ Taqizadeh, en el artículo citado, intenta explicar las relaciones existentes entre este festival celebrado dentro del mundo aqueménida con la forma tradicional que tenían los iraníes de conmemorar el Año Nuevo. Él es partidario, y en este sentido también nosotros estamos de acuerdo, en plantear la conexión entre ambas celebraciones. El culto del dios Mithra como hemos intentado demostrar hasta ahora, tenía un peso específico que le hacía tener el protagonismo suficiente como para encabezar una fiesta propia. La adopción de las características solares provenientes de la cultura mesopotámica, hacen perfectamente explicable el hecho de que su festival pudiera estar en relación con el comienzo del año entre unas poblaciones que se guiaban por un calendario estacional, donde la presencia y calor del sol determinaban enormemente sus pautas de vida. También Sims-Williams coincide en señalar que el festival en honor de Mithra fue creado en una época pre-zoroastriana a imitación del festival babilónico en honor de *Šamaš*. Sims-Williams, J., "Mithra the *Baga*" en Bernard, P. et Grenet, P. (dirs.), *Histoire et Cultes de l'Asie Centrale Préislamique*. Paris. 1991. pp. 182-183. No obstante, Gnoli, plantea la posibilidad de que dicha coincidencia pueda deberse a un hecho fortuito. Gnoli, G., "Politique religieuse et conception de la Royauté sous les Achéménides" *Acta Iranica*. 2(1974). p. 125.

persas, estando localizada cada una en el lugar opuesto de la otra¹²². Se trataba de un festival religioso que movilizaba a la población por completo, desde el propio rey, hasta las capas más bajas del pueblo. Ocupaba un lugar destacado la realización de regalos de todas las categorías. También había celebraciones, bailes, etc. como hemos comprobado por los textos clásicos. Junto a esto, el dios recibía un culto específico: se daban gracias a Mithra por los bienes que había proporcionado, en especial por la presencia solar que daba el calor vital para la generación. En este sentido, podríamos interpretar la referencia que realiza el escritor árabe *al-Bīrūnī*¹²³, cuando señala que la reflexión teológica zoroastriana llevó a interpretar el *Mihragān* como un símbolo de resurrección y regeneración de la Creación. Pudiendo poner esto en relación con las menciones hechas en el *Mihr Yašt*, donde se le nombra como aquél que vela por la Creación, (Yt. X,5; 8).

M. Boyce ha hablado de la práctica de la entrega de primicias al dios como modo de expresar la acción de gracias¹²⁴. También era un día aprovechado para pedir públicamente perdón por las ofensas cometidas, y clamar por las ofensas recibidas¹²⁵. Sin embargo, como han dado a entender las menciones de los autores clásicos, parece

¹²² Boyce, M., *Zoroastrians. Their Religious Beliefs and Practices*, London, 1979. pp. 801-802.

¹²³ *al-Bīrūnī* hizo una recopilación (*Āthār al-Bâqiyā. La Cronología de las Naciones Antiguas*) de la tradición irania presente cuando el Islam penetró en el mundo persa. Es una fuente importante para el estudio de la cultura persa y parta, principalmente.

¹²⁴ *In some Iranian villages, Zoroastrians still bring an offering from their crops to the fire-temple at Mihragān and each household the sacrifices an animal to the yazata.* Boyce, M., *op. cit.* 1975. p. 172.

¹²⁵ *El día de Mihr, si has sido ofendido por alguien, levántate ante Mihr (Mithra) y pídele justicia y clama (a él) en alta voz.* Zaehner, R.C., *Las Doctrinas de los magos. Introducción al Zoroastrismo.* Buenos Aires, 1983. p. 107.

que debió ocupar un papel central le realización de sacrificios cruentos en honor al dios. A pesar de las menciones avésticas en relación con el ganado, ya hemos dejado claro que en ningún momento fue suprimida la práctica de sacrificios de animales que ocupaban un lugar importante en la liturgia irania. Junto con la ofrenda de caballos, cuyo significado podemos vincular doblemente con la relación que estos guardan con toda la actividad militar y las referencias al carro solar del dios, también hay constancia de sacrificios sangrientos de animales de menor tamaño (Yt. X,119) que pueden estar haciendo referencia al propio carácter de regeneración¹²⁶ que representa la fiesta. Otros elementos debieron ocupar un papel central en las celebraciones. Por una parte, la mención que hace Ctesias al consumo de vino durante la fiesta, hasta el punto de llegar a alcanzarse la borrachera¹²⁷; junto con el lugar que tendría la preparación y consumo del haoma, como manifestación litúrgica importante.

En torno a la interpretación mítica que podía encerrar esta celebración, se han ofrecido diversas interpretaciones que parecen vincularlo con el héroe legendario persa *Frēdōn* (Farydún). Si bien, podemos suponer que se trata de relatos pertenecientes a una tradición tardía que difícilmente pueden ser conectados con los tiempos más remotos. Fue *al-Bīrūnī*, quien se hizo eco en su momento

¹²⁶ Boyce, M., "Mihragān among the Iranian Zoroastrians" en Hinnells, J. (ed.), *Mithraic Studies*. Vol. II. Manchester, 1975. pp. 113-4.

¹²⁷ El testimonio que dejó esta festividad en la literatura árabe posterior hace continuas referencias al consumo del vino como un elemento central. En el *Shanamah* (I, 79. 1-6), el héroe *Frēdōn* celebra su victoria tomando vino con el resto de los nobles. También existen menciones a dicha costumbre entre otros poetas persas: Rudaki, Daqiqi, Farrukhi, al-Din Gurgani, etc. cfr. Hanaway, W.L., "Blood and Wine: Sacrifice and Celebration in Manuchihri's wine poetry" en *Iran XXVI* (1988). Pp. 71ss.

del relato mítico que estaba relacionado con la celebración del *Mithrakān*. Bausani lo recoge y nos ofrece un comentario sobre el episodio entre el herrero *Kāvē* y *Frēdōn*:

*La feta avrebbe celebrato la mitica sconfitta (in periodo antichissimo e preistorico) del tiranno Dahâk per opera del re Fredôn aiutato dal fabbro Kâveh col suo stendardo, il famoso drafsh-i kâviâni fatto, si dice, di una pelli di orso, o secondo altri, di leone. In quel giorno si diceva che Dio aveva spianta la terra e aveva, in una certa ora di quel giorno, illuminato la luna di luce dopo che essa era stata creata come un globo nero, e per questo si diceva che la Luna del Mihrgân "sorpassava il Sole" e che le ore migliori del Mihrgân erano le ore di Luna*¹²⁸.

La versión que recogió el poeta iraní Firdusí en el siglo XI en su "Libro de los Reyes" (*Shahnama*) da un mayor protagonismo a la hazaña del herrero:

*So a blacksmith named Kaveh, with the help of others, sought out Faridoon who then caught Zohak and killed him on Mount Damawand. Faridoon then became king and the people's lives were saved. For these reasons, king Faridoon and all the people had a great jashan on that day. It is so stated in the Persian Vajarkard Dini*¹²⁹.

Dejando a un lado las implicaciones mitológicas que nos llevarían lejos de la intención del presente trabajo, debemos subrayar las conexiones cosmológicas que estaban presentes en la celebración del Festival en honor de Mithra. Su relación con el equinoccio otoñal era consecuencia del carácter solar del dios y la conmemoración del comienzo del año vinculada a este momento especial en el que el sol

¹²⁸ Bausani, A., "Note sulla preistoria astronomica del mito di Mithra", en Bianchi, U. *Misteria Mithrae*. Roma, 1979. p, 506.

¹²⁹ *The Festival of Mihragân* (en línea): www.avesta.org/avesta.html. El *Shahnama* fue una epopeya escrita a principios del siglo XI d.C., casi tres siglos y medio después de la conquista árabe del Irán. Compuesto por más de 50000 estrofas de dos versos, su temática recoge los mitos, leyendas y la historia del pasado pre-islámico de Irán. Además de por su valor literario, está considerado una fuente de información importante para conocer parte de las tradiciones, costumbres y folclore del antiguo Irán. Para una visión sintetizada remitimos a Sarkhosh, V., *op. cit.* 1996. pp. 29ss. Un estudio en particular de la obra de Firdusí lo encontramos en Shahbazi, S., *Firdowsi: A Critical Bibliography*. Costa Mesa, 1991.

comienza su retorno hacia la tierra. La conexión del dios con este acontecimiento, nos está vinculando con un proceso de renovación. En el *Mithrakān*, se celebra el reinicio del ciclo natural bajo el patronazgo de aquél que es el dios de las extensas praderas, que hace que agua fluya, que permite que las plantas crezcan, (Yt. X.61).

VIII.2.4 El dios Mithra en los nombres personales.

Otro testimonio importante para ampliar el ámbito de actuación de nuestro estudio es el que se deriva de la constatación de la gran cantidad de nombres de personajes iraníes que hacían referencia al dios¹³⁰. Encontramos la doble circunstancia de la existencia de individuos con nombres teóforos y otros con nombres teónimos; si bien, para la interpretación histórica que podemos hacer de ellos, consideramos que no es especialmente significativa esta matización. La constatación de la existencia de estos teóforos mitraicos ha sido tomada en cuenta por los investigadores desde muy antiguo. En las recopilaciones de nombres iraníes que se hicieron a fines del siglo XIX ocuparon un lugar propio, entre los que podemos destacar la atención que le dedica F. Cumont¹³¹ en su catálogo de textos y monumentos relacionados con el culto de Mithra en oriente y occidente. Posteriormente se vieron ampliadas con nuevos descubrimientos documentales incorporados en la revisión de M.J.

¹³⁰ El propio Heródoto en su descripción de las costumbres de los persas, no deja sin tratar la cuestión de los nombres iraníes, haciéndose eco de un prejuicio griego que atribuía la terminación en "s" de toda la onomástica persa: Her. I, 139.

¹³¹ Cumont, F., *Textes et monuments figurés relatifs aux Mystères de Mithra*. vol I. 1896; vol. II. 1899. Brussels.

Vermaseren¹³², hasta llegar al profundo y exhaustivo estudio de R. Schmitt¹³³, quien recoge de forma sistemática un total de 289 teóforos mitraicos que abarcan una cronología del siglo VII-VI a.C. hasta el IV d.C. No es nuestra intención realizar una revisión de estos datos, puesto que se encuentran suficientemente contrastados; a lo sumo, incorporar haremos referencia a nuevos datos posteriores a la publicación de este último estudio. Pero, desde la hipótesis que preside esta investigación, queremos realizar nuevas reflexiones sobre la información que podemos extraer de la presencia de estos nombres en relación con el culto de Mithra para el periodo persa.

Los estudios puntuales que se han hecho eco de la presencia de esta onomástica mitráfora suelen coincidir en señalar que su sola presencia ya constituye un signo importante para la afirmación de la continuidad del culto de Mithra entre la sociedad irania, aún después de la introducción del Zoroastrismo como religión oficial¹³⁴. En este sentido, R. Frye enfoca su artículo sobre la presencia de este dios en la historia irania, a través de la constatación de la raíz *mihra*, *miss*, *mehr* o *mithra* en la composición de nombres teóforos. Frye es partidario de la identificación de Mithra con *Baga*, por lo que los nombres que incluyesen *baga*¹³⁵, también serían un testimonio de la implantación

¹³² Vermaseren, M.J., *op. cit.* 1956.

¹³³ Schmitt, R., "Die Theophoren Eigennamen mit Altiranisch *Mitra". *Acta Iranica*. Vol. IV. (1978). Pp. 395-455.

¹³⁴ Benveniste, E., "Termes et noms achéménides en araméen" *JA* 225(1934). p. 189; Cumont, F., *Les mystères de Mithra*, Brussels. 1903 (ed. inglesa *The Mysteries of Mithra*. New York, 1956, p. 8); Boyce, M., *op. cit.* vol. II. 1982. p.132ss; Gershevitch, I., "Iranian nouns and names in Elamite garb", *Transactions of the Philological Society*, London. 1969. pp. 165ss. Kellens, J. et Pirart, E., *op. cit.* 1994. pp. 123ss. En esta misma línea Campos, I., *op. cit.* 2002. pp. 37ss.

¹³⁵ De igual posicionamiento es Duchesne-Guillemin, J., "Le dieu de Cyrus" *Acta Iranica* III (1974). Pp. 14ss.

de este dios dentro de la cultura irania. Su premisa de partida es la siguiente: *the repeated appearance of various theophoric names yet compounded with the same deity could be used as an indication of the popularity of that deity in naming children*¹³⁶. Coincidimos en este sentido, pues no podemos negar la evidencia de que la presencia del nombre de Mithra, con las múltiples variantes que luego pueda adoptar a través de la composición de un nombre personal, constituye por sí mismo un testimonio importante. En primer lugar, porque nos permite conocer la pervivencia de una divinidad en el colectivo social a través de su recuerdo constante en la denominación de las personas. En segundo lugar, porque puede ser un reflejo de un tipo de sentimientos íntimos y de devoción popular de carácter directo, que difícilmente podríamos encontrar por otros cauces. Para el caso de Mithra, el hecho de la existencia de estos teóforos confirma una idea que hemos venido desarrollando en diferentes apartados del presente estudio: no es posible afirmar que dicha divinidad desapareciera del ideario colectivo en los momentos en que sí pudo estar relegada de los ámbitos oficiales.

Sin embargo, la información que podemos extraer del contexto en el que se vinculan cada uno de estos nombres es también interesante para el objetivo de nuestra investigación. La presencia de nombres de carácter teóforo es una constante suficientemente atestiguada en las culturas antiguas, no sólo en la indo-europea, sino en todas las civilizaciones¹³⁷. El significado religioso que podemos

¹³⁶ Frye, R., "Mithra in Iranian history", en Hinnells, R. (ed), *Mithraic Studies I*. 1975. Manchester. pp. 62-69.

¹³⁷ El carácter de esta cuestión es, como podemos imaginar, enormemente amplio. En este sentido, queremos simplemente remitirnos a algunos estudios generales

extraer de ella, nos debe poner en relación con la doble posibilidad de que se esté tratando de un acto de devoción por parte de los progenitores o una opción personal del individuo, que podía haber elegido ese nombre en un determinado momento de su vida. De ahí que, la cuestión de la intencionalidad, debe ser un aspecto que no podemos desdeñar en esta acción, a pesar de carecer por completo de datos que nos permitan descubrirla en cada ocasión. En este sentido, se ha recurrido en ocasiones al significado “literal” de los nombres. Entre los teóforos mitraicos existen muchas referencias a la protección, al don, la fortaleza, el regalo divino¹³⁸. Sin embargo, podríamos errar al atribuir una correspondencia entre significado e intención; puesto que, en ocasiones, muchos de estos nombres, pasado un tiempo, podrían haberse convertido en fórmulas estereotipadas con una remota relación con su significado original. Por tanto, quedan algunas preguntas planteadas en torno a la presencia de estos nombres que encuentran difícil respuesta: ¿Hasta qué punto podemos afirmar que existía una relación entre las personas que portaban un nombre teóforo y el culto de ese dios? ¿Qué vinculación puede establecerse entre las referencias devotas que conformaban el propio nombre y su portador? ¿En qué medida

para hacer una aproximación: Zadok, R., *Names and Naming*. En *Encyclopaedia of Archaeology in the Near East*. Vol. 4. New York. 1997. pp. 91ss; Di Vito, R., *Studies in third millennium Sumerian and Acadian personal names. The designation and conception of the personal god*. Roma, 1993; Markey, T.L., “Indo-European Theophoric Personal Names and Social Structure”. *JIES* 3 (1984). pp. 227-255; Hornblower, S. (ed.), *Greek Personal Names: their value as Evidence*. Oxford. 2001; Horsley, E.H.R., “Name change as an indication of religious conversion in Antiquity” *Numen* 34 (1987), pp. 1-7.

¹³⁸ Entre el repertorio de nombres mitráforos es muy frecuente encontrar la presencia de compuestos acabados en *-data* (don, regalo); *-pata* (protección); *-tauman* (fuerza).

la elección de un nombre teóforo es reflejo de la devoción del individuo o de sus padres que lo han elegido?

Una vez planteadas las dificultades que surgen al trabajar una información de este tipo, es el momento de abordarlas para realizar su necesario análisis histórico. Uno de los aspectos que llaman la atención en relación con los nombres teóforos de Mithra es la constatación de la amplia variedad de canales en los que han dejado rastro. En este sentido, encontramos tres fuentes principales de donde extraer la evidencia de estos nombres: las tablillas administrativas halladas en Persépolis; las menciones que realizan los autores clásicos que se dedicaron a relatar tanto acontecimientos de la historia persa, como los contactos greco-romanos con el Irán Antiguo; los testimonios sueltos que proporcionan las inscripciones y las monedas halladas en diferentes regiones del Imperio Aqueménida.

Ya habíamos visto arriba que el dios Mithra aparece nombrado en algunas de las tablillas administrativas en relación con las cantidades de grano que se concedían desde los almacenes reales para la celebración de su culto. Sin embargo, son mucho más numerosas las tablillas que portan nombres de carácter teóforo en relación con este dios. Estos individuos aparecen de forma indistinta en relación con las categorías en las que se engloban estas tablillas administrativas: repartición del grano, raciones de viaje, diarios de contabilidad, cartas, etc.¹³⁹ En cuanto a los nombres, existen referencias teóforas vinculadas con las dos formas nominales del

¹³⁹ Hallock, R.T., *op. cit.* 1969.

dios. Para la forma de origen medo y avéstico *Miθra* (en elamita *Mitra*):

Teóforo	nº PF.
<i>Mitranka</i>	43, 141, 1839.
<i>Mitrabada</i>	333, 1294, 1295, 1961.
<i>Mitratis</i>	430.
<i>Umitra</i>	313.
<i>Mitrizina</i>	1309.
<i>Mitra</i>	775, 1956.
<i>Mitraparzana</i>	1954.
<i>Mitraya</i>	95.

En la forma proveniente del persa antiguo *Missa*:

Teóforo	nº PF.
<i>Missabada - Missapāta</i>	701, 51, 332, 1281, 1553, 1554, 1269, 1986.
<i>Arbamissa</i>	946, 1438, 1460, 1603, 1796.
<i>Missabādu</i>	409, 410, 1150, 1151, 1638.
<i>Missayāna</i>	192.
<i>Missanāfa</i>	1963

Junto con la información que proporcionan estas tablillas administrativas, podemos considerar la extraída de las inscripciones en arameo halladas en los objetos de piedra verde fechados en el reinado de Jerjes (479-459 a.C.) encontrados en el Tesoro del Palacio de Persépolis¹⁴⁰. Se trata de un total de diez teóforos (en arameo la forma es *mtr*) vinculados a personajes de la administración imperial que dejaron constancia de sus nombres en textos religiosos:

<i>Data-Mitra</i>	1, 6.
<i>Mitra-pata</i>	2, 3, 4, 5, 7.
<i>Mitraka:</i>	17.
<i>Arta-Mitra:</i>	33.
<i>Mitrafarnā:</i>	33.

¹⁴⁰ El estudio en profundidad de estas inscripciones ha sido realizado por Bowman, R.A., *Aramaic Ritual Texts from Persepolis*. Chicago 1970.

En esta misma línea irían los testimonios encontrados en los papiros administrativos de la guarnición persa en Elefantina, Egipto. Fechados en la segunda mitad del siglo V a.C., también están escritos en arameo¹⁴¹.

<i>Mitrasarā</i>	55, 58.
<i>Mitrayazna</i>	56.
<i>Mitradata</i>	57, 59, 60, 63.
<i>Missapāta</i>	61.
<i>Mitravahšta</i>	62.

A esta lista aportada por Cowley y Schmitt en su momento, habría que sumar la reciente identificación de un nombre “*Mithranamā*”, propuesta por Schmitt¹⁴² a partir de una revisión de un papiro arameo de Egipto¹⁴³, y que estaría haciendo referencia a un personaje de origen lidio perteneciente a la guarnición aqueménida en Egipto. De igual modo, se han encontrado mitráforos escritos en Persa Antiguo en las fuentes babilonias. El nombre Ar-ba-𐎠-𐎠mit-ri (FuB 1417 no.7:3) ha sido interpretado como **Arba-mitra-*, (‘el joven amigo) o **Arvamitra-*, (valiente por Mithra)¹⁴⁴. Más reciente es la propuesta de Tavernier¹⁴⁵ para la primera forma como ‘joven por Mithra’.

¹⁴¹ La recopilación y primer estudio fue realizada a principios del siglo XX, por Cowley, A., *Aramaic Papyri of the Fifth Century B.C.* Oxford. 1923. El número de serie que citamos está en relación con la tabla que estableció R. Schmitt en su artículo citado.

¹⁴² Schmitt, R., “Name und Religion: Anthroponomastisches zur Frage der religiösen Verhältnisse des Achämenidenreiches” en Kellens, J. (ed.), *La Religion Iranienne à l'époque achéménide*. 1991. pp. 111-28.

¹⁴³ Recogido por Segal, J.B., *Aramaic Texts from North Saqqara*. London, 1983. n° 50.

¹⁴⁴ Hinz, W., *Altiranisches Sprachgut der Nebenüberlieferungen*. Wiesbaden, 1975, p. 35.

¹⁴⁵ Tavernier, J., “More Iranian Names in Late Babylonian Sources” *NABU* 25. (en línea) *Octobre* 2001. 1-4: www.achemenet.com.

El segundo gran repertorio de onomástica mitráfora es el que se nutre del amplio número de referencias que aparecen en los autores clásicos. Empezando por Heródoto hasta llegar a algunos escritores cristianos, es llamativa la atención que prestaron estos autores por recoger dichos nombres en el contexto de sus narraciones de la propia historia persa o de las relaciones de estos con Occidente. En dichas reseñas encontramos recogidas muchos de los nombres que ya hemos mencionado arriba, especialmente en sus formas más recurrentes (*Mithradata-Mithridates, Mithrapata*), junto a otras referencias únicas. Lo verdaderamente significativo de esta fuente de información, es que si tomamos en cuenta los contextos en que son introducidas, estaríamos ante la constatación de la utilización de este nombre desde época meda (Hdt. I, 110; I, 121) y de forma ininterrumpida hasta la llega de los macedonios bajo la dirección de Alejandro (Arr. *Anab.* I, 15.7; Plut. *Alej.* LVIII,2, etc.). También es significativo que encontremos pasajes del Antiguo Testamento donde se menciona a *Mithradāta*, tesorero de Ciro, encargado de la contabilidad real en Babilonia:

El rey Ciro mandó tomar los utensilios de la Casa de Yahveh que Nabucodonosor se había llevado de Jerusalén y había depositado en el templo de su dios. Ciro, rey de Persia, los puso en manos del tesorero Mithradata, el cual los contó para entregárselos a Šešbassar, el príncipe de Judá.

(Esdras I, 7-8)¹⁴⁶

Existe alguna dificultad en aceptar la traducción del nombre en arameo *Myšk* que aparece en Dan. I, 7; II, 49; III, 12-29. Según la etimología propuesta por Jensen, correspondería a la forma en persa

¹⁴⁶ En Esd IV,7 encontramos la referencia a otro Mithrídates como uno de los opositores que informan al rey persa Artajerjes contra las obras de construcción del templo de Jerusalén. Por el contexto se puede suponer que debió ser algún noble persa vinculado a la administración de la provincia de Judea y Samaría.

antigua **Miçaka-* (de *Miça* = *Miθra*), con lo que estaríamos ante un mitráforo impuesto a un judío al entrar a servir en la corte babilona de Nabucodonosor. Sin embargo, la palabra ha sido interpretada¹⁴⁷ desde una perspectiva diferente, con lo que tradicionalmente se ha traducido como **Maišaka-* (en la Septuaginta aparece como Μ(ε)ισακ).

Con independencia del estudio prosopográfico que necesariamente se desprende de cada uno de los personajes mitráforos nombrados en las fuentes clásicas, queremos dejar constancia a través de la siguiente tabla de la variedad de autores que han dejado huella de estos nombres en sus obras:

Heródoto	<i>Historias</i>	I,110;I,121;III,120,126;VII,6 8;79; 88.	<i>Mithradates,</i> <i>Mithrapates,</i> <i>Siromithras,</i> <i>Arbamithras.</i>
Plutarco	<i>Vidas Paralelas. Temístocles.</i>	29.7	<i>Mithraupasta</i>
	<i>Vidas Paralelas. Artajerjes.</i>	11ss.	<i>Mithradata</i>
	<i>Vidas Paralelas. Alejandro.</i>	58.2	<i>Siçamithra</i>
	<i>Vidas Paralelas. Demetrio.</i>	4.1	<i>Mithradāta</i>
	<i>Adv. Colot.</i>	1126E	<i>Mithra</i>
Diodoro de Sicilia	<i>Biblioteca Histórica</i>	XI,69.1;XV,91,5;92,1; XVII,19,4;34,5;21.3;21.7; 64,6. XX,111.4;	<i>Mithradāta,</i> <i>Mithrabarzanes,</i> <i>Raivamithra,</i> <i>Mithrabaujana,</i> <i>Mithradāta,</i> <i>Mithrina.</i>
Jenofonte	<i>Anábasis</i>	II,5.35;III,3ss; VII,8.25	<i>Mithradata.</i>
	<i>Ciropedia</i>	VIII,8.4	<i>Raivamithra.</i>
	<i>Hellénicas</i>	I,3.12; II.1.8	<i>Mithraya.</i>
Ctesias		F.15/471,21; F16/472,7; 473,11; F15/471,24.	<i>Mithradata,</i> <i>Mithravahišta.</i>
Diógenes Laercio		II, 102; III, 25	<i>Mithradates,</i> <i>Mithra.</i>

¹⁴⁷ Cfr. Zadock, R., "On five iranian names in the Old Testament" *Vetus Testamentum*. 26,2 (1976),pp. 246-7.

Aristóteles	<i>Política</i>	VIII,1312a	<i>Mithradāta.</i>
Arriano	<i>Anábasis de Alejandro</i>	I,12.8;I,15.7;16.3; 17.3 II,11.8;III,8.5;16.5 VII,6.5	<i>Raivamithra,</i> <i>Mithradata,</i> <i>Mithravahišta,</i> <i>Mithrabaujana,</i> <i>Mithrina,</i>
Quinto Curcio Rufo	<i>Historia de Alejandro Magno.</i>	III,11.10; III,12.6; V,13.9; V,1.44; VIII,2.19; VIII,12.	<i>Raivamithra,</i> <i>Siçamithra,</i> <i>Mithrina.</i>
Estrabón	<i>Geografía</i>	XVI,3.5	<i>Mithraupasta</i>
Apiano	<i>Historia Romana. Guerra Mithridática.</i>	9	<i>Mithradāta.</i>
Polibio	<i>Historias.</i>	VIII,25.3	<i>Mithradāta.</i>
Cornelio Nepote	<i>Vidas. Dátames</i>	XIV,4.5; 6.3; 10.1; 11.2.	<i>Mithridates,</i> <i>Mithrabarzanes</i>
Esquilo	<i>Los Persas</i>	45	<i>Mitragathes</i> ¹⁴⁸

Queda fuera de esta tabla un número mayor de referencias que aparecen en algunos de estos autores y en otros muchos como Cicerón, Luciano de Samósata, etc. por estar referidos a personajes que vivieron a partir del siglo IV a.C., y que, a pesar de continuar con la tradición religiosa que estamos estudiando, se sitúan fuera del marco cronológico que analizamos en estos momentos.

Por último, nos quedaría por mencionar los testimonios que se han podido encontrar de forma aislada en inscripciones y monedas de la época¹⁴⁹. Tal es el caso de dos hallazgos no incluidos por

¹⁴⁸ Este personaje introducido por Esquilo es aceptado por Cumont como mitráforo (TMMM. p. 76. n. 10). Sin embargo, Schmitt no lo incluye en su repertorio ante las dudas que existen sobre si la forma correcta fuera *Metrogathes*, con lo que se trataría de un teóforo cibélico. Schmitt, R. "art. cit." p. 411. n. 83. En la reciente edición de la obra por West, M. L., Teubner, 1991, se ofrece la forma Μιτραγάθης para ese verso. Es por esta razón por la que no hemos querido excluirlo del grupo de menciones teóforas entre los autores clásicos, principalmente por tratarse de la obra griega con temática exclusiva persa.

¹⁴⁹ Además de haber sido recogidos en los catálogos epigráficos y numismáticos respectivos a la región donde hubieran aparecido, se encuentran recopilados sucesivamente en los trabajos de Cumont, Vermaseren y Schmitt citados en las páginas anteriores.

Schmitt en su repertorio. Se trata de una moneda del s. IV a.C. hallada en Licia donde se menciona un personaje llamado *Mitrapata*¹⁵⁰. El otro sería el estudio realizado por Malay¹⁵¹ de una inscripción griega del siglo V a.C. hallada en Lidia en donde aparece un individuo de nombre *Mithrapates*.

La práctica de la introducción de elementos religiosos en la conformación de los nombres entre los pueblos iraníes tiene un origen bastante remoto. Como tuvimos ocasión de comprobar cuando estudiábamos la presencia indo-aria en Mitanni, encontramos la presencia de la voz *arta*, en los nombres de algunos de los reyes de los siglos XV-XIV a.C. De igual manera, tenemos abundante información de la composición de nombres teóforos entre los pueblos del interior del Imperio aqueménida de origen no iraníe; por ejemplo, con frecuencia aparecen apelativos que refieren a *Marduk* o *Šamaš* entre los individuos nombrados en las fuentes babilónicas o en la epigrafía¹⁵².

No nos encontramos, en ningún caso, con una circunstancia especial al enfrentarnos a esta gran cantidad de referencias mitráforas. Sin embargo, sí que resulta enormemente interesante el

¹⁵⁰ Childs, W.A., "Lycian Relations with Persians and Greeks in the Fifth and Fourth centuries re-examined" *Anatolian Studies* 31(1981). pp. 58ss. A cerca de quién pudo ser este personaje, Briant, P., *op. cit.* 2002. p. 997.

¹⁵¹ Malay, H., "New evidence concerning the administrative system of the Attalids", *Arkeoloji Dercisi* 4(1996). pp. 83-96. Recogido por Briant, P., "Bulletin d'Histoire Achéménide. I." *Topoi*, Suppl. 1 (1997). p. 75.

¹⁵² Entre las tablas administrativas babilónicas pertenecientes al reinado de Ciro y Cambises hay una gran cantidad de teóforos vinculados a *Marduk* (*Marduksumusur*, *Mardukzeioni*, *Mardukmandivi*, *LusanamMarduk*...) y *Šamaš* (*Samaskasir*, *Samasliu*, *Samessumlisir*, *Samas-sarusur*...). Cfr. Tremayne, A., *Records from Erech. Time of Cyrus and Cambyses (538-521 B.C.)* Yale, 1925; Lamberk, W.B., "Studies in Marduk" *BSOAS* 47, I (1984). Pp. 1-9

hecho de que ante la existencia de este tipo de nombres que hacen referencia a Mithra, desde el propio inicio del imperio aqueménida, el volumen de nombres teóforos en relación con la divinidad principal *Ahura-Mazdā* (*Mazdādata*, *Mazdāparzana*, *Pirramazdā*) sea escaso o casi inexistente. Como señala Frye¹⁵³, en las tablillas de Persépolis la proporción a favor de Mithra frente a *Ahura-Mazdā* es del doble si sumamos los compuestos con *baga*. No podemos, no obstante, realizar la afirmación de que este hecho confirmaría las hipótesis que subrayaban la popularidad de Mithra frente a *Ahura-Mazdā* antes de la llegada de Darío, puesto que los documentos de Persépolis son de esta época; aunque es de suponer que si la introducción del Zoroastrismo se hizo en este momento, entonces haría falta un determinado tiempo para que comenzaran a aparecer personajes con este tipo de nombres. En cualquier caso, sí nos permitiría reconstruir una imagen de la consideración que en el Irán occidental se tenía sobre Mithra desde antiguo, antes y durante la implantación de la reforma zoroastriana proveniente de las regiones orientales.

A partir de los contextos geográficos en los que se vinculan las menciones a los nombres mitráforos podemos comprobar que, a simple vista, se aprecia una importante dispersión espacial por muchas satrapías del Imperio aqueménida. Junto con las menciones ya señaladas a Persépolis, Licia, Lidia y Egipto, sabemos que algunos de estos individuos tuvieron vinculaciones particulares con regiones como Susa (Elam), Shiraz (Persia), Babilonia, Nippur, Ur, Frigia, Siria, Sardis (Lidia), Kios (Bitinia) y Asia Menor. Esta circunstancia

¹⁵³ Frye, R., "art. cit." 1975. p. 62.

debe ser analizada con ciertas prevenciones, puesto que podemos estar encontrándonos ante una doble situación. Por una parte, sabemos que algunos de estos individuos eran indudablemente persas que habían sido destinados a esas regiones a realizar el desempeño de algún tipo de función administrativa o militar por orden del Gran Rey. Por tanto, la relación con el lugar geográfico en el que aparece su mención es meramente anecdótica. Especialmente, porque no podemos estar seguros de que dichos personajes trajeran consigo algún tipo de devoción particular hacia este dios que pudiera encontrar manifestaciones externas en el lugar donde estuviera residiendo. Por otra parte, algunos otros parecen haber formado parte de iraníes asentados en las diferentes satrapías del Imperio a partir del desarrollo de una emigración persa vinculada al proceso de consolidación del poder aqueménida, conocida como la “diáspora irania”¹⁵⁴. A fines del siglo VI a.C. existieron importantes comunidades iraníes en regiones bastante distantes del territorio originario (Egipto, Asia Menor, Babilonia), que fueron el germen para la implantación de las costumbres iraníes en las distintas satrapías. Este grupo poblacional se habría llevado consigo la práctica religiosa irania (en el que estaría incluido el desplazamiento de grupos de magos), convirtiéndose en medio difusor de las mismas entre los pueblos asimilados bajo el mando aqueménida. Pero, lo que es verdaderamente significativo de la diversidad geográfica en la que aparecen mencionados estos nombres, es el hecho de que nos permiten suponer que las referencias al dios Mithra manifestadas de

¹⁵⁴ Una interesante síntesis de esta situación es ofrecida por M. Boyce en su disertación “Iranian Diaspora Pre-islamic” disponible en internet: (http://home.btconnect.com/CASI/History/iranian_diaspora.htm). Sobre el peso de estas comunidades iraníes en regiones como Asia Menor, véase Mitchell, S., *Anatolia. Land, Men and Gods in Asia Minor*. V. II. Oxford, 1995. pp. 25ss.

forma explícita en los nombres teóforos, estuvieron presentes en un amplio marco territorial desde tiempos tempranos.

Junto con el hecho de la diversidad geográfica, existe otra circunstancia que también testimonia la variedad cultural que conformaba el Imperio Aqueménida. Entre las inscripciones y fuentes escritas que hemos mencionado arriba encontramos la participación de al menos cinco lenguas diferentes que recogieron hechos relacionados con la historia de Persia y, de forma particular, la existencia de estos nombres teóforos. Por supuesto que el latín y el griego en el que se expresaron los autores clásicos no parecen guardar una conexión directa con la propia realidad persa, pues dichos escritores se limitaron a trasladar a su idioma nombres que habían oído o leído en las lenguas oficiales del Imperio. Sin embargo, entre las tres restantes (elamita, arameo y persa antiguo) sí podemos encontrar un referente a lo que definía la realidad comunicativa en la que se sustentó el aparato administrativo aqueménida. El panorama lingüístico del Imperio era tan complejo como el amplio número de pueblos diversos que lo conformaban. Sin embargo, existieron ciertas lenguas que gozaron del estatuto de oficiales, especialmente a través de su utilización en las inscripciones reales o en los documentos administrativos¹⁵⁵. El persa antiguo junto con el medo era el idioma originario en el que se expresaban los propios iraníes. Mientras que el elamita ocupó un puesto privilegiado como recuerdo de la influencia que sus instituciones habían tenido en el modelo organizativo persa, ejemplo de lo cual es la existencia de las tablillas

¹⁵⁵ Para una síntesis de este aspecto nos remitimos al capítulo de Lecoq, P. "Les langues de l'empire" en su obra ya citada, pp. 38-58.

de Persépolis. Finalmente, encontramos el testimonio de las inscripciones administrativas en arameo halladas tanto en Persépolis como en Egipto. El uso de esta lengua pudo deberse a la aceptación por parte de la corte aqueménida del papel de “lengua franca” que ya tenía desde la época neo-asiria entre los estados de Próximo Oriente¹⁵⁶.

La presencia de estos nombres mitráforos en inscripciones escritas en estos tres idiomas estaría en relación con la idea ya repetida de la popularidad del nombre, insertado de manera importante en la tradición cultural persa. Pues no se encontraba circunscrito a un término limitado por parte de la lengua vinculada de forma originaria a los iraníes, sino que había encontrado expresión entre los demás medios de expresión presentes en el Imperio. Esto abría la posibilidad de que el conocimiento de dicha divinidad, al menos de forma indirecta, alcanzara el mayor número de territorios y pueblos posible.

Dos aspectos más retienen nuestra atención antes de poder abandonar la cuestión relacionada con la presencia del dios Mithra en la conformación de nombres de personas. En primer lugar, la evidencia de que nos encontramos de manera exclusiva ante

¹⁵⁶ Folmer, M. L., *The Aramaic Language in the Achaemenian Period*. Lovaina, 1995, se hace eco de las dos teorías que tratan de explicar la adopción del arameo como una de las lenguas oficiales aqueménidas: Ginsberg lo vincularía con el papel que ya representaba en el gobierno de los imperio neo-asirio y neo-babilonio; mientras que Greenfield lo presenta como una aceptación de la popularidad del arameo como lengua hablada en la región. Folmer señala: *The rise of Aramaic in the Neo-Assyrian Period and Neo-Babylonian periods is generally considered to be the source and background for the widespread use of Aramaic within the Achaemenid Period. In this period, Aramaic became the official language of the Achaemenid Empire and was used throughout the empire for all sorts of written communication.* (p. 5)

testimonios de nombres de género masculino. Por ello, tenemos en cuenta todas las prevenciones metodológicas que se pueden aplicar a la hora de estudiar la información que nos puede proporcionar, tanto la epigrafía como las fuentes escritas, en cuanto al protagonismo femenino, especialmente en relación con la consideración de los géneros. No podemos ignorar que cuando las fuentes clásicas nos transmiten los acontecimientos en relación con el Imperio aqueménida confieren un protagonismo exclusivo a los varones en cuanto agentes de la política, la administración, la religión y la guerra. De igual forma, las inscripciones testimonian no sólo a una minoría de la población, sino de forma especial al sector masculino de esa proporción. La ausencia de menciones de nombres mitráforos de género femenino podría encontrarse condicionada por estas circunstancias mencionadas. No obstante, si ponemos esta ausencia en relación con algunos de los aspectos definidores del culto de Mithra que hemos venido mencionando, no nos debe resultar tan extraña: tanto en los tiempos pre-zoroastrianos, como en las características que aparecen descritas en los himnos avésticos, hemos podido comprobar la particular relación que el dios guardaba con los hombres. Por lo tanto, si las prácticas devotas dirigidas a esta divinidad están protagonizadas por ellos, es lógico suponer que el deseo de otorgar o elegir un nombre teóforo mitraico surja del género que se encuentra vinculado de forma privilegiada con él.

En segundo lugar, estaría la extracción social a la que pertenecen los personajes que portan dichos nombres. La variedad reflejada por las fuentes es realmente significativa, puesto que junto con la dispersión geográfica ya mencionada encontramos

representados un amplio abanico de sectores político-sociales. Destacan en número las menciones de aquellos individuos que proceden de los estratos superiores de la aristocracia persa. En este sentido existen vínculos con la familia real aqueménida (*Mitraya*, nieto de Darío II: Jen. *Hell.* II.1.8), con el gobierno de las satrapías (*Mitrapates*, sátrapa de Frigia: Her. III.125; *Siçamithras*, sátrapa en Bactriana: Plut. *Alej.* LVIII) y con el mando de las tropas persas en las sucesivas batallas que jalonan la historia del Imperio (*Mithraustes* y *Mithrobarzanes*, generales de Darío III contra Alejandro: Diod. Sic. XV,91; Arr. *Anab.* I,12.8; Q. Curt. III,10.11). También son frecuentes las referencias a personas de grado medio, funcionarios que desempeñaban labores diferentes dentro del aparato administrativo del Imperio: el ya mencionado tesorero de Ciro (*Mithradates*, Esd. 1.8) y el tesorero de Aracosia en tiempos de Jerjes (*Datamitra*, Bow. 1); magos (*Mitrasarā*, Cow. 55, 58), eunucos (*Mithrafernes*, Nic. Dam. Fr. 10) u oficiales del ejército persa (*Mitrapata*: ARTP 1,6; *Mitrayazna*, Cow. 56). Por debajo de este grupo, podríamos situar el resto de menciones encontradas, en las que se hace referencia a individuos que parecen desempeñar algún tipo de labor económica sin una vinculación directa con el aparato del estado. En las tablillas de Persépolis aparece un *Mitranka* (PF 43, 141) repartidor encargado de custodiar el grano, *Mitrabada* (PF 333) ganadero que aporta una oveja o *Mitraparzana* (PF 1954) encargado de transportar una cantidad de vino. También se encuentra el pastor *Mithridates* que menciona Heródoto (I, 110) que cuidó de Ciro cuando era un niño o un tal *Mithradates*, esclavo en Sardis¹⁵⁷.

¹⁵⁷ Briant (*op. cit.* p. 703) menciona a este esclavo en relación con la población de nombre iranio presente en Sardis, para señalar que no toda parecía provenir del

A través de esta recopilación obtenemos una idea bastante clara de la amplia acogida que podemos vincular al culto de Mithra, o, al menos, a la difusión que los nombres mitráforos pudieron tener entre la sociedad irania del momento. La continuidad temporal, la amplia dispersión geográfica y la presencia en los polos opuestos del entramado social nos permiten suponer que la popularidad de dicho dios no pareció verse afectada de manera significativa, tan siquiera en el momento en que dicho dios pudo encontrarse apartado de las esferas oficiales del poder.

VIII.2.5. Mithra en el Puente del Cinuuāt.

La vida del creyente mazdeísta se encontraba marcada por su opción vital en el conflicto cosmológico entre el Bien y el Mal. De su actitud se derivará la suerte que luego correrá en la Otra Vida. El desarrollo dentro del Zoroastrismo de un complicado entramado escatológico parece corresponder a un periodo secundario, puesto que en los Gathas no se ha encontrado referencia alguna a palabra que indique la idea de un castigo tras la muerte. Sin embargo, en la literatura avéstica posterior vemos que se había dividido el devenir de los acontecimientos en cuatro etapas sucesivas de tres mil años¹⁵⁸, reservando para el último momento lo que definían como la llegada del Salvador o último profeta (*Saoshyant*) y la Resurrección de los

grupo aristocrático dirigente. Sin embargo, no proporciona otra información sobre el personaje, ni la fuente de dónde ha extraído tal información.

¹⁵⁸ Son los doce mil años de duración del “año cósmico”.

Muertos (*Frashokereti*). Con la llegada de este momento último¹⁵⁹, *Ahura-Mazdā* sometería a las almas de los creyentes a un juicio que sopesaría cuál había sido la actitud tenida durante la vida, y el grado en que ésta había estado sometida a los preceptos morales propuestos en el Avesta. El Juicio Final tendría lugar en un lugar mítico denominado el Puente del *Cinuuat* (*cinuuatō pārətu*) a donde acudirían las almas para comparecer ante los tres jueces¹⁶⁰ (Y. XIX,6; Vend. XIX,28ss; Visth Yt. XLII). La expresión *cinuuatō pārətu* ha suscitado cierta controversia al tratar de definir con precisión a qué puede estar haciendo referencia. El nombre *pārətu* (puente) está acompañado por el genitivo *cinuuatō*, con lo que la opción más acertada sería la de hablar no de “puente *Cinuuat*”, sino “puente del *Cinuuat*”. En este sentido, las traducciones propuestas para *cinuuat* han variado desde “puente del escrutinio”¹⁶¹, a “puente del

¹⁵⁹ Las prácticas funerarias entre los creyentes zoroastrianos han sido estudiadas por diferentes autores con la intención de precisar, en lo posible, los datos que sobre éstas no han proporcionado las fuentes clásicas: Heródoto I, 140 y Estrabón, XV.3.20 describen el modo que tenían los antiguos persas de enterrar a sus muertos, aunque probablemente se trate sólo de la práctica habitual entre los magos o en la Casa Real persa. La costumbre de dejar el cuerpo a la intemperie para que fuese devorado por los animales ha sido un punto controvertido, que Altheim (*op. cit.* p. 259) y Boyce (“Departed Soul”, versión en internet <http://iranica.com/articles/contents.html>), han intentado precisar en algunos de sus trabajos. Sobre las prácticas funerarias persas en general nos remitimos al trabajo específico de Grenet, F., *Les pratiques funéraires dans l’Asie centrale sédentaire de la conquête grecque à l’islamisation*, Paris, 1984. Se complementa con el estudio interesante sobre la pervivencia de las costumbres funerarias zoroastrianas en época sasánida realizado por Boucharlat, R., “Pratiques funéraires à l’époque sasanide dans le sud de l’Iran”, en Bernard, P. et Grenet, F. (dirs.), *Histoire et cultes de l’Asie Centrale préislamique*. Paris, 1991. pp. 71-77. Sobre la idea de la muerte en Zoroastro, Davies, D., *Death, Ritual and belief*, London, 1997. pp. 90 ss.; de Jong, A., *op. cit.* 1993, pp. 436-445, hace una síntesis de todos estos aspectos bastante didáctica, aunque no deja de ser un tanto especulativa.

¹⁶⁰ Estos tres yazads los hemos visto actuar conjuntamente en diferentes textos del Avesta, colaborando en la lucha contra los demonios (Yt.X, 41). A Mithra se le juntará especialmente el yazata Verehtraghna, quien aparece como ayudante suyo en el combate contra Angra Mainyu y los daevas. (Yt. X, 70, 80).

¹⁶¹ Nyberg, H.N., *Die Religions des alten Iran*, Upsala, 1938. p. 205.

separador”¹⁶². Más reciente y revisionista es la propuesta de J. Kellens¹⁶³, al tomar la palabra como “acumular”, de modo que la expresión debería entenderse como “Puente del Apilador o Acumulador”. Aunque la mención a este puente situado de forma mítica en el monte Hara ya aparece recogida en los Gathas de Zoroastro (Y. XLVI, 10-11; LI, 13), el papel desempeñado en relación con el destino de las almas queda precisado en los tratados religiosos de la época posterior. En ellos se precisa que este puente ha sido hecho por el propio *Ahura-Mazdā*, (*mazda-δāta*, *Vend.* XIX, 29); es bastante conocido desde antiguo (Yt. XLII); está bien protegido (*hupāta*, Yt. XLII) y guardado por unos perros (*Vend.* XIII,9).

Como situación previa a ese Juicio Final, existía la noción de una ordalía *post-mortem* de las almas de los fieles. A los tres días de la muerte de un creyente, su alma comparecía a la entrada del puente ante los jueces divinos que tienen la función de sopesarla. Estos jueces eran tres *yazatas* importantes: *Sraoša* (Obediencia), *Rašnu* (Derecho y Justicia) y *Mithra* (*Aeg.* 8). La mención a Mithra como juez (*rašnuš*) ya ha sido señalada en el *Mihr Yašt* (79), y aparece vinculada con este dios en otros textos avésticos como en *Mihr Niyayəšaš*, 1), donde el dios es nombrado con el apelativo de juez verdadero. La vinculación de Mithra con estas divinidades ya ha sido señalada con anterioridad, cuando encontramos referencias a ellos en el propio himno dedicado a Mithra. Zaehner¹⁶⁴ atribuye la función de

¹⁶² Mills, L.H., *Sacred Books of the East*, New York, 1898; tomado también por Brandon, S.G., *The Judgment of the Dead*. New York, 1967. p. 153.

¹⁶³ Kellens J., *Essays on Zarathushtra and Zoroastrianism*, Costa Mesa, 2000. p. 13.

¹⁶⁴ Zaehner, R.C., *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*. London, 1961. p. 56. También Brandon, S.G.F., “The idea of the Judgement of the dead in the Ancient Near East”, en Hinnells, J. (ed.), *Mithraic Studies*, II. Manchester, 1975. pp. 470-8.

“separador” al propio Mithra, resaltando la cualidad de juez capaz de medir las acciones humanas, pero ya hemos aclarado que tal sentido de la palabra se encuentra cuestionado.

Es significativo, sin embargo, ver cómo Mithra está presente de nuevo en una faceta que ya era característica de él en el período anterior a la reforma zoroastriana. Como representación de la fidelidad, Mithra había sido venerado como aquél que otorgaba la inmortalidad y protegía ante la muerte (Yt. X, 22-3). Es un dios sanador, protector de la creación, colaborador con el hombre en su vida cotidiana y que, además, va a estar presente en el último trance al que éste deberá enfrentarse antes de recibir la recompensa eterna. Se presenta como un conductor de almas hasta las puertas del paraíso prometido a los creyentes de Ahura-Mazda. En el Yasht X, 93, Mithra es presentado como aquel que puede salvar al alma de caer en la muerte definitiva. B. Lincoln¹⁶⁵ analiza este fragmento para argumentar que en el Mithra oriental es posible rastrear elementos que hagan referencia a un carácter salvífico. Centra su atención sobre un texto del *Videvdāt* (XIX,28-29), en donde *Ahura-Mazda* estaría explicando a Zarathushtra cuál es el destino de las almas. En él, vemos cómo Mithra ejerce un papel fundamental en el camino que debe seguir el alma humana en su ascenso. Su aparición indicaría el momento y el lugar a dónde debe acudir (el Puente del *Cinuuāt*) para su juicio. Aunque, posteriormente este autor utiliza este argumento para fundamentar la función salvadora atribuida a Mithra en

¹⁶⁵ Lincoln, B., “Mitra(s) as Sun and Saviour” en Bianchi, U. et Vermaseren, M. (eds.), *La Soteriología dei culti Orientali nell’Impero Romano*. Leiden, 1982. pp. 505-526. El propio F. Cumont establece también un paralelismo entre el episodio del *Cinuuāt* y la idea de redención de los Misterios Mitraicos. Cumont, F., *op. cit.* 1956, p. 6. También sigue esta línea Bivar, A. D., “art. cit.” 1979, pp. 743 ss.

Occidente, durante el Imperio Romano, lo cual nos parece una extrapolación demasiado directa, sí queremos señalar que coincidimos con Lincoln a la hora de poder fundamentar a través de estas imágenes vinculadas con Mithra el carácter psicopompo del dios.

BLOQUE V.

EL CULTO OFICIAL DE MITHRA.

CAPÍTULO IX. La dinastía Aqueménida y la religión.

Como ya señalábamos en la parte final del capítulo cuarto, el establecimiento de las tribus iránias en la región de *Parsa*¹ está en relación con el control de Elam a lo largo de los siglos IX-VIII a.C. Durante el Reino Medo, Persia aparece como un territorio con una forma de gobierno cercana a la monarquía, pero desestructurada y sometida por vasallaje a Media². El origen de la dinastía aqueménida parece remontarse a este momento, si bien, la toma del protagonismo y el surgimiento del Reino Persa como imperio, no se va a producir hasta la toma del poder por parte de Ciro en el año 560 a.C. Este personaje dotará de un contenido firme a la institución monárquica, a través de un proceso de transferencia del poder desde las asambleas de hombres libres, con la consolidación de una sucesión dinástica, la limitación y control del gobierno de los señores locales, y la introducción de elementos extranjeros (mesopotámicos, principalmente) como el propio título de rey: “Rey de Reyes”.

¹ Frye realiza un interesante estudio etimológico sobre la palabra “Parsa” y su carácter estrictamente iranio o pre-iranio. En cualquier caso, pronto se convirtió en el genérico que identificó a las poblaciones establecidas en la zona sur del Elam, sometidas a este reino, y luego a los medos. Frye, R., *La Herencia de Persia*. Madrid, 1965. pp. 73-4.

² Hasta el punto de que Lecoq sugiere que aunque entre las antiguas poblaciones indo-europeas sí existió el concepto de realeza, éste parece haber desaparecido en los antiguos iránios. Lecoq, P., *Les inscriptions de la Perse achéménide*. Paris, 1997. p. 165.

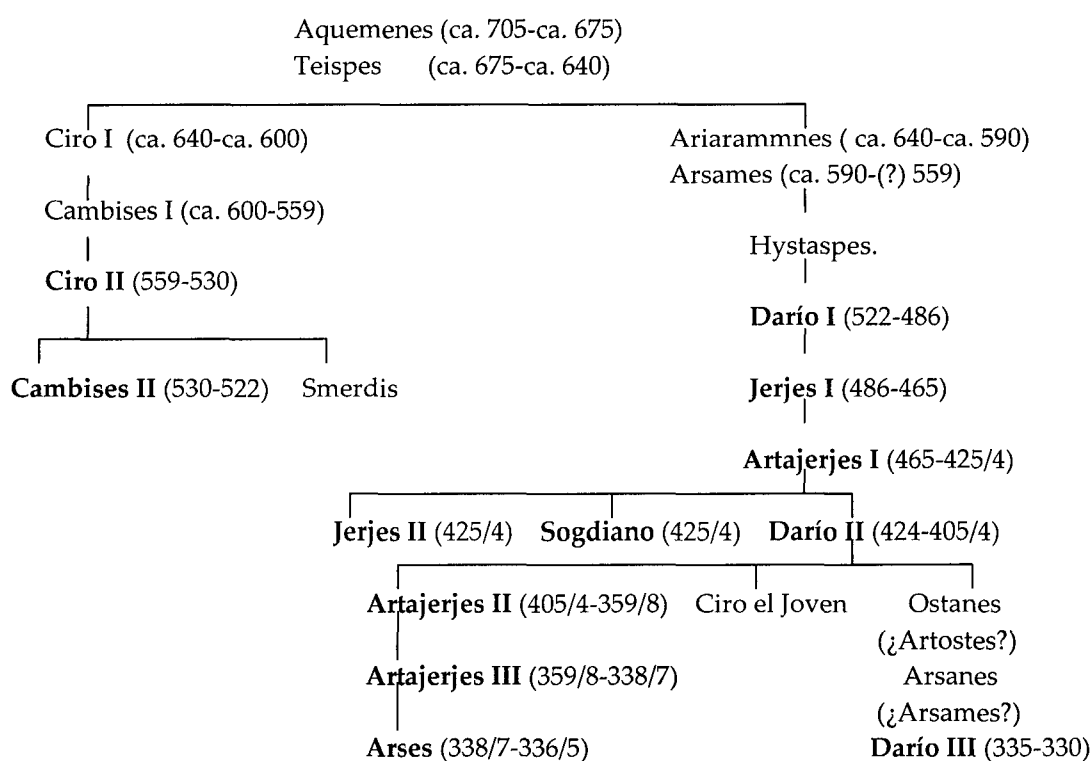
Son varias las fuentes que disponemos para conocer a los componentes de la dinastía aqueménida: autores clásicos³, inscripciones de los propios reyes⁴, testimonios arqueológicos⁵, y

³ Las primeras fuentes griegas que hablan sobre el Imperio Aqueménida provienen de los logógrafos jonios de los siglos VI-V a.C. (Hecateo de Mileto, Carón de Lampsaco, Helénico de Mitilene, Dionisio de Mileto). El lugar principal lo ocupa obra de Heródoto quien se remonta, como ya hemos podido comprobar a los orígenes de esta dinastía. Tras ella, debemos señalar a Jenofonte, quien en varias de sus obras (*Ciropeia* y *Anábasis*, principalmente) relata su conocimiento directo de estos reyes, transmitiendo una visión en cierto modo idealizada del imperio persa en sus inicios. De forma complementaria estarían otros autores que se refirieron de forma indirecta a algunos de los reyes persas (Plutarco, Arriano, Diodoro Sículo, Pompeyo Trogo, Escílax de Carianda, Quinto Curcio, Nepote, Ctesias, Nicolás de Damasco, Dinón de Colofón, Heraclidas, Beroso, Calístenes) en el transcurso de sus obras de temática no exclusivamente persa. La historiografía clásica sobre Persia y los persas se encuentra condicionada por una doble circunstancia. La relación de enemigo-aliado que las diferentes ciudades griegas establecieron con el Imperio, y el atractivo que despertaba en aquellos griegos que escribían sobre Persia a partir de un conocimiento directo del lugar. Un significado particular queremos conceder al papel que la tragedia griega dedicó a los reyes persas, protagonistas absolutos de la obra *Los Persas* de Esquilo, escrita en una fecha anterior a las obras de los autores antes citados (472 a.C.) Para ampliar sobre las fuentes griegas para el estudio del Imperio Persa, nos remitimos a Sancisi-Weerdenburg, H. & Kuhrt, A. (eds.), *Achaemenid History IV: Centre and Periphery*. Leiden, 1990; idem, *Achaemenid History II: The Greek Sources*. Leiden, 1987; Dandamaev, M. et Lukonin, V., *Cultura y Economía del Irán Antiguo*. Sabadell, 1990. pp. 41-57.

⁴ El corpus de inscripciones de la dinastía aqueménida escritas principalmente en persa antiguo, además de traducciones al arameo, babilonio y elamita es considerable, aunque dispar. En cuanto que su volumen es relativamente importante, aunque no es homogéneo para cada uno de los reyes de esta dinastía. En este sentido, destaca el mayor número de inscripciones para Darío (52) y Jerjes (23), frente a la menor cantidad de Artajerjes I (3) o la nula presencia de testimonios de Cambises o Darío III. Para una traducción y estudio de estas inscripciones nos remitimos a: Schmitt, R., *Corpus Inscriptionum Iranicarum. Part. I. Inscriptions of Ancient Iran. Vol. I. Old Persian Inscriptions. T. II. The Old Persian Inscriptions of Naqsh-e Rostam and Persepolis*. London, 2000. Idem., *C.I.I. Part. I. Inscriptions of Ancient Iran. Vol. I. The Old Persian Inscriptions. T. I. The Bisutum Inscriptions of Darius the Great*. London, 1991. Kent, R.G., *Old Persian. Grammar. Texts. Lexicon*. New Haven. 1953; Lecoq, P., *Les inscriptions de la Perse achéménide*. Paris, 1997.

⁵ Los testimonios que se han podido obtener a través de la arqueología en relación con la dinastía aqueménida son fundamentales. Ocupan un lugar principal las investigaciones realizadas en las residencias reales de Persépolis, Pasargada, Susa y Ecbatana, para tratar de situar en su contexto el alcance y significado del poder ejercido por los reyes persas.

de otra índole (papiros y objetos con inscripciones en arameo).⁶ Los propios monarcas persas fueron los primeros interesados en poner en marcha un aparato ideológico y propagandístico que les ayudará a fundamentar su lejano origen dinástico. Se reclaman descendientes de Aquemenes, jefe tribal de comienzos del siglo VIII a.C. aunque, el protagonismo indiscutible lo tiene la figura del rey Ciro el Grande (559-530 a.C.), quien lideró la rebelión de las tribus persas contra el poder medo, logrando destronar a Astiages, último rey medo, y comenzar a sentar las bases para gobernar sobre un imperio extenso y heterogéneo. El cuadro esquemático que resume la dinastía aqueménida sería el siguiente:



⁶ Bowman, R.A., *Aramaic Ritual Texts from Persepolis*. Chicago 1970.

La trayectoria político-económica del Imperio Persa se convierte en un elemento apasionante, marcado por la rápida expansión territorial y por la necesidad de vertebrar en una organización administrativa eficaz tanta variedad cultural y funcional. No podemos ahora detenernos en este aspecto, ya que el objetivo de nuestra investigación es rastrear las huellas que ha ido dejando el dios Mithra en este período histórico concreto. No obstante, para poder comprender de modo más completo cómo pudo manifestarse el dios protagonista de nuestras pesquisas en relación con el gobierno de estos monarcas, no podemos ignorar que el culto a una determinada divinidad se encuentra condicionado por el marco religioso en el que queda insertado; al igual que también le condiciona la actitud que manifiesten las autoridades político-religiosas. Por tanto, resulta del todo ineludible para el desarrollo de nuestra investigación, que detengamos de manera particular nuestra atención en analizar cuál pudo ser la actitud de los soberanos de la dinastía aqueménida respecto a la religión.

La religión que pudieron practicar los antiguos medos y los primeros reyes persas debe de estar en consonancia con las descripciones que hemos venido haciendo, a lo largo de nuestro trabajo, en relación con las prácticas religiosas iránias tradicionales, anteriores a la llegada de la reforma religiosa zoroastriana. En tal sentido, debemos partir del marco teórico que ya hemos señalado (ver Cap. V), en el que las divinidades del panteón indo-iranio vinculadas en diferentes grados de aceptación a las tribus persas, ocuparían los sentimientos y prácticas religiosas; y dentro de éste, tendremos ocasión de detenernos en la

hipótesis que han formulado varios autores⁷ con relación al protagonismo que pudo ejercer el culto de Mithra entre las poblaciones iránicas, tanto en el estrato oficial, como en medio de las capas populares. Al realizar una breve visión del panorama religioso que caracteriza, tanto al reino medo como al persa en sus primeros años, podríamos partir de la siguiente síntesis: en un primer momento, los persas parecen presentarse estrechamente relacionados con las tradiciones religiosas ya practicadas por los medos. Ciro y Cambises no ofrecen testimonios que permitan atribuirles una relación particular con la reforma zoroastriana, puesto que las menciones explícitas a ésta están vinculadas de forma más directa al reinado de Darío, como luego tendremos ocasión de ver. Para poder realizar un estudio de los aspectos religiosos desarrollados bajo la dinastía aqueménida, resulta metodológicamente conveniente, partir de una previa distinción del campo que vamos a describir: por un lado, la política religiosa que desarrollaron desde la corte; por otro, la propia práctica religiosa personal de los monarcas persas.

⁷ El principal exponente sobre el protagonismo de Mithra antes del Zoroastrismo es Duchesne Guillemin, J., "Le dieu de Cyrus", *Acta Iranica* 3, 1974. pp. 11-21. También lo siguen otros autores como Benham, I., "Recherches sur Mithra au point de vue archéologique", en Bianchi, U. (ed.), *Mysteria Mithrae*, Roma, 1979. pp.805-9; Dandamaev, M., *Cultura y Economía del Irán Antiguo*, Sabadell, 1990. pp. 475 ss; Bivar, A.D.H., "Mithraic Images of Bactria: Are they related to Roman Mithraism?" en Bianchi, U. (ed.), *op. cit.* 1979. pp. 741-751; idem., *The Personalities of Mithras in Archaeology and Literature*. Winona Lake, 1999, p. 5; Bianchi, U., "Mithra and Iranian Monotheism" en *Études Mithriaques* I. 1978, p. 39 y Sims -Williams, N., "Mithra the Baga", Bernard, P et Grenet, F (dirs.), *Histoire et Cultes de l'Asie Centrale Préislamique*. Paris. 1991. pp.177-185.

IX.1. Política Religiosa de los Aqueménidas.

A rasgos generales, después de que este tema se haya encontrado marcado por un profundo debate, parece haberse alcanzado un cierto consenso historiográfico a la hora de definir la política de los monarcas aqueménidas respecto al elemento religioso. Consideramos que podemos recurrir a una definición que resumiría, a nuestro juicio, lo que caracterizó un período de más de dos siglos: la utilización partidista. Dentro de lo que parece haber sido una línea programática, los reyes aqueménidas tuvieron una actitud inicial de aceptación de todas las prácticas religiosas que se fueron encontrando a lo largo de sus conquistas territoriales; con lo que el panorama religioso del Imperio Aqueménida se encuentra definido en torno a un politeísmo generalizado⁸, en relación directa con el carácter heterogéneo de sus poblaciones y con independencia de la existencia de una religión oficial. No podemos olvidar un elemento fundamental dentro de la concepción religiosa antigua y, mucho más, en el mundo oriental: el profundo componente nacional que estaba vinculado a cada panteón religioso. Los dioses se encontraban estrechamente ligados a un pueblo o a una región determinada; por lo que en aras de lograr la integración de cada nuevo grupo étnico dentro del nuevo imperio en formación, se ha afirmado que los reyes persas *toleraban las religiones más diversas cuya vida interior*

⁸ En este sentido, véase Briant, P., "Polythéismes et Empire unitaire (Remarques sur la politique religieuse des Achéménides). En AA.VV., *Les Grandes Figures Religieuses. Fonctionnement pratique et symbolique dans l'Antiquité*. Paris, 1986. pp. 425-443. También, Gnoli, G., "La religion des achéménides" en idem., *De Zoroastre a Mani*. Paris, 1985. pp. 58ss. La información que nos ofrecen las fuentes griegas sobre el panteón aqueménida viene a confirmar esta afirmación. Incluso a partir del periodo donde el Zoroastrismo ha ocupado un reconocimiento oficial, se siguen mencionando a otras divinidades tanto iránias, como de los otros pueblos sometidos: Esquilo, *Pers.* 200-205; Jenofonte, *Cir.* I,6.1; II,1.1; Herodoto I,131.1-3; Diodoro V,77.8; Estrabón III,3.13.

se trataba de fomentar para poder tener así satisfechos y pacíficos a los pueblos sometidos⁹.

La razón y el interés político ocupan, pues, un papel central a la hora de comprender las razones por las cuales no se actuó de forma contundente contra las prácticas rituales de los pueblos que eran sometidos. Esta realidad no es óbice para que en algunos momentos, algunos reyes pudieran haber manifestado una actitud hostil y represiva ante determinados cultos locales, como fueron los casos de Cambises al destruir templos en Egipto (Her. III,16.1-4; 27.1-5) o Jerjes con algunas ciudades griegas de Asia Menor (XPh §4-5). Estos episodios se han querido presentar¹⁰ como ejemplos de una disposición intolerante y perseguidora por parte de estos reyes. Pensamos, al igual que Dandamaev y Alvar¹¹, que estaríamos ante hechos aislados y condicionados por otras circunstancias particulares: en el caso de Egipto, es el interés de Cambises por realizar una serie de medias que debiliten la influencia del clero y el poder que se ejercía desde los templos.

⁹ Aunque en términos generales estaríamos tentados de coincidir en esto con Altheim ("El Antiguo Irán" en Heuss, A. (dir.), *Las Culturas Superiores de Asia Central y Oriental* 1. Madrid, 1987. pp. 196-197; en este mismo sentido, Wiesehöfer, J., *Ancient Persia*. New York, 2001. pp. 57-8), quien, además, sugiere la posibilidad de hablar de un plan unitario en lo que respecta a la política religiosa aqueménida. Sin embargo, siendo precisos a la hora de utilizar los términos, no creemos que el concepto de tolerancia religiosa fuese el más adecuado para describir la situación de utilización interesada de la práctica religiosa que realizaron los reyes aqueménidas para mantener la estabilidad política en su territorio. Hemos profundizado en esta cuestión en nuestra comunicación "Tolerancia e intolerancia religiosa de los reyes persas aqueménidas: razón de estado", presentada en la *Conferencia Especial de la International Association for the History of Religions, "Religious tolerance and intolerance"* celebrado en Santander el pasado mes de septiembre de 2004.

¹⁰ El propio Altheim (*op. cit.* p. 196) se sitúa en esta línea, contradiciéndose de lo anterior.

¹¹ Dandamaev, M., *op. cit.* 1990. pp.475-491; Alvar, J., *Los Persas*. Madrid. 1989. p. 66.

Algo parecido es lo ocurrido en las ciudades jónicas que se habían sublevado contra Jerjes¹². El consenso al que antes aludíamos respecto a las características de la política religiosa aqueménida ha tratado de contextualizar los episodios de ataques a las prácticas religiosas locales, para poder comprenderlas. De igual manera, existe información suficiente¹³ sobre la actitud conciliadora que realizaron tanto los reyes como sus subordinados inmediatos, los sátrapas, ante los conflictos de índole religiosa que pudieran producirse en las distintas regiones del Imperio.

La trayectoria de conjunto nos habla del interés manifiesto de estos reyes por respetar las religiones nacionales y, en la medida de lo posible, integrarlas dentro de la *koine* variada que caracterizaba al Imperio Persa. Sin embargo, también debemos tener en cuenta un factor cultural: son muy pocos los ejemplos de esta época que hagan referencia al exclusivismo religioso, ya que

¹² Según Sancisi-Weerdenburg, se debe excluir en los acontecimientos narrados en la inscripción *Daiva* de Jerjes cualquier interpretación como testimonio de una ruptura política y religiosa, ni tampoco encontrar una confirmación de la visión negativa que sobre este rey transmiten las fuentes griegas. Cfr. Sancisi-Weerdenburg, H.W., *Yaunâ en Persai. Grieten en Perzen in een ander perspectief*. Groningen, 1980. pp. 124ss. En esta misma línea, Schwartz, M.S., "The religion of Achaemenian Iran" en Gershevitch, I. (ed.), *C.A.H.I.* vol. I. Cambridge, 1985. pp. 690ss. Más preciso es Bianchi, quien trata de enmarcar el episodio narrado en la inscripción dentro de un contexto eminentemente persa. Por lo que la actuación del rey sería un simple caso de represión ante un fenómeno de impiedad doméstica. Cfr. Bianchi, U., "L'inscription des 'daivas' et le zoroastrisme des Achéménides", *RHR*, 192/1 (1977). pp. 11-16 (3-30). Esta postura es tomada por Briant ("art. cit." 1986. p. 429) para reivindicar que Jerjes no supone en ningún momento una ruptura con la política religiosa aqueménida que estamos señalando.

¹³ Briant menciona tres casos particulares en los que se aprecia una implicación de la autoridad del sátrapa en asuntos de índole estrictamente religiosa: el reconocimiento por parte del sátrapa de Egipto del derecho de la comunidad judía de Elefantina de celebrar sus ceremonias religiosas; la introducción de un nuevo culto en la ciudad de Janto, reconocido por el sátrapa de Caria; la implantación de los dioses iraníes en la ciudad anatólica de Sardes a cargo del sátrapa *Draofernes*. Briant, P., "art. cit." (1986). pp. 430-36.

está presente la idea de que no existe un dogmatismo firme y excluyente.¹⁴ Los dioses son siempre divinidades principales, pero no únicos; de ahí que el concepto de intolerancia religiosa que veremos desarrollado más adelante, sea un elemento anómalo y extraño dentro de una tradición religiosa global de aceptación e integración¹⁵.

Hemos aludido a la utilización política que hacen los reyes aqueménidas de las prácticas religiosas de los pueblos sobre los que gobernaron, pero también debemos detenernos en el modo en que usaron la religión para fortalecer su propia posición como monarcas. Se ha hablado de la ideología real que caracterizó a los reyes persas, al tratar de definir tanto el momento en que se puso en marcha, como cuáles pudieron ser las influencias más claras. El punto central de esta ideología real reside en la relación especial que se establece entre el rey y la divinidad. Según G. Gnoli¹⁶, los

¹⁴ En este sentido, Dandamaev, M., "State Gods and Private Religion in the Near East in the 1st millennium B.C.E." en Berlin, A. (ed.), *Religion and Politics in the Ancient Near East*. Maryland, 1996. p. 40.

¹⁵ El ejemplo histórico que fácilmente puede ser sugerido es el de la religión judía, pero debemos aclarar que en estos momentos, en la *época del Destierro*, el Judaísmo no tiene desarrollado firmemente su carácter exclusivista y fuertemente monoteísta. *Yahveh* debe competir con los demás dioses cananeos y la ley mosaica todavía está en una fase inicial de recopilación. La labor de los profetas del destierro y los siguientes se centra en mantener viva la fidelidad al dios de Abraham y Jacob, frente a la amplia oferta religiosa que está presente en la región. El propio rey persa Ciro integra al dios judío dentro de la larga lista de dioses "aceptados", al mismo tiempo que es presentado por los textos bíblicos como un instrumento de su dios para cumplir con el destino prometido de la liberación babilónica (Is. 45, 1-4; Esdras 1.1-4). En el mensaje zoroastriano, como hemos visto en los capítulos anteriores, se desarrollaba un tipo de exclusivismo en cierto modo contracultural. Sin embargo, la realidad misma que les rodeaba llevó a la necesidad de hacer concesiones a las prácticas religiosas tradicionales del pueblo iranio, quedando contaminado así el mensaje original del profeta.

¹⁶ Gnoli, G., "Politique religieuse et conception de la royauté sous les Achéménides", en *Acta Iranica*, 2, (1974). pp. 117-190; también en « La Religion

reyes persas habrían tomado los elementos mesopotámicos que definieron la ideología real babilónica: el título de *Rey de Reyes* (Per. ant. *xšāyaθiya xsayaθiyānām*; Per. Med. *šāhān šāh*)¹⁷, el ceremonial de la corte (adopción de la *proskynesis*) y la celebración de festivales anuales, la representación de la investidura del rey por parte de la divinidad principal. Frente a esta opinión, encontramos a Widengren¹⁸ quien atribuye al rey el hecho de representar la encarnación de las tres funciones de Dumézil: soberanía, fuerza y fecundidad. Las fuentes clásicas transmiten una información algo desconcertante, al no quedar claro si los persas llegaron a considerar a sus reyes como divinos o simplemente representantes de los dioses en la tierra. Esquilo (*Los Persas*, 153-154) señala a Darío y Jerjes como los *dioses de los persas*, Curcio Rufo (VIII, 5, 11) dice que los persas veneraban a sus reyes como dioses, mientras que Pseudo-Calístenes (*Vida y Hazañas de Alejandro de Macedonia I*, 36) presenta a Darío III como *pariente de los dioses y dios en persona*. No obstante, estos testimonios han sido rechazados como claros ejemplos de transmisión de influencias helenísticas¹⁹.

des Achéménides » en Gnoli, G., *De Zoroastre à Mani. Quatre leçons au Collège de France*. Paris, 1985, p. 60-64.

¹⁷ Existe un modelo idéntico con el mismo orden de las palabras para el caso mesopotámico. El sentido de la adopción de este título puede estar en la aspiración de los monarcas aqueménidas de presentarse como legítimos herederos de los reyes babilonios, asirios, urartianos y medos. No obstante, Kellens ha matizado las implicaciones de la expresión *xšāyaθiya*, señalando que en principio no existen connotaciones espaciales en dicha palabra, al menos en el contexto avéstico. Cfr. Kellens, J., "L'ideologie religieuse des inscriptions achéménides" *J.A.* 290.2 (2002), p. 439.

¹⁸ Widengren, G., "The Sacral Kingship of Iran", en Pettazzoni, R. (ed.), *La Regalità Sackra: The Sacral Kingship: Contributions to the Central Theme of the 8th International Congress for the Study of the History of Religions*, Leiden, 1959. pp. 242-257.

¹⁹ Dandamaev, M., *op. cit.* 1980. p. 473; Briant, P., *From Cyrus to Alexander. A History of the Persian Empire*. Winona Lake, 2002. pp. 240-1. La práctica de

El elemento fundamental que debemos destacar dentro de la ideología real persa se encuentra en la introducción del concepto de sanción divina del poder del rey, en oposición a las prácticas tradicionales iránicas caracterizadas por la elección del jefe en medio del grupo de nobles guerreros. El rey se atribuía así una misión divina que amparaba sus actuaciones y que lo situaba en un nivel superior al del resto de sus súbditos. El concepto que va a encarnar esta idea que acabamos de expresar va a ser *farrah* (per. ant.), en avéstico *xʷarənah*. El significado etimológico de la palabra aceptado es el de “gloria”, “esplendor”, “buena fortuna”. El empleo de esta palabra experimenta una importante variedad de matices y campos: hace referencia a elementos lumínicos, poderes mágicos, es vinculado a un *yazata* del mismo nombre y con himno propio en el Avesta reciente (Yt. XIX), etc. Sin embargo, adquiere un protagonismo especial al aparecer como el concepto que representaba el carisma vinculado al ejercicio del poder real y la “fortuna personal” de cada monarca aqueménida²⁰. El mantenimiento del *xʷarənah* por parte de cada rey es utilizado como una manifestación de la protección divina que ampara su mandato, y progresivamente queda vinculado al principio dinástico²¹, como medio para consolidar al grupo en el poder. Aunque en las inscripciones aqueménidas no aparece mención

describir a un gobernante como un dios estaba extendida en Grecia desde el siglo V a.C. Según Duris de Samos, Lisandro fue el primer griego honrado como un dios por las *poleis* tras la batalla de Egospótamos. Durante el siglo IV, parece haberse desarrollado más aún la idea de que el gobernante destacado era un dios entre los hombres, hasta encontrar su máxima expresión en la figura de Alejandro Magno. Cfr. Bosworth, A.B., *Alejandro Magno*. Cambridge, 1996. pp. 411-4.

²⁰ Filipanni-Ronconi, P., “La conception sacrée de la Royauté Iranienne”, *Acta Iranica* I (1974), pp. 98ss.

²¹ Gnoli, G., “art. cit.”, 1974. pp. 172ss.

alguna a dicha palabra, se ha rastreado su presencia en las fuentes clásicas (Plut. *Alej.* XXX; Curc. Ruf. III.3.16).

IX.2. La Religión de los Reyes Aqueménidas.

Debemos suponer que, con independencia de la política religiosa *ad extra* adoptada por los propios monarcas persas, también tuvo una especial incidencia la práctica religiosa que debieron realizar los miembros de la dinastía aqueménida a título personal. La respuesta que la historiografía ha tratado de ofrecer a la cuestión de cuál era la creencia religiosa practicada por los reyes, ha girado de manera principal en torno al interés por delimitar las relaciones de estos reyes con la reforma zoroastriana. La polémica se establece en torno a la postura que adopte cada uno de los investigadores con respecto a una cronología alta o baja para Zoroastro, la identificación que se quiera hacer de algunos personajes nombrados en el Avesta (*Vištāspa* = *Hištāspes*, padre de Darío) y la interpretación de las prácticas rituales conocidas de los primeros reyes. En este sentido, la aceptación de la cronología tradicional (258 años antes de Alejandro Magno, cfr. supra Cap. VII.1) pondría en relación directa el gobierno de Ciro con la predicación de Zoroastro, aunque las fuentes parecen ignorarse mutuamente. El consenso entre los investigadores acepta el hecho de que resulta precipitado atribuir a los primeros monarcas elementos que hagan clara referencia a la reforma zoroastriana. Ya fuese Ciro contemporáneo de Zarathushtra o no, no hay pruebas que permitan plantear con rotundidad la posibilidad de que él o su hijo aceptasen la reforma predicada por el profeta. En tal

sentido, parece más aceptable pensar que ambos reyes eran herederos de la práctica religiosa tradicional irania que situaba a los dioses iranos en lo más alto de su panteón, teniéndolos como protectores del Imperio y su poder²².

Sin embargo, ha habido intentos de demostrar la presencia de indicios para considerar al propio Ciro como un practicante del Zoroastrismo. M. Boyce²³ ha tratado de unir los datos indirectos que permitirían, a su juicio, sostener que Ciro ya era seguidor de las enseñanzas de Zoroastro. Para ello, atiende al hecho de que existen varios testimonios del empleo de nombres vinculados a la tradición zoroastriana (*Vištāspa*, *Pišišyθona*) en la rama familiar vinculada a Ciro; junto con la descripción como mesías que se presenta de él en el relato del profeta Isaías (Is. 40-48), cuyas influencias han sido vinculadas con los textos avésticos (Y. XLIV). También señala que la causa real de la defección del ejército medo en su enfrentamiento contra Ciro, se debió a que éste representaba a la religión de este pueblo. Por último, incorpora el descubrimiento en *Pasargadae* de unos fragmentos de piedra, que parecen corresponder a altares de fuego, cercanos a la tumba de Ciro. Aunque la práctica del culto del fuego ocupó un lugar central en el ritual zoroastriano, no debemos olvidar que provenía de la tradición religiosa indo-irania, por lo que no es del todo determinante. El conjunto de los datos planteados por Boyce, no resulta, en nuestra opinión, suficientemente concluyentes para aceptar la tesis que plantea. Una visión igualmente crítica

²² Dandamaev, M., "La politique religieuse des Achéménides" *Acta Iranica*, 4 (1975). p. 200.

²³ Boyce, M., *A History of Zoroastrianism*. Vol. II. Leiden, 1982. pp. 43-70.

debemos mantener hacia la afirmación que realiza K. Shroff²⁴, cuando sostiene que la incorporación del culto de *Ahura-Mazdā* por los aqueménidas se inicia con la mención que aparece en una inscripción (AmH) hallada a principios del siglo XX en Hamadan (Ecbatana)²⁵. En dicha pieza se menciona al bisabuelo de Darío I, *Ariaramnes*, quien agradece la ayuda del gran dios en la obtención de su reino. Sin embargo, existen suficientes indicios (titulatura real, incorrecciones gramaticales) en el propio texto de la inscripción como para que haya sido rechazada su autenticidad, siendo posiblemente producto de un rey posterior²⁶. Frente a estos datos expuestos, se presenta la realidad que proporcionan las fuentes que disponemos, en las que la única mención que existe de Ciro vinculado a alguna divinidad proviene del Cilindro de Ciro (CB §2,3,4,8,9,11), en el que el rey aparece agradeciendo el apoyo del dios babilonio *Marduk*²⁷; lo cual, a pesar de poder estar

²⁴ Shroff, K.B., "Zoroastrianism under the Achaemenids". (en línea) *Circle of Ancient Iranian Studies at the School of Oriental & African Studies*, University of London: www.caissoas.com/CAIS/Religions/iranian/Zarathushtrian/Oric.Basirov/zoroastrianism_under_achaemenids.htm.

²⁵ El informe sobre el descubrimiento fue realizado por Herzfeld, E., "Ariaramana, König der Könige" en *AMI*. 3 (1930/31), pp. 117-22. El texto fue traducido al inglés por Kent (*op. cit.* 1956, p. 116). Una versión en francés la encontramos en Lecoq, P., *op. cit.* p. 179. A esta inscripción debe sumarse otra parecida, hallada en el mismo lugar, vinculada en este caso a *Arsames* (AsH).

²⁶ Schaefer, H.H., "Ubre die Inschrift des Ariaramnes" *SPAW*, (1931), pp. 635-45. y Kent, R.G., "The Oldest Old Persian Inscriptions" *JAOS* 66 (1946), pp. 206ss. Lecoq (*op. cit.* p. 124-5) se hace eco de las reservas que se han planteado en torno a ambas inscripciones, y plantea la posibilidad de que el momento en que fueron escritas pudo haber sido durante el reinado de Artajerjes II, como parte de un programa propagandístico en el enfrentamiento con su hermano Ciro el Joven.

²⁷ Es importante señalar, que tal información no implica necesariamente que Ciro se considerara a sí mismo como un creyente de *Marduk*. En el mismo cilindro (CB §10-11) el rey declara que ha reconstruido los templos y rehabilitado a los dioses nacionales de los reinos de Sumer y Acad. En este sentido, resulta esclarecedora la observación que hace Filipanni, sobre el hecho de que para los persas antiguos, la realeza no se encontraba necesariamente ligada a una religión particular. Cfr. Filipanni-Ronconi, P., "art. cit." pp. 93ss.

condicionado con la escasez de inscripciones directas tanto de Ciro como de su hijo, Cambises, entra en total contradicción con el denotado interés que veremos en Darío y sus sucesores de dejar constancia de su vinculación particular con *Ahura-Mazdā*, como divinidad protectora de la monarquía.

Los términos en los que hemos planteado el presente debate nos muestran que, desde un determinado momento, la dinastía aqueménida tuvo una particular relación con el mensaje zoroastriano, lo que ha despertado desde hace siglos la discrepancia y el debate historiográfico con relación al zoroastrismo practicado por los aqueménidas²⁸.

Es a partir del reinado de Darío I (521-486) cuando aparece el nombre de *Ahura-Mazdā* como divinidad principal para la monarquía aqueménida. Dentro de un contexto claramente politeísta, como creemos haber dejado claro antes, los reyes comienzan a dar prioridad al culto y a la veneración de una divinidad en particular. En este sentido, se ha hablado de un

²⁸ El debate historiográfico es abundante en relación al “zoroastrismo de los aqueménidas”. La cuestión ha girado a torno a conceptos como “conversión”, “adopción” o tratando de matizar el nivel de la práctica e, incluso, la posibilidad de que la religión practicada por los reyes persas tuviera poco que ver ya con la predicada por el profeta. Mencionamos a continuación una breve síntesis de la bibliografía más significativa al respecto: Windischmann, F., *Zoroastrische Studien*, Berlín, 1863; Meyer, E., *Geschichte des Altertums*, Stuttgart, 1912; König, E., *Geschichte der alttestamentliche Religion*, Leipzig, 1912; Hertzfeld, E., *Zoroaster and His World*, Princeton, 1947; Boyce, M., *History of Zoroastrianism*, vol 2, Leiden, 1982. Widengren, G., *Die Religionen Irans*, Stuttgart, 1965; Duchesne-Guillemin, J., “La religion des Achéménides”, *Historia, Einzelschriften*, 18: *Beiträge zur Achämenidengeschichte*, Wiesbaden, 1972, 59-82; Benveniste, E., *The Persian Religion According to the Chief Greek Texts*, Paris, 1929; Cameron, G.G., 1936: *History of Early Iran*, New York; Gnoli, G., *Zoroaster's Time and Homeland*, Naples, 1980. Dandamaev, M. et Lukonin, V., *Cultura y Economía del Irán Antiguo*. Sabadell, 1990. Gnoli, G., “La religion des Achéménides” en Gnoli, G., *De Zoroastre à Mani. Quatre leçons au Collège de France*. Paris, 1985, pp. 53-72.

compromiso histórico que se establece entre la monarquía y los seguidores de la reforma zoroastriana, aunque somos reacios a aceptar en momento alguno la posibilidad de exclusivismo²⁹.

Se hace totalmente necesario asistir a la situación histórica que rodea la llegada al trono de Darío, después de haber protagonizado una rebelión que había eliminado al rey Gaumata³⁰,

²⁹ El término que tal vez podría aclarar los matices que se plantean en torno al lugar que se le debe conferir a *Ahura-Mazdā*, en medio de la política religiosa aqueménida que ya hemos señalado arriba, debe ser el de henoteísmo, planteado por Schwartz, M.S., "The Religion in Achaemenian Iran" en *CAHI*. Vol. II. Cambridge, 1985. pp. 665-6.

³⁰ Este personaje de Gaumata/Smerdis/Bardiya se encuentra envuelto en una interesante polémica, en especial por el carácter parcial que manifiestan las fuentes escritas que nos describen el episodio. El principal escollo lo supone la variedad de nombres que le atribuyen las fuentes clásicas: además del Esmerdis de Heródoto (III,61), Ctesias (Jacoby, *Fragmente*, no. 688 frag. 13.18) habla de un Spendadates que mata y suplanta a Tanyoxarkes, Jenofonte identifica al hijo de Ciro como Tanaoxares, (*Ciropedia* VIII.8.2), al igual que Platón (*Leyes* 3.694-95; *Cartas* 7.332A). Según Trogo (*Justin*, I.9), el asesino del hijo de Ciro se llamaba Cometes (i.e., Gaumata), y que situó a su hermano Oropastes en el trono. Los testimonios que nos han llegado son los que quisieron consignar los vencedores y, por tanto, no podemos obviar su clara intencionalidad. A partir de una mirada crítica, resulta posible plantear ciertos interrogantes. T. Cuyler ha llegado a establecer cuatro posibles hipótesis sobre los acontecimientos del año 522 a.C., a partir de las variaciones que se producen en las traducciones de principal fuente directa, la inscripción de Behistún: 1) Darío dice la verdad: el verdadero Bardiya había muerto, Gaumata es un rebelde, Cambises muere y Darío y sus aliados logran derrocar a Gaumata el usurpador. 2) El verdadero Bardiya se rebela, Cambises muere y Darío protagoniza un golpe de estado. 3) Cambises muere, Gaumata se rebela contra Bardiya y Darío, finalmente restaura la dinastía aqueménida. 4) Cambises muere, Bardiya asciende al trono, Darío se rebela y mata a Bardiya, inventando toda la historia de Gaumata para encubrir la traición. Young, T.C., "The consolidation of the Empire and its limits of growth under Darius and Xerxes", en *CAHI*. 1999. pp. 54-5. Una visión más crítica es la que sostiene Vargyas, P., "Darius and Orietes" en *The Ancient History Bulletin*, XIV,4 (2000). pp. 155-161, quien afirma directamente que la historia de Gaumata es una invención de Darío para justificar su usurpación del trono, deslegitimar la anterior monarquía y desprestigiar al sector de los magos que estaba vinculado a los reyes Ciro y Cambises. Resulta evidente la existencia de una intencionalidad manifiesta en la inscripción de Darío por relacionar a Gaumata con los magos y con un origen medo (DB §11-16), además de tratar de desprestigiar el conjunto de reformas económicas, sociales y religiosas puestas en marcha durante el corto reinado de éste. Además, la presencia de magos vinculados al reinado de los dos primeros reyes

supuestamente un mago medo que había usurpado el poder a la muerte de Cambises (Heródoto *Historias* III, 61ss). Este mago habría intentado poner en marcha un proceso de identificación cultural y religiosa a través del culto de *Ahura-Mazdā*. Darío habría sido consciente del potencial político que tenía el poder disponer de una religión medianamente estructurada que pudiera actuar como vehículo cohesionador entre las poblaciones principalmente de origen iranio³¹. De tal modo, encontramos las invocaciones y las inscripciones donde este rey, y luego sus sucesores, se declaran adoradores de *Mazdā*, para situarlo en el lugar preferencial del panteón dinástico en aras de consolidar la integración de los territorios conquistados³².

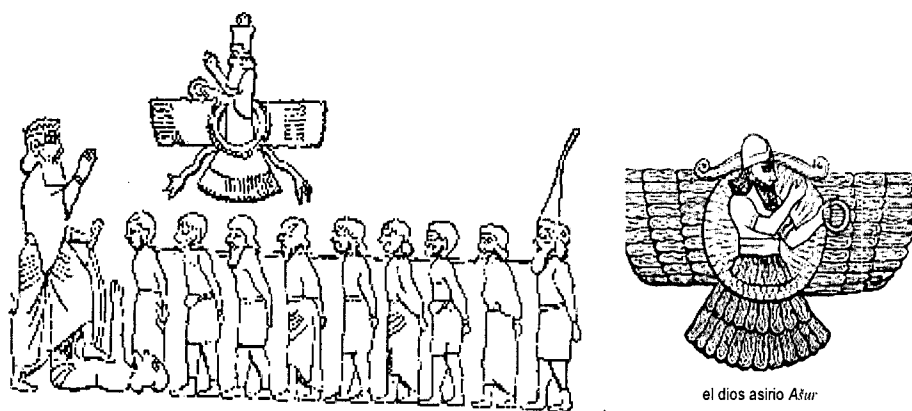
A partir del conocimiento estas circunstancias, surge el debate: ¿cuál fue, entonces, el Zoroastrismo en el que creían los reyes aqueménidas? De entrada, resulta evidente que, dadas las

aqueménidas podía representar algún tipo de obstáculo al ascenso al trono de Darío y su posterior programa de reforma religiosa, de ahí el interés por sumarlos a la condena. Existen importantes contradicciones entre las fuentes (autores clásicos e inscripciones) que informan de los hechos, empezando por el propio nombre del supuesto usurpador, Bardiya, Smerdis, Gaumata, Tanaoxares, Mergis, hasta claras imprecisiones en las fechas de los acontecimientos. Briant (*op. cit.* 2002, pp. 97-106) realiza un profundo análisis de todos estos elementos, al manifestar los límites que los investigadores seguimos teniendo en torno a este asunto.

³¹ La adopción del culto de *Ahura-Mazdā* por parte de Darío I, debe ser entendido dentro de un programa político más amplio, encaminado a fortalecer su ascenso al trono, a través de la formulación de elementos ideológicos que le vincularan con la tradición aqueménida (interés por señalar la descendencia remota de Aquemenes), al mismo tiempo que crearan nuevos vehículos de identificación con su persona. En este sentido, Pirart, E., "Le mazdéisme politique de Darius I^{er}" *Indo-Iranian Journal* 45,2 (2002), pp. 121-151.

³² Para un visión general de la vinculación del poder político con la reforma zoroastriana nos remitimos a Campos, I., "Reyes y Magos en la religión irania antigua: control ideológico de la reforma zoroastriana" en Hernández, L. y Alvar, J. (eds.), *Historia Antigua: Jerarquías religiosas y control social en el mundo antiguo*. *Actas del XXVII Congreso Internacional Girea-Arys IX*. Valladolid, 2004. pp. 87-93.

circunstancias políticas que envolvían su adopción, debió encontrarse bastante lejos de la predicación original del profeta. Como suele suceder en los procesos de evolución de los mensajes religiosos, en el momento en que una religión se integra en los aparatos del Estado, se convierte en un instrumento al servicio del poder y su posible mensaje espiritual original pasa a un segundo lugar. En todo esto hay, además, un elemento especialmente significativo: en las inscripciones reales, en ningún momento aparece mencionado el nombre de Zoroastro; e incluso, Heródoto y los demás autores clásicos tampoco le nombran cuando relatan las costumbres de los persas y sus prácticas religiosas. Otra circunstancia a destacar es que *Ahura-Mazdā* era un ente abstracto tal y como lo había predicado el profeta y aparece reflejado en los textos avésticos; pero, a partir del reinado de Darío I, comienzan a aparecer las representaciones simbólicas del dios en relación con la propaganda real. Tanto Heródoto (I, 133.1) como Diógenes Laercio (*Proem.* I,6) señalan que no era costumbre de los persas



Relieve de Behistún

el dios asirio Atar

erigir imágenes de sus dioses, lo que debe ser relacionado con la práctica tradicional zoroastriana. Sin embargo, en la propia inscripción de Behistún, que representa la expresión de la vinculación de *Ahura-Mazdā* a la monarquía aqueménida, como en

otros muchos ejemplos iconográficos en diferente soporte (sellos, cilindros, relieves, edificios, etc.)³³, aparece representado el símbolo denominado “disco alado” que representa al dios zoroastriano. En él aparece la figura de un rey sobre dos alas extendidas en medio de un disco solar. Dicho motivo encuentra su origen en el utilizado para representar al dios supremo de los asirios, *Ašur*³⁴. La controversia que se planteó durante un tiempo, en torno a si realmente hace referencia al dios *Mazdā* o a los *fravaši* (almas de los creyentes), ha sido abandonada³⁵ en favor de la interpretación que estamos realizando.

La realidad que se evidencia de la información ofrecida por las inscripciones aqueménidas y las fuentes clásicas, revelan que existe una clara intencionalidad política en las menciones públicas del rey vinculado a *Ahura-Mazdā*, marcadas todas por parámetros

³³ Como señala Basirov, la inspiración proporcionada por los modelos egipcios, babilonios, elamitas y griegos fue fundamental en la conformación de una iconografía persa articulada. Cfr. Basirov, O., “Evolution of the Zoroastrian Iconography and Temple cults” *Ancient Near Eastern Studies*. 38 (2001), pp. 160-177.

³⁴ Van Buren, D., *Symbols of the Gods in Mesopotamian Art*. Roma, 1945. pp. 88-90. Sin embargo, también existe un antecedente de este icono en las representaciones egipcias de Osiris como un círculo solar con un águila en medio, de donde se cree pudo haber evolucionado la forma asiria.

³⁵ Una síntesis en: Dandamaev, M., *op. cit.* pp. 468-9; Briant, P., *op. cit.* p. 248ss. En torno a la identificación de este símbolo ha existido también otro profundo debate, entre aquellos investigadores que han querido identificarlo no como la representación del dios principal zoroastriano, sino en relación con el símbolo que representa el concepto del *farrah*. En este sentido, destacamos a Boyce, M., *op. cit.* 1982. p. 114ss; Azarpay, G., “Crowns and Some Royal Insignia in Early Iran”, *Iranica Antiqua* 9 (1972), pp. 108-115; Shahbazi, S., “An Achaemenid symbol. A farewell to ‘Fravahr’ and ‘Ahuramazda’” *Archaeologische Mitteilungen aus Iran*. 18 (1985), pp. 181-6; Basirov, O., “Evolution of the Zoroastrian Iconography and Temple cults”, *Ancient Near Eastern Studies*. 38 (2001), pp. 160-177.

propagandísticos. Gnoli³⁶ ha tratado de definir el zoroastrismo de los aqueménidas como un culto público, realizado para la salud del Estado o del rey: las oraciones y sacrificios eran dirigidos a *Ahura-Mazdā*, para el cuidado del Rey y de todos los persas. En relación a esta cuestión, es desde donde se plantea también el asunto, que vimos arriba, de las denominaciones acuñadas para definir la religión zoroastriana (cfr. supra cap. VIII.1). En este sentido, para responder a la pregunta que tenemos planteada, Kellens³⁷ propone tres diferentes respuestas obtenidas a partir de cómo se considera la relación de los reyes con las prácticas religiosas: 1) los aqueménidas no son zoroastrianos, sino pre-zoroastrianos. 2) los aqueménidas no son zoroastrianos, sino post-zoroastrianos. 3) los aqueménidas son zoroastrianos, en lugar de post-zoroastrianos. La respuesta última no queda fijada, puesto que seguimos encontrándonos con la subjetividad de la opción personal del investigador para inclinar la balanza hacia un lado u otro. Lo realmente objetivo que se aprecia en las fuentes ya señaladas, es que la práctica religiosa realizada por los monarcas persas era cercana a la predicación zoroastriana, pero se encontraba condicionada por una visión política de la misma, en función de unos intereses bastante claros.

Por todo ello, pensamos que la religión pública practicada por los reyes aqueménidas debió haber sido una cuestión de circunstancias, en el sentido de que tuvieron que adaptarse a la

³⁶ Gnoli, G., "Problems and Prospect of the Studies on Persian Religion", en Bianchi, U. (ed.), *Problems and Methods of the History of Religions*. Leiden, 1972, pp. 84ss.

³⁷ Kellens, J., "Les Achéménides dans le contexte indo-iranien" *Topoi* sup. 1 (1997), p. 289.

propia evolución que fue experimentando el Imperio. En este proceso, entró en juego la religión zoroastriana que fue absorbida por los intereses del Estado. Somos partidarios de poner reservas a la hora de utilizar abiertamente esta palabra para definir el modo en que desde la monarquía se realizó el culto de Ahura-Mazda. Ya comentábamos arriba que en el momento en que la religión predicada por Zoroastro sale de su marco geográfico originario, experimenta un proceso de evolución y transformación de su propio mensaje original. En tal sentido, la adopción con fines claramente partidistas que hicieron de ella los distintos reyes de la dinastía aqueménida, nos lleva a pensar que es un tanto arriesgado hablar abiertamente de un Zoroastrismo por parte de los reyes persas; a pesar de que ellos mismos no dudasen en presentarse como fieles seguidores de *Ahura-Mazdā* y luchadores contra los *daeuias*. El interés político que estaba implícito en esta utilización de la religión mazdeísta por parte de los monarcas, se verifica con la constatación de que existía un hiato entre lo que era la religión oficial del Estado aqueménida y cuáles eran las prácticas religiosas de la mayoría de la población que integraba dicho imperio³⁸.

³⁸ Es la conclusión a la que llega R. Boucharlat después de hacer un estudio de las prácticas funerarias habituales entre los partos. Aunque se trate de un período diferente, es extrapolable a la época persa, ya que el grado de implantación del zoroastrismo habría sido menor: *Les données archéologiques montrent qu'il y a loin de la lettre à la réalité et que l'orthodoxie zoroastrienne n'était certainement pas le fait de la majorité de la population*. Boucharlat, R., "Pratiques funéraires à l'époque sassanide dans le sud de l'Iran", en Bernard, P. et Grenet, F. (dirs.), *Histoire et Cultes de l'Asie Centrale Préislamique*. Paris. 1991. pp. 71-77. Este aspecto es matizado por Basirov, O., "Achaemenian Funerary practices in Western Asia Minor" (en línea) *Circle of Ancient Iranian Studies at the School of Oriental & African Studies*, University of London: www.cais-soas.com/CAIS/History/hakhamaneshian/achaemenian_funerary_practices.htm, cuando reconoce que a pesar de que el libro del *Vendidad* recogía un modelo particular para las costumbres funerarias zoroastrianas, sin embargo, no parece

Una vez presentados estos aspectos generales en cuanto al papel desempeñado por la religión en relación con los monarcas de la dinastía aqueménida, podemos continuar con nuestra línea investigadora, para abordar y analizar las diferentes evidencias arqueológicas, los testimonios literarios o los restos epigráficos que nos ofrezcan alguna luz sobre el papel que pudo desempeñar el dios Mithra bajo la monarquía persa³⁹. Para ello, volveremos a establecer la diferenciación metodológica de estudiar primeramente de qué manera se pudo manifestar la relación personal de cada uno de los gobernantes persas con este dios, para luego revisar el papel que desempeñó en el ejercicio de la monarquía.

IX.3. Mithra y los reyes aqueménidas.

Como dijimos arriba, Ciro el Grande se presenta como el fundador del Imperio Persa, al conseguir eliminar no sólo el dominio medo sobre su pueblo, sino también haber extendido el gobierno persa sobre los demás territorios de la zona. Los testimonios que parecen vincular a este primer personaje con el dios Mithra proceden de ámbitos diferentes (arqueología, literatura), pero todos ellos parecen coincidir en establecer una particular relación entre el rey y la divinidad. Tales conexiones

haber existido un rigor excesivo en exigir la práctica de la exhibición del cuerpo (tal y como la relata Heródoto para los magos, Hist. I, 140). En este sentido, vemos otra vez cómo la incorporación del mensaje religioso zoroastriano en el conjunto de la sociedad irania tuvo que ceder en muchos aspectos para lograr obtener una acogida favorable.

³⁹ Una aproximación a estos datos la hemos presentado en nuestro estudio Campos, I., "El dios iranio Mithra y la Monarquía Persa Aqueménida" *Vegueta* 5 (2000), pp. 85-97.

han sido consideradas hasta tal punto, que Melkerbach⁴⁰ acuñó el concepto de *Mithra-König*, haciendo una revisión desde la perspectiva mitraica de varios episodios relatados por las fuentes clásicas de la vida de Ciro. El sentido de la expresión parece querer presentar una visión del fundador del imperio persa determinado en todos los aspectos por la presencia de este dios. Trataremos de analizar los testimonios a los que atiende este autor, junto con otros no tenidos en cuenta, para aclarar hasta qué punto puede ser precisa una afirmación de este tipo.

En primer lugar, atendemos a la narración del historiador griego Heródoto en la que cuenta la infancia legendaria atribuida a este rey. En el libro I de sus *Historias* (108-118), introduce el relato sobre el nacimiento de Ciro y los acontecimientos que le rodearon. Astiages, último rey medo, había casado a su hija, Mandane, con un noble persa llamado Cambises. Aquél tuvo un sueño, que fue interpretado como un aviso, por el cual, se le decía que el hijo de este matrimonio reinaría sobre toda Asia en lugar de él. En consecuencia, el rey obligó a un siervo suyo, Harpago, a que se apoderara del niño Ciro y lo eliminase. Dicho servidor, a su vez, pasó el encargo de abandonar al niño en los montes a un criado suyo que curiosamente tiene el nombre de Mitradates (lit. *dado por Mithra*) y que estaba casado con una mujer cuyo nombre significaba “perra”⁴¹. Estos deciden no matar al niño, sino criarlo

⁴⁰ Melkerbach, R., *Mithras*, Königstein. 1984. pp. 31-9.

⁴¹ Debemos destacar que para los persas el perro era un animal sagrado, al cual se le dedica un canto completo del Vendidad. En este texto, el perro aparece acompañando a Mithra y *Sraoša* en el Puente del *Cinuuāt*, junto a las almas de los hombres muertos. (Vd. 13,2-3). Sobre el papel destacado del perro entre los persas, nos remitimos a Heródoto, *Historias* I, 140; Winston, D., “Iranian

en lugar de uno propio que había muerto nada más nacer. Al crecer, Ciro irá dando muestras de su naturaleza real, lo que llevará a sacar a la luz el engaño hecho a Astiages. Posteriormente, el propio Ciro encabezará una revuelta de los nobles persas que significará el derrocamiento de su abuelo. Este relato, conocido como la *Leyenda de Ciro*, muestra algunas variantes en otros autores clásicos como Ctesias (conservado por Focio y Nicolás de Damasco) que lo presentan como el hijo de un bandido persa. Sin embargo, el texto de Heródoto engarza con la tradición propagandística que tendía a componer un origen legendario a los fundadores de dinastías y reinos de la antigüedad: el caso de Moisés, de Sargón de Akad, Rómulo y Remo o Ardashir entre los sasánidas⁴².

Nos llama la atención el tratamiento que se le ha prestado desde la historiografía iranista hacia este relato. R. Frye se ocupa especialmente del nombre de la mujer del siervo de Harpago, *Spaca*, para establecer la conexión con el relato romano de la loba de Rómulo y Remo⁴³. Mientras que Merkelbach⁴⁴ interpreta cada

Component in the Bible, Apocrypha and Qumran" en *History of Religions*. V, 2 (1966), pp. 183-216.

⁴² Estos personajes están vinculados estrechamente a un relato legendario sobre sus orígenes. Las características particulares de cada relato, determinan un rasgo definitorio del carisma particular de cada personaje. En el caso de Ciro, vemos cómo su carácter real es algo que le supera, quedando manifiesto en el transcurso de un juego de niños. Para ver un estudio de los distintos relatos míticos relacionados con estos personajes nos remitimos a Frye, R., *op. cit.* 1965. pp. 110-1. y Widengren, G., "La légende royale de l'Iran antique", en A.A.V.V. *Hommages à G. Dumézil*. Bruxelles, 1960. pp. 225-337. Como se puede comprobar en otros relatos conservados en relación con los reyes persas y partos, la leyenda real ocupaba un lugar capital en la consolidación de la ideología real irania. Widengren, G., "La Royauté de L'Iran Antique" *Acta Iranica* I (1974), pp. 84-9.

⁴³ Frye, R., *op. cit.* 1965. p. 110.

⁴⁴ Melkerbach, R., *op. cit.* 1984. pp. 31ss.

una de las referencias señaladas, tanto en el relato de Heródoto como en las variantes, como claros enunciados de la particular relación que existe entre Ciro y el dios Mithra: la presencia de un nombre mitráforo para el padre adoptivo; la exposición en las rocas del niño Ciro como un paralelo al relato del nacimiento de las rocas de Mithra (*petrogenus*); la tradición que presenta a Ciro como un ladrón de ganado es vinculada con el la imagen de Mithra robando el toro para el sacrificio, reforzada por el ritual de entronización desarrollado en Pasargada; la anécdota infantil en la que Ciro juega con otros niños haciendo el papel de rey y rodeándose de los sirvientes que representan las menciones de los “ojos de Mithra”; la supuesta visión en un sueño del sol antes de protagonizar su rebelión contra Astiages; el festival que prepara entre los persas antes de proponerles que se levanten en armas contra los medos. Sería necesario situar en su necesario contexto cada una de estas afirmaciones, puesto que en algunos casos son producto de la atribución de tradiciones diferentes no sólo en su marco temporal, sino también en el geográfico.

En relación con el relato de Heródoto señalado arriba, nosotros queremos centrar la atención sobre el boyero que trabajaba en las regiones de Ecbatana. El personaje de *Mithradata* no puede ser para nosotros, simplemente, una referencia más a un nombre teóforo, tal y como pudimos ver más arriba (cfr. supra Cap. VIII.2.4); pensamos que se trata de una simbolización de la adopción divina que comienza a aparecer en la monarquía persa, en conexión con la tradición real oriental. El relato mítico nos está presentando la intervención especial que hace el dios Mithra (acompañado y ayudado por un perro, que es lo que viene a hacer

referencia el nombre de su “compañera”) para patrocinar la trayectoria de Ciro y así conferir un fundamento legitimador a su ascenso al trono. La posible idea de que el rey representaba una encarnación de Mithra en la tierra, queda representada de manera simbólica en el relato de Heródoto. El dios más importante dentro del panteón iranio, habría así actuado en favor del nuevo monarca, verdadero protagonista de la dinastía aqueménida.

Donde vemos una referencia simbólica a la presencia de esta divinidad, autores como Imoto⁴⁵ han querido personalizar, y han interpretado que este Mitradates habría sido un seguidor de Mithra, quien habría criado al futuro rey en la veneración particular de este dios. No obstante, dado que existieron diferentes relatos legendarios sobre la infancia de Ciro, resulta más plausible la posibilidad de inferir elementos simbólicos incorporados al relato, revestidos de una carga ideológica intencionada, por encima de la mera traslación de personajes secundarios, frente a los verdaderos protagonistas Ciro, Astiages, Harpago, etc.

El intento de encontrar un paralelo entre la otra versión que presenta a Ciro como hijo de un ladrón en relación con el relato del robo del toro por parte de Mithra, resulta a nuestro parecer un tanto rebuscada. Por una parte, porque tal episodio mitraico surge de las imágenes que se incorporan en los mitreos relacionados con el culto misterioso mitraico, mientras que la única referencia que podría vincular a Mithra con algo parecido, surgiría de las

⁴⁵ Imoto, E., “Mithra, the Mediator”, *Acta Iranica* XXI (1981). p. 303.

interpretaciones realizadas por algunos iranistas⁴⁶ que han querido identificar a este dios en el relato avéstico de la muerte del Toro Primordial.

Julien Ries⁴⁷ ha querido interpretar el almuerzo ofrecido por Ciro a las tribus persas, (Her. I, 126) anterior a la rebelión contra los medos, como un ejemplo del ritual desarrollado en las *Männerbünde* y donde Mithra habría tenido un papel especial: iniciación, pacto con el grupo, ablución y comida sacrificial. En este sentido, matiza la afirmación ofrecida por Melkerbach⁴⁸ de que se trataba de un Festival Mitraico, que deberíamos identificar, por tanto, como el *Mithrakān*. La intencionalidad didáctica del almuerzo, tal y como lo presenta Heródoto, resulta bastante clara. Ciro enfrenta el trabajo pesado a un copioso almuerzo para señalar parabolicamente el contraste entre el sometimiento a los medos y regir su propio destino. Los elementos introducidos en la comida, animales cocinados y vino, están presentes en los festivales religiosos iraníes, pero no son exclusivos de ellos⁴⁹. Tratar de forzar una interpretación de este acontecimiento como

⁴⁶ Cumont, F., *Les mystères de Mithra*. Brussels. 1903. p. 135ss; Lincoln, B., "Mitra(s) as Sun and Saviour" en Bianchi, U. et Vermaseren, M. (eds.), *La Soteriología dei culti Orientali nell'Impero Romano*. Leiden, 1982. p. 506; Zaehner, R.C., *The Teaching of the Magi*. London, 1956. pp. 67-68. Delgado, C., *El toro en el Mediterráneo*. Madrid, 1998. pp. 264-5. Realizamos una revisión de tales posturas en Campos, I., "Elementos de continuidad en el culto del dios Mithra en Oriente y Occidente". (en línea) *Transoxiana, Journal de Estudios Orientales*, nº 8. Junio 2004: www.transoxiana.com.ar/0108/index08.html.

⁴⁷ Ries, J., "art.cit." p. 2760-1.

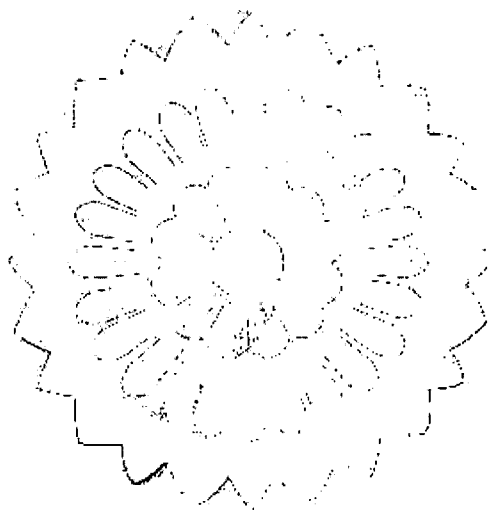
⁴⁸ Melkerbach, R., *op. cit.* p. 32.

⁴⁹ La intención de Ciro habría sido la de celebrar una comensalía, donde el hecho material de compartir la comida y la bebida, adquiere el valor simbólico de renovar los lazos de unión y solidaridad en el grupo, de cara a proyectos futuros. Sobre el valor simbólico de la comensalía, remitimos a Millán, A., "Aspectos rituales y simbólicos de la comensalía". En Checa, F. et Molina, P. (coords.), *La función simbólica de los ritos*. Barcelona, 1997. pp. 219-264.

un festival mitraico, resulta, en nuestra opinión, un acto contaminado por el apriorismo con el que este autor ha interpretado la leyenda de Ciro. Teniendo en cuenta además, que este pasaje parece volver a estar condicionado por la intencionalidad propagandística favorable a Ciro presente en todo el relato. El vínculo que se pudiera crear a partir de esta comida común, estaría más en consonancia con las prácticas señaladas para las *Männerbünde*, especialmente, si de ella salió una conjuración para derrocar al rey medo, aunque no tenemos datos suficientes como para atribuir a Mithra el haber ejercido algún tipo de función particular en dicha acción. No obstante, si de esta reunión surgió una conjuración en la que los nobles persas se comprometían a apoyar a Ciro en su rebelión contra los medos, debemos suponer que el dios que representaba los juramentos y la palabra dada, habría debido ocupar algún hueco para refrendar tales compromisos. El propio Jenofonte (*Cir.* VII, 5.53) pone en boca de Ciro la exclamación “por Mithra”, como manifestación de la cotidianidad con la que se invocaba a este dios en el transcurso de las promesas y juramentos que se desarrollaban durante los quehaceres diarios. Si bien, este hecho no representa una predisposición hacia este dios, testimonia, por un lado, la normalidad con la que esta expresión era utilizada por los persas de fines del siglo V a.C. con los que entra en contacto Jenofonte, y que no constituía ninguna contradicción poder ser utilizada por el mismo Ciro.

Más allá de las interpretaciones que se han realizado de los textos clásicos que hablan de Ciro, existen otros elementos que han sido interpretados en la línea de poder confirmar la hipótesis

de la especial predilección que pudo manifestar el rey Ciro con respecto del culto de Mithra. En la noticia arqueológica ofrecida por D. Stronach⁵⁰ del descubrimiento de una roseta pintada en la puerta de la tumba de Ciro en Pasargada, estableció una posible primera identificación de la misma como el símbolo del dios Sol, Mithra: *in a very general way, it would seem most reasonable to suggest that the new symbol on Cyrus's tomb bespeaks his belief in Ahuramazda. The only other ready solution is perhaps to link the new symbol with Mithra, the god of light, who also fulfilled the role of protector.* La prevención que adopta Stronach en cuanto a la identificación definitiva de este relieve es superada por Duchesne-Guillemin y Dandamaev, quienes sostienen firmemente que se trata de un símbolo mitraico⁵¹. Nos resulta un tanto difícil secundar la opción que toma Stronach de vincular este símbolo con *Ahura-Mazdā*, puesto que ya hemos manifestado nuestras reservas hacia considerar que este dios tuviera algún protagonismo importante en época de Ciro; con lo que resultaría inverosímil que en su tumba fuera incorporado un



⁵⁰ Stronach, D., "A circular symbol on the Tomb of Cyrus", *Iran* 9 (1971), pp. 155-8. *Idem.*, *Pasargadae: A Report on the Excavations Conducted by the British Institute of Persian Studies from 1961 to 1963*, Oxford, 1978.

⁵¹ Duchesne-Guillemin, J., "art. cit." 1974. p. 17, quien puntualiza que este símbolo debe ser interpretado como un loto, parecido al que los reyes partos utilizan en la tumba de *Taq-i Bustan*, y que hace referencia a Mithra. En este mismo sentido, Dandamaev, M., *op. cit.* p. 476 y Benham, I., "Recherches sur Mithra au point de vue archéologique", en Bianchi, U. (ed.), *Mysteria Mithrae*. Roma, 1979. pp. 805-9.

símbolo que le hiciera referencia. El hecho mismo de que la roseta de 24 pétalos tenga tan claras connotaciones solares, hace que adquiera más sentido considerar la posibilidad de estar relacionada con alguna divinidad irania que representara dichos aspectos. Si bien, como hemos visto en los capítulos anteriores, el proceso de asunción de características lumínicas por parte de Mithra es progresivo, consideramos que en estos momentos podían tener el suficiente peso como para poder identificar un símbolo de este tipo con este dios. Sin embargo, no nos es posible establecer con rotundidad tal afirmación.

En relación directa con la tumba de Ciro, podemos mencionar dos fragmentos. Uno de Ctesias (9):

Inmediatamente tras su muerte, Cambises devolvió el cuerpo de su padre a Persia, al cuidado del eunuco Bagapates⁵² para el entierro, y estableció las órdenes de acuerdo con los últimos deseos de su padre.

El otro de Arriano (VI.29.7):

Dentro del recinto y en el lado de la entrada de la tumba, había un pequeño edificio puesto por los magos, quienes lo usaban para custodiar la tumba de Ciro, desde los tiempos de Cambises, hijo de Ciro, un oficio que se transmitía de padres a hijos. El rey les solía dar una oveja cada día, una cantidad fija de comida y vino, y un caballo cada mes para el sacrificio a Ciro.

Siguiendo los deseos de Ciro, Cambises habría establecido la presencia permanente de magos encargados no sólo de velar por la protección de la tumba del Gran Rey, sino también de realizar los sacrificios de caballos en su honor. La costumbre por

⁵² Señalábamos en el capítulo anterior que es muy posible que los teóforos compuestos con la voz *baga*, estén haciendo referencia al dios Mithra, con lo que estaríamos de nuevo ante un testimonio, en el que esta divinidad estaría cercana al último momento del rey Ciro, tal y como, lo había hecho en, según el relato de Heródoto, al inicio de su vida.

parte de Ciro de realizar sacrificios de caballos es señalada en la *Ciropedia* (VIII, 3.12, 24) y la *Anábasis* (IV, 5.35) como una ofrenda realizada al Sol. Ya veíamos, al hablar del *Mithrakān*, que Estrabón (XI, 14.9) señalaba la costumbre del sátrapa de Armenia de enviar caballos para ser sacrificados en esta celebración. La conexión entre sacrificio de caballos y culto mitraico-solar es una práctica generalizada no sólo entre los persas, sino también en otros pueblos iraníes, tal y como señala Estrabón para los masagetas (XI.8.6). De ahí que P. Briant⁵³ sólo considere este dato como el único que pudiera servir como testimonio de la particular relación que podría haber existido entre Ciro y Mithra. Por nuestra parte, tomamos en consideración tal opción, a la que queremos juntar la posibilidad de que, en este contexto, sea estimado como mitraico el relieve de la tumba de Ciro, y el significado simbólico al que estaría haciendo referencia la conformación de la leyenda de Ciro con la mención del padre adoptivo Mitradates.

Hay un episodio importante protagonizado por el hijo y sucesor de Ciro, Cambises, que también nos llega de la pluma de Heródoto (III, 28-30) y ha sido interpretado por algunos autores como una alusión a la relación de este rey con el dios de nuestras pesquias. Este historiador cuenta cómo tras la conquista del País del Nilo, Cambises se burla de las tradiciones religiosas de los egipcios y a continuación mata al toro sagrado Apis⁵⁴. Este suceso es interpretado por Melkerbach, y seguido por J. Ries como una

⁵³ Briant, P., *op. cit.* p. 94.

⁵⁴ El toro Apis era considerado como la encarnación del dios Osiris, y recibía un culto particular en el *Serapeum* de la ciudad de Menfis. A la muerte de cada toro, el cuerpo era momificado y conservado en el templo, y debía buscarse una nueva encarnación, a través del reconocimiento de una serie de características particulares que debían estar presentes en el ejemplar elegido.

clara alusión a la práctica mitraica del sacrificio del toro⁵⁵, que ya hemos podido rastrear desde los orígenes del pueblo iranio. Sin embargo, la historicidad de este relato ha sido cuestionada, hasta el punto de concluir en su total falsedad. Por un lado, las inscripciones de los sarcófagos donde fueron enterrados los diferentes Apis, dan a entender que el toro que como tal fue venerado durante el reinado de Cambises murió cuando este rey se encontraba en Etiopía⁵⁶. Heródoto habría seguido aquí el testimonio ofrecido por los sacerdotes egipcios quienes, seguramente, se habían hecho eco del sentimiento anti-persa latente en Egipto desde la conquista. Más sentido cobra aún esta hipótesis, si recordamos que este rey trató de limitar el poder que se ejercía desde los templos egipcios⁵⁷. El historiador griego encabeza así la lista de autores clásicos que dieron forma a la leyenda negra vinculada a Cambises, seguido por Plutarco (*De Iside et Osiride*, 44), Justino (*Apología I*, 9) o Clemente de Alejandría (*Protréptico IV*, 52).

Desechada la posibilidad de aceptar este argumento que hubiese sido significativo en cuanto hubiese supuesto la participación directa del rey no sólo en el desarrollo del sacrificio ritual en honor de Mithra, sino también porque estaríamos ante la repetición del motivo central de la Tauroctonía mitraica; no

⁵⁵ Melkerbach, R., *op. cit.* p. 33; Ries, J., "art. cit." p. 2760-1.

⁵⁶ A. Mariette excavó en 1851, el lugar donde se enterraban los sarcófagos de los Apis, el Serapeum. Sin embargo, en la estela que podría corresponder al sexto año de reinado de Cambises no especifica nada de la muerte de un toro. De ahí que se haya cuestionado el suceso narrado por Heródoto. Frye, R., *op. cit.* p. 119. Una postura crítica hacia la posibilidad de zanjar definitivamente esta cuestión sostiene Depuydt, L., "Murder in Memphis: The Store of Cambyses's Mortal Wounding of the Apis Bull (ca. 523 B.C.E.)", *JNES* 54 (1995), pp. 119-26.

⁵⁷ Zingarelli, A., "La política religiosa de Cambises en Egipto", *REE*. 5 (1994), pp. 87-94.

podemos, sin embargo, dejar de tener presente que la conquista de Egipto por parte Cambises abre las puertas para la entrada en contacto con otras formas de religiosidad (y como pudimos ver más arriba, también pudo suponer la adopción del modelo de calendario solar). En el ámbito geográfico de Menfis, se ha mencionado la presencia de algunos testimonios que se pudieran estar relacionados con el culto de Mithra: la identificación de un templo relacionado con Mithra en la ciudad de Menfis⁵⁸. En dicha ciudad, Michaélidis interpretó una representación votiva de un toro con una inscripción acádica que decía: *Mithra, mi padre*⁵⁹. Sin embargo, ambos testimonios han sido cuestionados⁶⁰, al no resultar suficientemente sólidos los argumentos presentados para su demostración.

La sucesión de Cambises, como ya hemos visto, estuvo marcada por una situación de inestabilidad dentro del Imperio. La subida al trono de Bardiya/Gaumata, fuera éste el verdadero hermano del rey o un impostor medo, pudo ser el resultado, ante la ausencia y la actuación política de Cambises, de la sublevación de algunos grupos de persas y medos. Durante su breve reinado, se podría haber producido el intento de introducir el culto de *Ahura-Mazdā*, no tanto como divinidad única, sino como culto

⁵⁸ Dandamaev (*op. cit.* p. 432) se hace eco de la información sobre este templo mitraico construido en Menfis ya mencionado por Cumont (*The Mysteries of Mithra*. New York, 1956, p. 33; Wilcken, U., "Papyrus-Urkunden," *Archiv für Papyrusforschung* 7, 1924, pp. 71-72) interpretándolo como una etapa en la difusión de esta divinidad. Si bien, tal identificación ha sido abandonada por completo.

⁵⁹ Michaélidis, G., "Quelques objets inédits d'époque perse", *Anales du Service des Antiquités de l'Égypte*. 43. (1943), pp. 91-103.

⁶⁰ En este sentido: Yoyotte, I., "La provenance du cylindre de Darius [B.M. 89.132]" *R.Ass.* 46/3 (1952), pp. 159-66. Más recientemente Briant, P., *op. cit.* pp. 998-9.

centralista desde el cual se fomentara la homogeneización de las poblaciones del Imperio. Sin embargo, entró en conflicto abierto con los grupos nobiliarios susceptibles ante cualquier movimiento centrípeto, más aún cuando dañaba sus intereses económicos, estrechamente vinculados a los dioses tradicionales.

Darío fundamentó su legitimidad presentándose como el eslabón que volvía a conectar la línea sucesora dinástica de la monarquía persa. Su revuelta contra el “engaño” de Gaumata se apoyaba en los principales grupos nobiliarios persas, a quienes afectaba la política centralizadora ejercida por el supuesto usurpador. A pesar de que en las inscripciones Darío se esfuerce en señalar su condición de descendiente de Aquemenes, si seguimos el relato de Heródoto (III, 70-86), vemos que este hecho no es suficiente y, a pesar del protagonismo que parece ejercer en la conjuración, no por ello tiene derechos propios sobre el trono, una vez eliminado Gaumata. Al contrario, después del conocido debate sobre las tres mejores formas de gobierno, (III, 80-2) recurren a una prueba para decidir quién reinará. Esta circunstancia nos plantea la posibilidad de que la vinculación de Darío con los aqueménidas no estuviera tan clara y correspondiera a una invención propagandística posterior, encaminada a fortalecer la legitimidad de su actuación ante los diferentes pueblos que constituían el Imperio. En tal sentido, debemos llamar la atención sobre el modo en que Darío acaba imponiéndose frente a los otros nobles persas conjurados. La prueba, relatada por Heródoto, consistía en lo siguiente:

Y por lo que al trono se refiere, decidieron lo siguiente: con los seis a lomos de sus caballos en las afueras de la ciudad, aquel cuyo corcel relinchara primero al salir el sol, ocuparía el trono. (III, 84)

Si bien este relato debe ser interpretado como parte de las invenciones propagandísticas creadas en torno a los acontecimientos de esos años, debemos tomarlo en consideración como un elemento interesante para nuestra investigación. La decisión que toman los nobles sublevados es la de dejar que sea el destino, a través de la “hipomancia”, el que decida quién gobernará. El futuro rey recibiría su confirmación como tal de parte del astro solar. No podemos ignorar los elementos que están presentes en este relato. Ya hemos dejado establecido a quién hace referencia el sol entre los persas. Mithra se hace presente en este acto de entronización del monarca, otorgando un carácter de legitimidad al poder⁶¹. El hecho se ve reforzado además por la utilización del caballo, animal que ya hemos visto se encontraba vinculado de manera especial al culto de esta divinidad. Las relaciones de Mithra con la monarquía habían sido enunciadas ya en el contexto védico. La función nunca abandonada por Mithra de dios de los juramentos y que vela por el mantenimiento del orden natural, hace imprescindible que el poder político recurra a su presencia para conferir una sanción divina a sus acciones y a su poder. Es en este contexto en el que cobra sentido el valor simbólico que consideramos encierra este relato recogido por Heródoto. En el caso de que esté respondiendo a una elaboración intencionada, nos encontraríamos con la introducción de los elementos precisos identificables por los persas, y por los griegos

⁶¹ Coincidimos en este sentido con Melkerbach (*op. cit.* pp. 35-6) quien interpreta este relato como una simbolización de que es el dios solar Mithra quien ha elegido a Darío como rey.

que consultarán su obra, de que el ascenso al trono de Darío había sido el resultado de una elección divina, en la que sin duda habría participado el dios Mithra.

Aunque ya vimos más arriba que los años de reinado de Darío I representan el proceso de incorporación de la religión zoroastriana de manera oficial en el Imperio aqueménida, todo esto se produjo en un contexto de mantenimiento del politeísmo presente desde los reinados anteriores. Las inscripciones oficiales sólo van a mencionar a *Ahura-Mazdā* como la divinidad oficial vinculada a la monarquía. La ausencia en ellas de Mithra, no significó, como tradicionalmente se ha interpretando la total desaparición de este dios, ni de otros muchos del panteón iranio tradicional. Ya tuvimos ocasión de comprobar cómo en las tablillas administrativas halladas en Persépolis existen varios testimonios que evidencian no sólo el mantenimiento de un culto a este dios, sino la disposición por parte de los almacenes reales, del grano necesario para la realización de los sacrificios oportunos. La traducción que ofrece Hallock⁶² de cada una de estas inscripciones es la siguiente:

PF 338. "16 rations (of) wine, supplied by *Sarukba*, *Appirka* the priest received, and utilized (it) for (the god) *Ahuramazda* and the god (baga) **Mithra** and (the god) *Simut*. 21st year.

PF 1955. "12 rations of grain *Upkis* the magus received: 3 rations for the ceremony, 3 for the god (baga) **Mithra**, 3 for mount *Ariarammnes*, 3 for the river *Ahinharisda*; they say".

⁶² Hallock, R. T., *Persepolis Fortification Tablets*. Chicago, 1969. También Frye, R., "Mithra in Iranian history", en Hinnells, J. (ed.), *Mithraic Studies*, I. Manchester, 1975. pp. 62-7.

PF 1956. "5 rations of grain *Urnababa* the priest received: 1 for the ceremony, 1 for the god *Turma*, 1 for the god *Mariras*, 1 for the h.k.lg, 1 for the god (baga) **Mithra**..."

PF 1957. "6 rations of grain *Irdazana* the magus, *Pirramazda* received: 2 for the god *Turma*, 4 for the god (baga) **Mithra**."

Junto con este ejemplo de patrocinio real al culto de estos dios, existen otros testimonios que permiten profundizar en las conexiones que Darío pudiera mantener con Mithra, y que matizan la imagen oficial vinculada de manera exclusiva con *Ahura-Mazdā*.

El siguiente relato de Polieno (*Strat.* VII.11,12) ha llamado la atención en este sentido:

Él ascendió a una colina muy alta y, después de fijar su cetro en el suelo, colocó su tiara y la diadema real sobre su toga real. Era al amanecer. Oró a Apolo para que salvara a los persas y que les enviara agua desde el cielo. El dios le escuchó y cayó abundante agua.

Esta anécdota se enmarca dentro de la expedición que realiza Darío en el año 519 a.C. hacia la región de Saka. Al encontrarse en una región desértica y ante el riesgo de que su ejército perezca, el propio rey es quien interviene de forma milagrosa. El carácter legendario que envuelve este relato resulta patente al encontrarnos con un hecho similar narrado en la Biblia (Ex. 17,1-7; Num. 20,1-13), cuando los judíos andan errantes por el desierto del Sinaí, y Moisés hace brotar agua de una piedra. El contexto de composición puede haber sido persa, por lo que tendremos que preguntarnos a qué divinidad irania puede estar haciendo referencia la *interpretatio* de Apolo. Dado que el protagonista de la acción es el propio rey Darío, la primera opción

sería aceptar la identificación con *Ahura-Mazdā*, el dios que es presentado por este personaje como aquel que vela por sus intereses y sus victorias. Sin embargo, cuando éste es helenizado se le equipara con el dios supremo Zeus, además de que la conexión con la lluvia no aparece como un elemento vinculado con él, a pesar de ser presentado como el dios creador. Calmeyer⁶³ sostiene que se trata de *Tištryā*, un *yazata* que en el Avesta tiene un *Yašt* (VIII, 33) en el que se presenta como el liberador de las aguas y quien envía la lluvia cuando se le solicita. Una tercera opción es la que reconoce el hecho de que el dios que tradicionalmente es identificado como Apolo entre los griegos es Mithra⁶⁴. A este hecho, se le añaden otras circunstancias: Mithra no es ajeno en ningún momento al carácter de dador de agua, tal y como aparece en varias estanzas del *Mihr Yašt* (§ 14, 61, 100)⁶⁵; el momento del día, el amanecer, en el que se sitúa el acontecimiento estaba relacionado tanto con el culto de Apolo, como también con la parte del día situada bajo la advocación particular de Mithra a través del rezo del *Hawan Gah*; por último, la actuación del dios se realiza para proteger a los ejércitos persas, vinculados de forma

⁶³ Calmeyer, P., "Der 'Apollon' des Dareius" *AMI* 22(1989), pp. 125-9. Este autor, seguido en este punto por Briant, P., *op. cit.* p. 239, 915, y Lendering, J., "Darius" (en línea):www.livius.org/da-dd/darius/darius_i_8.html, fundamenta su postura en que existe una inscripción hallada en Mesena, escrita en parto y griego, donde se menciona a Apolo y su equivalente *Tīri*. Es evidente que la mención no está en relación con el contexto en el que nos encontramos. Se añade la circunstancia de que la única mención que se hace de *Tištryā* por un autor griego (Plutarco, *De Iside et Osiride*, 47) no es equiparado con Apolo, sino con la estrella Sirio. Sobre las relaciones de esta divinidad con Mithra, nos remitimos a Panaino, A., "Tištrya e Miθra", *Acme* XLI, Fasc. III. Set-Dic. (1984) pp. 229-249.

⁶⁴ Sobre la identificación Mithra = Apolo, Cfr. De Jong, A., *Traditions of the Magi*. Leiden, 1997. pp. 29-34.

⁶⁵ También hemos señalado que esta vertiente está presente en el Mitra védico: RV I,152.7; RV V,63.2; V,68.5; V,69.2; VII,64.2; VIII,25.5; AV V,19.14; TS II,4.10. (cfr. supra, Cap. III.3)

tan particular con el propio Mithra. Todos estos elementos nos llevan a afirmar que el dios aquí presentado por Polieno es Mithra. En un relato donde el mensaje que se quiere transmitir es el papel desempeñado por el rey como intermediario entre sus hombres y la divinidad, es realmente significativo que el dios a quien se haya dirigido Darío, sea aquel al que nunca menciona en las inscripciones oficiales.

En la propia inscripción de Darío realizada en la roca de Behistún, se han querido identificar algunos elementos que estarían haciendo referencia también a la presencia de Mithra, en medio de la declaración oficial de reconocimiento de *Ahura-Mazdā*. Por una parte, la mención cronológica que se hace “diez días del mes de *Bāgayādis* habían pasado, entonces yo junto con un grupo de hombres asesinamos a aquel Gaumata el Mago, y a aquellos que fueran sus más cercanos seguidores”. Este hecho es ampliado por Heródoto (III, 79) de la siguiente manera:

Entonces los persas, al enterarse de lo que habían hecho los siete y de la intriga de los magos, se creyeron en el deber de hacer también ellos otro tanto y, desenvainando sus puñales se dedicaron a matar magos, dondequiera que diesen con ellos; y si la caída de la noche no los hubiera detenido, no hubiesen dejado ni un solo mago. Ese día los persas lo conmemoran oficialmente más que ningún otro, y en él celebran una gran fiesta, que entre ellos recibe el nombre de Magofonía.

Tuvimos ocasión de comprobar, cuando analizábamos el calendario persa (cap. VIII.2.2), que el mes denominado *Bāgayādis*, había sido identificado como aquel en el que se adoraba de una manera particular al dios Mithra. De esta manera, este dios vuelve a hacerse presente en relación con los acontecimientos que llevan a Darío a conseguir el trono. La mención al décimo día de dicho

mes, ha sido interpretada⁶⁶ erróneamente como una referencia al día en que se celebraba el festival dedicado a Mithra, el *Mithrakāna*. Sin embargo, pudimos comprobar que tal celebración debió realizarse a partir del día catorce, que era el que se encontraba bajo la advocación particular de dicho dios. Melkerbach⁶⁷ relacionó la institución de la fiesta de la *Magofonía*⁶⁸, presentada por Heródoto (III, 79), con el hecho de realizarse en los días cercanos al *Mithrakān*. De esta relación extrajo una interpretación simbólica por la cual Darío se convertía en una reencarnación del héroe legendario *Frēdōn* (*Thraitauna*). La vinculación del rey con la celebración del Festival en honor de Mithra ya ha sido señalada, aunque no resulta posible afirmar hasta qué punto llegaba su implicación en las ceremonias, y, mucho menos, si podía representar el papel simbólico que Melkerbach parece atribuir a Darío.

Un último punto a debatir en torno a la relación entre Darío y el dios Mithra es el que se ha planteado a partir de la interpretación que realizó E. Schmidt⁶⁹ de los relieves que aparecen en el panel principal de la tumba de este rey: *The symbol on Darius' tomb has been described as the crescent on the full moon. We believe with others that it may indicate the crescent, before it reached the first quarter, and the faintly visible rest of the lunar orb. The significance*

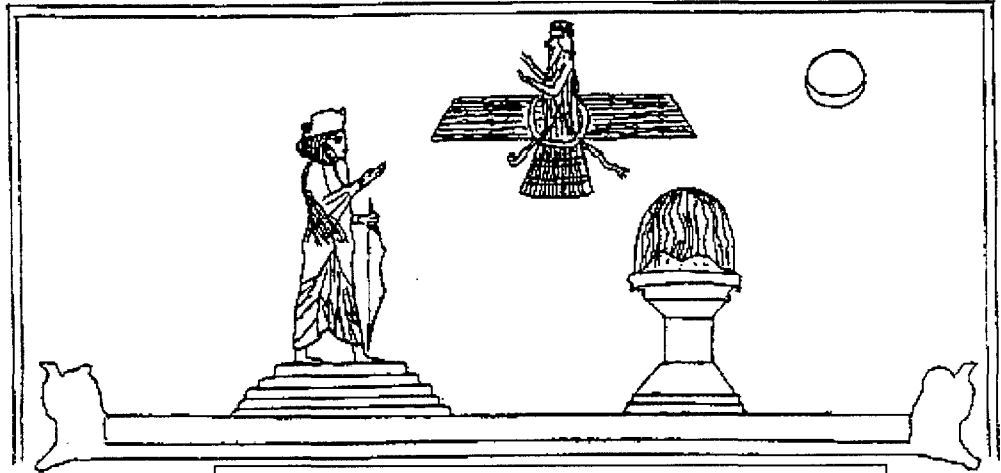
⁶⁶ En este sentido, el artículo en internet de Varza, J., "Words of Darius in Behistun and Mehregan Festival" (en línea): www.vohuman.org/SlideShow/Behistun/Words%20of%20Darius%20in%20Behistun%20and%20Mehregan%20Festival.htm.

⁶⁷ Melkerbach, R., *op. cit.* p. 36.

⁶⁸ Para un síntesis sobre esta celebración, cfr. De Jong, A., *op. cit.* pp. 377-9.

⁶⁹ Schmidt, E.F., *Persepolis III. The Royal Tombs and other monuments*. Chicago. 1970. p. 85.

of the moon in our tomb scene is problematical: probably it is related with the god Mithra.



Relieve en la parte superior de la Tumba de Darío.

Esta posibilidad sugerida por Schmidt no ha encontrado acogida entre los iranistas. M. Boyce⁷⁰ interpretó la escena en su conjunto para definirla como una representación de Darío en el papel de perfecto adorador de *Ahura-Mazdā*, realizando su oración ante el fuego, el sol (la figura alada) y la luna. Frente a esta interpretación, M. West⁷¹ plantea recientemente, que se trata de una escenificación simbólica del ascenso del alma de Darío a un nivel superior, de acuerdo con la doctrina escatológica zoroastriana: el fuego representaría la liberación del alma, el discosolar encarnaría a *Ahura-Mazdā*, y la luna haría referencia a la idea de ascensión. En cualquiera de las dos opciones⁷², es necesario

⁷⁰ Boyce, M., *op. cit.* 1982. pp. 112-6.

⁷¹ West, M., "Darius' ascent to paradise". *Indo-Iranian Journal* 45 (2002), pp. 51-57.

⁷² Nos llama la atención, sin embargo, que ambos investigadores se hayan centrado exclusivamente en analizar el relieve de la tumba de Darío I, sin mencionar que la parte superior de las tumbas de Jerjes, Artajerjes II y Darío II, nos encontramos con el mismo motivo iconográfico. En este sentido, las posibles interpretaciones que ofrecen ambos autores no varían, aunque consideramos que estaríamos no ante un hecho aislado vinculado a Darío como introductor de la práctica zoroastriana, sino ante una fórmula propagandística

realizar una visión de conjunto sobre los elementos que conforman la composición, y, en contra de lo planteado por Schmidt, no existen referencias en el contexto iranio que permitan relacionar al dios Mithra con el astro lunar.

La imagen que se ha transmitido del sucesor de Darío se encuentra condicionada por la percepción negativa que recibió de parte de la historiografía clásica, por haber protagonizado el intento de conquistar Grecia. En el ámbito religioso, Jerjes continúa la línea programática iniciada por Darío, siendo abundante el volumen de inscripciones reales en las que aparecen invocaciones a *Ahura-Mazdā*, como dios protector del Imperio. Sin embargo, la interpretación tradicional que se ha hecho de uno de estos testimonios epigráficos nos permite detenernos a considerar qué lugar pudo haber ocupado Mithra durante estos años. Se trata de la Inscripción *Daiva* (XPh) de Jerjes grabada en tablas de piedra hallada en Persépolis:⁷³

Cuando fui nombrado rey, hubo un país entre los que se han citado, donde se dieron levantamientos. Luego Ahura-Mazda me ayudó: por la voluntad de Ahura-Mazda, derroté a ese país y lo puse en su sitio. Entre dichos países había uno donde antes se veneraba a los daevas. Más tarde, por voluntad de Ahura-Mazda, destruí el templo de los daevas y proclamé: 'los daevas no deben ser venerados'. Allí donde antes se veneraba a los daevas, tuve el

utilizada por los monarcas y cuyo significado resultaba evidente para el resto de los súbditos. Para acceder a las fotografías de las tumbas mencionadas remitimos a la página web de la expedición que realizó el Oriental Institute de la Universidad de Chicago en Naqsh-e Rostam: http://oi.uchicago.edu/OI/PROJ/PER/Persian_Ex.html.

⁷³ Una transcripción de dicha inscripción la podemos encontrar en el libro de Kent, R.G., *op. cit.* 1953. 150-1. También remitimos al artículo de Cameron, G.G., "The 'Daiva' Inscription of Xerxes: in Elamite", *Die Welt des Orients*, 2. 1959. Göttingen, pp. 470-6. Una revisión más reciente en Schmitt, R., *Corpus Inscriptionum Iranicarum. Part. I. Inscriptions of Ancient Iran. Vol. I. Old Persian Inscriptions. T. II. The Old Persian Inscriptions of Naqsh-e Rostam and Persepolis*. London, 2000. Una traducción al francés de dicha inscripción la encontramos en Lecoq, P., *op. cit.* pp. 256-8.

*honor de hacer venerar a Ahura-Mazda y a Artá. Y otras cosas que también se hacían mal, yo las hice bien. Todo cuanto hice, lo hice por voluntad de Ahura-Mazda. Ahura-Mazda me ayudó hasta que acabé las tareas.*⁷⁴

Como podemos comprobar, el rey menciona cómo ha tenido que combatir contra regiones que se mantenían en el culto “equivocado” de los *daēuuas*. A partir de estos acontecimientos y de la interpretación en torno al significado de *daēuuas*, se ha lucubrado enormemente sobre si esta inscripción refrenda la ortodoxia del Zoroastrismo practicado por los Aqueménidas, o si realmente es posible vincular estos *daēuuas* con los que son mencionados en el Avesta. Por encima de estas circunstancias, la importancia de este documento es enorme, ya que es un testimonio de las dificultades con las que se encontró la monarquía en su labor de presentar el culto de *Ahura-Mazdā* como el elemento cohesionador de las poblaciones iránias del Imperio. Los estudiosos del mundo iranio han tratado de indagar qué países⁷⁵ y qué dioses fueron los perseguidos en esta ocasión. Durante mucho tiempo se asumió la correspondencia directa entre estos *daēuuas* y los demonios mencionados en el Avesta; Viendo en ellos a las antiguas divinidades iránias entre las que debía encontrarse el propio Mithra. De ahí que la inscripción de Jerjes hubiera sido un ejemplo del celo religioso del rey para purgar de contaminaciones politeístas una doctrina rígida en torno al culto

⁷⁴ Ofrecemos la traducción al español presente en la obra de Dandamaev, M., *op. cit.* p. 482.

⁷⁵ Resulta llamativa la intencionada manera con la que la inscripción elude mencionar los territorios sobre los que se ha realizado la expedición de castigo. La hipótesis más frecuente la atribuye a Babilonia (Nyber, H.S., *Die Religionen des alten Iran*. Leipzig, 1938. pp. 365ss; Sancisi-Weerdenburg, H., *Xerxes and the Daivas*), aunque también se habla de la región fronteriza habitada por las tribus *saka* (Olmstead, A. T., *History of the Persian Empire*. Chicago, 1948. pp. 231-2).

exclusivo de *Ahura-Mazdā*⁷⁶. Sin embargo, ya tuvimos ocasión en páginas anteriores (cfr. Caps. V.I y V.2) de matizar el significado que se debe dar a la expresión *daēuuas*, desvinculándolo de la visión de “demonios” que ha predominado. El sentido de la interpretación de XPh, se enlaza con el contexto de inestabilidad política que menciona el propio Jerjes. Ante unos episodios de agitación política, el rey habría dirigido su represalia contra aquellos territorios de su imperio que no hubieran aceptado el compromiso de reconocer la supremacía de *Ahura-Mazdā*, no tanto por la mera cuestión religiosa, sino porque esta divinidad representaba a la monarquía, y su rechazo implicaba al mismo tiempo la negación del sometimiento al poder del Gran Rey.

Tal y como pudimos ver en páginas anteriores, el testimonio mitraico (menciones directas al propio dios y aparición de nombres teóforos) que puede extraerse de la información recogida en las tablas administrativas halladas en Persépolis, puede ser atribuido también al reinado de Jerjes. Por lo tanto, aún a pesar de la ausencia de otro tipo de fuentes particulares que nos permitan detenernos de forma particular en este aspecto, en ningún caso podemos afirmar que el culto de dicho dios estaba ausente de la vida cotidiana de las gentes del imperio persa durante este reinado. En este mismo sentido también podemos introducirnos en los primeros años del gobierno de su hijo Artajerjes I (465-458 a.C.) que es la fecha final que recogen dichas tablas administrativas.

⁷⁶ Bianchi, U., “L’inscription ‘des daivas’ et le zoroastrisme des Achéménides” *RHR* CXCII (1977). pp. 3-30. Gnoli, G., “art. cit.”, 1985. pp. 58-9.

No deja de ser significativo que ante la falta de testimonios directos que nos permitan hablar de qué relación pudo mantener este rey con el dios de nuestra investigación, el momento de su muerte parezca vincularse indirectamente con él. El rey Jerjes muere víctima de un complot en la corte, en el que, según Ctesias (29) y Diodoro Sículo (XI, 69.1), participó activamente su eunuco principal y mayordomo *Mithradates* (sg. Diodoro) – *Arpamithres* (sg. Ctesias). Con independencia de que tal personaje pudiera haber desarrollado en su vida algún tipo de devoción particular en relación con el dios presente en su nombre (cuestión que ya hemos dejado planteada en el capítulo VIII.2.4), sin ninguna duda supone un testimonio de que dicho rey tenía un recordatorio inmediato de la continuidad de la religiosidad popular hacia este dios.

El ascenso al trono del sucesor estará condicionado por las dudas sobre su participación en el complot, de ahí que el gobierno del nuevo rey esté encaminado a fortalecer su legitimidad en el trono⁷⁷. Un aspecto que será utilizado de manera principal será la religión oficial en torno a la figura de *Ahura-Mazdā*. Las inscripciones reales del largo reinado de Artajerjes I (A¹Pa; A¹Pb; A¹VS) seguirán la línea propagandística iniciada por Darío I y Jerjes, tanto para reafirmar la legítima continuidad dinástica, como la protección y amparo que recibe el rey del dios supremo. El propio nombre del rey, *Arta (verdad)-Jerjes*, cambiado tras su

⁷⁷ Un estudio sobre la sucesión monárquica en la dinastía aqueménida y los diferentes episodios de conspiraciones palaciegas lo podemos hallar en García Sánchez, M., “La figura del sucesor del Gran Rey en la Persia aqueménida”, en Alonso, V. (ed.), ΔΙΑΔΟΧΟΣ ΤΗΣ ΒΑΣΙΛΕΙΑΣ. *La figura del sucesor en las monarquías de época helenística*. Anejos de Gerión. Madrid. (en prensa).

ascenso al trono, parece querer reforzar la vinculación de la Casa Real al panteón zoroastriano.

Sin embargo, en las fuentes clásicas aparecen algunos testimonios que relacionan a este rey con el nombre de Mithra, en el mismo sentido que pudimos ver para alguno de los reyes anteriores. El recurso a la exclamación “por Mithra” (νῆ τὸν Μίθραν) como salido de la propia boca del rey, es relatado por Claudio Eliano (*Hist. Var.* I.33) y Plutarco (*Art.* IV.5) en relación con una anécdota en la que Artajerjes recibe como regalo una granada. Tal fórmula, no es indicativa de devoción hacia esta divinidad, puesto que podía corresponder tanto a una expresión estereotipada que hubiera creado su propio lugar en el lenguaje persa, como también proceder de atribuciones insertadas de forma intencionada por el propio autor griego posteriormente; quien se limita a introducir el nombre del dios iranio, donde iría el de un dios griego⁷⁸. No obstante, el interés de introducir a esta divinidad frente a otras, puede corresponder no sólo al mayor conocimiento que los autores griegos pudieran tener de ella, sino también al testimonio de que este dios ocupaba un lugar significativo en la cotidianidad de los antiguos persas.

Durante el reinado de su sucesor, Darío II, no apreciamos cambio alguno en la política descrita hasta el momento. Sin embargo, a finales del siglo V a.C., con la llegada al poder de Artajerjes II (405-359), continuado luego por Artajerjes III (359-338), vamos a asistir a un fenómeno interesante. Estos reyes

⁷⁸ Jenofonte ofrece varios pasajes donde el dios que es nombrado por medio de esta fórmula es Zeus, Hera, Heracles, Hestía: *Cir.* I.4.12,28; I.6.1,27; VIII.4.12.

mantienen una labor propagandística importante a través de las inscripciones reales. Sin embargo, se produce la novedad de que *Ahura-Mazdā* deja de convertirse en la única divinidad nombrada por su propio nombre, y aparece acompañada por otros dos dioses, Mithra y *Anāhita*, conformando una triada divina que ejerce las funciones de dioses principales entre los persas. La diosa Anahita⁷⁹ se relaciona con la trayectoria de las diosas-madres características del Próximo Oriente, recibe una representación antropomórfica⁸⁰ y es vinculada a la realeza.

En las inscripciones reales de ambos reyes halladas en Hamadan (A²Ha, A²Hb) en Susa (A²Sa, A²Sd) y en Persépolis (A³Pa) se repite la fórmula tradicional de invocación de la protección de *Ahura-Mazdā* a la monarquía aqueménida, pero con

⁷⁹ En torno a los orígenes de Anahita, se han vertido diferentes teorías. Aunque en el texto del Avesta, aparece un tanto desdibujada y claramente en un segundo plano, las evidencias anteriores hacen pensar en un papel destacado antes de la reforma zoroastriana. Su origen podría proceder de las regiones de Armenia y parte occidental del Irán (donde recibía el nombre de *Anahit*). Encarna el papel de garante de la fertilidad, en consonancia con el culto de las Grandes Diosas del Próximo Oriente. En tal sentido, las conexiones con Istar y con Nanaia son aceptadas. Su culto pudo estar asociado con el planeta Venus (*Anahiti* en iranio), lo que también le habría conferido atribuciones sobre el amor y la salud. La importancia que pudo tener esta diosa en el período que estamos estudiando, como luego veremos para Mithra, queda manifiesta en el hecho de que Zoroastro se ve obligado a reubicarla dentro de su panteón reformista. El arraigo popular de Anahita, especialmente en la región más occidental del Irán, posibilitó que su culto se mantuviera dentro de la religión mazdeísta. Boyce ha sugerido una hipótesis sobre el origen de Anahita y su conexión con el planeta Venus. Boyce, M. "On Mithra's Part in Zoroastrism", *BSOAS* 33 (1970). Pp. 22-38. Para una visión de conjunto sobre Anahita, De Jong, A., *op. cit.* 1997. pp.103-106.

⁸⁰ Un edicto de Artajerjes II citado por Beroso (recogido por Clemente de Alejandría, FRG 680 F11) ordena erigir una estatua en honor de esta diosa: *Luego, sin embargo, después de varios años, empezaron a adorar estatuas bajo forma humana... Artajerjes, el hijo de Darío, el hijo de Oco, introdujo esta práctica. Él fue el primero que levantó una imagen de Afrodita Anaita en Babilonia y requirió su adoración por parte de los susianos, ecbatanos, persas, bactrianos, y de Damasco y Sardis.*

la novedad de que al final son convocados también estos dos nuevos dioses para confirmar tal autoridad. El ejemplo más significativo es el que aparece en la conmemoración de la restauración de la apadana del palacio de Susa (A²Sa):

Esta apadana fue construida por mi tatarabuelo Darío. Luego, bajo mi abuelo Artajerjes, ardió. Construí esta apadana por la gracia de Ahura-Mazda, Anahita y Mithra. Que Ahura-Mazda, Anahita y Mithra me protejan de todos los males y que lo que he construido no sea destruido ni dañado⁸¹.

A pesar de que a través de las páginas anteriores, hemos podido comprobar que en ningún momento el dios Mithra se encontró excluido de la práctica religiosa presente en Irán en la época de los Aqueménidas, sin embargo, resulta importante tratar de averiguar qué circunstancias han podido incidir para que en este momento haya adquirido la sanción oficial que podemos apreciar. Entendemos que han podido incurrir dos tipos diferentes de factores, políticos y religiosos, que, sin embargo, se encuentran estrechamente vinculados, como no podía ser de otra forma.

El ascenso al trono de Artajerjes II viene acompañado del enfrentamiento armado con su hermano Ciro el Joven, (la guerra de los dos hermanos, 404-401 a.C.)⁸² que convulsiona enormemente todo el Imperio y que lleva incluso a la implicación de fuerzas extranjeras, como es la expedición de los Diez Mil mercenarios griegos, entre los que se encuentra Jenofonte. Los autores griegos se hacen eco de los esfuerzos de ambos por poner en marcha campañas de propaganda en aras de consolidar la

⁸¹ Ofrecemos la traducción recogida en la obra de Dandamaev, M., *op. cit.* 1990. p. 372.

⁸² Para una síntesis de los acontecimientos, Briant, P., *op. cit.* pp. 615-30.

legitimidad de sus posiciones (Plut. *Art.* VI.1; Jen. *Anab.* I.9.1-28; Jen. *Econ.* IV.20-5). En este contexto, podemos considerar que Artajerjes tuviera que dirigir su atención no sólo al frente bélico que tenía abierto, sino también a consolidar fidelidades por parte de los pueblos que conformaban el Imperio. Entre los nombres mitróforos que hemos señalado en el capítulo VIII.2.4, es destacable la alta extracción social de donde proceden, vinculados en muchos casos a miembros de la aristocracia persa y ejerciendo cargos significativos en la administración imperial. De ahí, que podamos tener presente que la devoción a esta divinidad gozaría de una particular aceptación entre ciertos grupos influyentes de la nobleza irania. Igualmente, cuando analizábamos las fechas de composición del *Mihr Yašt*, señalábamos las distintas hipótesis planteadas por algunos autores que remontan a los años finales del siglo V a.C., no sólo como el momento de su composición avéstica, sino también cuando se produce una importante revisión del mensaje zoroastriano. A partir de estos elementos, planteamos que la incorporación de Mithra y *Anāhita* en las inscripciones reales de Artajerjes II, pueda ser la plasmación de un nuevo compromiso real, (como ya lo había hecho Darío en su momento) por ampliar las bases ideológico-religiosas que sustenten a la propia monarquía. Las dificultades que experimentó la implantación de *Ahura-Mazdā*⁸³, como divinidad suprema quedaron evidenciadas en la inscripción *Daiva*, ya comentada. El reconocimiento oficial de estos dos dioses tradicionales iranos se hace en el doble ámbito de la política y del pensamiento religioso

⁸³ Kellens señala que “la prééminence rituelle d’*Ahura Mazda* semble avoir subsisté jusqu’à la fin du règne d’Artaxerxès Ier, non sans susciter quelques conflits”. Cfr. Kellens, J. *Le panthéon de l’Avesta ancien*, Wiesbaden, 1994. p. 126.

zoroastriano. Se va, por tanto, más allá de la mera introducción de unos nombres, puesto que en el ámbito de las prácticas religiosas podemos ver que a partir de este momento, Mithra y *Anāhita* desempeñan un lugar propio en la literatura avéstica; con lo que quedan doblemente afectadas las interpretaciones que hayan querido explicar, tanto la reforma zoroastriana como la religión practicada por los aqueménidas desde una perspectiva rígida y monoteísta. En este sentido, Bianchi⁸⁴ aborda el hecho del reconocimiento oficial de Mithra como un proceso de “*dedaivification*”⁸⁵, condicionado por una equiparación anterior de la condena de los *daēuvas* hecha por Jerjes, con la que se relata en el Avesta. Todo lo cual, le pone en la difícil coyuntura de hallar la explicación a las causas de esta rehabilitación, a través de la matización en el rango de creador que puede serle conferido a *Ahura-Mazdā* y a Mithra.

Sobre estas inscripciones reales cabe preguntarnos por qué presentan a su vez interesantes variaciones. Es decir, a pesar de que hayamos aludido al hecho de que aparecen mencionados el nombre de Mithra y *Anāhita*, conjuntamente con *Ahura-Mazdā*, se da la circunstancia de que esta triada sólo es nombrada en tres inscripciones de Artajerjes II (A²Sa, A²Ha y A²Sd), mientras que la conservada de su sucesor Artajerjes III (A³Pa)⁸⁶, desaparece el

⁸⁴ Bianchi, U. “art. cit.”, 1978. pp. 21.

⁸⁵ Término usado por Gershevitch, I. “Die Sonne das Beste”, en Hinnells, J. *Mithraic Studies*. I. Manchester, 1975. pp. 80-1, seguido por Gnoli, G. *Zoroaster's Time and Land*. Naples, 1980. p. 79, n. 124.

⁸⁶ La expresión de la línea 25 de esta inscripción “*utā : Mithra : бага : pātuv*”, ha suscitado alguna polémica, en relación a la interpretación de la palabra *bagā*. Boyce (“Varuna the Baga”, *Acta Iranica*, 21 (1981), p. 72 (59-73)) entendía *miθra бага* como una *dvanda*, sin embargo, la traducción “el dios Mithra”, ha sido confirmada recientemente por el trabajo de Sims-Williams, N., “Mithra the

nombre de *Anāhita*; e, incluso, se da el caso de inscripciones en las que vuelve a aparecer sólo *Ahura-Mazdā* (A²Hc y A²Sc) o, el más significativo, de ser nombrado únicamente Mithra (A²Hb). El hecho de que tal circunstancia no se encuentre determinada por el lugar de aparición de las inscripciones, nos permite suponer que el proceso enunciado arriba no debió ser ni uniforme ni definitivo. Al contrario, podría haber sido el resultado de sucesivas concesiones y respuestas a presiones realizadas por parte del monarca, expresión de una disputa que se estaba resolviendo en otras instancias.

La elipsis de *Anāhita* en varias inscripciones no suponía necesariamente que se hubiera descolgado del anterior reconocimiento, a pesar de que podamos comprobar el hecho de que no hay una continuidad entre las menciones hechas entre Artajerjes II y su sucesor. Tomemos en consideración la información que proporciona Beroso (trasmitido por Clemente de Alejandría, FRG 680 F11) sobre un edicto de Artajerjes II en el que manda erigir una estatua a Afrodita-Anaitis, para comprobar que existe una intención definida de fortalecer desde la monarquía el culto de esta divinidad⁸⁷. Siglos después, podrá Estrabón (XI.8.4; XI,14.16; XII.3.37) hacer referencia a la existencia de lugares de culto de *Anāhita* en Asia Menor promovidos por los persas. De igual forma, tampoco el que encontremos únicamente a Mithra en

Baga", en Bernard, P. et Grenet, P. (dirs.), *Histoire et Cultes de l'Asie Centrale Préislamique*. Paris. 1991. p. 180.

⁸⁷ Basirov plantea que la particular devoción que se manifestó a partir de este momento por la diosa *Anāhita* pudo deberse a la influencia ejercida por la reina madre Parysatis, quien habría logrado potenciar el culto sincrético de *Anāhita-Ištar* en la familia real. Basirov, O., "Evolution of the Zoroastrian Iconography and Temple Cults", *ANES*, 38 (2001), pp. 173-4.

una inscripción, es signo de especial preferencia de este dios frente a los otros dos. Sin embargo, resulta difícil separar estos testimonios del proceso paralelo que se está produciendo en la redefinición del mensaje religioso zoroastriano. De ahí que podamos plantear que la única inscripción conservada de Artajerjes III, donde se menciona sólo a *Ahura-Mazdā* y Mithra, tenga una relación directa con la constatación en los himnos avésticos de la *dvanda* Mithra-Ahura (cfr. cap. VIII.2.1).

Este apartado se completa con el testimonio que ofrece una inscripción trilingüe (griego, arameo y licio) hallada a principios de los años setenta del pasado siglo en el templo de la diosa Leto en la ciudad licia de Janto⁸⁸. La datación de esta estela fue relacionada en un principio con el año de subida al trono de Artajerjes III (358 a.C.)⁸⁹, no obstante, tal datación se ha puesto en cuestión a partir de las fechas en las que el sátrapa mencionado pudo haber ejercido el cargo. En tal sentido, podría darse el caso de tener que vincularla al corto reinado del sucesor de Artajerjes III, Arses⁹⁰, aunque no se tiene constancia de que éste cambiara su nombre por Artajerjes al comenzar su reinado. Con independencia de la cronología, esta inscripción es significativa para nuestro estudio a partir de la identificación que hace Dupont-Sommer⁹¹ de

⁸⁸ Sobre las circunstancias del hallazgo, Metzger, H., "Fouilles du Létôn de Xantos (1970-1973), *RA* (1974), pp. 338-40. La publicación y traducción de cada una de sus versiones fue realizada por Dupont-Sommer, A., Metzger, H. et Laroche, E., *Fouilles de Xantos VI: La stèle trilingue du Létôn*. Paris, 1979.

⁸⁹ Dupont-Sommer, A., "Le texte trilingue récemment découvert au Létôn de Xantos : le texte araméen", *CRAI* (1974), pp. 132-149.

⁹⁰ Badián, E., "A document of Artaxerxes IV?" en Kinzel, K.H. (ed.), *Greece and the Eastern Mediterranean in Ancient History and Prehistory*. New York-Berlin, 1970. pp. 40-50.

⁹¹ Dupont-Sommer, A., "L'énigme du dieu "satrape" et le dieu Mithra", *CRAI* (1976) pp. 648-660.

la mención en la versión aramea de una divinidad llamada *xšaθrapāti* (lin. 25, 𐎧𐎱𐎠𐎵𐎲𐎠𐎹). Tal expresión fue reconocida por Mayrhofer⁹² como un epíteto (*Kṣatrapati*) del Mitra védico recogido en los *Brahmanas* (SB 11,4,3; TB 2,5,7,4); sin embargo, la traducción hecha por Dupont como “Cabeza de Poder”, fue identificada como uno de los epítetos que se vinculan con el dios de los contratos iraníes. A partir de esta identificación, A.D. Bivar⁹³ desarrolló una teoría por la cual, era posible una correlación entre la expresión *xšaθrapāti* (como epiclesis de Mithra) y un origen iraní para el nombre del dios Satrapes, de donde derivaría posteriormente el culto de Serapis. Lo rebuscado de los argumentos utilizados por este investigador fue puesto en evidencia por M. Boyce⁹⁴, quien señaló la inconsistencia de remontar a un origen medo tal denominación, encubriendo a una supuesta divinidad principal de carácter ctónico, con conexiones con el dios Nergal, y sin aclarar el proceso de transferencia hacia el ámbito cultural griego y egipcio. Es significativo también, cómo Bivar recurre en algunos casos a la simple semejanza formal de ambas palabras para sostener la inferencia de su necesaria relación.

Tomando, pues, esta inscripción como un testimonio mitraico, resulta revelador el que aparezca una mención a este

⁹² Mayrhofer, M., *Onomastica Persepolitana*, Wien, 1973, p. 185.

⁹³ Bivar, A.D., “An Iranian Serapis”, *BAI* (1988), 2. pp. 11-17. Desarrollado más extensamente en *idem.*, *The Personalities of Mithra in Archaeology and Literature*. New York, 1998. pp. 16-25.

⁹⁴ Boyce, M., “Mithra, Khsathrapati & his brother Ahurâ” en Altman, C. et alii, *Bulletin of the Asia Institute. Vol. 4. Aspects of Iranian Culture*. 1990. pp. 5-10. disponible en línea: www.cais-soas.com/Religions/iranian/mithra_khasathrapati.htm. Una postura escéptica hacia la teoría de Bivar, manifiesta Briant, P., *op. cit.* pp. 999.

dios en el contexto geográfico de una ciudad de tradición griega en Asia Menor. Además, si atendemos a la versión griega de la estela, comprobamos que donde en arameo se nombra a *xšaθrapāti*, en griego se hace mención al hijo varón de la diosa Leto, Apolo. Por tanto, nos encontramos ante la sanción epigráfica de un proceso de identificación Mithra = Apolo⁹⁵ bastante reconocido. Circunstancia que no nos resulta nueva, pero que aparece expresado en una fuente directa, no mediatizada por la elaboración de algún autor griego posterior, como han sido los casos vistos arriba. Como señala Lipinski: *il s'applique selon toute vraisemblance à Mithra, l'esprit de la lumière divine, aisément assimilable à Apollon*⁹⁶.

El reinado del último rey aqueménida, Darío III, no ha dejado evidencias epigráficas en la línea de las que hemos acabado de analizar⁹⁷, pero todo nos hace suponer que se mantuvo la tendencia marcada por los antecesores. Los documentos mitraicos que podemos vincular a este reinado habría que tomarlos con

⁹⁵ Sin embargo, Heródoto (*Historias* I, 131) en la única ocasión en que hace referencia directa al dios Mithra, lo identifica con Afrodita. El pasaje de Heródoto en el que habla de las divinidades de los persas ha suscitado un profuso debate, para llegar a la conclusión de que se trata con seguridad de un error por parte del historiador griego. Toda la tradición grecorromana posterior va en la línea de resaltar el carácter solar de Mithra y establecer su relación con Apolo: Pseudo-Clemente, *Homiliae* 6,10, *Stratagemata* 7,12; Luciano, *Jupiter Tragicus* 8. Para un estudio profundo sobre este pasaje nos remitimos al trabajo de De Jong, A., *op. cit.* 1997. pp. 103-110 y Edwards, M.J., "Herodotus and Mithras: Histories I.131" *AJP* 111.1(1990), pp. 1-4

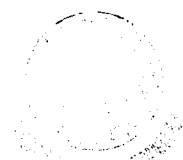
⁹⁶ Lipinski, E., "Shadday, Shadrappa et le dieu Satrape", *ZAH* 8/3 (1995), p. 270.

⁹⁷ La oscuridad que ha girado en torno a este último Gran Rey persa ha llevado a establecer que no existe ningún testimonio que pueda ser adscrito con seguridad a su persona. Prácticamente, toda la información que disponemos de Darío III debe ser extraída de los textos que se centran de manera principal en su oponente Alejandro de Macedonia. Es reciente, sin embargo, el esfuerzo protagonizado por P. Briant de dedicar una monografía a este personaje, aunque se encuentra condicionado por estos elementos mencionados. Cfr. Briant, P., *Darius dans l'ombre d'Alexandre*. Paris, 2003.

ciertas precauciones, puesto que se trata de los relatos épicos que narran la biografía de Alejandro de Macedonia⁹⁸. A través de las páginas dedicadas a su conquista del Imperio Persa, escritas por Quinto Curcio Rufo, Arriano, Plutarco o Pseudo-Calístenes, nos encontramos con referencias directas e indirectas de la presencia de Mithra y del culto del Sol entre los persas bajo el reinado del último monarca aqueménida, Darío III (335-330). A pesar del ambiente griego en el que son producidas casi todas estas obras, no por ello, como hemos ido aclarando en páginas anteriores, debemos rechazar cierto grado de veracidad a la información que éstas nos proporcionan. El hecho de que los autores recurran al nombre de Mithra hemos visto que se interpreta como un signo de conocimiento de las costumbres religiosas persas. Desde finales del siglo V a.C., se han establecido cauces de intercambio cultural significativos entre persas y griegos, con independencia de los intereses políticos, que permiten el acceso a las formas de vida persas por parte de los griegos y a la introducción entre los persas de costumbres griegas.

Llama la atención que las referencias mitraicas que hallamos en estas obras parecen presentar no sólo la presencia de un culto a esta divinidad, sino también una vinculación estrecha con el propio monarca. Pseudo-Calístenes en su *Vida y Hazañas de Alejandro de Macedonia* (I, 36) presenta al rey persa de la siguiente manera:

⁹⁸ La actitud escéptica que generaban los relatos recogidos en algunos de estos romances de Alejandro queda reflejada en este fragmento de Estrabón: *Sería más fácil que uno creyera a Hesíodo y Homero contando historias de héroes y a los poetas trágicos que a Ctesias, Heródoto, Helénico y otros semejantes. Tampoco es fácil creer a la mayoría de los que escriben sobre Alejandro, pues éstos manipulan los hechos por la fama de Alejandro* (XI.6.3-4)



El Rey de reyes y pariente de los dioses, el que comparte el ascenso celeste con el sol, yo, dios en persona, Darío, a Alejandro mi siervo.

La vinculación que esta mención solar debe tener con Mithra resulta evidente a partir de lo que hemos podido comprobar en las páginas antecedentes. Como comentábamos más arriba, la atribución del carácter divino del rey, puede haber sido una transferencia de la ideología posterior, pero sí es significativo que el autor relacione el mandato del rey persa con la trayectoria diaria que sigue el sol, puesto que supone una imagen del mantenimiento del orden natural, ligado con las funciones de Mithra.

Otro autor que relaciona a este dios con el rey es Plutarco (*Alejandro*, XXX,8) cuando recrea un episodio de la vida de Darío III:

Al oír todo esto Darío, el sobresalto y el sufrimiento le hicieron concebir las más extrañas sospechas, por lo que llevando al interior de su tienda al eunuco, le dijo: "Si aún no te has hecho, como la fortuna de los persas, un macedonio, sino que aún siendo para ti tu señor, Darío, dime mientras veneras la gran luz de Mithra y la mano derecha del rey, ¿acaso no lloro ahora más que los menores de todos los males de Estatira?"

No es la primera vez que vemos a un rey persa jurar por Mithra, no obstante, los matices son más complejos. El rey recurre a Mithra para ponerlo como testigo ante la demanda de información que le hace al eunuco sobre la situación de su mujer. Pero, además, vincula el nombre de este dios tanto con la seguridad de que el eunuco todavía respeta las tradiciones de los persas, y por tanto, asume el peso específico de Mithra como castigador de la mentira. Dos elementos más son significativos, la mención expresa del carácter lumínico que está vinculado a

Mithra durante todo este periodo y que refuerza las identificaciones con el astro solar; la relación directa entre Mithra y el poder real representado bajo la fórmula de la diestra regia, expresión que hace referencia a la capacidad para gobernar.

Un tercer testimonio mitraico es el que hallamos en Quinto Curcio Rufo (IV.13,12-13) quien describe los preparativos realizados por Darío III antes de iniciar la decisiva batalla de Gaugamela:

El rey en persona, acompañado de sus generales y de sus más allegados, recorría los batallones que permanecían en armas, mientras invocaba al Sol, a Mitra y al sagrado y eterno fuego, pidiéndoles que les infundieran una fortaleza digna de su gloria pasada y de los hechos memorables de sus antepasados: y ciertamente, en la medida en que una mente humana podía interpretar los presagios de la ayuda divina, los dioses estaban de su lado: ellos hacía poco, habían inculcado en los corazones de los macedonios un súbito terror y éstos, fuera de sí, todavía iban de un lado para otro, agitados, arrojando las armas; los dioses protectores del Imperio persa hacían pagar a los insensatos un justo castigo.

Este autor presenta al propio rey invocando a los dioses protectores del Imperio, entre los cuales es nombrado Mithra, vinculados a la gloria real (recordemos el concepto de *farrah*), y que han ejercido su protección desde los primeros tiempos del Imperio. Junto a estos elementos significativos, resulta aún más sugerente la imagen que se describe en la segunda parte del texto señalado. Mithra, junto con los otros dioses, acude en auxilio no sólo del rey, sino también de los ejércitos que invocan su protección. Esta escena encuentra su correspondencia directa con algunas de las estrofas que pudimos analizar presentes en el *Mihr Yašt* (§ 36, 41, 48, 100-3), donde el dios Mithra es presentado interviniendo de forma directa en proteger a sus fieles cuando se ven atacados por el enemigo (cfr. supra Cap. VIII.2.1).

La relación que Curcio (III.3, 8-12) establece entre Darío y Mithra parece quedar reflejada también en el siguiente pasaje:

Era costumbre entre los persas, transmitida por tradición, no ponerse en camino hasta después de salido el sol. Siendo ya pleno día, se daba la señal con la bocina desde la tienda del rey; sobre ésta, donde todos pudieran contemplarla, una imagen del sol despedía sus reflejos, encerrada en una urna de cristal. El orden de la marcha era el siguiente (...) unos caballos blancos tiraban de un carro consagrado a Júpiter y, tras ellos, seguía un caballo (al que llamaban el caballo del sol) de extraordinaria alzada; los que llevaban de las riendas a tales caballos iban equipados con fustas de oro y adornados con vestiduras blancas.

Aunque no se nombra directamente a Mithra, podemos considerar como mitraicas las referencias solares que aparecen en este texto, especialmente cuando interpretamos los elementos que están encerrados en lo que el autor romano nos transmite: la espera a la llegada de la mañana para que el desplazamiento de las tropas pueda hacerse bajo el patrocinio de Mithra; la presencia de una iconografía solar, vinculada de manera visible con la tienda del rey; la reverencia manifestada hacia un caballo consagrado al dios, cuya presencia nos remite a la anécdota narrada por Heródoto del ascenso al trono de Darío I.

Siendo conscientes del carácter posterior y literario de estas fuentes, sin embargo, podemos mantener la convicción de que durante el reinado del último aqueménida, la presencia del dios Mithra obtuvo un grado de cotidianidad importante, afirmando su vinculación con el poder real y también la continuación de su culto por parte de la población irania.

IX.4. Mithra en la Monarquía Aqueménida.

Una vez que hemos repasado los diferentes testimonios que nos permiten confirmar la relación que existió entre el dios Mithra y cada uno de los reyes que constituyeron la dinastía aqueménida, podemos finalizar este capítulo con una visión general de las características que definieron el papel desempeñado por esta divinidad dentro de la monarquía persa de los siglos VI al IV a.C.

En primer lugar debemos destacar la estrecha relación que parece establecerse entre la persona del rey y Mithra. Por una parte, hemos visto episodios en los que el dios interviene de forma directa para conferir un carácter legitimador al ascenso del rey al trono, y otorgarle posteriormente su protección. Mithra aparece dentro y fuera del Avesta como uno de los dioses que custodian y dispensan la gloria real (*farrah*) que sólo era conferida a los legítimos gobernantes⁹⁹. De igual manera, el hecho de que Mithra representara dos elementos tan significativos como la fidelidad a la palabra dada y la potencia que se vincula al astro solar, permiten entender el interés político-ideológico que pueden manifestar los gobernantes aqueménidas hacia este dios, con independencia de la devoción particular que pudieran manifestar o no. Hemos aclarado que con anterioridad al “reconocimiento” oficial de Mithra por parte de los reyes persas, desde el poder político se protegió tanto la continuidad de su culto, como la vinculación particular con la monarquía. La existencia de nombres teóforos referentes a Mithra es una práctica frecuente no sólo en la

⁹⁹ El relato avéstico muestra cómo el rey legendario Yima pierde el *xʷarənah* por sus malas acciones y pasa a manos de Mithra para que la custodie. (Yt. XIX, 35), Sarkhosh Curtis, V., *Mitos Persas*, Madrid. 1996. pp. 13-14.

aristocracia persa (como lo evidencian los múltiples testimonios de sátrapas y altos funcionarios de la corte que portan tales nombres), sino incluso en la propia familia real¹⁰⁰. También existen otros espacios en los que la vinculación del rey persa con el dios Mithra ha sido identificada. En las inscripciones reales, el rey se presenta como el protector del bien y el castigador del mal. Entre los castigos que éste inflige a sus enemigos se encuentran reflejados en los relieves palaciegos el de cortar la nariz, las orejas y la lengua, arrancar un ojo, encadenar y finalmente empalar. Este castigo ha sido relacionado por Kellens y Skjaervo¹⁰¹ con los que inflige el propio Mithra, tal y como se señala en el *Mihr Yašt* (23, 63, 48). De esta manera, el rey parece estar reproduciendo el modo de actuar de la divinidad, convirtiéndose de esta manera en el brazo ejecutor de los castigos que el dios establece contra aquellos que no son fieles a su palabra.

Más elementos que han sido interpretados como una manifestación de la implicación de Mithra en el poder real, son las referencias que aparecen en el *Mihr Yasht* que describen al dios dotado *cientos de oídos* y avisado por *cientos de miles de espías* (*Yt.* X, 6, 10, 17, 22, 50, 53, 61, 82, 91, 141). A partir de la coincidencia en las cantidades y la función que éstos parecen ejercer en ambos

¹⁰⁰ Con independencia de que muchos de los sátrapas pudieran guardar algún tipo de parentesco con la dinastía aqueménida, disponemos del testimonio ofrecido por Jenofonte (*Hell.* II.1.8) donde menciona el asesinato de un hijo de Darío II llamado Mithraeus (*Mithraya*) por parte del aspirante al trono Ciro el Joven.

¹⁰¹ Kellens, J., "L'idéologie religieuse des inscriptions achéménides", *J.A.* 290.2 (2002), pp. 443-4; Skjaervo, P.O., "Avestan Quotations in Old Persian? Literary Sources of the Old Persian Inscriptions", *Irano-Judaica* IV. (1999), pp. 50-55.

contextos, se han relacionado¹⁰² con los múltiples informadores que el rey persa debía distribuir por todo el imperio, para poder tener una fuente de información contrastable con la que le ofrecían los sátrapas encargados de cada región. Por lo tanto, según estos autores, estaríamos ante un caso de identificación de la figura de Mithra con la del rey persa. De igual modo, la cifra avéstica de *diez mil ojos* (*baēvarə.cašmanəm*), fue puesta en relación por los mismos autores con el cuerpo de elite del ejército persa constituido por el grupo de los *Diez Mil Inmortales*, que formaban la guardia real¹⁰³. No obstante, estas identificaciones encuentran una difícil validación. Pues, aunque se tiene en cuenta que el rey recibía su legitimación de parte de Mithra, y por tanto, era considerado una “encarnación” del dios en la tierra; sin embargo, no podemos forzar más allá de lo posible la mera información que nos proporcionan las palabras.

Otro momento donde podemos reconocer una especial relación entre el monarca y Mithra es durante la celebración de la fiesta del *Mithrakān*. No vamos a volver aquí a explicar en qué consistía la celebración del Año Nuevo (cfr. supra Cap. VIII.2.3), aunque repasaremos el papel que se le reservaba al rey. El protagonismo que parece haber ejercido el monarca persa durante este *gahambar* es bastante significativo. En este día el rey recibía

¹⁰² Frye, R., *op. cit.* 1965, p. 134; Melkerbach, R., *op. cit.* p. 37; Altheim, F., *op. cit.* p. 177; Lommel, H., “Les espions de Varuna et de Mithra et l’oeil du Roi”, *Acta Iranica* 2 (1974), pp. 91-100.

¹⁰³ Heródoto (*Historias* VII, 83) menciona este grupo compuesto por un importante número de jóvenes nobles y una representación de las tribus iránicas. Su carácter de “inmortalidad” provenía del hecho de que cada vez que moría un miembro, era inmediatamente sustituido, con lo que siempre se mantenía el número total. Más información ofrece Jenofonte en dos de sus libros: *Anábasis* I,9,3 y *Ciropedia* VII,5,68.

ofrendas y homenajes procedentes de los diferentes sátrapas del Imperio (Estrabón, *Geografía* XI, 14,9); e, igualmente, parece ser que sólo en ese día, el rey podía saltar las distancias que protocolariamente tenía establecidas con el resto de sus súbditos, para bailar e, incluso, llegar a emborracharse (Ateneo, *Deipnosophistas* 10. 45. 434 d-f)¹⁰⁴. Podríamos interpretar estos testimonios como la posibilidad de que el rey fuera el destinatario de los regalos en honor de Mithra, considerado como el representante oficial del dios en la tierra; aunque, al mismo tiempo, tenemos constancia de ofrendas hechas para la veneración directa del dios Mithra, realizadas por magos y bajo el patrocinio del propio monarca¹⁰⁵. Estaríamos, pues, ante una situación en la que el rey se presenta como intermediario entre el dios y el pueblo durante la celebración de su festival específico.

Por último, recordamos el papel que desempeñan las inscripciones con la tríada de Mithra, Anahita y Ahura-Mazda. Creemos que vienen a ser los testimonios más claros de que el protagonismo de Mithra logró abrirse camino a través del proceso de transformación en el que se encontraba la sociedad irania, motivado en gran parte por la propia evolución que exigía el

¹⁰⁴ Bivar ha llamado la atención sobre un pasaje de un poeta árabe, Mas'udi, donde señala que era una costumbre aceptada que los Sasánidas bebieran vino durante la celebración del *Mihragān*: "Invite the companions on the day of *Mihrjan* for clear wine from the vintage jars, for a cup of old 'sasanian' wine, for the festival is a Sasanian festival". cfr. Bivar, A.D.H., "The Royal Hunter and the Hunter God: Esoteric Mithraism under the Sasanians?" *Res Orientales* 7 (1995), p. 32 (29-38) y Bivar, A.D.H., *op. cit.* 1998. pp. 49-50, 116. Para ampliar en este aspecto, véase Hanaway, W.L., "Blood and Wine: Sacrifice and Celebration in Manuchihrī's wine poetry" en *Iran* XXVI (1988). Pp. 69-80.

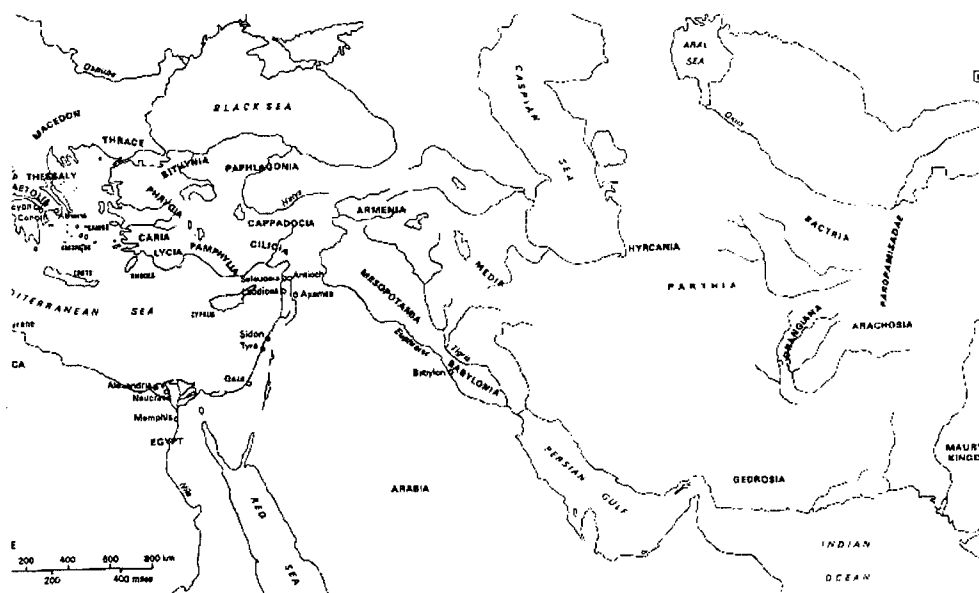
¹⁰⁵ Es lo que se recoge en los textos de la Fortaleza de Persépolis, estudiados por Hallock, R. T., *Persepolis Fortification Tablets*, Chicago. 1969. nn. 337, 338, 339, 1955, 1956, 1957.

mantenimiento del Imperio. A pesar del esfuerzo de algunos monarcas aqueménidas por ofrecer una religión oficial estatal, la realidad les obligó a reconocer el inamovible peso que el culto del dios de los contratos tenía entre la población irania, e, incluso en regiones que no se circunscribían exclusivamente a Persia o Media.

CAPÍTULO X. Mithra en el periodo helenístico.

X.1. Mithra, Alejandro Magno y el Imperio Seléucida.

El desembarco de las tropas macedonias en el año 336 a.C. en las costas de Asia Menor, iniciaba la campaña organizada por Alejandro Magno de conquistar el imperio que siglo y medio antes había tratado de someter Grecia. La empresa necesitó seis años para derrocar al Rey de Reyes aqueménida Darío III¹, más el tiempo necesario para consolidar los territorios conquistados, eliminar las resistencias internas y proseguir hacia la India.



¹ No es nuestra intención detenernos en los acontecimientos que se desarrollaron durante la campaña persa de Alejandro Magno, ni en la resistencia presentada por los persas. Nos remitimos a la bibliografía específica que existe sobre el tema. Tanto la de los autores clásicos ya vistos en el capítulo anterior (Pseudo Calístenes, Quinto Curcio Rufo, Apiano, Arriano, Plutarco), hasta los estudios realizados por Droysen, J.G., *Geschichte Alexanders der Grossen*. München, 1883; Bosworth, A.B. *Conquest and Empire: the reign of Alexander the Great*. Cambridge, 1988; Hammond, N.G., *Alexander the Great King, Commander and Statesman*. Cambridge, 1980; Briant, P., *Alexandre le Grand*. Paris, 1977.

Desde la perspectiva que preside nuestra investigación, queremos dirigir nuestra mirada hacia algún testimonio que permita conocer cuál pudo ser la relación que estableció Alejandro con la religión irania y, en particular, con el dios Mithra. La política religiosa adoptada por Alejandro tras su conquista del Imperio persa parece estar definida por una finalidad política manifiesta. Por una parte, el rey mostró un claro interés por obtener el apoyo de los cultos locales² y de los sacerdotes vinculados a ellos en regiones como Egipto, Asia Menor y Babilonia, sabedor de que éstos se relacionaban de forma directa con los grupos aristocráticos. El rey protagonizaba una política religiosa marcada por el uso partidista con la que hemos definido el periodo aqueménida, pero con un abierto uso político. El proceso de “orientalización” en el que Alejandro se embarca a través de la adopción de elementos culturales, ideológicos y políticos del nuevo imperio conquistado, llevarán no sólo a la introducción de la práctica de la *proskynesis*³, sino al desarrollo hasta su máxima expresión del culto del soberano como un dios en la tierra⁴.

² Montero, S., “La religiosidad de Alejandro en la historiografía latina: el testimonio de Q. Curcio” en Croisille, J.M. (ed.), *Neronia IV. Alejandro Magno, modelo de los emperadores romanos*. Bruselas, 1990. pp. 339-50.

³ La introducción de la *proskynesis* en el ceremonial de la corte de Alejandro en el año 327 a.C. provocó situaciones delicadas entre sus generales, recogidas por algunos autores clásicos (Curt. VIII, 5.11-17; Arr. IV, 10.6-7). Es sabido por Heródoto (VII, 136.1) que para los griegos no era costumbre arrodillarse ante ningún ser humano, de ahí que podamos entender la magnitud del cambio propuesto y el calculado significado político-religioso que se expresaba a través de esta ceremonia.

⁴ Entre los griegos no era extraña la práctica de describir a un gobernante con cualidades divinas, pero era bien distinto ofrecerle adoración y culto divinos. El establecimiento por parte de Alejandro de un discurso ideológico sobre su origen divino y la necesidad de un culto en vida de su persona, tuvo claras connotaciones políticas, y en tal sentido fue utilizado como vehículo para expresar fidelidades por parte de las regiones que conformaban su basto

Tras el asesinato de Darío III en su huída hacia Bactria, Alejandro pretendía presentarse como el legítimo heredero al trono persa, frente al nuevo usurpador Bessos-Artajerjes. De hecho, la continuidad de muchas de las instituciones aqueménidas supuso que en algunos aspectos Alejandro fuera considerado como el “último de los aqueménidas”⁵. Sin embargo, la política conciliadora⁶ realizada por el macedonio hacia los persas encontrará algún escollo importante en el ámbito de la religión. La victoria militar macedonia trajo consigo la eliminación de muchos colaboradores directos de la monarquía aqueménida, entre los que debió haber un buen número de magos⁷. Dado que la religión zoroastriana todavía no apoyaba firmemente su tradición sobre textos escritos sino en la transmisión oral a través de sus sacerdotes, podemos hacernos cargo de la importante y delicada crisis que supuso la desaparición en poco tiempo de un número considerable de magos, depositarios de este conocimiento. La tradición zoroastriana posterior (*Denkard* 4.16; 7.7; 8.20) demonizó la figura de Alejandro al presentarle como un agente de *Angra-Mainyu*, llamándole el “Maldito” (*Guzistak*), todo ello dentro del

imperio. Para una síntesis del proceso de conformación de este aspecto nos remitimos a Bosworth, A.B., *op. cit.* 1988. pp. 409-33; Briant, P., *Darius dans l'ombre d'Alexandre*. Paris, 2003. pp. 249-284.

⁵ Briant, P., “Conquête territoriale et stratégie idéologique : Alexandre le Grand et l'idéologie monarchique achéménide” en *L'idéologie monarchique dans l'Antiquité*. Warsaw and Krakow. 1980. p. 80 y Briant, P., *Rois, tributs et paysans*. Paris, 1980. pp. 318-330.

⁶ El término utilizado por Droysen (*op. cit.* p. 296) para definir este capítulo es el de “política de fusión”, cuya expresión externa más significativa fue el matrimonio masivo de Alejandro y sus generales con las princesas persas.

⁷ Hjerrild, B., “The Survival and Modification of Zoroastrianism in Seleucid Times”, en Bilde, P., *Religion and Religious Practice in the Seleucid Kingdom*. Esbjerg, 1990. p. 144. Existe una tradición zoroastriana recogida en un libro de la época sasánida denominado *Libro de Arda Viraf* (ss. III – IV d.C.) en la que se relata cómo Alejandro protagonizó una persecución contra los principales sacerdotes, magos y jueces de la religión zoroastriana.

contexto de la destrucción de la capital sagrada de los persas: Persépolis.

Frente a esta práctica realizada por Alejandro durante su vida, nos encontramos con el testimonio de la obra atribuida a Calístenes en la que mencionan las disputas que se entablan por el cuerpo del conquistador a su muerte:

Los persas se peleaban con los macedonios, porque querían llevarse consigo a Alejandro e invocarlo como Mitra. Los macedonios se oponían porque querían trasladarlo a Macedonia.

(Pseudo-Calístenes, *Vida y Hazañas de Alejandro Magno*. III,34)⁸

Esta disputa entre persas y macedonios por el cuerpo de Alejandro no aparece en los demás autores clásicos que dedicaron obras a este rey (Curt. X, 10.20; Plut. *Alej.* LXXVII.7, etc.), sino que resuelven la cuestión dejando a Ptolomeo llevar el cuerpo para ser enterrado en Egipto. Tan sólo Curcio (X, 5.17) describe la actitud de los persas:

Con el cabello cortado, siguiendo la costumbre nacional, vestidos de luto y acompañados de sus mujeres e hijos, con sincero dolor lo lloraban no como a un vencedor y, poco ha, enemigo sino como al rey más justo de su pueblo, y acostumbrados como estaban a vivir bajo un rey, reconocían abiertamente que ninguno había sido más digno de reinar sobre ellos.

⁸ L. Martín cita este pasaje para asegurar que Alejandro había sido iniciado en el culto mitraico persa. Si a esto le añadimos la mención siguiente que hace este autor al identificar al rey Antíoco I de Comagene (s. I a.C.) con uno de los generales sucesores de Alejandro, nos hacemos una idea de lo mal documentado que parece estar este investigador en relación con el culto mitraico oriental. Cfr. Martín, L., *Hellenistic Religions. An Introduction*. Oxford, 1987, p. 114.

¿A qué se debe la equiparación que hace Pseudo-Calístenes de Alejandro con Mithra? Por una parte, debemos mantener las prevenciones señaladas en el capítulo anterior en relación con las menciones que aparecen en estas obras, en tanto que pueden estar respondiendo a hechos novelados sin ninguna correspondencia con los verdaderos acontecimientos. Sin embargo, también podemos encontrarnos ante una nueva confirmación de la estrecha vinculación que existía entre la figura del monarca aqueménida y el dios Mithra. No conocemos referencias de una identificación *post-mortem* de los reyes persas con Mithra, pero en las páginas anteriores hemos constatado las diferentes ocasiones en que el rey pudo haberse presentado y haber sido tenido por sus súbditos como una representación terrenal de este dios. En este sentido, el fragmento de Curcio nos muestra a Alejandro como la encarnación del perfecto rey persa; de ahí que ante los ojos de los súbditos persas y medos, no resultara contradictorio ofrecer hacia su cuerpo una veneración como personificación de Mithra. El hecho de que ésta sea la única mención directa de Mithra que aparece en la obra de Pseudo-Calístenes, podría llevarnos a plantear que se trata de una introducción intencionada, con el propósito de reforzar la idea antes expuesta.

La muerte de Alejandro de Macedonia trajo consigo inevitablemente el enfrentamiento entre sus generales por lograr el control sobre el vasto imperio que éste había creado. Después de más de veinte años de un conflicto que se desarrolló en casi todos los frentes, hacia fines del siglo IV a.C. ya había quedado definido el reparto. En buena parte de la región donde antes se

había extendido el Imperio Persa, ahora gobernaba la dinastía fundada por Seleuco I, a excepción de Egipto, bajo el mando de Ptolomeo y algunos territorios de Asia Menor, donde se habían fundado pequeños reinos. No es el objetivo de esta investigación profundizar sobre la historia del Imperio Seléucida⁹, aunque tendremos ocasión de hacer referencia a los diferentes movimientos internos que provocaron sucesivas fragmentaciones, hasta llevar a su disolución total.

De manera principal, queremos centrar nuestra atención sobre el elemento ideológico del que se sirvieron los reyes seléucidas para llevar adelante su gobierno sobre un territorio inmenso y multicultural. La monarquía se sirvió de la religión y la cultura, una vez más, como los elementos que ayudarían a consolidar su posición de poder en medio de poblaciones que habían sido recientemente sometidas y, por ende, manifestaban una cierta hostilidad. La penetración del elemento griego en Oriente no era una novedad en esta época, ya que desde el período aqueménida se sabe que el conocimiento de la cultura y lengua griega estaban difundidos en la corte¹⁰. No podemos olvidar que una parte importante, en cuanto a los ingresos

⁹ Existe una bibliografía específica sobre el tema. De manera general nos remitimos a: Austin, M., *The Hellenistic World from Alexander to the Roman Conquest*. Cambridge, 1981; Jouguet, P. *El Imperialismo Macedonio y la Hellenización de Oriente*. México, 1958; Préaux, C., *El Mundo Helenístico, Grecia y Oriente. Vol II*. Barcelona, 1984; Walbank, F.W. y Astin, A.E. (eds.), *The Cambridge Ancient History, II.1. The Hellenistic World*. Cambridge, 1994; Shipley, G., *El mundo griego después de Alejandro*. Barcelona, 2001.

¹⁰ El papel desempeñado por los artesanos, los médicos, traductores, soldados y aristócratas griegos en la corte persa ha sido señalado por los autores clásicos (Her. III, 129-132; VI, 41; Plin. *Nat. Hist.* XXXIV, 68; Plut. *Tem.* 29; Diog. Laert. IX, 34). Para una visión del papel ejercido por los griegos en la corte, véase Dandamaev, M., *Cultura y Economía del Irán Antiguo*. Sabadell, 1990, pp. 406-410.

económicos, estaba representada por las ciudades griegas de Anatolia. Con la monarquía seléucida, la población de origen greco-macedónico ocupó puestos importantes en la organización del Estado, y desde allí se trató de fomentar la preponderancia de lo griego sobre lo autóctono. No obstante, la visión reduccionista que ha imperado en la historiografía¹¹ y que ha presentado a los seléucidas como una ruptura con los modelos aqueménidas, encuentra hoy en día difícil continuación. Si bien sería un error considerar al imperio seléucida como una continuidad del aqueménida, lo que no puede ser ignorado es que el modelo adoptado por los reyes macedonios representó una continuidad indiscutible con el periodo persa, concretado en el mantenimiento de las satrapías, las unidades administrativas, la política de colaboración con las elites locales, etc.¹²

Los Seléucidas buscaron en la propagación del culto real del soberano el vehículo que actuase como cohesionador a todos los pueblos sometidos a su poder. Los reyes volvían a vincular el ejercicio de su realeza con una relación particular con la divinidad,

¹¹ Durante el siglo XIX y buena parte del XX ha existido la percepción por parte de algunos historiadores de reducir el periodo aqueménida como una etapa "pre-helenística". Destacan los nombres de M. Rostovtzeff o W. Schur. Una revisión de estas posturas la encontramos en el ensayo de Briant, P. "Quelques remarques sur Michael Rostovtzeff et le passage du monde achéménide au monde hellénistique" en *Michael Rostovtzeff, Colloque International*, Paris, 2000. Disponible en línea: www.achemenet.com/ressources/souspresse/annonces/annonces.htm.

¹² Sobre este aspecto, véase: Kurht, A. et Sherwin-White, S. (eds.), *Hellenism in the East. The interaction of Greek and non-Greek civilizations from Syria to Central Asia after Alexander*. London, 1987; Briant, P., "The Seleucid Kingdom, the Achaemenid Empire and the history of the Near East in the First Millennium B.C.", en Bilde, P., *Religion and Religious Practice in the Seleucid Kingdom*. Esbjerg, 1990. pp. 40-65; Shipley, G., *op. cit.* 2001. pp. 342ss; Teixidor, J., "Vie religieuse dans la Syrie à l'époque hellénistique et romaine" en Dentzer, J.M. (ed.) *Archeologie et Histoire de la Syrie. II*. Saarbrücken, 1989. pp. 81-95.

que a su vez les había conferido dicho poder¹³. Al mismo tiempo, tampoco dudaron en continuar con la política de identificación con cada uno de los dioses nacionales de los pueblos sometidos.

La divinidad griega que se potenció de forma principal desde la Monarquía Seléucida fue Apolo Didimeo (de Dídima, santuario cerca de Mileto). Éste fue tomado como el patrono particular, ya que se decía que había profetizado el destino real de Seleuco, de ahí que también fuese presentado como el antecesor divino de esta dinastía (Diodoro Sículo, *Biblioteca Histórica*, XIX.90.4). Incluso, después de su muerte, Antíoco I (281-261 a.C.) fue deificado como Ἀντιοχος Ἀπολλων Σωτηρ (C. I. G., 4458). No puede pasar para nosotros desapercibido el protagonismo de esta divinidad, puesto que ya hemos tenido ocasión (y las seguiremos encontrando en las páginas siguientes), de reconocer el vínculo de conexión que se estableció entre el dios Apolo helenístico y el dios Mithra iranio. Sin embargo, ni los ejemplos ya mencionados, ni los que nos quedan por analizar, se hallan en relación directa con la monarquía seléucida¹⁴, de la cual no tenemos ningún testimonio evidente de relación con el dios persa¹⁵. Sí podemos detenernos a considerar un fenómeno cultural

¹³ Jouguet, P., *op. cit.* 1958, p. 294. Sobre el culto dinástico, cfr. Walbank, F., "Monarchies and Monarchic Ideas", en Walbank, F. y Astin, A. (eds.), *op. cit.* 1994. pp. 96-99.

¹⁴ La aparición de una inscripción en la ciudad lidia de Sardis donde se lee Μίτθρης Διδυμᾶς (Sardis VII, I, nº 5,26) ha sido interpretado, no como una referencia a una advocación particular del dios Mithra en relación con este espacio directamente vinculado con el culto de Apolo, sino como el testimonio de un nombre teóforo (Mithras de Dídima) portado por un funcionario de la administración en Mileto. Cfr. Schmitt, R., "Die Theophoren eigenamen mit altiranisch *MIQRA-" *Acta Iranica* 17 (1978), p. 435.

¹⁵ Sin embargo, Jouguet (*op. cit.* p. 294) afirma que los Seléucidas se consideraban también investidos de la "gloria real" que otorgaban Mithra y Anahita, tal y como habíamos visto para los reyes aqueménidas. Nos parece que

que se desarrolló en esta época y en esta región, y que es importante para comprender la evolución progresiva del culto de Mithra a la que vamos a asistir.

La entrada en contacto entre dos civilizaciones tan complejas como la irania y la helénica, trajo consigo la necesidad de hacer traducciones no sólo lingüísticas, sino también culturales. Con ello, queremos decir que se puso en marcha un proceso por el cual, los griegos trataron de asimilar lo que les venía de Oriente, pasándolo por el tamiz de su propia comprensión del mundo¹⁶. El vocablo para designar esto ha sido *interpretatio graeca*; en el campo de la religión, esta *interpretatio* produce una visión del mundo que está basada en un esquema griego sobre religión y cultura, reduciendo la complejidad que encierra cada nombre y cada divinidad, a un conjunto de estructuras familiares¹⁷. Préaux remonta a Heródoto el origen de esta *interpretatio* en su esfuerzo por dar a conocer a los griegos la diversidad cultural que definía a

dicha afirmación, aunque se apoye en F. Cumont (*The Mysteries of Mithra*, New York, 1956, p. 95), no se sostiene en ningún testimonio arqueológico ni literario. Esta circunstancia sí se constata en alguna de las casas reales de los Reinos Helenísticos de Asia Menor, y en la monarquía parta, donde esta relación entre la coronación del rey por parte de alguno de los dioses tradicionales iranos es evidente.

¹⁶ Sobre el marco ideológico que preside este proceso, véase Rotroff, S., "The Greeks and the Other in the Age of Alexander", en Coleman, J. and Walz, C., *Greeks and Barbarians*. Bethesda, 1997. pp. 221-235.

¹⁷ Para un estudio con detenimiento de las implicaciones de esta *interpretatio graeca* en la cultura irania, nos remitimos a de Jong, A., *Traditions of the Magi. Zoroastrianism in Greek and Latin Literature*. Leiden, 1997. pp. 30-35. También para cuestiones en general sobre la *interpretatio* en el mundo antiguo, cfr. Bloch, R., 1976: *Recherches sur les religions de l'Italie antique*, Genève, 1-42; Schenk, W., 1989: "Interpretatio Graeca – Interpretatio Romana. Der hellenistische Synkretismus als semiotisches Problem", en Schmitter, P. y Schmitz, H.W. (eds), *Innovationen in Zeichentheorien. Kultur- und wissenschaftsgeschichtliche Studien zur Kreativität*, Münster, 1995, pp. 83-121.

los pueblos tradicionalmente “bárbaros”¹⁸; si bien, esto no deja de ser una especulación o una limitación a las fuentes escritas. Sabemos que también hubo otros trabajos de autores griegos que trataron de “traducir” para los griegos aquello que caracterizaba a las otras culturas. Además, el propio origen oriental de algunas divinidades griegas, como Dionisos o Afrodita, ya nos están hablando del contacto cultural que existía entre ambas orillas del Mediterráneo. Concluye en este sentido Rudhardt¹⁹, que la inclinación a reconocer las mismas divinidades bajo los diferentes nombres que reciben de acuerdo con los diferentes pueblos no es sólo peculiar de Heródoto; es común a todos los griegos. A través de este mecanismo, los griegos pudieron llegar a conocer los nombres de divinidades que eran adoradas en Oriente; tal es el caso de Mithra.

La correlación de los testimonios a partir del siglo IV a.C. entre el dios iranio y el Apolo griego, está en relación con el carácter solar manifestado por las dos divinidades²⁰, reforzado a su vez con los estrechos vínculos que ambos desarrollan con el poder real. Ya hemos tenido ocasión de conocer los ejemplos en el contexto aqueménida, e inmediatamente podremos ver cómo continuó esta identificación en el contexto helenístico, a través de las inscripciones votivas de los reyes griegos de Asia Menor. Sin

¹⁸ Préaux, C., *El Mundo Helenístico, Grecia y Oriente. Vol II*. Barcelona, 1984. p. 409.

¹⁹ Rudhardt, J., “The Greek attitude to foreign religions”, en Harrison, T., *Greeks and Barbarians*. Edinburgh, 2002. p. 177.

²⁰ Este componente solar relacionado con Apolo va a tener un potencial propagandístico de gran importancia, tomado por los reyes helenísticos y luego por los emperadores romanos. Véase Chirassi Colombo, I., “Sol Invictus o Mithra (per una rilettura in chiave ideologica della teologia solare del Mitraismo nell’ambito del politeismo romano)”, en Bianchi, U. (ed.), *Mysteria Mithrae*. Roma, 1979, pp. 651-3.

embargo, en la inscripción de Janto, (cfr. supra cap. IX.3) pudimos ver cómo este fenómeno de *interpretatio graeca*, también tuvo su respuesta por parte persa en lo que A. de Jong ha definido como *interpretatio iranica*²¹. Por otra parte, a pesar de estas equivalencias, necesarias para poder hacer entender la carga religiosa que en cada cultura encierra el nombre conferido a una divinidad, se da la particularidad, de que la palabra persa Mithra pasó, a menudo, sin traducción a la lengua griega²².

X.2. Mithra y los Reinos Helenísticos de Asia Menor.

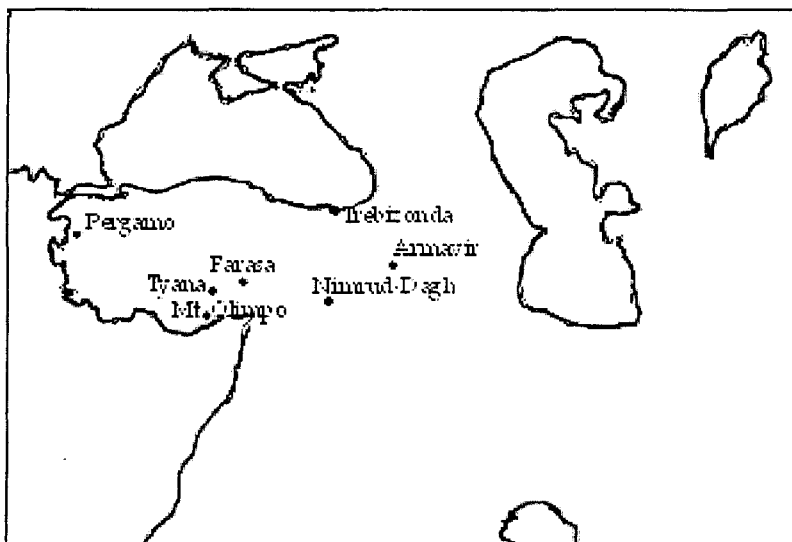
La historia del Imperio Seléucida está marcada por el continuo esfuerzo que, desde un principio, tuvieron que hacer sus reyes por mantener la cohesión de un estado fuertemente sacudido por movimientos centrípetos separatistas. Las distancias que conformaban dicho Imperio eran demasiado grandes como para permitir el control y la intervención a tiempo en cada uno de los frentes que se abría²³. Por una parte, en el extremo oriental, bien pronto se hizo efectiva la secesión protagonizada por partos y bactrianos; mientras que en la zona más occidental, en medio de Anatolia y las ciudades griegas de la costa jónica, también se hizo patente el deseo de sacudirse del control directo seléucida. La constitución de pequeños estados independientes en Asia Menor

²¹ de Jong, A., *op. cit.* 1997, pp. 33ss.

²² Μίθρας (Heródoto, *Historias*, I, 131); Μίθρης (Estrabón, *Geografía*, XV.3.13); Μίθρη en la inscripción de Faraša, en Boyce, M. et Grenet, F., *A History of Zoroastrianism*. Vol. III, Leiden, 1991. pp. 272-273. En estos casos, parece que el nombre de Mithra tuviera para los greco-parlantes una significación suficiente que no necesitara de una mayor explicación, salvo el recordatorio de conectarlo con Apolo o con el culto del Sol.

²³ En este sentido, véase Lozano, A., "Los Seléucidas y sus sistemas de control territorial", *Gerión* 14 (1996), pp. 185-194.

está en relación directa con las aspiraciones de los grupos de terratenientes autóctonos de origen iranio, pero fuertemente helenizados, por salvaguardarse de la presión seléucida.²⁴ Ante este panorama, asistimos a los esfuerzos de individualidades que protagonizan la formación de un reino separado del Seléucida. En cualquier caso, la existencia de dichos reinos siempre se encontró estrechamente ligada a la política del Imperio: sus reyes firmaron alianzas con unos y con otros, tuvieron que tomar partido en las guerras internas que se desarrollaron (como en el caso de la “Guerra de los Hermanos”, Seleuco y Antíoco Hierax, 245-241 a.C.), y debieron lidiar con los intereses ptolemaicos siempre presentes en la zona²⁵.



²⁴ Raditsal, R., “Iranians in Asia Minor” en Yarsheter, E. (ed.), *The Cambridge Ancient History of Iran*. Vol. 3(1), 1983. pp. 106ss. (100-116).

²⁵ Para un estudio de los condicionantes en los que surgen dichas monarquías, y una breve trayectoria histórica de cada una de ellas, nos remitimos a Shipley, G., *op. cit.* 2001, pp. 295ss; Heinen, H., “The Syrian-Egyptian wars and the new Kingdoms of Asia Minor”, en Walbank, F. y Astin, A.E., *op. cit.* 1994, pp. 425 ss; Sartre, M., *L’Asie Mineure et l’Anatolie: d’Alexandre à Dioclétien (IV s. av. J.C. / III d.J.C.)* Paris, 1995.

Los reinos a los que debemos prestar mayor atención en relación con el tema que dirige nuestra investigación, son aquellos que de alguna forma han aportado datos relacionados con la presencia y culto del dios iranio Mithra: Comagene, Ponto, Armenia, Capadocia y Bósforo. En torno a cada uno de estos pequeños estados surgió en momentos diferentes una dinastía, que se caracterizó por continuar la línea ideológica presentada por los seléucidas y conectarla directamente con la tradición real aqueménida²⁶. Son varios los testimonios que nos revelan la especial relación que se estableció entre estas casas reales y la práctica religiosa irania, de la que se consideraban herederos.

Comagene.

El principal testimonio de culto mitraico que tenemos en la región que ocupó el reino de Comagene²⁷, se encuentra en el conocido conjunto monumental de *Nimrud Dagh*²⁸. Son varios los

²⁶ Cfr. Wolski, J., "Sur le <philhellénisme> des Arsacides", *Gerión*, I (1983), Madrid, p. 146 y Frye, R., *op. cit.* 1965, p. 188.

²⁷ Se trata de uno de los reinos helenísticos que más tardíamente se constituyen, (s. I a.C.). Este territorio había sido una pequeña satrapía durante la dominación persa y seléucida. A comienzos del s. I a.C., Mithrídates I *Kallinikos* (96-70 a.C.) logra coronarse rey (Cas. Dio. 54,9,2-3; Plut. *Ant.* 61,2). Sobre los inicios de este pequeño estado situado en el centro de Anatolia, véase Duchesne-Guillemin, J., "Iran and Greece in Commagene", *Acta Iranica*, 17 (1978), pp. 187-199; Waldmann, H., *Die Kommagenischen kulturreformen unter König Mithradates I. Kallinikos und seinem Sohn Antiochos I.* Leiden, 1973; Fraser, P.M., "The Kings of Commagene and the Greek World" en Sahin, S. Schwertheim, E. et Wagner, J. (eds.), *Studien zur Religion und Kultur Kleinasien.* Leiden, 1978. pp. 359-374; Sullivan, R.D., "The Dynasty of Commagene", *ANRW* II.8 (1977). pp. 732-799.

²⁸ Esta colina, situada en la región turca de *Karakus*, sirvió de monumental tumba al rey Antíoco I, (69-34 a.C.) y es conocida desde 1890. Hay que destacar el carácter colosal de las estatuas allí colocadas y la ostentación que se persigue con todo el conjunto. De hecho, de fines del siglo IV d.C. es la descripción que hace Gregorio de Nazancio (*Ant. Pal.* 8.177) en la que atribuye el título de octava maravilla a este lugar. Para un comentario artístico del monumento,

elementos a tener en cuenta en este testimonio mitraico. Por un lado, tenemos la presencia de una inscripción escrita en griego (CIMRM. I, nº 32) grabada en la cara trasera de los tronos de la estatua que representa al rey Antíoco I, en que se enumera a los representantes del panteón iranio, al lado de su equivalente helénico: Zeus – *Ahura-Mazdā* (Ἄρουμάσδου); Apolo – Mithra – Helios – Hermes; Heracles – *Artagnes*²⁹. Junto a este texto, también se hallaron varias representaciones (CIMRM. I, nn. 28, 29,30, 31) donde se muestran estas divinidades nombradas.

La identificación de Mithra con Apolo y Helios que aparece en la línea 55 de dicha inscripción (Ἀπόλλωνος Μιθρου Ἡλίου)³⁰ no es un hecho que nos resulte extraño, puesto que ya hemos podido comprobar que el carácter solar que se les atribuye, interviene como elemento que les equipara sin excesivas complicaciones para la mentalidad religiosa de griegos e iranos. En un contexto helenizante como era el del reino de Comagene, no

véase Ghirsham, R., *Irán, Partos y Sasánidas*. Madrid, 1962. pp. 57-60 y Stierlin, H., *Grèce d'Asie*. Fribourg, 1986, pp. 99ss. y más recientemente Sanders, D.H. (ed.), *Nemrud Dagi: The Hierothesion of Antiochus I of Commagene*. Winona Lake. 1996. Existe una página web donde este último autor ha desarrollado un proyecto de reconstrucción de 3D del monumento: www.learningsites.com/NemrudDagi/nemdagi-2.htm. Por otra parte, Beck, R., "Mithraism since Franz Cumont", en *ANRW*, 17.4 (1985), pp. 2017-18, intenta contextualizar la obra, dentro del esfuerzo de estas dinastías por desarrollar un sincretismo cultural y religioso greco-persa. En un *Nymphéo* hallado en Arsemeia, también se han identificado una serie de relieves que repiten la temática que vamos a analizar en los hallados en *Nimrud Dagh*. Para un estudio de la relación que manifestaron los reyes helenísticos con este tipo de santuarios, nos remitimos al estudio Boffo, L., *I re ellenistici e I centri religiosi dell'Asia Minore*. Firenze, 1985.

²⁹ Debemos destacar la extensión que tuvo el culto al dios griego Hércules en la zona irania, emparejado con el ayudante de Mithra en la lucha contra los *daēuvas*: *Vərəθragna*. Aunque en la inscripción el nombre utilizado es *Artagnes*, equivale al *Vərəθragna* del Avesta. Sobre el culto de este dios en este contexto, véase Frye, R., *op. cit.* 1965, p. 194.

³⁰ De hecho, vuelve a repetirse en otra inscripción hallada en Samosata, vinculada a Antíoco I de Comagene. Cfr. CIMRM. I, nº 33.

debe sorprendernos que sea acentuada la consideración del dios iranio en su faceta solar, que venía a encerrar todos los demás elementos relacionados con el poder político y el patronazgo militar. Sin embargo, nos llama más la atención la otra divinidad que es introducida en esta inscripción funeraria. La identificación de Mithra con Hermes (lín. 55, Ἑρμοῦ) resulta un elemento novedoso dentro de este ambiente, y, en cierto sentido, podemos hallarnos ante una traducción (o podríamos decir también una *interpretatio*) del papel que en la religión irania desempeñaba el dios en relación con el destino de las almas. Cuando desarrollábamos las funciones que se atribuyen a este dios en el contexto avéstico (cfr. supra cap. VI.2.5), comprobamos cómo su presencia en el Puente del *Cinuuāt* representaba un elemento significativo. En ese espacio, Mithra ejercía no sólo la función de juez de las almas, sino también como indicador de la dirección que éstas debían tomar para comenzar su ascensión tras la muerte física; de ahí que podamos atribuir este carácter psicopompo³¹ al dios iranio desde antiguo. Éste es, también, uno de los papeles que desempeña Hermes en la religión griega³². A través de la equiparación que hacen Antíoco I y su padre Mithrídates *Kalínaco*³³ estaríamos ante un testimonio de un elemento particular

³¹ El primero en sugerir esta posibilidad en relación con Mithra fue Dittenberger, W., *Orientalis Graecae Inscriptionis Selectae*, vol. I, Leipzig, 1903. p. 509.

³² El libro XXIV de la Odisea comienza con una escena en la que aparece Hermes desempeñando esta función psicopompa: *Hermes, dios de Cilene, hacia sí convocaba las almas de los muertos galanes. Llevaba su vara en las manos, vara hermosa, dorada, que aduerme a los hombres los ojos si él lo quiere o los saca del sueño. Despiertas por ella se llevaba sus almas, que daban agudos chillidos detrás de él, cual murciélagos dentro de un antro asombroso (...) marchaban en grupo tras Hermes sanador, que sus pasos guiaba en las lóbregas rutas.* (Odisea, XXIV, 1-10)

³³ Waldmann (*op. cit.* p. 87ss) señala que el verdadero iniciador del sincretismo greco-iranio habría sido Mithrídates *Kalínaco*, quien habría erigido estatuas de Mithra y *Artagnes* en Samósata y Arsameia, circunstancia no demostrada,

del culto que estos personajes habrían dirigido hacia Mithra. Ambos reyes habrían sido conscientes de esta función atribuida a Mithra y confirmada por medio de su vinculación con Hermes³⁴.

Otro aspecto a destacar del denominado *hierothesion* de



Nimrud Dagh es que está constituido por un conjunto de estatuas de tamaño colosal, que representan a cada una de las divinidades principales greco-iranas. Cerca de este lugar central, se hallan dispuestos los relieves donde aparece el rey Antíoco I junto a algunos de estos dioses.

La estatua identificada como el dios iranio Mithra, se conserva de manera fragmentada con su cabeza imberbe de grandes dimensiones, caída y el cuerpo sedente en lo alto del monumento, presenta como elemento característico principal el llevar el gorro frigio³⁵. Alrededor del borde del gorro, se ha

puesto que existe la disputa de si estos testimonios fueron erigidos por Antíoco I, cfr. Duchesne-Guillemin, J., "art. cit." 1978, pp. 196-7; Musti, D., "Morte e culto dei Sovvrano in ambito ellenistico (in particolare sulla tombe-santuario di sovrani della Commagene), en Gnoli, G. (dir.), *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*. Paris, 1982. pp. 191-199.

³⁴ Lincoln señala las líneas 36-44 de la misma inscripción de Antíoco, donde da a entender la creencia en que su alma saldrá de su cuerpo hacia el trono celestial de *Zeus Oromasdes*. Cfr. Lincoln, B., "Mitra(s) as Sun and Savior" en Bianchi, U. et Vermaseren, M., *La Sotterologia dei culti orientali nell'imperio romano*. Leiden, 1982. pp. 514-515. En esta misma línea Duchesne-Guillemin, J., "art. cit." 1978, p. 190.

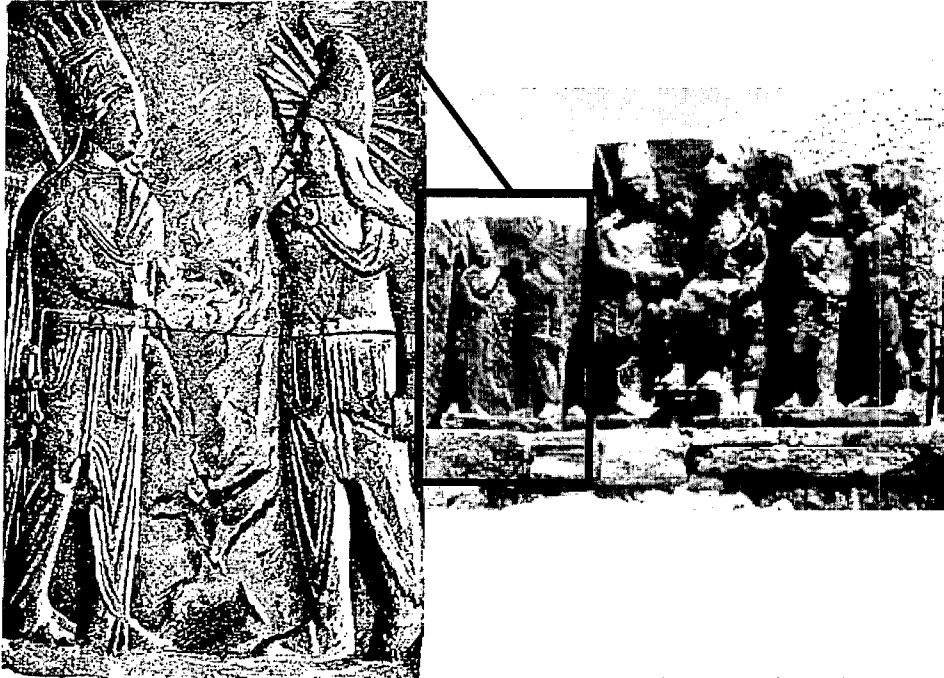
³⁵ Séneca hace mención del origen frigio del gorro conocido como *pileum phrygium*, *tiara* o *mitra*. Cfr. Sen. *De Beneficiis*, VI, 31.12; *Etymologia*, XIX, 31.4.

esculpido una diadema decorada con rayos. Los relieves antes mencionados repiten los tres el mismo esquema; en ellos aparece el rey a la izquierda llevando su vestidura principal en un acto de *dexiosis* (dando la mano) con los dioses antes mencionados. En el panel de la derecha, *Vərəθragna* aparece bajo la imagen tradicional atribuida a Heracles; en el centro *Ahura-Mazdā* y a la izquierda, Mithra quien es representado siguiendo el modelo parto que también será característico en el mundo romano.

Este último relieve contiene una serie de elementos que conviene tener presentes: por un lado, la simbología vinculada a la representación de Mithra; el nimbo y la corona de veintiún rayos que rodea su cabeza hace referencia directa al carácter solar que antes mencionábamos y que actúa de conexión entre Mithra y Apolo; el sombrero frigio se convierte también en elemento identificativo propio de la figura del dios, junto con el traje persa (*anaxyrides*). Asimismo, el dios sostiene con su mano izquierda el *barsom*³⁶, instrumento del poder real, que simboliza el patronazgo que ejerce el dios sobre el reinado, al mismo tiempo que hace referencia a las prácticas sacerdotales protagonizadas por los magos en el contexto aqueménida.

Heródoto (VII, 61) describe de la siguiente forma las vestimentas de los persas: *Los persas guerrean equipados de la siguiente manera: llevan sobre sus cabezas gorros sueltos, llamados tiaras, y sobre sus cuerpos túnicas con mangas, con escamas de hierro como las de los peces, y pantalones en sus piernas.* Sobre la vinculación irania del gorro llevado por Mithra, véase Widengren, G., "Some remarks on Riding Costume and Articles of Dress among Iranian Peoples in Antiquity", *Studia Ethnographica Upsaliensia* XI (1985), pp. 245-254.

³⁶ El paralelismo entre esta escena y algunas de las representaciones de la *dexiosis* que aparecen en los mitreos y la presencia de esta práctica dentro del ritual mitraico, ha sido tenido en cuenta por Cumont, Vermaseren, Turcan, etc. Para una consideración de este aspecto como elemento de continuidad en el culto oriental y occidental de Mithra, véase Campos, I., "Consideraciones sobre la iconografía mitraica" *Florentia Iliberritana* 15 (2004), pp. 9-28.



El acto de estrechar la mano derecha representado en ambos relieves ha tenido varias interpretaciones; en cualquier caso, no es un gesto único³⁷ de estos dioses y de este rey, puesto que hemos visto que el rey repite esta *dexiosis* con los otros dioses. Por su parte, Waldmann³⁸ interpreta el acto del estrechamiento de manos entre Mithra y Antíoco como el gesto público que indicaría la recepción e introducción de los dioses persas y macedonios en Comagene. F. Dörner³⁹ señala que tanto por la localización espacial de los relieves de *dexiosis* dentro del conjunto del *hierothesion*, como por el hecho de que sean posteriores a las estatuas colosales, debemos interpretarlos como

³⁷ R. Turcan incide en señalar el carácter general de este gesto, cfr. Turcan, R., *Mithra et le Mithriacisme*. Paris, 1993. p. 25. La *dexiosis* encuentra un desarrollo considerable en la iconografía greco-romana, véase Reekmans, L., "La *dextrarum iunctio* dans l'iconographie romaine et paléochrétienne" en *Bulletin de Institut belge* 31 (1958), pp. 23-95. Con especial relación a los misterios mitraicos, véase Le Glay, M., "La ΔΕΞΙΩΣΙΣ dans les Mystères de Mithra" *Acta Iranica* 17 (1978), pp. 279-303.

³⁸ Waldmann, H., *op. cit.* 1973, pp. 197-202.

³⁹ Dörner, F.K., "Mithras in Kommagene", *Acta Iranica* 17 (1978), pp. 127-8 (123-133).

expresiones simbólicas de los cultos desarrollados en este espacio. Por nuestra parte, hemos de tener en cuenta los intereses propagandísticos que están presentes en este recinto: la intención de vincular a las divinidades principales iránias, fuertemente helenizadas, a un monumento fúnebre, que, en definitiva, era un homenaje a la figura del rey Antíoco I y de su padre Mithrídates *Kalinicos*. Sin embargo, no se trata simplemente de un recurso iconográfico, puesto que, a partir de la información proporcionada por la inscripción mencionada arriba (líns. 113-122), sabemos que existían una serie de disposiciones particulares que vinculaban al rey de Comagene con el culto de Mithra – Apolo. La creación de un sacerdocio específico para el culto de estas divinidades, con la obligación expresa de vestir los ropajes tradicionales iránios al celebrar sus ceremonias; la adopción por parte del rey del título de Θεὸς δίκαιος (Dios Justo), que es un epíteto atribuido a Mithra⁴⁰; la celebración de las ceremonias de aniversario de la coronación y el cumpleaños real el día dieciséis de cada mes (día que ya pudimos ver que se encontraba bajo la advocación de este dios). Estos elementos nos hablan de una relación particular que se establece entre el monarca y el dios Mithra. Con independencia de devociones particulares, lo que encontramos representado es la expresión concreta de un culto real, con la intención de fortalecer la figura del monarca a través del recurso a la legitimidad que proporcionaba la vinculación al trono de las divinidades tradicionales iránias. Antíoco I habría desarrollado a los pocos

⁴⁰ Waldmann, H., *op. cit.* 1973, p. 166; Duchesne-Guillemin, J., “art. cit.”, 1978, p. 199; Dörner, F., “art. cit.” 1978, p. 127 y Clauss, M. *Mithras*. Munchen, 1990, p. 5. Tanto Cumont (MMM II, nº 3), como Vermaseren (CIMRM. I, nº 18) hacen referencia a una pequeña inscripción hallada en Tyana (Kilissé-Hissar, Turquía) con el siguiente texto: Θεὸς δίκαιος Μίθρην. Sin embargo, no informan nada en relación a su posible datación.

años de suceder a su padre un programa político-religioso encaminado a conectar las dos tradiciones culturales que actuaban en el reino de Comagene. Aunque por educación era predominantemente helénico (por línea materna se vinculaba su origen con el propio Alejandro), debió darse cuenta de la utilidad que le podía proporcionar el trasfondo iranio presente en el territorio. De esta manera, se vinculaba a la corriente desarrollada por los demás Reinos Helenísticos de la zona, quienes desde sus inicios habían recurrido a este sincretismo como vehículo de consolidación en el poder. De entre las divinidades incorporadas al trono, el dios Mithra en tanto representante de la idea de legitimidad divina era un recurso bastante eficiente. Un testimonio más que subraya la relación de estos monarcas con esta divinidad es el que queda reflejado en el carácter teóforo del fundador del reino Mithrídates I, continuado luego en su nieto, Mithrídates II (Plut. *Ant.* LXI,2) y su biznieto, Mithrídates III (Cas. Dio. 54,9.3).

Ponto Euxino.

El recurso a los nombres teóforos relacionados con Mithra por parte de algunas de las casas reales de estos Reinos Helenísticos, constituye la principal fuente de información que disponemos para saber de la continuidad de este dios durante este periodo. El empleo del teóforo *Mithradata* (dado por Mithra) está presente, no sólo en tres de los cuatro reyes de Comagene, sino también en las familias reales de Armenia, Capadocia, Bósforo y

del Ponto, principalmente.⁴¹ Entre los reyes del Ponto llegó a haber seis de ellos que tomaron el nombre relacionado con Mithra.

Los orígenes del Reino del Ponto son un tanto contradictorios. La denominación de la región como Capadocia Pónica se remonta a la época aqueménida (Estr. XII, 1.4); sin embargo, durante el reinado de Artajerjes II, el mando de dicha zona había sido asumido por un noble persa de nombre Mithrídates. Los sucesores de este personaje mantendrán el control de la satrapía de Frigia hasta la conquista de Alejandro, siendo otro Mithrídates el sátrapa que será confirmado por el rey macedonio hasta su muerte (Dio. Sic. XVI, 90.2; XX.111.4). Tras el asesinato de éste, su hijo Mithrídates después de un tiempo huido en Paflagonia, se proclama fundador (κτιστηχ) y rey del Ponto en el año 281 a.C., aunque debe mantener una relación de dependencia con el Imperio Seléucida. Su sucesor Mithrídates II (250-220) tomará partido en la guerra de los Hermanos de mitad del siglo III a.C.⁴² Sin embargo, será el último rey del Ponto, conocido como Mithrídates VI *Eupator* (112-63 a.C.), quien dará la mayor relevancia histórica a este reino al encabezar el enfrentamiento y la resistencia de la población anatólica y helénica, frente al expansionismo romano en el siglo I a.C.

⁴¹ Cumont presenta este hecho para confirmar la devoción que estos reyes profesaban hacia Mithra. Cumont, F., *Las Religiones Orientales y el Paganismo romano*. Madrid, 1987, p. 127.

⁴² Para una síntesis de la formación del reino del Ponto, nos remitimos al trabajo de Ballesteros, L., *Mitridates Eupator, rey del Ponto*. Granada. 1996. pp. 23-35. También, Heinen, H., "art. cit." 1994. pp. 426-9; Shipley, G., *op. cit.* 2001, pp. 406-419.

Resulta difícil hablar del protagonismo que pudo tener el culto de Mithra en el reinado de Mithrídates VI⁴³, ya que la escasa información que se dispone de las costumbres religiosas de este rey se vincula con el culto de *Zeus Estratio* (Apiano, *Mith*, 66-70)⁴⁴. Algunas monedas de los siglos III y II a.C., halladas en la ciudad de Panticapea (Bósforo) durante la dominación pónica de ese territorio, presentan la cabeza de un joven Dionisio o de Apolo en el anverso. De entre éstas, Burachkov⁴⁵ señala que una de las monedas de bronce de mayor tamaño de este periodo presenta la cabeza de Mithra, con el gorro frigio, mientras que en el reverso aparece Dionisio de pie con una pantera. Sin embargo, la posibilidad de reconocer a este dios en esa representación permanece abierta. En esta misma línea va la propuesta que hace A. Oikonomides⁴⁶, al proponer la identificación del dios Mithra en

⁴³ En la propaganda real de los reyes del Ponto, durante su enfrentamiento con Roma, se lanzó la idea de que *Mitrídates VI Eupator* era descendiente del rey Darío (Dio. Sic. XIX, 40.2; Salus. *Hist.* fr. 2.73M; Apia. *Mith.* 9 y 115) y lideraba la causa irania y griega frente a Roma. La figura de este rey que trató de conseguir la extensión del Ponto Euxino y creó serias preocupaciones a Roma en su intención de abrir su expansión hacia Oriente, ha dado lugar a numerosos estudios, tratando de descifrar el contexto en el que se movió y se peso específico en la zona. Nos remitimos a la tesis doctoral de L. Ballesteros, citada en la nota anterior para acceder a un estudio de su figura y donde se recoge gran parte de la bibliografía específica sobre este rey.

⁴⁴ Sobre este punto véase Cumont, F., "Le Zeus Stratios de Mithridate", *Revue d'Histoire de las Religions* 43. (1901) Paris. pp. 45-57; Ballesteros, L., "El Culto de Mitrídates a Zeus Estratio." En *Histoire, Espaces et Marges de L'antiquité*. Besançon. 2003. pp. 209-222.

⁴⁵ Burachkov, M., *Catalogue of Coins of Greek Colonies*, Odessa, 1884. pl. XVII. (en línea) *Ancient Coins of Thrace*: www.snible.org/coins/hn/thace/html. Turcan asume esta identificación para confirmar el culto de Mithra durante el reinado de Mithrídates VI. Cfr. Turcan, R., *Les Cultes Orientaux dans le monde Romain*. Paris, 1992, p. 199.

⁴⁶ Oikonomides, A., *Mithraic Art. A search of unpublished and unidentified monuments*. Chicago, 1975. pp. 71-73. Este autor sugiere que se trata de una representación sincrética de los dioses Men-Mithras, a quienes sitúa como patronos de la monarquía del Ponto.

un tetradracma de Mithrídates IV, donde tradicionalmente⁴⁷ se había visto la figura de Perseo. Dos elementos son significativos para este autor: la presencia del gorro frigio y, encima de él, la estrella y el creciente lunar, elementos que considera que hacen referencia a Mithra. Resulta anómalo, sin embargo, que la figura humana aparezca desnuda en el resto del cuerpo. También existe el dato recogido en un relato escrito por un cristiano de finales del siglo III⁴⁸ en el que cuenta cómo junto con unos compañeros destrozaron una estatua dedicada a Mithra en un monte de la ciudad de Trapezunte (Trebizonda). A partir de las representaciones mitraicas aparecidas en las monedas de la época imperial, se ha considerado que esta estatua debió responder al modelo iconográfico de Mithra montado a caballo⁴⁹. A pesar de que nos hallamos en época imperial, se ha interpretado la existencia de esta estatua como el signo de un culto público dirigido a este dios desde la época helenística⁵⁰. De hecho, el nombre que las fuentes medievales han transmitido para dicho monte es Μίθροϊός Βουνός, la colina de Mithra (*CIMRM*. I, nº 14), lo cual parece romper con el secretismo con el que se desarrolló el culto místico.

⁴⁷ En este sentido, Rostovtzeff plantea la posibilidad de una divinidad solar, sin especificar. Cfr. Rostovtzeff, M., "Queen Dynamis of Bosphorus" *JHS* 39 (1919), p. 91 (88-109.) Ulansey mantiene la identificación de Perseo, si bien le sirve para establecer un vínculo de conexión entre éste, la dinastía del Ponto y el propio dios Mithra. Cfr. Ulansey, D., *The Origin of the Mithraic Mysteries*. New York, 1989. p. 90.

⁴⁸ Recuperado por Cumont, F., "Mithra in Asie Mineure", en Clader, W.M.(ed) *Anatolian Studies in honour of W.H. Buckler*. Manchester, 1939. p. 71 (67-76.)

⁴⁹ Boyce, M. et Grenet, F., *op. cit.* 1991, p. 301.

⁵⁰ Blawatsky, W. et Kochelenko, G., *Le Culte de Mithra sur la côte septentrionale de la Mer Noire*. Leiden, 1966. pp. 19-22.

El carácter indirecto de estos testimonios ha llevado a autores como M. Boyce⁵¹ a concluir que resulta imposible conocer más sobre el tema que nos ocupa. En el lado contrario, Melkerbach⁵² sugiere que tras los elementos que conforman la leyenda en torno a Mithrídates VI, existen indicios que recuerdan a la de Ciro, lo que le permite señalar que este rey debió de tener a Mithra como dios vinculado a su persona de manera particular.

Esta circunstancia nos lleva hacia el único testimonio de época antigua donde se trató de explicar el medio por el cual el culto de Mithra había llegado al interior del Imperio Romano. Plutarco relata el episodio de Pompeyo y su campaña para acabar con los piratas que operaban en la región anatólica de Cilicia. Cuando describe a estos piratas, relata:

Practicaban unos sacrificios extraños en el monte Olimpos; celebraban ciertos misterios ocultos, eran aquellos dirigidos a Mithra fielmente conservados hasta nuestros días y que ellos habían dado a conocer los primeros (Vidas Paralelas, Pompeyo, XXIV,7).

Mucho se ha escrito sobre este pasaje plutarquiano, a la hora de intentar establecer su validez (no olvidemos que el autor estaría escribiendo siglo y medio después)⁵³, pero no hay ningún

⁵¹ Boyce, M., *A History of Zoroastrianism*. Vol. II, Leiden, 1982, p. 36. Seguida en este sentido por Ballesteros, L., *op. cit.* 1996, p. 380.

⁵² Melkerbach, R., *Mithras*. Königstein, 1984. pp. 43-4.

⁵³ Este testimonio fue tomado por Cumont (*op. cit.* 1956, pp. 36-7; *op. cit.* 1987. p. 127) como prueba válida que demostrara la llegada del culto misterioso mitraico a Roma. En este mismo sentido, Vermaseren, M.J., *Mithras, the Secret God*. London, 1963. pp. 28-9; Ries, J., *Le Cult de Mithra en Orient et Occident*. Louvain-la-Neuve, 1979, pp. 116ss. y Turcan, R., *Mithras Platonius. Recherches sur l'hellénisation philosophique de Mithra*. Leiden, 1975, pp. 1-13. Un texto de Lactancio Plácido (*Ad Statius Thebaida* IV, 717) hace mención del papel desempeñado por los frigios como vehículo difusor hacia Roma: *quae sacra primum Persae habuerunt, a Persis Phryges, a Phrygibus romani*. Sin embargo, existe un lapso de más de un siglo entre esta supuesta importación del culto de Mithra

dato que nos hable de culto dirigido a Mithra en la Península itálica hasta fines del siglo I de nuestra era.

En primer lugar, habría que ver quiénes eran estos piratas cilicios que actuaban principalmente contra los intereses romanos en la zona. La relación que pudieron tener con el rey Mithrídates VI del Ponto, señalada por Apiano (*Mit.* 92-93), parece demostrada, ya que el aumento de la piratería en el Mediterráneo oriental fue consecuencia en gran parte del empobrecimiento de Asia Menor durante las guerras entre Roma y el Ponto; si bien Estrabón (XIV, 5.2) señala la existencia de esta práctica en la región desde época anterior. Los piratas se nutrieron en buena medida de personas enfrentadas al poder romano, (además de los habitantes de Cilicia Traquea, también se les unieron sirios, chipiotras, panfilios, pónticos y gentes de todos los pueblos orientales, cfr. Apiano, *Mit.* 92) estableciéndose como un grupo armado que lograba desestabilizar el dominio romano en la costa oriental⁵⁴.

a Roma y la aparición del primer testimonio místico (un relieve taurótono consagrado por *Alcimius*, esclavo de T. *Cladius Livianus*, prefecto de Trajano en el año 102 d.C.) Por otra parte, Apiano (*Mit.* 96) señala que tras la derrota de los piratas cilicios, Pompeyo les envió cautivos a sus patrias respectivas o les instaló en Malo, Adana, Epifanea (ciudades de la costa cilicia); mientras que Estrabón (XIV.5.8) habla de la ciudad de Lindo, sin decir nada del envío a Roma. Una postura crítica con la aceptación de este testimonio como prueba válida para el paso del culto místico a Roma es la representada Beck, R., "Mithraism since Franz Cumont", en *ANRW* 17.4 (1984). pp. 2063-71; y Gordon, R., "Who worshipped Mithras?" en *JRA* 7(1997). pp. 461-2; Claus, M., *The Roman Cult of Mithras. The God and his Mysteries* (trad. R. Gordon), Edimburgo, 2000. p. 4ss.

⁵⁴ Ballesteros (*op. cit.* 1996. pp. 436-441) analiza el papel de la piratería cilicia y su relación con el rey Mithrídates del Ponto. Mucho más profundo es el estudio de de Souza, P., *Piracy in the Graeco-Roman World*. Cambridge, 1999. pp. 97-178. Resulta interesante comprobar cómo el elemento helénico dentro de estos grupos fue bastante elevado. También la región donde parece que desarrollaron sus actividades estaba en la zona de paso de las tradiciones religiosas tanto orientales como helenísticas. Cilicia ha sido presentada por E. Will como el lugar donde pudo haberse producido la transformación en culto místico. Cfr.

Resulta difícil saber en qué pudieron creer estos individuos, aunque la imagen externa que se desprende del breve pasaje de Plutarco y de las menciones de Apiano nos sitúa ante un grupo heterogéneo de hombres levantados en armas con el propósito de beneficiarse de la situación bélica de la región. Turcan⁵⁵ utiliza el término “terroristas”, precisando el papel desempeñado por antiguos oficiales del ejército de Mithrídates VI, unidos a su piratería tras la muerte del rey. Su actividad es básicamente la de una cuadrilla de guerrilleros sobre quienes ha recaído el último episodio de resistencia contra Roma, cuando todos los demás frentes han sucumbido. En un momento así, los encontramos practicando un culto a un dios que ha estado históricamente vinculado con la protección de los guerreros, dador de victorias y representante de la legitimidad real irania. Un dios que también estará presente en el paso último a la Otra Vida. La situación límite de estos piratas les habría podido llevar a recurrir al patronazgo de la antigua divinidad irania, fortaleciendo un tipo de relación personal con este dios y presentándolo como garante divino de su guerra contra Roma. La referencia a la realización de

Will, E., “Origine et nature du Mithriacisme”, *Acta Iranica* 17 (1978), pp. 527-536. Para Ulansey, lo verdaderamente significativo de este testimonio es la referencia a esta región, cuya capital Tarso, vincula de manera particular con el culto de Perseo. Cfr. Ulansey, D., *The Origins of the Mithraic Mysteries*. New York, 1989. p. 40.

⁵⁵ Turcan, R., *op. cit.* 1993. p. 25. En cambio, Ulansey (*op. cit.* p. 88) consideró que estos personajes no fueron piratas ordinarios. Para él, debieron estar en contacto con las capas altas de la sociedad de la zona, lo que les permitió tener acceso a conocimientos astronómicos, y así poder aplicarlos en la conformación de una práctica mística en torno a Mithra. Sin embargo, la imagen que transmiten las fuentes no parece corroborar esta formación académica de unos piratas obligados a desempeñar este oficio por las circunstancias socio-económicas de la región. Una crítica más directa hacia esta consideración de Ulansey la hallamos en Jacobs, B., *Die Herkunft und Entstehung der römischen Mithrasmythien. Überlegungen zur Rolle des Stifters und zu den astronomischen Hintergründen der Kultlegende*. Konstanz. 1999. p. 64.

ritos secretos (*teletai*) e iniciaciones no resulta una particular novedad, puesto que nos recuerda a las prácticas propias de los grupos de guerreros (*Männerbünde*) ya señaladas arriba (cfr. supra Cap. VI.2) con la intención de fortalecer los lazos de unión y la identificación con el propio dios⁵⁶. El hecho de que Plutarco mencione la presencia de un monte como lugar de celebración de las ceremonias religiosas nos pone en relación con la forma tradicional de religiosidad irania señalada por Heródoto (I, 131.2) y que hemos visto que se mantiene tanto en el reino de Comagene (*Nimrud Dagh*, significa en turco el monte *Nimrud*) como en el caso señalado de la ciudad de Trebizonda. Por tanto, el testimonio resulta limitado para sostener las afirmaciones que sobre él se han construido. No existen suficientes elementos que permitan sustentar que el culto que se está produciendo en este lugar es realmente el que más tarde se va a encontrar desarrollado dentro de las fronteras del Imperio romano. Sin embargo, es importante tener en cuenta que, en relación con lo que se ha convertido en el modelo oficial que define el culto de Mithra en el contexto anatólico del periodo helenístico, apropiado por las dinastías reinantes para sus fines propagandísticos, nos hallamos ante una evidencia del mantenimiento o recuperación del culto privado y personal de este dios.

⁵⁶ Turcan (*op. cit.* 1993. p. 26) ve aquí el surgimiento del título de *Miles* propio de los Misterios. También señala la importancia simbólica de la solidaridad de los combatientes escenificada en el *sacramentum* propio de los misterios. Cfr. Turcan, R., *op. cit.* 1975. pp. 3-5.

Armenia.

Siguiendo con nuestra labor de rastreo de los testimonios referentes a Mithra en esta zona, nos desplazamos hacia la región caucásica. Armenia estuvo desde muy temprano bajo la órbita de dominio persa como una satrapía propia. Su conformación como reino independiente se consolida desde el momento mismo de la caída de la dinastía aqueménida con la figura del sátrapa Orontes II (344-331 a.C.), fundador de la familia de los Orontidas. A éste le sucede su hijo, antiguo sátrapa de Sardis, Mithranes (331-317 a.C.) quien es confirmado en el trono por el propio Alejandro (Arr. *Anab.* III, 16, 5) en recompensa por su defección del poder persa⁵⁷. Esta larga tradición vinculada a Irán, junto con la importante inmigración que recibió en ese periodo, hacen que componente iranio en este estado fuera bastante profundo, conjugado con sus propias tradiciones locales. Estrabón se detiene en describir las semejanzas en costumbres, formas de vestir, cultura y religión que están presentes entre ambos pueblos:

La mayor parte de las costumbres de los medos son las mismas que las de los armenios por ser también los países semejantes. Sin embargo, dicen que fueron los medos los que las introdujeron entre los armenios, y todavía antes, entre los persas que los subyugaron y les sucedieron en el dominio de Asia. La túnica, que hoy día se llama persa, el entusiasmo por el tiro con arco y la hípica, la fastuosidad y la veneración divina que hay en torno a los reyes por parte de sus súbditos les viene a los persas de los medos. (...) los vencedores les parecieron tan venerables y tan apropiadas para la magnificencia real las costumbres de los vencidos que aceptaron vestirse con túnicas de mujer e ir cubiertos con vestidos en vez de ir desnudos o con poca ropa.

(Estrab. XI.13.9)

Los testimonios mitraicos en este reino revisten un carácter bastante heterogéneo, tanto por la variedad como por el hecho de

⁵⁷ Una breve síntesis de la trayectoria histórica del reino de Armenia en Lang, D., "Iran, Armenia and Georgia" en Yarsheter, E. (ed.), *C.A.H.I.* Vol. 3.1. Cambridge, 1983. pp. 505-537.

que manifiestan una adaptación particular al contexto en el que se desarrollan bastante interesante. Ya hemos mencionado arriba la existencia de un teóforo mitraico en la figura del rey Mithranes, (Dio. Sic. XVII, 21.7; 64.6; Arr. *Anab.* III.16; Curt. Ruf. VI, 14.9) si bien el contexto en el que nos movemos todavía está estrechamente relacionado con el ambiente religioso estudiado en el capítulo relacionado con Mithra y la dinastía aqueménida (cfr. *Supra* cap. IX). En torno al año 170 a.C. tenemos constancia de otro rey vinculado a la familia real de los Orontidas, llamado Mithroburzanes I, que gobernó en el pequeño reino de Sophene, separado años antes del territorio de Armenia. Mucho más significativa es la mención del hermano del rey Orontes IV (212-200 a.C.), llamado Mithras⁵⁸, aparecida en unas inscripciones en griego. Se da la particularidad de que este Mithras ejerce la función de Gran Sacerdote del templo del Sol y la Luna de la ciudad armenia de *Arnavir*⁵⁹. Esta ciudad, situada en pleno valle de Ararat y reformada durante la época helenística, actuó como capital del reino desde el siglo III a.C. hasta la llegada de los árabes a la región. El templo de *Arnavir* debió de representar un lugar de culto importante para todo el reino, y el hecho de que el hermano del rey estuviera al frente, subraya esta importancia. La doble coincidencia de un templo dedicado al Sol, con un Sumo Sacerdote portando el nombre del dios vinculado a ese astro constituye un testimonio significativo de la consideración que pudo haber tenido Mithra dentro de este estado. De manera

⁵⁸ Lang, D., "art. cit." p. 512.

⁵⁹ Este templo parece haberse mantenido hasta comienzos del siglo IV d.C. Tras la conversión al Cristianismo del rey Tirídates III, fue destruido y sobre sus ruinas se construyó la catedral dedicada a san Etchmiadzin. Boyle, J.A., "Raven's Rock: a mithraic spelaeum in Armenian Folklore?" *Acta Iranica* 17 (1978). p. 59.

particular, señala la conexión que parece haberse reforzado entre el dios y los estamentos políticos. En relación con este espacio cultural es revelador que la palabra armenia pre-cristiana para definir templo sea *mehean*, que deriva de la forma en iranio antiguo **mithrayana-*, que significa “lugar de Mithra”. En el contexto parto, la expresión que predominará para definir los espacios de culto será *dar-e Mihr*, “puerta de Mithra”.

Otro ámbito en el que se constata la presencia de este dios en la vida cotidiana de los armenios se relaciona con el calendario. El calendario armenio parece haber sido una adaptación local del que se aplicó durante la dinastía aqueménida (cfr. supra cap. VIII.2.2). El nombre utilizado para referirse al séptimo mes es *mehekani*, y el origen de la palabra ha sido interpretado como una derivación de la forma irania **mirhakan*⁶⁰. Ambas palabras corresponden a la evolución lingüística que experimentó Mithra durante este periodo.

Es en esta zona también donde tiene lugar el relato mítico sobre el nacimiento de Mithra y que será tomado por los adoradores del dios en el Imperio Romano. La narración aparece en un libro, *De Fluviiis*, que recoge tradiciones acerca del origen de los nombres de los ríos y las montañas; es atribuido a Plutarco, aunque parece más correcto adscribirlo a un *Pseudo-Plutarco*. En el capítulo relacionado con el río Araxes, el más importante de

⁶⁰ Para un estudio de la posible evolución de esta palabra, véase Gippert, J., “Old Armenian and Caucasian Calendar Systems” *Annual of Armenian Linguistics* 8 (1987) pp. 66-7.

Armenia, introduce un pasaje (23.4) donde relata la historia⁶¹ de cómo nació el hijo de Mithra. Widengren⁶² es partidario de atribuir a un error la mención sobre el hijo, ya que piensa que en realidad el protagonista del nacimiento petrógeno es el propio Mithra, tal y como luego se verá en toda la tradición mitraica romana. En cualquier caso, lo que en estos momentos debemos destacar es la presencia de Mithra protagonizando un mito que enraíza profundamente dentro de la tradición mitológica caucásica⁶³; elemento que también refuerza las tesis de las conexiones entre el dios y el folclore armenio. No es ésta la única narración épica armenia que introduce a Mithra como protagonista. El dios aparece bajo dos imágenes en el relato épico titulado “*Sasna Crer*” (El valiente de Sasun)⁶⁴. Una de ellas bajo el nombre de *P'ok'r Mher* (Pequeño Mithra) donde actúa como un héroe apocalíptico. La otra más significativa, como *Ariwc Mher*, (el León Mithra)⁶⁵, quien planta un jardín en la ciudad de *Dzovasar* y lo rellena con cada especie de animal de la creación.

⁶¹ Sobre esta leyenda, véase Russell, J., “Zoroastrian Problems in Armenia: Mihr and Vahagn”, en Samuelian, T. (ed.), *Classical Armenian Culture*. Philadelphia, 1982. pp. 1-7; de Jong, A., *op. cit.* 1997. pp. 291-4.

⁶² Widengren, G., “Reflections on the origin of the Mithraic Mysteries”, *Perennitas. Studi in onore di A. Brelich*. Roma. 1980. p. 653.

⁶³ La estructura de este relato la podemos encontrar en relación con otras divinidades, aunque parece que la mitraica es la que más directamente se relaciona con el relato original: la Canción de *Ullikummi*, conocida en las fuentes hurritas e hititas. Cfr. Schwartz, M., “Cautes and Cautopates, the Mithraic torchbearers” en Hinnells, J. (ed.), *Mithraic Studies*. vol. II. Manchester, 1975. pp. 416-7.

⁶⁴ Lang, D., “art. cit.” pp. 534-5.

⁶⁵ Russell ha interpretado en la presencia de esta imagen de Mithra como león el origen del grado de león de los misterios mitraicos. También hace una visión misteriosa de otros elementos de esta leyenda. Cfr. Russell, J., “Pre-Christian Armenian religion” *ANRW II*. 18.4 (1990), pp. 2684-5.

Por otra parte, Mithra parece haberse asimilado también a un héroe-divino local llamado *Amirani*, con quien compartiría rasgos manifestados en este relato mítico⁶⁶; el dios habría sido introducido en la cultura popular de aquellos sitios a donde habría llegado de la mano, creemos, tanto de la población irania que siempre había tenido muy presente el culto de Mithra, como también de la especial presentación que se desprendía de su relación con el poder político persa primero y helenístico y parto, después.

Otro testimonio mitraico en relación con Armenia es el que recogen algunos autores latinos, cuando describen la visita que hace el rey armenio Tirídates a Nerón en el año 66 d.C., para recibir la corona de manos del emperador romano⁶⁷. Tanto Cayo Suetonio (*Vida de los Doce Césares, Nerón*, 13) como Plinio el Viejo (*Historia Natural*, XXX, 1.6) se detienen en describir la escena, pero sólo Dion Casio (62.1.7; 63.5.2; 63.10) se hace eco de las supuestas palabras que profirió el armenio en dicha ocasión:

*Yo, el descendiente de Arsaces, hermano de los reyes Vologeses y Pacores, soy tu esclavo. He venido ante ti, mi dios, arrodillándome ante ti como lo hago ante Mithra, para hacer todo lo que me ordenes; porque tú eres mi destino y mi fortuna*⁶⁸.

⁶⁶ de Jong, A., *op. cit.* 1997. p. 292.

⁶⁷ El reino de Armenia estuvo en la órbita de los dos imperios implicados en la zona, y la dinastía reinante basculó sus alianzas de un lado a otro. Tirídates era hermano del rey armenio, aliado de los partos y había renunciado a sus pretensiones formales sobre Armenia, al aceptar la protección romana y recibir la corona de manos de Nerón.

⁶⁸ Para ampliar información sobre el episodio de la coronación, véase Cumont, F., "L'iniziazione di Nerone da parte di Tiridate d'Armenia", *Rivista di Filologia* 61(1933). pp. 146-154 y Boyce, M., *op. cit.* 1991. p. 39. Este texto ha sido argumentado a menudo para tratar de indagar cómo fueron las relaciones de los emperadores romanos con respecto al culto de Mithra (Simon, M., "Mithra et les Empereurs", en Bianchi, U., *Mysteria Mithrae*, Roma, 1979. pp. 412-3). Aunque Plinio hace referencia a que unos magos que acompañaban a Tirídates

Este episodio inserta a toda la tradición real irania (continuada por los reyes partos) dentro de un contexto romano; nos ofrece el testimonio de cómo Mithra también intervenía en relación con el poder real dentro del reino armenio y, a su vez, es también una evidencia de las formas a través de las cuales la personalidad de este dios pudo ir dándose a conocer en los medios romanos. De hecho, algunos autores han querido ver en esta ceremonia un testimonio no sólo de la iniciación mitraica del propio emperador⁶⁹, sino también la representación de algunos elementos básicos del ritual desarrollado dentro de los mitreos. Russell⁷⁰ señala la relación que existe entre la ceremonia de iniciación del grado del *miles* mitraico, relatada por Tertuliano (*De Corona*, 15)⁷¹ y la coronación de Tirídates. Melkerbach⁷², por su

habían introducido al emperador en las prácticas mágicas, invitándole a una comida sagrada (*magicis cenis*), no hay ninguna evidencia que permita afirmar que se trataba de una iniciación mitraica tal y como luego se confirma en los rituales romanos de culto al dios, sino más bien, la realización de algún tipo de liturgia zoroastriana donde la comensalía formaría un lugar destacado. De hecho, ya hemos podido comprobar cómo los almuerzos rituales constituyen una parte destacada de las ceremonias irania.

⁶⁹ Para Cumont ("art. cit." p. 151) este dato es una confirmación de la existencia desde tiempo anterior de la práctica mística en Roma.

⁷⁰ Russell, J., "art. cit." 1990. pp. 2684-5.

⁷¹ El conocimiento de Tertuliano de estas prácticas mitraicas se ha explicado tradicionalmente teniendo en cuenta la relación que tuvo el autor cristiano con el medio militar romano antes de su conversión. En su libro *De Corona*, 15 hace una descripción detallada de una escena relacionada con la iniciación del *miles*. Es significativo el elemento simbólico de la espada y la corona, junto con el juramento de fidelidad con el que finaliza dicha ceremonia: *qui (i.e. miles) cum iniatiatur in spelaeo, in castris vere tenebrarum, coronam interposito gladio sibi oblatam, quasi mimum martyrii, dehinc capiti suo accomodatam monetur obvia manu a capite pellere et in humerum, si forte, transferre, dicens Mithram esse coronam suam. Atque exinde nunquam coronatur, idque in signum habet ad probationem sui, sicuti temptatus fuerit de sacramento, statimque creditur Mithrae miles, si deiecerit coronam, si eam in deo suo esse dixerit.* También menciona este episodio en *De Praescriptione*...40. Vermaseren ha relacionado este pasaje con uno de los frescos del mitreo de Capua, aunque su conclusión, al no poder afirmar la presencia de una espada, no le permite identificar plenamente la escena relatada por Tertuliano. Cfr. Vermaseren, M.J., *Mithriaca I. The mithraeum at Sta. Maria Capua Vetere*. 1971, pp. 38-41. En otro pasaje, (*De Baptismo*, 5) el escritor hace referencia

parte, señala los posibles elementos simbólicos relacionados con el Mitraísmo presentes en los actos realizados por Tirídates antes de la ceremonia (la hazaña de Tirídates de matar a dos toros disparando una sola flecha, Dio. Cas. 63,3.2). Más recientemente, R. Beck⁷³ ha tomado este testimonio para plantear la posibilidad de que dicha hazaña pueda encontrarse en el origen de la historia desarrollada luego en los misterios mitraicos. En los tres casos, no existen suficientes elementos que permitan afirmar que las ceremonias religiosas desarrolladas por los nobles armenios en Roma estén directamente relacionadas con el culto místico romano, ya que entrarían en contradicción con la propia definición de místico⁷⁴, al haber sido realizadas en público. Sin embargo, resulta evidente por los testimonios ofrecidos que en el territorio armenio a pesar de haber sido herederos de una tradición religiosa estrechamente vinculada a la religión irania, mediatizada a su vez por el zoroastrismo, se han producido interesantes transformaciones en el culto del dios Mithra. De manera principal, por su inserción en la tradición religiosa local de donde ha surgido

a la práctica de una ceremonia de purificación vinculada a este grado y que parece tener semejanzas con el bautismo cristiano. En cualquier caso, el uso del agua como símbolo de limpieza de los pecados está presente no sólo en las demás religiones místicas, sino que forma parte del común de la religiosidad humana. Sobre el valor simbólico del agua nos remitimos a los distintos trabajos de Eliade, M., *Images et Symboles*, Gallymard, 1980; idem. *Iniciaciones místicas*. Madrid, 1975; idem. *Lo Sagrado y lo Profano*. Madrid, 1957; también Burkert, W., *Antichi Culti Misterici*. Roma, 1989. pp. 132 ss.

⁷² Melkerbach, R., *op. cit.* pp. 47-8.

⁷³ Beck, R., "New thoughts on the genesis of the Mysteries of Mithras", *Topoi* 11 (2001), pp. 59-76.

⁷⁴ Como bien señala Alvar, "el secreto y la iniciación son los conceptos elementales que definen a los misterios". Alvar, J., *Los Misterios: religiones "orientales" en el Imperio Romano*. Barcelona, 2001. p. 5. Más aún cuando la especificidad del culto místico mitraico residirá sobre la particular preocupación que manifestarán sus fieles en mantener el carácter privado de sus prácticas religiosas.

su implicación en la mitología de la región, y, a su vez, en un refuerzo de la vinculación de este dios con el poder monárquico.

Capadocia.

La región de Capadocia también ha proporcionado algunos testimonios epigráficos que debemos tener presentes en nuestro trabajo, dada su particularidad. Capadocia fue una satrapía del imperio aqueménida hasta la llegada de los macedonios. En el año 332 a.C., el noble persa Ariartes I se proclamó rey del territorio que controlaba como sátrapa, pero pronto fue derrotado por el general de Alejandro Pérdicas. Éste, a su vez, colocó como gobernador de esta zona a Eumenes. No será hasta el año 316 a.C., cuando el hijo del primer rey, Ariartes II, consiga la independencia de una parte de Capadocia y logre mantener el control sobre una parte importante de la zona central de la península anatólica. Sin embargo, durante el reinado de Mithrídates V (125-111 a.C.) se produjo la anexión de este reino al del Ponto, quedando sus destinos unidos hasta la derrota de Mithrídates Eupator frente a los romanos. La restauración monárquica realizada por Pompeyo y continuada luego por César, llevó al trono a Ariobarzanes I, Philoromaioi, 65 a.C, quien rompía la dinastía fundadora.

Junto con la mención que hicimos arriba de una inscripción hallada en la ciudad de Tyana, que hacía referencia a la epiclesis *δικαίως* aplicada a Mithra (cfr. Supra, n. 40), disponemos de la información recogida en una inscripción bilingüe greco-araméa (*CIMRM I*, n.º 19) encontrada en la ciudad de Farasha, (Ariamneia).

En ella un general (estrategos) menciona su participación en una ceremonia religiosa a partir de la cual obtiene la condición de mago al servicio de Mithra:

Σάγαριος Μαγ[α]φάρνου στρατηγ[ός]ς Ἀριαρανεΐ[ας] ἐμάγευσε
Μίθρη/ *sgr br mhgprn rbmg' mgyš [lm]trh*⁷⁵.

La traducción de este texto ha llevado a diferentes propuestas, en especial al tratar de definir el sentido de las palabras ἐμάγευσε Μίθρη. Cumont⁷⁶ propuso "Sagarios, el hijo de Megafernes, estratego de Ariaramneia, se convirtió en mago de Mithra". De esta manera, interpreta la inscripción como un recordatorio de una ceremonia de iniciación transcurrida en el siglo I a.C., a través de la cual un particular podía acceder al estatus de mago dentro del culto de Mithra. Sin embargo, la traducción que ha sido aceptada como más correcta, ha atendido al sentido que debe darse al verbo μαγεύω en relación con el persa medio *yaštan*, "sacrificar"; por lo que la expresión quedaría en "sacrificó a Mithra"⁷⁷.

La datación que se ha propuesto para esta inscripción ha sido de los siglos III y I a.C.⁷⁸, lo que nos sitúa en el contexto durante el cual esta región se encontraba bajo la dominación

⁷⁵ La primera referencia de esta inscripción aparece en Grégoire, H., "Note sur une inscription gréco araméenne trouvée à Farasha (Ariaramneia-Rhodandos)," *Comptes rendus des séances de l'Académie des inscriptions et belles-lettres* (1908), pp. 434-47.

⁷⁶ Cumont, F., *op. cit.* 1987. p. 127 Le sigue en esta propuesta Bowman, R.A., *Aramaic Ritual Texts from Persepolis*. Chicago, 1970. p. 35; Melkerbach, R., *op. cit.* 1984, p. 43 y Clauss, M. *op. cit.* p. 4.

⁷⁷ Vermaseren tradujo como "celebró una ceremonia mazdea" (*CIMRM* I, p. 50), cuestionando la versión anterior. Sin embargo, Boyce y Grenet (*op. cit.* 1991, pp. 272-3) han mantenido más recientemente la versión que reproducimos.

⁷⁸ Vermaseren, M.J., *op. cit.* 1963. p. 22.

política del reino del Ponto. De ahí que la información que nos proporciona deba ser mirada desde la perspectiva conjunta de las particularidades del culto del dios Mithra en esta época y en esta región. La posibilidad de interpretar este texto como un reflejo de iniciación mística resulta difícil de sostener, puesto que no existen elementos que permitan identificar una participación de magos en la práctica mística. Al contrario, el paralelo de esta inscripción lo podemos hallar en las menciones que pudimos ver en las tablillas administrativas de Persépolis, (cfr. *Supra* cap. VIII.2.3) cuando se mencionaba la implicación directa de magos en la celebración del culto de Mithra. En este caso, no se trata de un mago, sino de un oficial militar quien estaría dejando constancia pública de su devoción por el dios. La realización de un sacrificio dirigido a Mithra con un carácter privado, como parece señalar esta inscripción, difiere en parte de la información que hasta el momento hemos podido ver para la región anatólica durante el periodo helenístico. Podemos establecer, no obstante, una conexión con el testimonio señalado en relación con los piratas cilicios, dado que el periodo parece ser bastante cercano, y la proximidad geográfica entre Farasha y Cilicia no es excesiva. En este caso, estaríamos otra vez ante un ejemplo de la pervivencia o recuperación del culto particular dirigido al dios Mithra, frente a la vinculación oficial manifestada en público por los reyes helenísticos.

Bactria.

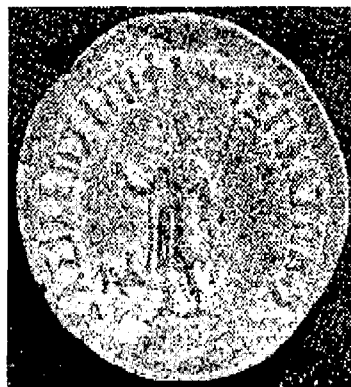
La satrapía de Bactria (situada aproximadamente en el actual Afganistán) está directamente relacionada con el final de la dinastía aqueménida. A esta región acudió Darío III en busca de refugio tras su derrota frente a Alejandro, y aquí encontró la muerte encargada por el sátrapa Bessos (Curt. Ruf. V, 12-13). Bactria fue conquistada por los macedonios, y casi un siglo formó parte de los territorios bajo dominio de los Seléucidas. Con el debilitamiento del régimen seléucida durante el reinado de Antíoco II (261-247 a.C.), se produjo la secesión de Bactria, encabezada por Diodotos⁷⁹, quien adoptó el título real en las monedas. El reino greco-bactriano expandió sus fronteras al incorporarse la región de Sogdiana, y logró llevar sus fronteras hasta el norte de la India. Lo cual permitió que en el siglo II a.C., se pudiera hablar ya de un reino greco-indio.

El periodo helenístico para Bactria parece haber sido bastante próspero, en gran parte porque este estado controlaba la ruta comercial con la India y con China, lo que le situaba en una posición de privilegio. Parece que la emigración griega hacia este territorio fue importante, tal y como lo demuestra el hecho de que se produce un importante crecimiento urbano, tal y como se encarga de señalar Estrabón (XI, 1-5) al describir las riquezas de esta región y las ciudades fundadas por Alejandro y los griegos allí asentados.

⁷⁹ Para una visión general de la evolución histórica de este estado, véase Sidky, H., *The Greek Kingdom of Bactria*. New York, 2000. Sobre el papel ejercido por esta satrapía durante el periodo aqueménida, Briant, P., *History of Persian Empire*. Winona Lake, 2001. pp. 178ss. y Gardin, J.C., "À propos de l' « entité politique bactrienne » " *Topoi, sup.* 1 (1997), pp. 263-9.

La vinculación de Bactria a la tradición persa a partir de su temprana incorporación al imperio aqueménida y al origen iranio de su población originaria hacen perfectamente comprensible que el ámbito de la religión se encontrara definido en primer lugar por el Zoroastrismo. La incorporación de población de origen griego, ocupando además un protagonismo especial nos sitúa, a pesar de la relativa distancia, en un contexto cultural bastante parecido al que ya hemos podido presenciar para los Reinos Helenísticos de Asia Menor. De tal manera, que al acceder a los testimonios bactrianos relacionados con el dios que preside nuestra investigación, no debe resultar extraño encontrar el proceso de *interpretatio* que se ha producido sobre él. Sin embargo, existen algunas particularidades que conviene tener en cuenta en este sentido.

Los principales documentos históricos que nos hablan de la presencia del dios Mithra en el reino greco-bactriano han sido establecidos a partir de las identificaciones realizadas en una serie de monedas emitidas durante el siglo II a.C., en las que



aparecen figuras de pie portando rasgos solares, o bien otras sobre un carro solar, o sedentes con atributos persas. Bivar⁸⁰ ha

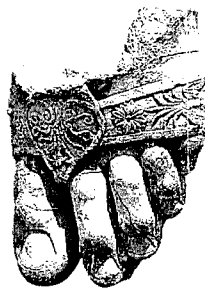
⁸⁰ Bivar, A.D.H., "Mithraic images of Bactria: are they related to Roman Mithraism? En Bianchi, U.(ed.), *Mysteria Mithrae*. Roma, 1978. pp. 741-751 y Bivar, A.D.H., *The Personalities of Mithra in Archaeology and Literature*. New York, 1999. pp. 40ss. Ya E.T. Newell había propuesto la identificación de Zeus sentado con gorro frigio y halo radiante de una moneda del rey Hermao (120-110 a.C.) vinculado también a Mithra. Cfr. Newell, E.T., *Miscellanea Numismatica: Cierne to India*. New York, 1938. Pl V,55.

defendido la posibilidad de que las monedas emitidas por el rey bactriano Platón (145-140 a.C.) estén haciendo referencia al dios Mithra, representado bajo la forma de tradicional helénica de divinidad solar, tanto en las que aparece una figura de pie con corona solar y cetro, como en las que vemos un carro solar en tres cuartos. El hecho de que se trate de Mithra y no de otra divinidad solar, se debe a que este mismo modelo va a aparecer dos siglos después en el contexto del reino heredero del greco-indio, que será el de *Kušān*. En las monedas de la dinastía *Kušān* del siglo II d.C.⁸¹,

encontramos estas mismas figuras vinculadas al nombre en griego MIOPO, MIPO, MIPPO, que ha sido identificado como la versión local de Mithra.⁸² En tal caso, nos encontramos con la continuación de la identificación de las divinidades iránicas a través de



los elementos iconográficos helenísticos, con la introducción, tan sólo de elementos locales particulares. El hecho, además, de que el dios aparezca en una moneda real, constituye un ejemplo de la vinculación que también se produce en el suelo bactriano entre el dios Mithra y el poder político.



El siguiente elemento sobre el que

⁸¹ Recogidas por Vermaseren en su catálogo CIMRM I. nn. 1, 2, 3, 4, 5, 6. Para un estudio específico del significado de esta referencia mitraica en las monedas de este reino, véase MacDowall, D.W., "The role of Mithra among the deities of the *Kušāna* coinage" en Hinnells, J. (ed.), *Mithraic Studies*. Vol. I. (1975), pp. 142-150.

⁸² Humbach, H., "Mithra in the *Kušāna* period", en en Hinnells, J. (ed.), *Mithraic Studies*. Vol. I. (1975), pp. 135-141; Carter, M.L., "Mithra on the Lotus", *Acta Iranica* 21 (1981), pp. 77ss (74-88)

podemos detener nuestra atención presenta unas características diferentes. En el templo principal hallado en la ciudad bactriana de Aï Khanoum⁸³, se han planteado diferentes teorías en torno a la identificación de la divinidad que lo presidía. En un principio, Bernard⁸⁴ sostuvo que el dios a quien pertenecía el resto de una estatua formado por una sandalia decorada con símbolos solares, hallado en el templo debía ser Zeus - *Ahura-Mazdā*. Frente a esta opción, Francfort⁸⁵ planteaba que las prácticas de carácter ctónico celebradas en el exterior del templo no permitían aceptar la identificación con Zeus, por lo que debería tratarse de algún tipo de divinidad local, dejando sin resolver la cuestión de la identidad de los restos de la estatua de piedra. La postura más novedosa es la que ofrece F. Grenet⁸⁶ al retomar la figura de Zeus, señalando el proceso de asimilación que se ha producido entre esta divinidad y el dios Mithra en el contexto geográfico bactriano. Sostiene esta asimilación a partir de los ejemplos numismáticos mencionados arriba. Al mismo tiempo, en relación con Mithra sí sería posible entender el sentido de las prácticas ctónicas realizadas en el templo. La sandalia no supondría un obstáculo en la identificación, puesto que la iconografía de la región en relación

⁸³ Esta ciudad situada al norte de Afganistán, fue una colonia griega fundada posiblemente por Alejandro durante su expedición en Asia Central (329-327 a.C.), si bien la datación de las piezas sólo han podido ser datadas a comienzos del siglo III a.C. El abandono y destrucción de Aï Khanoum se produjo a mitad del siglo II a.C. Para un acercamiento a los restos arqueológicos de esta ciudad, véase Downey, S.B., *Mesopotamian Religious Architecture. Alexander through the Parthians*. Princeton, 1988. pp. 63-76.

⁸⁴ Bernard, P., CRAI (1974), p. 298.

⁸⁵ Francfort, H.P., *Fouilles d'Aï Khanoum, III: Le sanctuaire du temple à niches indentées*. Paris, 1984. pp. 124-5. Seguido en este parecer por Downey, S.B., *op. cit.* 1988. p. 73.

⁸⁶ Grenet, F., "Mithra au temple principal d'Aï Khanoum?" en Grenet, F. et Bernard, P., *Histoire et cultes de l'Asie Centrale préislamique*. Paris, 1991. pp. 147-151.

con Mithra no excluye tal posibilidad. Sin embargo, dado que las fechas que se establecen para el templo y la estatua nos sitúan nunca después del siglo I a.C., resulta delicado asumir que la asimilación Zeus-Mithra hubiera obtenido un reconocimiento suficientemente sólido entre los bactrianos como para justificar un templo bajo estas características. Ello no excluye, no obstante, que al tratarse del templo principal de esta ciudad, Mithra pudiera haber tenido algún tipo de protagonismo en tanto divinidad que hemos señalado que se encontraba vinculada de manera particular con el poder real bactriano.

Bósforo.

A pesar de que la región del reino del Bósforo⁸⁷ ya nos ha ofrecido algún testimonio mitraico que hemos podido analizar en páginas anteriores, existen otros elementos que también han sido interpretados en relación con este dios. En este sentido, Ustinova⁸⁸ llama la atención sobre las representaciones halladas en la península de Taman desde el siglo IV a.C. de un dios que porta una corona radiada, conduciendo un carro. Esta divinidad solar parece que fue adorada por las poblaciones indígenas en el área del Bósforo desde antiguo, y luego fue potenciada por los propios monarcas póntricos al controlar el territorio. La posible etimología

⁸⁷ La antigüedad de este reino se remonta al siglo V a.C., como resultado de una alianza entre las antiguas colonias griegas asentadas en la zona. Con capital en la ciudad de Panticapea, gozó de una relativa prosperidad hasta finales del siglo II a.C., cuando es absorbido por el reino del Ponto. Tras la caída de Mithridates VI, pasa a estar bajo el control romano, que permitirá la continuidad de la dinastía Tiberio-Julia.

⁸⁸ Ustinova, Y., *The Supreme Gods of the Bosporan Kingdom. Celestial Aphrodite & the Most High God*. Leiden, 1999. pp. 270-5.

que se ha dado a este dios es *Goitosuros*⁸⁹, cuya interpretación podría ser **gaiṭha-sūra*, (fuerte en posesiones), si bien existe la posibilidad de que la forma sea *Oitosuros*, y daría la forma irania **uaita-sūra*, (fuerte en pastos). Ambas posibles etimologías estarían haciendo referencia al dios Mithra, tal y como pudimos ver en los textos avésticos. De igual manera, Ustinova⁹⁰ señala que el culto de Mithra bajo la representación de un dios montado a caballo con vestimenta irania estuvo bastante extendido por toda la región del Bósforo, lo cual lo relaciona con el culto que hacían las tribus escitas a un dios jinete. Sin embargo, Blawatsky⁹¹ es partidario de entender la penetración de las representaciones de este dios vinculadas con Mithra como el resultado de una influencia tardía de las características del culto de este dios en el reino del Ponto.

Otro testimonio que parece vincular a este dios en el reino del Bósforo es el que se desprende de la presencia de un teóforo mitraico en el rey Mithrídates I, (39-49 d.C.), miembro de la dinastía Tiberio-Julia, sostenida por Roma tras la supresión del reino del Ponto. Si bien el testimonio es aislado y se encuentra condicionado por todas las reservas que ya hemos expuesto con respecto al valor que podemos conceder a la presencia de teóforos en relación con el culto del dios con el cual se relaciona el nombre.

⁸⁹ Widengren, G., *op. cit.* 1965. p. 159.

⁹⁰ Ustinova, Y. *op. cit.* 1999. p. 273. Duchesne ha optado por la identificación de este dios ecuestre como θεός Ψιστοός, unido a la realeza. Cfr. Duchesne-Guillemain, P., "Une seconde statuette équestre de Mithra", en Bianchi, U. et Vermaseren, M. (eds.), *La Soteriología dei culti Orientali nell'Impero Romano*. Leiden, 1982. pp. 168-170.

⁹¹ Blawatsky, W. et Kochelenko., G. *op. cit.* 1966. p. 22.

Atis y Mithra.

Un punto sobre el que debemos detener un poco nuestra atención es el que se refiere a las relaciones que se pudieron establecer entre el dios persa y el culto que recibía en Asia Menor la diosa frigia, Cibele y su consorte Atis. Por una parte, este contacto permitió la entrada de Mithra en nuevos lugares de la mano de esta pareja, como es el caso del norte de Armenia y la zona del Bósforo⁹². Estos contactos entre Mithra y Cibele ya fueron destacados por F. Cumont⁹³, aunque este autor era más partidario de presentar el binomio Mithra-Anahita como un paralelo de Cibele-Atis, para luego desarrollar su tesis sobre la relación-colaboración de ambos cultos místicos en Roma. El culto que recibe la diosa *Μητηρ* tiene un carácter antiguo y hunde sus raíces claramente en la región anatólica. A partir del siglo V a.C. se va haciendo presente la figura de Atis, para experimentar un fuerte desarrollo a fines del s. IV a.C. El carácter místico relacionado con el culto de ambas divinidades es un elemento que conecta con las prácticas religiosas que eran propias del culto de Dionisos y también presentes en los Misterios de Eleusis.

La constatación de esta relación nos sugiere plantear la posibilidad de que el culto de Mithra, definido tradicionalmente

⁹² El estudio que realizaron sobre esta región W. Blawatsky y G. Kochelenko (*op. cit.* 1966. pp. 9-18) destaca principalmente la estrecha relación-asociación que se estableció entre Atis y Mithra, hasta el punto de que ambos se presentaron como una divinidad sincrética. También existen testimonios datados en el siglo I a.C. en la costa norte del Mar Negro, señalados por Kobylina, M.M., *Divinités Orientales sur le littoral nord de la Mer Noire*. Leiden, 1976. nn. 27-30; Lancellotti, M., *Attis. Between myth and history: King, Priest and God*. Leiden, 2002. p. 140. Mithra habría aparecido bajo el aspecto de divinidad benefactora y dispensadora de las fuerzas productivas de la naturaleza.

⁹³ Cumont, F., "art. cit.", 1939. pp. 67-76.

con las características que hasta ahora hemos venido presentando, pudiera haber experimentado en su estrecha vinculación con Atis, un impulso importante a la hora de ir asimilando elementos propios de un carácter misterioso⁹⁴. Como hemos indicado en páginas anteriores, en determinados ambientes de algunas regiones de Asia Menor, Mithra habría podido ser sustraído de su función relacionada con el patronazgo de las dinastías iranio-helenísticas, para potenciar un tipo de culto donde ganase protagonismo una relación más personal con el dios. Mithra ya presentaba entre sus atribuciones el papel de patrón de los elementos militares como dios que era de las victorias en las batallas y como testigo y velador de los pactos y juramentos. Además de las claras connotaciones que tenía en relación con el tránsito al Más Allá.

⁹⁴ D.M. Cosi sistematizó estos elementos de contacto a partir de las características de ambos cultos dentro de ambiente romano, estableciendo tres grupos de contacto. Podemos considerar que algunas de estas "semejanzas" tuvieron su origen en el medio anatólico. Estos elementos habrían sido: 1. Aquéllos de carácter histórico-documental (los lugares de culto); 2. Elementos mítico-rituales; 3. Semejanzas iconográficas. Cosi, D.M., "Attis e Mithra", en Bianchi, U. (ed.), *Mysteria Mithrae*. Roma, 1979, pp. 634 ss.

CAPÍTULO XI. La transformación del culto de Mithra.

El conjunto de testimonios que hemos recopilado a través de nuestra investigación nos ha permitido desarrollar un recorrido geográfico que nos ha llevado desde las remotas regiones del subcontinente indio, hasta las costas de Asia Menor. A través de este desplazamiento territorial y temporal hemos podido contemplar la interesante y compleja evolución que se ha producido en las características que definen el culto de este dios desde sus orígenes remotos. Sin embargo, la razón por la que Mithra ha podido adquirir algún tipo de atención por parte de la investigación histórica se ha debido, principalmente, por el papel que desempeñó como divinidad que encabezaba una de las religiones orientales desarrolladas dentro de las fronteras del Imperio Romano desde finales del siglo I d.C. Las conexiones y transferencias que el culto oriental mitraico mantuvo con el culto místico occidental constituyen un objeto de debate abordado por la historiografía mitraica desde inicios del siglo XX⁹⁵, y que ha girado entre las teorías que abogaban por la continuidad entre las características que definían el culto de este dios entre oriente y occidente, y quienes rechazan tales conexiones⁹⁶, presentando los

⁹⁵ Aunque los estudios sobre Mithra que se realizaron hasta finales del siglo XIX no ignoraban el origen iranio de este dios, no será hasta la obra de Cumont, F., *Les mystères de Mithra*, Brussels. 1903, cuando sea sistematizada una teoría explicativa sobre la formación de los misterios y su paso hacia occidente.

⁹⁶ A partir de la segunda mitad del siglo XX, comienzan a surgir voces revisionistas que ponen en duda la claridad de dicha continuidad. El "ataque" a la teoría de Cumont se realiza desde diferentes campos. En el aspecto filológico, Wikander, S., *Études sur les mystères de Mithras*. I. Lund. 1951, pp. 18ss., plantea que el dios que es adorado en un lugar y en otro son completamente diferentes, en virtud de las variaciones que él encuentra a la hora de ser escrito su nombre;

misterios mitraicos como un producto exclusivo del ámbito romano⁹⁷.

De igual forma, otro tema sigue constituyendo una pregunta abierta en el seno de los estudios en torno a Mithra. La laguna informativa que existe entre las referencias que sitúan a este dios en los márgenes del Imperio Romano y los primeros testimonios de su culto misterioso constituyen un problema que ha tratado de ser resuelto de diversas maneras. Hemos señalado en nuestro trabajo la forma en que la región de Asia Menor se presenta como el espacio indicado en el que debió producirse el paso de Mithra hacia occidente bajo una nueva modalidad de culto religioso. En este sentido, el propio Cumont inició sus investigaciones al plantear el protagonismo ejercido por los

otros autores cuestionan la ligereza con la que Cumont llegaba a algunas conclusiones, criticando el *apriorismo* epistemológico que parece marcar a este autor. En esta línea estarían los trabajos de Gordon, R. L. "Franz Cumont and the doctrines of Mithraism", en Hinnells, J.(ed), *Mithraic Studies II*, Manchester. 1975. pp. 215-248) y Hinnells, J. "Reflections on the bull-slaying scene", *ibidem*. 1975. pp. 290-312. Para una revisión de tales teorías y una actualización de las conexiones del culto de este dios entre oriente y occidente nos remitimos a nuestro estudio: "Elementos de continuidad entre el culto del dios Mithra en oriente y occidente" (en línea) *Transoxiana, Journal de Estudios Orientales*. Nº 8, junio 2004. edición digital: www.transoxiana.com.ar/0108/campos-mithra.html.

⁹⁷ En esta línea debemos destacar las obras de Beck, R., "Sette Sfere, Sette Porte and the Spring Equinoxes of A.D. 172 and 173", en Bianchi, U. (ed.), *Mysteria Mithrae*. Roma, 1979. pp. 515-529), Ulansey, D., *The Origins of the Mithraic Mysteries: Cosmology and Salvation in the Ancient World*. New York. 1989, o Jacobs, B., *Die Herkunft und Entstehung der römischen Mithrasmysterien*. Konstanz. 1999, quienes rompen abiertamente con las teorías continuistas planteadas hasta el momento para desarrollar hasta el extremo la hipótesis de que el culto mitraico no guarda ninguna conexión con el elemento iranio, tratándose de un sistema religioso que encuentra su origen, evolución y expansión totalmente en contexto romano. Mucho más radical es Speidel, M., *Mithras-Orion, greek hero and roman army god*. Leiden, 1980, quien ve en las características de la religión mitraica una adaptación de un culto ya existente vinculado a la figura divino-astronómica de Orión.

llamados “magos helenizados”⁹⁸ que habrían creado los misterios mitraicos en esta región, antes de ser trasladados a Roma en el siglo I a.C. En esta misma línea, aunque introduciendo matizaciones regionales y temporales, han ido las propuestas de Vermaseren, Beskow, Will, Beck, Russell, Colpe, Bivar, Turcan o Alvar⁹⁹. Cada una de ellas ha tratado de responder de diversa manera al modo en que pudo producirse la creación de esta nueva forma de religiosidad, siendo ésta resultado de una sola persona, un grupo de fieles o el entorno monárquico de los reinos de Comagene y Armenia. No obstante, tales respuestas no dejan de ser soluciones puntuales a partir de datos concretos establecidos de forma conjunta en un determinado momento y espacio, pero que no han logrado resolver la ecuación compuesta por los elementos que conforman la especificidad de la práctica mística mitraica.

A partir de esta realidad y atendiendo a la información que hemos recopilado, es por lo que queremos abordar la cuestión del surgimiento de los misterios mitraicos desde una óptica diferente. En la última parte de nuestro trabajo, hemos podido acceder a un

⁹⁸ Bidez, J. et Cumont, F., *Les Mages hellénisés : Zoroastre, Ostanès et Hystaspe d'après la tradition grecque*. Paris. 1938;

⁹⁹ Vermaseren, M.J., *Mithras, the Secret God*. London, 1963; Beskow, P., “The routes of early Mithraism”, *Acta Iranica*, 17(1978), pp. 7-18; Will, E., “Origine et nature du Mithriacisme”, *Acta Iranica* 17(1978), pp. 527-536; Beck, R., “New thoughts on the genesis of the Mysteries of Mithras”, *Topoi* 11/1 (2001), pp. 59-76; Russell, J.R., “On the Armeno-Iranian Roots of Mithraism”, Hinnells, J.R. (ed.), *Studies in Mithraism*, Roma, 1994, pp. 173-182; Colpe, C., “Mithra-Verehrung, Mithras-Cult und die Existenz iranischer Mysterien”, en Hinnells, J., *Mithraic Studies II*. Manchester, 1975, pp. 378-405; Bivar, A., “Towards an integrated picture of Ancient Mithraism” en Hinnells, J. (ed.), *Studies in Mithraism*, Rome, 1994, pp. 61-73; Turcan, R., *Mithra et le Mithriacisme*. Paris, 1993; Alvar, J., “Los orígenes del Mitraísmo romano”, en Blázquez, J.M^a. (ed.), *Persia y España en el diálogo de las civilizaciones*. Madrid, 2002. pp. 173-184.

interesante volumen de testimonios que nos informan de las características que acompañaron el culto de Mithra en el contexto geográfico anatólico. En dicho espacio, durante la etapa que se conoce como “Periodo Helenístico” se van a producir importantes transformaciones en todos los ámbitos, entre ellos el socio-religioso¹⁰⁰; el desarrollo de una religiosidad condicionada por los nuevos valores individualistas y de satisfacción personal, dará como resultado la conformación de cultos místicos en torno a las divinidades orientales de Isis, Serapis, Cibele y Atis inspirados, como señala J. Alvar¹⁰¹ en el modelo eleusino, junto con la mayor difusión de los antiguos dirigidos a la propia Deméter o Dionisos. Cada uno de ellos manifestará una composición suficientemente organizada y visible antes del cambio de era, entrando en contacto además con la cultura romana desde fechas relativamente tempranas¹⁰².

¹⁰⁰ Entre las múltiples transformaciones que se produjeron durante este periodo, el ámbito de la religión ocupa un lugar propio por la variedad y significado de sus cambios. La historiografía ha dedicado una atención particular al análisis de las nuevas corrientes religiosas desarrolladas a partir del siglo IV a.C. Para una visión general nos remitimos a Will, E. et alii., *El Mundo Griego y el Oriente*. Vol II. Madrid, 1998, pp. 536-555; Préaux, C., *El Mundo Helenístico. Grecia y Oriente*. T. II. Barcelona, 1984. pp. 407-426. Una visión crítica hacia las ideas tradicionales sobre este tema la hallamos en Shipley, G., *El mundo griego después de Alejandro*. Barcelona, 2001. pp. 179-201.

¹⁰¹ Alvar, J., *Los Misterios: religiones “orientales” en el Imperio Romano*. Barcelona, 2001. p. 8.

¹⁰² La introducción del culto de Cibele y Atis en Roma se produce en el contexto de la Segunda Guerra Púnica. Son varios los autores clásicos que mencionan las condiciones particulares que llevaron a la diosa frigia hasta Roma durante este conflicto bélico. Virgilio, *Eneida* III, 111; XI, 768; Ovidio, *Fastos* 4, 249-362; Diodoro Sículo, *Biblioteca Histórica*, 34-35.33.2; Estrabón, *Geografía*, XII.5.3; Apiano, *Hannibal*, 56; Amiano Marcelino, *Historia*. 22.9.5; Catulo, *Poesía* 63. Sobre el culto místico de esta diosa frigia véase Graillet, H., *Le Culte de Cybèle, mère des dieux à Rome et dans l'Empire*. Paris, 1912; Vermaseren, M.J., *Cybele and Attis. The Myth and the Cult*, London, 1977; Sfameni-Gasparro, M., *Soteriological and Mystic Aspects in the Cult of Cybele and Attis*. Leiden, 1985; Lane, E.N., *Cybele, Attis & Related Cults*, Leiden, 1996. También la diosa egipcia Isis se instaló de forma temprana en Roma, aunque tuvo que esperar un tiempo

Sin embargo, el dios Mithra se nos presenta, a través de las evidencias testimoniales disponibles, totalmente ajeno al proceso que parecen experimentar estas otras divinidades; aunque, no por ello su culto deja de ser considerado como plenamente místico en el momento preciso en que hace su aparición en el marco religioso romano. Por tanto, se hace necesario plantearnos por qué razón Mithra tarda tanto en convertirse en culto místico, si, como hemos podido comprobar, se encuentra en el lugar y momento en que están interviniendo los elementos que producen el cambio del panorama religioso próximo oriental. Cuál pudo ser la causa por la que el culto de este dios ve retardada su evolución hacia una religión mística, en medio de las influencias del tamiz helenizante, que, por otra parte, sí están haciendo incidencia en un sincretismo puntual y regional. Más aún, si como hemos podido comprobar, esta divinidad representa para el creyente oriental (y luego para el occidental) toda una serie de creencias -creador, mediador, psicopompo, justo, etc.- que se encuentran en la base de los requisitos que estas *religiones de salvación*¹⁰³ parecen necesitar para su constitución.

hasta integrarse plenamente dentro de las estructuras religiosas romanas. Las vicisitudes que experimentó el culto isíaco estuvieron muy relacionadas con la disposición de las autoridades romanas y los recelos de éstas; con la conquista de Egipto por parte de Augusto, el país del Nilo dejó de ser visto con suspicacia. Sin embargo, todavía vemos a Tiberio con una política represiva con respecto a Isis. Parece que fue Calígula quien permitió construir un templo en el Campo de Marte, y el propio Domiciano no dudó en vestirse de seguidor de Isis para escapar de una revuelta. Sobre el papel de Isis en Roma, véase Takács, S.A., *Isis and Serapis in the Roman World*, 1994. Leiden.

¹⁰³ Aunque el elemento que define de manera principal este tipo de religiones será el carácter de misterio y la iniciación por la cual el fiel es introducido en las ceremonias del culto particular, sin embargo existían otros aspectos que estaban en la base del cambio en el sentimiento religioso entre las poblaciones del periodo helenístico. Destaca de entre ellas la demanda de un mayor contacto personal con las deidades, que a su vez desarrollan las ideas órficas, platónicas

Varias pueden ser las líneas argumentales para tratar de resolver las preguntas que hemos planteado. En primer lugar, llama la atención el hecho de que en los testimonios mitraicos que hemos podido encontrar para este último periodo ocupe un protagonismo absoluto la vinculación de esta divinidad con los estamentos oficiales. No se trata de una novedad, puesto que para el periodo aqueménida, pudimos ver cómo las relaciones entre Mithra y la monarquía eran una fuente fundamental para el conocimiento de la devoción dirigida hacia él. Sin embargo, salvo menciones aisladas, este dios parece haber perdido el referente popular que habíamos ido señalando en los diferentes momentos en que hemos abordado su presencia en la cultura irania. ¿Dónde ha podido quedar la variedad de testimonios que nos ofrecían la presencia de teóforos mitraicos en las diferentes capas de la sociedad? Los pocos nombres con referencia a Mithra que podemos encontrar para este periodo se circunscriben a los estratos superiores, tal es el caso de las casas reales de Ponto, Armenia, Bósforo o Comagene. Si bien, estamos a expensas de la ausencia de fuentes que puedan revisar esta situación¹⁰⁴, la realidad testimonial actual nos sitúa ante esta cuestión. De igual manera, el protagonismo que ejercen los propios monarcas de estos reinos helenísticos en la utilización de la imagen y adoración

y astrológicas sobre la redención del individuo y la preparación para la Otra Vida.

¹⁰⁴ En este sentido, la mención a un *Mithrabōgēs* en una inscripción funeraria hallada en Denizili (Asia Menor), es un testimonio aislado del mantenimiento de este nombre entre los habitantes de la etapa del periodo helenístico; aunque no es determinante pues no se posee mayor información sobre quién pudo ser esta persona. Sobre esta inscripción, Schmidt, R., "An inscription recording a new Persian name: *Mithrabōgēs* or *Mithrabōgos**" *Epigraphica Anatolica*, 5 (1985), pp. 27-9.

de este dios para sus intereses político-ideológicos¹⁰⁵, subrayan una realidad que puede encontrarse en la raíz de la respuesta que queremos ofrecer a la pregunta arriba señalada.

Las dificultades con las que parece haberse encontrado la dinastía seléucida para utilizar la religión zoroastriana para sus propósitos políticos, tuvo como protagonistas a los magos y sacerdotes que desarrollaron una reacción conservadora. Contrariamente a la situación con la que pudieron encontrarse los Ptolomeos en su proceso de integración de las costumbres egipcias con las griegas. El zoroastrismo como religión que ha perdido la cobertura estatal que antes proporcionaban los reyes aqueménidas¹⁰⁶, evolucionará hacia una observancia apoyada en la transmisión de la tradición avéstica y en las manifestaciones externas excesivamente dependientes del ritualismo. Con el surgimiento del reino parto, esta nueva definición de la religión predicada por Zoroastro encontrará en los reyes arsácidas y sasánidas un apoyo significativo¹⁰⁷. El zoroastrismo evolucionado es utilizado como vehículo de identificación nacional, con el que

¹⁰⁵ Esta utilización de la religión actúa también como medio propagandístico para evitar defecciones y la desintegración territorial. Cfr. Díez de Velasco, F., "Religión, poder político y propaganda: reflexiones teóricas y metodológicas" en Marco, F. Pina, F. Remesal, J. (eds.), *Religión y propaganda política en el mundo romano*, Barcelona, 2002, pp.13-24.

¹⁰⁶ Un análisis del papel desempeñado por el zoroastrismo tras la debacle del imperio aqueménida lo podemos hallar en Hjerrild, B., "The Survival and Modification of Zoroastrianism in Seleucid Times", en Bilde, P., *Religion and Religious Practice in the Seleucid Kingdom*. Esbjerg, 1990. pp. 140-150 y en Campos, I., "Reyes y Magos en la religión irania antigua: control ideológico de la reforma zoroastriana", en Hernández, L. y Alvar, J. (eds.), *Historia Antigua: Jerarquías religiosas y control social en el mundo antiguo*". *Actas del XXVII Congreso Internacional Girea-Arys IX*. Valladolid, 2004. pp. 87-93.

¹⁰⁷ Wolski, J., "L'époque parthe entre l'hellénisme et l'iranisme", en Grenet, F. et Bernard, P. (eds.), *Histoire et cultes de l'Asie Centrale préislamique*. Paris, 1991. pp. 49-55. Gnoli, G., "Politica religiosa e concezione della regalità sotto i Sassanidi" en Cerulli, E. (cord.) *La Persia nel Medioevo*. Roma, 1971. pp. 225-253.

estos nuevos reyes pretenden entroncar con el pasado aqueménida; sin embargo, esta circunstancia no se producirá en el entorno de los reinos helenísticos. El carácter mixto, tanto de la población como también de sus dirigentes, llevará a que los procesos de sincretismo ocupen un lugar significativo; en el ámbito de la religión hemos podido acceder a los testimonios señalados de las interpretaciones divinas. La mención de las raíces iránias constituye para las dinastías que gobiernan estos pequeños estados un recurso de legitimidad, que les permite marcar ciertas diferencias respecto a los seléucidas, con independencia del momento en que hayan podido lograr su constitución como estado independiente. De esta forma, la apropiación de los dioses principales del panteón iranio se reviste de una intencionalidad política evidente, que fortalece sus figuras en torno a lo que se ha definido como un “monopolio teológico”¹⁰⁸.

A partir de este contexto podemos recomponer el ambiente en el que se podría haber desarrollado el culto de Mithra durante el periodo helenístico. Desde el poder político debió imponerse un tipo de control explícito por el cual quedaban controladas las formas de culto de esta divinidad, en función de unos intereses definidos. Mithra representaba la legitimidad real, y, por tanto, era instrumentalizado como medio de propaganda entre muchos de los diferentes monarcas greco-iranios en su proceso de consolidación en el poder por medio de la adopción de su teóforo, su inclusión en monedas, la erección de templos principales y

¹⁰⁸ Teixidor, J., *The Pagan God: Popular Religion in the Graeco-Roman Near East*. Princeton, 1977, pp. 26ss.; Bilde, P. “Atargatis/Dea Syria: Hellenization of Her Cult” en Bilde, P. (ed.), *Religion and Religious practice in the Seleucid Kingdom*. Esbjerg, 1990, pp. 172-3.

estatuas, etc. De esta manera, se habría producido una apropiación de la figura de Mithra por parte de los grupos dirigentes, sustrayéndolo del protagonismo popular que hemos visto que esta divinidad tenía durante los periodos anteriores. Por tanto, Mithra no habría gozado de las oportunidades de difundirse abiertamente en contextos socio-religiosos que no estuvieran condicionados por la presencia irania, como pudo ser el caso de Cibeles e Isis. La forma en que esta divinidad manifestará la continuidad de su culto en el resto de la población de los territorios, donde antes había estado presente, será a través de la adopción de identificaciones con dioses locales (casos del Bósforo o Armenia) o con la integración dentro del genérico de “dios solar”.

El entorno de las monarquías helenísticas parece haber potenciado de manera principal uno de los aspectos que estaban presentes en las atribuciones de Mithra, aquél que le vinculaba de forma especial con la realeza, el cumplimiento del contrato y la protección del pueblo. Sin embargo, debió actuar de forma hostil o cerrada hacia la posibilidad de que el resto de las funciones adquiridas por Mithra a lo largo de siglos de evolución y sincretismo pudieran desarrollarse libremente en el nuevo marco religioso que se estaba produciendo. Los escasos testimonios disponibles sobre un culto no oficial hacia esta divinidad proceden de momentos o lugares en los que el control político pudo haberse encontrado debilitado. Este es el caso de la referencia en relación con la devoción manifestada en la inscripción del oficial de Farasha o el relato de Plutarco sobre los piratas cilicios. En ambos casos, el contexto era el de la desaparición del control férreo

ejercido por los reyes del Ponto (especialmente Mithrídates VI) en la zona; si bien, es significativo que ninguno de ellos nos informe de una transformación particular en las características de su culto.

Sin embargo, a partir del siglo I a.C., las evidencias en relación con Mithra dan a entender que se está produciendo un proceso de adaptación que se sale de los cauces tradicionales señalados. El hecho de que en los relieves del reino de Comagene aparezca resaltada la vinculación de Mithra con Hermes, supone la toma de protagonismo de un elemento vinculado con la Otra Vida, que hasta el momento sólo habíamos podido ver señalado en el contexto avéstico. Además, el papel concedido al componente astrológico en el culto desarrollado en esta región, prefigura algunos aspectos que posteriormente se ampliarán en los misterios mitraicos. En Armenia, Mithra es reinterpretado dentro de los relatos míticos locales como un héroe vencedor, con un nacimiento milagroso y el culto que le profesan los reyes del siglo I d.C. presenta ciertas particularidades donde los aspectos solares parecen ocupar un lugar significativo.

Estas variaciones serían resultado también de la intervención de elementos occidentales, ya que tras la derrota de Mithrídates VI, Roma inicia su política de clientelas con estos reinos. Esta intromisión de Roma en Asia Menor debió acelerar la eliminación de las barreras establecidas por las dinastías locales sobre el uso de este dios como factor de legitimación. El valor ideológico que antes podía representar su recurso se habría vaciado de contenido, ante la evidencia de que es el poder romano quien mantiene a muchos de estos monarcas en su trono. El

ejemplo más significativo de esta situación lo encontramos en la titulación oficial que adopta el propio Antíoco I de Comagene, quien en la inscripción de la base del trono donde está representado el coloso *Artagnes* -Heracles se presenta de la siguiente manera: “gran rey Antíoco el dios, el justo, el manifiesto, amante de los romanos y amante de los griegos” (*basileus Megas Antiochos Theos Dikaios Epiphanês Philorhômanios kai Philhellên*)¹⁰⁹. En el mismo pasaje donde el rey está utilizando un título, *dikaios*, que hace referencia a Mithra, también se está reconociendo implícitamente la disposición de aceptación hacia los romanos. En este momento, es cuando consideramos que se habría producido el ambiente propicio para que las transferencias de una religiosidad soteriológica encontraran una respuesta favorable en relación con el culto de Mithra, originándose así el embrión original de los misterios mitraicos; y que, dada la complejidad y saturación del mercado religioso inmediato, buscará desde muy temprano difundir su oferta religiosa en el marco geográfico greco-romano, más predispuesto a la aceptación de modelos religiosos que combinasen los elementos atractivos provenientes de Oriente con formas de organización que potenciasen los vínculos grupales.

Este proceso no debe ser, a nuestro juicio, exclusivo de un único lugar o momento concreto, puesto que los testimonios dan a entender que el culto mitraico que se introduce en Occidente a finales del siglo I d.C. es heredero de una tradición compleja que

¹⁰⁹ Un estudio de las inscripciones de Nemrud Dagh los hallamos en Sanders, D.H. (ed.), *Nemrud Dagi: The Hierotheseion of Antiochus I of Commagene*. Winona Lake, 1996, vol II, pp. 114-131.

ha dejado su huella en aspectos relacionados con la iconografía, el relato mítico, la práctica ritual, la astrología, la organización grupal o las pruebas iniciáticas, y cuya procedencia no se circunscribe a un espacio geográfico, ni a un entorno determinado. De hecho, como se ha señalado frecuentemente¹¹⁰, resulta complicado precisar (por encima de los primeros testimonios arqueológicos) el momento inicial de desarrollo de los misterios, pues es extremadamente difícil encontrar huellas y evidencias que expliquen esta primera etapa formativa. Más aún cuando, además de la escasez de estas primeras pruebas, éstas se encuentran condicionadas a su vez por la propia esencia misteriosa (secreta) de los mismos, por la más que probable precariedad y provisionalidad de los primeros espacios culturales y por la inevitable transformación que debieron experimentar en el transcurso de los siglos.

¹¹⁰ Junto con los autores citados en la nota 99, debemos mencionar el interesante estudio de M. Volken, que trata de establecer un marco teórico que permita comprender el proceso de expansión y crecimiento de los misterios mitraicos desde su fundación. Cfr. Volken, M., "The Development of the cult of Mithras in the Western Roman Empire: a socio-archaeological perspectiva" (en línea), *Electronic Journal of Mithraic Studies*: www.uhu.es/ejms/Papers/Volume4Papers/Volken.Mithras%20socio-archaeological.2004.doc.

CONCLUSIONES.

La intención con la que hemos redactado las páginas anteriores ha sido la de poder establecer de manera conjunta, sistematizada y dentro de su contexto, el amplio volumen de información disponible en relación con el dios Mitra/Mithra en el marco geográfico oriental, antes de su conversión en un culto místico dentro de las fronteras del Imperio Romano. Para ello, debimos remontarnos al primer testimonio escrito conocido donde se produjo la aparición de Mitra en la historia, y que nos situaba en el siglo XIV a.C. en la región del reino de Mitanni. A partir de ahí, hemos realizado un seguimiento del conjunto de testimonios arqueológicos, literarios, epigráficos y artísticos vinculados a esta divinidad indo-irania en la India del periodo védico, en Asia Central durante la primera mitad del I^{er} milenio a.C., en el reino persa bajo la dinastía de los aqueménidas, durante la implantación del poder macedonio por medio de Alejandro y los seléucidas, y, finalmente, en el establecimiento de los Reinos Helenísticos de Asia Menor y parte de Asia Central.

Pero no ha sido simplemente una labor de recopilación informativa, en gran medida dispersa y variada, la que hemos pretendido realizar con el presente trabajo. Como hemos tenido ocasión de demostrar, estos testimonios aquí recogidos se encuentran limitados por la heterogeneidad de su origen, su temporalidad y su condición; por lo que, al mismo tiempo que hemos realizado el esfuerzo de presentarlos de forma conjunta y ordenada, también hemos tratado de situarlos dentro del debate

historiográfico que les envolvía para renovar o rechazar definitivamente su validez como testimonio mitraico. Por tanto, no podemos considerar fútil el esfuerzo de presentar en este estudio elementos puntuales o aislados, en tanto en cuanto pudieran constituir algún tipo de prueba que testimoniase cierta característica del culto recibido por Mitra/Mithra en alguno de los contextos espacio-temporales señalados; si bien, una cantidad importante de ellos no ha podido resistir la aplicación de un análisis riguroso y por ese motivo han debido ser rechazados o mantenidos en cuarentena. De manera más significativa se han reseñado algunos testimonios que por su entidad, podrían haber sido fundamentales para definir de forma diáfana el culto de este dios en cada uno de los momentos en que son señalados.

Para el primer periodo establecido en este trabajo, nos encontramos con las diferentes interpretaciones que realizaron tanto J. Duchesne-Guillemin como L.R. Campbell sobre las representaciones glípticas aparecidas en el sello de *Saušatar*. Pudimos ver cómo resulta del todo imposible sostener tipo alguno de identificación mitraica en los personajes allí dibujados y, mucho menos, relacionarlos de alguna manera con la mención de las cinco divinidades de origen ario aparecida en el tratado de paz hitita entre *Suppililuma* y *Mattiwaza*. A través de la crítica realizada sobre este supuesto testimonio mitraico, pudimos acceder a uno de los condicionantes que ha estado presente de manera frecuente en los trabajos de investigación en relación con el culto de Mithra en el contexto iranio y en muchos intentos para establecer las conexiones con occidente: la predisposición a identificar motivos y aspectos de periodos diferentes sin atender al

contexto particular en el que cada testimonio se está desarrollando.

Una materialización de esta circunstancia metodológica, fue la que pudimos dejar en evidencia cuando abordamos la cuestión de las identificaciones realizadas por R. Ghirsham en relación con algunas figuras antropomorfas vinculadas a los denominados “Bronces de Luristán”. En tal sentido, resultaba paradójico que se identificaran de forma totalmente *a priori* una serie de figuras como divinidades iránicas (entre ellas Mithra), cuando los argumentos para sostener tales afirmaciones resultaban fácilmente rebatibles. En especial, cuando la cuestión de la iconografía religiosa iránica, y particularmente la mitraica, representa una de las dificultades más significativas que los iranistas siguen teniendo en el ámbito de sus investigaciones.

Otro argumento que queda desmontado a través de nuestro análisis de los testimonios presentados, es el que durante mucho tiempo trató de responder a la ausencia de Mithra del panteón zoroastriano original. El papel desempeñado por esta divinidad en los himnos religiosos del Avesta antiguo (las *Gathas*) no puede seguir siendo interpretado en la actualidad a partir de las propuestas establecidas por Christensen, Dumézil, Duchesne-Guillemin, Ries y buena parte de los investigadores que se han limitado a reproducirlo sin crítica, por las cuales se debía explicar la sustitución de Mithra por el *Aməša Spənta* denominado *Vohu Manā*. En nuestro estudio hemos mostrado que los *Aməša Spənta* difícilmente pudieron desempeñar la función que estos autores les atribuían en ese momento, por lo que resultaba imposible que el

puesto desempeñado por Mithra en el panteón iranio tradicional fuera sustituido por *Vohu Manā* en la reforma zoroastriana. De igual modo, tampoco es posible mantener la idea de que Mithra fue apartado del culto por una enemistad particular o rechazo por parte de Zoroastro: tanto este dios como los demás dioses tradicionales, como hemos demostrado, permanecen aceptados bajo la denominación de *bagas* durante el Zoroastrismo. La explicación tradicional en torno a la supuesta “demonización” de estos dioses resulta, desde esta perspectiva, contradictoria con un proceso menos traumático de lo que se interpretó tradicionalmente durante los siglos XIX y XX.

En este mismo sentido, hemos podido recopilar suficientes testimonios admisibles que permiten realizar una revisión profunda de otro de los conceptos establecidos por los investigadores durante el siglo XX: la reincorporación tardía de Mithra a partir de las inscripciones reales aqueménidas de finales del siglo V a.C. La presencia y el carácter público del culto de este dios se manifiestan de forma constante durante todos los años que duró el gobierno de la dinastía aqueménida, mucho antes de las primeras menciones oficiales. Con toda probabilidad Mithra debió ocupar un lugar destacado durante el reinado de los primeros reyes persas; sin embargo, lo que resulta totalmente cierto es que en ningún momento perdió su puesto significativo en el panteón iranio de los siglos VI-IV a.C. Los reyes aqueménidas se implicaron de forma directa en el desarrollo de las prácticas culturales de este dios a través del establecimiento de disposiciones y bienes materiales para sus sacrificios (Ciro, Darío), mencionándole en sus inscripciones reales (Artajerjes II y

Artajerjes III), celebrando el festival oficial del *Mithrakana*, presentándose ante sus súbditos como encarnación del dios de los contratos y agente de sus disposiciones, etc. El concepto mismo de rey entre los persas, como hemos comprobado, evolucionó hacia la incorporación de elementos religiosos que, si bien no desembocaron en la divinización de la persona del propio monarca, sí le presentaba ante sus súbditos como la cabeza visible de la religión, cuyo poder político se encontraba sancionado por la elección divina. En este entramado ideológico, el papel ejercido por Mithra como divinidad representante de los contratos y garante del orden social es realmente destacado. Todo ello con independencia de que *Ahura-Mazdā* fuera considerado de manera pública como la divinidad oficial del Imperio.

Esta vinculación de Mithra con el poder político se va a ver continuada en el siguiente marco en el que hemos recopilado documentos mitraicos. Los Reinos Helenísticos desarrollados a partir de la fragmentación del Imperio de Alejandro y la incapacidad de los Seléucidas por mantener la integridad territorial bajo su dominio, se encontraban condicionados por el fuerte componente iranio de su población y, principalmente, de sus elites dirigentes. El culto de Mithra se hizo presente de manera diversa entre los diferentes reinos de Asia Menor, y los de influencia helenística de la frontera con la India (Bactria y Sogdiana). De la misma manera, este dios ocupó un papel destacado en la evolución y transformación interna que experimentó el Zoroastrismo dentro del Imperio Parto, aunque ese aspecto ha quedado fuera del ámbito de estudio que nos hemos propuesto. El número de los testimonios relacionados con Mithra

en los territorios de Comagene, Armenia, Ponto, Bósforo o Bactria no resulta cuantitativamente significativo, en contraste con la singularidad de cada uno de ellos. Si bien la característica general de casi todos es la vinculación con el poder político real, hemos podido establecer interesantes variaciones respecto al modelo tradicional iranio, que no pueden ser sino resultado de la interacción del culto de este dios con las formas de religiosidad que se desarrollan y se difunden durante el periodo helenístico.

Junto con los argumentos que hemos revisado y reformulado a través de este estudio, también se encuentran otros elementos que hemos querido recuperar y tratar de conceder un renovado protagonismo en relación con el culto del dios Mitra/Mithra en el contexto oriental.

El punto de partida para todo estudio mitraico arranca ineludiblemente del testimonio ofrecido por la tablilla hallada en las excavaciones realizadas en Bogarzköi en 1907, donde se recoge el tratado de paz firmado entre los reinos de Hatti y Mitanni. La mención en él de Mitra constituye, como hemos señalado, el primer testimonio escrito que se tiene de esta divinidad, y, hasta el momento, también supone la primera prueba de su existencia. A partir de ahí, hemos analizado las implicaciones que se podían derivar de la presencia de este dios en este documento, para confirmar que Mitra apareció vinculado desde el primer momento al poder político, dado que su función principal era la de representar la divinización de la idea de contrato. En este mismo sentido pero dentro del contexto védico, el dios volvía aparecer estrechamente unido no sólo a esta idea de contrato (con lo que

consideramos que la interpretación de Mitra = amistad no se adecúa al sentido original que vemos desempeñado por el dios), sino también a la figura monárquica. Todos estos elementos del Mitra védico quedaron reflejados en el único himno dedicado en exclusiva a esta divinidad (*RigVeda* III.59), por lo que, a pesar de su extensión limitada, consideramos que debe ser rehabilitado como una fuente de información importante para el estudio de Mitra en este marco religioso.

El papel protagonista representado por el culto dirigido a Mithra entre las sociedades iránicas, se presenta como una constante durante las diferentes etapas por las que pasaron. A pesar de la escasez de fuentes que nos informen, no sólo para la reconstrucción de la historia de los persas y los medos, sino también de sus costumbres religiosas, hemos podido comprobar por medio de nuestra investigación, que existieron elementos que confirmarían la continuidad de Mithra desde los tiempos remotos. Esta capacidad de pervivencia, pensamos, no fue el resultado del azar, sino de la profunda implantación que el significado socio-religioso de este dios tenía en los pueblos indo-iranios. Al mismo tiempo, Mithra se encontraba estrechamente vinculado al poder político, y en tanto en cuanto era especialmente útil para los intereses ideológico-propagandísticos de las elites dominantes, encontraba un estímulo y soporte significativo con independencia del momento o del lugar en el que nos lo encontremos. Es en este contexto como debemos interpretar las referencias aparecidas en los textos avésticos y que relacionaban a este dios con el dueño de la casa, pasando por el jefe de la tribu, hasta llegar al mismo rey. Por último, el propio dios (o más bien los fieles encargados de

propagar su devoción) manifestó una especial capacidad evolutiva que le permitió ampliar enormemente sus ámbitos de actuación, sin abandonar su esencia originaria. A partir de aquella idea primera de 'contrato', Mithra adquirió, a través de procesos de asimilación provenientes de otros dioses de su entorno geográfico, así como de procesos de *interpretatio* con divinidades de culturas con las que se relacionó la irania, características lumínicas, guerreras, mediadoras, salvíficas, psicopompas, creadoras, protectoras, naturalistas, etc. De manera que en el transcurso de los siglos, lejos de perder o ver diluida su esencia originaria, este dios fortaleció y moldeó su posición en los espacios en los que fue adoptado su culto.

El resultado de nuestra investigación ha llevado nuestros pasos hacia regiones geográficas relativamente remotas entre sí y que se salen de los márgenes de estudio que tradicionalmente la Historia Antigua suele analizar. Sin embargo, tal desplazamiento ha sido provocado por la propia procedencia de las fuentes que nos informaban, no sólo sobre la existencia de esta divinidad (como es el caso del testimonio de la capital del Imperio Hitita o las culturas védicas del norte de la India), sino también de las funciones socio-religiosas que desempeñaba esta divinidad en los panteones de los pueblos de origen ario instalados en el norte de la India o en Asia Central. Esta movilidad espacial y, por supuesto, temporal ha supuesto igualmente que el dios Mitra/Mithra no haya permanecido estático durante el largo periodo de tiempo transcurrido; al contrario, ha estado marcado por un proceso de adaptación y evolución continuo a los contextos en los cuales encontraba acogida. El ejemplo más paradigmático

de esta adaptación es, al mismo tiempo, el medio por el cual el culto de esta divinidad alcanzó su principal conocimiento en occidente. La conformación de los misterios mitraicos desarrollados en el interior del Imperio Romano a partir del siglo I d.C., supone la máxima expresión de esta transformación y adaptación experimentada por Mitra a lo largo de su historia. Con independencia de que este proceso se haya producido en oriente o en occidente, resulta difícilmente cuestionable hoy en día la correspondencia que existe entre la divinidad cuyos testimonios hemos recopilado y analizado en las páginas precedentes y la que protagoniza la práctica mística realizada en los mitreos que se construyeron en todas las provincias romanas.

Sin embargo, el proceso de transferencia de oriente a occidente de esta divinidad constituye todavía hoy una incógnita de difícil resolución, dadas las limitaciones a las que nos somete la ausencia de fuentes más explícitas. Nos hemos hecho eco de las diferentes propuestas que a lo largo del debate historiográfico han tratado de dar una solución teórica a tal cuestión; pero, al mismo tiempo, hemos tratado también de dar un avance en los factores que intervienen en el asunto, con la intención de profundizar en los elementos que puedan llevar a acotar más la solución final. En este sentido, hemos planteado que el hecho de que Mitra sea substraído del proceso evolutivo místico-soteriológico en el que se embarcan otras divinidades de origen oriental durante el periodo helenístico, por medio de su apropiación por parte de las elites políticas de los reinos greco-iranios de Asia Menor, supone un factor decisivo para comprender de forma más precisa la especificidad de los misterios mitraicos frente a las otras religiones

orientales instaladas en Roma. Queda aún abierta la puerta que trate de cerrar con suficiente grado de certeza el proceso por el cual una nueva modalidad de culto hacia Mitra logra introducirse y triunfar en la sociedad greco-romana del cambio de era, mientras que las características generales que hemos descrito a lo largo de todo nuestro trabajo se mantendrán todavía durante varios siglos más en territorio iranio bajo el gobierno de arsácidas y sasánidas. No obstante, creemos haber aportado con nuestra investigación un importante volumen de testimonios literarios, epigráficos, arqueológicos y artísticos para poder retomar y avanzar de forma más completa en el estudio de las funciones socio-religiosas que desempeñó esta divinidad en las culturas en las cuales fue adorado. Y de igual manera, hemos podido dejar fijados unos parámetros espacio-temporales más precisos, en los cuales poder centrar la investigación que lleve a explicar tal proceso de transferencia. El hecho de que la apropiación de Mitra por parte de los grupos dirigente greco-iranios tenga una expresión pública evidente hasta mitad del siglo I a.C., y cuyo debilitamiento se relaciona con la región más oriental de Asia Menor, la frontera con el Imperio Parto, nos sitúa ante una fecha y una zona aproximada para averiguar cuándo y dónde pudieron coincidir los elementos propicios para que se produjera la evolución del culto de Mitra hacia un modelo proto-mistérico, y que desarrollaría posteriormente toda su complejidad en el marco socio-religioso del Imperio Romano.

BIBLIOGRAFÍA

- Agud, A., *Pensamiento y cultura en la antigua India*. Madrid, 1995.
- Allchin, F. et alii, *The Rise of Civilization in India and Pakistan*, Cambridge, 1982.
- Altheim, F., "El Antiguo Irán" en Heuss, A. (dir.), *Las Culturas Superiores de Asia Central y Oriental 1*. Madrid, 1987.
- Altheim, F., *Zarathustra und Alexander*. Frankfurt, 1960.
- Alvar, J., *Los Persas*. Madrid. 1989.
- Alvar, J., "Marginalidad e Integración en los Cultos Mistéricos". en Gascó, F. et Alvar, J. (eds), *Heterodoxos, reformadores y marginados en la Antigüedad Clásica*. Sevilla, 1991, pp. 71-90.
- Alvar, J., "El Misterio de Mitra", en Alvar, J., Blázquez, J.M^a. et alii, *Cristianismo Primitivo y Religiones Místicas*. Madrid, 1995, pp. 499-513.
- Alvar, J., *Los Misterios: religiones "orientales" en el Imperio Romano*". Barcelona, 2001.
- Alvar, J., "Los orígenes del mitraísmo romano" en Blázquez, J. (ed.), *Persia y España en el diálogo de las civilizaciones*. Madrid, 2002. pp. 173-184.
- Álvarez-Pedrosa, J.A., "La estructura composicional de las leyes hititas", en J.L. Cunchillos (ed.) *Actas del Congreso "El Mediterráneo en la Antigüedad: Oriente y Occidente"*. Sapanu. Publicaciones en Internet II (1998) : www.labherm.filol.csic.es
- Amiet, P., *Les antiquités du Luristan*. Paris, 1976.
- Andreas, F.C., *Verhandlungen des 13 internationalen Orientalisten kongresses*, Leiden, 1904.
- Austin, M., *The Hellenistic World from Alexander to the Roman Conquest*. Cambridge, 1981.

- Azarpay, G., "Crowns and Some Royal Insignia in Early Iran" *Iranica Antiqua* 9 (1972), pp. 108-115.
- Badián, E., "A document of Artaxerxes IV?" en Kinzel, K.H. (ed.), *Greece and the Eastern Mediterranean in Ancient History and Prehistory*. New York-Berlin, 1970. pp. 40-50.
- Bakshi, S.R., *Advanced History of Ancient India. Vol. I*. New Delhi, 2003.
- Balinski, A., "Intercalations of the 'Zoroastrian' Calendar in Ancient Iran" *Folia Orientalia*. XXVII (1990). Pp. 97-106.
- Ballesteros, L., "El Culto de Mitrídates a Zeus Estratio." En *Histoire, Espaces et Marges de L'antiquité*. Besançon. 2003. pp. 209-222.
- Ballesteros, L., *Mitrídates Eupator, rey del Ponto*. Granada. 1996.
- Barnett, R., "rec. a L. Woolley, Alalakh. An account of the excavations..." en *Journal of Hellenic Studies* 77 (1957), pp. 354-8.
- Barnett, R.D., *Éléments orientaux dans la religion grecque ancienne*. Paris, 1960.
- Barr, K., *Avesta*, Copenhagen, 1957.
- Basirov, O., "Achaemenian Funerary practices in Western Asia Minor" (en línea): www.cais-soas.com/CAIS/History/hakhamaneshian/achaemenian_funerary_practices.htm
- Basirov, O., "Evolution of the Zoroastrian Iconography and Temple cults" *Ancient Near Eastern Studies*. 38 (2001), pp. 160-177.
- Baslez, M.F., *Recherches sur les conditions de pénétration et de diffusion des religions orientales à Délos. (Ile- Ier s. avant notre ère)*. Paris, 1977.
- Bausani, A., "Monoteísmo e Iran", en Gnoli, G. (ed.) *Orientalia Romana*. Rome, 1985. pp. 110-119.

- Bausani, A., "Note sulla preistoria astronomica del mito di Mithra", en Bianchi, U. (ed.), *Mysteria Mithrae*. Roma, 1979. pp. 503-511.
- Beck, R., "Sette Sfere, Sette Porte and the Spring Equinoxes of A.D. 172 and 173", en Bianchi, U. (ed.), *Mysteria Mithrae*. Roma, 1979. pp. 515-529.
- Beck, R., "Mithraism since Franz Cumont" en *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt* 17.4 (1984), pp. 2002-2117.
- Beck, R., "The Mysteries of Mithras: A New Account of their Genesis," *Journal of Roman Studies*, 88 (1998), pp. 115-28.
- Beck, R., "New thoughts on the genesis of the Mysteries of Mithras", en *Topoi* 11 (2001), pp. 59-76.
- Beck, R., *Beck on Mithraism: Collected Works with new essays*, Hampshire, 2004.
- Belardi, A., *Studi Mithriaci e Mazdei*, Roma, 1977.
- Benham, I., "Recherches sur Mithra au point de vue archéologique", en Bianchi, U. *Mysteria Mithrae*. Roma, 1979. pp. 805-9.
- Benveniste, E., "Hommes et dieux dans l'Avesta", en Wiessner, G. (ed.) *Festschrift für Wilhelm Eilers*, Wiesbaden, 1967, pp. 144-7.
- Benveniste, E., "Mithra aux vastes pâturages" *Journal Asiatique* 248(1960), pp. 421-9.
- Benveniste, E., "Termes et noms achéménides en araméen" *Journal Asiatique* 225(1934), pp. 175-190.
- Benveniste, E., *Indo-Iranica, Mélanges au honneur de G. Morgenstierne*, Wiesbaden, 1964
- Benveniste, E., *The Persian Religion according to the Chief Greek Texts*. Paris, 1929.
- Benveniste, E., *Les mages dans l'ancien Iran*. Paris, 1938.

- Bernabé, A. (trad.), *Textos Literarios Hetitas*, Madrid, 1979.
- Bernabé, A., "Mitología hitita" en Bernabé, A. García Gual, C. Lemosín, R. *Mitología y Religión del Próximo Oriente Antiguo, III. Indoeuropeos*. Sabadell, 1998.
- Bernabé, A. (ed.), *Historia y leyes de los Hititas: textos del Imperio Antiguo*. Madrid, 2000.
- Bernard, P., CRAI (1974), pp. 295-301.
- Bennett M. & Keel. O., *Mond, Stier und Kult am Stadttor: Die Stele von Betsaida (et-Tell)*. Freiburg, 1998.
- Beskow, P., "The routes of early Mithraism", en *Acta Iranica*, 17(1978), pp. 7-18.
- Beulieu, P.A., *The Reign of Nabonidus, King of Babylon*, London, 1989.
- Bhargava, P.L., *India in the Vedic Age. A History of Aryan Expansion in India*. New Delhi, 2001.
- Bianchi, U., "L'inscription 'des daivas' et le zoroastrisme des Achéménides" *RHR* CXCII,1 (1977), pp. 3-30.
- Bianchi, U., "Mithra and Iranian Monotheism", Duchesne, J. (ed.), *Études Mithriaques. Acta Iranica* vol. IV. Téhéran, 1978. pp. 19-45.
- Bianchi, U. (ed.), *Mysteria Mithrae. Proceedings of the International Seminar on the "Religio-Historical Character of Roman Mithraism with particular Reference to roman and Ostian Sources"*. Roma, 1979.
- Bidez, J. et Cumont, F., *Les mages hellénisés. Zoroastre, Ostanès et Hystaspe d'après la tradition grecque*, Paris, 1938. vol. II.
- Bienkowski, P. et Millard, A. (ed.), *Dictionary of the Ancient Near East*. London. 2000.
- Bilde, P. "Atargatis/Dea Syria: Hellenization of Her Cult" en Bilde, P. (ed.), *Religion and Religious practice in the Seleucid Kingdom*. Esbjerg, 1990, pp. 151-187.

- Bivar, A., "Towards an integrated picture of Ancient Mithraism" en Hinnells, J. (ed.) *Studies in Mithraism*, Rome, 1994, pp. 61-73.
- Bivar, A.D., "An Iranian Serapis", *BAI* (1988), 2. pp. 11-17.
- Bivar, A.D., *The Personalities of Mithra in Archaeology and Literature*. New York, 1998.
- Bivar, A.D., "Mithraic Images of Bactria: Are they related to Roman Mithraism?" en Bianchi, U. (ed.), *Mysteria Mithrae*. Roma, 1979. pp. 741-751.
- Bivar, A.D., "The Royal Hunter and the Hunter God: Esoteric Mithraism under the Sasanians?" *Res Orientales* 7 (1995), pp. 29-38.
- Black, J. & Green, A., *Gods, Demons and Symbols in Ancient Mesopotamia*. London, 1992.
- Blawatsky, W. et Kochelenko, G., *Le Culte de Mithra sur la côte septentrionale de la Mer Noire*. Leiden, 1966.
- Blázquez, J., Martínez Pinna, J. et Montero, S., *Historia de las Religiones Antiguas*. Madrid, 1993.
- Blázquez, J. (ed.), *Persia y España en el diálogo de las civilizaciones. Historia, religión, cultura*. Madrid, 2002.
- Bloch, R., *Recherches sur les religions de l'Italie antique*, Genève, 1976.
- Boffo, L. *I re ellenistici e I centri religiosi dell'Asia Minore*. Firenze, 1985.
- Bonfante, G., "The Name of Mithra", *Acta Iranica*. IV. 17 (1978), pp. 51-66.
- Borgeaud, P. et Christe, Y. (eds.), *L'Animal, l'Homme, le dieu dans le Proche-Orient Ancien*. Leuven, 1985.
- Bosworth, A.B., *Alejandro Magno*. Cambridge, 1996. (ed. inglesa: *Conquest and Empire: the reign of Alexander the Great*. Cambridge, 1988.)

- Boucharlat, R., "Pratiques funéraires à l'époque sassanide dans le sud de l'Iran", en Bernard, P. et Grenet, F. (dirs.) *Histoire et Cultes de l'Asie Centrale Préislamique*. Paris. 1991. pp. 71-77.
- Boucharlat, R. "Camp Royal et résidences Achéménides" *Topoi. Suppl.* 1(1997), pp. 217-228.
- Boucharlat, R., "Le période achéménide en Iran. Données archéologiques", en *Colloque: L'Archéologie de l'empire achéménide*. Paris. 2003.
- Bowman, R.A., *Aramaic Ritual Texts from Persepolis*. Chicago 1970.
- Boyce, M., "On the Sacred Fires of the Zoroastrians" *Bulletin of the Society of Oriental and African Studies*, 31 (1968), pp. 52-68.
- Boyce, M., "On Mithra's Part in Zoroastrism", *Bulletin of the Society of Oriental and African Studies*, 33 (1970), pp. 22-38.
- Boyce M., "On the calendar of Zoroastrian feasts" *Bulletin of the Society of Oriental and African Studies*, 33 (1970), pp. 513-539.
- Boyce, M., "Mihragan among the Iranian Zoroastrians", Hinnells, J. (ed.), *Mithraic Studies I*, Manchester, 1975, pp. 106-118.
- Boyce, M., "On Mithra, Lord of Fire", *Acta Iranica IV* (1975), pp. 69-76.
- Boyce, M. *A History of Zoroastrianism*, I. Leiden, 1975. (2^a ed. 1989)
- Boyce, M., *Zoroastrians. Their Religious Beliefs and Practices*, London, 1979.
- Boyce, M., "Varuna the Baga", *Acta Iranica*, 21 (1981), pp. 59-73.
- Boyce, M., *A History of Zoroastrianism. Under the Achaemenids*. Vol. II. Leiden, 1982.
- Boyce, M., "Iranian Festivals" en *Cambridge Ancient History of Iran*. 3(2). 1983. pp. 790-815.
- Boyce, M., "Priests, Cattle and Men" *Bulletin of the Society of Oriental and African Studies*, 50 (1987) pp. 508-526.

- Boyce, M., "Mithra, Khsathrapati & his brother Ahurâ" en Altman, C. et alii, *Bulletin of the Asia Institute. Vol. 4. Aspects of Iranian Culture.* 1990. pp. 5-10. (en línea): www.cais-soas.com/Religions/iranian/mithra_khsahtrapati.htm
- Boyce, M., *Textual sources for the Study of Zoroastrianism.* Chicago, 1990.
- Boyce, M. et Grenet, F., *A History of Zoroastrianism. Zoroastrianism under the Macedonians and Roman Rulers.* Leiden, 1991.
- Boyce, M., *Zoroastrianism: Its Antiquity and Constant Vigor,* Costa Mesa, 1992.
- Boyer, R., "Características generales del mundo indo-europeo y lo sagrado" en Ries, J. (coord.) *Tratado de Antropología de lo Sagrado. El Hombre indo-europeo y lo Sagrado.* (2). Madrid, 1995, pp. 29-45.
- Briant, P., *Alexandre le Grand.* Paris, 1977.
- Briant, P., *Rois, tributs et paysans.* Paris, 1980.
- Briant, P., "Conquête territoriale et stratégie idéologique : Alexandre le Grand et l'idéologie monarchique achéménide" en *L'idéologie monarchique dans l'Antiquité.* Warsaw and Krakow. 1980. pp. 37-83.
- Briant, P., "Polythéismes et Empire unitaire (Remarques sur la politique religieuse des Achéménides). En AA.VV. *Les Grandes Figures Religieuses. Fonctionnement pratique et symbolique dans l'Antiquité.* Paris, 1986. pp. 425-443.
- Briant, P., "Guerre, tribute et forces productives dans l'empire achéménide" en AA.VV. *Stato, Economia, lavoro nel Vicino Oriente Antico.* Milano, 1988. pp. 167-182.
- Briant, P., "The Seleucid Kingdom, the Achaemenid Empire and the history of the Near East in the First Millennium B.C.", en Bilde, P. (ed.), *Religion and Religious Practice in the Seleucid Kingdom.* Esbjerg, 1990. pp. 40-65.
- Briant, P., "Bulletin d'Histoire Achéménide. I." *Topoi*, Suppl. 1 (1997), pp. 5-127.

- Briant, P., "Quelques remarques sur Michael Rostovtzeff et le passage du monde achéménide au monde hellénistique" en *Michael Rostovtzeff, Colloque International*, Paris, 2000. Disponible en internet: www.achemenet.com/ressources/souspresse/annonces/annonces.htm].
- Briant, P., "History and Ideology: The Greeks and 'Persian decadence'". En Harrison, T. (ed.) *Greeks and Barbarians*. Edinburgh, 2002. pp. 193-209.
- Briant, P., *From Cyrus to Alexander. A History of the Persian Empire*. Winona Lake, 2002. (ed. original, *Histoire de l'Empire perse*. Paris, 1996).
- Briant, P., *Darius dans l'ombre d'Alexandre*. Paris, 2003.
- Brosius, M., *Ancient Persian Women*. Oxford, 1996.
- Brough, J., "Soma and Amanita muscaria," *Bulletin of the Society of Oriental and African Studies* 34 (1971), pp. 331-62.
- Bryant, E., *The Quest for the origins of Vedic Culture. The Indo-Aryan Migration Debate*, New York, 2001.
- Bryce, T., *El Reino de los Hititas*. Madrid, 1998.
- Burachkov, M., *Catalogue of Coins of Greek Colonies*, Odessa, 1884. (en línea) *Ancient Coins of Thrace*: www.snible.org/coins/hn/thace/html
- Burkert, W., *De Homero a los Magos. La tradición oriental en la cultura griega*. Madrid, 2002. (ed. original, *Da Omero ai Magi*. Venezia, 1999.)
- Burrow, T., "The Proto-Indoaryans en *Journal of Royal Asiatic Society* 2(1973), pp. 123-140.
- Calmeyer, P., "Der 'Apollon' des Dareius" *Archäologische Mitteilungen aus Iran* 22(1989), pp. 125-9.
- Cameron, G., *History of Early Iran*, New York, 1936.

- Cameron, G. *Persepolis Treasury Tablets*. Chicago, 1948.
- Cameron, G., "Persepolis Treasury Tablets old and new," *Journal of Near Eastern Studies* 17 (1958), pp. 161-76.
- Cameron, G., "The 'Daiva' Inscription of Xerxes: in Elamite", *Die Welt des Orients*, 2 (1959), pp. 470-6.
- Cameron, G., "New Tablets from the Persepolis Treasury", *Journal of Near Eastern Studies* 24 (1965), pp. 167-92.
- Campbell, L. R. *Mithraic Iconography and Ideology*. Leiden, 1976.
- Campos, I., "El dios iranio Mithra y la Monarquía Persa Aqueménida" *Vegueta* 5 (2000), pp. 85-97.
- Campos, I., *Permanencias del Culto del Dios Mithra en los contextos iranio y romano antiguos*. Tesina. Universidad de Las Palmas de G.C. 2001.
- Campos, I., *El culto al dios Mithra en la Persia Antigua*. Las Palmas de G.C. 2002.
- Campos, I., "El culto del dios iranio Mithra anterior al Zoroastrismo" en Crespo, S. et Alonso, A. *Scripta Antiqua*. Valladolid, 2002, pp. 77-83.
- Campos, I., "Elementos de continuidad en el culto del dios Mithra en Oriente y Occidente". (en línea) *Transoxiana* 8. Julio 2004: www.transoxiana.org/0108/campos-mithra.html
- Campos, I., "Reyes y Magos en la religión irania antigua: control ideológico de la reforma zoroastriana", en Hernández, L. y Alvar, J. (eds.), *Historia Antigua: Jerarquías religiosas y control social en el mundo antiguo*". *Actas del XXVII Congreso Internacional Girea-Arys IX*. Valladolid, 2004. pp. 87-93.
- Campos, I., "Consideraciones sobre la iconografía mitraica" *Florentia Iliberritana* 15 (2004), pp. 9-28.
- Cantera, A. "Los textos avésticos antiguos" *Aula Orientalis* 11 (1993), pp. 223-232.

- Cantera, A., "Sobre el pretendido origen indo-iranio de gr. μίτρα" *Minerva*, 13(1999), pp. 45-53.

- Cantera, A., "¿Monoteísmo, dualismo, politeísmo?: el enigma de la reforma zaratústrica", En Sánchez León, M.L. (ed.), *Entre Politeisme i monoteisme. III cicle de conferències organitzat per la Fundació «Sa Nostra» Palma, del 10 d'octubre al 28 de novembre de 2002*. Palma, 2003. pp. 137-160.

- Carter E. & Stolper, M., *Elam, Surveys of Political History and Archaeology*, London, 1984.

- Carter, M.L., "Mithra on the Lotus", *Acta Iranica* 21 (1981), pp. 74-88.

- Casabonne, O., "Le Grand Roi ou le Dieu? Remarques sur quelques types monétaires de Cilicie et Transeuphratène à l'époque achéménide" *ARTA* 2 (2004), pp. 1-4.

- Childs, W.A., "Lycian Relations with Persians and Greeks in the Fifth and Fourth centuries re-examined" *Anatolian Studies* 31(1980), pp. 55-80.

- Chirassi Colombo, I., "Sol Invictus o Mithra (per una rilettura in chiave ideologica della teologia solare del Mitraismo nell'ambito del politeismo romano)", en Bianchi, U. (ed.), *Mysteria Mithrae*. Roma, 1979, pp. 649-674.

- Christensen, A., "Quelques notices sur les plus anciennes périodes du zoroastrisme." En *Acta Orientalia* 4, (1926), pp. 101-115.

- Christensen, A., *Études sur le Zoroastrisme de la Perse antique*, Copenhague, 1928.

- Christensen, A., *Les Kayanides*, Copenhague, 1931.

- Clauss, M., *Mithras : Kult und Mysterien*, München, 1990. (reed. *The Roman Cult of Mithras: The God and his Mysteries*. Trad. R. Gordon. New York, 2001.)

- Coleman, J. and Walz, C., *Greeks and Barbarians*. Bethesda, 1997. pp. 211-235.
- Collon, D., *First impressions: cylinder seals in the Ancient Near East*. London, 1987.
- Colpe, C., "Mithra-Verehrung, Mithras-Cult und die Existenz iranischer Mysterien", en Hinnells, J. (ed.), *Mithraic Studies II*. Manchester, 1975, pp. 378-405
- Cool Root, M., "Cultural Pluralisms on the Persepolis Fortification Tablets", *Topoi. Supl.* 1. (1997), pp. 229-252.
- Córdoba, J., *Mitanni y los Hurritas*, Madrid, 1983.
- Cosi, D. M., "Attis e Mithra", en Bianchi, U. (ed.), *Mysteria Mithrae*. Roma, 1979. pp. 625-638.
- Court, J.M., "Mithraism among the Mysteries", en Cohn, D. & Court, J.M. (coord.), *Religious diversity in the Graeco-Roman world*. Sheffield, 2001. pp. 182-195.
- Cowley, A., *Aramaic Papyri of the Fifth Century B.C.* Oxford. 1923.
- Cumont, F., *Textes et monuments figurés relatifs aux Mystères de Mithra*. vol I. 1896; vol. II. 1899. Brussels.
- Cumont, F., "Le Zeus Stratios de Mithridate", en *Revue d'Histoire de las Religions*, 43 (1901), Paris. pp. 45-57.
- Cumont, F., *The Mysteries of Mithra*. New York, 1956. (ed. original, *Les mystères de Mithra*, Brussels. 1903).
- Cumont, F., *Las Religiones Orientales y el Paganismo romano*. Madrid, 1987. (ed. original, *Les Religions orientales dans le paganisme romain*. Paris, 1905.)
- Cumont, F., "Mithra in Asie Mineure", en Clader, W.M. (ed), *Anatolian Studies in honour of W.H. Buckler*. Manchester, 1939. pp. 67-76.
- Dandamaev, M., "La politique religieuse des Achéménides" *Acta Iranica*, 4 (1975), pp. 193-200.

- Dandamaev, M., "State Gods and Private Religion in the Near East in the 1st millennium B.C.E." en Berlin, A. (ed.), *Religion and Politics in the Ancient Near East*. Maryland, 1996. p. 40.
- Dandamaev, M. et Lukonin, V., *Cultura y Economía del Irán Antiguo*, Sabadell, 1990. (ed. original, *Kultura i Ekonomia Drevnego Irana*, Moscú, 1980).
- Dasmesteter, J., *Ormazd et Ahriman*, Paris, 1877.
- Darmesteter, J., *Sacred Books of the East*, New York, 1898.
- De Blois, F., "The Persian Calendar" *Iran*, XXXIV (1996), pp. 43-58.
- De Jong, A., *Traditions of the Magi. Zoroastrianism in Greek and Latin Literature*. Leiden, 1997.
- de Souza, P., *Piracy in the Graeco-Roman World*. Cambridge, 1999.
- Deighton, H.J., *The 'Weather-God' in Hittite Anatolia. An Examination of the Archaeological and Textual Sources*, Oxford, 1982.
- Delgado, C., *El toro en el Mediterráneo*. Madrid, 1998.
- Depuydt, L., "Murder in Memphis: The Store of Cambyses's Mortal Wounding of the Apis Bull (ca. 523 B.C.E.)", *JNES* 54 (1995), pp. 119-26.
- Derakhshani, J., "Some Earliest Traces of the Aryan Evidence from the 4th and 3rd Millenium B.C." *Iran & the Caucasus V* (2001), pp. 1-32.
- Derakhshani, J., *The Aryans in the Near Eastern Sources* (en prensa).
- Di Vito, R., *Studies in third millennium Sumerian and Acadian personal names. The designation and conception of the personal god*. Roma, 1993.
- Diakonoff, M.I., *History of the Iranian State and Culture*, Moscow, 1971.

- Dickie, M., *Magic and Magicians in the Graeco-Roman World*. London, 2001.
- Dietz, A., "Baga and Miθra in Sogdiana" en *Acta Iranica* 17 (1978), pp. 111-114.
- Díez de Velasco, F., "Religión, poder político y propaganda: reflexiones teóricas y metodológicas" en Marco, F. Pina, F. Remesal, J. (eds.) *Religión y propaganda política en el mundo romano*, Barcelona, 2002, pp.13-24
- Dittenberger, W., *Orientalis Graecae Inscriptionis Selectae*, vol. I, Leipzig, 1903.
- Dörner, F.K., "Mithras in Kommagene", en *Acta Iranica* 17 (1978), pp. 123-133.
- Downey, S.B., *Mesopotamian Religious Architecture. Alexander through the Parthians*. Princeton, 1988.
- Drioton E. et alii, *Les Religions de l'Orient Ancien*, Paris, 1957.
- Droysen, J.G., *Geschichte Alexanders der Grossen*. München, 1883.
- Du Bruil, P., *Zarathustra et la transfiguration du monde*. Paris, 1978.
- Duchesne-Guillemin, J., *Zoroastre*, Paris, 1948.
- Duchesne-Guillemin, J., "L'expansion de Baga", *Festschrift für W. Eilers*, Wiesbaden, 1967, pp. 157-8.
- Duchesne Guillemin, J., "Le dieu de Cyrus", *Acta Iranica* 3 (1974), pp. 11-21.
- Duchesne-Guillemin, J., "Irán antiguo y Zoroastro", en Puech, H.-C. *Las Religiones Antiguas*. Vol. II. Madrid, 1977. (ed. francesa "L'Iran antique et Zoroastre" dans *Histoire des Religions*, I. Paris, 1970. pp. 625-694.)
- Duchesne-Guillemin, J., "Iran and Greece in Commagene", *Acta Iranica*, 17 (1978), pp. 187-199.

- Duchesne-Guillemain, J., "Une seconde statuette équestre de Mithra". en Bianchi, U. et Vermaseren, M. (eds.), *La Soteriologia dei culti Orientali nell'Impero Romano*. Leiden, 1982. pp. 168-170.
- Dumézil, G., *Naissance d'archanges. Essai sur la formation de la théologie zoroastrienne*, Paris. 1945.
- Dumézil, G., *Les dieux des Indo-européens*, Paris, 1952.
- Dumézil, G., "Visnu et les Marut à travers la réforme zoroastrienne" *Journal Asiatique* (1953), pp. 1-25.
- Dumézil, G., "Les 'trois fonctions' dans le Rgveda et les dieux indiens de Mitani" *Bulletin de la classe des lettres et des sciences morales et politiques*, XLVII (1961), pp. 265-298.
- Dumézil, G., "The Vedic Mitra: a resume of theses and References" *Journal of Mithraic Studies* I (1976), pp. 27-30.
- Dumézil, G., *Mitra-Varuna. An Essay on two indo-european representations of Sovereignty*. New York, 1988¹⁹⁴⁸.
- Dumézil, G., *Les dieux souverains des Indo-européens*, Paris. 1977.
- Dupont-Sommer, A., "Le texte trilingue récemment découvert au Létôn de Xanthos : le texte araméen", *CRAI* (1974), pp. 132-149.
- Dupont-Sommer, A., "L'énigme du dieu "satrape" et le dieu Mithra", *CRAI* (1976), pp. 648-660.
- Dupont-Sommer, A., Metzger, H. et Laroche, E. *Fouilles de Xanthos VI: La stèle trilingue du Létôn*. Paris, 1979.
- Dussaud, R., "Ancient Bronzes du Luristan et Cultes Iraniens" en *Syria* 26,3-4 (1949), pp. 196ss.
- Edwards, M.J., "Herodotus and Mithras: Histories I.131" *AJP* 111.1(1990), pp. 1-4.
- Eisenstadt, S.N., "Religious Organizations and Political Process in Centralized Empires", *The Journal of Asian Studies*. 21,3. (1962), pp. 271.294.

- Elst, K., *Update on the Aryan Invasion Debate*, Delhi, 1999.
- Embrée, A. et Wilhelm, F. *India., Hª del subcontinente desde las culturas del Indo hasta el comienzo del dominio inglés*. Madrid, 1981. (orig. *India, Geschichte des Subkontinent von der Induskultur bis zur Bejñ der englischen Herrschaft*. Frankfurt, 1967.)
- Filipanni-Ronconi, P., "La conception sacrée de la Royauté Iranienne", *Acta Iranica I* (1974), pp. 90-101.
- Finke, R. & Stark, R. "The Dynamics of Religious Economies" en Dillon, M. (ed.), *Handbook of the Sociology of Religion*. Cambridge, (en prensa). En línea: www.wcfia.harvard.edu/papers/TheDynamicsofReligiousEconomies.doc
- Flattery, D. S. & Schwartz, M., *Haoma and Harmaline: The Botanical Identity of the Indo-Iranian Sacred Hallucinogen "Soma" and Its Legacy in Religion, Language, and Middle Eastern Folklore*, Los Angeles and London, 1989.
- Folmer, M.L., *The Aramaic Language in the Achaemenian Period*. Lovaina, 1995.
- Fraenkel, E., *Litauisches etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg, 1962.
- Francfort, H.P., *Fouilles d'Ai Khanoum, III: Le sanctuaire du temple à niches indentées*. Paris, 1984.
- Francis, E.D., "Plutarch's Mithraic Pirates," en Hinnells, J. (ed.) *Mithraic Studies*, vol. 1, Manchester, 1975. pp. 207-210.
- Fraser, P.M., "The Kings of Commagene and the Greek World" en Sahin, S. Schwertheim, E. et Wagner, J. (eds.) *Studien zur Religion und Kultur Kleinasiens*. Leiden, 1978. pp. 359-374.
- Frye, R., "Mithra in Iranian history", en Hinnells, R.(ed) *Mithraic Studies I*. 1975. Manchester. pp. 62-69.
- Frye, R., *La Herencia de Persia*. Madrid, 1965.
- Frye, R., *The History of Ancient Iran*, Munich, 1983.

- Fussman, G., "Problématique des religions indiennes anciennes", *Journal Asiatique* 265(1977), pp. 21-68.
- García Bazán, F., *Presencia y ausencia de lo sagrado en Oriente y Occidente*. Madrid, 2001.
- García Sánchez, M., "La figura del sucesor del Gran Rey en la Persia aqueménida", en Alonso, V. (ed.), ΔΙΑΔΟΧΟΣ ΤΗΣ ΒΑΣΙΛΕΙΑΣ. *La figura del sucesor en las monarquías de época helenística*. Anejos de Gerión. Madrid, (en prensa).
- García Trabazo, J.V., *Textos religiosos hititas*. Madrid, 2002.
- Gardin, J.C., "À propos de l'«entité politique bactrienne»" *Topoi*, sup. 1 (1997), pp. 263-9.
- Garrison, M & Cool, M., *Seals on the Persepolis Fortification Tablets. Vol. I. Images of Heroic Encounters. Part. 1: text*. Chicago, 2001.
- Geldner, K.F., *Avesta, the Sacred Books of the Parsis*. Stuttgart, 1896.
- Geldner, K.F., "Zaota", en *Indo-Iranian Studies in Honour of Dastur Darab*. London, 1925.
- Geldner, K.F., *Der Rig-Veda übersetzt und erläutert*, I. Cambridge, 1951.
- Gening, V., "The Cemetery at Sintashta and the Early Indo-Iranian Peoples" *Journal of Indo-European Studies* 7,1-2 (1979), 1-30.
- Gershevitch, I., "An Iranist's View of the Soma Controversy," in Ph. Gignoux & A. Tafazzoli, (eds.), *Memorial Jean de Menasce*, Louvain, 1974, pp. 45-75.
- Gershevitch, I., *The Avestan Hymn to Mithra*. Cambridge, 1959 (reimp. 1967).
- Gershevitch, I., "Zoroaster's Own Contribution" *Journal of Near Eastern Studies* 23(1964), pp. 12-32.
- Gershevitch, I. "Iranian nouns and names in Elamite garb", *Transactions of the Philological Society*, (1969), pp. 165-199.

- Gershevitch, I., "Die Sonne das Beste" en Hinnells, J. *Mithraic Studies* vol II. Manchester. 1975, pp. 73-87.
- Gershevitch, I., "The Old Eastern Iranian World view according to the Avesta", idem. *The Cambridge Ancient History*. Vol. II. 1985, pp. 640-663.
- Gershevitch, I., "Approaches to Zoroaster's Gathas" *Iran* XXXIII (1995), pp. 1-25.
- Ghirsham, R., *Irán, Partos y Sasánidas*. Madrid, 1962.
- Ghirshman, R., *Persia, protoiranios, medos y aqueménidas*. Madrid, 1964.
- Ghirshman, R., *L'Iran et la migration des Indaryens et des iraniens*. Leiden, 1977.
- Gippert, J., "Old Armenian and Caucasian Calendar Systems" en *Annual of Armenian Linguistics* 8 (1987), pp. 63-72.
- Gnoli, G., *Ricerche storiche sul le Sistan antico*. Roma, 1967.
- Gnoli, G., "Problems and Prospect of the Studies on Persian Religion", en Bianchi, U. (ed.), *Problems and Methods of the History of Religions*. Leiden, 1972, pp. 76-78.
- Gnoli, G., "Política religiosa e concezione della regalità sotto gli Achemenidi", en *Acta Iranica*. 2 (1974), pp. 117-190.
- Gnoli, G., "Sol Persice Mithra", en Bianchi, U. (ed.) *Mysteria Mithrae*. Roma. 1979, pp. 725-740.
- Gnoli, G., *Zoroaster's Time and Homeland*, Naples, 1980.
- Gnoli, G., "Les 'fravaši' e l'immortalité", en Idem, (dir.) *La Mort, les morts dans les sociétés anciennes*, Paris, 1982, pp. 339-347.
- Gnoli, G., "La religion des Achéménides" en Gnoli, G. *De Zoroastre à Mani. Quatre leçons au Collège de France*. Paris, 1985, pp. 53-72.

- Gnoli, G., "El Irán antiguo y el Zoroastrismo", en Ries, J. (coord.) *Tratado de Antropología de lo Sagrado. El Hombre indo-europeo y lo sagrado*. (2) Madrid, 1995, pp. 25-45.
- Gnoli, G., *Zoroaster in History*. New York, 2000.
- Gonda, J., *Reflections on the numerals 'one' and 'two' in ancient Indo-European languages*, Utrecht, 1953.
- Gonda, J., *Epithets in the RgVeda*. La Haya, 1959.
- Gonda, J., *Les religions de l'Inde*. I. Paris, 1962.
- Gonda, J. *The Vedic God Mitra*, Leiden, 1972.
- Gonda, J., *Dual Deities in the Religion of the Veda*, Amsterdam, 1974.
- Gonda, J., "Mitra in India" en Hinnells, J. (ed.), *Mithraic Studies*. vol. I. 1975, pp. 41-55.
- González Salazar, J.M., "Anatolia y la cultura suso-elamita del antiguo Irán durante el II milenio a.C." *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas* 27(1996), pp. 90-105.
- Gordon, R., "Franz Cumont and the doctrines of Mithraism", en Hinnells, J (ed.), *Mithraic Studies II*, Manchester. 1975, pp. 215-248.
- Gordon, R., "Who worshipped Mithras?" *Journal of Roman Archaeology* 7(1997), pp. 459-74.
- Gordon, R., "Interpreting Mithras in the Late Renaissance, 1: the 'monument of Ottaviano Zeno' (V. 335) in Antonio Lafreri's *Speculum Romanae Magnificentiae* (1564)", (en línea), *Electronic Journal of Mithraic Studies*: www.uhu.es/ejms/papers.htm.
- Gottheil, R.J.H., "References to Zoroaster in Syrian and Arabic literature" *Classical Studies in honour of H. Drisler*. London, 1894, pp. 24-51.
- Gray, L.H., *The Foundations of Iranian Religions*. Bombay, 1929.
- Grayson, L., *Assyrian and Babylonian Chronicles*. New York, 1975.

- Graillot, H., *Le Culte de Cybèle, mère des dieux à Rome et dans l'Empire*. Paris, 1912.
- Grégoire, H., "Note sur une inscription gréco araméenne trouvée à Farasha (Ariaramneia-Rhodandos)," *Comptes rendus des séances de l'Académie des inscriptions et belles-lettres* (1908), pp. 434-47.
- Grenet, F. et Bernard, P., *Histoire et cultes de l'Asie Centrale préislamique*. Paris, 1991.
- Grenet, F., "Mithra au temple principal d'Aï Khanoum?" en Grenet, F. et Bernard, P. *Histoire et cultes de l'Asie Centrale préislamique*. Paris, 1991. pp. 147-151.
- Grenet, F., "Zoroastre au Badakhshân", *Studia Iranica* 31/2 (2002), pp. 193-214.
- Grenet, F., "Mithra dieu iranien : nouvelles données" en *Topoi* 11(2001), pp. 35-58.
- Griffith, A., "Essays on Ancient Rome: Mithraism", (en línea) *École Iniatique*: <http://eawc.evansville.edu/essays/mithraism.html>
- Griffith, R.T.H., *The Texts of the White Yajurveda*, Benares, 1927.
- Gygax, M.D., "Los periecos licios (siglos IV-III a.C.)", *Gerión* 9 (1991), pp. 111-130.
- Hallock, R. T., *Persepolis Fortification Seals*. Chicago. 1969.
- Hallock, R. T., *Persepolis Fortification Tablets*. Chicago, 1969.
- Hallock, R.T., "The Evidence of the Persepolis Tablets," *Cambridge Ancient History of Iran II*, 1985, pp. 588-609.
- Hammond, N.G., *Alexander the Great King, Commander and Statesman*. Cambridge, 1980.
- Hanaway, W.L., "Blood and Wine: Sacrifice and Celebration in Manuchihrí's wine poetry" en *Iran* XXVI (1988), pp. 69-80.
- Harrison, T. (ed.), *Greeks and Barbarians*. Edinburgh, 2002.

- Hartner, W., "Old Iranian Calendars", *The Cambridge History of Iran*, vol 2. Cambridge. 1985, pp. 759-772.
- Hartog, F., "The Greeks as Egyptologists" en Coleman, J. and Walz, C. *Greeks and Barbarians*. Bethesda, 1997, pp. 211-235.
- Haudry, J., "Les Asvin dans le 'Rgveda' et les jumeaux divins indo-européens", *Études I-E*, s.n. (1988), p. 275-305.
- Haug, M., *Essays of the Sacred Language. Writing and Religion of the Parsis*. London, 1907^{4s}.
- Heinen, H., 1994: "The Syrian-Egyptian wars and the new Kingdoms of Asia Minor", en Sartre, M. *L'Asie Mineure et l'Anatolie: d'Alexandre à Dioclétien (IV s. av. J.C. / III d.J.C.)* Paris, 1995.
- Henkelman, W., "Persians, Medes and Elamites. Acculturation in the Neo-Elamite Period." en Lanfranchi, G. *et al.* (eds), *Continuity of Empire: Assyria, Media, Persia*. London, 2003.
- Henning, W.B., "A Sogdian God" *Bulletin of Society of Oriental and African Studies* 28 (1965), pp. 242-54.
- Henning, W.B., *Zoroaster. Politician or Witch-Doctor?* Oxford, 1951.
- Hertel, H., *Die Zeit Zoroasters*. Leipzig, 1924.
- Hertel, H., *Die Sonne und Mithra im Avesta*. Leipzig, 1927.
- Herzfeld, E., "Ariaramana, König der Könige" en *Archäologische Mitteilungen aus Iran* 3 (1930/31), pp. 117-22.
- Herzfeld, E., *Zoroaster and his World*. Princeton, 1947.
- Herzfeld, E., *The Persian Empire: Studies in Geography and Ethnography of the Ancient Near East*. Wiesbaden, 1968.
- Hidalgo de la Vega, M^a. J., "Identidad griega y poder romano en el Alto Imperio: frontera en los espacios culturales e ideológicos", en López, P. y Rebores, S. (eds.), *Fronteras e identidad en el mundo griego antiguo*. Santiago de Compostela, 2001, pp. 139-156.

- Hillebrant, A., *Vedische Mythologie. Zweite Auflage. I-II.* Brela, 1927-29.
- Hinnells, J., "The Iranian background of Mithraic Iconography", en *Acta Iranica*, I (1974), p. 245-257.
- Hinnells, J., "Reflections on the bull-slaying scene" en Hinnells, J. (ed.) *Mithraic Studies*. Vol. I. Manchester. 1975. pp. 290-312.
- Hinnells, J., *Persian Mythology*, London, 1993.
- Hinnells, J. (ed.), *Studies in Mithraism*, Rome, 1994.
- Hinz, W., *Altiranisches Sprachgut der Nebenüberlieferungen*. Wiesbaden, 1975.
- Hjerrild, B., "The Survival and Modification of Zoroastrianism in Seleucid Times", en Bilde, P. (ed.), *Religion and Religious Practice in the Seleucid Kingdom*. Esbjerg, 1990. pp. 140-150.
- Hornblower, S. (ed.), *Greek Personal Names: their value as Evidence*. Oxford. 2001.
- Horne, L., *Villages Spaces. Settlement and Society in north eastern Iran*. Washington, 1994.
- Horsley, E.H.R., "Name change as an indication of religious conversion in Antiquity" *Numen* 34 (1987), pp. 1-7.
- Humbach, H., *Die Gathas des Zarathustra*. Heidelberg, 1959 (ed. inglesa: *The Gathas of Zarathushtra*. Vol. I. Heidelberg, 1991).
- Humbach, H., "Mithra in the *Kušāna* period", en en Hinnells, J. (ed.), *Mithraic Studies*. Vol. I. 1975, pp. 135-141.
- Ilarraz, F., *Libros Sagrados de la India. La Upanishad del Bosque*. Salamanca, 1988.
- Imanpour, M., "A new look at the location of Parsua, Parsu(w)ash and Parsumash" (en línea): www.art.man.ac.uk/ARTHIST/banea/abstracts.htm#Mohammad.

- Imoto, E., "Mithra, the Mediator". *Acta Iranica*. 21(1981), pp. 299-307.
- Jacobs, B., *Die Herkunft und Entstehung der römischen Mithrasmysterien. Überlegungen zur Rolle des Stifters und zu den astronomischen Hintergründen der Kultlegende*. Konstanz. 1999.
- Jackson, A., *Zoroaster, the Prophet of Ancient Iran*. New York, 1898, (reimp. 1965).
- Jafarey, A.A., "Mithra, Lord of Lands" en Hinnells, J. (ed.), *Mithraic Studies* vol. I. Manchester, 1975. pp. 58-65.
- Jones-Bley, K., "Sintashta Burials and their Western European Counterparts", en AA.VV. *Kurgans, Ritual Sites and Settlements: Eurasian Bronze and Iron Age*, Oxford, 2000. pp. 126-134.
- Jouguet, P., *El Imperialismo Macedonio y la Helenización de Oriente*. México, 1958.
- Kammenhuber, A., *Die Arier im Vorderen Orient*, Heidelberg, 1968.
- Kanga, E., *Gatha-Ba-Maani*. Mumbai, 1997
- Kazanas, N. D., *The RV Date = a Postscript*. (en línea): www.omilosmeleton.gr/pdf/rdp.pdf
- Kazanas, N.D., "The RgVeda and Indo-Europeans" *ABORI* 80(2000), pp. 24-35.
- Keay, J., *India. A history*. Delhi, 2000.
- Kellens, J., *Les noms racines de l'Avesta*. Wiesbaden, 1974.
- Kellens, J., "Caractères différentiels du *Mihr Yašt*". *Acta Iranica*, 17 (1978), pp. 260-274.
- Kellens, J., "Les bras de Miθra" en Bianchi, U. (ed.), *Mysteria Mithrae*. Roma, 1979. pp.703-716.
- Kellens, J., "Die Religion der Achämeniden", *AoF* 10 (1983), pp. 120-134.

- Kellens, J., "Characters of Ancient Mazdaism", *History and Anthropology* 3 (1987), pp. 242ss.
- Kellens, J., *Zoroastre et l'Avesta Ancien*. Paris, 1991.
- Kellens, J. (ed.), *La Religion Iranienne à l'époque achéménide*. 1991.
- Kellens, J., "Le rituel spéculatif du mazdéisme ancien" en Kellens, J. et Herrenschildt, C., "La question du rituel dans le mazdéisme ancien et achéménide." *Archives de Sciences sociales des Religions* 85 (1994). pp. 50-68.
- Kellens, J. et Pirart, E., *Le panthéon de l'Avesta ancien*, Wiesbaden, 1994.
- Kellens, J., "Les Achéménides dans le contexte indo-iranien", *Topoi* sup. 1(1997), p. 290.
- Kellens J., *Essays on Zarathushtra and Zoroastrianism*, Costa Mesa, 2000.
- Kellens, J., "Zoroastre dans l'histoire ou dans le mythe? À propos du dernier livre de Gherardo Gnoli" *Journal Asiatique*, (2001), pp. 171-184.
- Kellens, J., "L'idéologie religieuse des inscriptions achéménides" *Journal Asiatique* 290.2 (2002), pp. 417-464.
- Kent, R.G., "The Oldest Old Persian Inscriptions" *JAOS* 66 (1946), pp. 206-212.
- Kent, R.G., *Old Persian. Grammar. Texts. Lexicon*. New Haven. 1953.
- Khlopin, I., "Mandragora turcomanica in der Geschichte der Orientalvölker," *Orientalia Lovaniensia Periodica* 11, 1980, pp. 223-31.
- Khlopin, I., "Zoroastrianism – location and time of its origin" *Iranica Antiqua* XXVII (1993), pp. 110-115.

- Kingsley, P., "The Greek origin of the Sixth-Century Dating of Zoroaster", *Bulletin of the Society of Oriental and African Studies* 53(1990), pp. 245-265.
- Kingsley, P., "Meeting with Magi: Iranian themes among the greeks, from Xanthus of Lydia to Plato's Academy" *Journal of Archaeological Studies* III(1995), pp. 173-209.
- Konow, S., *The Aryan Gods of the Mitanni People*, Christiania, 1921.
- Kobylina, M.M., *Divinités Orientales sur le littoral nord de la Mer Noire*. Leiden, 1976.
- Kreyenbroek, P., "On the shaping of Zoroastrian theology Aši, Vərəθraγna and the promotions of the Aməša Spəntas", en Bernard, P. et Grenet, F. (dirs.), *Histoire et Cultes de l'Asie Centrale Préislamique*. Paris, 1991, pp. 137-145.
- Kreyenboek, P., "Mithra and Ahreman in Zoroastrian Cosmogonies" en Hinnells, J. (ed.) *Studies in Mithraism*, Rome, 1994, pp. 172-82.
- Kuiper, F.B., *Aryans in the RgVeda*. Atlanta, 1991.
- Kuiper, F.B., "Foreign words in the RigVeda". *Indo Iranian Journal* 38(1995), pp. 261ss.
- Kuiper, F.B., "RigVedic loan-words" en Spies, O. (ed.), *Studia Indologica*. Bonn, 1955.
- Kuiper, F.B., "The basic concept of Vedic Religion" *History of Religions* 15(1975), pp. 107-120.
- Kurht, A. & Sherwin-White, S. (eds.), *Hellenism in the East. The interaction of Greek and non-Greek civilizations from Syria to Central Asia after Alexander*. London, 1987.
- Labat R. et alii., *Les Religions du Proche-Orient, Textes et traditions sacrés babyloniens-ougaritiques-hitites*. Paris, 1970.
- Lamberk, W.B., "Studies in Marduk" *Bulletin of the Society of Oriental and African Studies* 47, I (1984), pp. 1-9

- Lancelotti, M.G., *Attis. Between myth and history: King, Priest and God*. Leiden, 2002.
- Lane, E.N., *Cybele, Attis & Related Cults*, Leiden, 1996.
- Lanfranchi, G.B. & Rollinger, R. (eds.), *Continuity of Empire (?) Assyria, Media, Persia*. Padova, 2003.
- Lang, D., "Iran, Armenia and Georgia" en Yarsheter, E. (ed.) *Cambridge Ancient History of Iran*. Vol. 3.1. Cambridge, 1983, pp. 505-537.
- Le Glay, M., "La ΔΕΞΙΩΣΙΣ dans les Mystères de Mithra" en *Acta Iranica* 17 (1978), pp. 279-303.
- Lecoq, P., *Les inscriptions de la Perse achéménide*. Paris, 1997.
- Lendering, J. "Darius" (en línea): www.livius.org/dadd/darius/darius/darius_i_8.html
- Lentz, W., "The 'social Functions' of the Old Iranian Mithra" en *W.B. Henning Memorial Volume*, London, 1970, pp. 245-255.
- Levine, L.D., *Geographical Studies in the Neo-Assyrian Zagros*, Toronto, 1974.
- Lincoln, B., "Mitra(s) as Sun and Saviour" en Bianchi, U. et Vermaseren, M. (eds.), *La Soteriologia dei culti Orientali nell'Impero Romano*. Leiden, 1982. pp. 505-526.
- Lincoln, B., *Priest, warriors and cattle*, Berkeley, 1981. (trad. española *Sacerdotes, guerreros y ganado*. Madrid, 1991.)
- Lipinski, E., "Shadday, Shadrappa et le dieu Satrape", *ZAH* 8/3 (1995), p. 247-274.
- Liverani, M., *El Antiguo Oriente*. Barcelona, 1995.
- Liverani, M., *Relaciones Internacionales en el Próximo Oriente Antiguo: 1600-1100 a.C.* Barcelona, 2003. (ed. inglés: *Prestige and Interest. International Relations in the Near East ca. 1600-1100 B.C.* Padova, 1990.)

- Livshits, V.A., "The Khwarezmian Calendar and the Eras of Ancient Choresmia", *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae* 16 (1968), pp. 444-6.
- Lloyd, S., *Early Anatolia: the archaeology of Asia Minor before the Greeks*. London, 1956.
- Lommel, H., "Die Sonne das Schlechteste?" *Oriens* XV (1962), pp. 353-69.
- Lommel, H., "Les espions de Varuna et de Mitra et l'oeil du Roi" *Acta Iranica* 2 (1974), pp. 91-100.
- Lommel, H., *Die Yäst's des Avesta*, Göttingen, 1927.
- Lommel, H., *Die Religion Zarathustras*, Tübingen, 1930.
- Lozano, A., *El mundo helenístico*. Madrid, 1992.
- Lozano, A., "Los Seléucidas y sus sistemas de control territorial", *Gerión* 14 (1996), pp. 185-194.
- Lozano, A., "Estratonicea de Caria: la pervivencia de elementos anatólicos en una polis griega", en López, P. y Rebordea, S. (eds.), *Fronteras e Identidad en el mundo griego antiguo*. Santiago de Compostela, 2001, pp. 127-138.
- MacDowall, D.W., "The role of Mithra among the deities of the *Kušāna* coinage" en Hinnells, J. (ed.), *Mithraic Studies*. Vol. I. (1975), pp. 142-150.
- Malay, H., "New evidence concerning the administrative system of the Attalids", *Arkeoloji Dercisi* 4(1996), pp. 83-96.
- Markey, T.L., "Indo-European Theophoric Personal Names and Social Structure". *Journal of Indo-European Studies* 3 (1984), pp. 227-255.
- Marquart, J., *Untersuchungen zur Geschichte von Eran I*, Göttingen, 1896.
- Marquart, J., *Untersuchungen zur Geschichte von Eran II*, Leipzig, 1905.

- Martin, L., *Hellenistic Religions. An Introduction*. Oxford, 1987.
- Martínez, J. & de Vaan, M., *Introducción al Avéstico*. Madrid, 2001.
- Mauss, M., *Sociología y Antropología*. ("Sobre los dones y sobre la obligación de hacer regalos"). Madrid, 1971.
- Mayrhofer, M., *Onomastica Persepolitana*. Wien, 1973.
- Mayrhofer, M., "Zarathustra und kein Ende?" *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae XXV*, (1974), pp. 85-90.
- Mayrhofer, M., *Die Indo-Arier im alten Vorderasien, Ein Mythos? Mit einem bibliographischen Supplement*. Wien, 1974.
- Mayrhofer, M., *Ausgewählte kleine Schriften*. Wiesbaden, 1979.
- McIntosh, J., *A Peaceful Realm. The Rise and Fall of the Indus Civilization*. New York, 2002.
- Meade, C. G., "Lūristan in the First Half of the First Millennium B.C." *Iran* 6(1968), pp. 105-134
- Meillet, A., "Le dieu indo-iranien Mitra", *Journal Asiatique* 10(1907), pp. 143-159.
- Meillet, A., *Trois conférences sur les Gatha de l'Avesta*. Paris, 1925.
- Merkelbach, R., *Mithras*. Königstein, 1984. (reedición, *Mithras. Ein persisch-römischer Mysterienkult*, Weinheim, 1994.)
- Metzger, H., "Fouilles du Létôon de Xhantos (1970-1973), *Revue Archéologique* (1974), pp. 338-40.
- Meyer. E., "Die ältesten datierten Zeugnisse der iranischen Sprache und der Zoroastrischen Religion" *KZ*, 42 (1909), 1-27.
- Michaélidis, G., "Quelques objets inédits d'époque perse", *Anales du Service des Antiquités de l'Egypte*. 43(1943), pp. 91-103.
- Millán, A., "Aspectos rituales y simbólicos de la comensalía". En Checa, F. y Molina, P. (coords.), *La función simbólica de los ritos*. Barcelona, 1997, pp. 219-264.
- Mills, L.H., *Sacred Books of the East*. New York, 1898.

- Miroschedji, A., "Le fin du royaume d'Anšan et la naissance de l'Empire perse" *ZA* 75/2 (1985), 265-306.
- Misra, S., *The Aryan problem, a linguistic approach*. New Delhi, 1992.
- Mitchell, S., *Anatolia. Land, Men and Gods in Asia Minor*. V. II. Oxford, 1995.
- Modi, J.J., *The Religious ceremonies and customs of the Parsees*. Bombay, 1922.
- Molé, M., *Culte, mythe et cosmologie dans l'Iran ancien*. Paris, 1963.
- Montero, S., "La religiosidad de Alejandro en la historiografía latina: el testimonio de Q. Curcio" en Croisille, J.M. (ed.) *Neronia IV. Alejandro Magno, modelo de los emperadores romanos*. Bruselas, 1990. pp. 339-50.
- Moorey, P. R., "Towards a chronology for the "Luristan Bronzes"" *Iran* 9 (1971), pp. 113-129.
- Moulton, R., *Early Zoroastrianism*. London, 1903.
- Musti, D., "Morte e culto dei Sobvrano in ambito ellenistico (in particolare sulla tombe-santuario di sobvrani della Commagene), en Gnoli, G. (dir.), *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*. Paris, 1982, pp. 191-199.
- Narten, J., *Dię Aməša Spənta im Avesta*. Wiesbaden, 1982.
- Neusner, J., "Rabi and Magus in Third-Century Sassanian Babylonia" *History of Religions*, VI, 2 (1966), pp. 169-178.
- Newell, E.T., *Miscellanea Numismatica: Cirene to India*. New York, 1938.
- Nigosian, S.A., *The Zoroastrian Faith*. Quebec, 1993.
- Nyberg, H.S., "Questions de cosmogonie et de cosmologie mazdéennes" *Journal Asiatique*. 219 (1931), pp. 1-134.

- Nyberg, H.S., *Die Religions des alten Iran*, Upsala, 1938 (reimpr. Osnabrück 1966).
- O'Flaherty, W. D., "The Post-Vedic History of the Soma Plant," in Wasson, R. G., *Soma: Divine Mushroom of Immortality*, New York, 1968, pp. 95-147.
- O'Flaherty, W.D., *The Rig Veda*. London, 1981.
- Oikonomides, A., *Mithraic Art. A search of unpublished and unidentified monuments*. Chicago, 1975.
- Oldenberg, A., *Indogermanische Forschungen*. Berlin. XXXI, 1912-13
- Oldenberg, A., *Die Religion des Veda*. Stuttgart, 1917 (reed. 1971).
- Olmstead, A.T., *History of the Persian Empire*, Chicago, 1959.
- Otten, H., "Ein Text zum Neujahrfest aus Bogazköy", *Orientalische Litteraturzeitung*, 51 (1956), pp. 101-5
- Panaino, A., "Tištrya e Miθra", *Acme* XLI, Fasc. III. sep-dic. (1984), pp. 229-249.
- Parpola, S., "Cultural parallels between India and Mesopotamia: preliminary questions". *Ancient Near East and India. Intercultural religions parallels*. Helsinki, 1993, pp. 61-74.
- Pecchioli, F. e Polvari, A., *La Mitologia ittita*. Brescia, 1990.
- Perikhanian, A., "Iranian Society and Law", en Gershevitch, I. (cord.), *Cambridge Ancient History of Iran*, 3. Cambridge, 1989, pp. 621-680.
- Peterson, J.H., *Dictionary of most common Avesta words*, New York, 1995.
- Pettazzoni, R., *L'onniscienza di Dio*. Torino, 1955.
- Pijoan, J., *Arte del Asia Occidental: Sumeria, Babilonia, Asiria, Fenicia, Persia, Partia, Sasania, Escitia*. Madrid, 1991.
- Pike, A., *Indo-Aryan Deities and Worship as contained in the Rig-Veda*. Montana, 1872.

- Pirart. E., *Les Nasatya. I : Les noms des Asvin : traduction commentée des strophes consacrées aux Asvin dans le premier mandala de la Rgvedasamnitha*, Ginebra, 1995.
- Pirart. E., *Les Nasatya. II : Traduction commentée des strophes consacrées aux Asvin dans les mandala II-V de la Rgvedasamnitha*, Ginebra, 2001.
- Pirart, E., "Le mazdéisme politique de Darius I^{er}" *Indo-Iranian Journal* 45,2 (2002), pp. 121-151.
- Pokorny, J., *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*, Bern-München, 1959.
- Pollet, G., "Mithraism Westbound. Some evolutionary aspects" en Quaegebeur, J. (ed.), *Studia Paulo Naster Oblata, Orientalia Antiqua*. II. 13. Lovaina, 1982, pp. 155-8.
- Porada, E., *The Art of Ancient Iran, Pre-Islamic Cultures*. New York, 1962.
- Possehl, G., "The Early Iron Age in South Asia", en Pigott, V. (ed.), *The Archaeometallurgy of the Asian Old World*. Philadelphia. 1999, pp. 153-175.
- Possehl, G., *Harappan Civilization, a recent perspective*, Oxford-Delhi, 1993.
- Potts, E., *The Archaeology of Elam*, London, 1999.
- Préaux, C., *El Mundo Helenístico, Grecia y Oriente. Vol II*. Barcelona, 1984. (ed. original francesa: *Le Monde hellénistique*. Paris, 1978.),
- Pritchard J., *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament*, Princeton, 1969.
- Racht, G., *Avesta. Le livre sacré des anciens perses*. Paris, 1996.
- Raditsal, R., "Iranians in Asia Minor" en Yarsheter, E. (ed.), *The Cambridge Ancient History of Iran*. Vol. 3(1), 1983, pp. 100-116.

- Reekmans, L., "La *dextrarum iunctio* dans l'iconographie romaine et paléochrétienne" *Bulletin de Institut belge* 31 (1958), pp. 23-95.
- Renou, L., *Vocabulaire du Rgveda*. Pondicherry, 1958.
- Ries, J., *Le culte de Mithra en Orient et en Occident*. Lovain-la-Neuve, 1979.
- Ries, J., "Le Culte de Mithra en Iran", *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt* II, 18.4. (1985), pp. 2728-2775.
- Rollinger, R., "The Median 'Empire', the end of Urartu and Cyrus' the Great Campaign in 547 B.C. (Nabonidus Chronicle II, 16)" en *Proceedings of the 1st International Conference on Ancient Cultural Relations between Iran and West Asia*. Tehran, 2004. (en prensa).
- Rostovtzeff, M., "Queen Dynamis of Bosphorus" *Journal of Historical Studies* 39 (1919), pp. 88-109.
- Rotroff, S., "The Greeks and the Other in the Age of Alexander", en Coleman, J. & Walz, C. (eds.), *Greeks and Barbarians*. Bethesda, 1997, pp. 221-235.
- Rubio Orecilla, F., "Las traducciones del Rg-Veda a las lenguas occidentales y los estudios védicos. Trabajos preliminares para la traducción del Rg-Veda" *Aula Orientalis* 16(1998), pp. 269-79.
- Rudhart, J., "The Greek attitude to foreign religions" en Harrison, T., *Greeks and Barbarians*. Edinburgh, 2002, pp. 172-188.
- Russell, J., "Zoroastrian Problems in Armenia: Mihr and Vahagn", en Samuelian, T. (ed.), *Classical Armenian Culture*. Philadelphia, 1982, pp. 1-7.
- Russell, J., "Pre-Christian Armenian religion" *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt* II. 18.4 (1990), pp. 2684-5.
- Russell, J.R., "On the Armeno-Iranian Roots of Mithraism", en Hinnells, J.R. (ed.), *Studies in Mithraism*, Roma, 1994, pp. 173-182.
- Sancisi-Weerdenburg, H.W., *Yaunâ en Persai. Grieten en Perzen in een ander perspectief*. Groningen, 1980.

- Sancisi-Weerdenburg, H., "Was there ever a Median Empire?" en Kurht, A. et alii., *Achaemenid History III: Method and Theory*. Leiden, 1988, pp. 197-212.
- Sancisi-Weerdenburg, H. & Kuhrt, A. (eds.), *Achaemenid History II: The Greek Sources*. Leiden, 1987.
- Sancisi-Weerdenburg, H. & Kuhrt, A. (eds.), *Achaemenid History IV: Centre and Periphery*. Leiden, 1990.
- Sanders, D.H. (ed.), *Nemrud Dali: The Hierothesion of Antiochus I of Commagene*. Winona Lake, 1996.
- Sardesai, N.G., "The land of seven rivers" en Macdonell, A.A., Stein, M.A. et alii., *Commemorative Essays*, Delhi, 1977, pp. 90-105.
- Sarkhosh Curtis, V., *Mitos Persas*. Madrid, 1996. (ed. original: *Persian Myths*. London, 1993).
- Schaefer, H.H., "Ubre die Inschrift des Ariaramnes" *SPAW*, (1931), pp. 635-45.
- Schenk, W., "Interpretatio Graeca – Interpretatio Romana. Der hellenistische Synkretismus als semiotisches Problem", en Schmitter, P. y Schmitz, H.W. (eds), *Innovationen in Zeichentheorien. Kultur- und wissenschaftsgeschichtliche Studien zur Kreativität*, Münster, 1989, pp. 83-121.
- Schlerath, B., *Zarathustra*. Darmstadt, 1970.
- Schmidt, E.F., *Persepolis III. The Royal Tombs and other monuments*. Chicago, 1970.
- Schmidt, H.P., "Indo-Iranian Mitra Studies: the State of the central problem." *Acta Iranica* 17(1978), pp. 340-65.
- Schmitt, R., "Die Theophoren Eigennamen mit Altiranisch *Mitra". *Acta Iranica*. Vol. IV. (1978), pp. 395-455.
- Schmitt, R., "An inscription recording a new Persian name: *Mithrabōgēs* or *Mithrabōgos**" *Epigraphica Anatolica* 5 (1985), pp. 27-29.

- Schmitt, R., "Name und Religion: Anthroponomastisches zur Frage der religiösen Verhältnisse des Achämenidenreiches" en Kellens, J. (ed.), *La Religion Iranienne à l'époque achéménide*. 1991, pp. 111-28.
- Schmitt, R., *Corpus Inscriptionum Iranicarum. Part. I. Inscriptions of Ancient Iran. Vol. I. The Old Persian Inscriptions. T. I. The Bisutum Inscriptions of Darius the Great*. London, 1991.
- Schmitt, R., *Corpus Inscriptionum Iranicarum. Part. I. Inscriptions of Ancient Iran. Vol. I. Old Persian Inscriptions. T. II. The Old Persian Inscriptions of Naqsh-I Rostam and Persepolis*. London, 2000.
- Schmitter, P. & Schmitz, H.W. (eds), *Innovationen in Zeichentheorien. Kultur- und wissenschaftsgeschichtliche Studien zur Kreativität*, Münster, 1995.
- Schwartz, M., "Cautes and Cautopates, the Mithraic torchbearers", en Hinnells, J.(ed.), *Mithraic Studies*. Vol. II. Manchester, 1975, pp. 406-423.
- Schwartz, M., "The Religion in Achaemenian Iran", en Gershevitch, I. (cord.), *Cambridge Ancient History of Iran*. Vol. II. Cambridge, 1985, pp. 654-675.
- Scialpi, F., "Mitra nel Mondo Naturale", en Bianchi, U. (ed.), *Mysteria Mithrae*. Roma, 1979, pp. 811-844.
- Scibona, G., "Mithras Demiourgos", en Bianchi, U. (ed.), *Mysteria Mithrae*. Roma, 1979, pp. 619-622.
- Segal, J.B., *Aramaic Texts from North Saqqara*. London, 1983.
- Sergent, B., "Panthéons hittites trifonctionnels", *Revue de l'Histoire des Religions* CC.2 (1983), pp. 131-154.
- Sfameni-Gasparro, G., *Soteriological and Mystic Aspects in the Cult of Cybele and Attis*. Leiden, 1985.
- Shahbazi, S., "The "Traditional Date of Zoroaster" explained", *Bulletin of the Society of Oriental and African Studies* 40 (1977), pp. 25-35.

- Shahbazi, S., "An Achaemenid symbol. A farewell to 'Fravahr' and 'Ahuramazda'" *Archaeologische Mitteilungen aus Iran* 18 (1985), pp. 181-6.
- Shahbazi, S., *Firdowsi: A Critical Bibliography*. Costa Mesa, 1991.
- Shahbazi, S., "Recent speculations on the "Traditional Date of Zoroaster" *Studia Iranica* 31/1 (2002), pp. 7-45.
- Shaked, S., "Mihr the judge" *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 2 (1980), pp. 1-31.
- Shipley, G., *El mundo griego después de Alejandro*. Barcelona, 2001. (ed. original inglesa: *The Greek world after Alexander. 323-30 B.C.* London, 2000).
- Shroff, K.B., "Zoroastrianism under the Achaemenids". (en línea): www.cais-oas.com/CAIS/Religions/Iranian/Zarathushtrian/Oric.Basirov/zoroastrianism_under_achaemenids.htm.
- Sidky, H., *The Greek Kingdom of Bactria*. New York, 2000.
- Sims-Williams, J., "Mithra the *Baga*" en Bernard, P. et Grenet, P. (dirs.), *Histoire et Cultes de l'Asie Centrale Préislamique*. Paris, 1991. pp. 177-185.
- Sims-Williams, N., "BAGA", *Enciclopedia Iranica*. (en línea): www.iranica.com
- Skjaervo, P.O., "Avestan Quotations in Old Persian? Literary Sources of the Old Persian Inscriptions", *Irano-Judaica* IV(1999), pp. 1-64.
- Skaladanek, B., "The Structure of the Persian State" *Acta Iranica*. I (1974), pp. 117-123.
- Smith, B.K., "Ritual, Knowledge and Being. Initiation and Veda Study in Ancient India" *Numen* XXXIII.1 (1986), pp. 65-89.
- Smith, S., *Alalakh and Chronology*. London, 1940.
- Southworth, F., "Lexical Evidence for early contacts between Indo-Aryan and Dravidian", en Deshpande, M. (ed.), *Aryan and Non-Aryan in India*. Ann Arbor, 1979, pp. 191-233.

- Speidel, M., *Mithras-Orion, Greek hero and roman army god*. Leiden, 1980.
- Stierlin, H., *Grèce d'Asie*. Fribourg, 1986.
- Stronach, D., "A circular symbol on the Tomb of Cyrus" *Iran* 9 (1971), pp. 155-8.
- Stronach, D., "Achaemenid Village I at Susa and the Persian Migration to Pars" *Iraq* 36 (1974), pp. 239-48.
- Stronach, D., *Pasargadae: A Report on the Excavations Conducted by the British Institute of Persian Studies from 1961 to 1963*. Oxford, 1978.
- Stronach, D., "The Tomb of Arjan and the History of S.W. Iran in the Early Sixth Century B.C.E", en Miller, N.F. et alii., *Essays in the Archaeology of Iran in Honour of W.M. Sumner*. Los Angeles, 2003, pp. 249-59.
- Sumner, W., "Archaeological Measures of Continuity and the arrival of the Persians in Fars", en Sancisi-Weerdenburg, H. et alii., *Achaemenid History VIII: Continuity and Change*. Leiden, 1994. pp. 97-105.
- Swarup, S., *The Old Indo-Aryan. A Historical and Comparative Grammar*. Vol. 1. Varanis, 1991.
- Taillieu, D., "Old Iranian haoma-: A Note on Its Pharmacology," *Acta Orientalia Belgica* 9, 1994 (pub. 1995), pp. 187-91.
- Taqizadeh, S.H., *Old Iranian Calendars*. London, 1937.
- Taraporewalla, I.J., *The Divine songs of Zarathustra*. Bombay, 1991.
- Tavernier, J., "More Iranian Names in Late Babylonian Sources" *Nouvelles Assyriologiques Brèves et Utilitaires* 25 (Octobre 2001), pp. 1-4.
- Teixidor, J., *The Pagan God: Popular Religion in the Graeco-Roman Near East*. Princeton, 1977.

- Teixidor, J., "Vie religieuse dans la Syrie à l'époque hellénistique et romaine" en Dentzer, J.M. (ed.), *Archeologie et Histoire de la Syrie*. II. Saarbrücken, 1989, pp. 81-95.
- Thapar, R., "The image of the Barbarian in Early India" reimp. en *Ancient Indian Social History*, London, 1996, pp. 138-164.
- Thieme, P., "Mithra in the Avesta" en Duchesne, J., *Acta Iranica*. 17 (1978), pp. 502-517.
- Thieme, P., "The 'Aryan' gods of the Mitanni Treaties" *Journal of American Oriental Society*, 80(1960), pp. 301-317.
- Thieme, P., "The Concept of Mitra in Aryan belief", en Hinnells, J. (ed.), *Mithraic Studies*. I. Manchester, 1975, pp. 15-25.
- Thieme, P., *Mitra and Aryaman*, New Haven, 1957.
- Thomas, G., "Magna Mater and Attis", *Aufstieg und Niedergang der Römische Welt*, II,17.3 (1984), pp. 1500-1535.
- Tremayne, A., *Records from Erech. Time of Cyrus and Cambyses (538-521 B.C.)* Yale, 1925.
- Tripolitis, A., *Religions of the Hellenistic-Roman Age*. Grand Rapids, 2002.
- Trubachov, O., *Indoarica in the North Black Sea Region*. Moscow, 1999.
- Turcan, R., *Mithras Platonicus, Recherches sur l'Hellénisation Philosophique de Mithra*. Leiden, 1975.
- Turcan, R., "Las religiones orientales en el Imperio romano", en Puech, H. (coord.), *Historia de las Religiones*. Madrid, 1985.
- Turcan, R., *Les Cultes Orientaux dans le monde Romain*. Paris, 1992.
- Turcan, R., *Mithra et le Mithriacisme*. Paris, 1993.
- Ulansey, D., *The Origins of the Mithraic Mysteries: Cosmology and Salvation in the Ancient World*. New York, 1989.

- Ustinova, Y., *The Supreme Gods of the Bosporian Kingdom: Celestial Aphrodite & the Most High God*. Leiden, 1999.
- Ustinova, Y., "Lycanthropy in Sarmatian Warrior Societies" *Ancient East & West* (2002), pp. 102-124.
- Vallet, F., "Kidin Hutra et l'époque néo-élamite", *Akkadica* 37 (1983), pp. 1-17.
- Van Buren, D., *Symbols of the Gods in Mesopotamian Art*. Roma, 1945.
- Van der Toorn, K., "La Pureté rituelle au Proche-Orient Ancien" *Revue de l'Histoire des Religions* CCVI-4 (1984), pp. 339-356.
- Varenne, J., "La Religión Védica", en Puech, H. (coord.), *Historia de las Religiones*, II. Madrid, 1970, pp. 361-398.
- Varenne, J., *Zoroastro, el profeta del Avesta*. 1979, Madrid.
- Vargyas, P., "Darius and Orietes" *The Ancient History Bulletin*, XIV,4 (2000), pp. 155-161.
- Varza, J., "Words of Darius in Behistun and Mehregan Festival" (en línea): www.vohuman.org/SlideShow/Behistun/Words%20of%20Darius%20in%20Behistun%20and%20Mehregan%20Festival.htm.
- Vermaseren, M.J., *Corpus Inscriptionum Monumenta Religionis Mithrae*, I. Leiden, 1956.
- Vermaseren, M.J., *Mithras, the Secret God*. London, 1963.
- Vermaseren, M.J., *Cybele and Attis. The Myth and the Cult*. London, 1977.
- Villar Liébana, F. (ed. trad.), *Himnos Védicos. Rig Veda*. Madrid, 1975.
- Volken, M. "The development of the cult of Mithras in the Western Roman Empire: a socio-archaeological perspective" (en línea), *Electronic Journal of Mithraic Studies*: www.uhu.es/ejms/Papers/Volume4Papers/Volken.Mithras%20socio-archaeological.2004.doc.

- Walbank, F., "Monarchies and Monarchic Ideas", en Walbank, F. y Astin, A. (eds.), *The Cambridge Ancient History, II.1.* 1994, pp. 96-115.
- Walbank, F. & Astin, A.E. (eds.), *The Cambridge Ancient History, II.1. The Hellenistic World.* Cambridge, 1994.
- Waldmann, H., *Die Kommagenischen kulturreformen unter König Mithradates I. Kallinikos und seinem Sohn Antiochos I.* Leiden, 1973.
- Waldmann, H., "Theology and Ideology in Ancient Iran" en Bianchi, U. (ed.), *The notion of "Religion" in Comparative Research.* XVI. I.A.H.R. Congress. Rome, 1994, pp. 271-276.
- Waters, M., *A Survey of Neo-Elamite History.* Helsinki, 2000.
- West, M., "Darius' ascent to paradise" *Indo-Iranian Journal*, 45 (2002), pp. 51-57.
- Wheeler, R.E. M., *The Indus Civilisation.* Cambridge, 1953.
- Wheeler, R.E.M., "Harappan Chronology and the Rig Veda." *Ancient India*, vol. 3.(1947), pp. 78-82.
- Widengren, G., *Hochgottglaube im alten Iran.* Uppsala, 1938.
- Widengren, G., "The Sacral Kingship of Iran", en Pettazzoni, R. (ed.), *La Regalità Sakra: The Sacral Kingship: Contributions to the Central Theme of the 8th International Congress for the Study of the History of Religions.* Leiden, 1959, pp. 242-257.
- Widengren, G., "La légende royale de l'Iran antique", en *Hommages à G. Dumézil.* Bruxelles, 1960, pp. 225-337.
- Widengren, G., *Les religions de l'Iran.* Paris, 1968.
- Widengren, G., *Der Feudalismus in alten Iran.* Köln, 1969.
- Widengren, G., "La Royauté de L'Iran Antique" *Acta Iranica I* (1974), pp. 84-9.

- Widengren, G., "Reflections on the origin of the Mithraic Mysteries". en *Perennitas. Studi in onore di A. Brelich*. Roma, 1980, pp. 645-668.
- Widengren, G., "Some remarks on Riding Costume and Articles of Dress among Iranian Peoples in Antiquity", en *Studia Ethnographica Upsaliensia XI* (1985), pp. 245-254.
- Wiesehöfer, J., *Ancient Persia. From 550 B.C. to 650 A.D.* New York, 2001.
- Wikander, S., *Der Arische Männerbund*. Lund, 1938.
- Wikander, S., *Études sur les mystères de Mithras*. I. Lund, 1951.
- Wikander, S., "Mithra en vieux-perse" *Orientalia Suecana* 2(1953), pp. 66-78.
- Wilhelm, G., "The Kingdom of Mitanni in Second-Millennium Upper Mesopotamia", en Sasson, J. M. (ed.), *Civilizations of the Ancient Near East*, Vol. II. New York, 1995, pp. 1243-1254.
- Will, E., "Origine et nature du Mithriacisme" *Acta Iranica* 17 (1978), pp. 527-536.
- Will, E., *Le relief cultuel gréco-romain*. Paris, 1955.
- Will, E. et alii., *El Mundo Griego y el Oriente*, Vol II. Madrid, 1998 (ed. original francesa, *Le monde grec et l'Orient. Tome II. Le IVe siècle et L'époque hellénistique*. Paris, 1975).
- Winckler, H., "Vorläufige Nachrichten über die Ausgrabungen in Boghaz-Köi im sommer 1907. Die Tontafelfunde" *MDOG*, 35 (1907), pp. 5-17.
- Windfuhr, G. L., "Haoma/Soma, the Plant," *Papers in Honour of Professor Mary Boyce. Acta Iranica* 24-25, vol. I. Leiden, 1985, pp. 699-726.
- Windischmann, F., *Mithra. Ein Beitrag zur Mythen geschichte des Orients*. Leipzig, 1857. (Reimpr. Nendeln, 1966).
- Winston, D., "Iranian Component in the Bible, Apocrypha and Qumran" *History of Religions* V, 2 (1966), pp. 183-216.

- Witzel, M., "Autochthonous Aryans? The evidence from Old Indian and Iranian Texts" (en línea), *Electronic Journal of Vedic Studies* 7-3 (2001), pp. 1-93: www1.shore.net/~india/ejvs/
- Witzel, M., "Tracing the Vedic Dialects" en Caillat, C. (ed.), *Dialectes dans les littératures Indo-Aryennes*. Paris, 1989, pp. 249-250.
- Wolski, J., "Sur le <philhellénisme> des Arsacides", *Gerión*, I (1983), pp. 145-156.
- Wolski, J., "Les commencements de l'empire parthe", *Gerión* 6 (1988), pp. 9-19.
- Wolski, J., "L'époque parthe entre l'hellénisme et l'iranisme", en Grenet, F. et Bernard, P. (eds.), *Histoire et cultes de l'Asie Centrale préislamique*. Paris, 1991, pp. 49-55.
- Woolley, L., *A forgotten Kingdom. A record of the results obtained from the recent important excavation of two mounds, Atchana and al Mina, in the Turkish Hatay*. London, 1953.
- Yamamoto, Y., "The Zoroastrian temple cult of Fire in Archaeology and Literature (I)" *Orient* XV (1979), pp. 19-53.
- York, M., "The Mithraic tauroctony as a derivative of an Indo-european Soma/Haoma Sacramental Cult" *Journal of Indo-European Studies* 21, 3-4 (1993), pp. 190-197.
- Young, T. C., "The Iranian Migration into the Zagros" *Iran* 5 (1967), pp. 11-34.
- Young, T.C., "The consolidation of the Empire and its limits of growth under Darius and Xerxes", en *Cambridge Ancient History of Iran*. vol. I. Cambridge, 1999, pp. 54-74.
- Young, T.C., "The Early History of the Medes and the Persians and the Achaemenid Empire to the Death of Cambyses", en *Cambridge Ancient History of Iran*, vol. I. 1999, pp. 1-52.
- Yoyotte, I., "La provenance du cylindre de Darius [B.M. 89.132]" *Revue de Assyriologie* 46/3 (1952), pp. 159-66.

- Zadock, R., "On five Iranian names in the Old Testament" *Vetus Testamentum* 26,2 (1976), pp. 246-7.
- Zadock, R., "On the connections between Iran and Babylonia in the Sixth Century B.C." *Iran* XIV (1976), pp. 60-74.
- Zadok, R., *Names and Naming*. En *Encyclopaedia of Archaeology in the Near East*, vol. 4. New York, 1997, pp. 91-115.
- Zaehner, R.C., *The Teaching of the Magi*. London, 1956. (Edición española: *Las doctrinas de los magos. Introducción al Zoroastrismo*. Buenos Aires, 1983).
- Zimmer, S., "Iran. Baga- ein Gottesname?" *Münchener Studien zur Sprachwissenschaft* 43 (1984), pp. 187-215.
- Zingarelli, A., "La política religiosa de Cambises en Egipto", *REE* 5 (1994), pp. 87-94.

BIBLIOGRAFÍA de AUTORES CLÁSICOS

- Agathias.** *The Histories*, transl. and notes, J.D. Frendo, Berlin, 1975.
- Amiano Marcelino.** *Historia*; ed. M^a Luisa Harto Trujillo, Ed. Akal, Madrid, 2002.
- Apiano.** *Historia romana*; trad. A. Sancho Royo, Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 1990.
- Apuleyo.** *Apología*; trad. y notas de S. Segura Munguía. Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 2001.
- Aristóteles.** *Política*; trad. M. García Valdés. Biblioteca Básica Gredos, Barcelona, 2000.
- Ateneo.** *El Banquete de los Eruditos*; trad. L. Rodríguez-Noriega Guillén. Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 1998.
- Arriano.** *Anábasis de Alejandro Magno*; trad. A. Guzmán Guerra. Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 2001.
- Calístenes, pseudo-.** *Vida y Hazañas de Alejandro de Macedonia*; trad. C. García Gual, Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 1977.
- Casio Dión.** *Historia romana*; trad. P. Sánchez Merino, Granada, 1985.
- Catulo,** *Poesías*; trad. A. Ramírez de Verger, Alianza Ed. Madrid, 1988.
- Claudio Eliano.** *Historia Varia*, trad. A. Lukinovich, Les Belles Lettres, Paris, 1991.
- Clemente de Alejandría,** *Protréptico*; trad. y notas de M^a C. Isart Hernández. Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 1994.
- Cornelio Nepote.** *Vidas*; trad. y notas de M. Segura Moreno. Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 1985.

Curcio, Quinto. *Historia de Alejandro Magno*; trad. F. Pejenaute Rubio, Biblioteca Clásica Gredos. Madrid, 1986.

Diodoro Sículo, *Biblioteca Histórica*; trad. J. Lens Tuero. Ed. Clásicas, Madrid, 1995.

Esquilo, *Los Persas*; trad. J.L. Navarro. Ed. Clásicas. Madrid, 1996.

Estrabón, *Geografía*; trad. J.L. García Ramón. Biblioteca Clásica Gredos. Madrid, 1991.

Heródoto, *Historias*; trad. C. Schrader. Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 1981.

Homero. *La Odisea*; trad. J. M. Pabón. Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 1993.

Homero, *La Iliada*; trad. y notas de E. Crespo Güemes. Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 2000.

Jenofonte. *Hellenicas*; trad. y notas de O. Guntiñas Tuñón. Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 1994.

Jenofonte. *Anábasis*; trad. y ed. R. Bach Pellicer. Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 1982.

Jenofonte. *Ciropedia*; trad. A. Vegas Sansalvador. Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 1987.

Jenofonte. *Económico, Banquete, Apología*; trad. y notas de J. Zaragoza Botella. Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 1993.

Justino. *Apología*, en *Padres Apologistas Griegos, siglo II*; ed. D. Ruiz Bueno, B.A.C., Madrid, 1954.

Lactancio Plácido. *Adnotationes in P. Papini Stati Thebaida*; Ed. R Sweeney, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, Stuttgart, 1984.

Luciano, *Jupiter Tragicus*; trad. J. Alsina, Ed. Planeta. Barcelona, 1988.



Ovidio. *Fastos*; coord. M.A. Marcos Casquero, Univ. León. León, 1990.

Platón. *Diálogos. Vol. VIII: Leyes (Libros I-VI)*; trad. F. Lisi, Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 1999.

Platón, *Cartas*; trad. y notas de J. Zaragoza Botella y P. Gómez Cardó. Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 1992.

Platón, *Alcíbiades o de la naturaleza del hombre*; trad. J. A. Miguez. Ed. Aguilar, Buenos Aires, 1955.

Plinio. *Historia Natural*; trad. A. Moure Casas, Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 1995.

Plutarco. *Obras Morales y de Costumbre. Sobre Isis y Osiris*; trad. M. García Valdés, Ed. Akal, Madrid, 1987.

Plutarco. *Vidas Paralelas*; trad. A. Pérez Jiménez, Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 1991.

Polibio. *Historias*; trad. y notas de M. Balasch Recort. Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 1991.

Polieno. *Estratagemas*; trad. y notas de J. Vela Tejada y F. Martín García. Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 1991.

Porfirio, *Sobre la abstinencia de comida animal*; trad. M. Periago Lorente, Biblioteca Clásica Gredos. Madrid, 1984.

Salustio. *Fragmentos Historia*; Trad. y notas de B. Segura Ramos. Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 1997.

Séneca. *Etimología*; trad. P. Fernández Navarrete, ed. Espasa-Calpe. Madrid, 1972.

Suetonio. *Vida de los Doce Césares*; trad. R. Agudo, Biblioteca Clásica Gredos. Madrid, 1992.

Virgilio. *Eneida*; ed. J. Fernández Corte, Ed. Cátedra. Madrid, 1995.

SITIOS WEBS CONSULTADOS.

- <http://www.avesta.org>

Portal de referencia para el acceso a todos los textos sagrados relacionados con la religión zoroastriana. También es útil para conocer el estado actual de dicha religión a través de los diferentes enlaces a organizaciones zoroastrianas de todo el mundo.

- <http://www.achemenet.org>

Portal dirigido por el Dr. P. Briant del *College de France*. Funciona como un lugar de difusión en internet de los estudios más recientes que desde las diferentes disciplinas (historiografía, arqueología, numismática, epigrafía, etc.) se realizan sobre el Imperio Persa en el periodo aqueménida. Resultan especialmente útiles las consultas en línea de las recopilaciones epigráficas y numismáticas, además del acceso a artículos antes de su publicación en papel.

- <http://www.iranica.org>

En este sitio web, se encuentra disponible la versión electrónica de la *Enciclopedia Iranica* elaborada por la Universidad de Columbia y que recoge un importante número de entradas relacionadas con todos los aspectos relevantes de la historia del antiguo Irán, realizadas todas ellas por especialistas en la materia.

- <http://www.cais-soas.com>

Ésta es la sección dedicada estudios iraníes del *Circle of Ancient Iranian Studies* de la *School of Oriental & African Studies* (SOAS) de la Universidad de Londres. En ella se encuentran disponibles una variedad considerable de artículos y comunicaciones presentadas en sus cursos y seminarios a cargo de especialistas en la materia.

- <http://oi.uchicago.edu>

El portal del *Oriental Institute* de la Universidad de Chicago proporciona a través de sus diferentes enlaces acceso a importante documentación relacionada principalmente con las campañas arqueológicas desempeñadas por esta institución en diferentes puntos de Irán (principalmente Persépolis). Destacamos por su utilidad el acceso a los fondos fotográficos de las tumbas reales y del complejo de palacios de Persépolis. También es bastante útil y recomendable el enlace dedicado al estudio de las inscripciones reales aqueménidas.

- <http://www.uhu.es/ejms/>

La recuperación en versión en línea de la publicación *Journal of Mithraic Studies* iniciada en los años setenta del pasado siglo, ha sido un logro importante del paso del Dr. Alvar por la Universidad de Huelva donde se encuentra alojado este sitio web. Más aún al contar con la participación de R. Gordon como coordinador de sus publicaciones. Este portal supera la mera descripción de Revista Electrónica, ya que también es un lugar para consultar algunas publicaciones cuyas ediciones ya se agotaron, además de ser foro de noticias relacionadas con los misterios mitraicos y haber puesto en marcha una revisión del *Corpus Inscriptionum* de Vermaseren.

- <http://www.transoxiana.org>

Este Journal de estudios orientales realiza una interesante labor de difusión multidisciplinar, contando entre sus publicaciones la colaboración de iranistas de la categoría de G. Gnoli.

- <http://www1.shore.net/~india/ejvs/>

El Dr. Witzel de la Universidad de Harvard edita el *Electronic Journal of Vedic Studies* que se ha convertido, en poco tiempo, en un referente importante de los estudios más recientes sobre la cuestión védica, en especial como lugar para rebatir las corrientes autoctonistas en relación con el origen del texto como también de sus protagonistas.

- <http://www.vohuman.org>

Portal de difusión de la cultura irania antigua y moderna que cuenta con interesantes enlaces a artículos sobre cuestiones particulares de la historia antigua del Irán, así como a archivos de fotografías especialmente útiles.

-<http://www.learningsites.com/NemrudDagi/nemdagi-2.htm>

- http://www.learningsites.com/Frame_layout01.htm

En este sitio de la empresa *Archaeological Visualizations for Interactive Education and Research* se encuentra alojado un interesante proyecto de reconstrucción a través de programas de 3D del yacimiento de Nimrud Dagh. Resultan particularmente interesantes las imágenes que permiten obtener una visión detallada de cuál pudo ser la disposición original de las estatuas allí presentes y de la disposición completa de los espacios.

INDICE DE FUENTES UTILIZADAS.

TEXTOS VÉDICOS.

<i>AthervaVeda</i>		II,11	33, n.20
I,18.2	48	II,35,2	90
II,25.6	48	III,5.3	59
II,28.5	52	III,5.4	59; 60
III,4.1-7	52	III,44.4	175
III,6.2	51	III,53	37
III,25.6	48	III,59	42; 43; 48;
III,132.2	48		49; 359
IV,8.2	52	III,59.4	52
V,19.13-15	47, n.25	III,59.9	61
V,19.14	61	III,62.16	189
IX,3.18	55	IV,55.3	53
		V,62.6	52
<i>RigVeda</i>		V,62.8	55
I,23.5	54	V,63.1	45
I, 32	90	V,63.2	51; 52; 55;
I,35.1	55		61
I,37.1	56	V,63.3	52
I,44.12	60	V,63.7	52
I,50.11	55	V,64.1	52
I,94.13	59	V,64.2	47
I,115.1	56	V,64.3	57
I,123.7	53	V,64.5	54
I,124.1	53	V,65,3	47
I,136.1	51	V,65.4	57
I,136.3	48	V.65,6	48
I,137.1	52	V.66.4	189
I,137.2	45; 55	V,66.6	57
I,151	33, n.33	V.67,2	48
I,152.1	51	V,68.2	51; 52
I,152.3	45	V,68.4	45
I,152.7	47; 61	V,68.5	61
I,153.3	45	V,69.2	61
I,185.1	53	V,69.3	51
II,1.5	60	V,70.2	47; 57
II,2.3	59	V.71,1	47

V,71.2	52	X,151,3	90
V,72,2	48		
V,81.4	55		
VI,2.11	33, n.22;	<i>YajurVeda</i>	
	60	I,1.4	45; 51
VI,8.3	60	I,4.43	56
VI,20, 2	90	I,8.16	51; 52
VII,9.3	59	II,4.10	51
VII,21,7	90	II,4.14	56
VII,33.1-3	36; n.4	II,5.12	51; 52
VII,36,2	48	IV,7-11	48
VII,60.1	55		
VII,60.7	57	<i>SB</i>	
VII,61.1	54; 55	IV,6,6,8	47, n.25
VII,62.2	45; 55	VI,7.4	53
VII,62.3	54		
VII,62.4	61	<i>Traitriya Brahma</i>	
VII,62.5	189	I,7.10.	53
VII,62.6	48; 57		
VII,63.1	56	<i>Taitriya Samnita</i>	
VII,63.5	55	I,5.3	55
VII,63,6	47; 55	II,1.7	53; 61
VII,64.2	52	II,4.10	53; 61
VII,65.3	45; 51; 57	II,5.5	58
VII,65.4	61; 189	III,4.11	57
VII,66.1	52	IV,1.6,2	48
VII,66.4	55	VI,4.8	53; 55; 61,
VII,66.10	56		n. 45
VII,80.2	54		
VIII,24,27	35	<i>Chandogya-Upanisad</i>	
VIII,25.2	52	4,15.5	54
VIII,25.5	61		
VIII,25.13	57	<i>Jaiminiya-upanisad-</i>	
VIII,30	41; n.17	<i>brahmana</i>	
VIII,60.7	60	IV,7.2	55
X,10,37.7	55		
X,12,8	48	<i>Mahabharata</i>	
X,25.9	57	X, 90	37, n. 6
X,37.1	56		
X,56,6	90		
X,89.8	61		
X,102.9	175		
X,124,4-5	90		

TEXTOS AVÉSTICOS.

Yasna.

I,11	119	XXIX.4	83
I,23	133, n.28	XXIX, 6	132
II,11	119; 171, n.60; 181	XXIX,8	143
II,5	119	XXX,9	91; 146
III,5	180	XXXI,1	132
III,13	119; 171, n.60; 181	XXXI,4	91; 146
III,24	133, n.28	XXXI,6	132
IV,8	180	XXXII	82; 138
IV,16	171, n.60; 181	XXXII,8	110
V,2	180	XXXII,12	114
VI,4	119	XXXIII,6	129
VI,10	119; 171, n.60; 181	XXXIV,5	83
VII,5	180	XLII,12	133, n.28
VII,13	119; 171, n.60; 181	XLIII,8	133
VIII,3	123, n.28	XLIII,11-12	143
IX,18	83	XLIV	244
IX,16	110, n.28; 111, n.29	XLIV,9	131
IX, 23	165	XLIV,8	143
X,21	111, n.29	XLV,1	146
XI,10	111, n.29	XLIV,11	132
XI,16	133,n.28	XLVI, 7	132
XII,1	149, n.23	XLVI,10-11	229
XII,4	92	XLVIII,1	83
XIII,3	133, n.28	LI,13	229
XIII, 7	165	LI,16	143
XVI,3	196	LII,1	92
XVII,10	119	LIII,3	166, n.51
XVII,4	119	LIV,1	165
XIX,6	228	LVII,5	111, n.29; 133, n.28
XIX,15	171,n.60	LVIII,5	165
XXVIII,4	143	LXV,1	91; 92; 119; 165
XXVIII, 5	132	LXV,11	92
XXIX,3	91; 146	LXX,6	119

Yasht.		XIII,61	91
I,2	83	XVII	103, n.16
I,4	83; 91	XIX,26	83
II,9	119	XIX	242
II,16	91	XIX,35	171, n.60;
V,13	83		290, n.99
VI	186	XIX,52	119
VI,5	187	XXI, 1	142
VIII,11	142	XLII	228; 229
VIII,50	181	LXV,1	91
X,1	180		
X,5	207	<i>Siroza</i>	1,7 91
X, 6	291		1,16 142
X,7-9	107, n.22		
X,10	291		
X,12-16	98	<i>Vendidad</i>	III,1 171, n.60
X,17-18	107; 291		XIII,9 229
X,20	96, n.2		XIX,28 228
X,25	91		XIX, 29 229
X,30-1	142		
X,47	103	<i>Visperad</i>	I,7 189
X,54-56	113; 142		II,9 "
X,61	98; 210; 291		VII,2 "
X, 83-85	89; 98; 291		XI,6 "
X,93	230		
X,96	175	<i>Khwaršed Niyayāš</i>	
X,104	159		I, 6 187
X,108	113		I, 7 171, n.60
X,113	119		
X,119	208		
X,141	291	<i>Hawan Gah</i>	2,7,8,10 189
X,145	119		
XI	103, n.16		
XIII	151, n.26	<i>Videvdat</i>	XIX,28-29 230

INSCRIPCIONES REALES AQUEMÉNIDAS.

DNa § 2	76, n. 27
DBI §§1-4	72, n. 17
DBI § 10	162, n. 47
11	“
16	“
49	“
50	“
52	“
54-56	“
63-64	“
CB §10-11	245, n. 27
CB § 2-11	72; 245
XPh § 4-5	92; 238; 273; 275
AmH	245
AsH	245, n. 25
A¹Pa	276
A¹Pb	276
A¹VS	276
A²Ha	278; 281
A²Hb	278; 282
A²Hc	282
A²Sa	278; 279; 281
A²Sc	282
A²Sd	281
A³Pa	278; 281

AUTORES CLÁSICOS.

- Agatias.

Historia 2.23 125, n.5

- Ateneo.

Deipnosofistas 10.45.434d-f 112; 203; 293

- Amiano Marcelino.

Historia 22.9.5 343, n.102

- Apiano.

Historia Romana.

Mithridates 9 219; 316, n. 43

66-70 316

92-93 319

96 319, n. 53

115 316, n. 43

Hannibal 56 343, n. 102

- Apuleyo.

Apología IX, 26 153, n. 33

- Aristóteles.

Política VIII,1312a 218

- Arriano.

Anábasis I,12.8 218

I,15.7 "

I,16.3 "

I,17.3 "

II,11.8 "

III,8.5 "

III,16, 5 "

IV,10.6-7 "

VI,29.7 261

VII,6.5 218

- Calístenes, pseudo-		
<i>Vida y Hazañas de Alejandro I</i> , 36		286
	III,34	298
- Casio Dión.		
<i>Historia Romana</i>	54,9,2-3	307, n. 27
	62.1.7	326
	63.5.2	"
	63.10	"
- Catulo.		
<i>Poesía</i>	63	343, n. 102
- Claudio Eliano.		
<i>Historia Varia</i>	1.33	277
	14.46	112, n. 30
- Clemente de Alejandría.		
<i>Protréptico</i>	IV, 52	263
- Cornelio Nepote.		
<i>Vidas. Dátames</i>	XIV,4.5	219
	XIV,6.3	"
	XIV,10.1	"
	XIV,11.2	"
- Cosmas.		
<i>Ad Carmina S. Gregorii</i> (PG. 38.461)		123, n. 1
<i>Topografía Cristiana</i>	3.59	204
- Ctesias.		
(Jacoby, <i>Fragmente</i> , n. 688 frag. 13.18)		247, n. 30
	frag. 16.472,7-473,11	218
	frag. 15.471,24.	"
- Curcio, Quinto.		
<i>Historia de Alejandro</i>	III.3.10	194; 219
	III.3, 8-12	289
	III.3.16	243
	III.10.11	226
	III.12.6	219
	IV.13.12	177; 288
	V.1.44	219

	V.13.9	219
	VIII.2.19	219
	VIII. 5.11-17	241
	VIII.12	219
	X. 5.17	298
- Diodoro Sículo.		
<i>Biblioteca Histórica</i>	I,94.2	123, n.1
	II.13.2	88, n. 18
	V,77.8	237, b. 8
	XI,69.1	218; 276
	XV,91,5	"
	XV,92,1	"
	XVII, 34,5	"
	XVII,19,4	"
	XVII, 21.7	"
	XIX, 40.2	"
	XIX, 90.4	302
	XX, 111.4	218
- Diógenes Laercio.		
<i>Proom.</i>	I, 2	126
	I,6	249
	II, 102	218
	III, 25	218
	IX, 34	300, n. 10
- Esquilo.		
<i>Los Persas</i>	45	219
	153-154	241
	200-205	237, n. 8
- Estrabón.		
<i>Geografía</i>	XI.1-5	332
	XI.4.7	188, n. 91
	XI.6.3-4	286, n. 98
	XI.8.4	282
	XI.8.6	188, n. 91; 262
	XI.13.9	322
	XI.14.9	203; 262; 293
	XI.14.16	282
	XII.3.37	282

XII.5.3	343, n. 102
XIV.5.2	319
XIV.5.8	319, n. 53
XV.2.13	188, n. 91
XV.3.13	305, n. 22
XV.3.20	228, n. 159
XVI.3.5	219

- Heródoto.

Historias

I, 93-130	68, n. 11
I, 96-107	70
I, 108-118	254
I, 110	217, 218
I, 121	217, 218, 226
I, 125	75
I, 126	258
I.127-9	79
I, 131	237, n.8; 285, n.95; 305, n.22
I, 131.2	321
I, 132	115
I, 133.1	249
I, 136,2	162, n.47
I, 138.1	117, 162
I, 139	210, n.130
I, 140	228, n.159; 253, n.38
III,16.1-4	238
III,27.1-5	"
III, 28-30	262
III,61	76, n.26; 247, n.30; 248
III, 70-86	265
III, 79	270, 271
III, 80-2	266
III, 84	218
III,120	"
III,125	226
III, 129-132	300, n.10
VII, 61	311, n.35
VII, 68	218
VII, 79	"
VII, 83	292, n.103
VII, 88	"

	VIII, 136.1	296, n.3
- Homero.		
<i>Odisea</i>	XXIV, 1-10	309, n.32
<i>Ilíada</i>	IV.137, 187, 216	29
- Jenofonte.		
<i>Helénicas</i>	I.3.12	218
	II.1.8	218; 226; 291, n.100
<i>Anábasis</i>	I.9.1-28	280; 292, n.103
	II,5.35	218
	III,3	"
	VI.1.10	203, n.116
	VII,8.25	218
<i>Ciropedia</i>	I.2	108, n.24
	I.4.12,28	277, n.78
	I.6.1,27	237, n.8
	VII,5,53	116; 259
	VII,5.68	292, n.103
	VIII,3,24	116
	VIII.4.12	277, n.78
	VIII.8.2	247, n.30
	VIII,8.4	218
<i>Económica</i>	IV.20-5	280
- Justino.		
<i>Apología</i>	I.9	263
- Lactancio Plácido.		
<i>Ad Statius Thebaida</i>	IV, 717	318, n.53
- Luciano.		
<i>Jupiter Tragicus</i>	8	285, n.95
- Ovidio.		
<i>Fastos</i>	4, 249-362	343, n.102
- Platón.		
<i>Leyes</i>	3.694-95	247, n.30
<i>Cartas</i>	7.332A	"
<i>Alcibíades</i>	1.121	125, n.5

Plinio.

<i>Historia Natural</i>	VIII.143	112, n.30
	XXX, 1.6	326
	XXX.2.3	125, n.5
	XXX, 3-4	153, n.33
	XXXIV, 68	300, n.10

- Plutarco.

<i>De Iside et Osiride</i>	44	263
	46	125, n.5; 167
	47	268, n.63
<i>Vidas Paralelas. Antonio.</i>	LXI,2	314
<i>Vidas Paralelas. Temistocles</i>	XXIX	218
<i>Vidas Paralelas. Artajerjes</i>	IV,5	116; 277
	VI.1	280
	XI	218
	XXX,8	116; 287
<i>Vidas Paralelas. Alejandro</i>	XXX	243
	LVIII,2	217; 218; 226
	LXXVII.7	298
<i>Vidas Paralelas. Demetrio</i>	IV.1	218
<i>Vidas Paralelas, Pompeyo</i>	XXIV,7	318

- Polibio.

<i>Historias</i>	VIII,25.3	219
------------------	-----------	-----

- Polieno.

<i>Estratagemas</i>	VII,12	268; 285, n.95
---------------------	--------	----------------

- Pseudo-Clemente.

<i>Homilías</i>	6,10	285, n.95
-----------------	------	-----------

- Salustio.

<i>Historia</i>	fr. 2.73	316, n.43
-----------------	----------	-----------

- Séneca.

<i>Etimología</i>	XIX, 31.4	310, n.35
<i>De Beneficiis</i>	VI, 31.12	"

- Suetonio.

<i>Vida de los Doce Césares, Nerón</i>	13	326
--	----	-----

- Tertuliano.

<i>De Corona</i>	15	327, n.71
<i>De Praescriptione haereticorum</i>	40	"

- Virgilio.

<i>Eneida</i>	III, 111	343, n.102
	XI, 768	"