

LAS PERSECUCIONES RELIGIOSAS EN LA PERSIA SASÁNIDA:  
LA CREACIÓN DE LA IDENTIDAD NACIONAL EN TORNO  
A LA RELIGIÓN ZOROASTRIANA

ISRAEL CAMPOS MÉNDEZ  
*Universidad de Las Palmas de G.C.*  
ARYS, 6, 2003-5, 21-28 ISSN 1575-166X

---

RESUMEN

A través de la inscripción del jefe de los magos zoroastrianos Kartir, asistimos a un episodio de represión religiosa dirigida hacia los demás cultos religiosos presentes en el territorio del Irán antiguo durante los primeros reinados de la dinastía sasánida.

ABSTRACT

With the reading of the inscription of the chief of the Zoroastrian magicians Kartir, we are present at an episode of religious repression directed to other religious cults present in the territory of the ancient Iran during the first reigns of the Sassanian dynasty.

---

Fecha de recepción: ????

---

Fecha de recepción: ????

---



*Y reino tras reino, y lugar tras lugar a lo largo de todo el imperio, el culto de Ahura-Mazda y los Yazads se convirtieron en preeminentes, y gran dignidad vino hacia la religión Mazdayasna y a los magos en el imperio; mientras Arhiman y los demonios fueron castigados y reprimidos, y las enseñanzas de Arhiman y los demonios salieron del imperio y fueron abandonadas. Y los judíos, los monjes budistas (Sramanes), los brahmanes, los nasoreos, los gnósticos, los maktaquitas y los maniqueos (zandikes) en el imperio fueron castigados, y hubo destrucción de ídolos y dispersión de los almacenes de los demonios y los altares y madrigueras fueron abandonadas. Y reino tras reino y lugar tras lugar, muchos servicios divinos y fuegos sagrados fueron establecidos, y muchos magos pasaron a ser felices y prósperos, y muchos fuegos y magos fueron instalados por orden imperial. Y en documentos, escritos imperiales y registros, elaborados bajo Bahram, rey de reyes, hijo de Bahram, fue reseñado: “Kartir, Cuidador del Alma de Bahram, Maestro de Magos de Ahura-Mazdā”<sup>1</sup>.*

La inscripción a la que pertenece el fragmento anterior fue mandada hacer por un personaje llamado Kartir, quien dejó constancia de los logros realizados en su vida en cuatro inscripciones talladas en diferentes rocas de las regiones centrales de Irán. La información que proporciona sobre los acontecimientos políticos del Imperio Sasánida durante la segunda mitad del siglo III d.C. es fundamental, puesto que este individuo estuvo al servicio de nada menos que cinco reyes persas, Ardasir, ©apur I, Hormuzd I, Bahram I y Bahrum II, comprendiendo el periodo que transcurre posiblemente desde 235 a 293 d.C. Su ascenso en la administración sasánida le llevó desde sus inicios como un simple mago, a ostentar el cargo político-religioso más importante de su momento en la administración sasánida, *magupat* o “Maestro de Magos”, lo que equivaldría a una especie de Primer Ministro de Asuntos Religiosos, con competencias abiertas en el ámbito judicial, acceso directo al rey, peso específico en las decisiones del Consejo y autoridad para definir todo lo concerniente con la religión zoroastriana.

La interpretación tradicional que se ha hecho de este personaje, especialmente a partir del fragmento que hemos mencionado, ha llevado a considerarlo como un fanático religioso que protagonizó una política de fortalecimiento de la Iglesia zo-

<sup>1</sup> Lin. 10. Inscripción de Kartir hallada en la Kabah de Zartusht. *Corpus Inscriptionum Iranicarum*, part. III, vol. II. London, 1957. Un estudio sobre los relieves en piedra sasánidas en G. HERRMANN, “The Rock Reliefs of Sasanian Iran,” en J.E. CURTIS (ed.), *Mesopotamia and Iran in the Parthian and Sasanian Periods: Rejection and Revival c. 238 BC-AD 642*, London, 2000, pp. 35-45.

roastriana auspiciada por los reyes sasánidas, y que se concretó en la definición e imposición de la ortodoxia de la fe zoroastriana y la persecución de las demás prácticas religiosas presentes en el amplio territorio controlados por la nueva dinastía. Sin embargo, frente a lo que sostienen ciertos autores<sup>2</sup>, Kartir no parece estar introduciendo por su cuenta una práctica nueva, sustentada por su particular celo religioso. A pesar de la cierta “tolerancia” religiosa<sup>3</sup> con la que se han definido los primeros años de gobierno de los dos primeros sasánidas, Ardašir y Shapur I, existe un testimonio proveniente del anterior jefe de los magos (*herbad*), llamado Tansar, quien durante el reinado de Ardašir (227-249) dirigió una carta a un rey vasallo en Tabaristán, donde le hacía unas cuantas recomendaciones concernientes a las medidas que se debían tomar hacia todo aquél que se apartara de la religión oficial del estado. Además de subrayar enfáticamente la indisoluble unidad entre la religión zoroastriana y el poder real, señaló:

*Castigos, debes saber, son para tres clases de trasgresiones; primero, aquel cometido por una criatura contra su Dios... cuando uno se aparta de la fe e introduce una herejía en la religión... Por esto, el Rey de Reyes ha introducido una ley mejor que la de los antiguos. El Rey de Reyes ha ordenado que tal hombre deba ser encarcelado, y por el espacio de un año, sea visitado por hombres instruidos para que le asesoren y destruyan sus dudas. Si es penitente y hace contrición y obtiene el favor de Dios, será liberado. Si obstinación y orgullo le mantienen, entonces que se le dé muerte<sup>4</sup>.*

De hecho, es este mismo Tansar quien ha recibido el protagonismo concedido por la tradición zoroastriana en el proceso que llevó a la recopilación por escrito de la literatura avéstica, realizada en los primeros años de dinastía sasánida.

Se hace necesario, por tanto, matizar cuál era el contexto socio-religioso presente en el reinado de Bahram II (276-293), para que hiciera falta una intervención tan contundente y generalizada como la que menciona Kartir, y que sentará las bases de las posteriores grandes persecuciones religiosas que se producirán en diferentes momentos de los siglos IV y V, principalmente. La toma del poder por la dinastía sasánida en Persia en el año 224 d.C., desplazando definitivamente a los partos ar-

<sup>2</sup> M. SPRENGLING, “Kartir, Founder of Sassanian Zoroastrianism”, *AJSLL* Vol. 57,2 (1940), 215; idem, *Third Century Iran. Sapor and Kartir*, Chicago, 1953; S.A. NIGOSIAN, *The Zoroastrian Faith*. Québec, 1993, p. 36. En contra, R. FRYE, “History and Sasanian Inscriptions”, en E. CERULLI et alii (eds.), *La Persia nel Medioevo*. Roma, 1971, p. 218.

<sup>3</sup> Aunque este término ha sido utilizado con demasiada frecuencia en relación con las políticas religiosas de los reyes persas antiguos, consideramos que se hace necesaria una matización para evitar reproducir los equívocos que puede aparejar la connotación moderna que concedemos a “tolerancia religiosa”. De hecho, resulta delicado hablar abiertamente de tolerancia, cuando existe un interés manifiesto de las autoridades políticas por intervenir activamente en las cuestiones religiosas. Hemos desarrollado esta cuestión en I. CAMPOS, “La Razón de Estado en la Política religiosa de los reyes aqueménidas: ¿tolerancia o intolerancia religiosa?”. *Gerión.*, 24 (2006), 111-117

<sup>4</sup> M. BOYCE, *The Letter of Tansar*, Rome, 1968 e *ibid.* *Textual Sources for the Study of Zoroastrianism*. Chicago, 1984, p. 110. Si bien, existen algunos autores que plantean la posibilidad de que este texto sea una invención posterior, realizada en época de Cosroes I (557-570), como parte de un proyecto político legitimador.

sácidas, vino acompañada por la aplicación de una política encaminada a fortalecer la legitimidad de los nuevos gobernantes. En este sentido, uno de los elementos que desempeñó un papel fundamental fue el recurso a la religión, lo que se concretó en el apoyo explícito al Zoroastrismo como la religión oficial del Imperio<sup>5</sup>. Esta circunstancia no resultaba novedosa en el Irán antiguo; sin embargo, queda evidenciado que las relaciones van a ser en este momento mucho más firmes y patentes que en dinastías anteriores. Se creó una verdadera unión efectiva entre la iglesia zoroastriana, representada en su clero que obtuvo puestos importantes en la administración, y la monarquía que se presentaba ante sus súbditos como sancionada por la autoridad divina y con la obligación de cuidar del buen estado de la religión. Aunque debemos tomar ciertas prevenciones a la hora de utilizar la expresión “unión Iglesia-Estado”<sup>6</sup>, pues las connotaciones que implica nos podrían llevar a hacer transferencias de una realidad histórica diferente; sin embargo, debemos reconocer que en el desarrollo de esta identificación, el monarca llegó a representar el papel de representante de *Abura-Mazdā* en la tierra, y, por tanto, de ello se derivaba que la sumisión al dios zoroastriano implicaba la obediencia al rey y viceversa. Es comprensible, en este contexto, que cualquier tipo de desviación de carácter herético en la religión zoroastriana pudiera alterar de alguna manera esta ecuación política, y, al mismo tiempo, la existencia de comunidades de no-creyentes constituía una situación delicada de convivencia que requería soluciones adaptadas. No obstante, este panorama reseñado no dejaba de ser un marco teórico general, que en la vida cotidiana se resolvía de forma más o menos rígida en función de quién estuviera gobernando, o de la marcha de la política interna y externa. De hecho, durante los primeros reyes sasánidas no hay constancia de grandes conflictos religiosos ni en el interior de la propia religión zoroastriana, donde van a desarrollarse movimientos heréticos como el zurvanismo<sup>7</sup> y el maniqueísmo<sup>8</sup>, que obtienen en algunos momentos el apoyo indirecto de algunos reyes; ni en las otras comunidades religiosas instaladas en el interior del Imperio. Los judíos parecen haber estado presentes en Irán desde antes de la Diáspora. Flavio Josefo (*Ant. Jud.* XVIII, 310ss.) hace mención de la presencia de importantes comunidades judías en ciudades mesopotámicas como Arbela, Babilonia, Naarda y

<sup>5</sup> Para desarrollar esta cuestión nos remitimos al artículo de G. Gnoli, “Política religiosa e concezione della regalità sotto i Sassanidi” en E. CERULLI et alii (eds.) op. cit. pp. 225-251.

<sup>6</sup> En este sentido, J. Wischöfer es totalmente contrario a utilizar la expresión “Iglesia” para referirse a la realidad religiosa zoroastriana de esta época, en cuanto puede llevar a falsas analogías. (cfr. J. WISEHÖFER, *Ancient Persia*. New York, 2001, pp. 211ss.) Sin embargo, tal vez sería más correcto remitirnos al sentido originario de la palabra “ekklēsia”, comunidad de fieles, para entender que resulta útil para describir lo que la religión mazdeísta fue en el periodo sasánida.

<sup>7</sup> Sobre el papel del Zurvanismo en relación con el panorama religioso del Imperio Sasánida nos remitimos al estudio de R.C. ZAEHNER, *Zurvan: a zoroastrian dilemma*. Oxford, 1955. Ver también, J. DUCHESNE-GUILLEMIN, “Notes on Zervanism in the light of Zaehner’s Zurvan, with additional references”, *JNES* 15,2 (1956), pp. 108-112; M. BOYCE, “Some reflections on Zurvanism”, *BSOAS* 19,2 (1957), pp. 304-316.

<sup>8</sup> Para una visión general del Maniqueísmo véase: H.C. PUECH, *Le Manichéisme – Son Fondateur – Sa Doctrine*. Paris, 1949; G. WIDENGREN, *Mani und der Manichäismus*, Stuttgart, 1961; S. LIEU, *Maniqueism in Mesopotamia and the Roman East*. Leiden, 1994.

Nisibis. El cristianismo había llegado a Irán en época temprana<sup>9</sup>, pero fue la política de dispersión de población proveniente de los territorios conquistados por Šapur I en Capadocia, Siria y Cilicia, lo que favoreció una mayor penetración de las diferentes comunidades en todo el territorio. Algo parecido había ocurrido con los grupos budistas y brahmánicos introducidos tras la anexión del territorio del Kushan en el norte de la India.

Kartir, en su narración, describe el conflicto con los otros grupos religiosos como una consecuencia necesaria que se deriva de la expansión de la religión mazdeísta. El término que aparece en la inscripción para referirse a la religión es *mazdayasna*<sup>10</sup>. Su significado ha sido traducido como “aquellos que adoran a Mazda”, y va a ser la palabra que aparezca en todas las inscripciones y textos religiosos sasánidas para referirse a los fieles de la iglesia zoroastriana; sin embargo, este concepto también se verá cargado de un contenido político. En algunas inscripciones de Šapur I y en monedas de Bahram II<sup>11</sup> comprobamos cómo a la expresión *mazdayasna* es precedida por el adjetivo ‘ēr’, que significa “ario” o “iranio”<sup>12</sup>. De ahí que podamos interpretar que el sentido que la expresión tomaba para la sociedad persa de esta época, era el de una identificación entre la pertenencia al pueblo iranio y la devoción al dios zoroastriano. La construcción de una identidad nacional irania encontró en la religión un instrumento enormemente útil para fortalecer los vínculos de unión y fidelidad hacia la institución monárquica y marcar las diferencias respecto a los otros grupos presentes en el imperio. Esta circunstancia favorecía a los principales protagonistas de la fe zoroastriana, el clero concretado en los magos, quienes vieron mejorar enormemente su posición social, económica y política al amparo del favor real.

Resulta evidente, pues, que no tardara mucho en producirse los primeros desencuentros entre este grupo dirigente sacerdotal y los representantes de las demás comunidades religiosas. Lo que llama la atención del pasaje seleccionado de la inscripción de Kartir es que hace una doble distinción entre los disidentes internos de

<sup>9</sup> R.N.FRYE, “Notes on the early Sassanian State and Church” *Studi orientalistici in onore di Giorgio Levi della Vida*, 1, Rome, 1956, pp. 231-250.

<sup>10</sup> Originariamente, la expresión *mazdayasna* hace referencia a la comunidad de los fieles de la reforma zoroastriana, en oposición a los *daēuuayasna*, que correspondía a los iranos que se mantuvieron fieles al culto a los otros dioses tradicionales, sin aceptar la variación introducida por Zoroastro. Aunque en las 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 M. BOYCE, *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: *fravarane mazdayasno zaratuštrīš* (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 iranos que se mantenían dentro de sus costumbres religiosas tradicionales. Sobre el significado e interpretación de este término E. BENVENISTE, “Le termine iranien *mazdayasna*” *BSOAS*, 33.1 (1970), pp. 5-9.

<sup>11</sup> SKZ, *Mid. Pers.* I.24; G. GNOLI, “ēr, ēr *mazdēšn*”, *Enciclopedia Iranica*. (en línea).

<sup>12</sup> PH. GIGNOUX, *Glossaire des inscriptions pehlevies et parthes*, London, 1972, p. 18; G. GNOLI, “Mittelpersisch Er ‘iranier’”, en R. SCHMITT (ed.), *Studia Gramatica Iranica*. München, 1986.

la religión mazdea (a quienes acusa de seguidores de *Arhiman* y las *daēnuas*<sup>13</sup>) y las otras religiones presentes en suelo iranio. Más aún, entre estas últimas, vemos que la intención que transmite Kartir tiene un objetivo definido: no menciona de forma explícita el nombre con el que era conocido el culto que éstas practicaban, sino a los representantes sacerdotales de tales grupos. La mención a los *brahmīns* no hace referencia a los grupos de origen indio instalados en el interior del imperio sasánida practicantes de una religión proto-hinduista, sino más explícitamente a la clase sacerdotal privilegiada y sin cuya presencia no podía celebrarse ninguna ceremonia. Igual sentido tiene la expresión *Sramans*, que se ha traducido como budistas, pero que realmente señala a los monjes jainistas que se dedicaban a recorrer los poblados en calidad de misioneros. El término *Nasoreos*<sup>14</sup>, aunque todavía dentro de una cierta controversia, ha sido identificado como el nombre que diferenciaba al grupo sacerdotal presente entre los cristianos denominados mandeos, o también conocidos como cristianos de San Juan o Sabianos, instalados en Irán e Iraq desde el siglo I. En cuanto a judíos, gnósticos y maktaquitas, no podemos ignorar el grado de proyección externa que debieron tener, aunque no se haya personalizado de forma patente en un grupo. Mención aparte debemos hacer de los maniqueos, aquí referidos bajo el término zandiques, por cuanto Kartir tuvo una implicación directa en la caída en desgracia y posterior condena de muerte del fundador Mani, sucedido en el reinado de Bahram I (276), y que puso fin al pulso personal entre estos dos personajes que tenían aspiraciones a influir directamente en la política religiosa sasánida<sup>15</sup>.

A través de esta información, lo que Kartir parece contar en su inscripción es el desarrollo de un programa de represión religiosa actuando directamente contra aquellos que encabezaban los otros cultos instalados en el imperio, a fin de frenar su expansión, y eliminar a los magos que realizaban prácticas zoroastrianas al margen de la ortodoxia<sup>16</sup>. La situación de privilegio que experimenta el clero mazdeísta tiene su expresión, como bien señala Kartir, en la obtención de gran dignidad para los magos, la construcción de numerosos altares del fuego y prosperidad económica

<sup>13</sup> Estas divinidades constituyen la vertiente negativa sobre la que se sustenta el dualismo escatológico y cosmológico del Zoroastrismo. Aunque su aparición en los textos avésticos se remonta a la primera predicación de Zoroastro, tanto Arhiman como los demonios (*daevas*), fueron engrasando sus competencias y atribuciones progresivamente. En la época sasánida, cuando aparecen libros completos (p.ej. *Denkard*) desarrollando e interpretando el lugar que ocupan estas divinidades en el conjunto del pensamiento religioso mazdeo. En cualquier caso, también desde el principio, fueron utilizados como instrumento que aglutinara a todos aquellos que no se adherían al culto de Ahura-Mazda.

<sup>14</sup> E.S. DROWER, "Mandaean Polemic", *BSOAS* 25.1/3(1962), pp. 438-448; F. DE BLOIS, "Nasrani and hanif: studies on the religious vocabulary of Christianity and of Islam", *BSOAS* 65 (2002), pp. 1-30.

<sup>15</sup> Existe una interesante bibliografía sobre la relación y enfrentamiento de estos personajes, nos remitimos en este sentido a W. HINZ "Mani and Karder" en E. CERULLI et alii (eds.), *La Persia nel Medioevo*. Roma, 1971, pp. 485-499; J. RUSSELL, "Kartir and Mânî: a Shamanistic Model of Their Conflict". *Iranica Varia Papers in Honor of Professor Ehsan Yarshater*. Acta Iranica 30, Leiden, 1990, pp. 180-193.

<sup>16</sup> Sobre la cuestión de las distorsiones internas dentro del zoroastrismo sasánida, nos remitimos al artículo de M. BOYCE, "On the Orthodoxy of Sasanian Zoroastrianism", *BSOAS* 59.1(1996), pp. 11-28.

para este grupo. De esta manera, la iglesia mazdea obtenía una solidez económica importante que le permitía mantener un peso específico en los ámbitos sociales y políticos. Era importante, por tanto, establecer un férreo control hacia cualquier tipo de desviación herética interna, para consolidar una expresión ortodoxa de la religión y, al mismo tiempo, prever cualquier tipo de penetración exterior que pudiera alterar la percepción ideológica de una identidad nacional irania construida en torno a la monarquía sasánida y el culto de *Abura-Mazdā*.