

22
25j

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

EL MAZDEISMO
La reforma zoroástrica



FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS
COORDINACION DE HISTORIA

TESIS

Que presenta, para obtener
el grado de
Licenciada en Historia
Ruth Eunice Oviedo Aguilar

★ SET. 11 1987 ☆

SECRETARIA DE
ASUNTOS ESCOLARES

MEXICO, D.F. 1987



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas Tesis Digitales Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS © PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis está protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

INDICE

Agradecimientos 6

Dedicatoria 7

Advertencia 10

Introducción 11

PARTE PRIMERA

LA CONFORMACION DE LA IDEA DEL MITO 18

PARTE SEGUNDA

IRAN, LAS FUENTES Y LA RELIGION MAZDEISTA

1. La constitución de los términos indoiranios/
arios e iranos 27

2. Historia de Irán 34

a) La prehistoria de la meseta irania, el paleolítico el neolítico, los elamitas, 34; b) La protohistoria de la meseta irania, 38; c) El reino de los medos, 40; d) El ascenso de los persas y el imperio aqueménida, 42; e) El helenismo y los partos; los seléucidas y los arsácidas, 47; f) La época sasánida, la fundación del imperio, la organización del imperio, últimos soberanos sasánidas, 49; g) La conquista árabe, el advenimiento del Islam (640-821 D.C.), 57.

3. Las Fuentes 61

4. El Avesta 66

a) Estudios del Avesta y la religión zoroastriana, 69; b) La versión actual del Avesta, 75; c) El Yasna, 76; d) Vispered o Visperat, 78; e) Yashts, 78; f) Textos Menores, 79; g) Vendidad, 80; h) Fragmentos, 81.

5. El mazdeísmo y la religión irania 82

PARTE TERCERA

LA REFORMA ZOROASTRICA

1. Los Gathas 90

a) La traducción de los Gathas y su problemática, 91;
b) Contenido de los Gathas, 96: Yasna 28, Yasna 29, Yasna 30, Yasna 31, Yasna 32, Yasna 33, Yasna 34, Yasna 43, Yasna 44, Yasna 45, Yasna 46, Yasna 47, Yasna 48, Yasna 49, Yasna 50, Yasna 51, y Yasna 53,

2. Zoroastro 114

3. Elementos de la reforma zoroástrica

a) La distribución moral del mundo, 121; b) Ahura Mazda y las Entidades, 125; c) El silencio en torno a Mithra, 127; d) El rechazo a Yima, 129; e) La libación del haoma, 129; f) El Sistema Escatológico, 130.

PARTE CUARTA

LA REFORMA ZOROASTRICA, RELIGIONES DE IRAN Y HEREJIAS

a) Influencia en la religión mazdeísta, 136; b) La oposición luz-tinieblas, 135; c) Las herejías, el zurvanismo, las sectas y el cristianismo, el gnosticismo, el maniqueísmo, 137; d) Analogías del pensamiento zoroástrico y el cristianismo, 144.

NOTA FINAL

146

NOTAS

148

BIBLIOGRAFIA

152

ADVERTENCIA

Los términos iránicos, babilonios, caldeos, asirios, etc. que aparecen en las escasas traducciones castellanas que refieren la historia de la meseta irania varían según la versión, estas diferencias son producto, entre otras cosas, de la falta de investigaciones en filología de las lenguas de Asia Central y Occidental en habla hispana, así también sucede con las traducciones de diversa calidad, al no haber un estudio filológico que posibilite la creación de las bases para la conformación de una nomenclatura española que a la vez unifique criterios de transliteración, lo que propicia la existencia de diversidad de términos para una sola palabra, algunos muy parecidos, otros completamente diferentes. Aunque algunos nombres no se localizan en las traducciones españolas, así como sonidos inexistentes en castellano tales como sh, th, h, etc., es aceptada su equivalencia fonética de otra lengua, por lo que se ha procedido a escribirlos tal como aparecen en las transcripciones de los especialistas: sobre Irán como Roman Ghirshman, Geo Widengren, Williams Jackson y en los volúmenes de The Cambridge ancient History con el objeto de presentar cierta coherencia en las citas de nombres.

A un problema muy semejante se enfrenta el investigador al analizar el sistema cronológico; habiéndose realizado una comparación entre varios trabajos se ha notado que difiere el mecanismo de datación, lo que está profundamente relacionado con los sistemas de cálculo utilizados según el (los) autor (es) por lo que se ha elegido aquello que se funda en lo que se ha considerado una mejor y amplia argumentación con la intención de ofrecer una visión más precisa de la historia que nos ocupa.

INTRODUCCION

Al mirar hacia la historia humana, al situarla, al revisarla, al instalarnos en sus márgenes, observamos el tiempo, los tiempos, con sus vías y concatenaciones, con sus ámbitos múltiples y complejos, a veces demasiado aludidos, otras relegados al impasible mecanismo del olvido. Recuperar para sí los lazos imprescindibles del pensamiento presocrático, sus cosmovisiones y cosmologías, sus religiones y filosofías, para algunos fundidas por siempre, rastrear sus significaciones en la realidad pasada y presente es volver a hacer preguntas esenciales y simples, retomar dudas elementales y tratar de asumirlas, es también luchar contra el olvido. Este trabajo es un intento por aproximarse a ciertas formas y códigos de la antigüedad que tienen que ver con la experiencia religiosa y de cómo esos factores tocaron profundamente la vida de occidente incidiendo de modo crucial en sus tradiciones.

La protohistoria, noción moderna, quizás no es la más adecuada para delimitar el estudio de estos hechos, por ser definitivas para su categorización las prácticas de escrituración que se desarrollaron irregularmente en la etapa analizada. Desatendida y desvirtuada hasta hace poco, la investigación protohistórica ha sido revalorizada, en base a una discusión surgida en la modernidad; se ha vuelto a la especulación sobre los mitos, la religión y la filosofía, esos modos de ver que tratan de distanciarse de las certezas del pensamiento logocéntrico, con el nuevo interés de una historia de las religiones en base a una perspectiva histórica con códigos propios que se ha preocupado por diferenciarla de los estudios religiosos de la etnología, antropología cultural y de cierta clase de filosofía de las religiones. Esta interpretación no se ha circunscrito exclusivamente a la historia, también se ha recurrido a esos campos del conocimiento para auxiliarse de ellos y de algunos otros como la filología, la lingüística, la psicología, etc., este nuevo cauce dado a la historia de las religiones que prosperó sobre todo durante el siglo XIX ha sido el que ha reconstruido el

pensamiento religioso de la India y de Irán cuyas interpretaciones se han basado en el método comparativo, surgido con la ciencia del lenguaje que al ser utilizada de modo intensivo dió origen a los estudios comparados de la religión. Pero a pesar de lo novedoso que resultó ser este planteamiento es de notarse la vigencia griega sobre el mito, particularmente en su entendimiento de éste como relato literario y de la mitología planteada como un discurso poético del tipo de una fábula, en donde impera el engaño y la falsedad de la historia que se cuenta, con características alegóricas y simbólicas.

Para el estudio de la conformación mítica que genera los presupuestos morales, rituales y la cosmovisión del hombre algunos especialistas han empezado por analizar el significado que tiene la religiosidad que remite a la reflexión del "fenómeno religioso" tal como surge en algunos de ellos quienes parten de las nociones de lo sagrado y lo santo para explicar el pensamiento mítico y religioso; ambos conceptos llegaron a ocupar un lugar notable en los libros de las religiones comparadas durante los años veintes de este siglo a partir de la influencia del arzobispo luterano e historiador de las religiones de origen sueco Nathan Söderblom (1866-1931), a los que les dió un énfasis inusual, influenciado por los escritos del también teólogo luterano del siglo XIX Albrecht Ritschl, señaló que la idea central de la religión era la Santidad determinada por él como el poder misterioso o entidad conectado con ciertos seres, eventos o acciones. La proposición de Söderblom era que ese concepto de santidad tenía mayor importancia incluso que cualquier idea de un dios particular; es decir, de ahora en adelante la Santidad ocuparía el lugar de la divinidad, de igual manera planteó la distinción entre sagrado y profano como la raíz de toda la vida religiosa. Siguiendo por ese camino el teólogo alemán Rudolf Otto en su libro Lo santo de 1917, el cual ejerció una amplia influencia en las investigaciones de la religión, proporcionó una explicación de las experiencias religiosas del hombre incorporando la idea de numinosidad, la cual describe lo sagrado como una presencia majestuosa y misteriosa sujeto de espanto y fascinación, es decir, es una experiencia terrorífica e

irracional del hombre que inspira espanto en la experiencia religiosa ante lo sagrado. Otros estudiosos usaron esta idea de lo sagrado para interpretar el pensamiento y la práctica religiosa, de ellos se puede mencionar algunos como E. Durkheim y Max Scheler así como A.G. van Leeuw, W. Brede Kristensen y M. Eliade. Este último influenciado por Söderblom y Otto se interna en la indagación de las religiones haciendo conocida su idea de la hierofanía, concepto que expresa la manifestación de lo sagrado y de la aprehensión de éste en una clase de experiencia en donde el poder creativo aparece particularmente expresado en símbolos, mitos y ritos en la que se presenta la dialéctica hierofánica, formulada por Eliade como la separación radical entre lo sagrado y lo profano; en la hierofanía se expresa un eterno retorno a un instante intemporal, un deseo de abolir la historia de borrar lo pasado, de recrear el mundo, así el sentido que le da al mito alude a lo sagrado concibiéndolo ontológicamente y percibido en una hierofanía que refleja un arquetipo que confirma, según lo indica, una visión de la ontología primordial que trasgrede la historia porque la religiosidad es independiente del tiempo, lo que conduce a la negación del tiempo cronológico. Estas formas de ver la religión encierran una revalorización de la cuestión religiosa ya no como un pensamiento reductible a la problemática sociológica y económica.

Este trabajo también se propone en relación a las investigaciones que han participado de alguna forma en las interpretaciones de la religión mazdeísta entender la manera en que se ha explicado la reforma zoroástrica, presentando una visión general de algunas ideas sobre el mito y de la importancia del surgimiento de la ciencia del lenguaje, en particular la gramática comparada para la reconstrucción de la religión mazdeísta a través del texto Avesta y cómo las investigaciones modernas han presentado ese texto como esencial, orientación que ocurrió recientemente y como resultado del descubrimiento del Avesta por Occidente. Lo más sobresaliente de este acontecimiento ha sido que en esa dirección se han concentrado casi todos los estudios contemporáneos sobre el mazdeísmo y Zoroastro.

Los grupos étnicos a que hacen referencia las fuentes histó-

ricas tratadas en esta investigación son los iránicos, definidos desde el siglo XIX sobre todo durante el XX como pueblos de hablantes de lenguas indoeuropeas de origen indoiranio o ario y cuya religión la han asociado algunos especialistas a la designación genérica de indoeuropeo, partiendo de esta tesis se procede a explicar cómo surgió esa idea que constituye a los iránicos de acuerdo a su relación con los hindúes; desde cuándo sobresale esa asignación y qué implicaciones tuvo en el estudio de la religión de Irán antes de la islamización de la región.

La historia de Irán marca algunos espacios significativos para el desenvolvimiento de la religión zoroastriana, se analizan con mayor detalle aquellos que se hallan en relación con el mazdeísmo: la era anterior a los aqueménidas cuando hace su aparición el profeta Zoroastro, según teorías recientes, marcándose una continuación con el imperio sasánida que impone la figura de Zoroastro como parte integrante de su mitología y en consonancia con el propio mazdeísmo como religión oficial del Estado persa.

Se inicia la exposición de la historia de Irán con la prehistoria de la meseta, en particular con los hallazgos de presencia humana en la región y se continúa de la siguiente manera: con el paleolítico y el neolítico; la dominación del Elam alrededor de la ciudad de Susa futura capital de la dinastía aqueménida; la protohistoria: la Edad del Hierro y la aparición de varios grupos iránicos en la meseta, sobresaliendo entre ellos los medos y los persas, la dominación del primero durante una gran parte de la protohistoria y el imperio aqueménida; la conquista de Persia por Alejandro Magno de Macedonia y las consecuencias que acarrió; el gobierno helenizado; los seléucidas y los partos o arsácidas, su fomento y rechazo del helenismo; el imperio sasánida: el zoroastrismo y la intolerancia religiosa y por último la conquista árabe de Irán y el ocaso del mazdeísmo como religión estatal que abarcó extensiones considerables de Asia Central y parte de la Occidental, finalmente se analizan cuáles son los practicantes del zoroastrismo que sobrevivieron a la dominación del Islam y qué nexos podemos encontrar con el mazdeísmo de épocas anteriores.

Para la interpretación de la religión mazdeísta las fuentes ocupan un lugar central y por tanto se hace necesario conocer pri-

mero cuáles son las que existen y cómo observan la religión irania o cuál es su enlace con esa religión, de esas podemos mencionar los textos griegos, las inscripciones aqueménidas, arsácidas y sasánidas, las de la tradición zoroastriana, los documentos redactados en lengua pahlavi, etc., y qué vínculos se pueden establecer en la memoria religiosa; el texto Avesta y las descripciones de éste nos acercan a los detalles de la forma en que estaba compuesto antes de la invasión macedónica, su reconstrucción durante la época sasánida, la pérdida de gran parte del material a partir de la invasión musulmana, diez siglos después de la macedónica, todo esto relacionado con la configuración actual y por qué con ambas irrupciones y el ritual zoroastriano pudieron haber conformado el Avesta y cómo responde este texto a objetivos muy específicos del culto mazdeísta, igualmente se analiza cómo se justifica que sean los himnos gáthicos lo más valioso para los zoroastrianos hoy en día y en que sector del Avesta se encuentran contenidos y por qué se dice que es la única fuente confiable para interpretar el pensamiento religioso de Zoroastro.

El conocimiento de los Gathas demuestra la relevancia de la traducción conectada con las interpretaciones que refieren la religiosidad de la reforma zoroástrica.

Respecto a la vida de Zoroastro existen una variedad de explicaciones que hacen destacar la figura mítica y legendaria, pero es importante saber cuáles son las bases que hacen establecer su existencia histórica. Para la interpretación de la reforma zoroástrica se muestran las posibles relaciones entre los himnos gáthicos y los himnos védicos de la India que han constituido las explicaciones de la religión irania. De esa misma reforma se exponen cuáles son las distinciones o discrepancias que conciernen a la religión de los iranos anterior a Zoroastro, durante su tiempo y después de su existencia; los puntos básicos de su reforma: el dualismo religioso y el orden moral del mundo impuesto como una incesante lucha entre el bien y el mal, la elección humana y su acercamiento de modo central a la problemática de la verdad para la aspiración de constituir un orden justo, etc.

Por último se ofrece una visión de las influencias y paralelismos de la reforma zoroástrica en otras religiones iránicas como el

zurvanismo, maniqueísmo, etc., así como en el cristianismo, aunque se hace de una manera general porque realizarlo ampliamente requeriría plantearse otro estudio.

PARTE PRIMERA

**El mito quería contar, nombrar, manifestar el origen:
y por lo tanto también exponer, fijar, explicar... de-
viniendo doctrina**

Max Horkheimer, Theodor W. Adorno Dialéctica del iluminismo

LA CONFORMACION DE LA IDEA DEL MITO

El transcurso de veinticinco siglos no ha borrado la profunda impronta que dejaron las visiones de la Grecia clásica sobre el modo de percibir y conceptualizar el mito. Una de esas visiones, quizá la que más trascendió, estaba relacionada a las prácticas de escrituración que vincula el mythos a la semántica.

Presentada por el logos/razón griega como mitología, se convirtió en un problema reducido a la sistematización de los mitos, cuyo punto de referencia es la verdad. Desde los niveles lineales de esa tradición han fundamentado e influido así como acechado a la historia posterior; es decir, a una gran parte del pensamiento occidental, que en muchos casos reproduce fielmente esa visión, sólo aumentando fantasmas y ficciones creadas por los primeros mitólogos. Tanto esa visión como los pensamientos erigidos como verdaderos, en el terreno político, implicaron la ruina del pensamiento mítico no logocéntrico, protohistórico, arcaico, e incluso de la historia posterior hasta el nivel en el que sólo subsistieron pequeños fragmentos, frases ininteligibles, etc. legado que tenemos para reconstruir los mitos, la religión, la filosofía, etc. de pueblos con o sin tradición escrita. Pero esto no significa que no sea de tomarse en cuenta, el problema surge al creer que es la única manera de ver cualquier problemática como lo ha propuesto ese tipo de pensamiento.

La asociación de la naturaleza del mito, con el origen de la filosofía en el nivel semiótico, así como en el conocimiento mitológico, fue un hecho. Pero el mito se ha interpretado como fue concebido por Aristóteles en la Poética: como una invención sobre un fondo de historias legadas por la tradición y de la que los poetas no siempre registran todo, historias que se convierten en "mitos", cuando se transforman en tragedia.

El pensamiento ilustrado y el dominio de la razón consideró el mito como una fábula, una superchería o superstición, aceptando la convicción griega sobre el mito, y agregándole cierto toque de belleza o gracia, agradable, pero imposible de tomarse en serio por su

distanciamiento respecto a la verdad científica. Para los ilustrados esta fábula será producto de la ignorancia empeñada en hablar de los fenómenos y del mundo; ignorancia eficazmente distribuida entre los pueblos de la antigüedad. La razón se va espantar de esos pueblos arcaicos que aceptan lo absurdo, lo quimérico, lo mítico, en su estado de salvajismo, en donde impera la barbarie que aún no habla el lenguaje de la razón; no sólo viven en la ignorancia, sino que también viven en el error, al no conocer el lenguaje de la verdad vigente de la episteme, convertida ya en un verdadero paradigma. Durante parte del siglo XVIII y el XIX el romanticismo intentó acercarse a los aspectos de la vida no integrados al pensamiento racional, llamados por los ilustrados "irracionales", los cuales incluían los mitos y trató de recuperarlos a su manera, recuperación que tiene que ver con la problemática entre hombre y naturaleza, así como el de la aceptación de lo diverso mediante la multiplicidad de códigos.

A fines del siglo XVIII y durante el XIX surgirá una ciencia que se relacionará estrechamente con la historia de las religiones y los mitos: la ciencia del lenguaje que establecerá los diferentes estados por los que ha pasado la palabra, dividida en tres fases: temática, dialéctica y mitopéica. En la fase temática se formaría una gramática primitiva, es decir rudimentaria, con la que crearán los términos para expresar las ideas necesarias; en este estado se encontrarán ya las formas de las lenguas turanias, arias y semíticas. En sus orígenes estas lenguas aún son una unidad. Estas, después, originarían las grandes familias lingüísticas. En la segunda fase se diferenciarán las dos familias de lenguas, las semíticas y las arias; el sistema gramatical se caracterizará para siempre y esta separación de los dialectos provocará una tercera era en la que no habrá leyes ni costumbres. En esta fase mitopéica aparecerán los primeros rudimentos de la religión y la poesía, en la cual, según Frederic Max Müller (1823-1900), el discurso mítico será un producto inconsciente del lenguaje, en el que el hombre no es productor sino víctima del engaño. "En efecto, así como las grandes estructuras gramaticales se forman silenciosamente en las profundidades vegetales de la lengua, así también los primeros mitos aparecen como ampollas que hacen estallar la superficie de las

palabras y de las frases que surgen de la boca de la humanidad original"¹.

A partir de esta ciencia del lenguaje, preocupada por el origen de las lenguas, se creó la mitología comparada, ciencia postulada, como infalible por sus inventores. Así también se crearían la "ciencia de la religión", Religionswissenschaft, por Max Müller en 1867, la gramática comparada, la religión comparada, etc. Todas ellas relacionadas con el estudio del mito. El resultado de estas ciencias nos conducirán a la explicación mitológica, dentro del terreno lingüístico, cimentada en una parte de la ciencia del lenguaje: la gramática comparada. El fundador-inventor de esta concepción de la mitología, el propio Müller diría acerca del objeto de esa gramática comparada, lo que se debe explicar es el por qué de lo estúpido, salvaje y absurdo de la mitología de la antigüedad. Además Müller se preocupará en explicar como nacieron el lenguaje y los mitos. Su teoría acerca del origen del mito será que al emitirse los primeros sonidos, expresados bajo el asombro ante la naturaleza al reconocer el espectáculo del sol y la luz, originarán tipos fonéticos que intervienen sobre el pensamiento de la primera humanidad a la que engañan y la hacen equivocarse. Así surgirá la mitología, entendida sobre todo como una ilusión con un excedente de significación que escapa al dominio de la palabra. Pero no sólo se tratará de explicar sino también impartir dentro de la cátedra universitaria. En las principales universidades europeas se enseñará, a partir de la segunda mitad del siglo XIX, religión y mitología vinculadas a la ciencia del lenguaje. De Max Müller a Andrew Lang (1844-1912) y de Edward Burnett Tylor (1832-1917) a Paul Decharme (1839-1905), que explicará el origen de la religión a partir del asombro del hombre ante las tormentas, rayos y tempestades, y Adalbert Kuhn (1812-1917), que explicó ese origen por los furores, las convulsiones y las perturbaciones. Todos ellos justificarán su inclinación sobre los mitos, fundamentándolos científicamente y con la intención de explicar los elementos irracionales contenidos en los mitos; por qué al explicar los comienzos de las cosas, el origen de los hombres, del sol, las estrellas, los animales, la muerte, etc., se hacen historias salvajes y absurdas. También de las aventuras de los dioses, indignas y ridículas, por lo que representan para esa época las ac-

titudes divinas de la antigüedad (incestuosos, ladrones, crueles, caníbales). Por qué se representan como animales; por qué se dan historias repulsivas del mundo de los muertos y del descenso al inframundo.

La función de la ciencia del lenguaje será, entonces, desengañarnos acerca de la mitología, considerada como el azote de la antigüedad e identificada con una "enfermedad del lenguaje", tal como lo señalaría Max Müller, y que provocaría en los primeros hablantes obsesiones, fantasmas, ficciones y espejismos que tendrían que ver con la mentira, más que con la verdad clara de los principios del espíritu. Pero la "ciencia de los mitos" no sólo tendrá una sola estrategia. Después de la segunda mitad del siglo XIX se discutirán derivándose dos vertientes: 1) La escuela de mitología comparada alrededor de Müller y 2) la escuela de antropología fundada por E. Tylor a partir de la Civilización primitiva, las diferencias no se referirán a la urgencia de dar cuenta de la palabra "enloquecida", sino en cuanto a cómo se justifican los propósitos de locura en el discurso del mito.

En el trabajo antropológico de Tylor se procurará mostrar la existencia de una mitología natural en las razas inferiores, basándose en su análisis de las formas originales del lenguaje que hablaba en el génesis de la humanidad. Esta mitología a la que Tylor se refiere se encuentra sólo en la edad de la infancia (correspondiendo al estado primordial del espíritu humano semejante al estado del niño), que satura la gramática; invade la lengua con la metáfora y se prolonga por la sintaxis. Tylor hablará de la creencia del poder ilimitado de las posibilidades de la imaginación humana para crear. Pero tanto Müller como Tylor interpretarán los mitos en sí mismos y no en tanto partícipes de una cultura específica, lo que redundará en la descontextualización del mito que ellos analizan.

Esta lógica que introducen tanto la lingüística como la antropología del siglo XIX, el estructuralismo le ha llamado mitológicas, y que manifiestan una doble investigación en el campo de las significaciones; por una parte "... se trata de un conjunto de enunciados discursivos, de prácticas narrativas o mejor aún de relatos e historias... Pero al mismo tiempo la mitología se ofrece como un discurso sobre los mitos, como un saber que se propone hablar de los mitos en general, de su origen, su naturaleza, su esencia;

de un saber que pretende transformarse en ciencia, tanto hoy como ayer, mediante los procedimientos usuales; esto es, estructurar algunos de sus temas, sistematizar diferentes enunciados del saber que recubre, formalizar conceptos y estrategias. De una manera intuitiva, la mitología es...un lugar semántico que produce el entrecruzamiento de dos discursos, de los cuales el segundo habla del primero y pertenece a la interpretación"²

El estructuralismo, en el proyecto de Lévi-Strauss se propondrá explicar el funcionamiento del espíritu humano, el mito será lenguaje, ciencia que se dirá verdaderamente general, basándose en Marcel Mauss sobre su visión de la mitología como pensamiento social que pertenece al nivel inconsciente, pues para Mauss la mitología está identificada con el sistema simbólico (el reino de las ideas inconscientes) que permite la comunicación y al interpretar los mitos surge un lenguaje ideológico, un "metalenguaje".

Resumiendo el mito, que no conoce lugar, fecha de nacimiento, ni autor-inventor ha nacido como ilusión y ya no serán esas ficciones inconscientes de los primeros hablantes como lo entendieron los mitólogos del siglo XIX; será una ficción consciente, delimitada, deliberadamente privativa. Un lugar adecuado para las palabras subversivas, donde son posibles las historias absurdas, cuya memoria se relaciona con la interpretación junto a la actividad de los que fabrican historias que ocasionalmente son trasladadas a la escritura.

El mito generalmente cuenta una historia y algunos piensan que lo esencial es este hecho, lo que ocasiona la posibilidad de disociación del mito, de su forma narrativa, y se concluye que de todos los relatos el que es más utilizable para la traducción es el propio mito. Así las historias míticas forman parte de la gramática o son reducibles a un conjunto de temas diferenciables por el tipo de problemas planteados (en propuesta de Lévi-Strauss³). Esa forma de ver el mito como un relato fue expuesta por Roland Barthes en su libro Introducción al Análisis Estructural de los Relatos, en 1966, forma que empezará a destacar en las décadas siguientes, incluso se hablará de narratología. Dentro de esta idea del mito como relato se podrán encontrar las unidades narrativas (proposición hecha por V. Propp en sus estudios acerca de la estructura del cuento popular). De lo anterior se posibilita la conclusión de la identifica-

ción de los códigos del mito y el cuento. Ya Georges Dumézil decía en Mito y Epopeya que el no comprendía la diferencia entre el cuento y el mito, al tener una misma sintaxis narrativa; la variación figurativa sería en cuanto a los actuantes, en los mitos actores- personajes, en el cuento objetos mágicos.

Es decir lo que sugiere esta visión es un problema de equivalencias, no un análisis de las diferencias de los códigos del mito y el cuento. Lyotard señalaría en cuanto a los protagonistas de los momentos de un drama, en un relato diacrónico, siendo la tercera persona o una estructura sintagmática vinculada a la temporalidad. "En estos mismos términos interpretaba ya Plotino los "mitos" que contará Platón: el mythos es un instrumento de análisis y de enseñanza que permite comprender, descomponiéndolas mentalmente, las nociones implicadas; separa en el tiempo las circunstancias del relato: distingue unos de otros los seres que se hallan confundidos y sólo se diferencian por el rango o el poder. El tiempo del mito -decía Plotino- es el imperfecto: el modo del universo sensible!"⁴

También el mito fue considerado un lenguaje simbólico que estimula el pensamiento ilimitado por estar habitado por la hierofanía y cuyas imágenes expresan la experiencia vivida. A la manera de M. Eliade: "... el mito cuenta una historia sagrada; relata un acontecimiento que ha tenido lugar en el tiempo primordial, el tiempo fabuloso de los "comienzos" (o sea)... el mito cuenta cómo, gracias a las hazañas de los seres sobrenaturales, una realidad ha venido a la existencia, sea ésta la realidad total, el Cosmos, o solamente un fragmento; una isla; una especie vegetal; un comportamiento humano; una institución. Es pues, siempre el relato de una "creación" y que se narra como algo que ha sido producido, que ha comenzado a ser. El mito no habla de lo que ha sucedido realmente, de lo que se ha manifestado plenamente. Los personajes de los mitos son seres sobrenaturales. Se les conoce sobre todo por lo que han hecho en el tiempo prestigioso de los "comienzos".

Los mitos revelan, pues, la actividad creadora y develan la sacralidad (o simplemente la "sobrenaturalidad") de sus obras. En suma, los mitos, describen las diversas y a veces dramáticas irrupciones de lo sagrado (o de lo "sobrenatural") en el mundo. Es esta

irrupción de lo sagrado la que fundamenta moralmente el mundo y la que le hace ser tal como es hoy en día. Más aún: el hombre es lo que es hoy, un ser mortal, sexuado y cultural, a consecuencia de las intervenciones de los seres sobrenaturales"⁵

Por todo lo anterior podemos decir que, actualmente la mitología no se piensa sino como sujeto de relato. Algunos investigadores han tratado de oponer la escrituración a la memorización del mito, pero tanto en la escrituración como en la memorización la transmisión implica omisiones y/o agregados. Una condición para mantener su eficacia es la imperceptibilidad con que se registran estas modificaciones en el proceso de comunicación; es decir, que lo que se cree decir y repetir fielmente, lo que conduce a la construcción de las historias de un grupo social, son variaciones y metamorfosis, aparentemente siempre se ha contado la misma historia.

Por tanto los "administradores de la memoria" transforman, lo dicho, aunque no se anote o se escriba. "En los oídos de quienes lo confeccionan inconscientemente, lo memorable es necesariamente lo más verdadero, lo inolvidable se produce espontáneamente, es decir, mediante un trabajo autónomo o más, confundidas en ese narrador anónimo que parece repetir la historia o decir la fórmula en la que cada uno se reconoce de inmediato"⁶

La interpretación de la religión y su historia, así como el mundo mítico ligado a ella, cambiará con la inclusión de dos elementos fundamentales para la explicación: la ciencia del lenguaje y el psicoanálisis, debiendo señalarse que en algunos casos llegará a sobreestimarse el papel de uno de estas disciplinas. Cuando toda explicación es reducible al análisis de los enunciados y en muchos casos a la gramática lingüística, se interpretará la religión a partir de la explicación del lenguaje utilizado, o el estudio de la religión de determinado grupo social tendrá que ver con la observancia de sus niveles inconscientes. Según estas dos teorías, todo debe girar en torno a los elementos de análisis que ellas mismas estiman determinantes.

La situación del lenguaje se transformará en la primera mitad del siglo XIX con la publicación de los Vedas y con los que se funda la filología del sánscrito y los primeros trabajos sobre los Gathas y el Avesta hacia principios del siglo XIX.

El descubrimiento del sánscrito asegurará el fundamento científico de la gramática comparada de Franz Bopp, gracias a esos descubrimientos y trabajos, el lenguaje se convertirá en un objeto orgánico científicamente estructurado. Esa gramática comparada comprobará las afinidades entre las lenguas a partir del cotejo del iranio antiguo, descifrado del Avesta y el sánscrito, hará "evidente" la existencia de familias lingüísticas a las que se les dará "naturalmente" el nombre de indoeuropeas⁷, reagrupándolas en un vasto dominio geográfico, extendido en la actualidad desde Islandia hasta el Golfo de Bengala.

Pero a partir de la denominación paradigmática de indoeuropeo se iniciará una refundamentación para abordar problemas científicos y no científicos de toda índole.

PARTE SEGUNDA

Por jugar con las palabras, estas al final jugarán con nosotros

Max Müller Monoteísmo semítico

IRAN, LAS FUENTES Y LA RELIGION MAZDEISTA

1. La constitución de los términos indoiranios/arios e iránicos

La ciencia del lenguaje creó una serie de familias lingüísticas: la camítico-semítica, la uralo-altaica, la chino-tibetana, la indoeuropea, etc., al plantearse las semejanzas entre sí que posibilitaron mediante una explicación científica, su agrupación. Los estudios de la gramática, en sus inicios con Franz Bopp, se desarrollaron en el plano explicativo dentro del rigor de la ciencia natural lo que ayudó a la agrupación de las lenguas en esas familias.

A fines del siglo XVIII, la búsqueda fundamental de la lingüística, no será de los valores expresivos, sino del análisis de sonidos, de su relación y cambios de unos y otros. Ya no será el discurso formado por la significación de cada palabra; sólo habrá una definición vertical, lo que Michel Foucault llamará "Antes de Babel"; "...la lengua se convierte en un sistema de sonoridades: un conjunto de sonidos independientes de las letras que puede transcribirlos. La flexión descubierta da al lenguaje su arquitectura interna -sonidos, sílabas y raíces-, otros tantos elementos formales cuyas modificaciones están reguladas por las leyes de una fonética. Ciencia natural, gracias a la cual el naturalista cuando se llama A. Schleicher, puede estudiar con Darwin la lucha por la existencia de las lenguas dispersas en el mundo, luchas de donde surge, triunfal e impaciente de otras victorias, el indoeuropeo que Klaproth, en 1823, había puesto al servicio del nacionalismo al rebautizarlo como indogermánico"¹ Este término le darán como referencia la India (extremo oriental) y el área de las lenguas germánicas (zona más occidental).

Al encontrarse esas afinidades lingüísticas lo siguiente fue la explicación del por qué de tales parecidos. Entonces se concluyó sobre el origen común de las lenguas siguiendo la tradición bíblico-cristiana: 1) "Tenía entonces toda la tierra una sóla

lengua y unas mismas palabras; 2) Y aconteció que cuando salieron de oriente, hallaron una llanura: era la tierra de Sinar y se establecieron allí; 3) Y se dijeron unos a otros: Vamos, hagamos ladrillo y cosámoslo con fuego. Y les sirvió el ladrillo en lugar de piedra, y el asfalto en lugar de mezcla; 4) Y dijeron: Vamos, edifiquémonos una ciudad y una torre, cuya cúspide llegue al cielo, y hagámonos un nombre, por si fuéramos esparcidos sobre toda la faz de la tierra; 5) Y descendió Jehová para ver la ciudad y la torre que edificaban los hijos de los hombres; 6) Y dijo Jehová: He aquí el pueblo es uno y todos estos tienen un sólo lenguaje, y han comenzado la obra, y nada les hará desistir ahora de lo que han pensado hacer; 7) Ahora, pues, descendamos y confundamos allí su lengua, para que ninguno entienda el habla de su compañero; 8) Así los esparció Jehová desde allí sobre la faz de toda la tierra, y dejaron de edificar la ciudad; 9) Por esto fue llamado el nombre de Babel (Confusión) porque allí confundió Jehová el lenguaje de toda la tierra, y desde allí los esparció sobre la faz de toda la tierra.²

Uno de los primeros que empezaron a hablar del origen común de las lenguas, después llamadas indoeuropeas, fue Coeurdoux "basándose sobre todo en el parecido de palabras hindúes y latinas, llegó a sostener que existía un parentesco originario entre el indio, el latín y el griego"³

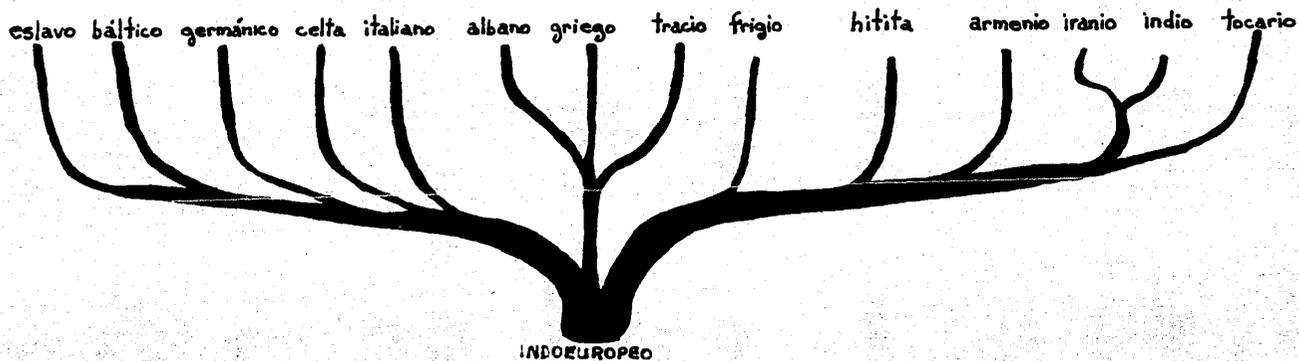
Con la tradición cristiana de por medio y los primeros contactos de Europa con la India, la invención de la gramática comparada, el descubrimiento del sánscrito y las semejanzas entre las lenguas india (el sánscrito), estudiadas por William Jones en 1786 y las lenguas de Europa (sobre todo el latín y el griego) y el desciframiento del Avesta, es que surgió la noción de indoeuropeo. Noción impuesta en el medio especializado europeo a partir del trabajo, sobre el sistema de conjugación del lenguaje sánscrito en comparación con otras lenguas de 1816 de Franz Bopp que buscaba el origen del lenguaje y cuyo interés era básicamente el lenguaje en sí mismo no en tanto manifestación de cierta cultura. Su análisis fue fundamentalmente del verbo. Con ese propósito estudió la conjugación del verbo sánscrito comparándolo con el verbo griego, latino, persa y germánico. El filólogo danés Ramus Rask (1787-1832) agregaría

a esa familia indoeuropea más lenguas al señalar el parentesco entre las lenguas germánicas, celtas, bálticas y eslavas, y la explicación se daría siempre por medio de la gramática comparada.

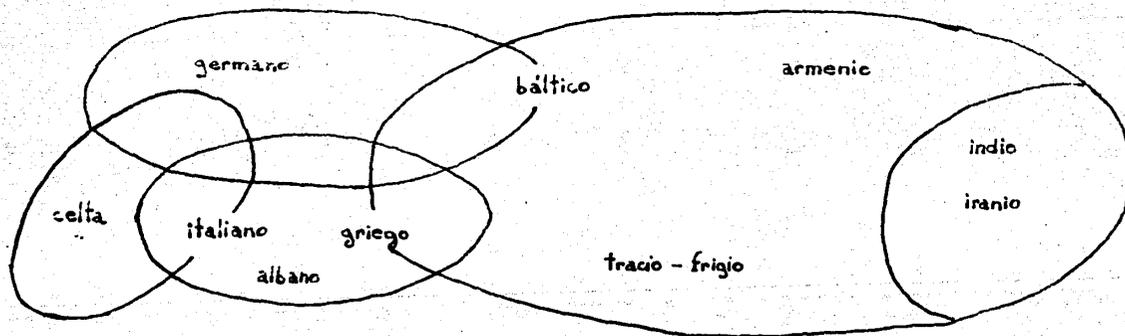
F. Schlegel, a principios del siglo XIX dirá que los hindúes son los creadores de la lengua y cultura de los pueblos indoeuropeos, ya situados geográficamente: desde la India hasta el oeste de Europa. A. Schleicher (1821-1868) explicaría el parentesco entre las lenguas indoeuropeas como un árbol genealógico con diversas ramificaciones de lo que derivó su idea de que el parentesco se debía a que las lenguas procedían de un "antepasado común", "la lengua común de la que derivarían todas las llamadas indoeuropeas sería el indoeuropeo" que lo situaría en el tercer milenio antes de Cristo, para los seguidores de el árbol genealógico de Schleicher se habría escindido en dos grandes ramas, mediante la emigración de poblaciones que hablaban esa lengua o por otras razones. Uno de esos postulados ha señalado que la primera escisión condujo a la formación de una rama occidental y a otra oriental. "Desde un punto de vista lingüístico se hace coincidir la rama oriental con el conjunto de lenguas que palatizan las oclusivas guturales (grupo satem) y la occidental con las que no palatizan (grupo centum) los nombres de centum y satem corresponden a la forma que presenta el numeral "cien" en una lengua de clase occidental, concretamente el latín y en otra de tipo oriental, especialmente el avéstico, respectivamente"⁴

Siguiendo todavía la tradición cristiana respecto a la argumentación del por qué el parecido de las lenguas y su ascendencia común, entonces se pensó en un pueblo unitario, es decir, un pueblo originario que habitó una región originaria y tuvo una cultura originaria, así se empezó a hablar de los vínculos étnicos, religiosos, etc., como un hecho irrefutable. En algunos casos esta lengua no sería unitaria rigurosamente, según Antoine Meillet, "sino que en ella se habrían dado ya ciertas diferencias, ciertos principios de diversificación a lo largo y lo ancho del territorio ocupado"⁵. Según Meillet, todas las lenguas se separaron en diferentes períodos. Además Meillet fue el creador de un modelo de sociología lingüística, de cuyos vocablos debían definirse "...en el conjunto de las combinaciones y en su estructuras particulares; el vocabulario no

ARBOL GENEALOGICO DE LA FAMILIA INDOEUROPEA SEGUN SCHLEICHER



RELACION FORMATIVA DEL INDOGERMANICO SEGUN SCHMIDT



Fuente 1: Compendio de Gramática Comparada del indogermánico; August Schleicher. 1861.
Fuente 2: Relaciones de parentesco de las lenguas indogermánicas; Johannes Schmidt. 1872.

es tanto un léxico como un sistema conceptual, se organiza alrededor de nociones que remiten a instituciones, es decir, a esquemas directores presentes en las técnicas, los modos de vida, las relaciones sociales, los procesos de palabra y de pensamiento"⁶ Esta idea de Meillet, de su sociología lingüística, la aprovechará E. Benveniste para señalar que la lengua vehicula nociones que dan forma a instituciones; Benveniste hará un estudio de esas instituciones en los indoeuropeos. Sin embargo esta noción de indoeuropeo no explicó como se formaron los grupos y las lenguas individuales: "...ni en el neolítico ni en el neo-eneolítico puede comprobarse ni en Europa ni en Asia el hogar de un pueblo único, que al extenderse diese lugar a distintos grupos que luego puedan identificarse con lo que llamamos indoeuropeos. La unidad de cultura no existió nunca...En tales áreas se asiste, ciertamente, a la formación de pueblos, siendo esto sumamente compleja ya casi desde el principio resultado de la combinación de elementos de variados orígenes y en constante fluctuación"⁷

A pesar de que la noción de indoeuropeo tiene un carácter exclusivamente lingüístico fue utilizado en el campo de la historia, "Fue precisamente en virtud de los profundos parecidos observados entre determinadas lenguas como se llegó a descubrir que existían ciertas relaciones entre los pueblos que las hablaban. A partir de ahí y utilizando una lógica deductiva, no siempre acorde con la realidad, se pasó a ampliar dicha noción con diversos rasgos extralingüísticos..."⁸. Es decir, el término indoeuropeo, pasó a denominar no sólo a los habitantes-hablantes, sino que se utilizó para denominar pueblos, historia, religión, mitos, etc.

Estas clasificaciones teóricas han llevado a interpretaciones que pierden la singularidad de las culturas y a aceptaciones generalizadoras de nociones básicamente eurocentristas, incluso en algunos casos partícipes de la tradición cristiana.

Otra acepción, muy de moda en el siglo XIX, que se desarrolló en la misma dirección que la de indoeuropeo fue la de ario, después nombrado como indo-iranio. El término ario fue usado por Max Müller a principios del siglo XIX para designar a los pueblos del Rig Veda, editado por él en 1861, ya que en esos textos se llaman a sí mismos arios (*arya*: señor).

Estos arios invadirían Irán, según los estudios arqueológicos

Europeos, alrededor del año 2000 A.C. Este grupo de tribus seminómadas estaban emparentadas por la lengua, las costumbres y las creencias religiosas, llegando a Transjiana, Bactriana en ese alrededor de esa época.

Según los especialistas europeos de lingüística, religión, arqueología, pronto se convertirán en la población más importante de la región. Según esa tesis el pueblo ario al predominar sobre las otras culturas asentadas en la meseta irania dió origen tanto a los pueblos iránicos como védicos. Las nociones ario e indo-iranio se fundamentaron en sus inicios con la lingüística, pero sobre todo con la gramática comparada.

Las coincidencias para hablar de un origen común fueron principalmente: 1) Las afinidades de la lengua del sánscrito y el viejo persa halladas al descifrar el Rig Veda y el Avesta; 2) Su coincidencia religiosa y 3) Por su cercanía geográfica. Uno de los testimonios escritos del "origen común" indo-iranio fue fechado en el siglo XIV A.C. que da "prueba" de esa aseveración; el testimonio que procede de Boghazkoy contiene algunos términos y nombres reconocidos como indo-iranios. No se sabe en que lengua están escritos, sin embargo, están adaptados a la fonética hurrita (lengua que no pertenece a la gran familia indoeuropea, de acuerdo con los lingüistas⁹). Conforme a la ciencia del lenguaje, la lengua de Irán se asemeja íntimamente con el lenguaje del norte de la India. Desde este presupuesto los lingüistas se inclinaron a pensar en antepasados comunes tanto de Irán como de la India.

Por estos supuestos se ha reconstruido las religiones antiguas de Irán y de la India, en el estudio de sus libros sagrados: el Avesta y el Rig Veda. Ambas colecciones, en fragmentos, muestran el mismo tipo de politeísmo con algunos dioses iguales, sobresaliendo el Mitra indio y el Mithra iranio, el culto al fuego: agni indio y atar iranio, el sacrificio conjugado con la libación de la bebida sagrada soma en la India y haoma en Irán, etc.

Hay además una lista de dioses arios en un tratado realizado entre el emperador hitita y el rey de Mitani fechado en 1380 A.C. la lista incluye a Mitra y Varuna, Indra y los Nasatyas. Estos dioses también se encuentran en el texto indio Rig Veda, pero en el Avesta sólo Mithra es mencionado, e Indra y Narihaitya aparecen como demonios; existe la hipótesis de que Varuna sobrevivió

en la religión irania bajo otro nombre.¹⁰

En el siguiente capítulo se dará un breve análisis de la historia de Irán.

2. Historia de Irán¹¹

a) La prehistoria de la meseta irania

Las fuentes de la prehistoria de la región irania son enteramente arqueológicas; las primeras excavaciones fueron muy limitadas; se concentraron en pocos sitios. En los años treinta de este siglo la arqueología del área irania experimentó un gran incremento, el cual fue interrumpido por la Segunda Guerra Mundial. Desde 1950 se han excavado más sitios que han aportado nuevas evidencias para las investigaciones del estudio de la prehistoria de Irán.

El período prehistórico comienza con la evidencia más antigua del hombre en la meseta irania, región que se extiende desde las montañas al este del Tigris hasta el Valle del Indo, y desde el Golfo Pérsico y el Océano Índico hasta el mar Caspio y el río Jaxartes, esta etapa termina aproximadamente a principios del primer milenio A.C.

El paleolítico

La primera evidencia de presencia humana bien documentada se encuentra localizada, principalmente, en los Montes Zagros del Irán occidental, fechada dentro de la era musteriense, aproximadamente hacia 100 000 años A.C. La práctica intensiva de utilización de utensilios está señalada probablemente de 12000 a 10000 años A.C., lo cual marcará el fin del Irán paleolítico.

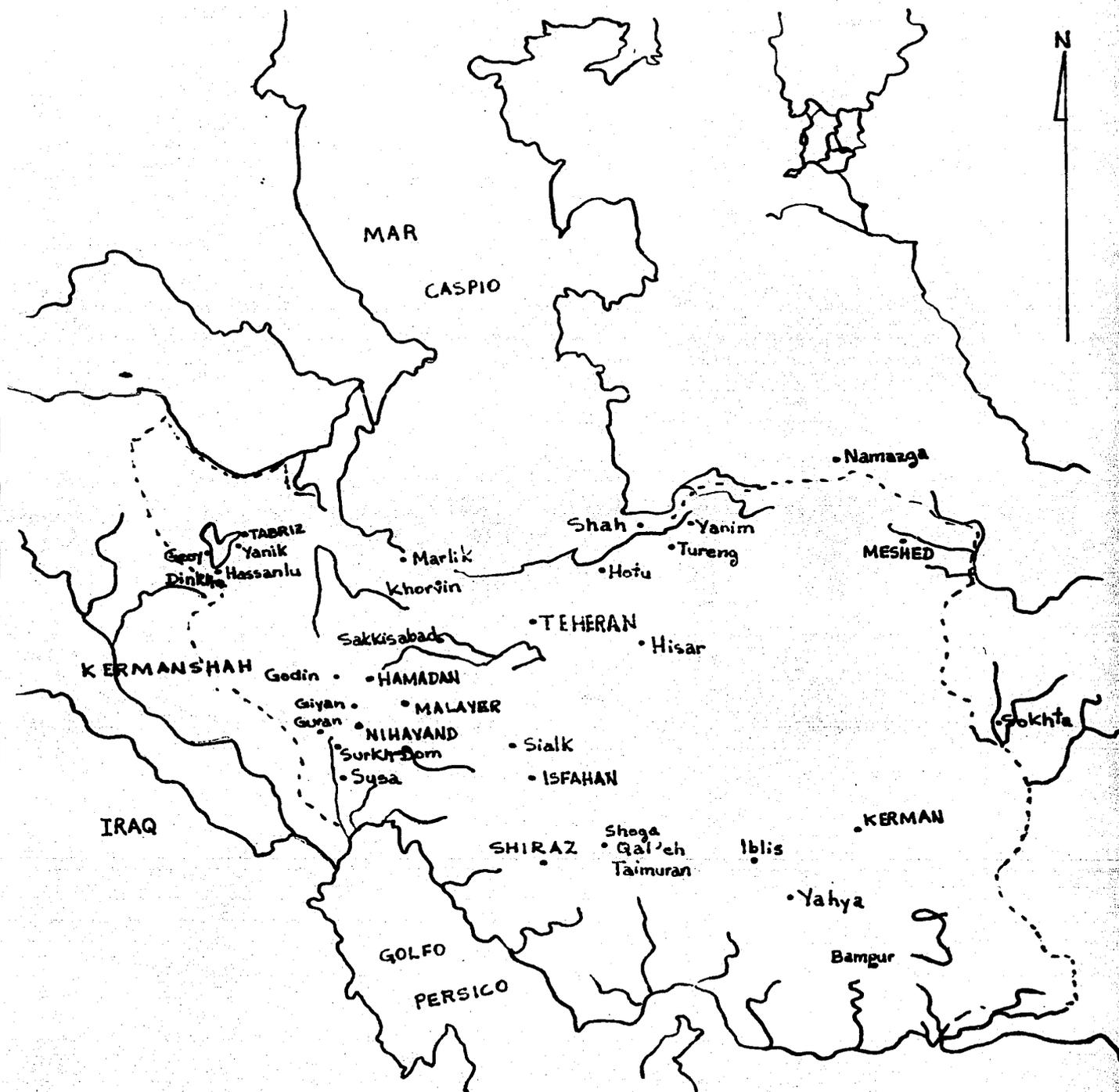
El neolítico

Existen testimonios que indican que en la región del próximo Oriente, experimentó lo que el arqueólogo australiano Gordon Childe ha llamado la "revolución neolítica". Esta revolución fue testigo del desarrollo de aldeas de vida agrícola basadas en la domesticación de plantas y animales.

Durante la primera parte del neolítico, algunas veces llamado mesolítico, se presentan cambios significativos en la manufactura de utensilios y herramientas, en patrones de asentamientos y métodos de subsistencias. Los sitios del neolítico más importantes de Irán Occidental son Asiab, Curan, Gani-e Dareh y Ali

PRINCIPALES SITIOS DEL SEGUNDO MILENIO EN LA MESETA PERSA.

Fuente : Cambridge Ancient History · Vol. I



Kosh; existiendo de igual importancia en los Zagros o en sitios iraquíes (en los límites modernos con Irán). Todos estos lugares corresponden a la etapa comprendida entre el 8^o y 7^o milenio.

De este tiempo "no se han encontrado figurillas ni amuletos pero se enterraba los muertos ritualmente, casi siempre en postura encogida, entre las casas o debajo de ellas. Los cuerpos habían sido deliberadamente recubiertos de ocre rojo, hasta el extremo que cuando la carne desapareció los huesos quedaron coloreados"¹². Parece que esta costumbre se limitó al norte de Persia. También se modela en arcilla figuras de mujeres y animales.

Poco antes del año 6000 A.C. un pueblo del neolítico precerámico, había comenzado a instalarse a lo largo de la vertiente oriental de los Montes Zagros, como el establecimiento de Ali Kosh. Ya para el año 6000 A.C. las culturas del neolítico cerámico abarcan aldeas agrícolas que se diseminan sobre la meseta irania y la tierra baja de Khuzistán. Tepe Sabz en Khuzistán, Hajji Firuz Tepe en Arzerbaijan, Godin Tepe VII en el noroeste de Luristán, Tepe Sialk I en el norte y Tepe Yahya VI C-E en el sureste, evidencian modelos de vida agrícola. También hay testimonios de relaciones culturales con las aldeas vecinas, donde apenas empiezan a presentarse los primeros asentamientos (en los lugares actuales de Afganistán, Baluchistán, Asia Central Soviética y en la Mesopotamia antigua). Entre el 5^o y 3^{er} milenio aparecen los protoelamitas que tuvieron en épocas posteriores constante contacto con Mesopotamia y que de alguna manera influenciaron al Elam.

Los elamitas, posiblemente de origen sumerio, se establecieron en la región de Khuzistán, pero también un poco más al norte y al este. Desde los primeros tiempos Susa fue una sede importante de la cultura elamita. Durante la historia del Elam mantuvieron sus pobladores constante contacto con Sumer, Babilonia, Asiria, algunas veces a través de tratados de paz pero muchas otras por conflictos que condujeron a guerras intermitentes.

Los elamitas

Se caracteriza la primera etapa de los elamitas por la apa-

rición de los primeros reyes del Elam antiguo, aproximadamente en el año 2700 A.C., así como por los conflictos con Mesopotamia, en especial con la ciudad de Ur; situación que ocupará gran parte de la historia elamita. Después de estos primeros gobernantes siguió la dinastía de Awan (Shustar, 2500-2180 A.C.). El onceavo rey de esta dinastía mantuvo contacto con Naram-Sin de Acad (2254-2218 A.C.).

Pronto aparecería una nueva dinastía: los Simash (2180-1830), durante este mandato se produjo la conquista del Elam por el rey Shulgi, de la tercera dinastía de Ur (2094-2047). Alrededor de la mitad del siglo XIX A.C. el poder lo asume una nueva dinastía la de Eparti. El tercer rey de esta dinastía Shirukdrukh realizó varias coaliciones militares contra el poderío de Babilonia; pero durante el reinado del rey Hammurabi no logró algo que valiera la pena y Elam fue aplastado en 1764 A.C. Sin embargo el poder de los reyes antiguos de Babilonia declinó tras la muerte de Hammurabi y así los elamitas pudieron arremeter contra Babilonia, que se había apoderado anteriormente del Elam. Kutir-Nahhunte atacó a Shamshuiluma (1749-1712), hijo de Hammurabi. Kutir Nahhunte ataca con todas sus fuerzas y derrota a los babilonios, y queda en los pueblos involucrados, una impresión tan profunda que, después de mil años el acontecimiento fue recordado en una inscripción del rey asirio Asurbanipal. El final de la dinastía Eparti pudo haber ocurrido hacia fines del siglo XVI, pero no existen datos precisos que confirmen tal aseveración.

Las fuentes no señalan nada durante dos siglos de la historia elamita y el período elamita medio se inicia con el ascenso al poder de la dinastía anzanita. El cuarto rey de la línea anzanita, Khumbannumena (1285-1266) realizó una política expansionista, su hijo Untash Gal (o Huntash-Huban), lo sucedió y fue contemporáneo de Salmanasar I, rey de Asiria (1274-1245 A.C.) que fundó la ciudad de Dur Untashi (actual Choga Zanbil). Después de Untash Gal, Elam se vería envuelto en un conflicto potencial con el poderío, ya en franco ascenso, de Asiria. Tukulti Ninurta I de Asiria (1244-1208 A.C.), combatió en las montañas del norte del Elam. Tukulti-Ninurta I toma el control del sur de Mesopotamia, Babilonia.

Mientras en el Elam, después de un corto tiempo de conflictos dinásticos, se inicia el reinado de Shutruk-Nahhunte (1160 A.C.). Durante este lapso, el Elam, se transformó en un fuerte poder militar en el Próximo Oriente. Aprovechando los conflictos dinásticos asirios, Shutruk-Nahhunte invade Babilonia, llevándose a Susa la estela de Hammurabi y otros monumentos valiosos. Pero el poderío elamita no duraría mucho tiempo y pronto empezaría a declinar, así Nebuchadrezzar I de Babilonia (1124-1103 A.C.) ataca a Elam. Después de un segundo ataque exitoso fue que el Elam es invadido. A partir de esta invasión, parece ser que, el Elam fue dividido en principados con un poder central. Los siguientes cien años son testigos de los constantes intentos de los elamitas por tomar parte en los asuntos de sus vecinos, de Mesopotamia, frecuentemente mediante las alianzas con Babilonia, con tal de evitar la constante presión de la expansión neasiria. Las dificultades de la dinastía local estuvieron unidas a las interferencias de Asiria y Babilonia. El ejército asirio terminó con el poderío elamita y la influencia en Luristán, al mismo tiempo la autoridad central del Elam decayó tanto por presiones internas como externas. En una serie de campañas realizadas entre 692 y 639 A.C. y en un intento por tratar de depurar el desorden político y diplomático, el ejército de Asurbanipal destruyó completamente la capital elamita, la ciudad de Susa, derribando las construcciones y favoreciendo el pillaje en la zona. Por último el rey Asurbanipal mandaría a esparcir de sal el país de Elam, de acuerdo con las fuentes cuneiformes. Esta destrucción del Elam facilitó la tarea del rey Ciro que un siglo después conquistaría la región y crearía el imperio persa.

b) La protohistoria de la meseta irania

Este lapso está diferenciado por la Edad del Hierro, dividida en tres apartados importantes: 1) Edad del Hierro I (1300 a 1000 A.C.) 2) Edad del Hierro II (1000 a 800/750 A.C.) y 3) Edad del Hierro III (750 a 550 A.C.), Después de estas edades vendría el Período Medio.

La aparición de los iraníes: los medos, los persas, etc. co-

responde a esta etapa lo cual marcará una nueva era de control sobre la meseta irania.

Aún cuando grupos aislados de hablantes de lenguas indoeuropeas habían habitado de modo irregular la zona del Irán occidental, hacia el año 2000 A.C. durante la Edad del Hierro I. A mediados del siglo IX A.C., dos grupos mayoritarios se hallan en las fuentes cuneiformes; los medos, que aparecen por primera vez en la inscripción de Salmanasar III (835 A.C.), en donde se narra una campaña militar contra ellos, y los persas. De los dos grupos citados, los medos fueron los que en mayor medida se diseminaron por la región durante este lapso y de acuerdo con los asirios, fue el grupo que sobresalió en este período. Cuando el ejército asirio invadió hasta el moderno Hamadán, sólo encontraron medos en la región. Hacia el lado occidental de los Zagros se encontraron con medos mezclados con nativos no iraníes. A principios del año 1000 A.C. los iraníes medos ya controlaban casi toda la vertiente oriental de los Montes Zagros y estaban infiltrándose dentro de los Zagros en su vertiente occidental, quizás empujados por otros pueblos.

Los persas (parsua, parvash, parsumash), también aparecen en las proximidades de la misma área, aunque su correcta localización ha ocasionado divergencias de opiniones. Durante esta etapa parece que se establecieron en el noreste del lago Urmia, en el centro occidental de los Zagros, cerca de Kermanshah; más tarde, en el suroeste de los Zagros, cerca del Elam, y eventualmente en la provincia del Fars (Parsa). Se ha mencionado que estos grupos son tribus nómadas en constante movimiento y que representan más de un grupo persa. Siguiendo a las fuentes cuneiformes, los medos y los persas (y sin duda otras agrupaciones iraníes no identificadas por su nombre), habían estado moviéndose en Irán occidental desde el este, probablemente siguiendo las rutas a lo largo del lado sur de las montañas Elburz y arribaron finalmente a los Montes Zagros, se esparcieron hacia el noroeste y sureste, siguiendo la topografía natural de las montañas.

Se ha apuntado que la introducción de la alfarería gris y gris-negra en Irán occidental del noreste, la cual señala el inicio de la Edad del Hierro, es la manifestación arqueológica de un movimien-

to gradual de iranios del este al oeste, pero esto aún no ha sido probado. Los primeros iranios en los Zagros están fechados en los tiempos de la Edad del Hierro I, alrededor del año 1300 A.C. La propagación de la cultura de la Edad del Hierro I y II en los Montes Zagros es muy limitada y podría corresponder a la distribución de los iranios ya conocidos por la documentación escrita.

La difusión de la cultura de la Edad del Hierro III está asociada con el ascenso al poder del reino medo en el siglo VII A.C. y a principios del siglo VI, y a la iranización de la totalidad de los Zagros.

c) El reino de los medos

Tradicionalmente se ha afirmado que el creador del reino medo fue Deyoces y de acuerdo con Herodoto, reinó del año 728 al 615 A.C., al fundar Media teniendo como capital a la ciudad de Ecbatana¹³, es decir el Hamadán moderno, capital de Media. Pero las fuentes asirias no mencionan el mismo tiempo para la fundación del reino medo, tal como Herodoto afirma. A través de estas fuentes asirias se ha planteado que el reino de Deyoces existió a principios del siglo VII A.C., por eso se ha dicho que Herodoto más bien relata la leyenda meda de la fundación de su reino.

Según Herodoto, Deyoces, fue sucedido por su hijo Fraortes (675-653 A.C.)¹⁴ y fue él que subyugó a los persas y perdió su vida en un prematuro ataque contra los asirios. Pero siguiendo a los textos asirios, se menciona a un Kashtariti, como el principal jefe de un grupo unificado de medos, escitas, maneos, etc., de la localidad de los Zagros que seriamente amenazó la paz del oriente de Asiria, en los márgenes del país, durante el reino de Esahaddon (680-669 A.C.). Sin embargo, que el reino de Media en este período ejerció un control político y militar que comprendió a los persas, aún no ha sido probado.

A principios del siglo IX A.C. y más extendido a fines del siglo VIII A.C., y a principios del siglo VII, grupos de guerreros nómadas entraron en Irán occidental, probablemente a través del Cáucaso.

El que ejercería mayor hegemonía de estos grupos fue el escita y su entrada a las cuestiones de la meseta occidental, durante el

siglo VII A.C., puede marcar uno de los regresos significativos a la edad del Hierro. Herodoto comenta con algunos detalles el período de dominación escita, el llamado interregno escita, en la historia de la dinastía de Media. Este evento puede situarse, entre el reino de Fraortes y Ciaxares y cubre los años 653 a 625 A.C. Lo que es claro es que a mediados del siglo VII A.C., había escitas en Irán occidental y tanto ellos, como otros grupos, constituyen una seria amenaza para Asiria. Herodoto informa que bajo Ciaxares, rey de Media (625-585 A.C.), los escitas fueron derribados, cuando sus reyes fueron persuadidos, en una reunión a emborracharse y los mataron fácilmente ¹⁵. Es más verosímil que los escitas se retiraran voluntariamente de Irán occidental, para saquear otro lugar, o fueron absorbidos formando una confederación bajo la hegemonía meda que la versión proporcionada por Herodoto.

Ciaxares se encuentra en las fuentes cuneiformes como Uvakhshatra. Herodoto narra como Ciaxares reorganizó el ejército de Media con personal especializado en la guerra: lanzadores, flechadores y caballería. Los medos unificados y organizados estuvieron al mismo nivel que los asirios. Los medos atacan una de las ciudades limítrofes asirias: Arrapka en 615 A.C., rodean a Nínive en 615 A.C., pero son incapaces de capturarla y en cambio asaltan la capital religiosa de los asirios, Asur. La alianza entre Babilonia y Media fue ratificada por el compromiso matrimonial de la nieta de Ciaxares con el hijo de Nabollassar, Nebuchadrezzar II (604-562 A.C.). En 612 A.C., el ataque sobre Nínive fue renovado y la ciudad capital del imperio asirio cayó a fines de agosto. Los babilonios que debían participar en el ataque más bien llegaron tarde a la batalla. Los babilonios y los medos unificados persiguen a los asirios que intentaban huir en el territorio de Siria. Los asirios se mueven hacia Egipto para recibir ayuda y el último gobernante asirio, Asur-uballit II desaparece de la historia en 609 A.C. Después vendría la división del botín entre los victoriosos. Las fuentes cuneiformes guardan silencio de ese hecho. Los medos controlaron las tierras de Anatolia oriental, que habían formado parte de Urartu una vez y eventualmente se enfrascaron en guerra con los lidios, el poder político dominante en

Asia menor occidental. En 585 A.C., probablemente a través de la mediación de los babilonios, la paz fue establecida entre Media y Lidia y el río Halys fue fijado como lindero entre los dos reinos. De este modo un nuevo equilibrio del poder fue establecido en el próximo Oriente entre medos, lidios, babilonios y egipcios. Ciaxares controló los inmensos territorios. Toda Anatolia, hasta el río Halys, la totalidad de Irán occidental hacia el este, quizás hasta el área del Teherán moderno y todo Irán suroccidental incluyendo el Fars. Llamar a estas posesiones un reino es discutible; la autoridad sobre iranos y no iranos, quienes ocupaban estos territorios, fue ejercida en forma de una confederación, la que es implícita por el título real iranio antiguo, "rey de reyes".

16 Astiages siguió a su padre Ciaxares, quien murió en 584 A.C., en el trono de Media (585-550 A.C.) De su reinado poco es conocido. Astiages y los medos serían desplazados del control político de la región muy pronto, por el poder de los persas al mando de Ciro II 17.

d) El ascenso de los persas y el imperio aqueménida

La dinastía gobernante se fijó en el Fars (Parsa) en Irán suroccidental (posiblemente Parsumash de los registros posteriores asirios).

De acuerdo con las fuentes precedieron a Ciro II tres aqueménidas: Teispes, Ciro I y Cambises I. Teispes se liberó de la dominación meda durante el interregno escita; a su muerte fue dividido el reino entre sus dos hijos, Ciro I y Ariaramnes. Es posible que Ciro I haya sido el rey de Persia que aparece en los registros de Asurbanipal declarando lealtad a Asiria después de la devastación de Elam, en las campañas de 642-639 A.C. El hijo de Cambises I, Ciro II, se casó con la hija de Astiages y en 559 A.C., hereda la posición de su padre dentro de la confederación meda. Ciro II, que primero había sido rey de Anzan, al suceder a su padre unifica bajo su autoridad varios grupos persas

e iranos. Asimismo inicia intercambios diplomáticos con Nabonidos de Babilonia (556-539 A.C.). En 550 A.C., se produce la derrota de Astiages, rey medo y la toma de Ecbatana, capital de Media. Ciro continuó con sus conquistas y aparentemente convenció a los babilonios de que ellos no tenían nada que temer de Persia. Ciro II guerreó contra Lidia, bajo el gobierno de Creso, triunfando en Sardis y capturando al propio rey Creso en 546 A.C. De las ciudades-estados griegas, a lo largo de las costas de Asia Menor, anteriormente bajo el control lidio, sólo Mileto se rinde sin pelear. Los otros fueron reducidos por el ejército persa. Es muy poco lo que se conoce de las actividades de Ciro entre la captura de Sardis y el comienzo de la campaña babilonia en 540 A.C. Posiblemente estaba ocupado en preparar alguna campaña. Ciro aprovecha las ventajas del descontento en Babilonia, pues el rey Nabonidos no era un rey popular. Nabonidos, para lograr sus objetivos, había prestado muy poca atención a los asuntos de Babilonia y había sido adverso al sacerdocio nativo de allí que hubiera cierto descontento, el cual favoreció a Ciro.

A causa de su cautividad en Babilonia los hebreos rechazaban a Nabonidos. Después de la conquista del imperio neobabilonio por Ciro II, retorna parte de la población deportada y Palestina pasa a formar parte del imperio persa (hasta 539). Ciro es visto, entonces, como un libertador. Ciro llegó a Babilonia a fines del verano de 539 A.C., y aceptó la estatua de la ciudad, el dios Marduk y con ello las implicaciones religiosas que resultaron de ese acto, como una señal de su buena voluntad para gobernar como un babilonio y no como un conquistador extranjero. Ciro perdería la vida posiblemente en 529 A.C., luchando en alguna parte de la región de los ríos Oxus y Jaxartes.

A la muerte de Ciro el Grande, el imperio pasó a su hijo Cambises II.¹⁸ (529-522 A.C.), tal vez para continuar con el poder mató a su hermano Bardiya (Smerdis)¹⁹, pero de esto no hay información suficiente para afirmar las causas del asesinato de Bardiya. Mientras Cambises realizaría su campaña contra Egipto, cayendo en 525 A.C., y el faraón Psamtik III fue llevado prisionero a Susa.

En 522 A.C., se inicia una revuelta promovida por el mago Gaumata,²⁰ que haciéndose pasar por el hermano de Cambises, Bar-

diya, se erige como gobernante. Varias provincias del imperio aceptaron el nuevo gobierno. Mientras Cambises apresuraba su regreso para recuperar el control, muere.

Darío, un general importante en el ejército de Cambises y uno de los príncipes de la familia aqueménida, regresó con la tropa para sofocar la rebelión en cierto modo provechosa para él mismo. Cambises ha sido señalado peyorativamente por las fuentes, debido en parte a la posición política de los informantes egipcios de Herodoto y en parte por los motivos propagandísticos de Darío I, a quien lo presenta como un militar poco apto y que gobernó a los egipcios severamente y profanó sus ceremonias religiosas y altares. Sus campañas militares, a excepción de la de Egipto, fueron calificadas como fracasos. También fue dicho que Cambises había enloquecido, de acuerdo con los informantes egipcios de Herodoto ²¹. Darío I, después llamado el Grande, proporcionó el relato de la caída de Bardiya y del primer año de su propio gobierno en detalle, en su famosa inscripción real, grabada en un perfil rocoso en la base de la montaña Bisitun, a unos pocos kilómetros al este del moderno Kermanshah. Al inicio de su gobierno se produce la muerte del impostor de Bardiya, Gaumata. Darío se dedicó a proseguir la labor de conquista agregando a su imperio secciones del norte de la India. La expansión hacia el oeste empezó alrededor del año 516 A.C., cuando Darío marchó contra el Helesponto. Al llegar a Europa, por primera vez, Darío combatió con éxitos regulares hacia el norte del Danubio. Se retiró con pocas pérdidas. Acaso, en parte como respuesta a estos movimientos o por razones puramente internas, Grecia, jónica, en la costa occidental de Asia Menor, se sublevó contra el gobierno persa en 500 A.C. Los persas fueron tomados por sorpresa y la primera rebelión prosperó. Los jonios recibieron, aunque limitada, la ayuda de los atenienses. En 492 A.C., Mardonio, yerno de Darío, fue comisionado especialmente a Jonia, derrocando a los gobernantes locales y regresando.

En 492 A.C., Mardonio había reintegrado a los persas, Tracia y Macedonia. Primero ganó en la campaña contra los escitas y perdió durante las revueltas jónicas. De allí siguió la invasión de Grecia, que condujo a la derrota de Darío, en la batalla de

Maratón, en 490 A.C. El "Gran Rey" fue forzado a retirarse. Después promovería la invasión de Grecia, con mayor potencia. Pero estos planes fueron interrumpidos en 486 A.C., por dos eventos: una revuelta seria en Egipto y la muerte de Darío.

Jerjes I (486-465 A.C.) fue el sucesor de Darío quien rápidamente derrota la revuelta en Egipto, en 485 A.C. Los planes de la invasión a Grecia, comenzados bajo Darío, fueron demorados por la revuelta en Babilonia (482 A.C.), que también fue suprimida con mano dura. Ahora Jerjes puso su atención hacia el oeste de Grecia, pasando el invierno en Sardis en 481-480 A.C. El norte griego cayó a las invasiones en 480 A.C., y en ese mismo año fue destrozada la posición griega en las Termópilas, y las fuerzas persas marcharon sobre Atenas, tomando e incendiando la Acrópolis. Pero la flota persa perdió la batalla de Salamina y el ímpetu de la invasión fue mitigado. El fin de la invasión persa llegó con la batalla de Platea, la caída de Tebas y la pérdida naval persa en Micala, en 479 A.C. De las tres, la pérdida de la Platea, fue la más decisiva. Este período terminó con el asesinato de Jerjes en 465 A.C. Los tres reyes que siguieron en el trono, después de la muerte de Jerjes, fueron Artajerjes I (464-425 A.C.), Jerjes II (425-424 A.C.) y Darío III (423-404 A.C.)

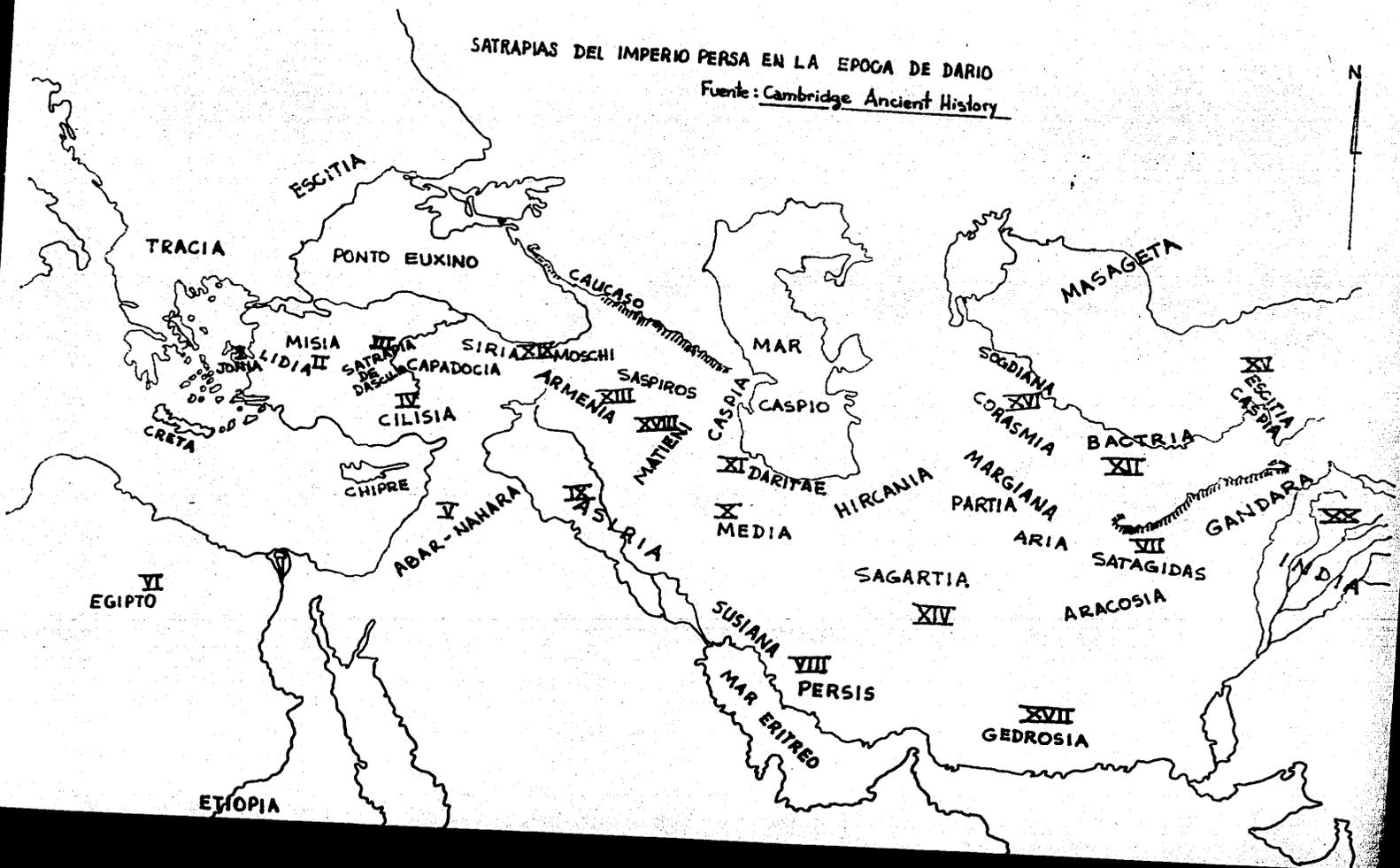
Artajerjes I enfrentó varias rebeliones, la más importante fue la de Egipto en 459 A.C., solamente suprimida hasta 454 A.C. Una paz provechosa (la paz de Callias) con Atenas fue firmada en 448 A.C., por medio de la cual los persas aceptaron quedarse fuera del Egeo y los atenienses dejar el Asia menor a los aqueménidas. Pero Atenas rompió la paz en 439 A.C., en un ataque a Samos y los persas respondieron llevando a cabo algunas conquistas militares en el oeste.

Jerjes II gobernó solamente 45 días y fue asesinado por el hijo de una de las concubinas de su padre. El asesino fue muerto por Darío II. Este llegó al trono a través de las intrigas del palacio. Durante su reinado hubo varias revueltas, incluyendo una en Media.

El mayor acontecimiento de estos tres reinos fue la guerra del Peloponeso, entre Esparta y Atenas (460-404 A.C.) Inicialmente los persas estimularon a Atenas contra Esparta y de esto gana-

SATRAPIAS DEL IMPERIO PERSA EN LA EPOCA DE DARIO

Fuente: Cambridge Ancient History



ron el tratado de Callias. Después de la desastrosa campaña ateniense contra Sicilia, en 413 A.C., los persas intervinieron del lado de Esparta. Por el tratado de Mileto en 412 A.C., así recobró sus privilegios en Asia menor occidental.

Artajerjes II llegó al trono en 404 y reinó hasta 359. Los principales sucesos de su gobierno fueron la guerra con Esparta que terminó con una paz favorable para los persas; la revuelta y la pérdida del Imperio de Egipto; la rebelión de Ciro el joven, hermano del rey y el levantamiento conocido como la revuelta de los sátrapas. En 359 A.C., sube al trono Artajerjes III, en medio de conspiraciones. Artajerjes pronto exterminó a algunos de sus parientes. En su gobierno hubieron varias revueltas: en Sidón y eventualmente en Palestina y Fenicia. Partes de Cilisia se unieron a la rebelión pero la revuelta fue aplastada el mismo año que había empezado (345 A.C.) Artajerjes fue envenenado por Bagoas. Posteriormente fue hecho rey Arses, por el mismo Bagoas, que esperaba con esto gobernar junto al trono pero Arses no se doblegó fácilmente a él e intentó envenenarlo pero es asesinado en represalia. Bagoas entonces ingenió la ascensión de Darío III, un antiguo sátrapa de Armenia. Algunos miembros de la casa real habían sido asesinados en las intrigas de la corte que probablemente Darío fomentó junto a su reclamo del trono, por su linaje, en virtud de ser sobrino de Artajerjes II. Darío pudo reprimir otra rebelión en Egipto, bajo Khababash en 337-336 A.C. Pero en 334 perdió la batalla de Granico ante Alejandro el Grande. Persépolis sucumbió y la invasión sobrevino en abril del año 330 A.C., y Darío, el último aqueménida, fue asesinado en el verano del mismo año mientras huía del conquistador, siendo la ciudad de Persépolis y su palacio real, incendiada y saqueada por la conquista de Alejandro Magno. Aunque su organización política en satrapías se conservó.

Entre 336 y 330 A.C., Alejandro completó la conquista total del imperio aqueménida.

e) El helenismo y los partos

Después de la conquista de Persia por los macedonios, la situación del país no varió inmediatamente pues Alejandro Magno con-

servó parte de la estructura administrativa aqueménida pero también introdujo elementos de su cultura como las instituciones políticas griegas. Alejandro no dejó heredero. Su muerte en 323 A.C., señaló el comienzo de un período de prolongadas guerras intestinas entre los generales macedonios, por el control de su enorme imperio, a finales del siglo IV A.C.

Los seléucidas y los arsácidas

Seleuco I Nicator había consolidado su control sobre la parte del territorio de Alejandro que en el pasado había correspondido al imperio aqueménida. Seléuco y su hijo Antíoco I asumieron el poder supremo y estableció un gobierno con dos capitales: Antioquía, sobre el río Orontes, en Siria y Seleucia, sobre el río Tigris, en Babilonia. La mayor parte de Asia—desde el Egeo hasta el Punjab—perteneció a este extenso imperio. Los seléucidas eran una dinastía greco-siria.

Arsaces, quien había sido jefe de Parni, un miembro de la confederación de los Dahae, comenzó a combatir a los seléucidas desde 247 A.C., y se declaró independiente. Pero, Antíoco III, combatió a los partos y sus operaciones contra Artabán I fueron exitosas. Sin embargo el conflicto entre seléucidas y partos fue terminado por un compromiso. Antíoco III prefirió hacer las paces con Artabán, a quien concedió el título de rey y así obligó a los partos a enviar tropas para reforzar el ejército sirio. El siguiente período se caracteriza por las campañas de Antíoco, distinguiéndose en éstas, una fuerte resistencia de la caballería bactriana. El rey seléucida hizo las paces con Eutidemo quien, como Artabán, obtuvo el título de rey. El resultado de las campañas de Antíoco fue la independencia de dos reinos, el de los partos y los bactrios, los cuales no habían sido más que satrapías.

A Artabán lo sucedió Friapato (191-176 A.C.) Su nombre aparece en documentos encontrados en excavaciones en Nisa. Bajo su hijo Fraates I (176-171 A.C.), el reino parto parece haberse recuperado para empezar otra vez sus actividades expansionistas. Se atacó a Media y fue un éxito la conquista de la tribu mardí, cerca del Caspio. Según la tradición se reservaba el trono al

hijo mayor, pero Fraates nombró como sucesor a su hermano Mitridates.

La ascensión de Mitridates I inauguró una nueva etapa en los destinos del reino. A este período los historiadores le han llamado "fil-helenístico", el cual duró desde Mitridates (171 A.C.) hasta el año 10 D.C. Este lapso fue caracterizado por una fuerte influencia de la cultura helenística, manifiesta en el uso de la lengua griega, particularmente en las artes, aunque la tradición local no fue completamente abandonada.

Una nueva e importante fase en la historia parto, frecuentemente llamada "anti-helenística", abarcó un siglo y medio desde el año 2 hasta el 162 D.C. Es caracterizada por la expansión de la cultura de la región parto y por una oposición a lo extranjero.

La debilidad de la dinastía reinante abrió paso a la nobleza para comprometerse con la entidad oficial del Estado. La nobleza escogió al soberano.

El Irán de los partos, una región estratégicamente crucial para el comercio internacional, mantuvo abiertos los caminos, creó ciudades e impulsó el cambio. El imperio parto fue tolerante en religión y fue Partia la que contribuyó a la diseminación del budismo a China, donde un príncipe parto extendió la palabra de Buda, aproximadamente en el siglo II D.C.

Casi cerca de medio siglo Partia persiguió su gran proyecto: recobrar las provincias occidentales de los aqueménidas. Un imperio en el medio, entre Roma sobre el oeste y Kushan sobre el este, minado por debilidades internas. Partia finalmente sucumbió dejando sus grandes sueños a sus sucesores los sasánidas ²².

f) La época sasánida

La fundación del imperio

A principios del siglo III D.C., el imperio arsácida (dinastía parto) que había existido durante 400 años fue socavado, debido en gran parte a las repetidas invasiones romanas. Así el imperio fue dividido, una vez más, y esta vez entre Vologeso V (207-222 D.C.) y Artabán V (213-224 D.C.).

Ardashir I, hijo de Babak (Papak) y descendiente de sasánida, fue el gobernador de uno de los varios estados pequeños en los

que Persia había sido dividida gradualmente. Su padre había tomado posesión de la ciudad y distrito de Istakhr (Estakhr), la cual había reemplazado a la antigua residencia. La ciudad de Persépolis estaba convertida en ruinas, después de su destrucción por Alejandro Magno, en 330 A.C. Babak fue sucedido por el mayor de sus hijos, pero pronto murió en un accidente y en 208 D.C., Ardashir, reemplazó a su hermano. Primero él se mandó a construir una fortificación en Gur, llamada después por su fundador Ardashir-Khwarrah (gloria de Ardashir), ahora Firuzabad, al suroeste de Shiraz en Fars. Ardashir sojuzgó a los gobernantes vecinos. La captura de tales áreas como Kerman, Isfahan, Elymais y Characene (Mesene) hacia el este, norte y el oeste del Fars, respectivamente condujo a la guerra con Artabán, su soberano. El conflicto entre los dos rivales duró varios años, durante lo cual las fuerzas partas fueron derrotadas en tres batallas. En la última de éstas, la batalla en el llano de Hormizdagán (226 D.C.) Artabán fue muerto.

Hay evidencia para sostener la suposición de que el ascenso de Ardashir al poder sufrió varios reveses.

De acuerdo al historiador árabe Tabari (IX-X D.C.), Ardashir, después de haber asegurado su posesión como gobernador en Irán occidental, se embarcó sobre una campaña militar extensiva en el este (227 D.C.) y conquistó Seistan (Sakastán), Gorgan (Hircania), Mery (Margiana), Balkh (Bactria) y Khwarezn (Corasmia). Los éxitos políticos y militares fueron extendidos por su toma de posesión del palacio en Ctesifón, por asumir el título de "rey de reyes de los iraníes", y por su refundación y reconstrucción de la ciudad de Seleucia localizada en el río Tigris, bajo el nuevo nombre de Weh-Ardashir, "el Buen acto de Ardashir". La cronología de los acontecimientos, desde el inicio de los gobernantes sasánidas, fue calculada por el orientalista alemán T. Nöldeke en 1879, y su sistema de fechamiento continúa siendo aceptado. El descubrimiento de hechos recientes, contenidos en materiales como los manuscritos, que se ocupan de la vida de Mani, sus actividades religiosas, situados en la era sasánida, llevó a una nueva asignación de los cálculos de Nöldeke por W. B. Henning con lo cual los principales acontecimientos son fechados alrededor de 2 años antes. Otra alternativa fue propuesta por S. H. Taqizadeh, quien prefirió una

secuencia para los mismos sucesos para situarlos, casi seis meses más tarde, que las fechas establecidas por Nöldeke. Como los sistemas cronológicos empleados por los mismos sasánidas estaban basados en los años reinantes de los reyes individualmente, ha sido motivo de controversia la fecha exacta de coronación y varios detalles permanecen inciertos, su solución definitiva aún no es posible. Una base sólida de cálculo se puede lograr con las fuentes antiguas que citan, en términos de la era seléucida. Tampoco están de acuerdo a los cálculos que prevalecen en Babilonia, la cual comienza desde 311 A.C., o según el cómputo sirio, empiezan en 312 A.C.

Un poco antes de su muerte, Ardashir abdicó en favor de su heredero, su hijo Sapor I, quien fue coronado hasta después de la muerte de su padre. Las monedas existentes muestran a Ardashir, junto con su hijo, como heredero evidente y a Sapor, sólo vistiendo el gorro águila que indicaba el ejercicio de gobernante real, antes de su coronación junto a las series habituales de Sapor coronado como rey. Luego de su ascensión, Sapor, tuvo que hacer frente a la invasión de Persia, realizada por el emperador Gordiano III (238-244 D.C.), pero fue muerto en la batalla contra el propio Sapor en Misikhe, en el Eufrates. Varios años después, en 256 D.C. (o 252 D.C.), otra confrontación ocurrió entre persas y romanos en Siria, en donde triunfaron los persas con la captura de 37 ciudades del Imperio Romano, incluyendo Antioquía, capital de Siria. Un tercer encuentro se produjo cuando el emperador Valeriano (253-260 D.C.), llegó a rescatar la ciudad de Edessa en Siria, que fue sitiada por el ejército persa, en cuyo lugar, según las fuentes persas, fue hecho prisionero el emperador Valeriano y sus comandantes y llevados a Persia. Los persas quemaron y devastaron Cilicia y Capadocia y otras 36 ciudades. Las fuentes de estas batallas y otros eventos similares, son los relatos del mismo Sapor. Estas eran desconocidas hasta que en 1938 fueron descubiertas, durante la expedición del Instituto Oriental de Chicago, al descubrirse extensa inscripción sobre las paredes de un edificio aqueménida, conocido como Ka-be-ye Zardusht ka'ha de Zaratustra). El texto en tres lenguas, pahlavi - sasánida (persa medio), parto y griego. Junto a la narración de las operaciones militares, la inscripción proporciona una descripción del imperio persa de ese tiempo y un inventario de las fundaciones religiosas

zoroastrianas, establecidas por Sapor I, para conmemorar sus guerras victoriosas. Estas fundaciones fueron, por ejemplo, templos de fuego dedicadas al "alma" (memoria) del fundador, a miembros de la familia real y de oficiales prominentes quienes habrían servido bajo Sapor y sus predecesores. Esta lista de los oficiales especifican sus posiciones reservadas en la organización administrativa del imperio.

Organización del imperio

En contraste a su padre que se había proclamado "rey de reyes de Irán", Sapor I asumió el título de "rey de reyes de Irán y no Irán". Esta fórmula fue retenida por sus sucesores como la designación más frecuente de los emperadores sasánidas. Las dinastías locales hereditarias que bajo los arsácidas (partos) habían gobernado algunas de las más importantes provincias, fueron abolidas. En lugar de ellas, como en Maishan (Mesene), en el Irán occidental y Sakastan (Seistan) en Irán oriental, fueron gobernadas ahora por miembros de la familia sasánida, quienes fueron designados por el soberano con el título de shah (rey). Entre tales gobernadores provinciales, a menudo, la prioridad la tuvo el heredero al trono, quien fue designado para controlar los extensos territorios, tales como el primer Imperio Kushan (Kushanshahr) y Armenia, con el título Kushanshah como gobernadores de las áreas de Bactria, Sogdiana y Gándara. Los que le seguían en la jerarquía eran los tributarios, tales como los reyes de Iberia (ahora Georgia) y el Cáucaso, y el jefe de los nobles del imperio, entre quienes las familias Waraz, Suren y Karen retuvieron su posición prominente de los tiempos partos. Los siguientes en la línea de mando fueron los sátrapas, cuya importancia disminuyó. Ya para esta época se convirtieron únicamente en simples administradores de las ciudades u oficiales.

La lista de provincias proporcionada en las inscripciones de Ka'be-ye Zardusht define la extensión del imperio bajo Sapor I, de acuerdo a la dirección geográfica: 1) Persia (Fars), 2) Partia, 3) Susiana (Khuzistán), 4) Maishan (Mesene), 5) Asuristán (Iraq), 6) Adiabene, 7) Arab-istan (Mesopotamia del norte), 8) Atropatene (Azerbaijan), 9) Armenia, 10) Iberia (Georgia),

11) Manquelandia, 12) Albania (Cáucaso oriental), 13) Balasagan, arriba de las montañas del Cáucaso y el acceso a Albania (también conocido como el paso de los alanos, ahora el Darre Ahu en el Cáucaso central), 14) Patishkhwasar (todas las montañas de Elburz), 15) Media, 16) Hircania (Gorgan), 17) Margiana (Merv), 18) Aria, 19) Abarshahr, 20) Carmania, 21) Sakastán (Seistan), 22) Turan, 23) Makran, 24) Paratan (Paradene), 25) India (probablemente restringida al área del delta del Indo), 26) Kushanshahr hasta Peshawar y hasta Kashgar y (los límites) de Sogdiana y Tashkent, y 27) hacia el lado del mar de Mazun (Omán). Este imperio, más extenso que el que controló la dinastía arsácida, fue gobernado por miembros de la familia real y por oficiales nombrados directamente por el rey. El grado de centralización se incrementó en comparación a la administración arsácida.

La caracterización fundamental de la política exterior durante el gobierno de la dinastía sasánida fue su tendencia al expansionismo, ya que amplió las fronteras este y oeste. Las campañas militares de Ardashir I y Sapor I, en el área oriental, fueron exitosas, lo que ocasionó la anexión de la parte occidental del Imperio Kushan. Durante este tiempo lo que se convirtió en política preponderante fueron los conflictos propios de un imperio. En el oeste continuó la vieja disputa con las ciudades fortificadas de Carrae, en el norte de Mesopotamia, así también con Nisibis y Edessa. Los sasánidas procuraron recobrar y retener el control de Armenia porque allí la dinastía arsácida sobrevivió y se protegió de Roma, con la que continuamente nuevas guerras tuvieron. Pero no siempre lograron conservar Armenia y en 296 D.C., Narses, hijo de Sapor II, tuvo que firmar un tratado con los romanos en el cual se señala que Armenia quedaría bajo la soberanía romana y ciertas áreas del norte de Mesopotamia. Por este tratado, que duró 40 años, los sasánidas se retiraron completamente de los distritos disputados. Mientras tanto, el imperio romano, había aceptado el cristianismo y la población sirio-cristiana de Mesopotamia y Babilonia fue tolerada en parte por Roma. También el cristianismo llegó a ser predominante en Armenia, después del rey Tiridates. Esta fe fue adoptada a partir de 294 D.C. Una nueva guerra comenzó con Sapor II, en 337. Sapor sitió la ciudad-fortaleza de Nisibis tres veces, con éxito. El emperador Constancio (337-361 D.C.) condujo la guerra débilmente, pero Sapor fue distraído intempestivamente por

la aparición de un nuevo enemigo, los nómadas hunos, por la frontera oriental. Después de una larga campaña contra ellos (353-358 D.C.) Sapor regresó a Mesopotamia y capturó la ciudad de Amida (moderno Diyarbakr), arriba del Tigris. El emperador Juliano, el Apóstata (361-363 D.C.) volvió a las hostilidades, después de la muerte de Constancio (361 D.C.), pero murió después de haber alcanzado las cercanías de Ctesifón. Su sucesor Joviano (363-364 D.C.) fue forzado a dejar las posesiones sobre el Tigris, incluyendo Nisibis y tuvo que abandonar Armenia y a su protegido arsácida, Arsacés III, a los persas. Entonces la gran parte de Armenia se convirtió en provincia persa.

Ultimos soberanos sasánidas

Después de cerca de dos décadas de disturbios reinantes (Ardashir II, Sapor III, Bahram IV), Yazdegerd I llegó al trono y su reinado fue visto por las fuentes cristianas y zoroastrianas de modo diferente. Su tolerancia inicial de las religiones judía y cristiana encontró resistencia en la nobleza, el crecimiento del cristianismo provocó que Yazdegerd tuviera que retornar al sistema represivo contra aquellos. Después de su muerte (420 D.C.) la nobleza no admitía, para que lo sucediera en el trono, a ningún hijo de Yazdegerd. Pero uno de ellos, Bahram V, con el apoyo de Al-Mundhir, príncipe árabe de Al-Hirah (al este de la tierra baja del Eufrates) y un tributario sasánida, consiguió el trono.

En el este Bahram V tuvo éxito al rechazar una invasión, de una nueva oleada de heftalitas (siglo V y VI). De acuerdo a las crónicas chinas estaba originalmente una tribu viviendo hacia el norte de la muralla china y fueron conocidos como Hsa o Hoatun. Entre el siglo V y VI invaden repetidas veces Persia y la India. En las siguientes décadas (la segunda mitad del siglo V), los heftalitas atacan continuamente con el objeto de saquear y debilitar a los sasánidas. Firuz (457-484 D.C.) cayó en una batalla contra ellos. Sus tesoros y familia fueron capturados y el país fue devastado. Su hermano Balash (484-488 D.C.), incapaz de darse abasto con las continuas incursiones, fue destituido y cegado. La corona recayó en Kavadh (Qobad) I, hijo de Firuz.

Mientras el imperio continuó acosado, él fue destronado y tomado prisionero (496 D.C.), pero escapó a los heftalitas y fue restaurado su mandato (499 D.C.). El gobierno de Kavadh I es más eficaz que los últimos reyes. Una campaña contra los romanos (502 D.C.) condujo a la destrucción de Amida. También con los heftalitas, en el este, que ocasionó que tuviera que revalidar un tratado de paz con los bizantinos. En 531 D.C., derrota a los bizantinos en Callinicum, con la ayuda de Al-Mundhir II de Al-Hirah. A principios de su reinado se inclinó en favor de Mazdak, retirándose un poco de la iglesia zoroastriana. El heredero a la corona, el príncipe Cosroes, fue un zoroastriano ortodoxo. Hacia el final del reinado de su padre, en colaboración con el mahad principal, maquinó la condena de los mazdakistas, quienes fueron exterminados en una masacre (528 D.C.). A la muerte de su padre ascendió al trono como Cosroes I (531-579 D.C.), quien concluyó la paz con el emperador bizantino Justiniano (532 D.C.) y restableció la ortodoxia zoroastriana. Desde 540 D.C., Cosroes estuvo en guerra contra Justiniano, interrumpida a veces mediante armisticios. Esto duró hasta 561 D.C., que se instaura la paz. También Cosroes extendió su poder hasta el mar Negro e infligió duras derrotas a los heftalitas. Estos logros militares son, en parte, resultado de varias reorganizaciones dentro del ejército.

Alrededor de 560 D.C., surge en el este un pueblo que será famoso: los turcos. Para poder obtener una alianza con un jefe turco, llamado Sinjibu (Silzibul), Cosroes tuvo que infligir una derrota decisiva a los heftalitas. Después de esto, una frontera común entre los imperios sasánidas y turcos, fue establecida. Sin embargo, esta alianza, se convirtió en origen de futuras fricciones y los turcos actuaron algunas veces en alianza con Bizancio en contra de Irán, en una segunda guerra (572-579 D.C.). Ormizd IV (579-590 D.C.), hijo de Cosroes, continúa la guerra. Pero a diferencia de su padre no sigue la política de negociar la paz entre Bizancio e Irán. Ormizd, incapaz de desplegar la misma autoridad de su padre y antagonista con el clero zoroastriano, que quería que actuara contra los cristianos, fue víctima de una conspiración del general Bahram Chubin. El

hijo de Ormizd, Cosroes II, fue contrapuesto a su padre y forzado a acceder en la ejecución de su padre Ormizd. Bahram Chubin intenta asegurar el trono, pero a la vez otro pretendiente, el príncipe Bestam, se decide a tratar de obtener el trono. Cosroes huyó a Bizancio y el emperador Mauricio (582-602 D.C.) intenta su restauración por la fuerza militar. Bahram Chubin fue derrotado (591 D.C.) y al huir fue muerto por los turcos y Cosroes; otra vez, retoma el poder real.

Cosroes II (590-628 D.C.) hace la guerra a Bizancio, después del asesinato de Mauricio (602 D.C.). Cosroes II captura Antioquía (611 D.C.), Damasco (613 D.C.) y Jerusalén (614 D.C.). El sucesor de Bizancio, Heraclio, arremete contra los persas y sus ejércitos fueron derrotados. En 624 D.C., Heraclio, invade Atropatene (Azerbaijan) y destruye el gran templo del fuego zoroastriano. En 627 D.C., llega a las provincias del Tigris. Cosroes promueve una no resistencia. Por eso, es destronado y asesinado por su hijo Kavadh (Qobad) II (628 D.C.). Cuando Kavadh muere, unos meses después, la desorganización sobreviene. Después de una sucesión de soberanos de tiempos muy cortos, Yazdegerd III, nieto de Cosroes II, llega al trono en 613 D.C.

g) La conquista árabe

Las prolongadas y exhaustivas hostilidades habían reducido los poderes tanto de Irán como de Bizancio. Los árabes tenían posibilidades de dominarlos. Después de varios encuentros, la suerte del imperio sasánida, fue decidida en la batalla de Al-Qadisiyah (636-637 D.C.), en uno de los canales del Eufrates, no lejos de Al-Hirah, durante la cual el comandante en jefe fue asesinado. Ctesifón, con sus tesoros, quedó a merced de los victoriosos y Yazdegerd III, el último sasánida, huyó a Media, donde sus generales trataron de organizar una nueva resistencia. La batalla en Nehavand (642 D.C.) (al sur de Hamadán), puso fin a sus esperanzas. Yazdegerd III buscó refugio en varias provincias pero fue asesinado en 651 D.C. Con la caída del imperio se decidió también el destino de su religión, es decir, el fin de la iglesia mazdeísta. El zoroastrismo fomentó la rebelión contra los árabes y el Islam, lo que ocasionó persecuciones hacia los

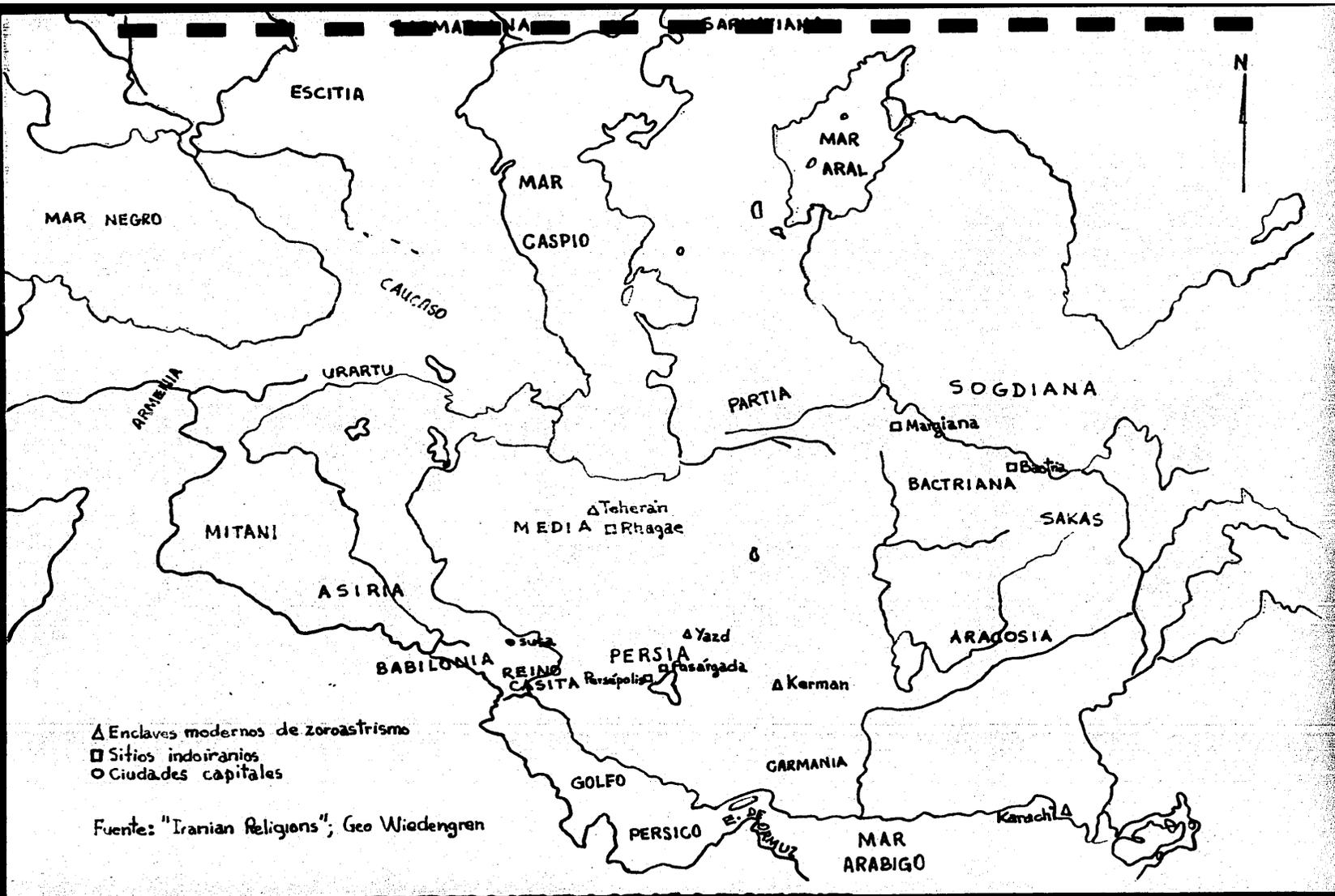
zoroastrianos.

El advenimiento del Islam (640-821 D.C.)

La invasión árabe a Irán provocó el rompimiento con el pasado que afectó no sólo a toda Asia occidental y condujo a la asimilación de la cultura musulmana. La vulnerabilidad del Irán sasánida favoreció el proceso expansionista. Yazdegerd III, el último sasánida y soberano zoroastriano, llegó al trono en 632 D.C., el año de la muerte de Mahoma. Este era el final de los sasánidas y el zoroastrismo tuvo que pasar a la clandestinidad en Persia, principalmente en Yazd y Kerman, debido a la intolerancia religiosa de los árabes. Otros tuvieron que huir, a partir del año 1,000 D.C., entre ellos los sacerdotes parsis, a la India, en donde les permitieron continuar con sus prácticas religiosas. El Corán ganó la batalla a Persia. Los grupos zoroastrianos, que emigraron a la India, encontraron su asilo principal en Gujarat, posteriormente en Bombay, Surat, Baroda, Bengala y Madrás.

Estos zoroastrianos, llamados parsis, mantuvieron relaciones con sus correligionarios de Irán. Sin embargo, este contacto, fue roto al final del siglo XV. Restablecido hacia 1768, a través del intercambio de correspondencia. Bajo el gobierno británico de la India, los parsis, quienes previamente habían sido humildes agricultores, empezaron a enriquecerse a través del comercio y mediante la industria, se convirtieron en una comunidad próspera y moderna, ubicados principalmente en Bombay. Formalmente, al principio, los parsis habían adoptado la lengua **gujarati** y la vestimenta del medio hindú, donde habitaban, pero después adoptaron algunas costumbres británicas: la vestimenta inglesa, la educación de las niñas y la abolición del casamiento de menores. En sus empresas, como en parte de su organización social siguieron el ejemplo de Occidente. Desde el siglo XIX ayudaron a sus compañeros, menos favorecidos en Irán, ya fuera a través de obsequios o mediante intervenciones con el gobierno. Los parsis también se adaptaron a la cultura hindú; en relación al sacrificio sangriento, lo despreciaron al igual que el pensamiento hindú.

Desde que fueron atacados por los misioneros cristianos han tratado de enfatizar el aspecto monoteísta de su doctrina mazdeísta.



3. Las Fuentes

La documentación hasta ahora rescatada del pensamiento religioso del Irán antiguo, de donde se basó Zoroastro o referencias acerca de su doctrina religiosa no es accesible directamente, al no haber fuentes confiables más antiguas que los textos Gathas (Himnos) atribuidos a él, que están incluidos en una parte del libro sagrado del mazdeísmo: el Avesta, en la parte del Yasna (Sacrificio). Se afirma que fueron escritos por Zoroastro, debido a su lenguaje arcaico, de la misma era de él, por las características del lenguaje, la composición, la estructura lingüística, la forma y contenido del texto, etc. Dicho dialecto, hablado hasta el siglo IV A.C., pertenece a una rama del viejo persa, un tanto diferente de las inscripciones aqueménidas, nombrado gáthico. Es decir, no existe documentación de ese lapso, ni incluso posteriores, en varios años, que por lo menos lo refieran. Se ha tenido que estudiar a Zoroastro indirectamente, en base a textos posteriores y mediante los acercamientos comparativos fundados en la mitología comparada del siglo XIX.

Una de las principales fuentes para la historia protohistórica es Herodoto, que escribió, probablemente unos cien años después de la posible época de Zoroastro. Pero a pesar de haber escrito más tarde, en sus historias, no hay ni la más remota alusión a Zoroastro, ni una sola referencia. A partir de esto se han hecho muchas conjeturas. Es posible que no se conociera en todo Persia, por la poca resonancia de su figura y religión, o haya sido ignorado a propósito, por considerarlo insignificante para la religión. Herodoto, habla más bien, de las costumbres religiosas de varios grupos iraníes: persas, medos, escitas, masagetas y de los magos, a los que considera como una de las tribus medias, señalando a este grupo como el que ejerció el sacerdocio en Media. Pero, realmente, las menciones acerca de las religiones de Irán son escasas.

La religión anterior a Zoroastro, de la que toma una gran parte para su doctrina, ha sido reconstruida mediante el método comparativo, utilizando como base los escritos del Rig Veda. Como hay muy pocas evidencias también es difícil su reconstruc

ción. La Biblia menciona algunas costumbres de los persas y habla de los magos. También se han encontrado sellos y tratados que hacen suponer como era el panteón religioso de los antiguos iraníes. Por ejemplo, el sello de Saustar, rey de Mitani, de alrededor de 1450 A.C., en donde se documenta la adoración de Mitra, Varuna, Indra, etc., y que muestran la relación con los dioses védicos. En Teoforo, en donde se asientan los nombres personales de la nobleza del reino de Mitani, los cuales son semejantes a los de la India védica y a los iraníes, además del nombre de Zurvan (Tiempo), Vayu (de la atmósfera) y Arta (el orden cósmico), que representan conceptos éticos como derecho (rectitud) y verdad, según interpretación de Geo Widengren ²³.

En el tratado del rey hitita Supiluliuma con el rey hurrita de Mitani Mattiwaza (Kurtiwaza), de hacia 1380 A.C., se encuentran inscritos Mitra, Varuna, Indra y los Nasatyas, los dioses gemelos. A estos se le agregaba una divinidad, con un nombre mesopotámico, Allatum o Ellat. También la placa de bronce de Luristán, interpretada por Dumézil, en donde "ha reconocido a sus dioses...En el registro superior, Mitra y Varuna, en palmas y un bóvido erguido sobre sus patas traseras, abajo Indra y dos fieras; en el tercer nivel el anciano Cyavana rejuvenecido, tal como cuenta la leyenda india, por intervención de los Nasatya" ²⁴. Otra fuente importante para la religión antigua irania son las inscripciones aqueménidas, escritas en persa antiguo. El Avesta, refleja las costumbres religiosas de varias épocas de la historia de Irán, pues al ser compuesto en diferentes períodos, muestra partes más antiguas y otras más recientes.

Existen dos fuentes importantes para la religión antigua que incluyen Zoroastro y su doctrina, pero escritas en época muy posterior, en la era islámica. Se cree que hacia el año 900 D.C., se fechan: una es el Denkart, llamado también Dinkard (en pahlavi: Actas de la Religión), es una enciclopedia de la religión zoroastriana. El original estaba compuesto de nueve volúmenes, pero solo la parte del 3o y la totalidad de los volúmenes 4 al 9 existen. La porción que sobrevive del

libro 30 es la mayor fuente para la teología zoroastriana. En ella se manifiesta claramente que el zoroastrismo posterior habrá incorporado y reinterpretado elementos de la filosofía aristotélica y su vocabulario. Los libros 4 y 6 tratan de metafísica, historia doctrinal, la historia de la humanidad con un énfasis en la gente de Irán, además de principios morales. El 7o incluye una biografía de Zoroastro, en donde se mencionan las experiencias religiosas de Zoroastro. Por ejemplo, cuando tuvo su 1^a revelación a la edad de treinta años. Los libros 80 y 90 son comentarios del Avesta, y ahí se explica como el rey sasánida Sapor recuperó los libros dispersos en la India y Grecia y los reintegró al Avesta. Estas partes son la única fuente de información sobre la forma original del Avesta y como se perdieron bajo la conquista de Alejandro Magno en 330 A.C.

El dato preciso de la reunión de los escritos del Denkart es desconocida. Europa estuvo al tanto de él por la edición impresa en Bombay, India, en 1848. Aparte del Denkart, existen obras en pahlavi que incluyen una traducción y comentario del Avesta. La otra obra tardía de las que hicimos referencia al principio es el Bundahishn o Bundahisn, también en Pahlavi que significa creación principal. Estas escrituras zoroastrianas ofrecen una narración de la creación, historia y duración del mundo; el origen del hombre y la naturaleza del universo. Escrito también hacia el siglo X (aproximadamente 900 D.C.) está basado, según parece, en material antiguo de una parte perdida del Avesta original, preservando algunos elementos prezoroastrianos. También trata el aspecto de la astrología, para lo cual expone el horóscopo del mundo o la posición de los astros en el comienzo del mundo ²⁵. Del Bundahishn o creación principal, la mayoría de los libros son anónimos tales como Menok Khrat (Espíritu de Sabiduría), un resumen de una doctrina basada en la razón y el libro de Artay Viraf, el cual describe el descenso de Viraf al inframundo, así como su ascenso al cielo, el placer y las penas que aguardan a lo virtuoso y a lo maligno. Hay también unos pocos libros firmados, tales como la de los hermanos Zatsparam y Manuschibir o Marden-Farrukh's Shkand-Gumanik Vichar (Dispersión final de dudas), una apología de la religión

mazdeísta dirigida contra el maniqueísmo, el cristianismo, el judaísmo e islamismo. También hay libros zoroastrianos escritos en persa, algunos en verso y otros en prosa, algunos de ellos recopilados con el título de Escritos Zoroastrianos. Los documentos más recientes comprenden el intercambio de correspondencia entre zoroastrianos de Irán y de la India y el tratado, titulado Olema-ye Islam (Los doctos del Islam) con tendencia decididamente zurvanistas. Esta fue considerada como herejía por la iglesia mazdeísta.

Las interpretaciones de los escritores griegos de la religión antigua irania son muy escasas, de esa podemos mencionar la de Plutarco (46 A.C.- 119 D.C.) y su tratado de Isis y Osiris, en donde se encuentra un resumen de la doctrina dualista²⁶, aunque es un anacronismo llamar dualista a la religión irania en esa época siendo que el término fue introducido mucho después²⁷.

En relación a las fuentes, la literatura escrita en la lengua pahlavi ocupa un lugar fundamental. En esa lengua fue escrito el Avesta que se conoce en la actualidad. El pahlavi, también se escribe pehlevi, es el idioma de los persas desde, aproximadamente el año 200 A.C., hasta el advenimiento del Islam (siglo VII D.C.). El libro Avesta está redactado en una variante del pahlavi regularmente llamado avéstico. El alfabeto pahlavi se desarrolló del alfabeto arameo y pasó, por lo menos, por tres variedades locales, todas ellas escritas de derecha a izquierda. De las 22 letras en arameo, la mayoría viene a representar más de un sonido en pahlavi, varias de esas letras no fueron usadas y algunas veces una se convirtió en letra en pahlavi. De éste, el noroccidental, tuvo 20 letras y el suroccidental, 19. El avéstico tiene una escritura cursiva, tiene 50 letras distintas y fue quizás ideado por separado. Una peculiaridad del sistema de escritura pahlavi fue la costumbre de usar palabras arameas para representar palabras pahlavis. Un ejemplo es "rey", en pahlavi shah, el cual fue escrito consistentemente m-l-k, como la palabra aramea de rey malka, pero leída como shah. Este seguimiento fue utilizado en los ideogramas. Debido a esto la construcción pahlavi es muy difícil de leer, por su sistema confuso de escritura, de origen arameo, nombrado alfabeto pahlavi. La forma

más compleja del pahlavi se desarrolló entre el año 300 y 1000 D.C. Además fue la lengua oficial del imperio sasánida (226-652 D.C.). El pahlavi se utilizó para designar tanto el dialecto nororiental de las partos como el de los soberanos sasánidas del sudoeste (el Fars).

Otras fuentes útiles para el estudio del mazdeísmo son las monedas e inscripciones en pahlavi.

La mayor parte de la literatura pahlavi es religiosa: traducciones y comentarios sobre el Avesta del período preislámico y las dos obras zoroastrianas Bundahishn y Denkart. Estos manuscritos fueron preservados por los parsis en Bombay y en otros lugares de la India. El pahlavi fue reemplazado por el persa moderno, escrito en alfabeto arábigo. A la traducción del Avesta al pahlavi se le ha llamado zend (traducción o versión).

En cuanto al viejo persa fue hablado hasta alrededor del siglo IV A.C., atestiguado por las inscripciones escritas en cuneiforme que refieren en persa antiguo. Un ejemplo sobresaliente de esta lengua es el gran monumento de Darío I, en Bisitun, Irán. Estas inscripciones están en tres lenguas: en viejo persa, elamita y acadio.

4. El Avesta

La designación Avesta para las escrituras sagradas del mazdeísmo o zoroastrismo fue adoptada del término Avistak, ordinariamente empleado en pahlavi de la época sasánida. Sin embargo es desconocida la significación exacta y cual es la derivación de esta palabra. La forma Zend Avesta fue introducida en el medio especialista europeo, primero por Thomas Hyde en 1700 y luego por Anquetil du Perron en 1771, pero fue un término inadecuado. La equivocación de Hyde y du Perron se produjo de la inversión que hicieron de la frase usual en pahlavi Avistak va Zand o Apastak va Zand (Avesta y Zend) o La Ley y comentario. El término Zend, como los sacerdotes parsis lo comprenden denota propiamente: entendimiento, paráfrasis o explicación y se refiere a la versión tardía pahlavi y al comentario de los textos avésticos. La denominación para ese texto sería, entonces Avesta y la noción Zend correspondería a la versión pahlavi y a su comentario. Aunque también Zend Avesta sea usado, frecuentemente, cada vez que se mencionan las traducciones occidentales. La edición de los textos, durante los sasánidas se realizó en la lengua pahlavi utilizada tanto para registrar la tradición oral como para hacer los comentarios a los manuscritos reunidos. Esta escritura es leída de derecha a izquierda. De esa versión se han conservado el Yasna, Vispered y Vendidad, con algunas porciones de otros capítulos de textos similares. La transferencia de esta versión es de traducción palabra por palabra del original con adición de glosas explicativas ocasionales independientes, que a veces son comentarios elaborados detenidamente.

La lengua en que está escrito el Avesta se le ha designado comunmente avéstica, el siglo XVIII, XIX, le llamaban zend. El alfabeto del Avesta es más reciente que el lenguaje que representa. Los caracteres son derivados del pahlavi sasánida.

De acuerdo a su análisis filológico, el Avesta fue dividido por los lingüistas en dos períodos: a) El más antiguo llamado dialecto gáthico refleja un escenario lingüístico

calculado alrededor del 600 años A.C. Posiblemente cuando existió Zoroastro y se ha asociado al sánscrito védico de la India; b) Abarca la mayor parte del Avesta y su lenguaje es más reciente mostrando simplificaciones graduales y variaciones gramaticales, cuando el canon del Avesta fue fijado, el avéstico ya era una lengua muerta, conocida sólo por los sacerdotes, según dice la tradición zoroastriana. Al distinguir las variantes lingüísticas que pertenecen a distintos lapsos de la historia de Irán se ha señalado que el Avesta es una colección de textos compilados en diferentes lugares y épocas y completado bajo los sasánidas. Durante el tiempo del "renacimiento zoroastriano" (siglos IX-X) se hicieron varios resúmenes de los que surgieron los 21 libros originales del Avesta. A estos libros se les ha designado como Nasks (Libros). El tratado Denkart (Actas de religión), ofrece una versión de ellos aunque la mayoría se perdieron durante la invasión árabe. La compilación canónica del Avesta se ha situado en el siglo IV D.C., según el Denkart, bajo el rey sasánida Sapor II; es decir, 800 o 900 años después de la predicación de Zoroastro.

Por lo tanto el Avesta existente es el residuo de una literatura de considerable extensión, de acuerdo a la tradición zoroastriana. La pahlavi habla de 1200 capítulos. El historiador medieval Tabari, en sus Anales, así como Masudi se refieren a una copia escrita sobre 12000 cueros. Varios escritores sirios hablan de los libros sagrados, refiriendo su gran extensión y Plinio el Viejo menciona 2000000 de versos compuestos por Zoroastro. La extensión, la historia, las versiones, etc., de la literatura avéstica se encuentran en el texto pahlavi Denkart y en el Rivayats escrito en persa moderno. Ambos textos dan una información detallada de los contenidos antiguos del Avesta original; y de acuerdo con el Denkart, los voluminosos manuscritos originales, fueron destruidos en su mayor parte cuando Alejandro invadió Persia y mandó a destruir el palacio real de Persépolis, junto con la ciudad, dejando todo en ruinas. Lo mismo le pasó a Susa y a Paságarda. La narración del Denkart dice que había una copia

en los tesoros de Shapigan en Persépolis durante los aqueménidas.

Bajo el último arsácida, a principios del siglo III, se trató de reunir varias partes dispersas del Avesta que habían sobrevivido. El rey Vologeso I, según el Denkart, ordenó que todos los documentos sagrados fueran copiados y que las porciones preservadas en la tradición oral fueran otra vez puestas por escrito. Este trabajo lo continuó el rey sasánida Ardashir, quien comisionó al sacerdote principal de su gobierno: Tansar para reunir el material disperso. Su hijo Sapor I continuó esta tarea. Bajo Sapor II se hizo la revisión final del Avesta.

Los manuscritos, no tan numerosos como los antiguos, sobreviven gracias a que algunos ejemplares fueron redactados sobre pergaminos. El más viejo fue hecho hacia la primera mitad del siglo XIII D.C., o aproximadamente en el año 1200.

Una parte considerable de la versión pahlavi del Avesta fue traducida al sánscrito por Neryosangh, hijo de un sacerdote zoroastriano. Esta traducción ha sido utilizada para la comprensión lingüística del original pahlavi por los traductores occidentales. Estos libros estaban en la India, en las ciudades de Yezd y en Persia, en Kerman. Algunos de estos manuscritos fueron depositados en la biblioteca de Copenhague, y también en Oxford, Londres, París y Munich, de cuyos países surgieron los traductores más importantes del Avesta. Dichas obras son cerca de una cuarta parte del Gran Avesta, del recopilado entre la dinastía sasánida, como indica el Denkart, ya que se perdieron otra vez a raíz de la conquista árabe; la invasión musulmana a Persia en el siglo VII D.C. Después de un tiempo muy breve de tolerancia religiosa por parte de los árabes empezó la represión contra la religión mazdeísta y sus libros fueron quemados, los que encontraron a su paso. La gran mayoría de los creyentes zoroastrianos fueron perseguidos y se vieron forzados a aceptar a la religión del Corán. Algunos huyeron a la India llevando consigo retazos de sus escrituras sagradas y los pocos que sobrevivieron en Persia tuvieron su religión en la clandestinidad. A pesar de las persecuciones, algunos continuaron practican-

do su religión mezclándola con creencias árabes. Ambos grupos, los parsis de la India y los guebros o gabars de Persia fueron los que trataron de preservar el Avesta, algunas veces copiándolo de nuevo, de igual modo conservaron otros escritos en pahlavi, pero ¿qué tanto de la materia textual se puede averiguar al perderse la mayor parte de los tratados avésticos?

Las alusiones al Avesta después de la conquista musulmana fueron primero hechas por escritores árabes, como el ya mencionado Masudi (940 D.C.), quien señalaba que el Avesta había sido obra de Zoroastro y a sus comentarios los nombraba zend, también dió una explicación pazand o pazend (o conjunto de glosas que acompañaban a la traducción pahlavi del Avesta). El Abasta (Avesta) es mencionado en repetidas ocasiones por Al-Biruni hacia el año 1000 D.C. En el diccionario (Léxico) sirio-arábigo de Bar-Bahlul (963 D.C.) se hace referencia al Avastak, un libro de Zardusht (Zoroastro) como compuesto en varias lenguas: sirio, persa, arameo, etc. En uno de los primeros comentarios sobre el Nuevo Testamento de 852 D.C., por Ishodad, obispo de Hadatha, cerca de Mosul, menciona el Abhasta (Avesta), igualmente como obra de Zoroastro en doce lenguas diferentes. Pero todas estas alusiones fueron hechas por extranjeros y algunas de ellas desconociendo realmente el texto. Las fuentes iránias que traten este asunto aún no han sido asequibles a excepción de los ya mencionados.

a) Estudios del Avesta y la religión zoroastriana

Una de las primeras investigaciones que más abordaron la religión de los iránios fue la del francés Bernabé Brisson en su libro en latín: De Regio Persarum Principatu libri (1590). Su segundo tomo habla de las costumbres y de la religión de los antiguos persas haciendo una comparación con los dioses romanos. También menciona los días de fiesta, los casamientos consanguíneos y ciertas costumbres funerarias, tomando como base las fuentes griegas y comparando la religión con elemen-

tos de la naturaleza. Es decir, dando una visión del zoroastrismo afín a la cosmogonía griega.

La obra que más trascendencia tendrá será la del profesor de lenguas orientales (particularmente lenguas semíticas) en Oxford, Thomas Hyde, en su libro escrito también en latín Veterum Persarum et Parthorum et Medorum religionis historia, editado en 1700. Los parsis de su época son la principal fuente a la que recurre Hyde. Pero él no consulta un manuscrito de la parte del Avesta: el Yasna que había sido llevado a Canterbury en 1633. Hyde comienza por distinguir los persas antiguos de los modernos. El se empeña en demostrar su mono-teísmo y con esta finalidad, se esfuerza en presentar a Mithra y el fuego, lejos de las divinidades verdaderas. Zoroastro, agrega Hyde, el reformador religioso, conocía la doctrina de los judíos. También habla de la relación entre la religión persa y la de Abraham. El concluirá que Mithra, de ningún modo, será una divinidad. Mithra trata de los cuidados del agua y del fuego: de los dos principios, el de la luz y el de las tinieblas; de la creación, del origen del género humano, del puente Chinvat, etc. El libro de Hyde contiene varias representaciones de Mithra, de cadáveres expuestos a las aves de rapaña como relata Herodoto de la religión persa y de sus costumbres religiosas.

A pesar de su visión simplista de la religión irania, la influencia de Hyde, llegaría hasta el siglo XX, porque parece ser que él fue el primero en introducir, según Rudolf Eucken, la noción de dualismo para designar la religión de Persia: la visión de dos principios/divinidades en constante lucha: el bien y el mal, Ormazd y Ahrimán. Después esta noción será adoptada para definir la religión mazdeísta, incluso utilizada en filosofía en sus respectivas variantes.

En 1723, una copia del Vendidad, fue procurada por el inglés George Bouchier, de los parsis en Surat (India) y fue depositada como una curiosidad en la biblioteca Bodleiana en Oxford.

La Historia Crítica de Maniqueos y del Maniqueísmo, del francés Isaac de Beausobre (1734) habla sobre el zoroastris-

no. Beausobre ve en Zoroastro, un contemporáneo de Pitágoras y dice que Zoroastro mantiene solamente un principio supremo el cual domina a los dos principios, el bien y el mal, siendo estos subalternos de él. Después hace una exposición de la religión de los persas, y menciona que ellos realmente no adoran al fuego; que Zoroastro reforma la religión de los magos, cuya doctrina consiste en los siguientes artículos: 1) en la pureza de la fe, 2) en la sinceridad y la honestidad de las palabras, en la justicia, 3) en la santidad de las acciones; que esta religión sólo reconoce un dios, cuyo monoteísmo, los persas lo tomaron de Abraham. Luego menciona el Zendavesta diciendo que es una palabra compuesta que significa un instrumento para encender el fuego. Este trabajo de Beausobre es una obra de segunda o tercera mano, basándose en el libro de Hyde.

Anquetil du Perron será el primero en "descifrar" el Avesta, posteriormente vendrá la lectura e interpretación sistemática de Eugène Burnouf. Anquetil du Perron había estudiado el hebreo, el árabe y el persa, cuando lo estaba haciendo ve algunos folios de "zend" calcados de acuerdo a los manuscritos de Oxford (llevados por el inglés Bouchier) y decide trasladarse a la India. Se embarca, como soldado al servicio de la Compañía de las Indias. En 1758 llegará a Surat, lugar donde se realizarán sus investigaciones durante tres años. Mediante una serie de estratagemas para ganarse la confianza o al menos el interés de los sacerdotes parsis de la India, consigue que le confíen el conocimiento de sus libros sagrados. Aprende el persa moderno. Anquetil persuade a los sacerdotes a que lo dejen tomar algunos de sus manuscritos. Dentro de estos está el Avesta. También es iniciado en algunos de sus ritos y ceremonias. Anquetil permanece entre ellos por siete años y en 1761 decide regresar a Europa. Antes de llegar a París, pasa por Oxford, y compara sus manuscritos con los existentes en la biblioteca Bodleiana. En 1792 depositará en la biblioteca del rey, 180 manuscritos "zends", pahlavis, persas y sánscritos. Los siguientes diez años se dedicará

a trabajar sobre los textos y en hacer las traducciones de ellos. En 1771 saldrá a la luz su versión del Avesta en un libro llamado Zend Avesta, en tres volúmenes.

El primer volumen comprenderá la relación detallada del viaje de Anquetil; el segundo tratará sobre los manuscritos "zends-pahlavis", la vida de Zoroastro, según las fuentes orientales y la traducción del Vendidad; el tercer volumen comprenderá la traducción del texto del Avesta, la traducción del Bundahishn, la génesis de la lengua pahlavi, la traducción de un léxico "zend-pahlavi", y de un léxico pahlavi-persa y la exposición de las costumbres, tanto civiles como religiosas, de los parsis y el sistema ceremonial y moral de los libros zends y pahlavi.

A la publicación de la obra de Anquetil du Perron se desatará una ola de ataques violentos, que gravitarán en torno a la autenticidad de la obra. Por ejemplo, se decía, que el llamado Zend Avesta no era una obra genuina de Zoroastro. Sin embargo hubo quienes defendieron la autenticidad de la obra como J. F. Kleuker que la traduce al alemán en 1776 y como complemento y justificación sacará dos volúmenes de apéndices. El primero abarcará la traducción de las diversas memorias de Anquetil sobre la religión, la filosofía y la religión de la Persia antigua; en el segundo volumen defenderá la autenticidad del Avesta. Sus argumentos serán: 1) el zend no contiene ningún elemento árabe; 2) el pahlavi es una lengua posterior al zend, ya que el primero contiene elementos semíticos; estos elementos no son árabes, sino más bien arameos, lo que se puede explicar por la relación de Persia con los países de lengua aramea en la época sasánida, en la cual florece el pahlavi. Kleuker tradujo la obra de Anquetil para los teólogos básicamente.

Uno de los que negó la autenticidad de los manuscritos encontrados por Anquetil fue el orientalista inglés William Jones. En una carta publicada en francés (1771) señaló que Anquetil había sido engañado por los parsis, ya que éstos no le habían mostrado su religión como era en realidad. Pero los estudios lingüísticos de William Jones dieron una noción para

los estudios comparativos posteriores. Jones concluyó que el zend era un dialecto del sánscrito. Conclusión que hizo notar el posible parentesco entre los dos idiomas. En 1798 el padre Paulo de Saint-Barthélemy desarrollo la noción de Jones en un folleto sobre la antigüedad y la afinidad del zend, del sánscrito y del alemán. De sus comparaciones sacó la siguiente conclusión: en una antigüedad muy remota el sánscrito se habló en Persia, Media y en la época de Zoroastro.

Barthélemy aceptará la autenticidad del Zend Avesta, mediante sus comparaciones lingüísticas y manifiesta que el zend deriva del sánscrito en línea directa.

En 1793 aparecerán las memorias de Silvestre de Sacy donde presentará su desciframiento y explicación de las inscripciones y monumentos pahlavis de los primeros sasánidas. Su principal instrumento para descifrarlos fue el léxico pahlavi-persa, publicado por Anquetil du Perron. Estas inscripciones descifradas por de Sacy fueron la clave que se siguió para la interpretación de las inscripciones aqueménidas. Lo que contribuyó a confirmar la autenticidad de los manuscritos de Anquetil llevados a Europa, fue el avance en el estudio del sánscrito, así como el estudio de la gramática comparada. Hacia 1825 los textos avésticos empezaron a ser estudiados por especialistas del sánscrito. La afinidad muy próxima entre las dos lenguas ya habían sido indicada por los especialistas, pero en 1826, la más elaborada relación entre el sánscrito y el Avesta fue mostrada por el filósofo danés Ramus Rask, quien había viajado a Persia y a India y había traído consigo a la biblioteca de Copenhague algunos manuscritos valiosos del Avesta y libros pahlavis. Rask, en un trabajo pequeño sobre la edad y la autenticidad del lenguaje zend (1826), probó la antigüedad de la lengua y mostró que era distinto del sánscrito. Su método fue la comparación de las dos lenguas e hizo algunas investigaciones en el alfabeto de los textos. Es decir, Rask, subrayó que el zend no era, como algunos autores pretendían, un simple dialecto del sánscrito, al contrario era una lengua íntegramente caracterizada como tal, y que las dos lenguas eran familiares entre sí, casi al mismo

tiempo que Rask se dedicaba al estudio de los manuscritos del Avesta, un especialista francés del sánscrito también lo hacía: Eugène Burnouf, conociendo la relación entre el sánscrito y el avéstico se dedicó a leer los textos y encontró a través de su conocimiento del sánscrito, las falsedades filológicas de la traducción de Anquetil, cuya versión, según dijo, debió malinterpretar a sus maestros, además de que la tradición parsi debía estar alejada de la tradición del Avesta. Entonces Burnouf se volvió hacia la traducción sánscrita más antigua de una parte del Avesta. Esta versión fue realizada por el parsi Naryosangh, como ya se ha mencionado anteriormente, Burnouf se basó en la versión pahlavi y empleó el sánscrito en lugar de las tradiciones sacerdotales y las interpretaciones parsis del Avesta para traducir el texto sagrado. Este sistema de interpretación impuesto por Burnouf sirvió a otros investigadores como F. Bopp, Haug, Windischmann, Westergaard, Roth, Spiegel, Bartholomae, Darmesteter, de Harlez, Hübschmann, Justi, Mills, Geldner, etc. Estos especialistas usaron como clave el sánscrito, de igual manera la gramática comparada recién establecida para la interpretación y el significado de las palabras y en cierto modo usaron la tradición parsi que tuviera que ver con la traducción pahlavi.

En 1829 Oshausen en Hamburgo publica el original del texto Vendidad y Eugène Burnouf, en París, el texto completo del Vendidad, Yasna y del Vispered. Estas dos ediciones constituyen los fundamentos que permiten a F. Bopp comenzar el estudio de la lengua zend en su célebre obra sobre la gramática comparada de los idiomas indoeuropeos: Gramática comparada del sánscrito, zend, griego, latín, lituano, gótico y alemán en 1833

En 1864 es publicada en Viena el primer volumen de Comentario sobre el Avesta, el segundo se publicaría en 1868. En 1874 Spiegel en su fascículo Estudios arios tratará cuestiones gramaticales, mitológicas, además publicará, más adelante, otros trabajos sobre la materia. La obra de Spiegel es una enciclopedia de la lingüística y de la filología zend fundamentada en la obra de Burnouf. Spiegel utiliza el mismo método que aquel y desarrolla una crítica muy semejante.

Haug al estudiar el Vendidad y los Gathas utilizará el método a partir del análisis etimológico y continuará con la comparación de los Vedas y algunos capítulos del Avesta.

Los estudios del avéstico hechos por Max Müller eran puramente gramaticales, originalmente él estudiaba el sánscrito pero después con la ayuda del método comparativo, a partir de 1845 estudió el Avesta que lo llevó a la comparación de las religiones y a la edición del Rig Veda incluido en la obra que dirigió en cincuenta y un volúmenes: Libros sagrados de Oriente (1861-1867). James Darmesteter (1849-1894), a partir de sus estudios de las lenguas iránicas antiguas y de la gramática comparada se interesó en el Avesta, particularmente en las traducciones inglesas y francesas. El fundamento de sus Estudios iránicos fue la lexicografía y la gramática comparada; también se dedicó a hacer un estudio exhaustivo de las investigaciones acerca del zoroastrismo, así como de diferentes fragmentos zoroastrianos.

b) La versión actual del Avesta

Los fragmentos existentes reunidos por los zoroastrianos están divididos de la siguiente manera:

1. Yasna (incluye Los Gathas)
2. Vispered
3. Yasht
4. Textos menores, como Nyaishes, Gahs, etc.
5. Vendidad
6. Fragmentos, ejemplos de estos es el Hadkokht Nask, etc

Para el ceremonial religioso de los zoroastrianos tanto los parsis de la India como los guebros o gabars de Persia estas escrituras sagradas se han dividido en dos grandes grupos: el primero comprende el Vendidad, Vispered y Yasna, estos usados en el servicio de culto y están ordenados como un conjunto para las finalidades litúrgicas y forma propiamente el Avesta. En algunos manuscritos estos tres libros aparecen en dos diferentes formas de acuerdo a la ceremonia religiosa y no por la versión pahlavi. Si los libros se mantienen separados es porque cada parte esta acompañada generalmente por

una explicación en pahlavi. En el ritual están libros que se recitan juntos, pero sucede que los capítulos de un libro son mezclados con otros debido a propósitos litúrgicos, es decir porciones de uno se insertan en otra parte y se arreglan de acuerdo a como van a ser usados en el servicio. En este caso, la traducción pahlavi es omitida y la colección es titulada Vendidad Sadeh o Vendidad puro o sea un texto sin comentario. En el segundo grupo se encuentran las oraciones menores y el Yasht, en el cual se incluyen los manuscritos del llamado Khorda Avesta o el Pequeño Avesta. Este es un libro de oración para los legos, también están incluidos algunos fragmentos que en el ritual zoroastriano tienen propósitos específicos como por ejemplo el culto seguido a la muerte de un zoroastriano y las oraciones que se deben decir para tal suceso. Para los parsis y los guebros el más importante de ambos grupos es el que contiene el Yasna porque ahí se encuentran las enseñanzas de Zoroastro.

c) El Yasna

Como se ha señalado anteriormente el Yasna es la obra litúrgica principal del canon mazdeísta, el cual consiste en determinadas alabanzas y oraciones que son recitadas íntegramente durante el ritual zoroastriano, por los sacerdotes delante del fuego sagrado. La composición del Yasna es de setenta y dos capítulos, nombrados en lengua pahlavi Ha, Haiti. Este nombre se encuentra escrito en el cinturón (kusti) de los sacerdotes parsis.

Varios de esos setenta y dos capítulos son meras repeticiones; los contenidos de algunos de esos capítulos son muy semejantes, por ejemplo los capítulos 5 y 18 son esencialmente idénticos a los capítulos 35 y 47, así como a los capítulos 63, 64, 66, 67 y 72. Como estos hay otros ejemplos.

De acuerdo a su contenido el libro Yasna conforma tres divisiones aproximadamente iguales: 1) del capítulo 1 al 27; 2) del capítulo 28 al 40; 3) del capítulo 41 al 72.

La primera parte, del capítulo I al 27, se inicia con una evocación del dios Ormazd y otras divinidades de la reli-

gión, por ejemplo, Anahita, Mithra, etc., de acuerdo a su rango (capítulos 1 al 2). El siguiente capítulo (3), está dedicado a la oblación (myazda), la consagración del agua sagrada (zaothra) y otros ofrecimientos, cuyas fórmulas rituales son muy similares (4). Después de una corta oración viene el designado Hom Yasht (9-11), en el que el haoma, cierta planta cuyo jugo produce embriaguez, se prepara y es ingerida por los sacerdotes (libación del haoma), como el rito sagrado impone esta planta es personificada y adorada tanto como planta como divinidad.

Después de esa sección sigue el credo zoroastriano, de épocas más recientes (12), y por otras fórmulas específicas (13). Con el capítulo 14 empieza el staota Yesnya, capítulos del stat-Yasht, o los 21 Nasks (libros) del Avesta inicial. En los primeros capítulos de staota-Yesnya se hallan invocaciones de los espíritus del día (16), de los períodos del año y de las distintas formas del fuego (17), los capítulos del 19 al 21 contienen comentarios acerca de la mayor parte de las oraciones del Avesta; las oraciones sagradas, el Ahuna Vairya, Ashem Vohu y Yenghe Hatam, y constituyen parte del tercer Nask original, llamado El Bak Nask. Los capítulos siguientes (22-27), se componen de una serie litúrgica, llamada Homast Yasht, que acompaña la segunda preparación del haoma en la ceremonia. Los cinco Gathas junto con el Yasna Haptanghaiti (Yasna de los siete capítulos), forman los capítulos 28 al 53 (exceptuando el 52) que contrastan con las otras partes del Yasna por su composición, forma y contenido, esto constituye la sección de los Gathas. El capítulo 53 es una interpolación breve entre el capítulo 4 y 5 de la parte de los Gathas, contenido en el anterior capítulo. El capítulo 54 no está incluido en los Gathas por no considerarse escrito por Zoroastro aunque redactado en el mismo dialecto gáthico consiste de un sólo verso, a lado de fórmulas introductorias formando la oración Airyaman Ishya cuyo objetivo es la evocación de los Saoshyants que se presentan para devolver a los muertos la vida en el día de la resurrección. Después de un breve resumen de los Gathas (55) le sigue el Srosh Yasht (57)

una larga y detallada personificación del ángel Sraosha, precedido de un capítulo breve (56) de la misma tendencia a manera de introducción. El capítulo 58 incluye oraciones especialmente para ser recitadas en el juicio final del hombre. En el capítulo siguiente (59) se reanudan las invocaciones dirigidas, mediante una fórmula de bendición, a la casa de un adorador piadoso (60), una fórmula parecida al exorcismo (61) y una serie de estrofas para ser recitadas en relación al fuego sagrado (62). Los capítulos 63 al 68 constituyen el Ab-zor, ofrecimientos a las aguas, como una parte introductiva, son los capítulos 63 al 64, alabanzas a Anahita, la divinidad vinculada a las aguas (65) y las fórmulas usadas en la consagración y adoración representada en el agua santa (66-68). El libro finaliza con invocaciones parecidas a las anteriores (69-72), terminando la ceremonia del Yasna o Sacrificio.

d) Vispered o Visperat

El significado de Vispered o Visperat (Visprat) es "Todos los jefes", no está compuesto de textos unidos y consiste meramente de agregados de partes del texto Yasna que se parecen en lenguaje y forma, éste incluye 24 capítulos llamados Kardah. También contiene invocaciones y ofrecimientos de homenaje a los héroes de la tradición zoroastriana. En el ritual los capítulos del Vispered están intercalados en el Yasna.

e) Yashts

El Yasht o himno está compuesto de varios capítulos escritos principalmente en verso y cuya composición es más reciente, siendo probable que sea del período aqueménida, pues el dialecto es muy parecido a la lengua del viejo persa de esa época. Este texto muestra una gran afinidad con la religión de los persas tal como la describe Herodoto. Este libro de forma poética está compuesto de 21 himnos. Cuyo contenido se mantiene entre la leyenda y el mito. Los ángeles de la religión (yazatas) y los héroes del Irán antiguo son laudados y glorificados.

Cada uno de estos himnos están dirigidos a cada una de las 21 deidades, tales como Anahita, Mithra, Verethraghna, etc. El orden como son adoradas esas divinidades corresponde en gran parte con la secuencia con que se acostumbraba nombrar los días del mes.

En forma externa los Yashts están caracterizados por su inicio idéntico a la conclusión, pero difiere básicamente en longitud, edad y carácter. Los primeros cuatro están compuestos de material tardío y los últimos dos consisten de fórmulas Yashts comunes con un número de citas de otros pasajes. El Yasht está estructurado para ser recitado con pocos intervalos de aire. De estos Himnos los más importantes son el Yasht 5, en donde se alaba a Ardivi Sura Anahita; el Yasht 8 que exalta la estrella Tishtrya y relata su victoria sobre el demonio de la sequía y escasez; el Yasht 10 está dedicado a Mithra y es de considerable extensión. De acuerdo a el especialista Ilya Gershevitch este himno puede ser fechado aproximadamente en la segunda mitad del siglo V A.C. ²⁸

En la mayor parte del Avesta Mithra significa contrato, convenio, así también es considerado en el Yasht 10; allí se habla del poder que tiene y que es más fuerte en el mundo de las criaturas en la medida que se practica la adoración de él junto a la libación ²⁹ del haoma. En este Yasht Ahura Mazda aparece vinculado a la verdad que aleja de los peligros del mundo al hombre. Mithra es visto como dios de la luz y la verdad, él hace frente a aquellos que han calumniado su juramento o roto su promesa; el Yasht 13 está dedicado a glorificar y propiciar la llegada de los espíritus guardianes (fravashis) de la rectitud; el Yasht 14 es en honor de Verethraghna, la encarnación de la victoria; y el Yasht 19 canta las alabanzas de la gloria regia, nos remite al resplandor que poseyeron reyes y héroes de Irán en tiempos antiguos como un signo de su gobierno por derecho divino.

f) Textos Menores

Entre estos textos se encuentran los Nyaishes o letanías zoroastrianas, una colección de cinco oraciones cortas o

alabanzas dirigidas al sol, la luna, el agua, el fuego y a los ángeles de Khurshed, Mihr (Mithra), Mah, Advisur (Arvi Sura Anahita) y Atash quienes presiden esos elementos. Estas letanías forman una parte importante del Kordah Avesta y están compuestas de fragmentos del Yasna y del Yashts y comprenden invocaciones, súplicas, ruegos en cada letanía empleadas por los laicos diariamente, así como por el sacerdocio. También en los textos menores se encuentran los cinco Gahs, dirigidos a los espíritus de los cinco periodos del día; los dos Shiroza, en sus treinta párrafos invoca a las 30 divinidades (Ahura Mazda, Amesha Spentas, etc.) que presiden cada día del mes (30 días), éstos son recitados especialmente en el día treintavo después de la muerte de un zoroastriano; los Afrigán o bendiciones son cuatro que se usan para varios propósitos y se dicen acompañados de dedicatorias: el Afrigan-i Dahman, en honor de aquellos que han muerto en la fe mazdeísta; el Afrigan-i Gatha, recitado en los cinco últimos días del año, cuando las almas de los muertos vuelven a visitar la tierra; el Afrigan-i Gahanbar, compuesto de instrucciones para creyentes, trata sobre su participación en la celebración de los seis festivales especiales del año; y el Afrigan-i Rapithwin que cuenta el comienzo y el fin del verano. Todos estos fragmentos pertenecen al Khordah Avesta.

g) Vendidad

Ley contra los demonios (Vendidad), aunque intercalado para propósitos litúrgicos entre los Gathas en el ritual zoroastriano, no es una obra litúrgica propiamente dicha. El Vendidad ofrece un código sacerdotal, es además la principal fuente de la cosmovisión del zoroastrismo, que prescribe varias purificaciones, penalidades y expiaciones. Originalmente formaban los Nasks del Avesta, según lo señala el Denkart. Sus partes varían, en la generalidad de los casos, en cuanto a estilo y tiempo de composición, está escrito en prosa, agrupa leyes y reglamentos con la finalidad de establecer el bien y derrotar el mal. Esta parte contiene las

mismas palabras con que Ahura Mazda explica a Zoroastro el origen de las cosas, el Génesis, sus propias obras y las cosas que creó el mal, cuyo representante es Ahrimán, en equivalencia a las cosas creadas por Ormazd (todas buenas). Explica la historia de los comienzos de la civilización bajo la autoridad de Yima, el hombre primordial, durante la edad dorada. Se elogia la agricultura, también hay exhortaciones a la solicitud y compasión que se deben al perro, custodio del hogar y del rebaño. Enseguida vienen 18 secciones de reglas, donde se establecen un catálogo de castigos para cada pecado según su grado. Igualmente se habla acerca del tratamiento de los cadáveres, la manera en que se debe acercar el zoroastriano a los muertos y los métodos de purificación. El capítulo 18 trata, entre otras cosas, del carácter del sacerdote verdadero y el falso, relata una conversación entre el ángel Sraosha (Obediencia) y el espíritu maligno Druj (Mentira). El capítulo 19 habla de la prueba de Zoroastro y la revelación del destino del alma después de la muerte. Los capítulos 20-22 en su mayor parte son de carácter médico.

h) Fragmentos

Existe un considerable número de fragmentos. Sobreviven, por ejemplo, tres capítulos del Hadokht Nask (sección conteniendo dichos), donde se describe el destino del alma después de la muerte. Hay otro fragmento métrico, y que se refiere a la eficacia de la oración Airyaman Ishya que es cantada para el Saoshyants mesiánico (o Salvador-Mesías) en el día del juicio para confundir a Ahrimán y su grupo infernal; también existen otros fragmentos recopilados por Bartholomae que incluye un listado de ellos casi completo en Altiranisches Wörterbuch (Diccionario de Irán antiguo) o en James Darmesteter Le Zend Avesta, Tomo III, donde comenta y presenta varios de esos fragmentos.

5. El mazdeísmo y la religión irania

Varios nombres han sido empleados para designar la religión antigua de Irán o Persia. Por ejemplo zoroastrismo, mazdeísmo, dualismo, etc.

La designación zoroastrismo proviene de la figura destacada de su profeta Zoroastro; el nombre mazdeísmo deriva del dios supremo de los Gathas: Ahura Mazda.

El término mazdeísmo se empleó en forma generalizada a partir de la consolidación en el poder de la dinastía sasánida, la cual oficializó esa religión; sin embargo, después de la colonización árabe cayó en desuso predominando la acepción zoroastrismo apoyada por los sobrevivientes de esa religión: los guebros gabars y los parsis.

El lapso que comprende el mazdeísmo según la tradición zoroastriana, pahlavi y parsi empieza con el nacimiento de Zoroastro, ubicado por los historiadores modernos en el siglo VI A.C., subsistiendo hasta nuestra época en determinados núcleos en la India y Persia, aunque esta monumental era no tiene un desarrollo continuo; no abarca cada una de las etapas por las que atraviesa la historia de Irán en el sentido de que ha ejercido una influencia continua, en las creencias de los pueblos de la meseta irania. Algunas creencias religiosas de la era pre y aqueménida se aproximan más a las relatadas por Herodoto en sus Historias que a la religión que profesara Zoroastro. La religión de los medos y los persas en el período anterior a Zoroastro estuvo caracterizada, quizás, por la presencia de un sacerdocio poderoso: los magos medos. De los medos, su dios más importante de su panteón, fue Zurvan, relacionado con el tiempo y el destino.

Herodoto dice que los persas no tenían templos, sin embargo se han encontrado algunos en la región en forma de terrazas o cuartos cuadrados; en tiempos aqueménidas existieron en las ciudades de Susa y Persépolis aunque modestos, protegidos por un techo y utilizados para alojar el fuego sagrado.

El desenvolvimiento del culto al fuego ha sido estudiado casi exclusivamente en forma arqueológica; de la etapa aqueménida se ha constatado que había un culto al fuego doméstico: en los hogares de los integrantes de los pueblos iraníes, bajo el régimen de las satrapías, se tenía siempre un altar para el fuego que constantemente estaba prendido y en los días ceremoniales nunca se apagaba. Este tipo de culto era enteramente privado; otro era el culto al fuego de la dinastía o realeza que se hacía en un templo asignado para tal efecto. Por eso se ha señalado que el culto al fuego ocupa la mayor parte de la historia de Irán desde tiempos remotos y los viajeros que describieron la religión antigua fueron los que consideraron a los creyentes mazdeístas como adoradores del fuego, incluso hasta épocas tardías se les quedó esa designación. En la actualidad también se les llama, algunas veces así.

Es posible que el grupo religioso dominante en el gobierno de los aqueménidas fueran los magos, que de acuerdo a Herodoto, tenían la costumbre de exponer los cadáveres a las aves de rapiña para que se los comieran, pues creían que la tierra se manchaba al enterrar carne putrefacta. Además combatían a los animales que consideraban maléficos, por ejemplo las hormigas, las serpientes, etc., en cambio favorecían al perro, por estar asociado a las actividades pastoriles y los magos también eran intérpretes de sueños ³⁰.

Aún no se ha hallado la conexión religiosa entre los magos y Zoroastro; no se puede afirmar que los magos siguieran la religión practicada por el profeta. Pero dicho grupo ejerció el control religioso en varias generaciones de gobernantes de la región iraní, incluso pudieron ser los antepasados de los mobeds (sacerdotes sasánidas) ³¹.

Dichos magos eran el elemento básico en la ceremonia del sacrificio cuyas ofrendas eran generalmente animales, por eso, quizás se convirtieron en un sacerdocio fuerte. En la Biblia (en Jeremías y Ezequiel) hay referencias a ellos como autores de la peor de las abominaciones: eran unos veinticinco "... que de espaldas al templo de Yaveh y cara al oriente, o sea

al sol, lo adoran y hacia el oriente se postran y llevan la zemora, es decir el baresman, el ramito a sus narices ". Según Dinon-hacia el año 350 A.C., aproximadamente-los adivinos medos se servían de varillas"³², que no son varillas sino varitas. Así como los magos adoran al sol, otro grupo iranio, los masagetas, también lo honran y le sacrifican caballos ³³.

La religión descrita por Herodoto está de acuerdo a la religión antigua irania, con variaciones de origen extranjero, pero es imposible aceptar la versión breve que él da para hacerla representativa de toda la religión persa. Herodoto era un extranjero y sus informes están marcados de imperfecciones enlazadas a su cosmovisión; por esa cuestión no podemos tomar muy en cuenta las omisiones de sus pocos capítulos que tratan sobre las religiones de los grupos iranos.

De los reyes aqueménidas aún no se ha hallado alguna evidencia que demuestre alguna conexión con Zoroastro; aunque en una de las inscripciones del rey Darío se ha identificado a Ahuramazda, en que aparece escrito en esta forma, es decir como un sólo vocablo, y en donde se enfatiza el hecho de que él estableció su imperio y suprimió las rebeliones con la ayuda de Ahuramazda y "todos los dioses". De esto se ha inferido la posibilidad de que dicha idea de prevalencia de Ahuramazda provenga de Zoroastro, pero no hay más datos que lo confirmen. Además no se puede establecer que Ahuramazda fuera el dios supremo y que los otros dioses, que están junto a él, sean subordinados. Si Darío tomó ese elemento (Ahuramazda) de la creencia de Zoroastro, cabe la duda de porque no menciona a los "santos inmortales" y denuncia la actividad del espíritu maligno Angra Mainyu. La influencia del profeta sobre Darío ha sido sugerida por el historiador francés Clemen Huart en El Irán Antiguo ³⁴; la presencia de Ahura Mazda, en dichas inscripciones, hizo pensar que los reyes aqueménidas eran zoroastrianos. Pero todo lo que se sabe acerca de ellos es contrario a las prédicas de Zoroastro: las deidades Mithra y Anahita, no aceptadas por Zoroastro, fueron adoradas en la zona irania. La posición de Mithra fue particularmente sobresaliente en el occidente de Irán, la libación del haoma fue práctica corriente entre el

sacerdocio iranio, etc.

A consecuencia de la conquista de Alejandro Magno, la religión persa se vió sumergida por el helenismo. La numismática no muestra ninguna deidad irania individual. A pesar de la preponderancia helenista, la religión antigua irania no desapareció; de esa etapa se han hallado en Commagene, hacia la mitad del siglo I A.C., nombres de dioses acompañados de designaciones iranias y griegas: Zeus Oromazdes, Apolo, Mithra, etc. Un calendario encontrado en este siglo en Nisa, cerca de Ashkhabad moderno en Turkmenistán soviético muestra que es de la época helenista, en el se halla Ahuramazda y las entidades; los poderes rendidos a él, están contiguos a otros dioses como Mithra, el sol, la luna, etc. El mazdeísmo, a la llegada de los sasánidas, se convierte en un culto mayoritario establecido como religión oficial que confina a los grupos heréticos. En esta era, la disposición del sacerdocio, de acuerdo a su jerarquía; la fusión de cierto grupo de magos con los herbads (sacerdotes que offician las ceremonias) persas, la creación del canon colaboran en el ascenso de la iglesia-estado mazdeísta. La jerarquía sacerdotal comprendía a los ehrpai que eran un tipo de teólogos dedicados a las labores encomendadas a reunir los textos sagrados y en algunos casos escribir lo memorable de la tradición oral; igualmente participaban, de esas funciones, los ehrpai que además difundían la religión por tierras lejanas.

Los ehrpai cuidaban también el fuego sagrado de los templos sasánidas. El ehrpai, originalmente un maestro religioso, se convirtió en uno de los teólogos fundamentales del zoroastrismo. Dicha jerarquía incluyó la creación de los magupati o jefe de los magos y su superlativo magupatan, cuya influencia notable del modelo shahanshah, "rey de reyes", está presente. Los sacerdotes herbads eran los encargados de celebrar el acto religioso, principalmente el ritual del fuego del mismo modo que los sacerdotes magos lo hacían. Actualmente los herbads son los sacerdotes de grado menor y en

las ceremonias importantes fungen como sacerdotes asistentes. Por encima de los herbads estaban los moheds, cuyo centro religioso estaba en Shiz; este grupo sacerdotal, quizás se desarrolló a partir de la jerarquía de los magos y se dedicaron a propagar las ideas zurvanitas y algunas costumbres de la antigüedad irania, como por ejemplo, el casamiento con el pariente más próximo. Arriba de los moheds se constituyen, con el paso de los siglos entre los parsis, una jerarquía parecida a la católica: el obispo (dastur).

El sacerdocio fue y es hereditario, siendo el hijo mayor el sucesor en la generalidad de los casos. Actualmente la ceremonia de investidura comprende a toda la comunidad; todos los jóvenes parsis tienen que ser iniciados al llegar a la edad de siete años en India o diez en Irán. Reciben la camisa (sadras) los que se convertirán en sacerdotes y el cinto (kusti), los cuales vestirán toda la vida.

De lo anterior podemos resumir que el clero sasánida estaba asociado al ritual del sacrificio integrado por la libación del haoma, el sacrificio de animales; durante el reinado de Sapor ya no se sacrificaban bueyes sino corderos,³⁵ y otras ofrendas a los dioses anexo a la ceremonia del fuego. Esa jerarquía estaba compuesta de los ehrpats que estaban abajo de los magupats (jefes de magos), aunque en los primeros reinados sasánidas sólo habían magos y entre ellos estaban los ehrpats, que eran los maestros del conocimiento.

Dentro de los actos rituales, al lado del sacrificio, estaban las ceremonias de purificación con fuego y agua; el fuego ocupa un lugar significativo en la historia antigua de Irán y en la religión zoroastriana actual. Existen altares permanentes constatados en las monedas sasánidas, donde se representaban fuegos ardientes. Para probar que una persona estuviera exenta de culpabilidad era necesario pasar a través de una pira, lo mismo que fomentar y alimentar el fuego que era prendido de un fuego sagrado, de un lugar de culto; la (s) deidad (es) era (n) invocada (s) para asistir al ritual, donde se usaba un metal fundido para fines ordálicos. El sacerdote, al sacrificar un animal, en voz alta decía fórmulas propias para tal acto. Los sacerdotes magos mataban animales para dicho sacrificio con un mazo y no con un cuchillo.

llo, como lo hacían otros grupos iraníes.

El fuego estaba asociado al fuego del hogar, reminiscencia de la tradición iraní antigua, y tenía que ser prendido y nunca apagado; es decir, debía ser un fuego perpetuo, conservado por el jefe de familia. En las construcciones, con fines litúrgicos, siempre el altar del fuego ocupó el centro del edificio. Actualmente en las ceremonias parsis también el rito del fuego consiste en tenerlo encendido y alimentado por lo menos cinco veces al día. La fundación de un fuego nuevo es una ceremonia muy elaborada en comparación con los ritos de purificación y regeneración de un fuego que son menos complicados.

Durante los sasánidas se celebraban varias fiestas religiosas: la fiesta llamada Noruz (nuevo día) que se efectuaba el primer día del mes de Farvardin, que correspondía al comienzo del año persa. En ella se acostumbraba dar dulces a los amigos, tradición conservada hasta la actualidad (iniciada el 21 de marzo). A los Amesha Spentas está consagrado el sexto día de ese mes, llamado el día de la esperanza; en esta la gente se mojaba mutuamente ya que se creía que el rey Ormazd, hijo de Sapor, reunió las dos fiestas que tenía que ver con la purificación del agua. Esta reunión de las dos fiestas traía consigo, que los días intermedios, fuesen festivos y ordenando Ormazd, encendía grandes fuegos en lugares elevados, quizás para purificar el aire.

La fiesta de Mihragan también se practicaba bajo los sasánidas. Esa celebración era en honor de Mihr (Mithra) y era una feria donde el rey llevaba una tiara con el grabado de la imagen del sol (mihr) y la rueda celeste sobre la cual gira ³⁶.

El autor persa describe el festival Fravardigan, cuando la comida y la bebida eran ofrecidas a los espíritus de la muerte, quienes durante esos días, acostumbraban visitar a sus familias y los mantenían ocupados con sus aventuras a pesar de ser invisibles a ellos. Esa noción de fravardigan proviene del término fravashi (o fravarti) que significa protección. Los fravashis se refieren a los espíritus ancestrales; seres celestiales preexistentes sólo visualizados

transportando lanzas y hombres a caballo; en la gran lucha, entre buenos y malos, ellos son aliados del bien, establecido así en el *Avesta*.

El mazdeísmo fue producto de varias influencias, entre éstas se encuentran el zoroastrismo que se mantuvo distanciado en algunos de los aspectos privativos de la reforma zoroástrica, donde algunos elementos no propuestos en los Gathas y otros claramente manifiestos de las ideas de Zoroastro se convirtieron en preponderantes tales como el dualismo, las costumbres alrededor de la muerte, el uso sagrado del fuego, los mitos de creación, el uso generalizado de la denominación de Ahrimán como Espíritu Maligno, que sustituye a Angra Mainyu y de Ormazd en lugar de Ahura Mazda, así como de otros dioses como Anahita, Mithra, etc., aunque algunos de esos fueron producto de la tradición irania antigua que reivindica las prácticas sacrificiales sangrientas de bueyes, carneros, etc., tratadas mediante la costumbre de los sacerdotes de embriagarse con el *haoma* y por otra parte, algunas de las creencias de los magos, por ejemplo, la exposición de los cadáveres, el casamiento entre parientes, etc.

PARTE TERCERA

**No hay ni bien ni mal en la Naturaleza, pero hay lo bueno
y lo malo para cada modo existente**

Gilles Deleuze Las Cartas del Mal

LA REFORMA ZOROASTRICA

1. Los Gathas

Los Gathas, Himnos o Canciones, están escritos en varios metros y en un dialecto diferente del resto del Avesta. Constituyen la parte más antigua de las escrituras sagradas mazdeístas; difieren de las otras partes por el lenguaje, la métrica y el estilo. Están incluidos en el texto litúrgico del Avesta, el Yasna y son recitados durante el ritual del mismo nombre, para los zoroastrianos modernos, los parsis y guebros o gabars, son la parte central de su culto.

En el Yasna están comprendidos del capítulo 28 al 34, del 43 al 51 y el capítulo 53. Los capítulos intermedios también son considerados Gathas por estar redactados en dialecto gáthico pero no se incluyen dentro de los escritos atribuidos a Zoroastro, estos son: Yasna Haupthanghaiti capítulos 35. 3 al 41. 6, designado el Yasna de los Siete Capítulos y una parte de A-Airyama-Ishyo Yasna 54. 1; estos redactados en prosa difieren de los otros Gathas en lenguaje, estilo, contenido, etc. Igualmente en este grupo están comprendidos el Yasna 12, 43 y algunas oraciones. Este grupo consiste en la generalidad de los casos en varias de esas oraciones y alabanzas a algunos dioses del panteón mazdeísta, como Ahura Mazda o Ormuzd, Ormazd y otras divinidades. Según parece estos capítulos fueron compuestos después del fallecimiento de Zoroastro¹.

Los Gathas atribuidos a Zoroastro, abarcan 17 himnos, o sea 17 versos o cinco grupos de versos:

- 1) Yasna 28-34
- 2) Yasna 43-46
- 3) Yasna 47-50
- 4) Yasna 51
- 5) Yasna 53

Están compuestos todos ellos métricamente y sus nombres son: Gatha: 1) Ahunavaiti; 2) Ushtavaiti; 3) Spenta Mainyu; 4) Vohu Khshathra y 5) Vahishtoishti.

Los himnos comprenden las enseñanzas, exhortaciones, interrogaciones y revelaciones del profeta Zoroastro, destacándose su figura; a él lo elige dios para regenerar el mundo. Además la relación entre él y dios se presenta en un tono familiar: "La divinidad es como un compañero de predicación del profeta y ésta es una innovación de Zoroastro"². Por lo anterior se ha manifestado que Zoroastro aparece como una personalidad distinta a las otras divisiones del Avesta, que no son los Gathas, exceptuando los Siete Capítulos mencionados arriba.

Se puede suponer que como texto, no para finalidades propias de la liturgia, podría haber sido de otra manera. Los parsis conservaron, según parece, aquellos manuscritos que les fueron útiles para la práctica religiosa del zoroastrismo y por tanto, pudieron haber desechado fragmentos no utilizables, según su criterio, para su ritual durante los catorce siglos que han vivido en la India desde que salieron de Irán, en distintas oleadas unos antes otros después.

a) La traducción de los Gathas y su problemática

Las dificultades que implican una traducción y una interpretación de los Himnos gáthicos son enormes. Aún no se ha dado una solución definitiva a todos los problemas a que se enfrenta el especialista al intentar traducir los Gathas. A pesar de los grandes esfuerzos eruditos de dos siglos de estudiosos principalmente alemanes, daneses, franceses e ingleses. Estos estudios estuvieron dominados por más de medio siglo por la autoridad de uno de los primeros traductores de los Gathas reconocido, Christian Bartholomae. Es de notarse que sus puntos de vista en materia de interpretación no fueron aceptados unánimemente, pero cuando se empezaba a abordar la gramática básica, la sintaxis y la semántica de los Himnos, la versión de Bartholomae fue y es la

gufa. Su traducción excepcionalmente fue cambiada y solamente algunos detalles se modificaron. Una de las bases de la traducción de Bartholomae fue la versión pahlavi del Avesta y la lengua contenida en los Vedas. La versión de Jacques Darmesteter fundamentada ante todo en los documentos pahlavis ha sido una demostración de la imposibilidad de entender claramente los himnos en la atmósfera del siglo II D.C.

El primer intento de cambiar el predominio de Bartholomae fue realizado por Helmut Humbach que publica su libro Los Gathas de de Zaratustra en 1959. Humbach muestra como erróneos los fundamentos de la traducción de Bartholomae en algunas expresiones. Tomando en consideración los paralelismos internos de los Gathas, los del Avesta tardío y de los Vedas, al igual que los anteriores traductores del Avesta y los Gathas. Pero el trabajo de Humbach tuvo menos resonancia e impacto del que merecía, quizá debido a una cierta inconsistencia del sentido de contenido. De este modo tuvo una influencia mínima en las siguientes traducciones: en la de Hinz (1961) y prácticamente ninguna en la de E. Wolff Lommel (1971). Solamente repercutió de modo notable en los trabajos de Stanley Insler (1975), que fue el pionero en utilizar y promover el trabajo de Humbach. Sin embargo Bartholomae y Humbach se habían avocado a la traducción literal, Insler en desacuerdo del sentido de esas traducciones trató de interpretar la gramática y la sintaxis lo más literariamente posible.

Como ya hemos visto la gramática, el vocabulario y la sintaxis de los Gathas es única en relación al lenguaje del Avesta tardío. Esto se ha notado gracias al método comparativo al analizar la cronología, el tipo de poesía y el dialecto. Cronológicamente pertenece el lenguaje al período posiblemente pre-aqueménida; la clase de poesía empleada en los Gathas es diferente en los otros sectores del Avesta; pues se han comprobado las diferencias dialéctales.

Los Himnos gáthicos muestran ambigüedades porque combinan algunas de sus terminaciones gramaticales y por lo compacto y constante estilo elíptico, todo esto ha dificultado la labor de traducción.

En cuanto al contenido, está desarrollado frecuentemente en términos metafóricos y alegóricos, esto es, por cierto, lo más problemático de la traducción. Sin embargo la metáfora y la alegoría juegan un papel insignificante en la mayor parte de las traducciones, desde las primeras, del siglo XVIII, hasta las más recientes, de 1975, incluyendo la de Humbach.

El aislamiento literario del texto dentro de la época antigua ha dificultado la posibilidad de fijar la posición de la teología de Zoroastro dentro de los cambios anteriores de la religión irania. También es posible que Zoroastro haya sufrido penalidades cuando intentó expresar sus pensamientos de modo comprensible para quienes se preocuparon por escucharlo.

La pregunta que procede es: para qué propósitos particulares fueron compuestos los Himnos, a lo que aún no se ha podido dar respuesta.

Todos los ensayos que intenten analizar el texto en sentido literario dependerán principalmente de la comparación con indagaciones recogidas sobre todo en: 1) el Avesta tardío; 2) el viejo persa, particularmente el de las inscripciones aqueménidas; 3) los Vedas; 4) fuentes griegas. Aunque cada uno de esos puntos plantea cuestiones de su propia incumbencia; lo cual vuelve la labor de reconstrucción metodológicamente difícil. Y como hasta ahora no se conocen comentarios arcaicos analíticos de la tradición zoroástrica, aquellos que pudieran presentar con mayor detalle el significado del mensaje de Zoroastro, se ha tenido que recurrir para su interpretación al Avesta más reciente, a la versión pahlavi y otros escritos posteriores que especialmente no resuelven los obstáculos cardinales de la traducción del texto. La dependencia con la lengua pahlavi es un hecho constatable, ninguna de las traducciones occidentales ha negado la influencia de la traducción pahlavi del Avesta.

Se ha utilizado el Rig Veda para: descifrar la mayor parte de las formas gramaticales; suministrando esta base para fundamentar con mayor exactitud el vocabulario; revelar un número de tipos estilísticos y convenciones sintácticas, y obtener una contraparte textual para comparar y juzgar los temas dominantes en el

pensamiento de Zoroastro.

Un reconocimiento reciente que se ha hecho a Humbach es el relativo al trabajo que llevó a cabo para entender el texto a través del análisis interno (gramatical), así como de las expresiones repetidas dentro del lenguaje. Esto ha establecido la unidad de composición del poema y ha revelado varias técnicas básicas de la sintaxis y organización expresiva de las palabras del profeta. Insler ha continuado esta línea y ha hecho algunos descubrimientos en esta área, pero desafortunadamente no ha proporcionado un examen sistemático sobre ese rubro, tal como lo hizo Humbach³. Sin embargo, una comprensión exclusivamente gramatical de los Gathas es casi imposible, por la complicada sintaxis del texto, y para eso es fundamental tomar en consideración el lenguaje metafórico y alegórico contenido en los Gathas, por lo que el aspecto literario del poema se hace imprescindible al realizar cualquier clase de traducción.

b) Contenido de los Gathas⁴

El orden de este capítulo corresponde a la secuencia del Yasna comprendido en los bloques que van del capítulo 28 al 34 y del 43 al 53, exceptuando el capítulo 52; solamente se han utilizado aquellos capítulos estimados por los especialistas como los únicos relatos de Zoroastro.

Esta parte puede parecer extraña para alguien que no está familiarizado con el texto. Se ha tratado de conservar hasta donde ha sido posible la versión de los Gathas de Jacques Darmesteter de fines del siglo XIX y tomando en cuenta algunas de las modificaciones de Humbach, fundamentales para la comprensión de la historia relatada. Ambas versiones, al parecer son las únicas existentes en México. Las dificultades de una comprensión clara y precisa representan la problemática de la traducción mediante la ayuda de textos muy posteriores o de otro contexto como son los documentos pahlavis, los escritos en sánscrito, etc. Aunque parecidos no son iguales y tampoco se pueden

manejar como tales. Por ejemplo, tanto el sánscrito como el dialecto gáthico tienen características muy específicas que son propias de su lenguaje y contexto, aunque posibilitan un estudio comparativo no resuelven algunos aspectos centrales del texto: la alegoría y la metáfora, elementos que caracterizan al poema gáthico.

Esta parte es una síntesis del contenido de los Himnos.

Yasna 28

Compuesto de once estrofas. La narración se desarrolla en primera persona, Zoroastro es quien habla.

Por medio de los ruegos pretende realizar todas las obras de santidad que establece la ley primitiva del Señor; el espíritu del bien y la inteligencia del Buen Pensamiento.

Zoroastro se dirige a la divinidad de una manera familiar indicándole que es su adorador y solicitándole que el Señor Sabio le proporcione la veracidad conforme a las atribuciones de la vida: la corporeidad y el pensamiento, con los cuales Ahura Mazda ha hecho la buena obra para que se puedan regocijar los hombres.

Zoroastro se rinde a Ahura Mazda, la Veracidad, el Buen Pensamiento y Sabiduría.

Pide insistentemente que recurra Ahura Mazda a su llamado. Con la ayuda del Buen Pensamiento y el Señor ofrece recompensas divinas a las obras hechas en conocimiento de Mazda Ahura, Zoroastro quiere entender a los hombres que buscan la Veracidad.

Pregunta cuándo verá a la Veracidad y al Buen Pensamiento, cuándo la lengua dará a los ignorantes la fe en la palabra de Ahura. Ruega que venga a él Ahura con el Buen Pensamiento. Pide a la Veracidad los dones que duran eternamente.

Las palabras provenientes de la Veracidad rebeladas a Zoroastro y a los suyos harán la dicha del poder que aniquilará la malicia fomentada por sus enemigos.

Pide a la Veracidad la recompensa y el favor que sigue al

Buen Pensamiento.

Habla Zoroastro de sí mismo con su nombre, es decir con el nombre de Zaratustra y de los bienes que ofrece el Buen Pensamiento de acuerdo a la fuerza de Vishtaspa, que es él que lo sigue.

La ley buena es la cosa excelente entre todas, él escoge ser amigo de la Veracidad.

Para el señor Frashaostra, Zoroastro y otros iniciados es solicitada a Ahura Mazda una vida plena de buenos pensamientos para toda la eternidad.

Aquellos que conocen la rectitud que forma el Buen Pensamiento se debe cumplir el deseo del Señor Sabio en su plenitud.

Demanda la enseñanza, desde la boca del Sabio Señor, de las leyes del mundo primitivo.

Yasna 29

Comprende once estrofas. Quienes hablan son Ahura Mazda, el Alma del Buey o Vaca⁵, el Buen Pensamiento, Zoroastro.

El Alma del Buey interroga a Ahura: por qué lo crearon y quién lo ha formado, él está preso de aquellos que son afectos a la embriaguez, la crueldad, la violencia, la insolencia y la brutalidad, que desgarran su alma, se lamenta del maltrato recibido por los hombres. No tiene más protector que el pastor, por eso solicita que se le asegure buena pastura. Zoroastro pregunta cómo debe según su juicio bien fundado, el del Señor procurar al buey. Habla del sentido de la existencia de la vaca que ha sido encomendada la máxima de proporcionar la leche para la alimentación a cambio de los cuidados de la cría, y que si es factible conformarse con un hombre débil.

El creador del Buey pregunta a la Veracidad cuál Señor benefactor estableció para rechazar a la violencia y a los malvados.

El Buen Pensamiento pretende hablar a los malos amos que hacen sufrir al ganado, el mal amo desconoce la recompensa que llegará a los justos, sin embargo el justo es el más potente de los

señores.

El Experto, el Señor Sabio, observa los hechos de los daevas y sus partidarios y hombres y lo que se proponen; él tiene la facultad de juzgar los actos de los daevas conforme a la justicia.

Ahura dice que los hombres que siguen a los daevas no tomaron en cuenta al Señor conforme a la ley santa.

Zoroastro mira solidariamente al buey y presenta el sacrificio de estos como una prisión de engaño. Entonces busca la asistencia del Señor Sabio cuando el alma del buey se encuentra en medio del lugar del sacrificio.

Tanto Zoroastro (Zaratustra) Spitama como Ahura Mazda rechazan el sacrificio sangriento. Al final de la estrofa Zoroastro pide a sus protectores la recompensa celeste.

Yasna 30

Dividido en once estrofas, Zoroastro habla.

Proclama las leyes del Señor, su deseo es la comprensión de la elección humana entre el bien y el mal que debe ser cuidadosa y de lo que depende su ida al otro mundo.

Que escuchen la doctrina excelente y examinen bien el hombre y la mujer la ley, porque según su preferencia en el gran día se recibirá el premio de la enseñanza que se habrá seguido.

Los dos espíritus gemelos primordiales, ellos mismos proclamaron sus dos naturalezas al inicio: uno eligió ser bueno y el otro lo contrario en pensamiento, palabra y acción; de esos dos espíritus, uno siguió la rectitud y el otro siguió al error. Uno fue un aporte a la vida el otro a la muerte, situación presente desde el primer hombre hasta el fin del mundo.

De esos dos espíritus el malvado prefirió hacer el mal, así el bien fue preferido por el Espíritu Benefactor. Quienes quieren satisfacer a Ahura deben profesar abiertamente sus obras.

Los daevas y aquellos que engañan no escogieron la rectitud

y tienen asegurado su triunfo en el espíritu del mal.

Los que son fieles al bien, al Buen Pensamiento y a la Veracidad el poder y el paraíso los librarán de la mentira.

Solicita trabajar en la renovación del mundo teniendo como compañía a Ahura y que sus pensamientos estén allá donde mora el conocimiento. Entonces será abatida la mentira y muy pronto acudirán a la habitación del Buen Pensamiento, de Mazda y de la Veracidad todos los que merecen.

Ahura ha dado su ley a los justos y para ellos será el éxito del mismo modo no tendrán que sufrir.

Están reservadas grandes torturas para los malvados

Yasna 31

Compuesto de veintidos estrofas. El que relata es Zoroastro.

Mazda es el único digno de adoración. Zoroastro predicará palabras vanas a esos quienes por las enseñanzas de las mentiras han hecho perecer el mundo del bien.

Virtudes se darán aquellos que quisieron propagar la ley de Mazda.

Si en la primera mirada el hombre no cree en la fe del Señor Sabio entonces vendrá la señal del fuego y reconocerán a Ahura Mazda y lo que él revela mediante la Veracidad.

Elogia a los que conocen con claridad sus enseñanzas.

Cuando invoque Zoroastro a la Veracidad y al Señor Sabio cuando llame a la mente piadosa y justa y al excelente Buen Pensamiento llegará a los suyos la soberanía poderosa de la fuerza con la cual podrá enfrentarse a la falsedad.

Ahura Mazda ha fundado el bien y es la fuente del Buen Pensamiento y de todo lo bueno que hay en el mundo.

Es el que todo al principio pensó el mundo, el que puso la felicidad en la luz celestial. El mundo es el que por su inteligencia fundamentó la santidad (la Veracidad) y el excelente Pensamiento.

El Sabio Señor decide el debate entre los doctos de la Vera-

ciudad y los del error, lo confuso, la mentira.

Mazda fue quien originó el Buen Pensamiento y es el soberano de todos los actos cometidos en el mundo.

En la mente justa referida a la inteligencia del buey actúa Ahura Mazda, en el hombre. El Experto le indica la ruta hacia la salvación, solamente si es buen labrador.

Del mal labrador y el buen labrador acepta a este último, que es el justo y hace engrandecer al Buen Pensamiento.

Es por el Buen Pensamiento de Ahura que al principio ha formado al hombre, el mundo, las inteligencias, puso la vida en el cuerpo, el creó las obras y la fe, las obras que se hacen en el gran día y esas que se realizan en secreto y los grandes errores que se cometen, todas juntas las ve los ojos de Ahura Mazda.

Zoroastro pregunta al Señor Sabio qué es lo que viene y vendrá, cuál es la deuda que será pagada por los dones hechos a los justos y cuál para los malvados en la hora en que serán liquidados.

Zoroastro vuelve a preguntar a Ahura cuál es el castigo a aquellos que ofrecen su imperio a los malvados, aquel que oprime al labrador que ha maltratado a Zoroastro, a los rebaños y a los hombres.

Solicita si es posible conocer los signos del Buen Pensamiento.

La boca del malvado que nada del Señor Sabio escucha ni la ley ni las instrucciones, el que lleva a la casa, al distrito, la desdicha y la muerte, pide que los castigue con la espada y escuche a los que proceden según el bien, los que saben decir la verdad y cuya lengua es franca. Con la prueba del fuego rojo se decide quien es el malo y quien el bueno.

El malvado pretendía engañar al justo, el malo llorará más tarde en la morada de las tinieblas. He ahí el mundo donde los daevas conducen sus obras y su religión.

El Sabio Señor dió la plenitud perfecta de la mente justa, la veracidad, la soberanía de la buena vida y la gracia del Buen Pensamiento de hecho y de espíritu.

El buen rey es quien ejerce el bien de pensamiento, palabras y obras conforme a la sabiduría y es el ser que representa mejor a Ahura Mazda.

Yasna 32

Dividido en dieciseis estrofas.

Los daevas piden sus favores y son mensajeros del mal.

Ahura Mazda en pleno dominio del Buen Pensamiento y en amistad con la Veracidad les responde que la santa mente justa es quien los quiere.

Pero los daevas caen en el error de cesar la palabra santa sobre las siete partes de la tierra.

Porque ellos pierden al espíritu en los dos mundos y perverten a los hombres que dicen las cosas que piden los daevas que provocan distanciamiento respecto del Buen Pensamiento y desaprovechan el conocimiento del Señor Sabio y de la Santidad.

Los daevas engañan a los hombres y son un obstáculo para la dicha de la vida igualmente para la inmortalidad. El mal espíritu con sus malos pensamientos, sus malas acciones y malas palabras hacen de la perversidad su imperio.

Ahura Mazda sabe del excelente espíritu, hacen un cálculo justo cuando él y la Veracidad tendrán el imperio, los hombres serán instruidos y conocerán.

Esos maliciosos habrán entendido a Yima, hijo de Vivahvan, quien enseñó a los hombres dándoles una parte de la carne que ellos comen.

Las palabras del malvado maestro acaban con sus enseñanzas la inteligencia de los seres.

Este hombre hizo perecer su palabra, quien arrojó el mal a los demás, el encanto del buey y el sol y es así ese es quien se rinde al malvado.

La perfección de las cosas es la enseñanza virtuosa dada con inteligencia por el hombre capaz de esclarecer las dudas de Zo-roastro; al malvado llegará el sufrimiento y en cambio a su ad-

versario vendrá la recompensa que se merece, proclamada por Ahura Mazda.

Yasna 33

Comprende catorce estrofas.

Es necesario cumplir la ley dada al principio del mundo, las obras puras que ordena el Experto, tanto para los malvados como para los justos así también se encuentran la mentira y la pureza.

Con la acción de su palabra, instruida en el bien de su pensamiento o de sus manos contrarían al malvado, esto da a Ahura Mazda gracia y placer.

A aquellos que hacen el bien, al justo, al pariente, al correligionario, al servidor y al viejo activo en el bien ofrecido al ganado, a estos que traen el bien son obras del Buen Pensamiento.

Es el Señor Sabio que honra Zoroastro como su culto más no a la desobediencia y al pensamiento del malvado ni a la altivez contra parientes, la traición contra colegas, ni el insulto a los servidores y a los que maltratan al ganado.

Dos cosas son las que desea Zoroastro de Ahura Mazda: verlo y conservarlo.

El se dirige a Mazda para que su boca le enseñe las cosas excelentes; las cosas que los puros proclaman por la Veracidad y el Buen Pensamiento. Aparecer para ellos, para Zoroastro y los que lo siguen, los dones que piden sus oraciones; le solicita la fuerza de la inmortalidad y los festines de la dicha perfecta.

Mazda y ese espíritu hacen crecer la virtud y el poder.

Son sus ojos quienes miden la dicha: Ahura Mazda traerá con el excelente Buen Pensamiento; él funda esta obra al lado de la perfección.

Todos los bienes del mundo venidos del pasado, presente y futuro podrían proporcionarlos Ahura si es satisfecho. Debería de estar de acuerdo con el Buen Pensamiento, el Poder, la Santidad

y mantener bien el cuerpo.

Dirigiéndose Zoroastro a la justicia le pide la fuerza, y al Espíritu Benefactor, entender lo virtuoso, mediante la Veracidad que es el poder triunfante y el dominio es para el Buen Pensamiento.

Zoroastro invoca al Espíritu Santo, la Justicia, el Buen Pensamiento, el Reino, la Integridad y la Inmortalidad para que perdonen sus faltas y le den fuerzas para hacer el bien a los hombres.

Yasna 34

Abarca quince estrofas

Las obras, las palabras, los sacrificios que dan la Inmortalidad, la Veracidad y la Fuerza de la Vida. Porque todas las obras que le ofrece Ahura Mazda son del Buen Pensamiento y Buen Espíritu, estas son las tareas del hombre de bien que debe cumplir y cuya alma tiene a la Santidad por compañía. Zoroastro quiere llegar a Mazda a través de oraciones dirigidas a él y con los himnos del cantor.

Al Señor le dan el alimento, a la Veracidad su oración, al Imperio todos los mundos sustentados por el Buen Pensamiento. Porque aquel es el Sabio Perfecto.

También gracias a la virtud enfrentará con gozo su fuego poderoso, rápido y sobresaliente, que hace resplandecer su asistencia en favor de quienes se regocijan, quienes trabajan con empeño.

Si está claro que la resurrección se producirá solicita que le de una señal afín de que pueda habitar plenamente en este mundo y pueda reconocer la verdad.

Para ofrecer el sacrificio y cantar su gloria.

Solicita esos dones con los que se puede obtener el conocimiento.

Esos hombres que enseñan el error y cuya obra provoca el temor, que los espantan cuando prevalece el embaucador, son los que

niegan la religión de Mazda; ese pensamiento no se guía por la Veracidad y está alejado del Buen Pensamiento.

El Sabio dirá: adoptar las obras del Buen Pensamiento. El sabe que la santa mente justa es el lugar del reposo del justo, y de todos esos seres del mal que por su imperio maléfico son rechazados (bajo tierra).

Ahura da a los justos aquí y en el cielo, por medio del imperio del Buen Pensamiento, que creen en la Veracidad, la Mente Justa, por ellos Mazda puede tener vigor y poder.

Como ordena Mazda, las cosas y lo que desea, pregunta, debe ser en alabanza o en sacrificio. Zoroastro solicita que el Señor le enseñe la ley en su pureza primitiva, los caminos santos y la variedad de sus buenas obras que prueban los gozos de su santidad; es el premio que él pronostica a los sabios, la gratificación que el Señor sabe dar.

Que le dé el beneficio deseado acerca de la eternidad a aquellos cuyas acciones son virtuosas y a los que laboran con la vaca, además proporcione su sabiduría perfecta e inteligente que provoca que la obra del bien vaya en aumento.

También que le diga las palabras y las obras excelentes a fin de que por el Buen Pensamiento y la Santidad (del fiel) pueda pagar su deuda de alabanza y por su poder hacer aparecer a su voluntad el mundo de la resurrección.

Yasna 43

Comprende dieciseis estrofas. En este capítulo se sustenta un dialogo entre el Señor Sabio y Zoroastro.

La gran recompensa es del hombre quien, por su buena conducta, hace el bien a él y la santidad de la religión.

Si Zoroastro defiende el bien debe obtener en retribución la gloria, la fortuna y la vida que da el Buen Pensamiento (la vida eterna).

Zoroastro pide a Ahura Mazda la dicha suprema para los hombres que se preocupan por lograr las lecciones de los senderos

rectos y de la generosidad.

La fuerza y el beneficio del Señor Sabio comprenden los dos mundos: los que deciden entre el bien y los que escogen el mal, con el fuego encendido de Ahura Mazda.

El sabio reconoce el privilegio de la vida gracias a que vio primero al Buen Pensamiento en el nacimiento del mundo y cuando ha fijado el premio para Zoroastro ofrecido en palabras y obras.

El mal será para los malvados y el bien para los buenos al final del mundo. Entonces se manifestará victorioso el pensamiento virtuosos con el reino del bien, el poder justo y el mejor pensamiento.

Zoroastro reencuentra al Buen Pensamiento. El quiere dedicar el fuego al Señor y consagrarlo al bien. Mazda da la Santidad, a los que están en comunión con el bien.

Zoroastro pregunta al Señor Sabio si él podrá ser capaz y tendrá aún fortaleza para sostener su creencia en los hombres.

Dice el Señor, es difícil, lamentándose, atraer a los hombres hacia la Veracidad a esta obra se ha consagrado él. Pero que Ahura Mazda no le reproche la falta de obediencia en los hombres.

Indica que apoye a ese poder fiel que sigue las inspiraciones del profeta: Vishtaspa. Las buenas obras recibirán su premio por el Buen Pensamiento.

Yasna 44

Compuesto de veinte estrofas. Sólo habla Zoroastro.

Quiere Zoroastro que le diga el Señor la verdad para qué es útil: el pensamiento virtuoso.

Pregunta cuál es el bien supremo en el mundo, cuál es el fundador de la rectitud, quién ha introducido la ruta del sol y las estrellas, quién ha arreglado que la luna crezca y decrezca, quién ha fijado la tierra sin apoyo para que no se caiga, quién ha hecho las aguas y las plantas, los vientos y las nubes,

quién es el creador del Buen Pensamiento. Cuál buen artesano ha hecho la luz y las tinieblas. Cuál buen artífice ha hecho el sueño y la vigilia, quién ha hecho la aurora, la tarde y la noche; quién hará aparecer un día al árbitro de la justicia. Quién daría aspiración al bien, quién ha creado el amor paterno. Cómo la religión hace prosperar el mundo y cómo a la riqueza sigue la sabiduría. Cuándo los sentimientos de piedad penetraron a los hombres. Con cuál señal se reconocen a los malvados. Cuándo serán aplastados los incrédulos, rebeldes a la religión, y en los momentos finales a quiénes recompensará.

Quién es el victorioso que protegerá la doctrina que Zoroastro predica, pregunta cuándo verá su obra terminada, cuándo los hombres buscarán su palabra, cuál pena debe sufrir el hombre que se opone al bien, interroga si nunca los daevas han sido buenos reyes.

Yasna 45

Está compuesto de once estrofas. El que habla es Zoroastro.

Dice que el Señor le ha revelado las cosas del mundo, el maestro del error no hará por segunda vez perecer el mundo. Los malos profesan la doctrina del mal, opuestos de pensamiento, alma y religión. Esta doctrina es la primera de las cosas en el mundo, la que le ha dicho el Señor que la conozca.

Es el pensamiento del Señor fundador de la rectitud, padre del Buen Pensamiento y de la armonía, lo que lo siguen irán al lugar santo.

Que el Señor le entienda y le aclare. El debe sus beneficios a sus adoradores.

Zoroastro y sus seguidores quieren ofrecerle sus himnos de oración, pues en sus ojos lo ha reconocido; en el Buen Pensamiento, buena palabra y buena acción. Los pensamientos virtuosos regocijan.

Zoroastro, hablándo en plural, quiere magnificar la piedad. Tanto a los malvados como a los altivos se les tratará sober-

biamente.

Yasna 46

Incluye diecinueve estrofas. Zoroastro y Ahura Mazda hablan.

Zoroastro pregunta si podrá lograr conducir su misión a su término.

Hacia cuál tierra irá, interroga Zoroastro, donde él vaya tendrá que llevar su oración, pregunta. Los parientes y servidores lo abandonan, ni siquiera sus vecinos lo quieren bien, tampoco los malvados del país. Cómo logrará satisfacer a su Señor.

Los malvados no recibirán ningún favor.

Zoroastro aspira a enseñar la ley de Ahura Mazda. El se ve impotente ante su Señor, Zoroastro se queja, pregunta si se verá pobre de feligreses y pobre de hombres que lo sigan, hacia el Señor Sabio se lamenta.

El aguarda la felicidad que el amigo da al amigo: enseñar el buen pensamiento, la fortuna de rectitud.

Cuándo vendrán los que harán los días grandiosos, pregunta Zoroastro, cuándo sostenido por sus obras y sus enseñanzas el mundo del bien, las inteligencias de los santos se elevarán. A quién llegará la prosperidad, el buen pensamiento. El sólo desea la enseñanza de su Señor.

En el distrito del malvado se impide a los artesanos de la Santidad hacer un don de la vaca; el hombre de violencia perecerá por sus propios actos. Quien asiste a los malvados es un malo, quien asiste a los rectos es un justo. Zoroastro solicita, llamándolo insistentemente, un protector que lo protega del odio de los malvados y que ataque a los que ponen sus fortuna al servicio del error.

Pregunta a Ahura Mazda si le anunciará, en primer lugar, a quiénes podrá conducir hacia el culto del Señor o si se dará acceso al puente del penitente (Chinvat)⁶, y si ocurrirá lo contrario a los malvados que se han unido al poder para destruir por sus malas obras al mundo de los mortales. Su alma y con-

ciencia gemirán cuando ellos lleguen delante del puente Chinvat y estarán siempre habitando la casa de las mentiras. Cualquiera que causa placer a Spitama Zaratustra es un hombre de bien y tendrá la fuerza de la vida.

En el lugar de las mentiras con los primos y nietos de los turanios Fryana se ha opuesto la Veracidad, a él corresponde el Buen Pensamiento y el Experto Señor le proporcionará ayuda.

Cuál es el amigo de Zoroastro, cuál es el hombre de bien por excelencia, pregunta a Ahura Mazda, a lo que le responde que es el valiente Vishtaspa, el que ha convertido su casa al culto verdadero, hijo de Haecataspas, el descendiente de Spitama, le dirá como distinguir a quién dar y no dar a fin de que sus actos reciban la beatitud y los dones ofrecidos por el Señor.

Dirigiéndose a Frashaosthra (el Hvogva)⁷ va a recibir los dones de Ahura; allí donde esta la mente justa acompañada de la verdad; ahí donde esta el reino conforme a los deseos del Buen Pensamiento.

Zoroastro busca la rectitud y es de ello la elección de su inteligencia y de su pensamiento, el que lo complace será remunerado en los dos mundos.

Yasna 47

Comprende seis estrofas, el que habla es Zoroastro.

Elogia las virtudes de la religión, de los bienes que procuran y del fiel que las practica.

En el Buen Pensamiento ha formado la vaca y crea su apacibilidad en los campos, allí delibera con el Buen Pensamiento o el Experto.

La fidelidad debe actuar para el bien del hombre y mal para el malvado.

El espíritu del bien (Ahura Mazda) mediante su fuego decide entre los adversarios, según la superioridad de piedad y santidad.

En la plenitud de la rectitud, debe ahuyentar al mal.

Yasna 48

Dividido en doce estrofas.

Con esa santidad a través de la veracidad la mentira será abatida; a través de las palabras las mentiras quedarán sin efecto, las que sobre la fuerza de vida de los daevas y hombres se han multiplicado.

Cómo se acabarán los malvados, pregunta Zoroastro.

Para los discípulos la mejor doctrina es la que enseña un prudente.

Los deberes del rey, sacerdote y labriego son gobernar, purificar y nutrir.

Elogia a la vaca que nos alimenta; es la que da fuerza al hombre, a lo que en recompensa el Señor hace favorecer las plantas; el nacimiento del mundo que comienza.

Los enemigos del buey a los que Zoroastro ve implicados: el ataque que él dirige es hacia la embriaguez, así como a los libertinos. Debe Ahura Mazda acabar con ellos; para que el hombre de buen pensamiento avance y lo circunde a él la rectitud divina y también a sus compañeros.

Cuándo será el día que llegará el Señor universal, donde Zoroastro podrá cumplir las virtudes y terminar con lo malo del mundo donde los hombres recibirán la palabra de sus discípulos rechazarán la doctrina perversa que practican los reyes malvados, donde la virtud y la piedad triunfen y paralicen a los que subyugan.

Pregunta, quién alcanzará el conocimiento del buen pensamiento.

Si eso será la disposición de la fuerza de la tierra, la que con el buen pensamiento procederá el recibimiento amigo.

Será el fin de la embriaguez y con eso la satisfacción de lo que supone la resolución de la vaca.

Yasna 49

Comprende doce estrofas. Habla Zoroastro.

Los daevas han traído la enfermedad que ha perdurado en el mundo, dice a su gran protector, que es el maestro del bien (proteger el mundo contra el mal, quien se acercará al enfermo).

Con los bandvas poderosos; una naturaleza difícil de destruir, son el hogar en guardia del mal.

La Veracidad podría terminar a los bandvas, interroga Zoroastro, demanda a Ahura Mazda Zoroastro que se apresure el fin de los bandvas seguidores del mal; que ya intervenga en el asunto.

Encuentra con el Buen Pensamiento una posibilidad para su aniquilamiento.

Los hombres de cólera que hallan regocijo en el mal son partícipes de los daevas; unos doctos de la religión del mal.

Promete prosperidad a los que hagan reinar a Ahura, promulguen su ley y canten la religión de Zoroastro. Internoga quien se conducirá con Zoroastro como pariente, como un servidor que le aportará dones y celebrará sus prácticas.

Frashaosthra, pariente de Jamaspa, ha procedido verdaderamente en relación a la santidad.

Elogia a Frashaosthra y Jamaspa que no dejan el poder a los malvados.

Ahura protege a los justos. Quién bendice e implora al bien supremo, pregunta Zoroastro.

Yasna 50

Compuesto de once estrofas. Habla Zoroastro.

A quién invocar como protector, interroga Zoroastro, a la Veracidad, a Ahura y al Buen Pensamiento.

Quién tiene derecho sobre la vaca, le pregunta al Señor Sabio.

Quién debe conseguir con sus ruegos la felicidad de la vaca, con eso tendría alimento y la posesión que desea.

Tanto Ahura Mazda como el Buen Pensamiento, la Rectitud, la

Devoción generosa, la Inmortalidad, la Justicia, la Integridad ofrecen la alegría a los que predicán su palabra. Ellos dan a su profeta (Zoroastro) la inteligencia y el don de la palabra para enseñar a los hombres el bien.

Zoroastro invoca a Ahura, la rectitud de las obras del Buen Pensamiento: su adoración posibilita el paso del puente Chinvat. Zoroastro les ofrece sacrificio, oraciones, buenas obras; pide que le de Ahura el retorno en este mundo, la prosperidad del Buen Pensamiento y todo lo que desean los leales servidores del bien.

Yasna 51

Comprende veintidos estrofas. Zoroastro aparece en tercera persona.

Elogia el poder que distribuye sus favores con justicia. Elogia, también la Veracidad, la Rectitud, las palabras del Buen Pensamiento.

Ellos aseguran la bondad y la fortuna a los que están inspirados y es necesario seguirlos en esas direcciones.

El justo que tiene el poder debe sus generosidades a un buen Señor espiritual. Ahura indica lo que es el bien y el mal supremo.

El debe los bienes terrestres a los que siguen las enseñanzas de la virtud. Se advierte sobre el castigo y la recompensa final reservada a los justos y a los injustos, la prueba del fuego decidirá entre los dos. El hombre que quiere apartar la fidelidad es un hijo de los daevas seguidores de la mentira. Zoroastro llama al hombre de virtud, implora su amistad. A los poderosos del mal ha negado su socorro Ahura: sus almas llorarán en la casa de las mentiras. Ninguna obra generosa proviene de ellos por eso irán habitar ese lugar.

La recompensa que Zoroastro ha prometido a los rectos es el garodemana (el paraíso) donde Ahura Mazda ha llegado. Los primeros beneficiados serán los que posean en Buen Pensamiento,

la Veracidad y sigan al Señor Sabio.

La sabiduría de un pensamiento santo, kavi Vishtaspa ha realizado en su rectitud.

Zoroastro bajo la protección de kavi Vishtaspa, Frashaosthra, el Hvogva, quien le ha dado la criatura bien amada (su hija Hvogvi, como esposa de Zoroastro). El que realiza los deseos de la buena religión es el sabio Jamaspa (prudente y virtuoso consejero de Vishtaspa); para Hvogva desea Zoroastro sabiduría y esta recompensa la podrá obtener Maidyoimanha, el Spitama (apóstol de la nueva religión), quien aspira a dar a conocer la ley en el universo; dice la ley de Mazda y la práctica es lo más precioso para él y la vida.

Zoroastro llama y promete recompensas futuras a todos los fieles de su religión. Vuelve a mencionar las virtudes de la religión.

El hombre de piedad, el benefactor es el que habla por su sabiduría, sus palabras, sus actos, será el beneficio de la rectitud, la Veracidad y de la inspiración del Buen Pensamiento. La recompensa es prometida a los virtuosos y a los fieles. Estos piden la vuelta de la piedad al Buen Pensamiento, la Rectitud, la Inmortalidad, la Devoción generosa, la Justicia y la Integridad (Totalidad).

Eso ofrece el culto de Ahura Mazda que da el bien a los otros, el retorno de su santidad a esos seres que han sido y que son.

El hombre de piedad perfecta (mente justa), el que se beneficia por su sabiduría, palabras y actos. La religión es el beneficio de la Veracidad y el Reino inspirado por el Buen Pensamiento que Mazda Ahura ha creado. El premio de eso implora Zoroastro.

Yasna 53

Comprende nueve estrofas.

Zoroastro exhorta a kavi Vishtaspa, su protector y a Frashaosthra, su bello padre a enseñar la ley, a profesar las en-

señanzas de Mazda y a propagarlas.

Exhorta a Pourucita a cumplir sus deberes de mujer, como hija (de Zoroastro), como esposa para Jamaspa.

Zoroastro aconseja a la mujer que atraiga a su marido al Buen Pensamiento, a la Religión.

Mujer y hombre se salvarán o se perderán juntos. Muerte prematura y tormento que perdurará largo tiempo a aquellos que siguen el mal.

El buen rey debe afectar al malhechor e impedir la violencia.

Bajo sus obras deben reducirse las actuaciones del mal y engaño.

Con la elección de las sendas del mal sobreviene la perversidad cuyo significado está expresado en el debilitamiento de la luz y por último, en las tinieblas absolutas, a aquellos que violaron la Veracidad en una forma indigna.

Zoroastro pregunta dónde está el Señor verdadero, el que podría hacer llegar la Veracidad.

Con el poder que le ha otorgado Ahura Mazda forjará el ala que mantendrá la devoción honesta.

2. Zoroastro

De la literatura que refiere la vida de Zoroastro hay dos textos que abordan específicamente dicho aspecto: el Denkart y las selecciones de Zatsparam. Los materiales que pertenecen a las fuentes clásicas antiguas y orientales tienen la característica de que ninguna proviene de la época de Zoroastro; todas son posteriores, por varios años o siglos; entre estas se hallan las obras sirias, arábigas⁸ y armenias. En las inscripciones escritas en iranio antiguo, de la etapa pre-aquéménida y aquéménida, no se ha encontrado alguna noticia de él, lo mismo ocurre con los historiadores Herodoto y Jenofonte. El único documento accesible hasta ahora, de su misma antigüedad, es el texto gáthico.

El nombre de Zoroastro, provino de la transliteración griega de la denominación escrita en el dialecto iranio antiguo: Zardusht o Zaratustra. Tal designación aparece en el Avesta; además de Zaratustra Spitama, cuya forma representa, quizá, el apellido o apelativo familiar de sus antepasados o de su clan. Con el tiempo la mención de Zoroastro fue más usual que Zaratustra, tal vez a partir de la adopción de la versión latina Zoroastres, basada en aquella forma griega empleada frecuentemente por Diógenes Laercio y Plutarco. La más temprana alusión clásica a Zoroastro parece estar en el Alcibíades de Platón. Pero de acuerdo a Diógenes Laercio, hay una mención anterior en Jantón de Lidia. Su persona es enigmática. Hasta la fecha se mantiene la duda en lo relacionado a su biografía: 1) en qué época vivió; 2) cuál fue la región donde habitó y practicó sus enseñanzas; 3) el significado religioso de las inscripciones de los reyes persas, en donde se hallado el vocablo Ahuramazda, y si tiene alguna relación con el pensamiento religioso de Zoroastro; 4) la crítica e interpretación de varios escritos que hablan de él, etc. En cuanto a su pensamiento religioso también es difícil determinar: 1) qué parte del mazdeísmo deriva de la religión tradicional arcaica y qué parte fue original, resultado de su crea-

tividad; 2) qué porción de la religión institucional de la dinastía sasánida proviene genuinamente de sus enseñanzas; 3) cuál fue el alcance de su reforma anterior a la época de los aqueménidas y en las dinastías posteriores, etc. Sin embargo, la búsqueda a veces puede resultar infructuosa porque la indagación del texto original que pudiera dar nuevos hechos, es la pesquisa de un material irrecuperable casi en su mayor parte.

Todas las fuentes clásicas y orientales están de acuerdo en que Zoroastro fue un personaje histórico. Para los escritores griegos y romanos es el representante de los magos, como tal también ha sido tomado por algunos especialistas⁹. Es un personaje misterioso de Oriente, maestro de cosas divinas, concededor de artes mágicas y ocultas. En la actualidad es desconocida la relación de Zoroastro con la tribu de los medos, los magos, sólo se ha conjeturado; aunque según las investigaciones modernas, tanto la religión de Zoroastro como la de los magos es resultado de la religión antigua irania, similar a la religión de la India de la etapa védica. Pero los magos posiblemente, a diferencia de los persas, fueron influenciados por las creencias y ritos de sus vecinos de Mesopotamia. En Zoroastro no se ha hallado alguna influencia de ese tipo. Aparte de considerársele como mago se le ha visto como una figura legendaria. De acuerdo a algunos estudiosos¹⁰ el profeta del Avesta es un mero mito, una deidad investida con atributos humanos. Pero tales escritores no distinguen entre el Zoroastro que aparece en los Gathas y la figura legendaria impuesta por el propio Avesta, junto con los escritos pahlavis, zoroastrianos o mazdeístas y parsis: un ser humano que hallamos en los textos gáthicos, empeñado en la prosecución de una misión, en la que vacila y persevera.

En los siglos precedentes, anteriores al siglo XIX, se acostumbraba ubicar a Zoroastro alrededor del año 1000 A.C. o antes de esa fecha; era común entre los clásicos asignarle una remotísima fecha próxima al año 6000 A.C. En el siglo XIX y la primera mitad del siglo XX hubo pocas excepciones que cambiaron ese dato, entre estas estaba la del especialista E.W. West quien creyó que la fecha correcta para la vida de Zoroastro estaba

entre 660 y 583 A.C. El mismo criterio lo tuvo el historiador norteamericano A.V.W. Jackson¹¹. La cronología del Bundahishn establecía la actividad de Zoroastro entre la segunda mitad del siglo VII A.C. y mediados del siglo VI A.C. de acuerdo a la tradición parsi la ubicación correcta, es fechada 258 años antes de Alejandro Magno. Sin embargo este personaje no está presente en ningún lado de la literatura zoroastriana tradicional. Es más bien producto de la explicación dada por el texto Bundahishn, derivada de un cálculo que aparece en su capítulo número 34, en los versos del 6 al 7 que indica el siguiente dato 258 años: desde el sacerdote kavi Vishtaspa hasta el "advenimiento de la religión" (llamado así al momento de la primera revelación del profeta), y en analogía a diversos gobiernos suministran varias notas breves relacionándolos con los siguientes personajes: Vohuman, Humai, Darai, hijo de Kihardazd, Darai, hijo de Darai, Alejandro, Vishtaspa que cubren el período, desde la llegada de la religión, hasta el gobierno de Alejandro Magno totalizándose la cantidad de 258 años¹². Ese mismo número aparece en el trabajo del historiador árabe Al-Biruni, en su libro La crónica de las Naciones Antiguas escrita en el año 1000 D.C. En otro trabajo del historiador Masudi, redactado en 944 D.C. indica que los magos cuentan un período de 258 años, entre su profeta Zoroastro y Alejandro¹³. El Bundahishn sugiere que sus autores estaban mejor informados con la tradición y establece la fundación del zoroastrismo en el año 258, antes de Alejandro. Dicho dato podría haber sido recordado debido a la importancia histórica de la conquista para los persas.

La mención del Bundahishn del "advenimiento de la religión", la coloca en el comienzo del reino de Alejandro; pero el gobierno de Alejandro afectó realmente a los persas cuando se apodera del país en 330 A.C. Esto significa que cuando se habla de 258 años antes de Alejandro, el documento refiere una fecha previa a 330. Esto confirma la tesis del orientalista W. B. Henning de ubicarlo en 588 A.C. La llegada de Alejandro Magno a Persia tuvo tal significación para los persas, según Henning, que implicó que fuera tomada como enlace con Zoroastro, a cau-

sa de la devastación que sufriera la región de los persas. Por eso se podría explicar por qué la tradición zoroastriana une el tiempo de Zoroastro como un antes y un después de la presencia de Alejandro.

Herzfeld colocó a Zoroastro entre 570 y 500, mientras que el especialista sueco H.S. Nyberg determinó la fecha alrededor de 585. En una reciente discusión sobre la cuestión Henning propuso la fecha de 600 A.C.

El escenario donde vivió y enseñó lo han fijado algunos investigadores, en Media o en Bactriana, ya que dicha área no conocía aún la civilización urbana y su tipo de economía era doméstica animal, ocupándose la mayor parte de la población en actividades pastoriles. Los grupos nómadas con frecuencia invadían tales lugares, quienes fueron vistos por Zoroastro como violatorios, agresores a la vida pastoral de la aldea y nombrados por Zoroastro como seguidores de la mentira. Sin embargo aún existe incertidumbre respecto a la patria de Zoroastro.

La imagen de Zoroastro que se extendió en occidente proviene directamente de las explicaciones parsis cuyo esquema racionalizado, influenciado en parte por la metafísica aristotélica, y proyectado en el pasado estaba más fundamentado en otras tradiciones, por ejemplo, la islámica, que en los escritos pahlavis.

La descripción de Zoroastro en el Avesta no gáthico es más bien diferente al de los Himnos; es exaltado por los ofrecimientos a los sacrificios; para pronunciar ciertas fórmulas eficaces para transmitir a los hombres lo que posibilita la salvación humana; indica como proteger el fuego, el agua y las plantas más no como alguien que enseña una doctrina nueva¹⁴, y está preocupado por una moralidad un tanto alejada del común denominador de la sociedad en que vive.

Respecto a los antepasados de Zoroastro, W. Jackson trabajó ese aspecto detenidamente mostrando todo su árbol genealógico en base a los Gathas, el Avesta, el Denkart, textos pahlavis, etc.¹⁵

En los Gathas es presentado como hijo de Pourushaspa de Spitama. De los 15 a los 30 años la tradición no entra en detalles en la vida de Zoroastro.

A la edad de 20 años, según el texto Zatsparam, dejó la casa de sus padres para poder dedicarse a la vida religiosa. De este lapso tampoco hay muchos detalles en la literatura pahlavi. De este tiempo existe una referencia en el Alcibiades, en donde se señala que Zoroastro guardó silencio durante siete años; Plinio refiere además que vivió en lugares desérticos en esa época; de acuerdo a Porfirio y Crisostomo vivió arriba, en la montaña dentro de una caverna natural; dicha montaña estaba iluminada por un fuego sobrenatural y esplendoroso, el Avesta menciona el bosque y la montaña donde se comunican Ahura Mazda y Zoroastro¹⁶.

De acuerdo a esos textos Zoroastro se retira por varios años del mundo para dedicarse a la meditación con el objeto de prepararse religiosamente. A la edad de 30 años sobreviene la revelación; el Denkart subraya que el profeta experimenta su primera entrevista con la divinidad en 588 A.C., cuando tenía 30 años, según esto la vida de Zoroastro comprende el período entre 618 y 541 A.C.; Ahura Mazda (el Señor Sabio) y Vohu Manah (el Buen Pensamiento) se comunican con Zoroastro mediante otra revelación, conforme a la tradición zoroastriana. El año de la primera revelación es conocido en los textos pahlavis como "el año de la religión". Durante los diez años que siguen a esta visión mantiene siete entrevistas diferentes con Ahura Mazda y los seis Amesha Spentas (los Benefactores Inmortales). Algunos eventos ocurren en esta temporada y varios de ellos son relatados en el Denkart.

Durante esos diez años las siete revelaciones ocupan un lugar preponderante en su vida religiosa; en ese intervalo sólo ha convertido a su primo Maidyoimanha Spitama, a juzgar por el texto zoroastriano Zatsparam. Después convertiría a Vish-taspa, posiblemente un príncipe local. En los Gathas se muestra una mayor resistencia hacia su doctrina que lo que dicen

las fuentes, Zoroastro denota en varias ocasiones inquietud y afán por tatar de que los demás entiendan su sentir.

El nombre familiar de Vishtaspa, como el de Zaratustra tiene referencia a caballos, camellos, etc. de ahí se ha deducido que Zaratustra signifique "poseedor de camellos" o "el que sabe manejar camellos o caballos", el elemento ustra parece que significa camello y aspa (de Vishtaspa) caballo, mientras que la línea con la cual estaba conectado en casamiento lleva el nombre del clan Hvogva que quizás signifique "poseedor de ganado fino". Estos supuestos no han sido aceptados por la mayoría de los especialistas.

Los siguientes diez años luego que cumpliera los treinta, su vida contempla el ejercicio del oficio sacerdotal, un capítulo del Zatsparam describe las visiones de Zoroastro detalladamente vinculándolas al ministerio de Zoroastro, dichas visiones suceden en los inviernos.

Esos eventos y lo mismo su lugar de origen los han establecido algunos investigadores¹⁷ en el Irán nororiental antiguo o moderno Afganistán o probablemente más al norte, el planteamiento de que Zoroastro vivió y enseñó en algún lado del antiguo Irán oriental de Asia occidental antes de que el país se unificará bajo la dinastía aqueménida bajo el rey Ciro II, el Grande, tiene su fundamento principal en que aún no se han hallado alguna literatura, documentación histórica, arqueológica o lingüística que se refiera a Zoroastro en la parte occidental de Irán. Sin embargo de la parte oriental de la meseta irania tampoco hay evidencias de él fuera de los Gathas; por ejemplo en las inscripciones de la época aqueménida no se han encontrado ninguna mención de su nombre, ni se alude a los acompañantes de Ahura Mazda, aquellos que fueron llamados posteriormente los Amesha Spentas (Benefactores Inmortales) cuya característica es esencial en la doctrina de Zoroastro.

En lo relativo al final de la vida de Zoroastro la tradición mazdeísta dice de su muerte que ocurre a la edad de setenta y siete años en forma violenta en manos de los grupos nómadas turanos, de igual modo lo indica la tradición pahlavi y parsi.

Pero esto aún no ha sido corroborado por los estudiosos de Zoroastro.

La vida de Zoroastro ha sido vista de una manera semi-legendaria cuya figura casi mítica fomentó la religión mazdeista.

3. Elementos de la reforma zoroástrica

a) La distribución moral del mundo

Considerado desde épocas antiguas como un reformador igualmente su pensamiento religioso fue caracterizado como tal porque utilizó elementos de la cosmovisión antigua irania y los adaptó a su nueva visión religiosa; inauguró un tipo de pensamiento místico basado en un orden moral que se impone a la totalidad del mundo; para esa disposición la participación humana es esencial, posibilita la elección de acuerdo a un cierto modelo de vida, en este caso el que le interesa es el arquetipo moral en los actos, el pensamiento y la palabra regida por la veracidad¹⁸.

La parte central de su doctrina es ese orden moral, designado por los investigadores "dualismo", desde que Thomas Hyde lo introdujo en el medio especializado. Este dualismo religioso emprende una realidad vista a partir de dos principios opuestos/antagónicos que explican la estructura del universo; esos dos preceptos básicos e irreductibles que abarcan todo lo que existe son dos poderes supremos enfrentados en la historia: el bien y el mal; el dominio de la veracidad y de la falsedad cuya trascendencia en el cosmos y en la creación inician una lucha que involucra a todo ser humano.

También Zoroastro en los Gathas contraponen dos Espíritus primordiales: Spenta Mainyu y Angra Mainyu¹⁹ en simetría con el bien y el mal; ambos existen antes del comienzo del mundo pero solamente en el cosmos visible encuentran expresada su oposición. Angra Mainyu, el Espíritu Maligno produce el mal que contrarresta a Spenta Mainyu, el Espíritu del Bien.

Estas dos realidades luchan entre sí pero no durará esa contienda toda la eternidad, la salvación llega al final de los tiempos gracias al triunfo del bien sobre el mal, por esa situación el bien tiene una preponderancia decisiva.

A partir de ese fundamento metafísico, cabal y lógico Zoroastro persigue la elaboración de un sistema moral acorde con

la verdad.

Herodoto subraya la importancia de la verdad para los persas: "Solamente tres cosas enseñan a los niños, comenzando desde los cinco años: cabalgar, tirar el arco y decir la verdad..."²⁰; "pero para ellos [los persas] se ha considerado como lo más vergonzoso el mentir y en segundo lugar el contraer una deuda a causa de muchas otras [razones]. Pero sobre todo dicen que es fatalidad que el que debe también diga alguna mentira"²¹. Igualmente Cambises condena a muerte a los mentirosos y dice que los egipcios mentían²². Esto confirma que existe en la zona irania cierto "culto" hacia la verdad, lo que confirma cierta tradición, quizás retomada por Zoroastro, respecto a la importancia de la verdad.

El Gatha donde se contempla con mayor claridad en líneas generales el dualismo es el Yasna 30. Allí Zoroastro introduce el mal desde el origen; desde el comienzo de los tiempos esta presente la tensión entre los buenos y los malos en toda la actividad vital humana, el hombre tiene la capacidad de elegir ser alguno de los dos, el sabio escogerá lo que este en consonancia con la veracidad y el buen pensamiento mientras que su contrario escogerá lo opuesto.

Esta lucha tiene que ver con la observancia y obediencia de la ley lo que contribuye a la victoria final del buen pensamiento y del espíritu del Señor Sabio (Ahura Mazda) sobre el espíritu del engaño y la traición. La inspiración de Zoroastro para su finalidad de conseguir la rectitud en la palabra, obra y acto es la mente justa.

De varias maneras está presente en los Gathas el mensaje ético que enfatiza reiterativamente los actos de acuerdo a la Veracidad, así como la elección entre el bien y el mal; esta ley de la libre elección establece la responsabilidad del individuo.

Esa ética se ha resumido en las nociones de bondad y maldad en equivalencia a asha que representa la justicia, la rectitud, la veracidad, y su adversario el druj, la maldad, etc.

Según el análisis de la terminología irania de asha en com-

paración gramatical con el sánscrito Zoroastro no introduce esa noción sino que la retoma de la tradición religiosa irania en correspondencia a la India védica, el equivalente rita (orden cósmico) no siempre traducible a la verdad en todos los pasajes del Rig Veda. Este rita antípoda de druh (mentira, falsedad) presenta semejanzas con los términos gáthicos asha y druj.

Igualmente las divinidades divididas en dos clases; ahura y daeua, en los Gathas muestran parecido con los asura y deva provenientes del sánscrito y usados frecuentemente en el Rig Veda. Sin embargo en Irán los ahuras fueron enlazados y los daevas fueron reducidos a seres maléficis, llamados también demonios por los traductores del siglo XIX²³, incluso en el XX, a diferencia de lo que ocurrió en la India.

Angra Mainyu, El Espíritu Maligno es el jefe de los daevas, uno de los cuales es Aka Manah, que aparece frecuentemente en los Gathas; éste representa los pensamientos viles y la discordia, de igual modo los aeshma son la cólera, la rapiña y la violación, particularmente se habla en los Gathas de la lucha arcaica entre el bien y el mal manifestada en la descripción de como los daevas empujan a los aeshma para destruir la vida del hombre, además los daevas aeshma despliegan su brutalidad hacia el ganado.

Zoroastro toma una posición tajante contra el mundo de la mentira (druj) y sus seguidores; los que practican la libación de la planta considerada sagrada por los iraníes, el haoma cuyos efectos embriagadores irritaban a Zoroastro, también el sacrificio de los animales le produce horror.

Los seguidores del error y de la mentira son aquellos que se dedican a la vida nómada de asalto y bandidaje, la de los infieles y turaníes, esto relacionado con el conflicto entre pastores y guerreros depredadores: la comunidad sedentaria de los pastores coincide con los seguidores de la verdad, en cambio la de los bandoleros son los acompañantes de la mentira, que acostumbraban realizar sacrificios sangrientos en honor

de los daevas lo que provoca, según la visión de Zoroastro, que estos en vez de disminuir sus poderes los robustece; "los conflictos de la estepa y la tierra cultivada, luz y tinieblas, de los ashavan seguidores de Zoroastro y los drugvant seguidores de Ahrimán (los daevas) se resumen todos en la lucha entre Irán y Turan"²⁴. Los ashavan, buenos, y los drugvant, malos se enfrentan en combate tenaz. Es posible que este pueblo temible de Turan fuera un grupo o tribu nómada de iranos en Asia Central: los turanos, cuyo nombre se generalizó y se asignó a todos los nómadas de la región.

Entre los dos principios, los espíritus gemelos: Angra Mainyu y Spenta Mainyu eligieron seguir uno de los dos; Spenta Mainyu, el Inmortal Benefactor o Buen Espíritu, cuya generosidad manifiesta en ideas, palabras y actos favorece a asha, la verdad, después viene el turno de elección para los daevas que escogen incorrectamente seguir el mal a pesar de ser gemelos, algunos especialistas, como Duchesne, señalan que esos espíritus no implican que Ahura Mazda sea su padre; "No es necesario atribuir a Ahura Mazda la paternidad del Espíritu Destructor. Como ha señalado Gershevitch, basta considerar que el Sabio Señor ha engendrado al Espíritu, quizás bajo la forma de dos Espíritus, ... que sólo se diferencian (esto es lo esencial) por la libre elección que ellos mismos han hecho. No son ellos los principios del bien y del mal: lo son Asha y Druj, entre los que han escogido"²⁵. Otros investigadores indican que ambos Espíritus provienen de Ahura Mazda, son generados por él²⁶. En los Gathas la explicación más bien redundante a pensar que efectivamente ambos Espíritus provienen de Ahura Mazda.

La lucha en la que están envueltos los poderes primordiales es una guerra que en un determinado momento se vuelve desigual, porque al final del ciclo de la historia el triunfo del bien es inminente; su victoria es definitiva en un día futuro, así terminará la existencia del principio del mal en el mundo.

Esta visión dualista se desarrollaría más tarde ampliamente

te en un sistema moral complejo dentro de la cosmovisión iraní constatada en el Avesta y otros documentos zoroastrianos.

b) Ahura Mazda y las Entidades

El estudio lingüístico de la historia, formación y significación de la designación del dios zoroastriano Ahura Mazda ha mostrado que el nombre de Ahura deriva de la palabra ahu (en sánscrito asu) que significa vida, traducido literalmente expresa "Señor de vida", "Señor suministrador o dador de vida", "Señor que sabe de la vida". La procedencia de mazda ha sido más difícil de determinar, traducido desde la segunda mitad del siglo XIX por algunos estudiosos como sabiduría, en las versiones recientes de los Gathas ha dejado de ser sustantivo para convertirse en un adjetivo: sabio. Entonces Ahura Mazda se traduce actualmente como "Señor Sabio". Es de observarse que en los Himnos los dos miembros de esa noción frecuentemente son invertidos: Mazda Ahura, y a veces aparece como un sólo nombre ya sea Ahura o Mazda.

Esta noción pudiera representar una idea abstracta personificada y divinizada cuya relación con Zoroastro es estrecha.

Ahura Mazda es considerado como el Ser Supremo, este énfasis fue introducido por Zoroastro y sólo es manifestado en los Gathas. En el resto del Avesta otras divinidades tienen igual importancia a él. Es el que ha creado todas las cosas y como acompañante o compañero del profeta platia, se lamenta, le pregunta, desespera, etc y cuyas ofrendas que le brinda están expresadas en Himnos; la relación que mantiene Zoroastro con él es directa y cercana, se dirige a él siempre familiarmente, así también sus enseñanzas están centradas alrededor de Ahura Mazda y es el único a quien le debe adorar así como a sus "atributos" (las entidades que le rodean): el buen pensamiento, la inmortalidad, la piedad, etc. Como creador del cielo, la tierra, lo material, lo espiritual, la luz y la oscuridad, lo moral, etc. es el soberano que merece el mundo y

como legislador de él es el juez de la totalidad y centro de la naturaleza.

Zoroastro no reconoce objetos de adoración en forma autónoma o separada, a los elementos de la naturaleza como el sol, la luna, las estrellas, etc. sino en relación a Ahura Mazda. Es decir el Señor Sabio es concebido por Zoroastro como el creador del mundo y del ser viviente, él aún no ha dejado su confección, pues continúa encabezando el universo a través de su poder y sabiduría; pero como no solamente ha originado el mundo natural y el orden existente sino también el orden ético, cada aspecto de su formación esta en manos de él.

Ahura Mazda es un ser sagrado-supremo el cual tiene como poder máximo la gran elección de decir lo que es bueno y lo que es malo; unido con el buen espíritu y vinculado a lo auténtico, la veracidad o rectitud, siempre escogerá lo bueno y condenará lo malo, lo que está identificado con las antiguas creencias religiosas. En esto se puede reconocer a las prácticas de sacrificio de animales en las ceremonias rituales o la libación del haoma práctica de los sacerdotes del medio en el que él se desenvuelve, etc. La ausencia de una pluralidad de dioses, importantes en la antigua religión, en los Himnos gáthicos tales como Anahita, Mithra y otros. Así también se presentan a los seguidores de los daevas como aquellos que despechan a Zoroastro y por tanto a Ahura Mazda, por eso reiteradamente dirige sus ataques contra ellos.

Es de suponerse que Zoroastro acepta el destronamiento de los daevas completamente al reducirlos a los seres malignos a diferencia de lo que sucedió en la India donde conservaron (los devas) su carácter de divinidad benéfica. Pero no se sabe si fue Zoroastro él que por primera vez hace ese tipo de asociación o si ocurrió en épocas anteriores tal cambio. No se conoce alguna explicación histórica de lo que sucede antes a excepción de los Vedas y el Avesta, por lo que es difícil sacar conclusiones del pasado de la religión de esos pueblos, sólo es posible atenerse a esa literatura.

Zoroastro retuvo sólo a Ahura Mazda como el dios asociado a lo verdadero. Los daevas son atacados constantemente y nunca a Ahura, constantemente se repite lo engañoso de su perspectiva. El plural ahuras es ignorado en el texto excepto por la única mención que existe de "ellos": "... la veracidad es para ser única y los (otros) señores (ahuras)"²⁷. Sólo se mencionan varias entidades que son fuerzas dotadas en beneficio de Ahura Mazda o en relación con él: Khshthra se refiere al imperio o reino personificación de la buena realeza que tiene por función gobernar con justicia, el poder material dirigido hacia el bien; la fuerza efectiva al servicio de la religión de Zoroastro; 2) Spenta Armaiti representa la mentalidad justa, la piedad benéfica, el pensamiento piadoso y la devoción; 3) Asha Vahishta esta relacionada con la santidad perfecta, encarnación del bien supremo, moral y religioso, la justicia, la rectitud y la veracidad; 4) Haurvatat es la universalidad (en pahlavi sólo hay la palabra haurva: todo), la totalidad, la integridad; 5) Vohu Manah manifiesta el buen pensamiento, la virtud, el pensamiento excelente; 6) Ameretat significa la inmortalidad. Estas entidades son los acompañantes de Zoroastro, tienen como característica la de ser cualidades, peculiaridades o aspectos de la naturaleza de Ahura Mazda. Esas entidades permanecen cerca del Sabio Señor; es decir, la forma que se destaca en el tratamiento de esos atributos es la existencia de esas presencias abstractas asociadas a Ahura Mazda; de esta manera Vohu Manah (Buen Pensamiento) es visto también, por Zoroastro, como el pensamiento, etc. Esas entidades en el Avesta tardío fueron identificadas con los llamados Amesha Spentas (Benefactores Inmortales) y fueron considerados como una cierta clase de arcángeles en franca lucha contra los demonios (daevas).

En la literatura zoroastriana posterior Ahura Mazda será designado comúnmente como Ormazd.

c) El Silencio en torno a Mithra

Mithra es una divinidad de primera importancia en el pan-

teón iranio, como dios vinculado a la luz, verdad, contratos, convenios y buena fe o lealtad; es aliado de Ahura Mazda en el Avesta posterior a los Gathas, y de acuerdo al Yasht tiene un poder casi igual al de Ormazd, a veces adquiere mayor importancia incluso que Ahura Mazda. Como dios de la luz y el día es especialmente enemigo y castigador de perjuros. Las inscripciones aqueménidas tardías registran a Mithra, junto con Anahita, del lado de Ahuramazda (ya se ha mencionado que en las inscripciones aqueménidas aparece representado con un sólo nombre).

Los escritores griegos consideran a Mithra como la divinidad típica de Persia y los alcances de su adoración son resultado de la diseminación de los misterios mithraicos hasta occidente, en los tiempos de los emperadores romanos.

El Avesta constantemente menciona su nombre, sobre todo en el Yasht 10, donde la figura central del poema es Mithra, pero en los Gathas nunca es mencionado. De este mutismo de Zoroastro aún no se han podido determinar sus causas.

Se ha especulado acerca de la posible asociación de Mithra con el dios védico Varuna y que se hubiera convertido en el sustituto de Varuna en Irán; o siguiendo la misma idea que Ahura Mazda y Varuna fueron semejantes, idea promovida por algunos especialistas desde el siglo pasado como Darmesteter²⁸ o que ambas divinidades se hubiesen fusionado; Ahura Mazda y Varuna y por tanto Mithra. O que Zoroastro pudo haber ignorado a Mithra con propósitos definidos o asumió la figura de un ahura al incluirse en forma velada en la fórmula Mazda y el (otro) ahura. Mithra en el Avesta tardío, es decir el no gáthico es llamado un ahura, entonces es asociado a Apam Napat Anahita o Hija de las Aguas; un fuego o claridad brillante sobre las aguas. Sin embargo, las investigaciones en esos sentidos no han logrado ningún aporte convincente ni se ha prosperado en ese aspecto.

Es muy difícil de aceptar que Zoroastro no conociera la existencia de Mithra, pues se ha demostrado que existía desde épocas de mayor antigüedad, sus contemporáneos lo incluían en

su panteón; la deducción más generalizada entre los especialistas es que el silencio en torno a Mithra fue intencional, es decir que Zoroastro conscientemente excluyó a esa divinidad de su cosmogonía. H.S.Nyberg dice que está relacionado al rito del sacrificio llevado a cabo en las noches donde Mithra es el centro de adoración²⁹ y por eso es excluido del pensamiento religioso de Zoroastro, por estar asociado a los sacrificios sangrientos. Sin embargo se carece de datos (no se ha encontrado escritos que traten de este asunto) asequibles para probar porque se le ignora en los Gathas.

d) El Rechazo a Yima

Yima, hijo de Vivahvant, es mencionado una sola vez en los Gathas. En el resto del Avesta y particularmente en el Vendidad Yima aparece como el primer hombre o hombre primordial, el que primero vivió y el que primero murió, fue quien inició e impuso la senda que otros deben seguir, pues él muestra el camino a los hombres, habiendo sido el primero en pisar el camino por el que los hombres caminan los inmensos pastos del vestíbulo de la muerte.

La mención que hace Zoroastro de Yima es para condenarlo por haber introducido la comida de la carne, quizás esta condena se debe a que la alimentación de la carne implica el sacrificio de los animales, y estar asociados a ritos indignos que acompañan a los seguidores de la mentira, pues ellos son los que destruyen la vida.

Es posible que Yima fuera relegado a una posición considerada inferior de la que disfrutara antes de la reforma zoroástrica.

En los textos zoroastrianos y pahlavis (como el Bundahishn) y posteriores, Yima será llamado Gayomart.

e) La Libación del haoma

Entre las deidades adoradas de Irán, una de las más prominentes del ritual zoroastriano, es la personificación de la

planta tenida por sagrada y utilizado su jugo para ser bebido, el haoma que es glorificado como dios en el Avesta³⁰, pero en los Gathas no es mencionado directamente sino solamente en forma elíptica, al atacar Zoroastro a los que se embriagan.

El rito del haoma era practicado desde épocas anteriores a Zoroastro, para ese culto asociado a sacrificios sangrientos y al ritual embriagador es reprobado en su cosmovisión; indica que es una ceremonia ofrecida a "divinidades falsas", así pregunta Zoroastro cuánto tiempo serán tolerados por el Sabio Señor y cuándo se acabará la embriaguez con la que esos sacerdotes engañan a la gente como lo hacen los gobernantes malos³¹.

La condena del sacrificio del haoma es dirigida también contra los kavis (sacerdotes) que practican ese ritual³², los cuales asocia Zoroastro con los que fortalecen a los daevas. Quizás por eso nunca habla del haoma directamente, sólo lo menciona en forma sobreentendida.

f) El Sistema Escatológico

Desde la antigüedad en la escatología irania se ha creído en la inmortalidad del alma y en su vida futura. Los rasgos que presentan tanto la India védica como el Irán anterior a Zoroastro son muy semejantes: ambos incluyen en su sistema escatológico un encuentro femenino, un perro mirando al hombre que va al otro mundo, un recorrido pesado, etc.; antes o después de ese encuentro, según diversos textos como el Yajur Veda, las Upanishads, el Avesta, etc., el alma tiene que cruzar un puente, llamado en el Avesta, Chinvat (compensador, penitente, etc.). Es decir la idea del puente pertenece a la herencia que retoma Zoroastro en su doctrina. En la India del lapso védico la principal característica de ese puente es que es filoso como una espada para el injusto y por tanto imposible de cruzar.

Un elemento utilizado en los Gathas es la de daena (religión) cuya descripción es compleja; un texto que la explica

ampliamente de acuerdo a la tradición antigua irania es el Hadokht Nask II, de la época sasánida, posiblemente escrito en los círculos sacerdotales de los magos. Dichos escritos relatan el destino del hombre después de la muerte: el alma (urvan) del justo pasa tres noches cerca del cadáver merodeándolo³³; hacia el final de la tercera noche, con un viento que se inicia en ese lapso y tiene un olor agradable, se lleva su alma desde el sur, en ese viento el alma ve su propio daena (religión) en una forma de una virgen adolescente muy bella, pero solamente con la condición de que haya vivido justamente, sino se encontrará con una bruja horrible (es posible que se pueda comparar esa idea con las vírgenes del paraíso de la escatología india que encuentran el alma cuando va en ascenso). Por último, en ese texto se menciona que el alma si ha sido buena asciende pasando por escenarios sucesivos, las tres esferas del cielo que representan respectivamente sus pensamientos buenos: las estrellas, las buenas palabras: la luna; y los buenos actos: el sol y finalmente el paraíso de luces infinitas; sin comienzo. En ese lugar el alma es encabezada por Vohu Manah (el Buen Pensamiento) hacia el trono dorado de Ormazd (Ahura Mazda), pero este recorrido ascendente no es fácil, enfrenta varios peligros con la persistencia de los demonios que pretenden emboscarlo, pero al final logra salvarse. En el transcurso de ese camino Ormazd ordena que le sea dada al alma alguna clase de comida o bebida, probablemente para que se consume la inmortalidad. El infierno tiene también simétricamente cuatro niveles muy parecidos a las esferas del cielo.

En los Gathas cada hombre debe escoger lo justo y esforzarse para alcanzar el estado ideal, para lograr la renovación del mundo gracias al establecimiento del poder y dominio del bien sobre el mal, será cuando se inicie el gobierno total del soberano divino: del reino, Khshathra o del Buen Reino. Vohu Khshathra como es llamado; es así que se realiza el comienzo de la era sagrada en donde la resurrección de la muer-

te tomarán su lugar (la resurrección de los muertos); un juicio general es seguido acompañado de un diluvio de metal fundido en el cual los malvados serán castigados, el justo purificado y el mal será desterrado de la tierra para siempre.

El puente Chinvat, lo cita Zoroastro para indicar que es el que dirige las almas buenas al paraíso, las malas no logran atravesarlo pues caen por sí mismas y vivirán por siempre en la casa de las mentiras, al llegar frente al puente Chinvat las almas de los malvados gemirán al no lograr pasarlo³⁴

"... A la hora de la muerte cruzar con seguridad el peligroso puente Chinvat que comunicaba este mundo con el otro, puesto que sólo las almas rectas rectas que habían vivido en una vida piadosa podían atravesarlo con éxito y entrar en los reinos celestes, con la confianza de que en el juicio final sus buenos hechos serán recompensados"³⁵.

Para obtener la seguridad a la hora de la muerte Zoroastro invoca a sraosha (la obediencia) a fin de lograr llegar al paraíso, con la conducción de Vohu Manah (el Buen Pensamiento) que también es invocado para obtener esa asistencia en el momento de la resurrección; a Ahura para lograr tener la ley verdadera y los dones que el promete a los hombres de acuerdo a la felicidad que se merecen.

Zoroastro menciona el momento del juicio final cuando será visible quien podrá afrontar la prueba del baño del metal fundido y del fuego prendido.

Influido, quizás, por las creencias religiosas de la región irania de época más antiguas que Zoroastro, expresa la forma en que la existencia humana se compone de dos partes: una en la tierra y otra después de la muerte; al término de su vida terrena cada ser es castigado o recompensado de acuerdo a sus actos³⁶, pensamiento y palabras.

La realización del reino feliz deseado es la esperanza de Zoroastro con su gran recompensa: la dicha perfecta y la inmortalidad que seguirá a la prueba final y a la renovación o regeneración del mundo por la eliminación del mal.

Quando el Señor Sabio y sus entidades derrotan el espíri-

tu del mal, implica el final del dualismo cósmico y ético, al cancelar la historia del conflicto, además del optimismo que conlleva: "Presumir que el bien vencería en definitiva a la fuerza del mal por la bondad inherente a la naturaleza humana era, sin duda, adoptar un punto de vista demasiado optimista"³⁷. Es la idea de un retorno final al estado inicial de las cosas. Esto restaurará el estado de paz que había prevalecido en el origen. "La situación presente aparece como la negación de la edad de oro de los tiempos originarios y el reino final se manifiesta como una vuelta a dicha edad, es decir como el cierre de un ciclo"³⁸.

Por último podemos decir que un elemento fundamental y original presente en los Gathas es el dualismo religioso: la oposición entre Spenta Mainyu y Angra Mainyu; el bien y el mal, etc.; y cuyo tema principal es el valor ético del mensaje: La posibilidad de elección humana entre el bien y el mal, entre asha y druj, etc.; esta elección relacionada con la idea de daena (espíritu, alma, etc.), que muestran el interés que tiene Zoroastro por lo humano: el mundo divino y el humano están estrechamente relacionados; sin embargo este dualismo no es reducible a la lucha exclusiva entre Spenta Mainyu y Angra Mainyu son más amplias sus implicaciones al estar presente bajo diferentes aspectos y a niveles distintos en los Gathas. La elección que hacen los dos espíritus es el prototipo de la perspectiva de lo que pueden hacer el sabio y el ignorante, dicha opción entre los dos espíritus puede ser el dualismo arta y druj; arta es la verdad a la que pertenece el orden de la justicia y druj su contrario la falsedad, su negación.

PARTE CUARTA.

Quiero hablar de los dos espíritus de la existencia, el más benéfico de los dos disiente del maligno: ni en los pensamientos, ni las doctrinas, ni las mismas elecciones, ni las palabras, ni los actos, ni las imágenes, ni las almas están de acuerdo

Yasna 45, 2

LA REFORMA ZOROASTRICA, RELIGIONES DE IRAN Y HEREJIAS

a) Influencia en la religión mazdeísta

El pensamiento religioso de Zoroastro se mantuvo vivo en la meseta irania durante varios siglos, aunque no con todas sus peculiaridades originales sino modificadas. Después de su muerte, algunas creencias que él había mostrado en los Gathas no fueron imitadas, sino, por el contrario, fueron relegadas o ignoradas; las entidades básicas de su discurrir religioso fueron reducidas a deidades menores, divididas en masculinas o femeninas y nunca más sus nombres fueron usados para designar facultades humanas o atribuciones de Ahura Mazda. Esto debió ocurrir posiblemente en relación al resurgimiento de los antiguos dioses, aquellos a los que Zoroastro había ignorado y que reaparecieron nuevamente, tales como Mithra (acompañante del sol, Guardián de los contratos, Señor de las extensas planicies, etc.); Airyaman (quien había reemplazado a Sraosha, la obediencia de los Gathas, en el Avesta tardío); Anahita (divinidad la fecundidad, de las aguas, etc.); Apam Napat, Verethragha (divinidad de la victoria y de los héroes) y Vayu (de la atmósfera). En este panteón, Ahura Mazda continuó a la cabeza nominalmente.

Respecto a las ceremonias sangrientas de sacrificio de animales y de culto a los muertos, éstas eran ya una costumbre presente en el Avesta tardío y otros escritos mazdeos; las oraciones y ceremonias para los difuntos ocupan un lugar sustantivo así como la lucha contra la contaminación de la muerte y la cien causas de dicha corrupción.

Pero la concepción religiosa de Zoroastro no sólo perdió su posición sino que también modificó su equilibrio y el carácter de dicho pensamiento, aunque la aspiración moral se agudizó en el mazdeísmo sasánida.

El Espíritu Generoso o Benefactor Inmortal, Spenta Mainyu

fue casi completamente reabsorbido en Ahura Mazda; igualmente pasó con el espíritu maligno, destructor: Angra Mainyu que fue incluido en la noción de Ahrimán.

Mientras que en una parte del Yasht ¹ los dos espíritus de Spenta Mainyu y Angra Mainyu luchan uno contra el otro, en el Vendidad Ahura Mazda y Angra Mainyu se oponen desde los orígenes de la creación: el primero engendró cosas buenas, el segundo cosas malas, perjudiciales al hombre; Ahura Mazda se enfrenta en un plano de igualdad a Ahrimán (la divinidad malvada). Esta alteración se remonta, probablemente, a antes del siglo IV A.C. Aristóteles menciona en Peri-Filosofía ² que los magos predicaban la existencia de dos principios-dioses Oromasdes (Ahura Mazda) y Areimanius (Ahrimán); tal vez ese cambio sucedió durante la dinastía aqueménida. Esa oposición expresada en Ahura Mazda y Ahrimán adquiere mayor notoriedad en los manuscritos zoroastrianos y pahlavis tardíos, en el Avesta, en el Bundahishn y otros.

A pesar de haber sido variada o quizás ignorada en cierta época de la historia de Irán la apreciación religiosa de Zoroastro no es posible minimizar su valor histórico y mitológico. Su influencia es constatada en el propio mazdeísmo en sus diferentes episodios, en las herejías: zurvanistas, mazdakistas, maniqueístas, etc., e inclusive en la edad media europea con los bogomilas, cátaros, albigenses, etc.

El elemento particular de la religiosidad irania en la antigüedad, que ha definido en muchas ocasiones a las creencias de esa zona, es el dualismo que ha ostentado diferentes variantes; esa pieza fundamental de la cosmovisión de Zoroastro será la que llegará a obtener mayores resultados en la religión mazdeísta, en otras religiones o herejías.

Las investigaciones arqueológicas, históricas, lingüísticas, etc., acerca del mazdeísmo en la antigüedad, desde sus inicios hasta la literatura zoroastriana más reciente, registran la persistencia del pensamiento dualista.

Ese dualismo, en cuanto a su visión del mundo y de la vida, no es de índole negativa como lo manifestará el maniqueísmo³; en el dualismo iranio mazdeísta, el mal es solamente el pro-

ducto de los actos ejercidos sobre el cosmos por los poderes demoníacos que eligen pertenecer a esa fracción del universo.

b) La Oposición luz-tinieblas

En el zoroastrismo el sentido del dualismo religioso tiene un matiz ético en tanto que está asociado al bien y al mal; en textos zoroastrianos pahlavis es más acusado ese dualismo ético. Un ejemplo de esto lo tenemos en el Bundahishn, que pertenece a la era islámica de Irán. Allí se expone la cosmología a modo de un conflicto entre Ormazd y Ahrimán. La separación que existe entre ambas divinidades solamente es el espacio; Ormazd crea el mundo en calidad de campo de batalla donde se oponen los dos poderes, que han existido desde siempre, pero, con tradictoriamente a esto Ormazd sabe que esa lucha está limitada en el tiempo, su duración será de 9000 años. Ahrimán, como autor de la negación de la vida (la muerte), de la agresión y de todo lo malo del cosmos tiene que desaparecer. La primera pareja fue pervertida por Ahrimán y únicamente con la llegada de Zoroastro el poder supremo del imperio del mal llegará a su fin; en el desenlace de la contienda triunfa Ormazd ⁴.

En el Avesta tardío Ormazd, confundido con Spenta Mainyu (el Espíritu Benefactor), es relacionado a la luz en oposición a su rival Ahrimán, asociado a las tinieblas, mientras que en los Gathas se exponía que Ahura Mazda había originado tanto la luz como las tinieblas.

c) Las herejías

Uno de los conflictos a que se ha enfrentado la religión institucionalizada es la considerada herejía. Esta noción derivada del griego haireo significó en un principio "agarro" o "me apodero de" expresando posteriormente "quito".

De la religión formulada por Zoroastro el elemento que tuvo mayor trascendencia en las herejías fue el dualismo, pero en algunos casos acentuando la oposición entre el bien y el mal.

El Zurvanismo

El movimiento herético zoroastriano llamado zurvanismo mantuvo su carácter dualista. Ese movimiento se desarrolló entre los siglos III al VII D.C., particularmente entre los magos, dentro del imperio sasánida, y provino el nombre del dios Zurvan, asociado al tiempo y al destino, y parcialmente sinónimo de Zaman (tiempo). Aparece en el Avesta tardío y en los tratados medievales donde el tiempo es el ambiente en el cual Ormazd y Ahrimán se enfrentan.

La respuesta del zurvanismo acerca del origen de los dioses Ormazd y Ahrimán provocó en los sacerdotes zoroastrianos el rechazo de ellos; la solución que propusieron fue que Zurvan era el padre de Ormazd y Ahrimán.

La religión zurvanita fue la que con mayor amplitud preservó los mitos de creación. Plutarco señalaba en Isis y Osiris que Oromazes nació de la luz más pura y Areimanios de la oscuridad y que se enfrascaron en una lucha terrible.

El dios Oromazes creó seis dioses: de Buena Voluntad, Verdad, Buen Gobierno, formador de Sabiduría, artífice de Riqueza, perfeccionador de Satisfacciones y Cosas Bellas. Estos dioses corresponden a los zoroastrianos Amesha Spentas, Benefactores Inmortales, surgidos de la cosmovisión de los Gathas, así también Areimanios creó seis artífices, dispuestos simétricamente a los dioses creados por Oromazes, para contrarrestarlos. Oromazes se retiró al sol que se aleja de la tierra y embellece el cielo junto a las estrellas, entonces el hace otros veinticuatro dioses y pone a ellos en un huevo; los dioses nacen de Areimanios, siendo el mismo número los que nacen a través del huevo de donde las cosas malas han sido mezcladas con lo bueno. Areimanios ha traído plagas y carestías y debe ser destruido totalmente ⁵.

De acuerdo a los magos, después de 3000 años Oromazes o Areimanios gobernarán. En los siguientes 3000 años luchan y destruyen mutuamente sus obras, pero finalmente Areimanios fracasará.

En el mazdeísmo, ambos dioses son considerados iguales, hasta cierto punto, pero en el zurvanismo el dios del Tiempo y Destino (Zurvan) está por encima de ellos.

En la religiosidad cristiana como en otras religiones surgieron varias tendencias de las cuales una se erigió como la verdadera y las demás fueron criticadas, perseguidas y nombradas herejías. Entre éstas podemos encontrar a los grupos gnósticos, nicolaítas, antitactos, prodianos (pródigo), simonianos, menandrianos, saturnilitas, basílidianos, estratíoticos, fibionitas, nazarenos, valentinianos, ptolomeos, marcosianos, ofitas, canaítas, setianos, arcónticos, cerdonianos, marcionistas, apellianos, encratitas, adamitas, melquisedecianos, origenistas, arrianos, etc. Esta lista referida por uno de los críticos de herejías, San Epifanio, obispo de Constancia (antigua Salamina), en la isla de Chipre, indicaba que aquellas sectas eran bastantes temibles y que amenazaban la unidad de la iglesia cristiana. Su refutación se halla en su voluminosa obra Panarion (la caja de las drogas), tipo de panacea para curar la mordedura de la serpiente (de la herejía)

Esa era la causa común entre los padres de la iglesia cristiana, la de combatir a los "falsos cristianos" integrándolos bajo el nombre de movimientos heréticos; es decir, según San Ireneo, obispo de Lyon del siglo II D.C., eran como hongos venenosos que se ramifican y diversifican en innumerables sectas y subsectas.

Pero tanto en religiones como el judaísmo, el cristianismo, etc., lo mismo que en las herejías gnosticismo, maniqueísmo, etc., continuamente se manifiesta el dualismo típicamente iranio y que tiene que ver con la idea del mundo gobernado por los poderes malignos y brutales. Así se ha mencionado como la patria del dualismo espiritual a Irán que trasciende el cosmos y la creación, además de la idea que hacen de Ahrimán, de Satán, de Belial, etc., el principio de este mundo. El judaísmo postexílico, y el mismo cristianismo primitivo, posiblemente será influenciado por las concepciones iránicas arcaicas. Aunque los teólogos del cristianismo y del judaísmo han tratado de demostrar lo contrario.

El dualismo será transmitido ampliamente por los conductos de las "herejías del mal", el cual llegará hasta el cristianismo medieval desde los bogomilas hasta los cátaros. Del mismo modo que se insinúa, se reproduce y se desarrolla en la Europa

cristiana, el dualismo penetra y se expande en el Islam medieval, donde los términos "dualista", y en particular zandig (mágnico), fueron utilizados para designar a los "heréticos" por excelencia, es decir, aquellos a quienes les estaba negada la posibilidad de alcanzar la salvación ⁶.

Gnosticismo

El gnosticismo no solamente fue atacado por la iglesia cristiana sino también por filósofos, por el zoroastrismo, etc., y fue conocido, hasta épocas muy recientes, por las versiones de sus oponentes; precisamente a través de aquellos se difundió su existencia en el mundo medieval; su rica literatura en gran parte se perdió a causa de esos embates. Uno de sus destructores, San Ireneo, habla del gnosticismo como una mezcla de ideas evangélicas y de paganismo. Otros decían que se fundamentaba en el conocimiento esotérico y en el dualismo de la materia y el espíritu y/o como movimiento religioso sincrético de la época helenista y romana que observó a la materia naturalmente mala y al alma de mayor valor que aquella enlazada a la expresión de bondad, siendo la materia la causa de los males ⁷. De aquellos que escribieron contra el gnosticismo destacan Tertuliano, San Hipólito, Filastro, Plotino, etc.

Aunque hubo varios tipos de gnosticismo, se le caracteriza globalmente por la actitud existencial de un cierto tipo especial de religiosidad.

La visión dualista y dramática tuvo que ver, en parte, con el dualismo zoroástrico en cuanto a la contraposición entre los dos principios del mundo, el bien y el mal, ambos originados dentro del mundo divino y cuyos principios (gnósticos) o polos son el positivo (bien) y el negativo (mal); el interés reside en conocer cuál es su origen, por qué existe, etc. Las respuestas serán planteadas en conformidad con el dualismo.

El gnosticismo entiende la salvación humana en relación a la gnosis, concepto proveniente del griego que significó, en el pensamiento griego antiguo, saber, conocimiento y después sabiduría y ciencia, traducido en reacciones humanas determinadas. Pero no todos los hombres pueden poseer gnosis, solamente

pertenece a unos cuantos acceder al verdadero conocimiento. El símbolo de la gnosis en paralelismo con el mazdeísmo es el fuego iluminador, generador y el primer ser ⁸.

Los principales iniciadores del gnosticismo fueron Basíldes, Carpócrates, Marción, Valentino, Simón el Mago, Menandro, Dositeo, Nicolaítas, etc., formando cada uno una secta que llevó su nombre.

Pero el gnosticismo no sólo fue influido por el pensamiento religioso iranio sino también por el judaísmo, cristianismo, etc., asociado en sus inicios con el orfismo, difundido en Grecia desde el siglo IV A.C., y con el platonismo al reflejar esa doctrina respecto de la conexión entre el sepulcro y el cuerpo órfico, cuando el gnosticismo adoptó una instancia antisomática o contra el cuerpo. Así, Plotino menciona en la novena Enéada que para los gnósticos el alma siente la necesidad de huir de su trato con el cuerpo, planteando la separación del alma y el cuerpo.

Aparte de estas corrientes, después de la segunda guerra mundial los estudiosos han llamado gnósticas a otras tendencias posteriores como el maniqueísmo, el catarismo, etc., igualmente a aquellas sectas surgidas alrededor del cristianismo como mandeísmo, hermetismo, etc.; a la alquimia, la cábala judía, el ismaelismo, las herejías musulmanas y a determinadas doctrinas esotéricas modernas.

De acuerdo al investigador del gnosticismo Hans Jonas, esas corrientes tendieron a reaparecer constante e incesantemente en Europa y el mundo mediterráneo en tiempos de grandes crisis políticas y sociales ⁹.

Contra el método comparativo, aunque aprovechando algunos de sus descubrimientos el mismo Hans Jonas, Karl Kerényi, Simone Pétrement, Henri Charles Puechy G. Quispel han abordado el estudio del gnosticismo auxiliándose del método fenomenológico: "...en lugar de insistir en el detalle de las doctrinas, los mitos y los ritos, se trata de poner de relieve la actitud específica, las orientaciones espirituales características que los condicionan y se destacan los grandes temas (expresados o implícitos) que en último análisis se hallan detrás de las ideas, las imágenes y los símbolos" ¹⁰. Estos son

nuevos intentos de acercarse al pensamiento gnóstico en su contexto histórico-cultural.

Los gnósticos toman de Platón la idea del demiurgo, artífice o divinidad que crea el mundo; un de los fundadores del gnosticismo, Valentino, vio al demiurgo como último de los eónes o divinidades surgidas de un dios padre.

Pero, más que la reforma zoroástrica, fue el mazdeísmo de la época posterior a Zoroastro el que en mayor medida influyó en el gnosticismo. Por ejemplo, en la idea de la luz y las tinieblas expresada en el dualismo; la enfermedad en vinculación con las actividades de seres demoníacos, etc.

El maniqueísmo

Así como los gnósticos, los maniqueos oponen la existencia corporal o material a la existencia espiritual, ese dualismo se ha constituido en analogía con aquel antagonismo de origen platónico entre el mundo de las ideas y el mundo sensible.

En el maniqueísmo se reconoce el dualismo zoroástrico en sus dos principios eternamente contiguos y separados; el reino de la luz es conservado por los eónes, ángeles buenos o, en términos del zoroastrismo, por los Amesha Spentas. El Espíritu del Bien tiene una serie de virtudes, pero el equilibrio es roto por el ataque del Espíritu Maligno como en la cosmogonía zoroastriana.

Tanto el maniqueísmo como el pensamiento de Zoroastro enfatizan la pureza relacionada con la rectitud.

El profeta del maniqueísmo, Manes, nació en Nahr Kuthra, Babilonia, tuvo varias revelaciones, como todos los profetas de la antigüedad, una a la edad de trece años, en 228, y otra cuando tenía veinticinco años donde se le indicaba su misión: la de predicar la verdadera religión. Manes heredó la tradición de las dos escuelas gnósticas: la de Marción y de Bardesano, cuyo sitio elegido era Babilonia. Aquí también se habían hecho eco las doctrinas de Basílides, Valentín y otros gnósticos. El dualismo de Manes era más riguroso que el de Zoroastro pues él creía que el mal había existido siempre; "desdoblaba" los elementos de la naturaleza como el aire, la tierra y el fuego; en esos lugares divisaba los dos principios: el bien y

el mal, en donde estaban integrados a la oposición entre la luz y las tinieblas. Aceptaba el conocimiento de la verdadera gnosis, pero no del Antiguo Testamento. Manes, como Zoroastro, postulaba la existencia de dos principios desde el comienzo a la eternidad. La religión fundada por Manes dió origen a una religión universal que influiría en otras religiones como el islamismo, etc., especialmente respecto al juicio particular y universal, por la concepción de un rival de dios, el diablo, por el itinerario escatológico y el escenario del final de los tiempos.

Por el tipo de dualismo, los investigadores actuales han afirmado que el maniqueísmo es un tipo de pensamiento gnóstico dirigido a la perfección, promulgada por su fundador.

La doctrina maniqueísta, respecto a la muerte y la inmortalidad, establece como punto central el mito de los dos reinos en forma parecida al mazdeísmo. La antropología y la moral maniqueísta fundan en un dualismo radical, la contraposición entre la luz y las tinieblas.

La vida, desde la perspectiva maniqueísta, es vista a través de una óptica pesimista, la muerte por el contrario es lo propicio, el desenlace de una situación dramática. El cuerpo es abandonado a las tinieblas, herencia del mazdeísmo. Así como la selección de los que se salvarán, pues los elegidos e instruidos son los únicos que lo logran.

"El maniqueísmo enseña la antigua lucha persa de la luz con las tinieblas para cuya decisión se hizo el hombre visible y padeció Cristo, que en el sol tiene su trono. Como segundo consolador prometió y envió a Manes" ¹¹.

Después de la muerte en suplicio del profeta Manes en manos de los sacerdotes zoroastrianos, bajo el régimen sasánida del rey Bahram I, en 273 o 274 D.C., el maniqueísmo se diseminó en los límites del Imperio Romano; en el norte de Africa, y su influencia es reconocida en las sectas heréticas del cristianismo tales como los paulicianos de Armenia y Asia Menor, los cátaros en el norte de Italia, los albigenses en el sur de Francia y los bogomilas de Bulgaria; todas ellas fueron perseguidas y finalmente exterminadas.

d) Analogías del pensamiento zoroástrico y el cristianismo

Se han constatado varias analogías entre el zoroastrismo y el desarrollo del judaísmo y el nacimiento del cristianismo. Los cristianos primitivos, siguiendo una tradición judía, identificaron a Zoroastro con Ezequiel, Nimrod, Seth, Balaam y Baruch, y luego con Cristo.

La visión universal y ética del cristianismo que divide a la humanidad en buenos y malos hace volver la mirada a Irán. John R. Hinnells señala que el cristianismo fue influido por el pensamiento religioso de Irán, especialmente en lo que se refiere a la derrota del dios de los demonios o malvados, la reunión de los hombres para la escena del juicio final, su idea sobre la resurrección de los muertos y la forma en que se lleva a cabo el juicio. La causa de estas influencias, de acuerdo con Hinnells, puede ser encontrada en los contactos entre los judíos y los partos desde el siglo II A.C., pero que alcanzó su clímax en el siglo I A.C., es decir, las concepciones iránias del zoroastrismo influyeron en la escatología judía, sobre todo en el libro de Daniel, en la era de Antíoco, en Enoch el Etíope en su parte final. En la cosmovisión cristiana hallamos la visión de la religiosidad irania. Por ejemplo, la idea de los eónes universales, el dualismo, la demonología, la angelología, probablemente la idea de un hombre primordial, la morada de los justos y de los injustos después de la muerte, la creencia de que el alma del muerto permanece suspendida alrededor del cadáver durante tres días y tres noches antes de tomar el rumbo hacia el lugar del juicio, acerca del castigo y la recompensa, etc.

Con los Gathas, especialmente se hallan algunas analogías. Por ejemplo: Ahura Mazda ha creado la luz pero también las tinieblas (Yasna 44, 5), exactamente como Yahvé en el libro profético: Isaias 45: 6-7: "... yo, Jehová, y ninguno más que yo, que formé la luz y creé las tinieblas, que hago la paz y creo la adversidad (el mal). Yo, Jehová, soy el que hizo todo esto".

Ahura Mazda o Yahvé comprenden intencional y conscientemente a sus contrarios, como aquellos que son representados por la luz y las tinieblas, por los dos espíritus, por el bien

y el mal.

También como Zoroastro, los profetas del viejo Testamento son abrumados por la aparente imposibilidad de su tarea. Isaías 28 muestra la interrogante, semejante al Yasna, cuando pregunta: "A quién se enseñará ciencia, o a quién se hará entender doctrina".

En el Antiguo Testamento, constantemente se muestran semejanzas con el Yasna 53:9: " Con los que eligen la maldad viene la putrefacción. Ellos significan falta de luz y oscuridad; ellos los salvajes violadores de la verdad con su cuerpo desecho (descompuesto).

Dónde está el auténtico Señor de la vida, quién les podría robar su vitalidad y su bienestar?

Es tu poder, oh Sabio, con el cual tú ofreces el bien supremo (máximo) al pobre justo" ¹²

Como estos, es posible encontrar otros ejemplos que implican semejanzas entre ambas cosmovisiones, marcando en definitiva su configuración mítica.

NOTA FINAL

La importancia concedida por los especialistas a la escritura de los mitos y del pensamiento religioso de Irán introdujo una nueva perspectiva relacionada con la lingüística y los estudios de análisis comparado. Así, la manera particular de abordar la religión mazdeísta se hizo en primera instancia a partir del propio texto del Avesta. Por ese hecho la reconstrucción de la religión zoroastriana ha comprendido el análisis de los manuscritos sagrados, haciéndose imprescindible el aspecto lingüístico, el cual fue visto como parte central de la problemática de la traducción y comprensión de las escrituras. Dentro de este mecanismo, la religión atribuida a Zoroastro ha tomado como base de interpretación esencialmente al texto de los Gathas, y por tanto, la traducción vuelve a ser fundamental.

En el desarrollo de este trabajo se han señalado los tipos de versiones del Avesta, por una parte la pahlavi para uso preciso del estado sasánida, que la estableció oficialmente en su imperio, y por otra, aquellas que en los siglos XVIII, XIX, y XX se han realizado a través de las lenguas occidentales, con todas las implicaciones ideológicas que esto conlleva.

La versión pahlavi tuvo su origen en las agrupaciones de sacerdotes zoroastrianos al servicio del estado sasánida quienes transcribieron el texto mazdeísta. Las partes que se conocen en la actualidad corresponden a esta transcripción.

El desciframiento y la traducción inherente a las lenguas europeas han marcado nuestra visión del pensamiento religioso iraní proveniente del Avesta, ya que estas acepciones son las que ha difundido en la actualidad la religión mazdeísta.

La escuela alemana fundada por Christian Bartholomae ha ejercido la mayor influencia sobre las traducciones de los Gathas, fundamentada básicamente en la interpretación de la religión zoroastriana a partir de la gramatología.

No obstante, la preocupación de algunos investigadores en el sentido de limitar la preponderancia de Bartholomae, también se

ha fundamentado en esa gramatología, teniéndose como consecuencia una identificación entre fidelidad-literalidad.

Sin embargo la problemática que plantean los Gathas no es reductible a este aspecto, siendo lamentable que al presente hayan sido dejados de lado los elementos del análisis literario tales como la elipsis, la alegoría y la metáfora, los cuales implican significaciones esenciales para el pensamiento mazdeísta lo mismo que para otros textos protohistóricos en los que se ha mostrado revelador dicho análisis.

NOTAS

PARTE PRIMERA

1. Detienne, M. La invención de la mitología pp. 19-20
2. Ibid. p. 11
3. Ib. p. 160
4. Idem
5. Eliade, M. Mito y realidad pp. 18-19
6. Detienne, M. Op. cit. pp. 163-164
7. Varenne, J. y otros Georges Dumézil à la découverte des Indo-Européens p. 189

PARTE SEGUNDA

1. Detienne, M. Op. cit. p. 18
2. Biblia "Génesis" 11: 1-9
3. Villar, Fco. Lenguas y pueblos indoeuropeos pp. 18-22
4. Ibid. pp. 23-24. Más que palatizarse, diríamos que se convierten en fricativas.
5. Ib. p. 28
6. Detienne, M. Op. cit. p. 145
7. Bosch-Gimpera, P. El problema indoeuropeo p. 89
8. Villar, Fco. Op. cit. p. 15
9. Ib. p. 77
10. Duchesne-G. "Zoroastrianism and Parsiism" p. 1171
11. Los datos de este capítulo proceden en su mayor parte de: The Cambridge ancient History y de Christman Roman y otros "History of Iran".
12. Childe, Gordon Nacimiento de las civilizaciones orientales p. 230
13. Herodoto Historias. Vol. I p. 55
14. Ib. pp. 57-58
15. Ib. pp. 59-60
16. Ib. p. 60
17. Ib. p. 23
18. Ib. p. 120

19. Idem Vol. 2 p. 37
20. Ib. p. 37
21. Herodoto Historias pp. 19, 21, 24, 37 y 71
22. Ghirshman R. "History of Iran" p. 846
23. Widengren, G. "Iranian Religion" p. 868
24. Duchesne-G. "Iran antiguo..." en Puech, H. Las religiones antiguas I p. 411
25. Duchesne-G. "La iglesia sasánida..." en Puech, H. Las religiones en el mundo mediterráneo y en el Oriente próximo I p. 16
26. Duchesne-G. "Zoroastrianism and..." p. 1173
27. Darmesteter, J. Le Zend Avesta I p. IX
28. Gershevitch, Ilya The Avestan Hymn to Mithra p. 3
29. Mihir Yast (Yast X) Ibidem p. 77
30. Herodoto Op. cit. l. p. 60 Para costumbres funerarias de los medos y los persas ver Vol. 1 pp. 78-79
31. Widengren, G. Op. cit. p. 872
32. Duchesne-G. "Irán antiguo..." p. 414
33. Heródoto Op. cit. l p. 119
34. Huart, C. El Irán antiguo p. 241
35. Duchesne-G. "La iglesia sasánida..." p. 25
36. Huart, C. Op. cit. pp. 353-354

PARTE TERCERA

1. Duchesne-G. "Zoroastrianism..." p. 1080
2. Frye, R. Herencia de Persia p. 57
3. Schmidt-H.P. "Old and new perspectives in the study of Zarathustra" p. 85
4. Las versiones que existen en México de los Gathas son: la de Jacques Darmesteter en Le Zend Avesta (en francés) en la biblioteca Nacional de la UNAM y en la biblioteca Daniel Cosío Villegas del Colegio de México y la de Helmut Humbach Die Gathas des Zarathustra (en alemán) en la biblioteca Daniel Cosío Villegas del Colegio de México
5. Las nociones de vaca y buey se han traducido según el contexto.
6. Chinvat, los investigadores lo han traducido de diferentes maneras: del compensador, del penitente, del separador, etc.
7. Hvogva quien ha dado su hija a Zoroastro

8. Cf. Gottheil References to Zoroaster in Syriac and Arabic Literature. New York, Columbia University Press, 1894.
9. Por ejemplo Jackson, W. en The prophet of Ancient Iran p. 141
10. Darmesteter, J. Op. cit. Vol. IV. p. LXXVI. Versión 1880
11. Jackson, W. Op. cit. p. 15
12. Ib. p. 16
13. Finegan, Jack The archaeology of World Religions. 1952. pp. 80-81
14. Molé, M. "Response a M. Duchesne-Guillemin". p. 52
15. Jackson, W. Op. cit. pp. 17-22
16. Vendidad cap. 22, 19 en Le Zend Avesta
17. Duchesne-G. "Irán antiguo..." p. 408
18. Asha se ha traducido como Rectitud, Verdad, Justicia desde el siglo pasado; actualmente algunos investigadores siguen esa línea, dándole el mismo significado, tal es el caso de Zaehner o Duchesne-Guillemin. A diferencia de ellos Humbach lo traduce por Veracidad.
19. Spenta Mainyu ha sido traducido por Espíritu Benefactor, Espíritu Bienhechor, Espíritu Generoso, etc.
Angra Mainyu por Espíritu Destructor, Espíritu Maligno, etc.
20. Herodoto Op. cit. 1. p. 77
21. Ib. p. 78
22. Ib.
23. Así como en este siglo Duchesne-Guillemin, J. "Irán antiguo..." p. 457 y otros
Darmesteter, J. Zend Avesta. Ver toda la traducción de los Gathas
24. Frye, R. Op. cit. p. 65
25. Duchesne-G. Op. cit. p. 452
26. Por ejemplo Zaehner "Zoroastrianism..." p. 212
27. Yasna 31, 4
28. Jackson, W. Zoroastrian Studies... p. 41
29. Lincoln, Bruce "Mitra, Mithra, Mithras: Problem of a multiform diety" p. 203
30. Por ejemplo en Yasht 9, 10, 11, 20
31. Yasna 48
32. Yasna 32, 14
33. Yasht 22, 1-36; 24, 53-64
34. Yasna 46, 9-12

35. James, E. O. Los dioses del mundo antiguo. p. 330
36. Muller, F. M. Libros sagrados de Oriente. p. 335
37. James E. O. Op. cit. p. 331
38. García P. Mitos y símbolos políticos. pp. 13-14

PARTE CUARTA

1. Yasht 10, 143
2. Jackson, W. Zoroastrian... p. 72
3. Gnoli, G. "L'evolution..." pp. 126-127
4. Una explicación breve de la cosmología del Bundahishn se halla en Duchesne-G. "La iglesia sasánida..." pp.2-3; también en Gnoli, G. Op. cit. pp. 123-124
5. Widengren, G. Op. cit. p. 870
6. Gnoli, G. Op. cit. p. 116
7. Plotino "Contra..." p. 168
8. Ib. p. 170
9. Hutin, S. Los gnósticos p. 7
10. Ibid. p. 6
11. Schmidt, W. Manual de historia comparada de las religiones p. 36
12. Humbach, H. Die Gathas des Zarathustra p. 160

BIBLIOGRAFIA

- ANKLESARIA, Behrangore Papers on Zoroastrian and Iranian subjects
Bombay, The Dinshah J. Irani Memorial Fund Committee, 1943.
261 p.
- BARTHOLOMAE, Christian Altiranisches Wörterbuch. Berlin, Gruyter,
1961. 1979 p.
- BELLOC, Hilaire Las grandes herejías. Trad: Pedro de Olazábal. 3^a
Ed. Buenos Aires, Sudamericana, 1966. 225 p.
- BERTHOLET, Alfred Wörterbuch der Religionen. Stuttgart, Alfred
Kröner Verlag, 1962. 617 p.
- BIBLIA. Buenos Aires, Sociedades Bíblicas Unidas, 1960.
- BOSCH-GIMPERA, Pedro "Nota sobre el problema indoeuropeo" en Tra-
balhos de Antropologia e Etnologia. Vol. XVII. Porto, Socie-
dad Portuguesa de Antropologia y Etnologia, 1959. pp. 209-
219.
- El problema indoeuropeo. México, UNAM, 1960. 385 p.
- BUSIGNY, Felix La antigüedad. Trad: Ana de Romero. Buenos Aires,
Lozada, 1960. 429 p.
- CAMMANN SCHUYLER, V.R. "Religious symbolism in Persian art" en
History of Religions. Vol. 15, No. 3. February 1976. pp. 193-
208.
- CARNOY, Albert J. "Iranian Mythology" en Gray, Louis Mythology of all
races. New York, Cooper square publishers inc, 1964. pp. 253-
351.
- CURONT, Franz Les religions orientales dans le paganisme romain.
Paris, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1929. 339 p.
- CHADWICK, H. "Eucharist and Christology, the Nestorian controver-
sy" en The Journal of Theological Studies 2.1951. pp. 145-
164.

- CHILDE, V. Gordon Nacimiento de las civilizaciones orientales. Trad: E.A. Llobregat. Barcelona, Península, 1968. 303 p.
- DARMESTETER, James Le Zend Avesta. Première volume: La Liturgie (Yasna et Vispered); deuxième volume: La Loi (Vendidad), L'épopée (Yashts), Le Livre de Prière (Khorda Avesta); troisième volume; Origines de la littérature et de la Religion Zoroastriennes. Fragments des Nasks perdus. Paris, Adrien-Maisonneuve, 1960. 500, 747, 262 p.
- DETIENNE, Marcel La invención de la mitología. Trad: Marco Aurelio Galmarini. Barcelona, Ediciones Península, 1985. 200 p.
- DUCHESNE-GUILLEMIN, Jacques "Mary Boyce; Zoroastrians their Religious Beliefs and Practices" en Indo-Iranian Journal. Vol. 29, No. 4. October 1986. pp. 322-323.
- "Zoroastrian Religion" en Cambridge History of Iran. Vol. 2 (2). England, Cambridge University, 1983.
- "Rituel et eschatologie dans le mazdeisme: structure et evolution" en Numen. Vol. VIII. Leiden, E.J. Brill, 1961. pp. 46-50.
- "Zoroastrianism and Parsiism" en Encyclopaedia Britannica Vol. 19. 15th. USA, Helen Hemingway Benton, 1975. pp. 1169-1177.
- DUMÉZIL, Georges Los dioses de los indoeuropeos. Trad: María Hernández. Barcelona, Seix Barral, 1970. 116 p.
- Del mito a la novela. Trad: Juan Almela. México, Fondo de Cultura Económica, 1973. 238 p.
- EDWARDS, I. (Edited by) The Cambridge ancient History. 12 Vol. 3th. Cambridge, The University Press, 1971.
- ELIADE, Mircea Imágenes y símbolos. Versión Carmen Castro. 3^a Ed. Madrid, Taurus, 1979. 196 p.
- El mito del eterno retorno. Trad: Ricardo Anaya. 5^a Ed. Madrid, Alianza Editorial, 1984. 173 p.
- Lo sagrado y lo profano. Trad: Luis Gil. 4^a Ed. Barcelona, Guadarrama, 1981. 179 p.
- Tratado de historia de las religiones. Trad: Tomás Segovia.

- 4^a Ed. México, Era, 1981. 462 p.
- FRYE, Richard "Georges Dumézil and the translators of the Avesta" en Numen. Vol. VII. Leiden; E.J. Brill, 1960. pp. 161-171.
- La herencia de Persia. Trad: Francisco Presedo. Madrid, Guadarrama, 1965. 376 p.
- "L'Iran et la migration des indoaryens et des iraniens by Roman Ghirshman" en Journal of Near Eastern Studies Vol. 40, No. 1. January 1981. pp. 58-59.
- GARCIA PELAYO, Manuel Mitos y símbolos políticos. Madrid, Taurus, 1964. 218 p.
- GELDNER, K. "Zend Avesta" en Encyclopaedia Britannica. Vol. 28. 11th. USA; Benton; pp. 927-969.
- , Gheyne, T. "Zoroastrianism" en Encyclopaedia Biblica. London, Col. 5428. 1899-1903.
- GERSHVITCH, Ilya The Avestan Hymn to Mithra. Cambridge, At the University Press, 1959. 331 p.
- GRAY, Louis Encyclopaedia of Religion and Ethics. Vols. 1, 2, 12. Edinburg, T & T. Clark; 1908-1964.
- GNOLI, Gherardo "L' evolution du dualisme iranien et le probleme zurvanite" en Revue de L'Histoire des religions. 1984. Tomo CCI. Fasc. 2. pp. 115-138.
- HERODOTO Historias. Introd., versión, notas y comentarios de Arturo Trejo. 2 Vols. México; UNAM, 1976. 224, 257 p.
- HINNELLS, John "Zoroastrian Saviour Imagery and its Influence on the New Testament" en Numen. Vol. XVI, Fasc. 3. December 1969. pp. 161-185.
- HUART, Clemen y otros El Irán antiguo. Trad: Pablo Alvarez. México, Hispanoamericana, 1957. 431 p. (UTEHA No. 28).
- HUMBACH, Helmut Die Gathas des Zarathustra 2 Bände. Kommentar. Heidelberg, Universitätsverlag, 1959. 163, 102 p.
- HUTIN, Serge Los gnósticos. Trad: Thomas Moro. Buenos Aires, EUDEBA, 1964. 62 p.
- JACKSON, Abraham Williams The prophet of ancient Iran. New York, Ams Press Inc, 1965. 312 p.

- Zoroastrian studies. Vol. 12 New York, Ams Press Inc, 1965. 325 p.
- JAMES, E.O. Los dioses del mundo antiguo. Trad: Carlos Alonso del Real. Madrid, Guadarrama, 1962. 437 p.
- "The Religions of Antiquity" en Numen. Vol. VII. Leiden, E.J. Brill, 1960. pp. 137-147
- JUSTI, F. "La Persia Antigua" en G.J. Oncken (Editor) Historia Universal. Tomo IV. Barcelona, Montaner y Simon, 1929. 556 p.
- KUIPER, F.B. "Some Observations on Dumézil's Theory (with reference to Frye's article)" en Numen. Vol. VIII. Leiden, E.J. Brill, 1961. pp. 34-45
- LACARRIERE, Jacques Los gnósticos. Trad: Leopoldo Román, México, Premia, 1979. 108 p.
- LANGER, William Enciclopedia de Historia Universal. Vol. 1. Madrid, Alianza Editorial, 1980. 1641 p.
- LINCOLN, Bruce "Mitra, Mithra, Mithras: Problem of a multiform diety" en History of Religions. 1977. Vol. 17, No. 2 pp. 200-208.
- LYLE, Emily B. "Dumézil's three functions and indoeuropean cosmic structure" en History of Religions. Vol. 22, No. 1. August 1982. pp. 24-44
- MEHENDALE, M.A. "On Yasna IX. 26" en Indo-Iranian Journal. Vol. 22, No. 2. April 1980. pp. 137-139
- MESLIN, Michele Aproximación a una ciencia de la religión. Trad: G. Torrente. Madrid, Cristiandad, 1978. 267 p.
- MOLE, Marijan Culte, Mythe et cosmologie dans l'Iran ancien. Paris, Presses Universitaires de France, 1963. 597 p.
- "Réponse a M. Duchesne -Guillemin" en Numen. Vol. VIII. Leiden, E.J. Brill, 1961. pp. 51-63.
- "Rituel et eschatologie dans le mazdeisme" en Numen. Vol. VII. Leiden, E.J. Brill, 1960. pp. 148-160
- MOUNIN, Georges Histoire de la linguistique. Paris, Presses Universitaires de France, 1967. 226 p.
- MULLER, Max y otros Libros sagrados de Oriente. Trad: Francisco Delpiane. México, Latinoamericana, 1960. 501 p.

- NARTEN, Johanna "Die Amesha Spentas" en Indo-Iranian Journal. Vol. 28, No. 2. April 1985. pp. 152-157.
- OTTO, Rudolf Lo santo. Trad: Fernando Vela. Barcelona, Alianza Editorial, 1960. 231 p.
- PARRINDER, Geoffrey "Robert Charles Zaehner (1913-1974)" en History of Religions. Vol. 16, No. 1. August 1976. pp. 66-74.
- PIKE, Royston E. Diccionario de Religiones. Adap: Elsa Frost. 1^a reimp. México, Fondo de Cultura Económica, 1978. 478 p.
- FIRART, E. "Boyce Mary. A Persian Stronhold of Zoroastrianism" en Indo-Iranian Journal. Vol. 29, No. 2. April 1986. pp. 128-129.
- FLOTINO "Contra los gnósticos" en Enéada segunda. Trad, prólogo y notas José Niguez. Buenos Aires, Aguilar, 1964. pp. 143-182.
- PRITCHARD, James (Edited by) Old Persian. Vol. 33. Connecticut, American Oriental Society, 1953. 219 p.
- PUECH, H.Ch. (Director) Las religiones antiguas. 1. Trad: Isabel Martínez y José Ortega. 2^a Ed. México, Siglo XXI Editores, 1977. 422 p.
- Las religiones en el mundo mediterráneo y en el Oriente próximo. 1. Trad: Lorrea Barruti y otros. 2^a Ed. México, Siglo XXI Editores, 1979. 503 p.
- RAGOZIN, Zenaida Media, Babilonia y Persia. Versión: Manuel Salés. Madrid, El Progreso Nacional, 1892. 437 p.
- REICHELT, Hans Awestisches Elementar Wörterbuch. Heidelberg, Carl Winter Universitätsverlag, 1967. 516 p.
- RIVIÈRE, Jean Claude Georges Dumézil à la découverte des Indo-Européens. Paris, Seismic, 1976. 271 p.
- RUDOLPH, Kurt "Zarathustra Dichter und Prophet" en Numen. Vol VIII. Leiden, E.J. Brill, 1961. pp. 81-116.
- SCHENKELS, Bernfried Awest - Wörterbuch. 2 Bände, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1968. 243, 199 p.
- SCHMIDT, Hanns-Peter "Old and new perspectives in the study of Zarathustra" en Indo-Iranian Journal. Vol. 21, No. 2. April 1979. pp. 83-115.

- SCHMIDT, Wilhelm Manual de historia comparada de las religiones. Trad: Emilio Huidobro y Edith Tech. 2^a Ed. Madrid, Espasa Calpe, 1941. 286 p.
- SMART, Ninian "Beyond Eliade. The future of Theory in Religion" en Numen. Vol. XXV. Fasc. 2. August 1978. pp. 171-183.
- SOKOLOV, S.N. The Avestan Language. Moscow, Naiska House, 1967. 120 p.
- VARENNE, Jean Zarathustra et la tradition mazdéenne. Paris, du Seuil, 1966. 181 p.
- VILLAR, Francisco Lenguas y pueblos indoeuropeos. Madrid, Istmo, 1971. 342 p.
- WHITLEY, C.F. "The date and teaching of Zarathustra" en Numen. Vol. IV. Leiden, E.J. Brill, 1957. pp. 215-227.
- WIDENGREN, Geo "Evolutionism and the problem of the origin of Religion" en Ethnös. Vol. 10, No. 2 y 3. April-September 1945. pp. 57-96.
- "Iranian Religion" en Enciclopedia Britannica. Vol. 24. 15th. USA, Helen Hemingway Benton.
- Proceedings of the XIIth International association for the History of Religions. Neatherland, E.J. Brill, 1975. 350 p.
- WOLFF, Fritz Awesta, die heiligen Bücher der Parsen. Strassburg, Verlag von Karls J. Trübner, 1910. 460 p.
- ZAEHNER, R. Ch. (Edited by) The concise encyclopaedia of living Faiths. London, Huithinson, 1959. 431 p.
- The dawn and twilight of Zoroastrianism. Londo, L. Weidenfeld and Nicholson, 1961. 371 p.

TRADUCCIONES DEL AVESTA, LOS GATHAS Y COMENTARIOS:

ALTHEIM, Fr. Awestische Textgeschichte. Halle. 1949.

(Acerca de la historia del texto Avesta).

BARTHOLOMAE, Christian Arische Forschungen. I-III. Halle. 1882-1887.

(Investigación gramatical y métrica con algunas traducciones del Avesta).

DARMESTER, Jacques Études Iraniennes. Paris, 1883.

—, Mills "The Zend Avesta" Translated in the Sacred Books of the East. Ed. by F.M. Müller. Vols. IV, XXIII, XXXI. Oxford. 1883-1887.

(Traducción del Avesta inclusive fragmentos).

DUCHESNE-GUILLEMIN, J. Zoroastre étude-critique avec une traduction commentée des Gatha. Paris, Maisonneuve, 1948. 301 p.

(Existe versión en inglés: Duchesne-Guillemín, J. (Introduction and commentary) The Hymns of Zarathustra (Boston). 1963.

Sustituye en francés la traducción que realizara Jacques Darmesteter a fines del siglo XIX; Duchesne en su traducción adopta las tesis de Georges Dumézil, sobre todo la ideología tripartita).

GEIGER, W.- E. Kuhn Grundriss der iranischen Philologie. Strassburg. 1896-1906.

GELDNER, K. Avesta, or the Sacred Books of the Parsis. Stuttgart, 1885.

— Drei Yasht aus dem Zendawesta. Stuttgart. 1884.

(Traducción de los Yasht 14, 17, 19 con comentario).

— Studien zum Avesta. Strassburg. 1882

(Sobre la gramática y traducciones parciales del Avesta).

— Über die Metrik des jüngeren Avesta. Tübingen. 1877.

(Tratado sobre el metro del Avesta no gathico, con algunas tra-

ducciones).

HUBSCHMANN, H. Zur Kasuslehre. 2 Teil. München, 1975

(Sobre la gramática del viejo persa y los casos gramaticales del Avesta).

JUSTI, F. Handbuch der Zendsprache, Altbaktrisches Wörterbuch. Leipzig. 1864.

(Diccionario de la lengua zend).

LOMMEL, H. Die Yashts des Avesta. Göttingen. 1927.

SPIEGEL, F. Die altpersischen Keilschriften im Grundtexte mit Übersetzung und Glossar. Leipzig. 1881.

(Análisis gramatical del viejo persa, como ejemplo traducciones de partes de documentos de esa lengua).

--Kommentar über das Avesta. Bd. I-II. Wien. 1864-1868.

(Util para referencia).

TAVIADA, J. Die mittelpersische Sprache und Literatur der Zarathustrier. Leipzig, Harrassowitz, 1956. 142 p.

(Exámen de la literatura en persa).

OBRAS GENERALES:

BENVENISTE, Emile The Persian According to the Chief Greek Text Paris, 1935.

(Análisis de los documentos griegos que tratan sobre los persas).

CAMERON, C. History of Early Iran. Chicago. 1936.

CONTENAU, G. L'archéologie de la Perse des origines a l'époque d' Alexandre. Paris. 1931.

DARAB, P. Sanjana Civilization of the Eastern Iranians. Vols I-II. London. 1885-1886.

(Contiene una traducción del alemán de W. Geiger de Ostiranische Kultur im Altertum).

DUCHESNE-GUILLEMIN, J. La Religion de L'Iran ancien. Paris, PUF, 1962. 450 p.

(Historia del desenvolvimiento de la religión a manera de estudio introductivo).

ELIADE, Mircea Historia de las creencias y de las ideas religiosas 1
Trad: Valente Malén. Madrid, Cristiandad, 615 p.

(Análisis de diferentes religiones, comprende las de Irán, la reforma de zoroastro y el zoroastrismo).

GRAY, Louis Herbert "The Foundations of the Iranian Religions" en
Journal of the R. Cama Oriental Institute. Bombay. No. 15
(1929). XXIII-227 p.

(Datos acerca de los dioses y demonios ordenados alfabéticamente, describe textos avésticos, en iranio medio y maniqueos).

HAUG and WEST Essays on the Sacred Language. London. 1884.
(Contiene escritos de los Parsis).

JAMES, E.O. Introducción a la historia comparada de las religiones
Madrid, Cristiandad, 1973. 354 p.

NYBERG, Henrik Samuel Die Religionen des Alten Iran. Trad: H. Schae-
der. Leipzig, Hinrich, 1938. X-505 p.

(Estudio de la religión irania; de los distintos grupos religiosos; el autor considera a Zoroastro un verdadero "chamán").

WIDENGREN, Geo Historia religionum. Manual de Historia de las reli-
giones. 2 Tomos. Madrid, Cristiandad.

(Capítulos acerca del zoroastrismo de varias épocas y autores, como el de la especialista en el zoroastrismo moderno Mary Boyce, trata las costumbres religiosas de los parsis actualmente).

ESTUDIOS PARTICULARES:

BIDEZ, Joseph, Franz CUMONT Les mages hellénisés. 2 Vol. Paris,
Belles Lettres, 1938. 297, 412 p.

(Explicación de los magos fuera de Irán; estudio de todos los fragmentos recopilados hasta esa época de los textos atribuidos a los magos; recoge documentos de diferentes áreas, por ejemplo asirios. Demuestra el inmenso prestigio de los magos en Occidente).

CLEMEN, Carolus Fontes Historiae Religionis Persicae. Bonn, Marcus,
1920. 116 p.

(Compilación en su lengua original de algunos textos griegos y latinos sobre la religión irania).

DHALA, M. Zoroastrian civilization. New York, Oxford University Press, 1922.

(Estudio social y de las costumbres de los zoroastrianos).

DUMEZIL, Georges Naissances d'Archanges. Paris, Gallimard, 1945
190 p.

(Estudio del grupo de divinidades que rodean al dios sobresaliente del panteón mazdeísta: Ahura Mazda en comparación con el panteón indio).

FIROZ, Jamaspji-Casartelli's Mazdayasian Religion under the Sassanides. Bombay. 1889.

(Tratado del zoroastrismo durante la dinastía sasánida como religión de Estado).

MONNERET de VILLARD, Ugo Le leggende orientali sui Magi Evangelici
Cittá del Vaticano. Bibl. Apostólica, 1952. 262 p.

(Trabajo acerca de las semejanzas de la tradición mazdeísta y la cristiana, por ejemplo la llegada y adoración de los magos, y de las leyendas posteriores. Estudio detallado de textos sirios, etíopes y árabes).

ZAEHNER, R.Ch. Zurvan, a Zoroastrian Dilemma. Oxford, Clarendon Press, 1955. XVI-495 p.

(Recopilación de textos sirios, armenios en iranio medio, así como de árabes que hablan de Zurvan).

ACERCA DEL INDOEUROPEO:

BENVENISTE, Emile "La doctrine medicale des Indo-Européens" en Revue de l'Histoire des Religions. 1945. No. 130. pp.5-12.

(De la medicina indoeuropea).

—"Termes de parenté dans les langues indo-européennes" en L'Homme. 1965. No. 5. pp. 5-17.

(Explicación del parentesco de las lenguas de la familia indoeuropea).

FRIEDRICH, Paul Proto-Indo-European Trees. The Arboreal System of a Prehistoric People. Chicago-London, The University of Chicago Press., 1970. 188 p.

GIMBUTAS, Marija "The Indo-Europeans: Archeological Problems" en

American Anthropologist. 1965. No. 65. pp. 815-836.

MALLORY, James "A short History of the Indo-European Problem" en The Journal of Indo-European Studies. 1973. No. 1. pp. 21-65.

—Theory and Method on the Indo-European Homeland Problem.

Los Angeles, UCLA, 1975.

(Tesis doctoral).

MEILLET, Antoine L'introduction a l'étude comparative des langues indo-européennes. Paris. 1903.

THIEME, Paul "Los indoeuropeos: sociología y religión" en Estudios Orientales. 1970. No. 5. pp. 207-230.

WIKANDER, Stig "Indoeuropean eschatology in myth and epic" X Internationaler Kongress für Religionsgeschichte. 1961. pp. 139-140.