

AHURAS, DĀEUUAS Y BAGAS:
UNA REVISIÓN DE LA TERMINOLOGÍA RELIGIOSA
DEL PANTEÓN IRANIO ANTIGUO

Israel Campos Méndez
Universidad de Las Palmas de Gran Canaria

RESUMEN: Tradicionalmente, el estudio de la religión practicada por los antiguos persas se encuentra mediatizado por el protagonismo que adquirió el zoroastrismo a partir de la configuración del Imperio aqueménida. Los textos sagrados de esta religión se convirtieron en los principales referentes para el conocimiento de las creencias y prácticas religiosas del pueblo iranio. Para el periodo anterior a la aparición de estas fuentes escritas, la información disponible es escasa, y el paralelo más fiable que se puede tener es el que está manifestado en la literatura védica, que recoge la tradición religiosa de los pueblos indios inmediatamente después de su separación del tronco común que tienen con los propios iranos. Proponemos en este artículo una pauta de reconstrucción de la terminología básica sobre la que pudo sustentarse el pensamiento religioso iranio antiguo anterior a la adopción del zoroastrismo.

Palabras clave: Zoroastro, *ahuras*, *daevas*, *bagas*, religión irania.

ABSTRACT: Traditionally, the study of the religion practised by the ancient Persians has been conditioned by the prevalence acquired by Zoroastrianism since the formation of the Achaemenid Empire. The sacred texts of this religion became the main sources of information regarding the beliefs and religious practices of the Iranian people. The information available concerning the period prior to the emergence of these written sources is scarce, and the most reliable parallel one can draw is found in the Vedic literature, which portrays the religious tradition of the Indian peoples immediately after their separation from the common root that they shared with the Iranians. In this paper we propose a way of rebuilding the basic terminology on which ancient Iranian religious thought prior to the adoption of Zoroastrianism might have been based.

Keywords: Zoroastrianism, Ahuras, daevas, bagas, Iranian religion

El conocimiento que se dispone de las prácticas religiosas antiguas se encuentra condicionado en gran medida por las fuentes disponibles, en cualquiera de las variedades posibles (literarias, epigráficas, arqueológicas, etc.). En muchas ocasiones, como es el caso que queremos estudiar en el presente artículo en relación con la civilización persa antigua, estas

mismas fuentes pueden llegar a ser suficientes para reconocer y reconstruir históricamente prácticas religiosas que tuvieron un protagonismo en un momento determinado de la historia. En el contexto del Imperio persa aqueménida, resulta posible dedicar una atención particular, tal y como la ha hecho desde hace tiempo toda la iranología reciente, al fenómeno religioso denominado zoroastrismo¹.

A partir del reinado de Darío I (522-486 a.C.) es cuando, a través de las inscripciones reales, comprobamos que el dios Ahura-Mazdā, el que ocupa el lugar central en el zoroastrismo, es presentado como el protector y garante del poder imperial aqueménida. Desde este momento, se inicia un periodo en el que esta religión gozó de la categoría de oficial, aunque en ningún momento fue la única, ni tampoco significó necesariamente que fuera la practicada por los propios monarcas persas. Esto supone que los estudios dedicados a la religión practicada por los persas en este periodo hayan partido de los textos vistazos como fuente de información fundamental, complementada por los textos surgidos de la propia monarquía aqueménida. Si bien, en torno a la información que nos puede proporcionar el *Avesta* como fuente de conocimiento histórico, deben establecerse las prevenciones necesarias, puesto que se trata en primer lugar de literatura de carácter religioso, y porque una buena parte de su redacción está datada durante el periodo sasánida, lo que lo aleja de los supuestos momentos iniciales de esta modalidad religiosa. Complementaria a la cuestión de las características del zoroastrismo practicado por los persas durante el periodo aqueménida, se presenta la necesidad de conocer cuál era el marco religioso previo en el que se va a instalar esta «reforma», pues así se presenta. Nuestra intención en el presente estudio es la de revisar la terminología utilizada en las fuentes iránicas disponibles para definir la divinidad, y así tratar de plantear qué elementos podían constituir la base de la religión practicada por los iraníes antes de que se constituyeran en el estado complejo y plurinacional que será el Imperio aqueménida.

El proceso de reconstrucción de la religión irania antigua ha en-

1. La historiografía ha procedido a proponer ajustes en la denominación de la religión vinculada a Zoroastro, para tratar de matizar el modelo religioso que se habría desarrollado en cada momento histórico; es decir, antes de la toma de contacto con el poder político persa y las transformaciones que se producirán a partir de la inserción dentro de la dinastía aqueménida. En este sentido, Gershevitch (1964) 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 Gnoli (1985: 59) de denominar «Zoroastrianism» a la religión practicada durante la época sasánida, por las particularidades desarrolladas como iglesia nacional. Más reciente es la acuñación del término «Protozoroastrianism», realizada por Sarianidi (1998), en relación con los primeros momentos de la comunidad gáthica. Sin embargo, no han faltado voces críticas a estas nomenclaturas, pues no dejan de ser un puro remedio técnico y terminológico, pero en ningún caso un progreso conceptual. En este sentido, Kellens 1997: 289, y Briant 2001: 113-114.

contrado en relación con el uso de ciertos conceptos el instrumento de desarrollo más importante a lo largo de los dos últimos siglos de investigación indo-iranía. En varios pasajes del *Avesta* antiguo, se presenta a la figura de Zoroastro lanzando diatribas contra los *daēuuas*. El *Yasna* XXXII es el texto más paradigmático en este sentido:

Vosotros, todos los *daēuuas* y el poderoso que os hacen 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; traducción Cantera 2003: 142).

El significado literal de este término en lenguaje avéstico 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-*, que significa en sánscrito y védico «dios», que a su vez entronca con la herencia indo-europea (**dei, o, -*) de donde procede el *deus* latino. Desde este momento, comienza un largo y complicado proceso historiográfico, liderado desde el ámbito de estudio de la filología comparada, que ha llevado a la formulación de diversas teorías que tratan de explicar el panteón religioso iranio conformado por estos *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-Mazdā*. La pregunta que está presente en las hipótesis de trabajo de los diferentes investigadores que se han dedicado a esta cuestión gira en torno a la identificación de estos *daēuuas* y cuál pudo ser el papel que desempeñaban en la religión indo-iranía. El punto de partida lo podemos situar a principios del siglo XX, cuando Lommel (1930)² estableció la teoría de que estos *daēuuas* mencionados en el *Avesta* eran los antiguos dioses de los iranos, identificados con aquellos otros que se conocen de los himnos védicos. 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 Nanjhatiia, señaladas ya por Gray (1929: 181 ss.)³:

Ellos lloraron, sus mentes se mojaron [...], Angra Mainyu el mortífero, el Daeva de los Daevas; Indra el Daeva, Sauruua el Daeva, Nanjhatiia el Daeva (*Vendidad* 19.43).

2. 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 (1972: 76-78; 1980: 73 ss.).

3. En contra de la identificación de estos demonios del *Avesta* reciente con las divinidades védicas, Gnoli (cf. n. 3) ha dedicado diferentes trabajos para rechazar cualquier vínculo de continuidad entre ellas.

Yo rechacé a Indra, yo rechacé a Sauruua, yo rechacé al Daeva Nanhatia fuera de esta casa, de este vecindario, de esta ciudad, de esta tierra (*Vendidad* 10.9-10).

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 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: *asūra/ahura*. El uso que se hace de *asūra* a lo largo del *Rig Veda*, tiene el significado de «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 y cómo se produjo este proceso debería ser puesto en relación con la controvertida cuestión de la cronología que queramos conceder a la propia aparición y difusión del mensaje zoroastriano. Dado que la historiografía⁵ ha establecido un marco cronológico entre los siglos XI-VI a.C., debemos enmarcar este proceso que estamos describiendo en la primera mitad del primer milenio antes de nuestra era.

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 del antagonismo 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

4. La traducción de esta expresión había sido establecida por Darmesteter 1898: Yt. XIX, 26, y Bartholomae 1951: Y. 34,5 y 48,1 como «demonios y hombres». En este sentido, la nueva interpretación fue demostrada por Benveniste (1967: 144-147), 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 1980: 76-77; Bausani 1985: 112; Duchesne y Guillemin 1970: 449, y más recientemente Kellens 2000: 22).

5. Humbach 1991: 24-27; Gershevitch 1964: 12-32; Varenne 1979: 17; Altheim 1960: 37-52; Khoplin 1993: 110-115; Nigosian 1993: 15-16; Olmstead 1959: 94-95; Christensen 1928: 34; Gershevitch 1995: 1-25; Kingsley 1990: 245-265; Shahbazi 1977: 25-35; Shahbazi 2002: 7-45. Todas estas cuestiones son revisadas recientemente por Cantera 2004: 54-66.

lanzada por Nyberg (1938)⁶. Para este autor, la lucha entre *dēuas* y *asūras* se remontaría al periodo inicial 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 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 *asūra* 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 *asūra* se podría explicar a partir de un particular proceso lingüístico.

El papel que pudo desempeñar el concepto *daēuua*, como medio para definir el panteón religioso iranio, fue reinterpretado de forma novedosa por T. Burrow a principios de los años setenta del pasado siglo (Burrow 1973: 123-140). Además de acuñar el término proto-indoario 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-indoarios (Burrow 1973: 130) 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*⁷. Y que, además, el uso de *baga* está ausente del *Avesta*, siendo utilizada la expresión *yazata* (digno de adoración) con la intención, según Burrow, de indicar el cambio de estatus al que han sido sometidos los antiguos dioses iranos frente a la nueva religión de Ahura-Mazdā. En su contra, el más acérrimo opositor a la hipótesis de Burrow, Gherardo Gnoli (1980: 76 ss.; 1985: 57 ss.), sostiene la amplia evidencia del término *daēuua* usado en el *Avesta* antiguo

6. Este autor continúa con la tesis anterior de Haug 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 1983: 4; Altheim 1960: 177; Nigolian 1993: 18-19; Wiesehöfer 1996: 97-98.

7. El término indo-iranio **bhaga*, ha sido relacionado con la divinidad védica Bhaḡa, 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 del indio antiguo *bhaga*. Para rastrear en la formación de esta palabra, nos remitimos a Kammenhuber 1968: 53; Sims-Williams 1989: 403-406 y Lecoq 1997: 159-160.

con el sentido genérico de «dios» (ya hemos hecho referencia al sintagma *daēuua-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 *airyā*. Un intento por salvar las formas y concederle un contenido diferente a la expresión *daēuua* es el que realiza Bausani (1985: 112-113) en un ensayo sobre la idea de monoteísmo en Irán. Al comparar el sintagma ya comentado de *daēuua-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 genio. Compara el sentido de *daēuuas* 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 (*Vendidad*), y el sentido filosófico de *daimon* no queda incluido en ella.

Un último argumento para completar el debate es el que sostiene J. Kellens (1991: 54-55)⁸ al retomar la consideración de la oposición de significados 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*, Darmesteter (1877: 259-271), la diferenciación etimológica de los términos tendría una procedencia más antigua (Kellens 1997: 290), y el rechazo manifestado hacia los *daēuuas* en el contexto iraní 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*⁹, 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 los *daēuuas* como seres malévolos, al menos en el *Avesta* antiguo (Kellens 2000: 22).

A partir de estas disquisiciones sobre el origen y significado de los tres conceptos que participan en la configuración del panteón religioso iraní, *daēuua*, *ahura* y *baga*, se hace necesario concretar y plantear nuestra posición al respecto. De una parte, encontramos la particulari-

8. Kellens esboza su hipótesis en un ciclo de conferencias pronunciadas en 1989. Aunque queda largamente desarrollada luego en Kellens 1994: 25 ss. Sus planteamientos en esta cuestión son seguidos por Cantera 2004.

9. Especialmente cuando Kellens (1991: 54) señala que, en el *Avesta* antiguo, los *daēuuas* son esencialmente anónimos, por lo que su identificación con dioses concretos indo-iraníes resulta cuando menos arbitraria. 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.

dad del tratamiento que recibe el término *daēuua* dentro del contexto avéstico. La consideración negativa que se refleja en el *Avesta* señala la actitud que los seguidores de Ahura-Mazdā debieron manifestar hacia estas divinidades y se enmarca en la pugna que mantuvieron con las demás comunidades iránias que continuaban con sus antiguas tradiciones religiosas. El reflejo queda evidenciado en los himnos gáthicos donde se critican las prácticas «desviadas» de los seguidores de los *daēuuas* y que llevó a su «demonización». Con respecto a esta cuestión manifestamos nuestra disposición a seguir a J. Kellens (1987: 242 ss.) cuando concluye, frente a toda la historiografía tradicional, que había visto en el rechazo de los *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. La cuestión en torno al proceso de conformación de la religión atribuida a Zoroastro, y articulada en torno al culto preferente hacia Ahura-Mazdā, mantiene todavía muchas lagunas en relación con la posibilidad de determinar el momento fundacional, separado de explicaciones «revelatorias» que la tradición atribuye al personaje aglutinador del profeta Zoroastro. De hecho, aplicando parámetros históricos propios de todo movimiento religioso en sus inicios, y que encuentran un fundamento indirecto en la información proporcionada por los propios himnos avésticos en lo referente a datación y entorno geográfico originario, podemos asumir que en un principio las comunidades gáthicas debieron convivir con comunidades que adoraban a los *daēuuas*¹⁰, y que sólo a partir de un determinado momento, vinculado con el especial interés por resaltar el predominio ritual de Ahura-Mazdā, se habría negado a los *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 (1973), Kellens (1987), Dietz (1978: 111-114) y Sims-Williams (1991: 177-185), pues dicho término mantiene el significado pleno de «dios» antes, durante y después del *Avesta*¹¹.

La religión irania antigua puede ser reconstruida a partir de algunos de los siguientes elementos: 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

10. «[...] aquellos hombres que hacen la peor de las cosas, que deben ser llamados adoradores de los Daevas (*daēuuayazna*), separándose ellos mismos del Buen Pensamiento, alejándose del deseo de Ahura-Mazdā y de la Razón» (Y. 32.4).

11. 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 2002: 124).

nombre genérico de *bagas*, 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 iraníes. 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 configuración final de la religión 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 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*, *aθarvan*¹²; una consideración diferente será la que tengamos que dar a los magos que nombra Heródoto (I, 101)¹³. Junto a estas ceremonias religiosas, en el pensamiento religioso iranio también debió ocupar un papel considerable el concepto de *aša* (verdad), que corresponde al *rta* presente en la religión védica.

En relación con este panteón de dioses iraníes antiguos es donde vamos a encontrar diferentes epítetos utilizados para referirse a ellos. Dos de éstos, en nuestra opinión, van a ser los 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 *asūra* 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 la modalidad ritual o vinculación territorial en que se encontraran. De esta manera, se ex-

12. Gershevitch (1985: 650) 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 *aθarvan* 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*.

13. Sobre el papel y la función religiosa de los magos en el antiguo Irán, Campos 2004: 87-93.

plicaría que el título de *ahura* aparezca vinculado a otros dioses en el Avesta no-gáthico: Miθra, Apam 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 proclama:

Yo quiero decir a los que desean venir (palabras) dignas de atención (Y. XXX.1).

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).

Kellens y Cantera revisan la interpretación tradicional por la que se consideraba que los himnos gáthicos se dirigían a una audiencia humana, y proponen que sean enmarcados dentro de un contexto literario-litúrgico de himno para la ceremonia del sacrificio en el que es Ahura-Mazdā quien se dirige a los demás dioses. Para refrendar este planteamiento podríamos sumar la expresión que aparece en Y. XXIX.3, donde Ahura-Mazdā 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.

Relacionados 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 *daēnuas*. 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 *daēnuas* y que provocan el que no puedan encontrar cabida dentro de la nueva liturgia promovida 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, existe una inscripción del siglo V a.C., encontrada en Persépolis, mandada escribir por el rey Jerjes y conocida

como la «Inscripción Daiva» (XPh)¹⁴, 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 estos *daēnuas*. La interpretación que se ha hecho de esta mención en una inscripción real ha sido tomada como testimonio evidente del zoroastrismo practicado por los propios reyes aqueménidas. De igual manera, se ha indagado sobre qué divinidades serían esos *daēnuas*, si se refiere sólo a divinidades vinculadas de alguna manera al panteón iranio, o si es una referencia general al conjunto de dioses adorados por los demás pueblos sometidos al Imperio persa. Se ha recurrido con demasiado frecuencia, y de forma un tanto ligera, a la cuestión de la «tolerancia religiosa» de los reyes aqueménidas, y ya hemos dedicado otro lugar para referirnos a ella (Campos 2006: 111-117); no obstante no deja de ser significativo encontrarnos a un monarca empeñado en hacer publicidad de su actuación contra determinados lugares donde se mantenía un culto no vinculado con el oficial dirigido a Ahura-Mazdā. 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 iranio se 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 la propia reforma zoroastriana se encontró circunscrita en un primer momento a las regiones irania orientales.

La propuesta terminológica que dejamos planteada con este artículo pretende aportar un punto de apoyo desde el cual poder situar el conjunto de rituales, liturgias y demás elementos que se conocen en relación con las costumbres religiosas de los pueblos iranio antes de la implantación del zoroastrismo. La cuestión de los conceptos utilizados para hacer referencia a la divinidad no es artificial, puesto que hemos podido comprobar cómo cada uno de los tres términos que aparecen reflejados en las fuentes disponibles soporta una carga de significado que va más allá de la mera referencia a entidades divinas, sino que refleja una evolución en los componentes sociales que conformaban la base de desarrollo de la religión que estamos tratando de conocer.

BIBLIOGRAFÍA

- Altheim, F. (1960), *Zarathustra und Alexander, Eine ost-westliche Begegnung*, Frankfurt a.M.: Fischer.
- Altheim, F. (1987) «El antiguo Irán», en A. Heuss (dir.), *Las culturas superiores de Asia central y oriental 1*, Madrid: Espasa Calpe.

14. Recientemente ha sido publicado el estudio de Schmitt (2000), en inglés. Una traducción al francés de dicha inscripción la encontramos en Lecoq 1997: 256-258.

- Bausani, A. (1985), «Monoteísmo e Iran», en G. Gnoli (ed.), *Orientalia Romana*, Roma: Bardi, pp. 110-119.
- Benveniste, É. (1967), «Hommes et dieux dans l'Avesta», en G. Wiessner (ed.), *Festschrift für Wilhelm Eilers*, Wiesbaden: Harrassowitz, pp. 144-147.
- Briant, P. (2002), *From Cyrus to Alexander. A History of the Persian Empire*, Wiconona Lake: Eisenbrauns (ed. orig., *Histoire de l'Empire perse*, Paris: Fayard, 1996).
- Burrow, T. (1973), «The Proto-Indoaryans»: *Journal of Roman Archaeological Studies* 2, pp. 123-140.
- Campos, I. (2004), «Reyes y Magos en la religión irania antigua: control ideológico de la reforma zoroastriana», en L. Hernández y J. Alvar (eds.), *Historia Antigua: Jerarquías religiosas y control social en el mundo antiguo». Actas del XXVII Congreso Internacional Girea-Arys IX*, Valladolid: Servicio de Publicaciones Universidad de Valladolid, pp. 87-93.
- Campos, I. (2006), «La razón de Estado en la política religiosa de los reyes aqueménidas: ¿tolerancia o intolerancia religiosa?»: *Gerión* 24.1, pp. 111-117.
- Cantera, A. (2003), «¿Monoteísmo, dualismo, politeísmo?: el enigma de la reforma zaratústrica», en M. L. Sánchez León (ed.), *Entre coliteisme i mono-teisme*, Palma: Servicio Publicaciones Universidad Islas Baleares, pp. 137-160.
- Cantera, A. (2004), «¿Pero habló Zaratustra? Breve historia de un mito continuamente reinventado»: *Sileno. Variaciones de arte y pensamiento* 17, pp. 54-66.
- Christensen, A. (1928), *Études sur le Zoroastrisme de la Perse antique*, Copenhagen: Royal Danish Academy of Sciences and Letters.
- Darmesteter, J. (1877), *Ormazd et Ahriman*, Paris: PUF.
- Darmesteter, J. (1898), *Sacred Books of the East*, New York: South Asia Books.
- Dietz, A. (1978), «Baga and Miëra in Sogdiana»: *Acta Iranica* 17, pp. 111-114.
- Duchesne-Guillemin, J. (1970), «L'Iran antique et Zoroastre», en *Histoire des Religions* I, Paris: PUF, pp. 625-694.
- Gershevitch, I. (1964), «Zoroaster's Own Contribution»: *Journal of Near Eastern Studies* 23, pp. 12-32.
- Gershevitch, I. (1985), «The Old Eastern Iranian World view according to the Avesta», en Íd., *Cambridge History of Iran II*, Cambridge: CUP, pp. 640-653.
- Gershevitch, I. (1995), «Approaches to Zoroaster's Gathas»: *Iran XXXIII*, pp. 1-25.
- Gnoli, G. (1972), «Problems and Prospect of the Studies on Persian Religion», en U. Bianchi (ed.), *Problems and Methods of the History of Religions*, Leiden: Brill, pp. 68-81.
- Gnoli, G. (1980), *Zoroaster's Time and Homeland*, Napoli: Istituto Universitario Orientale, Seminario di Studi Asiatici.
- Gnoli, G. (1985), *De Zoroastre à Mani. Quatre leçons au Collège de France*, Paris: Institut d'Études Iraniennes.
- Gray, L. H. (1929), *The Foundations of the Iranian Religions*, Bombay: The Journal of the K. R. Cama Oriental Institute.
- Haug, M. (1907), *Essays of the Sacred Language. Writing and Religion of the Parsis*, London: Kessinger Publishing.
- Humbach, H. (1991), *The Gathas of Zarathushtra I*, Heidelberg: JH Elfenbein Book.

- Kammenhuber, A. (1968), *Die Arier im Vorderem Orient*, Heidelberg: Indogermanische Bibliothek.
- Kellens, J. (1987), «Characters of Ancient Mazdaism»: *History and Anthropology* 3, pp. 240-251.
- Kellens, J. (1991), *Zoroastre et l'Avesta ancien*, Paris: Peeters Pub.
- Kellens, J. (1994), *Le panthéon de l'Avesta ancien*, Wiesbaden: Reichert.
- Kellens, J. (1997), «Les Achéménides dans le contexte indo-iranien»: *Topöi*, Sup. 1, pp. 280-292.
- Kellens, J. (2000), *Essays on Zarathustra and Zoroastrianism*, Costa Mesa: Mazda Pub.
- Khoplin, I. (1993), «Zoroastrianism — Location and time of its origin»: *Iranica Antiqua* XXVII, pp. 110-115.
- Kingsley, P. (1990), «The Greek origin of the Sixth-Century Dating of Zoroaster»: *Bulletin of the Society of Oriental and African Studies* 53, pp. 245-265.
- Lecoq, P. (1997), *Les Inscriptions de la Perse achéménide*, Paris: Gallimard.
- Lommel, H. (1930), *Die Religion Zarathustras nach dem Avesta dargestellt*, Tübingen: J. C. B. Mohr.
- Nigosian, S. A. (1993), *The Zoroastrian Faith*, Quebec: McGill-Queen's.
- Nyberg, H. S. (1938), *Die Religionen des Alten Iran*, Leipzig: Neudr. d. Ausg.
- Olmstead, A. T. (1959), *History of the Persian Empire*, Chicago: University of Chicago Press.
- Schmitt, R. (2000), *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: School of Oriental and African Studies.
- Shahbazi, S. (1977), «The 'Traditional Date of Zoroaster' explained»: *Bulletin of the Society of Oriental and African Studies* 40, pp. 25-35.
- Shahbazi, S. (2002), «Recent speculations on the 'Traditional Date of Zoroaster'»: *Studia Iranica* 31/1, pp. 7-45.
- Sims-Williams, N. (1989), «BAGA», en *Encyclopaedia Iranica*, accesible en Internet (www.iranica.com/newsite/articlenavigation/index.isc).
- Sims-Williams, N. (1991), «Mithra the Baga», en P. Bernard y F. Grenet (dirs.), *Histoire et cultes de l'Asie centrale préislamique*, Paris: CNRS, pp. 177-185.
- Tarapowala, I. J. (1951), *The Divine Songs of Zarathustra*, Bombay: Ams Pr. Inc.
- Varenne, J. (1979), *Zoroastro, el profeta del Avesta*, Madrid: Edaf.
- Wiesehöfer, J. (1996), *Ancient Persia*, New York: I B Tauris & Co. Ltd.
- Wiessner, G. (ed.), (1967), *Festschrift für Wilhelm Eilers*, Wiesbaden: Harrassowitz.
- Zaehner, R. C. (1983), *Las doctrinas de los magos. Introducción al zoroastrismo*, Buenos Aires: Lidium.