EL DIOS IRANIO MITHRA Y LA MONARQUÍA PERSA AQUEMÉNIDA

ISRAEL CAMPOS MÉNDEZ

Resumen: La figura del dios Mithra encarna en el mundo iranio antiguo la divinización de la idea de contrato. Desde el periodo de las tribus indo-arias que se asientan en la región desde mitad del Segundo Milenio a.C. el culto de esta divinidad evoluciona, vinculándose de manera especial con el poder político que ostentan los reyes y jefes tribales. El período de formación del Imperio Persa, bajo la dinastía aqueménida se convierte en un momento histórico importante, en el cual la presencia de Mithra logra mantenerse y seguir vinculada al poder real, a pesar de la implantación de la reforma zoroastriana, que en un principio desplaza su culto.

Palabras clave: Mithra, Religión irania, Dinastía aqueménida, Persia, Zoroastrismo, Ahura-Mazda, Anahita.

Abstract: The figure of the god Mithra embodies in the Ancient Iranian World the deification of the contract idea. From the period of the Indo-Aryan tribes, settled in the region from half of the Second Millennium B.C., the cult of this divinity evolves, being linked in a special way with the political power that the kings and tribal bosses show. The period of formation of the Persian Empire, under the Aquemenid Dynasty becomes an important historical moment, in which the presence of Mithra is able to stay and to continue linked to the royal power, in spite of the installation of the zoroastrian reformation that displaces its cult in a principle.

Key-words: Mithra, Iranian religion, Aquemenid dinasty, Persia, Zoroastrism, Ahura-Mazda, Anahita.

ORÍGENES DEL REINO PERSA

Dentro del contexto de las tribus de origen indo-iranio instaladas más allá del Tigris y el Éufrates, una de ellas pudo ir tomando un especial protagonismo, hasta el punto de llegar a imponerse sobre los pueblos mesopotámicos que tradicionalmente habían ejercido su poder en el Próximo Oriente: este pueblo fue el Medo. Si bien el período de dominio de los medos no es especialmente amplio, no llegó a superar los dos siglos,[1] sí tiene la importancia de haber creado unas bases reales que permitieran al vecino y pariente pueblo persa lograr su propio y especial protagonismo.[2]

El establecimiento de las tribus iranias en la región de *Parsa*[3] está en relación con el control de Elam durante los siglos IX-VIII a.C. Durante el Reino Medo, Persia aparece como un territorio con una forma de gobierno cercana a la monarquía, pero desestructurada y sometida por vasallaje a Media. El origen de la dinastía aqueménida parece remontarse a este momento; si bien, la toma del protagonismo y el surgimiento del Reino Persa como imperio, no se va a producir hasta la toma del poder por parte de Ciro en el año 560 a.C. Son varias las fuentes que disponemos para conocer a los componentes de la dinastía aqueménida, Heródoto (*Historias* II, 100 ss; VII, 11), también se hizo eco de estos reyes, al menos hasta su época. Los propios monarcas persas supieron poner en marcha un aparato ideológico y propagandístico que les ayudara a fundamentar su lejano origen dinástico.[4] Se reclaman descendientes de Aquemenes, jefe tribal de comienzos del siglo VIII a.C. En cualquier caso, el protagonismo indiscutible para el Reino Persa lo tiene la figura del rey Ciro el Grande (560-530 a.C.) quien lideró la rebelión de las tribus persas contra el poder medo, logrando destronar a Astiages, último rey medo y comenzar a sentar las bases para gobernar sobre un imperio extenso y heterogéneo.[5]

La trayectoria político-económica del Imperio Persa se convierte en un elemento apasionante, marcado por la rápida expansión territorial y por la necesidad de ir vertebrando en una organización administrativa eficaz tanta variedad cultural y funcional. No podemos ahora detenernos en este aspecto, ya que el objetivo de nuestro trabajo en este momento, es rastrear las huellas que ha ido dejando el dios Mithra en este período histórico concreto. Sin embargo, para poder comprender de modo

más completo cómo pudo manifestarse el dios de nuestra investigación en esta época, se hace necesario analizar cuál pudo ser la actitud de los monarcas de la dinastía aqueménida respecto a la religión.

La religión que pudieron practicar los antiguos medos y los primeros reyes persas está en consonancia con las prácticas religiosas iranias anteriores a la llegada de la reforma religiosa zoroastriana. En tal sentido, M. Boyce aboga por hablar del protagonismo del panteón védico; dentro de éste, entre varios autores ha tomado forma la teoría con relación al protagonismo que pudo ejercer el culto de Mithra entre las poblaciones iranias, tanto en el estrato oficial, como en medio de las capas populares. Podemos seguir a Dandamaev, quien se hace eco de estas teorías,[6] a la hora de intentar comprender el panorama religioso que caracteriza tanto al reino medo como al persa en sus primeros años. En un primer momento, los persas se presentaban como continuadores de los medos: Ciro y Cambises parecen haber estado ajenos a la práctica religiosa relacionada con la reforma zoroastriana, y ésta debió estar vinculada más al reinado de Darío, como luego tendremos ocasión de ver. Para poder realizar un estudio del aspecto religioso bajo la dinastía aqueménida, es conveniente partir de una previa distinción: por un lado, la política religiosa que pusieron en práctica; por otro, la propia práctica religiosa de los monarcas persas.

Política Religiosa de los Aqueménidas

A rasgos generales, parece haberse alcanzado un cierto consenso historiográfico a la hora de definir la política de los monarcas aqueménidas respecto al elemento religioso. Dos palabras podrían resumir lo que caracterizó un período de más de dos siglos: la tolerancia y la utilización partidista. Los reyes aqueménidas tuvieron una actitud inicial de aceptación de todas las prácticas religiosas que se fueron encontrando a lo largo de sus conquistas territoriales. No debemos olvidar un elemento fundamental dentro de la concepción religiosa antigua y, mucho más, en el mundo oriental: el profundo componente nacional que estaba vinculado a cada panteón religioso. Los dioses estaban estrechamente ligados a un pueblo o a una región; por lo que en aras de lograr la integración de cada nuevo grupo étnico dentro del Imperio Aqueménida, los reyes persas *toleraban las religiones más diversas cuya vida interior se trataba de fomentar para poder tener así satisfechos y pacíficos a los pueblos sometidos.*[7] La razón política ocupa, pues, un papel central a la hora de comprender las razones por las cuales no se actuó de forma contundente contra las prácticas rituales de los pueblos que eran sometidos. Sin embargo, también debemos tener en cuenta un factor cultural: son muy pocos los ejemplos de esta época que hagan referencia al exclusivismo religioso, ya que está presente la idea de que no existe un dogmatismo firme y excluyente. Los dioses son dioses principales, pero no únicos; de ahí que el concepto de intolerancia religiosa que veremos desarrollado con el Zoroastrismo, sea un elemento anómalo y extraño dentro de una tradición religiosa global de aceptación e integración.[8]

Hemos aludido a la utilización política que hacen los reyes aqueménidas de las prácticas religiosas de los pueblos sobre los que gobernaron, pero también debemos detenernos en el modo en que usaron la religión para fortalecer su propia posición como monarcas. Se ha hablado de la ideología real que caracterizó a los reyes persas, al tratar de definir tanto el momento en que se puso en marcha, como cuáles pudieron ser las influencias más claras. El punto central de esta ideología real reside en la relación especial que se establece entre el rey y la divinidad. Según G. Gnoli,[9] los reyes persas habrían tomado los elementos mesopotámicos que definieron la ideología real babilónica: el título de *Rey de Reyes*, las celebraciones anuales, la investidura del rey

por parte de la divinidad principal. Widengren[10] se opone a Gnoli, atribuyendo al rey la encarnación de las tres funciones de Dumézil: soberanía, fuerza y fecundidad. A través de las fuentes clásicas no acaba de quedar claro si los persas llegaron a considerar a sus reyes como divinos o simplemente representantes de los dioses en la tierra. Esquilo (*Los Persas, 153-154)* describe a Darío y Jerjes como los *dioses de los persas* y Curcio Rufo (VIII, 5, 11) dice que los persas veneraban a sus reyes como dioses. Sin embargo, Dandamaev ha rechazado ambos testimonios como ejemplos de una clara helenización.[11] El elemento fundamental que debemos destacar dentro de la ideología real persa está en la introducción del concepto de sanción divina del poder del rey, en oposición a las prácticas tradicionales iranias que se caracterizaban por la elección del jefe en medio del grupo de nobles guerreros. El rey se atribuía así una misión divina que amparaba sus actuaciones y que lo situaba en un nivel superior al del resto de sus súbditos.

La Religión de los Reyes Aqueménidas

Antes hacíamos referencia a cuál pudo ser la práctica religiosa que pudieron realizar los reyes persas a título personal. Parece demostrado que en los primeros monarcas todavía es muy precipitado atribuirles cualquier elemento que haga referencia a la reforma zoroastriana. Ya fuese Ciro contemporáneo de Zarathushtra o no, no hay pruebas que permitan plantear con fundamento la posibilidad de que él o su hijo aceptasen la reforma predicada por el profeta. En tal sentido, parece más aceptable pensar que ambos reyes eran herederos de la práctica religiosa tradicional irania que situaba a los dioses védicos, entre ellos a Mithra, en lo más alto de su panteón, teniéndolos como protectores del Imperio y su poder.

Los documentos históricos nos muestran que la dinastía aqueménida tuvo una particular relación con el mensaje zoroastriano, lo que ha despertado desde hace siglos la discrepancia y el debate historiográfico con relación a cuál pudo ser el Zoroastrismo practicado por los reyes persas.[12] Es a partir del reinado de Darío I (521-486) cuando comienza a aparecer el nombre de Ahura-Mazda como divinidad principal dentro de la monarquía aqueménida. Dentro de un contexto claramente politeísta, como creemos haber dejado claro antes, los reyes comienzan a dar prioridad al culto y a la veneración de una divinidad en particular. En este sentido, se ha hablado de un compromiso histórico que se establece entre la monarquía y los seguidores de la reforma zoroastriana, aunque sin plantearse en ningún momento la posibilidad de exclusivismo. Habría que asistir a la situación histórica que rodea la llegada al trono de Darío, después de haber protagonizado una rebelión que había eliminado al rey Gaumata, supuestamente un mago medo que había usurpado el poder a la muerte de Cambises (Heródoto *Historias* III, 61 ss). Este mago habría intentado poner en marcha un proceso de identificación cultural y religiosa a través del culto de Ahura-Mazda. Darío habría sido consciente del potencial político que significaba poder disponer de una religión medianamente estructurada que pudiera actuar como vehículo cohesionador entre las poblaciones principalmente de origen iranio. De tal modo, encontramos las invocaciones y las inscripciones donde el rey y, más tarde, sus sucesores se declaran adoradores de Mazda, para situarlo en el lugar preferencial del panteón dinástico en aras de consolidar la integración de los territorios conquistados.

Sin embargo, es en este punto donde surge el debate. ¿Cuál fue, entonces, el Zoroastrismo en el que creían los reyes aqueménidas? De entrada, queda claro que estaba bastante lejos de la predicación original del profeta. Como suele suceder, en el momento en que una religión se integra en los aparatos del Estado, se convierte en un

instrumento al servicio del poder y su posible mensaje espiritual pasa a un segundo lugar. Hay un elemento especialmente significativo: en las inscripciones reales en ningún momento aparece mencionado el nombre de Zarathushtra,[13] e, incluso, Heródoto tampoco le nombra a la hora de relatar las costumbres de los persas y sus prácticas religiosas. Otra circunstancia a destacar es que Ahura-Mazda era un ente abstracto tal y como lo había predicado el profeta; pero a partir del reinado de Darío I, comienzan a aparecer las representaciones simbólicas del dios en relación con la propaganda real. Incluso, con los reinados de Artajerjes II y III, el propio dios tuvo que compartir su supremacía en el patrocinio real, con la recuperación de manera explícita de dos divinidades tradicionales, que nunca habían perdido su peso específico dentro de la población irania: Anahita y Mithra.

Por todo ello, pensamos que la religión de los reyes aqueménidas fue una cuestión de circunstancias, en el sentido de que tuvieron que adaptarse a la propia evolución que fue experimentando el Imperio. En este proceso, entró en juego la religión zoroastriana que fue absorbida por los intereses del Estado. Sin embargo, somos partidarios de poner reservas a la hora de utilizar esta palabra para definir el modo en que desde la monarquía se realizó el culto a Ahura-Mazda. Históricamente se ha comprobado que en el momento en que la religión zoroastriana va saliendo de su marco geográfico originario, comienza un proceso de evolución y de transformación de su propio mensaje original. En tal sentido, la adopción con fines claramente partidistas que hicieron de ella los distintos reyes de la dinastía aqueménida, nos lleva a pensar que es un tanto arriesgado hablar de un Zoroastrismo por parte de los reyes persas; a pesar de que ellos mismos no dudasen en presentarse como fieles seguidores de Ahura-Mazda y luchadores contra los daevas.[14] El interés político que estaba implícito en esta utilización de la religión mazdeísta por parte de los monarcas persas, se verifica con la constatación de que existía un fuerte hiato entre lo que era la religión oficial del Estado aqueménida y cuáles eran las prácticas religiosas de la mayoría de la población que integraba dicho imperio.[15]

Mithra y los reyes aqueménidas

Continuando con nuestra línea investigadora, pretendemos hacer un estudio de las diferentes evidencias arqueológicas, de los testimonios literarios o los restos epigráficos que nos ofrezcan una luz sobre el papel que pudo desempeñar el dios Mithra bajo la monarquía persa; aunque en este primer momento, queremos centrar más nuestra atención en la trayectoria personal de cada uno de los reyes.

Como dijimos arriba, Ciro el Grande se presenta como el fundador del Imperio Persa, al conseguir eliminar el dominio medo tanto sobre su pueblo, como sobre los demás territorios de la zona. Existen dos testimonios importantes que ponen a este rey en relación con el dios que estamos estudiando. En primer lugar, se trata del relato escrito por el historiador griego Heródoto en el que cuenta la infancia mítica atribuida a este rey: en el libro I de sus *Historias* (108-118), cuenta la infancia de Ciro y los acontecimientos que rodearon a ésta. Astiages, último rey medo, había casado a su hija, Mandane, con un noble persa llamado Cambises. Aquél tuvo un sueño, que fue interpretado como un aviso, por el cual se le decía que el hijo de este matrimonio reinaría sobre toda Asia en lugar de él. En consecuencia, el rey obligó a un siervo suyo, Harpago, a que se apoderara del niño Ciro y lo eliminase. Dicho servidor, a su vez, pasó el encargo de abandonar al niño en los montes a un criado suyo que curiosamente tiene el nombre de Mitradates (lit. *dado por Mithra*) y que está casado con una mujer cuyo nombre significaba "perra".[16] Estos deciden no matar al niño, sino criarlo en lugar de uno propio que había muer-

to nada más nacer. Al crecer, Ciro irá dando muestras de su naturaleza real, lo que llevará a sacar a la luz el engaño hecho a Astiages. Posteriormente, el propio Ciro encabezará una revuelta de los nobles persas que significará el derrocamiento de su abuelo. Este relato, conocido como la *Leyenda de Ciro*, presenta algunas variantes en otros autores clásicos como Ctesias (conservado por Nicolás de Damasco) que lo presentan como el hijo de un bandido persa. Sin embargo, el relato de Heródoto engarza en la tradición propagandística que tendía a componer un origen legendario a los fundadores de dinastías y reinos de la antigüedad: el caso de Moisés, de Sargón de Akad, Rómulo y Remo o Ardashir entre los sasánidas.[17]

Nos llama la atención que no se le haya prestado una mayor consideración historiográfica a este relato. Frye se ocupa especialmente del nombre de la mujer del siervo de Harpago, *Spaca*, para hacer la conexión con el relato romano de la loba de Rómulo y Remo.[18] Sin embargo, nosotros queremos centrarnos sobre el personaje del boyero que según Heródoto trabajaba en las regiones de Ecbatana. El personaje de *Mithradata* no puede ser para nosotros, simplemente, una referencia más a un nombre teofórico; pensamos que se trata de una simbolización de la adopción divina que comienza a vincularse a la monarquía persa, en conexión con la tradición real oriental. El relato mítico nos está presentando la intervención especial que hace el dios Mithra (acompañado y ayudado por un perro, que es lo que viene a hacer referencia el nombre de su "compañera") para patrocinar la trayectoria de Ciro y así conferir un fundamento legitimador a su ascenso al trono. El dios más importante dentro del panteón iranio, habría así actuado a favor del nuevo monarca, verdadero protagonista de la dinastía aqueménida.

J. Ries ha querido interpretar el acontecimiento de la rebelión de Ciro contra los medos, al frente de la nobleza persa, como un ejemplo del ritual desarrollado en las *Männerbünde* y donde Mithra habría tenido un papel especial: iniciación, pacto con el grupo, ablución y comida sacrificial.[19] Otro elemento que parece confirmar la hipótesis del protagonismo que pudo desempeñar el dios Mithra durante el reinado de Ciro el Grande está situado en su tumba. Una roseta pintada en la puerta de la tumba del rey en Pasargada ha sido interpretada como el símbolo del dios sol, Mithra.[20]

Hay un episodio importante protagonizado por el hijo y sucesor de Ciro, Cambises, que también nos llega de la pluma de Heródoto y que ha sido interpretado por algunos autores como una alusión a la relación de este rey con el dios de nuestras pesquisas. Heródoto (*Historias* III, 28-30) cuenta cómo Cambises se burla de las tradiciones religiosas de los egipcios y a continuación mata al toro sagrado Apis. Este suceso es explicado por J. Ries como una clara alusión a la práctica mitraica del sacrificio del toro, que hemos podido rastrear desde los orígenes del pueblo iranio.[21] Sin embargo, la historicidad de este relato ha sido cuestionada, hasta el punto de concluir en su total falsedad. Por un lado, las inscripciones de los sarcófagos donde fueron enterrados los diferentes Apis, dan a entender que el toro que así fue venerado durante el reinado de Cambises murió cuando este rey se encontraba en Etiopía.[22] Heródoto habría seguido aquí el testimonio ofrecido por los sacerdotes egipcios quienes, seguramente, se habían hecho eco del sentimiento anti-persa latente en Egipto desde la conquista. Más sentido cobra aún esta hipótesis, si recordamos que este rey trató de limitar el poder que se ejercía desde los templos egipcios. El historiador griego encabeza así la lista de autores clásicos que dieron forma a la leyenda negra vinculada a Cambises.[23]

Desechado este argumento que hubiese resultado importante a la hora de confirmar el protagonismo de Mithra bajo los primeros aqueménidas, ya que estaríamos

ante la repetición del motivo central de la Tauroctonía mitraica, no podemos, sin embargo, dejar de tener presente que la conquista de Egipto por parte Cambises abre las puertas para la entrada en contacto con otras formas de religiosidad. En tal sentido, recibe confirmación la inscripción en la que un egipcio invocaba a Mithra como aquel que podría ayudarle en el tránsito a la otra vida; a la vez que se explicaría la presencia de un templo relacionado con Mithra en la ciudad de Menfis.[24] El reinado de Cambises todavía se encuentra ajeno a la toma de protagonismo por parte del culto a Ahura-Mazda, por lo que podemos suponer, que Mithra pudo seguir ocupando el lugar más alto en el panteón real, estrechamente vinculado a la figura del rey.

La sucesión de Cambises estuvo marcada por una situación de inestabilidad dentro del Imperio. Probablemente, ante la lejanía y la actuación política del rey, grupos medos liderados por el mago Gaumata protagonizaron una rebelión, apoderándose del trono y haciéndose pasar por el hermano del rey, Bardiya.[25] Durante su reinado, se constata el intento de introducir el culto a Ahura-Mazda, no tanto como divinidad única, sino como culto centralista desde el cual se fomentara la homogeneización de las poblaciones del Imperio. Sin embargo, entró en conflicto abierto con los grupos nobiliarios susceptibles ante cualquier movimiento centrípeto, más aún cuando dañaba sus intereses económicos, estrechamente vinculados a los dioses tradicionales.

Darío aparece como el eslabón que volvía a conectar la legitimidad sucesora dinástica en la monarquía persa. Su revuelta contra el "engaño" de Gaumata se apoya en los principales grupos nobiliarios persas, a quienes afectaba la política centralizadora ejercida por el mago. Si seguimos el relato de Heródoto (*Historias* III, 70-86), Darío es reconocido como perteneciente a la familia aqueménida y, a pesar del protagonismo que parece ejercer en la conjuración, no por ello tiene derechos propios sobre el trono, una vez eliminado Gaumata. Al contrario, después del conocido debate sobre las tres formas mejores de gobierno, recurren a una prueba para decidir quién gobernará. Entre los investigadores se ha planteado la posibilidad de que la vinculación de Darío con los aqueménidas no estuviera tan clara y correspondiera a una invención propagandística, encaminada a fortalecer la legitimidad de su actuación ante los diferentes pueblos que constituían el Imperio. En tal sentido, debemos llamar la atención sobre el modo en que Darío acaba imponiéndose frente a los otros nobles persas conjurados. La prueba, relatada por Heródoto, consistía en lo siguiente: *con los seis a lomos de sus caballos en las afueras de la ciudad, aquel cuyo corcel relinchara primero al salir el sol, ocuparía el trono* (III, 85). Si bien este relato ha sido interpretado como una invención legendaria, debemos considerarlo un elemento interesante para nuestra investigación. El rey recibía su confirmación como tal por parte del astro solar. No podemos ignorar a quién hace referencia el sol. Mithra está presente pues en este acto de entronización del monarca, otorgando un carácter de legitimidad al poder.[26] Antes hacíamos alusión al carácter sagrado que va revistiendo a la realeza persa. En el período parto será mucho más evidente, pues los propios reyes se consideraran manifestaciones del dios Sol-Mithra en la tierra. Entre los persas, no hemos podido encontrar tales testimonios, pero sí podemos afirmar que Mithra estaba vinculado estrechamente al ejercicio directo de la monarquía, como dios que velaba por el mantenimiento del orden del país.

Habíamos visto que es en este momento cuando comienza a tomar un relativo protagonismo dentro de la propaganda real el nombre de Ahura-Mazda. En tal sentido, debemos interpretar el principal documento relacionado con el sucesor de Darío. Se trata de la Inscripción *Daiva*

trilingüe de Jerjes grabada en tabletas de piedra de Persépolis.[27] En ellas, el rey menciona cómo ha tenido que combatir contra regiones que se mantenían en el culto "equivocado" de los daevas. Este documento tiene una importancia enorme, ya que es un ejemplo de la labor que se puso en marcha para tratar de presentar el culto de Ahura-Mazda como elemento cohesionador de las poblaciones iranias del Imperio. Los estudiosos del mundo iranio han tratado de indagar qué países y qué dioses fueron los perseguidos en esta ocasión. Parece claro, según el contexto avéstico, que los daevas son los dioses tradicionales, entre los que se encontraría Mithra. Por lo que siguiendo a Frye y Abaev, podríamos pensar que Jerjes habría dirigido su represalia contra aquellos grupos iranios que no hubieran aceptado el compromiso de reconocer la supremacía de Ahura-Mazda sobre los dioses tradicionales. Durante el reinado de Jerjes y de su hijo Artajerjes I, va a predominar la presencia del dios Ahura-Mazda en las inscripciones oficiales, ocupando un protagonismo claro y siendo presentado como la divinidad oficial vinculada al poder político.

Sin embargo, a finales del siglo V a.C., con la llegada al poder de Artajerjes II, continuado luego por Artajerjes III, vamos a asistir a un fenómeno interesante; estos reyes protagonizan una labor propagandística donde parece haberse afirmado la presencia de una triada divina que ejerce las funciones de dioses principales entre los persas. Dichos dioses son Mithra, Anahita y Ahura-Mazda. La diosa Anahita, que se relaciona con la trayectoria de las diosas-madres características del Próximo Oriente, recibe una representación antropomórfica y es vinculada a la realeza. El propio Ahura-Mazda había ido adquiriendo una forma humana para poder ser incorporado en los relieves. Y Mithra, cuya representación es probablemente una adopción de la que caracterizaba al *Shamash* mesopotámico, también comienza a aparecer en estas inscripciones.

Son frecuentes los testimonios donde estas tres divinidades son mencionadas en una situación de paridad y es reclamada su presencia para ejercer su protección y amparo. Una inscripción de Artajerjes II en la apadana del palacio de Persépolis dice:

Esta apadana fue construida por mi tatarabuelo Darío. Luego, bajo mi abuelo Artajerjes, ardió. Construí esta apadana por la gracia de Ahura-Mazda, Anahita y Mithra. Que Ahura-Mazda, Anahita y Mithra me protejan de todos los males y que lo que he construido no sea destruido ni dañado.[28]

En otra inscripción vinculada a un templo de esta ciudad, aparecieron unas dedicaciones votivas que identificaban a Apolo y Helios con Mithra.[29] Esto se completa con un testimonio del primer año de reinado de Artajerjes III, la Inscripción trilingüe de Janto, antigua Licia, donde Mithra es nombrado en la versión aramea en el lugar donde Apolo aparece en la griega.[30] Lo significativo de estas inscripciones es la comprobación que podemos hacer de que la identificación de Mithra como una divinidad solar, lleva a buscar su paralelo en el mundo helenístico con la figura de Apolo/Helios.[31]

Un último ejemplo epigráfico nos muestra el grado de rehabilitación que había alcanzado la figura de Mithra bajo los últimos aqueménidas, hasta el punto de llegar a confundirse con Ahura-Mazda. Artajerjes III les dirige una inscripción pidiéndoles a ambos su protección para el país y su persona.[32] Se ha asentado el binomio Mithra-Ahura, las dos divinidades principales, como en el período antiguo habíamos asistido al binomio principal formado por Mithra-Varuna. Ambos dioses tienen un peso especial sobre el carácter sagrado vinculado a la monarquía y los reyes persas reclaman para sí el ser investidos de este simbolismo divino: el *mesoromazdes (Mitra+Ahura)*.[33]

El reinado del último rey aqueménida no ha dejado evidencias epigráficas en la línea de las anteriores, pero todo nos hace

suponer que se mantuvo la tendencia marcada por los antecesores. Los documentos mitraicos que podríamos vincular a este reinado habría que tomarlos con muchas precauciones ya que se trata de los relatos épicos que narran la biografía de Alejandro de Macedonia. Tanto Quinto Curcio Rufo como Pseudo-Calístenes hacen referencias directas e indirectas a la presencia de Mithra y el culto al sol entre los persas bajo el reinado de Darío III. Podríamos suplir la ausencia de otros datos más firmes, señalando algunas de estas referencias. Pseudo-Calístenes en su *Vida y Hazañas de Alejandro de Macedonia* presenta al rey persa como aquel *que comparte el ascenso celeste con el sol* (I, 36) o cuenta cómo los persas al morir Alejandro quisieron quedarse con su cuerpo para poder invocarlo como Mithra, (III, 34). Q. Curcio (IV,13,12) nos presenta a Darío III antes de la batalla de Gaugamela invocando la protección de Mithra para la batalla.[34] También Plutarco (*Alejandro*, 30,8) recrea un diálogo de Darío III donde se hace referencia al papel destacado de Mithra: *dime mientras veneras la gran luz de Mithra y la mano derecha del rey...* Siendo conscientes del carácter posterior y literario de estas fuentes, sin embargo, podemos mantener la convicción de que durante el reinado del último aqueménida, la presencia del dios Mithra obtuvo un grado de cotidianidad importante, afirmando su vinculación con el poder real y también la continuación de su culto por parte de la población irania.

Mithra en la Monarquía Aqueménida

Una vez que hemos repasado los diferentes testimonios que nos permiten confirmar la relación que se produjo entre el dios Mithra y cada uno de los reyes que constituyeron la dinastía aqueménida, podemos finalizar este estudio con una visión general de las características que definieron el papel de Mithra dentro de la monarquía persa de los siglos VI al IV a.C.

En primer lugar debemos destacar la estrecha relación que parece establecerse entre la persona del rey y Mithra. Por una parte, el dios interviene para conferir un carácter legitimador a la ascensión al trono del rey y le otorga su protección. Mithra es el dispensador de la gloria real (*khvarnah* o *farr*) que sólo era conferida a los legítimos gobernantes,[35] quien, como vemos en los textos del Avesta, se caracteriza por dar o quitar la victoria en las batallas. Las referencias que hay en el *Mihr Yasht* que describen al dios con *cien oídos y diez mil ojos y los diez mil espías* (Yt.10,6) se han relacionado[36] con los múltiples informadores que el rey persa debía distribuir por todo el imperio para poder tener una fuente de información contrastable con la que le ofrecían los sátrapas encargados de cada región. De igual manera, *los diez mil ojos*, se han identificado con el cuerpo de elite del ejército persa constituido por el grupo de los Diez Mil Inmortales, que formaban la guardia real.[37] Mithra sigue siendo ese dios combativo y velador que ejerce como garante de los pactos y de la fidelidad debida a la persona del rey. Son frecuentes los testimonios donde el nombre del dios es invocado en los juramentos y en los acuerdos: Jenofonte, *Ciropedia* VII,5,53; VIII,3,24; Plutarco, *Artajerjes* 30,8...[38]

Otro momento donde podemos reconocer una especial relación entre el monarca y Mithra es durante la fiesta del *Mithrakân*. No vamos a explicar aquí en qué consistía la celebración del Año Nuevo iranio. En este día el rey recibía ofrendas y homenajes procedentes de los diferentes sátrapas del Imperio (Estrabón, *Geografía* XI,14,9); e, igualmente, parece ser que sólo en ese día, el rey podía olvidar las distancias que protocolariamente tenía establecidas con el resto de sus súbditos, para bailar e, incluso, llegar a emborracharse (Ateneo, *Deipnosofistas* 10. 45. 434 d-f). Podríamos interpretar estos testimonios como la posibilidad de que el rey sería el destinatario de

los regalos en honor de Mithra, ya que éste podía ser el representante oficial del dios en la tierra. Sin embargo, también hay textos que nos hablan de ofrendas hechas para la veneración del dios Mithra.[39]

Por último, recordamos el papel que desempeñan las inscripciones con la triada de Mithra, Anahita y Ahura-Mazda. Creemos que vienen a ser los testimonios más claros de que el protagonismo de Mithra logró abrirse camino a pesar del proceso de transformación en el que se encontraba la sociedad irania, motivado en gran parte por la propia evolución que exigía el mantenimiento del Imperio. A pesar del esfuerzo de algunos monarcas aqueménidas por ofrecer una religión oficial estatal, la realidad les obligó a reconocer el inamovible peso que el culto al dios de los contratos tenía entre la población irania, e, incluso en regiones que no se circunscribían exclusivamente a Persia o Media.

NOTAS

1 Heródoto (*Historias* 1,96-130) es quien ofrece la información básica para conocer la trayectoria del reino medo, junto con la arqueología y otros textos indirectos. El historiador griego recoge un listado de los reyes medos cuya cronología ha llevado a un debate historiográfico, ya que se constatan algunas discordancias. Este listado sería el siguiente: Deioces (700-647 a.C.); Fraortes (647-625 a.C.); Ciaxares (624-585 a.C.) y Astiages (584-550 a.C.). Autores como Diakonoff han introducido algunas variaciones, tratando de precisar más aún esta datación cronológica. Para asistir al debate sobre estas fechas nos remitimos al libro de Alvar, (1989). 35-40.

2 El Estado medo se ve obligado a estructurarse para poder consolidar y gobernar los territorios que se va anexionando, entre ellos Asiria. No es este momento para detenernos en la historia del Reino Medo y su configuración política, nos remitimos para ello al libro antes citado de J. Alvar. También hace una visión general Frye (1965). 101-106 y Altheim. (1987) 157-8.

3 Frye realiza un interesante estudio etimológico sobre la palabra "Parsa" y su carácter estrictamente iranio o pre-iranio. En cualquier caso, pronto se convirtió en el genérico que identificó a las poblaciones establecidas en la zona sur del Elam, sometidas a este reino, y luego a los medos. Cfr. Frye (1965). 73-4.

4 Tenemos en este sentido algunas inscripciones como la del rey Darío, quien hace una exposición de su genealogía para poder fundamentar su descendencia legítima, en un cilindro del propio rey Ciro (cfr. Alvar, J. (1989) 47). También el teatro griego se hace eco de esta sucesión de reyes dentro de la monarquía persa y la pone en boca del propio rey Darío, Esquilo, *Los Persas*.

5 Luego tendremos ocasión de estudiar con algo más de detenimiento este episodio, aunque podemos adelantar las conexiones de parentesco que están presentes en la persona de Ciro; según la tradición él mismo era nieto del último rey medo.

6 Dandamaev et Lukonin (1980). 475 ss. El principal exponente sobre el protagonismo de Mithra antes del Zoroastrismo es Duchesne-Guillemin. (1974) 11-21. También lo siguen otros autores como Benham, (1979) 805-9; Bivar, (1979) 741-751 y Sims -Williams, (1991). 177-185.

7 Coincidimos en esto con Altheim, quien, además, sugiere la posibilidad de hablar de un plan unitario en lo que respecta a la política religiosa aqueménida. Cfr. Altheim. (1987) 196-197. Sin embargo, en algunos momentos, algunos reyes tuvieron una actitud hostil ante determinados cultos locales, como es el caso de Cambises al destruir templos en Egipto, o Jerjes con algunas ciudades griegas de Asia Menor. Estos episodios se han querido presentar por algunos autores (el propio Altheim [196] se sitúa en esta línea, contradiciéndose de lo anterior) como ejemplos de una disposición intolerante y

perseguidora por parte de estos reyes. Pensamos, al igual que Dandamaev y Alvar, que estaríamos ante hechos aislados y condicionados por otras circunstancias. En el caso de Egipto, es el interés por debilitar la influencia del clero y el poder que se ejercía desde los templos. Algo parecido es lo ocurrido en las ciudades jonias que se habían sublevado contra Jerjes. El consenso al que antes aludíamos respecto a las características de la política religiosa aqueménida ha tratado de contextualizar los episodios de ataques a las prácticas religiosas locales, para poder comprenderlas. La trayectoria de conjunto nos habla del interés manifiesto de estos reyes por respetar las religiones nacionales y en la medida de lo posible integrarlas dentro de la *koiné* variada que caracterizaba al Imperio Persa. Nos remitimos para ampliar la información sobre los elementos que definieron a la política religiosa aqueménida a los autores antes citados: Dandamaev.(1980). 175-491; Alvar. (1989). 66; Fryc. (1965). 150-1; Ries. (1985). 2755-8.

8 El ejemplo histórico que fácilmente puede ser sugerido es el de la religión judía, pero debemos aclarar que en estos momentos, en la *época del Destierro*, el Judaísmo no tiene desarrollado firmemente su carácter exclusivista y fuertemente monoteísta. Yahveh debe competir con los demás dioses cananeos y la ley mosaica todavía está en una fase inicial de recopilación. La labor de los profetas del destierro y los siguientes se centra en mantener viva la fidelidad al dios de Abraham y Jacob, frente a la amplia oferta religiosa que está presente en la región. El propio rey persa Ciro integra al dios judío dentro de la larga lista de dioses "aceptados". El propio Zoroastrismo trató de imponer un tipo de exclusivismo en cierto modo contracultural. La realidad que les rodeaba les llevó a la necesidad de hacer concesiones a las prácticas religiosas tradicionales del pueblo iranio, quedando contaminado así el mensaje original del profeta.

9 Cfr. Gnoli. (1974). 117-190.

10 Cfr. Widengren. (1959) .242-257.

11 Cfr. Dandamaev. (1980). 473.

12 Dandamaev [460] se hace eco de este debate ofreciendo una reseña bibliográfica de los diferentes autores que han aportado algo para esclarecer esta pregunta. Recogemos aquí las referencias de algunos de estos autores partidarios del Zoroastrismo de los reyes: Windischmann, F. 1863: *Zoroastriche Studien*, Berlín,; Meyer, E. 1912: *Geschichte des Altertums*, Stuttgart,; Kent, R.G. 1946: The Oldest Old Pesian Inscriptions, en *Journal of the American Oriental Society*, 66. Boston, 206-212; König, E. 1912: *Geschichte der alttestamentliche Religion*, Leipzig,; Hertzfeld, E. 1947: *Zoroaster and His World*, Princeton; Boyce, M. 1982: *History of Zoroastrianism, vol 2*. Leiden,. En el otro lado, están los autores que rechazan la identificación de la religión de los aqueménidas con el Zoroastrismo: Widengren, G. 1965: *Die Religionen Irans*, Stuttgart; Duchesne-Guillemin, J. La religion des Achemenides, *Historia, Einzelschriften, 18: Beiträge zur Achämenidengeschichte*, Wiesbaden, 1972, 59-82; Benveniste, E. 1929: *The Persian Religion According to the Chief Greek Texts*, Paris,; Cameron, G.G. 1936: *History of Early Iran*, New York.

13 Cfr. Dandamaev. (1980). 473.

14 Este es el carácter de la inscripción atribuida al rey Jerjes, conocida como la Inscripción Daeva: *cuando fui nombrado rey, hubo un país entre los que se han citado, donde se dieron levantamientos. Luego Ahura-Mazda me ayudó: por la voluntad de Ahura-Mazda, derroté a ese país y lo puse en su sitio. Entre dichos países había uno donde antes se veneraba a los daevas. Más tarde, por voluntad de Ahura-Mazda, destruí el templo de los daevas y proclamé: 'los daevas no deben ser venerados'. Allí donde antes se veneraba a los daevas, tuve el honor de hacer venerar a Ahura-Mazda y a Arta. Y otras cosas que también se hacían mal, yo las hice bien. Todo cuanto hice, lo hice por voluntad de Ahura-Mazda. Ahura-Mazda me ayudó hasta que acabé las tareas.* Cfr. Dandamaev. (1980). 482. Un estudio sobre esta inscripción en Cameron. (1959). 470-6.

15 Es la conclusión a la que llega R. Boucharlat después de hacer un estudio de las prácticas funerarias habituales entre los partos. Aunque se trate de un período diferente, es extrapolable a la época persa, ya que el grado de implantación del mazdeísmo habría sido menor: *Les données archéologiques montrent qu'il y a loin de la lettre à la réalité et que l'orthodoxie zoroastrienne n'etait certainement pas le fait de la majorité de la population.* Cfr. Boucharlat. (1991). 76.

16 Debemos destacar que para los persas el perro era un animal sagrado, al cual se le de-

© Universidad de Las Palmas de Gran Canaria. Biblioteca Universitaria. Memoria Digital de Canarias, 2005

dica un canto completo del Vendidad. En este texto, el perro aparece acompañando a Mithra y Sraosha en el Puente del Cinvât, junto a las almas de los hombres muertos. (Vd. 13,2-3). Sobre el papel destacado del perro entre los persas, nos remitimos a Heródoto, *Historias* I, 140; Winston. (1966). 194.

17 Estos personajes están vinculados estrechamente a un relato legendario sobre sus orígenes. Las características particulares de cada relato, determinan un rasgo definitorio del carisma particular de cada personaje. En el caso de Ciro, vemos cómo su carácter real es algo que le supera, quedando manifiesto en el transcurso de un juego de niños. Para ver un estudio de los distintos relatos míticos relacionados con estos personajes nos remitimos a Frye. (1965). 110-1.

18 *Ibid.* 110.

19 Cfr. Ries. (1985). 2760.

20 Esta roseta pintada fue descubierta por Stronach. (1978), quien la interpretó como una de las primeras representaciones simbólicas de Ahura-Mazda. Sin embargo, Dandamaev. (1980). 476 y Duchesne-Guillemin. (1979). 17 lo interpretan en relación con Mithra, también lo acepta Benham. (1979). 808.

21 Ries. (1985). 2760, quien sigue en esto a Melkerbach. (1984). 31-39.

22 Frye. (1965). 119 es de esta opinión.

23 Le siguen Plutarco, *De Iside et Osiride*, 44; Justino, *Apologia I*, 9; Clemente de Alejandría, *Protréptico* IV, 52.

24 Dandamaev ofrece la información sobre este templo mitraico construido en Menfis, interpretándolo como una etapa en la difusión de esta divinidad. Cfr. Dandamaev. (1980). 432. En dicha ciudad, Michaélidis encontró una representación votiva de un toro con una inscripción acádica que decía: *Mithra, mi padre*. Cfr. Michaélidis. (1943). 91-103

25 El gobierno de Gaumata/Esmerdis/Bardiya ha llevado a un profundo debate historiográfico con la intención de esclarecer algunos aspectos oscuros, tales cómo quién era este personaje y en qué circunstancias se produjo su acceso al trono. Desde las fuentes clásicas se le presenta como un usurpador medo que suplanta la personalidad del hermano asesinado del rey, y consigue gobernar hasta la revuelta de Darío y los nobles persas, (Heródoto, *Historias* III, 79 ss). Esta es la versión oficial que también se quiso dar desde la Casa Real, ya que Darío mandó escribir una inscripción donde se relataban todos estos acontecimientos. Se trata de la inscripción de Behistún, cuyo texto completo es transcrito por Frye. (1965). 120-122. Los iranistas modernos tienden a aceptar en rasgos generales el hecho que Gaumata obtuvo el poder al protagonizar una rebelión aprovechando que Cambises estaba en Egipto, pero que a la muerte del rey, todo el Imperio se vio envuelto en desordenes que frenaron los planes del mago. También se ha querido conferir un carácter religioso al golpe de estado de Gaumata. Habría sido el intento de dar protagonismo al culto de Ahura-Mazda frente a los dioses tradicionales. En este sentido se podría entender la represión que se hizo sobre los templos locales de determinados clanes persas. Sin embargo, este hecho también tiene unas claras connotaciones políticas. El objetivo habría ido encaminado a limitar el peso específico que tenían la nobleza persa y su vinculación a las religiones tradicionales. Cfr. Altheim. (1987). 188; Frye. (1965). 122-124; Dandamaev. (1980). 480-1; Messina. (1930). 80-90.

26 Este episodio es interpretado por Melkerbach como una simbolización de que es el dios solar Mithra quien ha elegido a Darío como rey. Cfr. Melkerbach. (1984). 35-36.

27 Una transcripción de dicha inscripción la podemos encontrar en el libro de Kent. (1953). 150-1. Comentado en un artículo suyo (1937).292-305. También remitimos al artículo de Cameron. (1959), 470-6.

28 Dandamaev. (1980). 372. También se hacen eco de estas inscripciones Huart. y Delaporte. (1957). 227; Turcan. (1992). 196 y Frye. (1965). 153.

29 Cfr. Herzfeld. (1934). 226-232.

30 Es V.A. Livshits quien ha interpretado el apelativo *cabeza de poder* con Mithra. Cfr. Turcan. (1993). 21

31 Sin embargo, Heródoto (*Historias* I, 131) en la única ocasión en que hace referencia directa al dios Mithra, lo identifica con Afrodita. El pasaje de Heródoto en el que habla de las divinidades de los persas ha suscitado un profuso debate, para llegar a la conclusión de que se trata con seguridad de un error por parte del historiador griego. Toda la tradición grecorromana posterior va en la línea de resaltar el carácter solar de Mithra y establecer su relación con Apolo: Pseudo-Clemente, *Homiliae* 6,10; Polyaenus, *Strata-*

© Universidad de Las Palmas de Gran Canaria Biblioteca Universitaria. Memoria Digital de Canarias, 2005

gemata 7,12; Luciano, *Jupiter Tragicus* 8. Para un estudio profundo sobre este pasaje nos remitimos al trabajo de De Jong. (1997). 103-110

32 Cfr. Turcan. (1992). 196-7.

33 Un reflejo de dicha situación lo podemos encontrar en algunos textos avésticos donde se nombra a Mithra en una situación de paridad con Ahura-Mazda: *Yasna* 3.13; 4.16; 6.10, etc.

34 *Ipse cum ducibus propinquisque agmina in armis standium circumibat, Solem et Mithrem sacrumque et aeternum invocans ignem, ut illis dignam vetere gloria mairumque monumentis fortitudinem inspirarent.*

35 Cfr. Cumont. (1956). 14; Turcan. (1992). 196-7; Huart. y Delaporte. (1957). 242; Vesta Sakhosh Curtis. (1996). 13-14.

36 Cfr. Frye. (1965). 134.

37 Heródoto (*Historias* VII, 83) menciona este grupo compuesto por un importante número de jóvenes nobles y una representación de las tribus iranias. Más información ofrece Jenofonte en dos de sus libros: *Anábasis* I,9,3 y *Ciropedia* VII,5,68.

38 La práctica de poner como testigo a Mithra o en su caso al Sol, era una fórmula que se convirtió en frecuente entre los persas y pudo ser conocida por los propios griegos. Cfr. A. De Jong. (1997). 287-8 y Cumont. (1987). 137.

39 Es lo que se recoge en los textos de la Fortaleza de Persépolis, estudiados por Hallock. (1969). 337, 338, 339, 1955, 1956, 1957. Estos testimonios también han servido a R. Frye para fundamentar su trabajo sobre la historia irania de Mithra, cfr. Frye. (1975). 63-64.

© Universidad de Las Palmas de Gran Canaria Biblioteca Universitaria. Memoria Digital de Canarias, 2005

BIBLIOGRAFIA

ALTHEIM, F. et alii. (1987), *Las Culturas Superio res de Asia Central y Oriental* I. Madrid.

ALVAR, J. (1989), *Los Persas*. Madrid

BENHAM I.(1979) "Recherches sur Mithra au point de vue archeologique", en Bianchi, U. *Monumenta Mithrae*. Leiden. pp. 805-9.

BIVAR, A.D.H. (1979), "Mithraic Images of Bactria: Are they related to Roman Mithraism?", en Bianchi, U. *Monumenta Mithrae*. Leiden. pp. 741-751.

BOUCHARLAT, R. (1991), "Pratiques funéraires à l'époque sasanide dans le sud de l'Iran", en Bernard, P. et Grenet, F. (dirs.) *Histoire et Cultes de l'Asie Centrale Préislamique*. Paris. pp. 71-77.

CAMERON, G.G. (1959), "The 'Daiva' Inscription of Xerxes: in Elamite", en *Die Welt des Orients*, 2, Göttingen. pp. 470-6.

CUMONT, F. (1956[1903])*Les Mysteries de Mithra*. Brussels.

CUMONT, F. (1987[1906]) *Las Religiones Orientales y el Paganismo Romano*. Madrid.

DANDAMAEV, M et LUKONIN, V. (1980), *Cultura y Economía del Irán Antiguo*. Madrid.

DE JONG, A. (1997), *Traditions of the Magi. Zoroastrianism in Greek & Latin Literature*. EPRO 133, Leiden.

DUCHESNE-GUILLEMIN, J. (1974), "Le dieu de Cyrus", en *Acta Iránica* 3, Leiden, 11-21.

FRYE, R. (1965), *La Herencia de Persia*. Madrid.

FRYE, R. (1975), "Mithra in Iranian history", en Hinnells, R.(ed) *Mithraic Studies I*. Manchester. pp. 62-69.

GNOLI, G. (1974), "Politique religieuse et conception de la royauté sous les Achéménides", en *Acta Iránica*, 2, Teherán. pp. 117-190.

HALLOCK, R. T. (1969), *Persepolis Fortification Tablets*. Chicago.

HERZFELD, E. (1934), "Recent Discoveries at Persepolis", *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*. London. pp. 226-232.

HUART, A. et Delaporte, P. (1957), *El Irán Antiguo y la Civilización Irania*. México.

KENT, R.G. (1937), "The Daiva-Inscription of Xerxes", en *Language 13*. pp. 292-305.

KENT, R.G. (1953), *Old Persian. Grammar. Texts. Lexicon*. New Haven,

MELKERBACH, R. (1984), *Mithras*, Königstein.

MESSINA, G, (1930), *Der Ursprung der Magier und die Zarathustriche Religion*, Roma.

MICHAÉLIDIS, G. (1943), "Quelques objets inédits d'epoque perse", en *Anales du Service des Antiquités de l'Egypte*. 43. El Cairo. Pp. 91-103

RIES, J. (1985), "Le Culte de Mithra en Iran", en *ANRW* II. 18.4, New York. pp. 2728-2775.

SIMS-WILLIAMS, N. (1991), "Mithra the Baga", en Bernard, P. et Grenet, F. (dirs). *Histoire et Cultes de l'Asie Centrale Préislamique*. Paris. pp. 177-185.

STRONACH, D. (1978), *Pasargadae: A Report on the Excavations Conducted by the British Institute of Persian Studies from 1961 to 1963*, Oxford.

TURCAN, R. (1992), *Les Cultes Orientaux dans le monde romain*. Paris.

TURCAN, R. (1992), *Mithra et le Mithriacisme*. Paris.

VESTA SAKHOSH CURTIS, (1996), *Mitos Persas*, Madrid.

WIDENGREN, G. (1959), "The Sacral Kingship ot Iran", en AA.VV. *La Regalitá sacra*, Leiden. pp. 242-257.

WINSTON, D. (1966), "Iranian Component in the Bible, Apocrypha and Qumran", en *History of Religions vol 5, nº 2*. pp. 183-216.