

# La razón de Estado en la política religiosa de los reyes Aqueménidas: ¿tolerancia o intolerancia religiosa?

Israel CAMPOS MÉNDEZ

Universidad de Las Palmas de Gran Canaria

## RESUMEN

Dos palabras podrían englobar la política religiosa que caracterizó al período de más de dos siglos que supuso el Imperio Aqueménida: tolerancia y 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. El panorama religioso del Imperio Aqueménida se encuentra definido en torno a un politeísmo generalizado, en relación directa con el carácter heterogéneo de sus poblaciones y con independencia de la existencia de una religión oficial. 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.

**Palabras clave:** Tolerancia religiosa, dinastía aqueménida, Persia.

## ABSTRACT

Two words would summarize what characterized the religious policy during the two centuries of the Achaemenid Empire: tolerance and party utilization. Inside what it seems to have been a programmatic line, Achaemenid kings had an initial attitude of acceptance of all the religious practices along their territorial conquests. The religious panorama of the Achaemenid Empire is defined by a polytheism generalized, in close relation with the heterogeneous character of its populations and with independence of the existence of an official religion. The reason of state and the political interest occupy, therefore, a central role for understanding why it was not acted of forceful form against the practical rituals of the towns that were submitted.

**Key Words:** Religious Tolerance, Achaemenid Dynasty, Ancient Persia.

El panorama que la historiografía iranista ha consensuado en torno a la cuestión de la política religiosa adoptada por la dinastía persa aqueménida ha recurrido en términos generales a dos palabras que resumirían, a nuestro juicio, lo que caracterizó un período de más de dos siglos: la tolerancia y la utilización partidista. La simplificación a la que se ha recurrido a través del enunciado de “la tolerancia de los reyes aqueménidas” ha ocupado un lugar destacado entre los investigadores que han tratado de definir de manera conjunta el aspecto religioso del Imperio Aqueménida.

De esta forma, tenemos que, dentro de lo que parece haber sido una línea programática de los reyes persas, debió haber existido 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 ámbito religioso del imperio persa se encontró definido en torno a un politeísmo generalizado<sup>1</sup> relacionado de forma directa con el carácter heterogéneo de sus poblaciones y con independencia de la existencia de una religión oficial. Como un elemento más que permite hacer una puntualización a esto, no se puede olvidar un aspecto 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 imperio en formación, se ha escrito que los reyes persas *toleraban las religiones más diversas cuya vida interior se trataba de fomentar para poder tener así satisfechos y pacíficos a los pueblos sometidos*<sup>2</sup>.

La causa de esta predisposición integradora la relacionamos de forma directa con una motivación política. Esta intencionalidad ocupa, en nuestra opinión, 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. Desde los primeros momentos del inicio de las conquistas territoriales persas que llevaron a la formación del imperio aqueménida, encontramos señalada esta disposición en lo referente a la religión. El ejemplo más significativo es el que proporciona la inscripción conocida como *Cilindro de Ciro*: “que todos los dioses a los que he resituado en sus ciudades sagradas pidan diariamente a Bel y Nabu para que me concedan una larga vida; a Marduk, mi señor, ellos le pueden decir esto: ‘Ciro, el rey que te adora, y Cambises su hijo’. A todos los dioses los situé en lugares pacíficos, les sacrificué patos y palomas y encargué que se repararan sus lugares...” (CB §, 10-11<sup>3</sup>). A lo largo de todo el texto y en esta oración final, queda reflejado cómo Ciro,

---

<sup>1</sup> En este sentido, véase P. BRIANT, “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, G. GNOLI, “La religion des achéménides” en idem. *De Zoroastre a Mani*. Paris, 1985, pp. 58 ss. La información que nos ofrece 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 iránicas, como de los otros pueblos sometidos: Esquilo, *Pers.* 200-205; Jenofonte, *Cir.* I,6.1; II,1.1; Heródoto I,131.1-3; Diodoro V,77.8; Estrabón III,3-13.

<sup>2</sup> Altheim sugiere, además, la posibilidad de hablar de un plan unitario en lo que respecta a la política religiosa aqueménida. F. ALTHEIM, “El Antiguo Irán” en A. HEUSS (dir.), *Las Culturas Superiores de Asia Central y Oriental* I. Madrid, 1987, pp. 196-197. En este mismo sentido, A.T. OLMSTEAD, *History of the Persian Empire*. Chicago, 1948; H. SCHAEFER, *Das persische Weltreich*, Breslau, 1941; J. WIESEHÖFER, *Ancient Persia*. New York, 2001, pp. 57-8.

<sup>3</sup> Traducción propia de la versión inglesa de J. B. PRITCHARD, *Ancient Near Eastern texts relating to the Old Testament*, Princeton, 1950. Para ampliar las implicaciones políticas de estas declaraciones nos remitimos a los estudios de R. J. VAN DER SPEK, “Did Cyrus the Great introduce a new policy towards subdued nations?” *Persica* 10 (1982), pp. 278-283 y A. KUERT, “The Cyrus Cylinder and Achaemenid Imperial Policy” *Journal for the Study of the Old Testament* 25 (1983), pp. 83-97.

el fundador del imperio, y su propio hijo Cambises, se esforzaron por presentarse ante los recientemente sometidos babilonios, no como conquistadores agresivos, sino como restauradores del culto oficial hacia el dios nacional Marduk<sup>4</sup>, disponiendo la reconstrucción de los templos destruidos en Sumer y Acad. Esta actitud respetuosa hacia la religión de los pueblos conquistados vuelve a repetirse de forma más conocida en relación con el permiso concedido en varias ocasiones por los reyes aqueménidas al pueblo judío, no sólo para el regreso a su tierra, sino para la reconstrucción del templo de Jerusalén. Igualmente, en la guerra que enfrenta a persas contra griegos, encontramos diferentes testimonios en los cuales se especifica el interés de Jerjes por salvaguardar los templos siempre que fuera posible (Her. VII, 33; VII, 197). A partir de argumentos como éstos, es desde donde se ha fundamentado la acuñación de la “tolerancia religiosa” de los reyes aqueménidas que habíamos mencionado al comienzo de nuestra exposición.

Sin embargo, tal disposición no fue nunca óbice para que en varios momentos, algunos reyes pudieran haber ejercido 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) y la atribución de haber sido el responsable de la muerte del toro Apis (Her. III, 28-30<sup>5</sup>); Jerjes con la destrucción de templos en algunas ciudades de Asia Central y Asia Menor (XPh §4-5; Her. VI, 19), el templo de Atenea en Atenas (Her. VIII, 53) y la Esagila de Babilonia; o Artajerjes I al paralizar la reconstrucción del templo de Jerusalén (Esd. IV, 20-24). Los mismos historiadores que han alabado la tolerancia de los otros ejemplos, han querido presentar éstos como evidencias de una actitud intolerante ejercida por esos reyes en particular. Tales casos han sido interpretados como hechos aislados y condicionados por otras circunstancias particulares: en el caso de Egipto, es el interés de Cambises por realizar una serie de medidas que debiliten la influencia del clero y el poder que se ejercía desde los templos. Algo parecido es lo ocurrido en las ciudades que se habían sublevado contra Jerjes<sup>6</sup>. Todo lo cual no deja de ser un intento por tratar de forzar

---

<sup>4</sup> Es importante señalar, que tal información no implica necesariamente que Ciro se considerara a sí mismo como un creyente de Marduk. 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. Cf. P. FILIPANNI-RONCONI, “La conception sacrée de la Royauté Iranienne”, *Acta Iranica* I (1974), pp. 93 ss.

<sup>5</sup> Sobre las actuaciones de Cambises en este sentido y la leyenda negra atribuida a este rey, véase A. ZINGARELLI, “La política religiosa di Cambises en Egipto”, *REE* 5 (1994), pp. 87-94 y L. DEPUYDT, “Murder in Memphis: The Story of Cambyse’s Mortal Wounding of the Apis Bull (ca. 523 B.C.E.)”, *JNES* 54 (1995), pp. 119-26.

<sup>6</sup> Según Sancisi-Weerdenburg, se debe excluir en los acontecimientos narrados en la inscripción *Daeva* 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. Cf. H.W. SANCISI-WEERDENBURG, *Yaunâ en Persai. Grieten en Perzen in een ander perspectief*. Groningen, 1980, pp. 124 ss. En esta misma línea, M. S. SCHWARTZ, “The religion of Achaemenian Iran” en Gershevitch, I. (ed.) *C.A.H.I.* vol. I. Cambridge, 1985, pp. 690 ss. 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. Cf. U. BIANCHI, “L’inscription des ‘daivas’ et le zoroastrisme des Achéménides”, *RHR*, 192/1 (1977), pp. 11-16 (3-30). El sentido de la interpretación de XPh, se enlaza con el contexto de inestabilidad política que menciona el propio Jerjes. Ante unos episodios

los hechos históricos para mantener un modelo de explicación impuesto desde fuera. Con independencia del carácter aislado, que no lo es tanto, de estos ejemplos señalados, se hace necesario contextualizar cada uno de estos episodios para tratar de comprender las razones que llevaron a respuestas tan drásticas, y situarlas en su lugar adecuado. Especialmente cuando por otra parte, existe información suficiente<sup>7</sup> 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 no sólo por respetar las religiones nacionales y en la medida de lo posible integrarlas dentro de la *Koiné* variada que caracterizaba al Imperio Persa, sino también, siempre que fuera viable, participar directamente en sus ceremonias más representativas, como la ceremonia de *Año Nuevo* en Babilonia, los sacrificios dirigidos a los dioses griegos y la divinización de Darío I ante los egipcios. No obstante, también debemos tener en cuenta un factor cultural: resulta difícil encontrar algún ejemplo de esta época que haga referencia al exclusivismo religioso, ya que está presente la idea de que no existe un dogmatismo firme y excluyente<sup>8</sup>. Los dioses son siempre divinidades principales, pero no únicos. De ahí que el concepto de intolerancia religiosa tal y como lo veremos desarrollado más adelante, sea un elemento anómalo y extraño dentro de una tradición religiosa global de aceptación e integración.

A esta disposición general en cuanto a los asuntos religiosos del estado aqueménida, debemos sumar la de la religión practicada por los propios reyes. En este sentido, ocupa un papel destacado la cuestión de la adopción del zoroastrismo por parte de la monarquía persa, manifestada de forma pública a través de las inscripciones reales y los relieves conmemorativos. La realidad que se evidencia de la información ofrecida por estas inscripciones aqueménidas y las fuentes clásicas, revela que existe una clara intencionalidad política en las menciones públicas del rey vinculado al dios *Ahura-Mazda*, marcadas todas por parámetros propagandísticos<sup>9</sup>. Se ha tratado de definir el zoroastrismo practicado por los monarcas aqueménidas como un culto público, realizado para la salud del Estado o del rey: las oraciones y sacri-

---

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-Mazda*, 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. 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.

<sup>7</sup> 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 iranos en la ciudad anatólica de Sardes a cargo del sátrapa Droafernes. Cf. P. BRIANT, “art. cit.” (1986), pp. 430-36.

<sup>8</sup> En este sentido, M. DANDAMAEV, “State Gods and Private Religion in the Near East in the 1<sup>st</sup> millennium B.C.E.” en A. BERLIN (ed.), *Religion and Politics in the Ancient Near East*. Maryland, 1996, p. 40.

<sup>9</sup> En este sentido, son muy esclarecedores los artículos de E. PIRART, “Le mazdéisme politique de Darius I<sup>er</sup>” *Indo-Iranian Journal* 45,2 (2002), pp. 121-151 y J. KELLENS, “L’idéologie religieuse des inscriptions achéménides” *Journal Asiatique* 290.2 (2002), pp. 417-464.

ficios eran dirigidos a *Ahura-Mazda*, para el cuidado del rey y de todos los persas<sup>10</sup>. De manera que la aceptación del dios zoroastriano implicaba necesariamente la sumisión al propio monarca. 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 propia evolución que fue experimentando el Imperio. En este proceso entró en juego la religión zoroastriana que fue absorbida por los intereses del Estado para cumplir la función de culto oficial a través del cual la figura del soberano consolidaba la ideología real de la sanción divina de cara a la población irania, para quienes, al contrario que los restantes pueblos que conformaban el imperio, esta idea constituía una importante novedad.

Queremos volver ahora, brevemente, sobre los conceptos que conforman el título de nuestra exposición, para ponerlos en relación con la realidad que hemos expuesto. Una de las necesarias obligaciones que tenemos como investigadores del pasado es precisar hasta qué punto los términos que empleamos para describir una determinada situación son adecuados o resultan ambiguos e inexactos. Tal es el caso, a nuestro parecer, de la adjudicación de los títulos de “tolerancia” o “intolerancia” a la política religiosa de los reyes aqueménidas. Estos dos términos encierran un buen número de matices de variable múltiple que intervienen en la posibilidad de ser entendidos de manera diversa, y según sean las opciones que cada uno de nosotros adopte, encontrará adecuadas para los hechos descritos arriba algunas de las definiciones que se manejan con frecuencia. Sin embargo, me gustaría dirigir el debate conceptual hacia una mayor precisión de los términos, para plantear hasta qué punto podemos o debemos sustituir la palabra “tolerancia” por “permitir”<sup>11</sup>, e “intolerancia” por “represión” o “castigo”. A simple vista, casi podríamos considerar que se trata de sinónimos, debido de manera principal, a la amplia difusión que ha adquirido en nuestro lenguaje cotidiano el concepto de tolerancia, lo que ha llevado a que se haya difuminado su sentido originario, especialmente a partir del uso instrumentalizado que se le ha hecho<sup>12</sup>. Tanto la definición amplia del término, tal y como se recoge en el diccionario de la Lengua, como las teorías que lo reducen a un “dejar hacer”, no parecen reflejar fielmente la situación que estamos estudiando. Sin perder de vista los episodios históricos antes presentados, consideramos que esta precisión no resulta gratuita. Si para los casos denominados “intolerantes” hemos señalado que se ha apelado al contexto histórico para su mejor comprensión,

---

<sup>10</sup> G. GNOLI, “Problems and Prospect of the Studies on Persian Religion”, en U. BIANCHI (ed.), *Problems and Methods of the History of Religions*. Leiden, 1972, pp. 84 ss.

<sup>11</sup> Mucho más lejana queda la posibilidad de introducir en este intento de precisión etimológica el sentido que planteaban algunos autores antiguos sobre la idea de tolerancia religiosa, recurriendo al término “*patientia*”, entendido como una actitud de respeto hacia las demás prácticas religiosas. Lactancio (*Inst.* 5,19-21) desarrolla en su obra esta idea al encarar el tema de las relaciones entre los romanos y los cristianos. Sobre esta cuestión, véase el estudio de DEPALMA, E. “Lactantius, Porphyry and the Debate over religious toleration”, *JRS* 88(1998), pp. 129-146. Con anterioridad, ha tratado este asunto P. GARSNEY, “Religious Toleration in Classical Antiquity”, en J. SHIELDS (ed.), *Persecution and Toleration*. London, 1984, pp. 124-136.

<sup>12</sup> J. M<sup>a</sup> VINUESA, *La Tolerancia. Contribución ética para su definición*. Madrid, 2000, p. 16; I. FETSCHER, *La Tolerancia*. Barcelona, 1996, p. 12.

pensamos que también debe hacerse el mismo procedimiento para los episodios de “tolerancia”, de manera que podamos romper con lo que se ha tenido tradicionalmente como una actitud generalizada, para comprender que nos hallamos ante respuestas particulares a situaciones puntuales, dentro de una política integradora.

Los testimonios ofrecidos por la administración imperial señalan que muchos de estos casos de “tolerancia religiosa” proceden de respuestas particulares a peticiones realizadas por parte de los interesados. En el caso de los judíos de Jerusalén, el permiso ha partido de la petición previa por parte de los grupos dirigentes judíos para poder continuar con la construcción de su templo. En el señalado por Briant de la guarnición judía de Elefantina para celebrar la Pascua, ha sido necesaria una petición previa<sup>13</sup>. En el episodio de los griegos de Sardis o Janto que desean erigir una estatua de Afrodita-Anahita y Apolo ha intervenido el consejo de la ciudad. Como vemos, en todos estos casos nos hallamos ante respuestas particulares a través de las cuales se concede el permiso expreso para su realización, pero después de haber tenido en consideración las implicaciones político-religiosas de tal asunto, y en la que, a menudo, la decisión ha sido tomada a través de la intervención, previa consulta, del sátrapa local. De igual manera que la represión de Cambises contra el culto de Apis y los templos egipcios o la supresión del culto de las “daivas” y la destrucción de sus templos que señala Jerjes en su inscripción de Persépolis (Xph 4<sup>14</sup>), son el resultado de acciones punitivas contra elementos que ponían en cuestión de manera principal la estabilidad política de la monarquía persa. Situaciones menos drásticas de prohibición las hallamos en la denegación del permiso por parte de Artajerjes I para continuar las obras del templo de Jerusalén a partir de la denuncia de sedición realizada por las autoridades persas de la zona<sup>15</sup>, o la supresión del privilegio para celebrar la Pascua por parte de los judíos de Elefantina, por las tensiones con el clero egipcio de la ciudad.

A partir de estas matizaciones, parece legítimo que nos planteemos hasta qué punto resulta adecuado seguir denominando bajo el concepto de tolerante, la actitud de unos reyes aqueménidas que no se limitaron a establecer disposiciones para que se continuara con los cultos locales en los templos de los territorios sometidos, sino que participaban activamente en las ceremonias más significativas, o que no tenían inconveniente en presentarse ante sus súbditos como agentes restauradores del culto correcto —y no sólo de los espacios rituales— hacia tales divinidades. Y

---

<sup>13</sup> La carta de Elefantina es una respuesta de las autoridades persas a los judíos con el permiso para celebrar la Pascua y hacer sacrificios. Cf. L. DEQUEKER, “Darius the Persian and the Reconstruction of the Jewish temple in Jerusalem (Ezra, 4,24)”, en J. QUAEGBAR (ed.), *Orientalia Lovaniensia Analecta. Ritual and Sacrifice in the Ancient Near East*. Louven, 1993, p. 91.

<sup>14</sup> §4b “Y entre estos países había (un lugar) en el que anteriormente se habían venerado falsos dioses (daiva). Entonces, con el favor de Ahura Mazda destruí aquel santuario de los daivas y proclamé que no debían venerarse los daivas. Allí donde antes se veneraba a los daivas, allí yo adoré a Ahura Mazda en el momento más propicio y del modo más propicio”. Traducción propia de la versión alemana 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.

<sup>15</sup> A lo que se juntaba el rechazo por parte de la población no judía asentada en la zona de la construcción de un templo exclusivamente judío en la ciudad. Cf. L. DEQUEKER, “art. cit.” p. 80.

de igual forma, cómo se puede resumir como intolerante una serie de respuestas particulares cuando lo que ha entrado en conflicto son intereses político-económicos por encima de sentimientos de inseguridad y rechazo entre creencias religiosas definidas. Por todo ello, consideramos que no resulta posible mantener la continuidad en la reproducción de estos estereotipos aceptados sobre el imperio persa. Se hace necesario afirmar que la política religiosa de la dinastía persa aqueménida estuvo marcada por un proyecto general de integración que trataba de adecuar las realidades particulares a la razón de estado, a través de un cuerpo administrativo conocedor de la importancia que la religión representaba para la buena marcha de un país que en esencia era multicultural. A partir de esta realidad político-administrativa, se determinaron respuestas particulares que eran el resultado de un conocimiento suficiente del contexto y las consecuencias que se podían derivar, tanto en lo referente a la consolidación del poder político persa en las distintas regiones del imperio, como al mantenimiento de la estabilidad social y religiosa entre las poblaciones que integraban dicho imperio.