

VIOLENCIA Y CONFLICTO POLÍTICO-RELIGIOSO EN EL ACCESO AL TRONO DE DARÍO I

VIOLENCE AND POLITICAL-RELIGIOUS CONFLICT IN THE ACCESS TO POWER OF DARIUS I

HELENA DOMÍNGUEZ DEL TRIUNFO
UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
MAIL: hdominguez@ucm.es

RESUMEN

Los detalles de los sucesos por los cuales Darío I de Persia llegó al trono en el año 522 a. C. suponen aún hoy una gran incógnita historiográfica. Las fuentes históricas relativas a ello son escasas, parciales y, en su mayoría, pertenecen a la literatura grecolatina. Por ello, la inscripción de Darío en el Monte Behistun es clave para intentar comprender el proceso “desde dentro”. En el transcurso de estos acontecimientos se entremezclan elementos controvertidos de conflicto político y religioso en torno a la figura del dios Ahuramazda y de los magos. La legitimación divina de Darío I le sitúa en el terreno de la usurpación, que camufló a través de diversos elementos, otorgando a la dimensión política de su acceso al trono una gran dimensión religiosa. En este proceso la campaña propagandística de Darío juega un papel fundamental y, sin embargo, aún hay muchos detalles que se nos escapan. Todo ello converge para que la cuestión permanezca abierta en torno a nuevas interpretaciones de los pocos y confusos datos disponibles, para intentar responder cada vez mejor a una pregunta que hoy en día parece irresoluble.

ABSTRACT

The details of the events which led Darius I of Persia to power in the year 522 B. C. are a great historiographical question still today. The historic sources regarding it are scant, partial and belong overall to the Greco-Roman literature. Because of that, the inscription of Darius in Mount Behistun is essential to try to understand this process “from within”. Controversial elements of political and religious conflict around the figure of the god Ahuramazda and the magi are intermingled in the course of events. The divine legitimation places Darius I in the field of usurpation, which he could have hidden with different elements, giving a great religious dimension to his accession to power. All this converges in such a way that the question is always open to new interpretations of the few available and confusing data, for the purpose of trying to respond better and better an issue that today seems to be unresolved.

PALABRAS CLAVE

Darío I, Bardiya/Gaumata, magos, usurpación, legitimación divina, Ahuramazda.

KEY WORDS

Darius I, Bardiya/Gaumata, magi, usurpation, divine legitimation, Ahuramazda.

Fecha de recepción: 03/05/2013

Fecha de aceptación: 08/11/2013

1. LOS COMIENZOS DE DARÍO I

Los sucesos por los cuales Darío I accede al trono de Persia en el 522 a.C. constituyen una de las cuestiones más controvertidas de la historia de este periodo. La propaganda imperial de este momento histórico adelanta un cambio religioso con unas características propias que aporta una gran dimensión religiosa a un conflicto claramente político.

El principal debate se centra en las acciones de Darío I como sucesor de Cambises II y en la naturaleza de Esmerdis/Bardiya, principalmente en la cuestión de su legitimidad para ocupar el trono. En estos sucesos, basándonos en la inscripción de Darío I en Behistun, aparece el término “mago” y la figura de Ahuramazda, en calidad de dios supremo, que servirán para justificar el advenimiento al trono de Darío. Pero la naturaleza de estas figuras es aún difícil de comprender, así como la función que tuvieron en el cambio dinástico.

Uno de los mayores problemas a los que nos enfrentamos al abordar cualquier estudio sobre el Imperio Aqueménida es la fragmentariedad de las fuentes, que no nos permiten una reconstrucción muy exacta de ciertos aspectos históricos, entre otros, del panorama social. Las fuentes persas para estudiar los acontecimientos en torno al advenimiento de Darío se limitan a las inscripciones del mismo, principalmente las que se encuentran en el Monte Behistun, en el Irán actual. Por otra parte, los textos del Archivo de la Fortificación de Persépolis, que cubren el periodo entre el 509 y el 494 a. C., han aportado también una valiosa información que, en el aspecto religioso, proporciona también datos para examinar la cuestión que aquí se trata.

La utilización de las fuentes clásicas, sobre todo de la obra de Heródoto, es indispensable para conocer la historia de este periodo, pese a las críticas que se han hecho sobre su subjetividad y parcialidad. Tenemos, además, los textos de Jenofonte, junto con fragmentos de las *Persika* de Ctesias y Trogo (en el epítome de Justino), así como textos más tardíos que retoman los anteriores. Más o menos subjetivos, estos textos pueden ser sujeto de comparación con las fuentes propias persas autóctonas, metodología de estudio que supuso una novedad historiográfica con representantes como A. Olmstead, en una línea que se ha intentado seguir desde entonces, con representantes en la actualidad como A. Kuhrt o P. Briant.

En el Monte Behistun, en la llanura de Kermanshah, al oeste de Irán, se encuentra la inscripción real de Darío sobre su advenimiento y reinado. Behistun se sitúa cerca del tramo del Camino Real que iba de Babilonia a Ecbatana¹, en una meseta con una elevación de más de 1.000 metros que debió de ser un lugar sagrado durante mucho tiempo antes de su reutilización por parte de los persas², por lo que tenía un alto significado simbólico. Según Ctesias, la montaña se dedicó a Zeus³, que seguramente es la *interpretatio graeca* de Ahuramazda y/u otro dios persa o iranio.

La inscripción de Darío explica los hechos que le llevaron al trono en el 522 a.C., en un reinado que duró hasta el 486 a. C. Está escrita en tres versiones: en persa antiguo,

1. D.S. XVII, 110, 5.

2. BRIANT, P.: *From Cyrus to Alexander. A History of the Persian Empire*, Winona Lake, 2002, 124.

3. Ctes. *FGrH* 688 F1b, 334.

en elamita y en acadio-babilonio, que no coinciden en todos los detalles. La inscripción fue escrita primero en elamita, que fue la lengua utilizada por los Aqueménidas para la administración⁴ y después se añadieron las otras dos versiones.

Según sabemos por Heródoto, antes de hacerse con el poder Darío había estado al servicio de su predecesor, el rey Cambises, hijo de Ciro II. En este periodo, hacia el 525 a. C., Cambises se había dirigido a Egipto para extender sus conquistas. Por otra parte, guiado por un sueño profético, Cambises había mandado a su mejor hombre, Prexaspes, asesinar a su hermano Esmerdis en Susa, temeroso de que este usurpara el trono de Persia en su ausencia, sin saber que la profecía se refería a otro personaje, un mago, que se haría pasar por Esmerdis⁵.

En su aventura egipcia, Cambises había dejado al cuidado de su palacio a un “mago” que, aprovechando la muerte de Esmerdis, se habría sublevado junto a otro mago en la ausencia del rey persa. Aquí entra en juego la parte más controvertida de la historia sobre la sucesión de Cambises, que se ha interpretado de varias formas a lo largo de los años. En general, todos los autores clásicos que se refieren al episodio coinciden en que uno de esos dos magos, por su parecido físico con el verdadero Esmerdis, se habría hecho pasar por este, proclamándose primero rey en Susa y luego en el resto del imperio⁶. En otras versiones habría sido el mismo Cambises el que habría facilitado al mago el puesto de su hermano asesinado. Este personaje, el hermano del rey, aparece con diferentes nombres según qué autor clásico leamos, como por ejemplo Tanaoxares o Tanyoxarkes en Jenofonte y Ctesias o Mergis en Trogo (Justino), pero todos coinciden en la versión del asesinato del hermano por parte de Cambises. También Gaumata, el falso Esmerdis herodoteo, aquel que se había hecho pasar por hermano de Cambises, aparece con distintos nombres en los autores clásicos: Esfendates en Ctesias o Cometes en Trogo (Justino), en diferentes versiones de una misma historia⁷.

Darío, antes que Heródoto, había contado su historia en las inscripciones de la ladera del Monte Behistun. Aquí aparece el nombre de Bardiya, que coincide también con el Esmerdis herodoteo. Pero en esta versión persa aparece también un nuevo nombre, el de Gaumata el mago, de la siguiente manera:

DB §12. Darío el rey proclama: Esta monarquía, que Gaumata el mago arrebató a Cambises, había pertenecido a nuestra familia desde hacía mucho tiempo.

En este contexto, Heródoto describe la conjura que siete miembros de entre las familias nobles persas organizaron para acabar con el mago Gaumata, de los cuales uno de ellos era Darío⁸. Según la inscripción, Darío acabó con Gaumata en una fortaleza en Ne-

4. HENKELMAN, W. F.M.: *The Other Gods Who Are. Studies in Elamite-Iranian Acculturation based on the Persepolis Fortification Texts*. Achaemenid History XIV, Leiden, 2008, 49.

5. Hdt. III, 30, 64.

6. Hdt. III, 61.

7. Xen. *Cyr.* VIII, 7, 6-28, Ctes. *FGrH* 688 F13 (15); Iust., I, 9, 4-13. Con mucho detalle, Gershevitch estudia y compara los datos que aportan la inscripción de Behistun, Heródoto y Ctesias sobre este episodio (GERSHEVITCH, I.: “The false Smerdis”, *AantHung* 28, 1979, 337-351).

8. Hdt. III, 70-71.

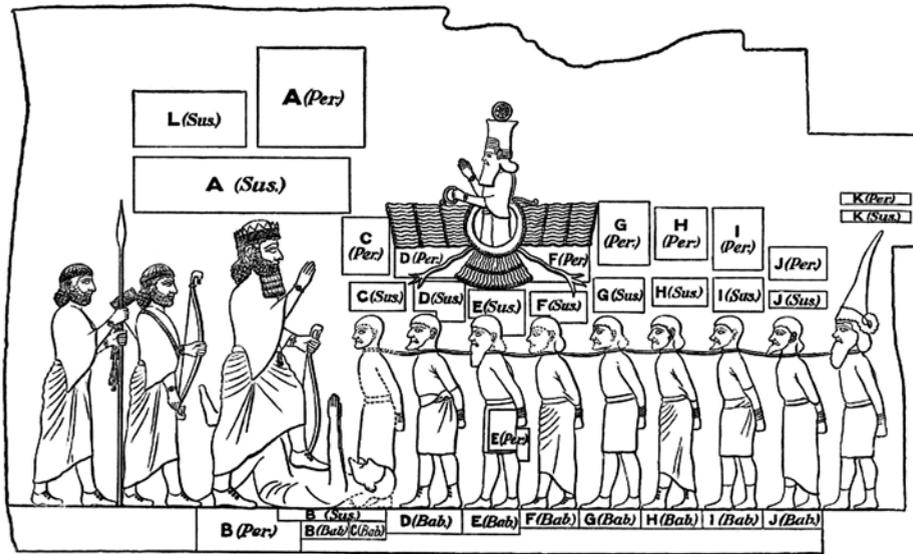


Fig. 1. Relieve de Darío I y los príncipes rebeldes en el Monte Behistun. (Según STOLPER, M. W., "Achaemenid languages and inscriptions", Curtis, J. y Tallis, N., *Forgotten Empire. The world of Ancient Persia*, London, 2005, 22).

sea, aunque para Heródoto lo hizo en Susa, ya que esta última era la única ciudad persa que conocían los griegos y, por tanto, a la que recurrían cuando hablaban del centro de poder de los persas. En todo caso, la capital del imperio era entonces Ecbatana hasta que Darío la trasladó a Susa, por lo que el dato de la fortaleza de Nesea, de menor importancia que la capital, resulta también extraño.

Seguidamente se produjo una serie de sublevaciones por todo el imperio que Darío supo frenar, capturando a ocho reyes rebeldes más aparte de a Gaumata (en Elam, Babilonia, Media, Armenia, Sagartia, Partia-Hircania, Margiana, Aracosia y Satagidia)⁹. Estas acciones aparecen representadas en el relieve de Behistun, donde Darío se presenta como el vencedor absoluto y el unificador del imperio, mientras que Gaumata es el personaje que aparece aplastado por el pie de Darío, encabezando al resto de los príncipes rebeldes (Fig. 1).

Tras un relato con ciertos tintes novelescos, Heródoto narra cómo Darío había sido elegido de entre los siete conjurados, mediante una artimaña¹⁰, para liderar un sistema

9. Inscripción de Darío en Behistun (en adelante DB) §§ 16-23, §§ 24-35, §§ 35-37, §§ 38-39, § 44, §§ 45-51. Resumen de las campañas: DB §52-53. En KUHRT, A.: *The Persian Empire. A corpus of sources from the Achaemenid Period*, London, 2007, 141-148.

10. Hdt. III, 84-86.2

monárquico que enlazara la nueva época con la anterior de Ciro. A diferencia de la época de Cambises, que fue caracterizado como un rey enajenado¹¹, la época de Ciro se había considerado gloriosa¹².

Según Heródoto, los conjurados acordaron que el primero de sus caballos que relinchara al salir el sol le ganaría a su dueño el trono. Los caballos tenían gran importancia en el mundo persa, de origen nómada, como podemos observar tanto en la iconografía y textos persas como en los textos clásicos. Conocemos el sacrificio que se realizaba para el culto de Ciro de un caballo cada mes¹³ o el sacrificio a mayor escala de caballos, como los sacrificados en honor a Mitra durante el *Mithrakāna*¹⁴. O, también, durante la campaña persa en Europa en el 480 a. C., el sacrificio por parte de los *magi* de caballos blancos en el río Estrimón, en Tracia, para obtener augurios favorables¹⁵. También Heródoto asocia los caballos niseos al rey persa¹⁶. Por tanto, como bien apunta Briant, este ardid que relata Heródoto esconde un gran simbolismo, donde el éxito del caballo de Darío le otorgaría una relación especial con la deidad. Este simbolismo sirve para reforzar el derecho al trono de Darío, creando la imagen de relación sagrada y legitimación que Darío quiso propagar¹⁷.

La discusión sobre la veracidad de la historia de un falso Bardiya/Esmerdis es intensa aún hoy. Las opiniones se dividen entre aquellos que creen en la historia del usurpador con la misma apariencia y nombre que el gobernante legítimo, en el contexto de una lucha dinástica entre dos hermanos y, por el contrario, aquellos que creen que Darío inventó esa historia para camuflar sus dudosos derechos al trono y que no existió ningún Gaumata, sino que Darío destronó realmente al verdadero Bardiya, aunque no lo supo ocultar bien¹⁸. Ahora bien, toda esta información hay que someterla a crítica: ¿qué hay de

11. Hdt. III, 37-38.

12. Según Kuhrt, tanto el Cilindro de Ciro como las tradiciones que hablan de forma positiva sobre Ciro en el Antiguo Testamento (como Is. 45) y el virtuoso monoteísmo del que este personaje hace gala han sido los motivos para que este rey haya sido aclamado como uno de los grandes libertadores de la opresión anterior y caracterizado por un gran espíritu humanitario, no solo en la Antigüedad. Esto queda constatado no solo en la *Ciropedia* de Jenofonte, sino también en época contemporánea, en el Irán de 1971. (KUHRT, A.: "The Cyrus cylinder and Achaemenid imperial policy" *JSOT* 25, 1983, 83-87 (84)). Sin embargo, recientemente esta autora ha puesto en duda esa imagen de Ciro, caracterizándole como un rey que creó un imperio de forma despiadada y cruel (KUHRT, A.: "Cyrus the Great of Persia: Images and Realities" en Heinz, M. y Feldman, M. (eds.): *Representations of Political Power: Case Histories from Times of Change and Dissolving Order in the Ancient Near East*, Winona Lake, 2007, 169-191).

13. Arr. An. VI, 29, 8.

14. Xen, *Cyr.* VIII, 3, 12, 24; Str. XV, 3, 13.

15. Hdt, VII, 113

16. Hdt. VII, 40.

17. BRIANT, *From Cyrus...* cit., 109.

18. Entre los que aceptan el testimonio de Darío como verdadero, GERSHEVITCH, "The false..." cit.; BRIANT, *From Cyrus...* cit.; SHAHBAZI, A. S.: "Darius I the Great" en *Encyclopaedia Iranica*, edición online, 1994 (actualizado en 2012), disponible en <http://www.iranicaonline.org/articles/darius-iii> (consultado el 7 de diciembre de 2013). En la posición contraria, autores como KUHRT, *The Persian...* cit., 135-140; DANDAMAEV, M. A.: *A political history of the Achaemenid Empire*, Leiden, 1989, 106; BICKERMANN, E. J. y TADMOR, H.: "Darius I, Pseudo-Smerdis, and the magi", *Athenaeum* 56, 1978, 239-261; ZAWADZKI, S.: "Bardiya, Darius and Babylonian Usurpers in the Light of the Bisitun Inscript-

verdad en estos actos de rebeldía? ¿Qué pueden decirnos sobre la situación del Imperio en aquel momento?

2. EL CONTEXTO SOCIAL

Como ya se ha señalado, en la inscripción aparecen los miembros de ocho casas reales de diferentes satrapías del imperio. En relación a ellas, tras la muerte de Cambises parece ser que hubo una sublevación de las élites que se había extendido hasta unos años después del ascenso de Darío. Puede que el rápido crecimiento del imperio con Ciro y Cambises, que habían adquirido territorio muy rápidamente, creara tensiones¹⁹, no solo entre las gentes recién conquistadas sino también entre la nobleza, que veían modificarse las relaciones de poder.

Durante el reinado de Ciro II la nobleza había disfrutado de unos privilegios que, sin embargo, Cambises había mermado después a través de la organización de una autoridad real más centralizada y más independiente de la nobleza tribal, que cada vez contaba menos en las decisiones del rey. Esta paulatina abolición de los antiguos privilegios de la nobleza puede haber dado pie a una progresiva lucha entre el poder de esta y el de la monarquía²⁰. En todo caso, las satrapías persas serían la muestra de esta centralización que impuso el Imperio Persa, ya que sirvieron de herramienta de control y de recaudación, mediante las cuales todos los beneficios fluían a las arcas del rey.

La crisis se extendería hasta el momento en el que Bardiya/Gaumata reemplazó a Cambises, por lo que la lucha dinástica ya comentada puede haber ocurrido en este contexto, donde podría haber dos facciones diferenciadas dentro de la aristocracia, una apoyando a Cambises y, otra, a Bardiya. Puede que detrás de la sublevación de Gaumata

tion and Babylonian Sources”, *AMI* 27, 1994, 127-145; WIESEHÖFER, J.: “The Achaemenid Empire” en Morris, A. y Scheidel, W.: *The Dynamics of Ancient Empires. State Power from Assyria to Byzantium*, Oxford, 2008, 66-98.

19. KUHRT, *The Persian...* cit., 135.

20. Dandamaev (DANDAMAEV, *A political...*cit., 106) observa este proceso en el discurso de los conjurados cuando discuten sobre el modelo de gobierno que se debe imponer tras la eliminación del falso Esmerdis (Gaumata). Otanes, uno de los siete, está en contra de la monarquía, ya que para él no tiene ninguna ventaja y, además, Cambises como rey ha sido muy insolente junto con los magos desde su poder absoluto. El sistema monárquico, afirma, produce celos entre los hombres y permite abusos de poder por parte del rey (Hdt. III, 80). Es difícil creer que este discurso se produjera entre los persas, como también les pareció a los griegos (Hdt. VI, 43), por lo que pudo ser fruto de la invención de Heródoto, que se basó en el propio contexto social existente entonces en Grecia.

Dandamaev llega también a la conclusión de que el mago Esmerdis, como rey, estaría ignorando el derecho de representatividad de la nobleza tribal en sus decisiones. Por ello Otanes, otro conjurado, propone un modelo oligárquico, que sería beneficioso para el poder de la nobleza (Hdt. III, 83). Finalmente triunfa la monarquía que propone Darío, a través de una lotería y no por derecho de nacimiento en la que, sin embargo, había siete miembros de la nobleza (los conjurados), que acabarían eligiendo a Darío (si este no había tomado ya el poder por sí solo) quizá siguiendo las tradiciones del antiguo Irán, donde los reyes puede que se eligieran de entre los miembros de ciertas familias (DANDAMAEV, *A political...*cit., 106-107).

se hallara una “facción descontenta de la aristocracia persa que no habría encajado muy bien el creciente poder de los medos y la extensión de sus costumbres por la corte”²¹. El hecho de que un grupo de nobles persas, entre los que estaba Darío, eliminara a Bardiya posteriormente muestra lo profundo del citado conflicto interno entre los persas²².

Independientemente del advenimiento de Darío, las tensiones sociales propias de un sistema basado en el tributo se vendrían notando también desde hacía tiempo. Todos los pueblos bajo supremacía persa estaban sometidos a él²³ (Darío fijó el sistema tributario) bien en forma de la entrega de regalos, bien de pagos en especie, en metales preciosos o en contingentes militares y navales²⁴. Se documentan, de hecho, quejas como la de los egipcios hacia su sátrapa Ariandes²⁵, lo que ha hecho pensar también que la base de las revueltas habría estado en la imposición de un tributo²⁶. Sin embargo, Bardiya/Esmerdis que, por lo que hemos visto, se identifica con Gaumata, había reinado durante siete meses aparentemente como un buen rey, suprimiendo el reclutamiento militar y los tributos por tres años²⁷ (lo cual sería un síntoma de la tensión social previa²⁸), de forma que todos en el imperio habían sentido su pérdida, excepto los persas²⁹. Aun así, de acuerdo con Heródoto, era una práctica común que los reyes persas condonaran las deudas de los súbditos para con el rey o el estado cuando asumían el poder³⁰, con la diferencia de que esta vez la medida había sido mucho más extensa.

Por el contrario, la inscripción de Darío, con su afán legitimador, retrata a Gaumata como un tirano que había sembrado el terror durante su tiempo en el trono, haciéndole responsable de las calamidades de las guerras civiles que se extendieron después³¹.

Durante esta época de transición se produjeron sublevaciones por todo el imperio, aunque los textos clásicos apenas dedican tiempo a ellas³², mientras que en la inscripción de Behistun los detalles cambian en cada una de las versiones. Pero ya desde la muerte de Ciro venía dándose, además de la tensión social, una situación de inestabilidad que había causado revoluciones ya que, a su muerte, según Jenofonte, sus hijos habían entrado en discordia, lo cual había hecho que la situación empeorara en todo el imperio³³. En este escenario, una lucha dinástica y una usurpación por parte de Darío encajarían razonablemente, aumentando a su vez el nivel de violencia entre los príncipes y las naciones.

21. GARCÍA SÁNCHEZ, M.: *El Gran Rey de Persia: formas de representación de la alteridad persa en el imaginario griego*, Barcelona, 2009, 111.

22. KUHRT, *The Persian...* cit., 135.

23. Hdt. III, 89.

24. BRIANT, *From Cyrus...* cit., 67.

25. Polyæn., *Strat.* VII, 11, 7.

26. BRIANT, *From Cyrus...* cit., 115-118.

27. Hdt. III, 67. Iust. I, 9, 12.

28. BRIANT, *From Cyrus...* cit., 120.

29. Hdt. III 67 y KUHRT, *The Persian...* cit., 137.

30. Hdt. VI, 59.

31. BICKERMANN y TADMOR, *Darius I...* cit., 245.

32. Hdt. I, 130; D.S. XI, 6, 3.

33. Xen. *Cyr.* VIII, 8, 2 y, también, Pl., *Lg.* III, 694c.

El supuesto levantamiento y usurpación de Gaumata es un caso excepcional por las connotaciones que implica. La acepción “mago” no aparece en referencia a ninguno de los otros príncipes. Por tanto, ¿hasta qué punto es un problema con las élites y/o con los magos? Al incidir en la característica de “mago”, Darío le otorga una dimensión religiosa y especial a la cuestión, aparte de por ser el personaje que se rebela en Persia, el corazón del Imperio.

Pero la rebelión de Gaumata no fue la única en Persia. Un tiempo después de su rebelión se documenta otra en el mismo territorio, liderada por un príncipe llamado Vahyazdâta, que se proclamó también Bardiya, hijo de Ciro³⁴ y que fue derrotado por Artavardiya, enviado por Darío hacia mediados del 521 a. C. Sin embargo, como anota Briant³⁵, Darío no le da ninguna significación similar a la que le da a Gaumata en el relieve de Behistun, sino que le cita junto a los otros rebeldes como a uno más. Se puede pensar que este personaje no tenía tanta importancia como el primero o, quizá, que Darío no quería aparecer como amenazado una segunda vez. Otro de los rebeldes es un tal Nandintabaira/Nidintu-bel que, según Darío, se había hecho pasar por Nabucodonosor, hijo de Nabónido III y último rey babilonio, al que llama mentiroso y traidor por proclamarse sucesor por cuenta propia, en vez de someterse al rey persa³⁶. Babilonia había caído en poder de Ciro y, sin embargo, posteriormente, se alzaba un supuesto heredero.

Estos alzamientos en todo el imperio podrían estar indicando que, precisamente, un contexto de usurpación y rebeldía en Persia, como es el alzamiento de Darío, aparte de generalizar el descontento les podría dar a ellos mismos la oportunidad de desprenderse del yugo persa y establecer de nuevo sus dinastías anteriores a la conquista de Ciro que, como vemos, reclamaban a través de la onomástica³⁷.

Heródoto se refiere a la época tras la muerte de Cambises como un periodo en el que Persia estuvo controlada por los magos³⁸. Por ello, tras dar muerte al falso Esmerdis y al artífice del plan usurpador, su hermano el mago Paticides, los conjurados que destronarían al falso Esmerdis/Bardiya, entre los que se encontraba Darío, habrían encabezado una caza y matanza de magos. Estos actos se conmemorarían con una fiesta persa, la “Magofonía”³⁹. En la historiografía más antigua del siglo XIX, pero también ya en el siglo XX, conectada a la Magofonía aparece la idea de que el golpe de estado de Gaumata, de haberse dado, correspondía con el establecimiento de una teocracia por parte de los magos medos que había que derrocar.

Algunos autores desmontan esta teoría, como Dandamaev, para quien la Magofonía no sería más que una forma de nombrar la fiesta de alguna deidad que coincidía con la fecha de

34. DB § 40.

35. BRIANT, *From Cyrus...* cit., 121.

36. DB § 16.

37. BRIANT, *From Cyrus...* cit., 120.

38. Hdt. III, 126.

39. Hdt. III, 79; Ctes., *FGrHist.* 688, F13, 16, 18; Str. XV, 3, 24; I., *AI XI*, 31. No solo los magos que habían quedado al cuidado del palacio de Cambises fueron perseguidos. Los persas, que habían oído lo que habían hecho los conjurados, mataron a todo mago que encontraron en su camino.

la muerte de Gaumata⁴⁰. También Boyce, para quien esta interpretación de Heródoto puede estar celebrando el advenimiento de Darío y la muerte del mago Gaumata y no de los magos en general⁴¹, sobre todo si atendemos a la importancia que este grupo tuvo entonces y después en la corte real, por lo que no debería haber sufrido tantos ataques, y se haya magnificado el suceso de la eliminación de Gaumata como mago en aquel momento. El hecho de que Ctesias, médico griego que había pasado diecisiete años en la corte persa, hable y crea en la historia de este festival⁴² también hace pensar a Boyce que se habría convertido en una tradición que seguían todos los reyes de esta dinastía.

Hay que analizar los aspectos religiosos para comprender mejor el advenimiento de Darío, concretamente, en lo que se refiere a la relación entre este y Ahuramazda y el papel y naturaleza de los magos. Aunque ambos parecen estar conectados de alguna manera, hoy en día aún no entendemos del todo bien esta relación.

3. LOS ORÍGENES DE DARÍO Y LA LEGITIMACIÓN DIVINA

Como hemos visto, los orígenes de Darío son oscuros. Parte del problema proviene de su misma ascendencia, que Darío trazó en su inscripción en Behistun de la siguiente manera:

DB §2 Darío el rey proclama: mi padre es Vishtaspa (Histaspes); el padre de Vishtaspa es Arshama; el padre de Arshama es Ariaramna; el padre de Ariaramna es Cishpish (Teispes); el padre de Cishpish es Hakhaimanish (Aquemenes).

DB §3 Darío el rey proclama: por esta razón somos llamados Aqueménidas. Desde hace mucho tiempo somos nobles, desde hace mucho tiempo somos reales.

DB §4 Darío el rey proclama: ocho de nuestra familia fueron reyes antes, yo soy el noveno (sucesor).

El inicio de la dinastía Aqueménida en el siglo VI a. C. con Ciro II no es claro. Si atendemos principalmente a la *Ciropedia* de Jenofonte, parece ser que este rey pertenecía todavía a la etnia de los medos y no a la de los persas⁴³. Por otra parte, en el Cilindro de Ciro, este aparece como “rey de la ciudad de Anshan”, ciudad elamita, aunque era ya parte del Imperio Persa en esta época. En todo caso, no aparece ningún rastro de identidad persa, por lo que el perfil dinástico entre Ciro y Darío parece haber sido muy distinto⁴⁴.

40. DANDAMAEV, *A political history...* cit., 97.

41. BOYCE, M.: *A History of Zoroastrianism: Volume II: Under the Achaemenians*, Leiden, 1982, 87-88:

42. Ctes., *FGrHist.* 680, F13, 18.

43. El padre de Ciro era, según Jenofonte, rey de los persas. Su madre Mandane era hija de Astiages, rey de los medos (Xen. *Cyr.* I, 2). Sin embargo, hay un debate abierto sobre el origen real de Ciro.

44. ZOURNATZI, A.: “Early cross-cultural political encounters along the paths of the Silk Road: Cyrus the Great as a ‘king of the city of Anshan’” en Akbarzadeh, D. (ed.): *Proceedings of the First International Conference “Iran and the Silk Road” (Tehran, 12-15 February 2011)*, Teherán (en preparación).

Darío, hijo de Histaspes⁴⁵, ocupaba un lugar prestigioso en la corte como parte de la guardia de Cambises (era *δορυφόρος*, “portador de la lanza”, guardia personal⁴⁶) pero no era aún un personaje de mucha categoría. Además, según el testimonio de Platón, tampoco parece que fuera hijo de un rey⁴⁷. Por tanto, al no pertenecer a la familia real, Darío tuvo que inventar su propia genealogía, haciéndose pasar por descendiente de Aquemenes, supuesto fundador de la dinastía Aqueménida. Sus antepasados no coinciden con los de Cambises y Ciro y, en caso de haber algún parentesco, este sería muy lejano. En todo caso, únicamente Teispes es el antepasado que podría tener Darío en común con Ciro, en cuya genealogía hay también un Teispes pero que, probablemente, es un parentesco falso⁴⁸. Y, por otra parte, Ciro no menciona a ningún Aquemenes entre sus ancestros reales⁴⁹. Cuando Darío habla sobre la restauración del reino que pertenecía a “nuestra familia”, no se puede estar refiriendo, por tanto, a la de Cambises y Ciro.

Darío no tenía un derecho de nacimiento, ya que su abuelo era primo del padre de Ciro y, por tanto, él era primo tercero de Cambises y Bardiya. En todo caso, antes que a él le habría correspondido reinar a su padre Histaspes, sátrapa de Partia⁵⁰. Así, Darío no restauraba ninguna línea monárquica, sino que inauguraba una nueva, la propiamente Aqueménida.

Frye ha propuesto que existían al menos dos facciones en la corte, una “pro-meda” y otra “pro-persa”. La primera implicaba continuidad con la antigua familia real meda de Ciro, mientras que la segunda, representada por Darío, que es la que habría triunfado, reclamaba una nueva legitimación a través de un ancestro epónimo, Aquemenes. En la propaganda real, Darío consiguió sobreponerse a la dinastía meda de Ciro, haciendo descender a ambos de Aquemenes, pero a Ciro por una línea colateral de menor importancia⁵¹.

Darío no solo repitió en todas sus inscripciones el nombre “Aqueménida”, así como sus sucesores, sino que incluso en Pasargada, la capital de Ciro, ordenó inscribir “Yo soy Ciro el Aqueménida”, para convencer a todo el mundo de que el mismo Ciro había sido un Aqueménida antes que él y que Darío, por tanto, era un rey legítimo. Más tarde, Heródoto pone en boca de Cambises, antes de morir, las siguientes palabras: “Os encargo, hombres de Persia, mi última voluntad. En nombre de los dioses de mi casa real os encargo, pero sobre todo a los Aqueménidas que están aquí,

Una versión previa a la publicación está disponible en www.achemenet.com/document/ZOURNATZI_Cyrus_of_Anshan.pdf). Para el Cilindro de Ciro, se ha utilizado la edición inglesa de BROSIUS, M.: *The Persian empire from Cyrus II to Artaxerxes I*, London, 2000.

45. Hdt. I, 209.

46. Hdt. III, 139-140. Eliano, por su parte, le llama *φαιετροφόρος*, “el que lleva el carcaj” (Ael. *VH*, XII, 43).

47. Pl., *Lg.*, 695c-d.

48. KUHRT, *The Persian...* cit., 137.

49. Cilindro de Ciro, líneas 12 y 21.

50. Debido a que el abuelo de Darío era primo del padre de Ciro y, por tanto, él (Darío) era primo tercero de Cambises y Bardiya (BICKERMANN y TADMOR, *Darius I...* cit., 243).

51. FRYE, R. N.: “Cyrus the Mede and Darius the Achaemenid?” en Curtis, J. y Simpson, St. J. (eds.): *The World of Achaemenid Persia. History, art and society in Iran and the Ancient Near East. Proceedings of a conference at the British Museum*, London, 2010, 17-20.

no sufrir la soberanía de caer otra vez en manos medas⁵²". La propaganda real de Darío habría funcionado puesto que, en la tradición oral que llegó hasta Heródoto, la dinastía aqueménida había existido ya antes de Darío.

Si atendemos además a la onomástica parece ser que el nombre de Ciro, *Kuraš*, era un nombre elamita. En cuanto al nombre Cambises hay aún más incertidumbre, ya que no parece haber sido un nombre en origen elamita pero tampoco persa sino, en todo caso, iranio⁵³. Pero el nombre de Darío parece provenir, sin embargo, del antiguo persa (*Dārayavauš*, con un significado que encuentra paralelos en los textos védicos⁵⁴), al igual que el de Jerjes (*Xšayaršā*)⁵⁵. Por tanto, el cambio de dinastía que podemos ver entre Ciro y Darío parece confirmarse si atendemos también a este cambio onomástico, que indica orígenes diferentes.

Otro elemento en este proceso de legitimación por parte de Darío fue la utilización del elemento religioso de forma recurrente, lo cual se acentuó en época de Jerjes. Este proceso se produjo a través de la utilización de un dios, Ahuramazda, que aparece a través de las siguientes fórmulas:

DB §9 Darío el rey proclama: Ahuramazda restauró la monarquía sobre mí; Ahuramazda me brindó ayuda hasta que gané esta monarquía; por el favor de Ahuramazda, yo poseo esta monarquía.

DB §19. Cuando Cambises había marchado a Egipto, la gente se volvió desleal, y la Mentira creció entre la gente, tanto en Persia como en Media como entre otras gentes.

Las inscripciones muestran que este habría sido el dios principal del panteón aqueménida a partir del advenimiento de Darío. Ahuramazda era un dios paniranio⁵⁶ que, en la cosmogonía zoroastriana, desempeñaba el papel del creador y del buen espíritu que había derrotado al espíritu perverso, Ahriman. Por tanto, la concepción dualista de esta religión dividía el mundo entre los seguidores de Ahuramazda, que inspiraba la Verdad (*Aša* en avéstico, *Arta* en persa antiguo) y la Mentira o lo erróneo (*Drug* en avéstico, *Drauga* en persa antiguo)⁵⁷, que en las inscripciones se identifica con los

52. Hdt. III, 65.

53. En cuanto al nombre de Ciro, Tavernier (TAVERNIER, A.: *Iranica in the Achaemenid Period (ca. 550-330 B.C.)*. *Lexicon of Old Iranian Proper Names and Loanwords, attested in non-iranian texts*, Leuven, 2007, 528-530) apoya el origen elamita a partir de un análisis más profundo y amplio, rebatiendo los argumentos de Schmitt sobre su origen persa (SCHMITT, R.: "Cyrus I. The name" en *Encyclopaedia Iranica*, edición online, 1993, disponible en <http://www.iranicaonline.org/articles/cyrus-i-name> (consultado el 7 de diciembre de 2013)). En cuanto al nombre de Cambises, no parece que sea un nombre de origen elamita (TAVERNIER, *Iranica...* cit., 19-20).

54. SCHMITT, R.: "Darius I. The name" en *Encyclopaedia Iranica*, edición online, 1994, disponible en <http://www.iranicaonline.org/articles/darius-i> (consultado el 7 de diciembre de 2013).

55. TAVERNIER, *Iranica...* cit., 15-16 (Darío), 23-24 (Jerjes).

56. Ahuramazda era un dios paniranio y no estrictamente zoroastriano. Desde una época anterior a la aqueménida, Ahuramazda era uno de los *Ahuras* iraníes junto con Mitra y Varuna, como sugieren las evidencias védicas y avésticas (BOYCE, *A History...* cit., 15).

57. BOYCE, *A History...* cit., 82-83.

extranjeros y rebeldes, contrarios a aceptar el poder persa. Bajo este concepto religioso de “Mentira” se enmarcan para Darío las acciones de Gaumata/el falso Bardiya, que había promovido una rebelión (según la misma inscripción) que se había generalizado en Persia, Media y demás países, sembrando el pecado y la corrupción. Este concepto de Mentira se inserta en la religión de tipo mazdeísta que adoptaron los reyes Aqueménidas a partir de Darío, que se presentaba como el restaurador de la pureza moral y la integridad política que Persia había gozado con Ciro.

Darío justificaba así su represión del levantamiento y la revuelta e, incluso, el derrocamiento de Gaumata, al estar inspirados por ese poder maligno que no respetaba los valores de Ahuramazda. En este sentido, los rebeldes como el que se presenta como hijo de Nabónido son “mentirosos” a ojos del dios por no someterse al rey. Según el mandato de Ahuramazda, por tanto, se justifica el ataque de Darío a estos reyes que surgían después de la conquista persa del trono. El caso de Cambises en Egipto, aunque constituya un ejemplo de una época anterior, puede estar mostrando ya el mismo principio. Como cuenta Heródoto, Cambises, enajenado, había destruido los templos, cultos y sacerdotes egipcios⁵⁸. Según Frye, las revueltas a raíz de la reducción de los ingresos y tierras dedicadas a los templos fueron castigadas con la destrucción de los mismos⁵⁹. Con este ejemplo Darío retrotrae su justificación divina de la conquista a una época anterior, donde la rebeldía era castigada de la misma manera, lo cual daba más fuerza a su discurso.

El debate en torno a la naturaleza del Zoroastrismo⁶⁰ y la adscripción de la casa real aqueménida a esta religión ha sido amplio a lo largo de la historiografía sobre el Imperio Persa, sobre todo desde el descubrimiento de las inscripciones reales a mediados del siglo XIX⁶¹. No es el propósito de este estudio debatir sobre este intrincado asunto, ya que aquí interesa únicamente en relación a los aspectos relacionados con la cuestión del ascenso de Darío, aunque es importante esbozar el problema.

La aparición de Ahuramazda a la cabeza del panteón persa ha hecho que se hable de que los Aqueménidas fueron estrictamente zoroastrianos. Sin embargo, a lo largo de los años se ha ido afianzando la teoría de que esto no fue así necesariamente. La base del Zoroastrismo son los textos avésticos, donde existen diferentes dioses, entre los que destaca Ahuramazda⁶². Pero, pese al amplio panorama religioso e ideológico que muestra el Avesta, el problema es que no tiene una contextualización histórica que permita conectarlo con las prácticas e instituciones de época aqueménida. Por otra parte, el complicado mosaico religioso hay que reconstruirlo a través de fuentes de carácter no religioso, principalmente las inscripciones de los reyes, que tienen una intención eminentemente política, los registros

58. Hdt. III, 25.

59. FRYE, R. N.: *The History of Ancient Iran*, München, 1984, 98.

60. Para la historia del Zoroastrismo, consultar BOYCE, *A History...* cit. Y también DE JONG, A. *Traditions of the Magi. Zoroastrianism in Greek & Latin literature*, Leiden, 1997.

61. Una síntesis sobre los estudios acerca del Zoroastrismo se puede encontrar en MALANDRA, W. W.: “Zoroastrianism I. Historical review” en *Encyclopaedia Iranica*, edición online, 2005, disponible en <http://www.iranicaonline.org/articles/zoroastrianism-i-historical-review> (consultado el 7 de diciembre de 2013).

62. DUCHESNE-GUILLEMIN, J.: “La Religion des Achéménides” en WALSDER, G. (ed.): *Beiträge zur Achämenidengeschichte*, Wiesbaden, 1972, 59-82 (66).

económicos hallados en Persépolis, los autores grecolatinos y papiros y objetos con inscripciones arameas, con los problemas de interpretación que ello supone⁶³.

El símbolo que se ha interpretado (aunque no todos coinciden) como Ahuramazda glorificando a Darío (Figura 1, parte superior) se repitió por doquier, siendo representado en los relieves en Persépolis, en tumbas reales, en la base de la estatua de Darío en Susa e incluso en algunos sellos aqueménidas⁶⁴. Pero el mosaico religioso es, sin embargo, mucho más complicado, ya que este dios coexiste con gran diversidad de dioses, como Mitra, Anahita, aunque no aparecen como parte de la tríada real hasta época de Artajerjes II (*A²Sa*, inscripción trilingüe de Jerjes) u otros de origen iranio, pero también con dioses elamitas o babilonios.

En todo caso, en la visión persocéntrica de los reyes Aqueménidas el poder máximo del rey y la conquista era algo legítimo ordenado por el mismo dios, por lo tanto era lo correcto. Cuanto más lejos del centro del Imperio, más “errados” estarían los habitantes del mismo, como se comprueba si tenemos en cuenta que siempre hay tres pueblos a los que los persas parecen apreciar más, los más cercanos a ellos (los medos, los elamitas y los babilonios)⁶⁵.

Esta legitimación divina de cara a los súbditos (contemporáneos y futuros) sería suficiente para Darío para explicar la destrucción de sus enemigos y para proteger su propio poder omnipotente y el de la dinastía que inauguraba. Además de utilizar la iconografía y otras fórmulas mesopotámicas, Darío reforzó estos lazos contrayendo matrimonio con dos hijas de Ciro, Atosa y Artistone, habiendo sido Atosa anteriormente mujer de sus predecesores Cambises, Bardiya y/o Gaumata⁶⁶.

Este acto de destronamiento de Bardiya es el que convierte a Darío I en el paradigma del Gran Rey Persa, debido a la amplia propaganda imperial que hizo en torno al suceso⁶⁷. La legitimación divina era común en las usurpaciones en el Próximo Oriente, al igual que había ocurrido ya con el rey hitita Hattusilis III en el siglo XIII a. C., elegido por Ishtar para ser rey, o varios casos más entre los reyes neoasirios⁶⁸. E, incluso, más cercano en el tiempo, el caso del mismo Nabónido, último rey babilonio al que Ciro destronó hacia el 539 a. C., proclamándose elegido por Marduk, dios babilonio, enmascarando realmente una invasión en ese territorio⁶⁹. De la misma forma, Darío se presentaba como un rey salvador.

63. SCHWARTZ, M.: “The religion of Achaemenid Iran” en GERSHEVITCH, I. (ed.): *The Cambridge History of Iran. Volume 2. The Median and Achaemenid Periods*, Cambridge, 1985, 664-697 (666).

64. BICKERMANN y TADMOR, *Darius I...* cit., 244. E. Dusinberre ha estudiado algunos de los sellos de Sardis y Gordión donde se representa esta iconografía (DUSINBERRE, E.: “Anatolian Crossroads: Achaemenid Seals from Sardis and Gordion” en Curtis, J. y Simpson, St. J. (eds.): *The World of Achaemenid Persia. History, art and society in Iran and the Ancient Near East. Proceedings of a conference at the British Museum*, London, 2010, 323-336).

65. Hdt. I, 134: El honor de los pueblos es proporcional a la cercanía a Persia.

66. Hdt. III, 88.

67. La figura del Gran Rey la estudia de forma exhaustiva GARCÍA SÁNCHEZ, *El Gran Rey...* cit.

68. BICKERMANN y TADMOR, *Darius I...* cit., 241-242.

69. Cilindro de Ciro, líneas 13 a 15.

4. LA PRESENCIA DE LOS MAGOS EN LOS INICIOS DEL REINADO DE DARÍO

Uno de los temas más difíciles de analizar y comprender es el que se refiere a los “magos”, donde se confunden términos de las tradiciones iránias y de la interpretación posterior llevada a cabo por parte de la literatura grecolatina⁷⁰. De hecho, es uno de los temas que más discusión ha incitado en la historiografía de la religión aqueménida, ya que las mismas fuentes antiguas son extremadamente confusas.

Según Heródoto, los magos eran una de las seis tribus medas (*γένεα*), que formaban un clan sacerdotal hereditario y desempeñaban un importante papel en la corte meda como intérpretes de sueños y profecías y como adivinos⁷¹. En época del rey medo Astiages (para Jenofonte abuelo de Ciro⁷²), aparecen desempeñando estas funciones, aunque también como consejeros del rey, y ya entre los persas aparecen disponiendo además de los muertos, aconsejando al rey qué himnos cantar, oficiando los cultos a través de teogonías y libaciones⁷³ y, posteriormente, vigilando la tumba de Ciro en Pasargada⁷⁴, a quien sacrificaban un caballo cada mes, lo cual muestra la importancia de este colectivo. En los ritos de los Aqueménidas, los magos aparecen como personajes indispensables para realizar sacrificios⁷⁵. Pero mientras que en Heródoto los magos aparecen como sacerdotes y hechiceros, en las tragedias posteriores de Esquilo, Sófocles y Eurípides el vocablo se usa con significado peyorativo⁷⁶.

La inscripción de Darío se copió por todo el imperio, lo que bastó para que en Asia Menor los jonios recordaran la palabra “magos” desde entonces y a partir de aquí se utilizara en la literatura grecolatina⁷⁷. Así, los griegos pasaron a llamar *μάγοι* a todos sacerdotes iránios en general, conocidos más por el latín *magi*⁷⁸. En la mayoría de las obras de los filósofos grecolatinos, el uso más común del término “mago” designa a los sacerdotes persas especializados en el culto de los dioses⁷⁹. Otros autores clásicos les re-

70. DE JONG, A. *Traditions...* cit., 387-413.

71. Hdt. I, 101, 107. Briant no cree que la referencia de la inscripción le añada credibilidad a Heródoto (BRIANT, P.: “Gaumata” en *Encyclopaedia Iranica* 10, Fasc. 3, 333-335).

72. Hdt. I, 107.

73. Hdt. I, 140, 95, 107-18, 144-23; Xen., *Cyr.* VIII, 1, 23; textos del Archivo de Fortificación de Persépolis (en adelante *PFT*) 769, y textos babilonios *ABC* 7, ii, 1-4, 13-18; iii, 1-4, 10-28 (KUHRT, *The Persian...* cit.).

74. Arr., *Anab.* VI, 29, 4-7.

75. Hdt. I, 132.

76. Por ejemplo, en “Edipo Rey” Sófocles se refiere a un mago como charlatán, perspicaz y urdidor de intrigas, que no entiende de profecías pero sí de ganancias (S., *OT* 400). Según BREMMER, “The birth...” cit., 6, los historiadores y filósofos aristotélicos, a diferencia de las tragedias, retórica y filosofía temprana, tienden a tomar a los magos en serio.

77. BICKERMANN y TADMOR, *Darius I...* cit., 134.

78. No obstante, para Boyce, en un principio la definición de Heródoto de mago como “miembro de la tribu de” se estaría refiriendo tanto a los medos como a los persas como miembros de este sacerdocio de origen medo, y habría sido la cantidad de magos medos en Asia Menor o un malentendido la causa de una definición tan limitada por su parte (BOYCE, *A History...* cit., 19-20).

79. Para estos filósofos era importante distinguir el vocablo “magos” de cualquier acepción mágica (DE JONG, *Traditions...* cit., 400). Entre ellos, Ps. Pl, *Alc.* I, 122A; D.L., I, 6; D. Chr. XXXVI, 39-41;

tratan como expertos en el culto pero no de una deidad específica, ya que podían rendir culto a Ahuramazda y aplacar a Ahriman, pero también realizar sacrificios a algunos dioses griegos⁸⁰, lo cual no puede ser sino una *interpretatio graeca* de otros dioses.

Pero, ¿hasta qué punto estas definiciones se pueden aplicar a la figura de Gaumata? Gaumata aparece en la inscripción de Behistun como *maguš*, en persa antiguo y como *makuš*, en elamita. Pero en la versión en babilonio de la inscripción aparece como “un hombre de Media/el medo”⁸¹. Por tanto, parece ser, según la versión en babilonio, que había una distinción étnica entre los persas y los medos. Sin embargo, conocemos por los textos del Archivo de la Fortificación de Persépolis, además de por los textos clásicos, que estos individuos, los magos, independientemente de ser o no ser de origen medo, tenían también atribuciones de tipo religioso.

En los últimos años se han estudiado más exhaustivamente los aspectos religiosos a partir de la información que aportan los textos de la Fortificación de época de Darío. A través de un estudio muy completo y minucioso, Henkelman⁸² ha revalorizado estos textos, ya que estudiados como una fuente independiente pueden aportar una nueva perspectiva, entre otros aspectos, al mundo religioso persa de época aqueménida. A través de este análisis, las nuevas visiones sobre la religión persa apuntan a la necesidad de realizar una revisión de la historiografía que, por lo general, ha tendido a separar las esferas religiosas irania y elamita.

Ya conocíamos las atribuciones de los magos como consejeros religiosos y como consejeros reales, con una función importante en la coronación⁸³ y gozando de una gran influencia. Pero en los textos de la Fortificación no aparecen como la única casta sacerdotal, sino que habrían convivido con sacerdotes de cultos locales antiguos de Elam. Esto se sabe porque en estos textos los magos aparecen diferenciados de otra categoría de sacerdotes, el *šatin*, que es la designación elamita para sacerdote⁸⁴. Pero algunos de estos *šatin* tienen nombres iranos, como Mardonius, que realiza un sacrificio a Humban⁸⁵, deidad principal del panteón elamita (situando, por otra parte, en cierta competencia a Ahuramazda, aunque en las inscripciones este dios tenga tanto peso).

Entre los sacerdotes se nombra, por ejemplo, al guardián del fuego (*ātrvaša*), al Sumo Sacerdote (*āthravapati*) o al especialista en himnos (*luemazdā*), y se dice que algunos reciben productos para el culto de un dios particular (que puede ser Ahura-

Porph., *Abst.*, IV, 16; Apul., *Apol.* 25-26; Amm. Marc., XXVI, 6, 32. Bremmer ha estudiado las diferentes acepciones que tiene el vocablo en las fuentes grecolatinas (BREMMER, J. N.: “The birth of the term ‘magic’” en Bremmer, J. N. y Veenstra, J. R. (eds.): *The Metamorphosis of Magic from Late Antiquity to the Early Modern Period*, Leuven 2002, 1-11).

80. Por ejemplo, a Tetis y a las Nereidas (Hdt. VII, 191), o a Helio, al que llaman Mitra y a Selene, a la que llaman Afrodita (Str. XV, 15, 3, 13).

81. DB §10.

82. HENKELMAN, *The other Gods...* cit.

83. Plu., *Art.* III, 3.

84. KOCH, H.: *Die religiösen Verhältnisse der Dareios-Zeit. Untersuchungen an Hand der elamischen Persepolitistafelchen*, Wiesbaden, 1977, 154.

85. PFT 348 y FRYE, *The History...* cit., 122.

mazda, Humban, etc.⁸⁶). En esta línea, contradiciendo las tesis de Koch, Henkelman sostiene que los textos de la Fortificación sugieren una aculturación religiosa entre la tradición elamita y la irania y no un panorama donde lo elamita quedaba sometido a lo iranio en el culto oficial aqueménida. Esta aculturación afectaría también a los ofician-tes. Así, tanto el *šatin* como el *makuš* podían realizar sacrificios y ofrendas a diversos dioses, sin que los textos de estas tablillas establezcan diferencias entre unos y otros, como se ha pensado en ocasiones⁸⁷.

En cuanto a los magos, aparecen los que reciben comida para las libaciones de la ceremonia *lan*, para el culto de Mitra, de una montaña, un río, de la ceremonia *lan* para el dios Turma, así como indicaciones sobre su salario⁸⁸. Esta ofrenda, la que más frecuentemente aparece en los textos de la Fortificación, ha sido largamente discutida⁸⁹. *Lan*, un término elamita, parece haber sido un tipo de ofrenda que se heredó en época aqueménida y era oficiada por todo tipo de personal cúltico, principalmente el *šatin* y el *makuš*. Por tanto, no parece haber sido una ofrenda exclusivamente irania unida a Ahuramazda (que aparece muy pocas veces en las tablillas, pese a lo que pudiera parecer) o al Zoroastrismo, como sostienen autores como Koch, sino que más bien encaja en un panorama de sincretismo y culto multifacético, como observó Frye, línea han seguido otros como Wiesehöfer o Henkelman⁹⁰.

Las antiguas tradiciones indoiranias habían sido heredadas por medos y persas, entre las que se encontraban los cultos al aire libre⁹¹ o en altares de fuego, como encontramos representados en relieves, monedas, sellos, etc. Por tanto, aunque el rey y la corte rindieran culto a Ahuramazda, como aparece en las inscripciones, una gran cantidad de cultos habían sido incluidos, mediante un gran sincretismo, no solo en la religión del pueblo, que tendría sus propias creencias ancestrales, sino también en la religión oficial, siendo no solo tolerados sino también subvencionados por el estado con raciones para ceremonias y libaciones, como sugieren los textos de la Fortificación de Persépolis⁹².

La aculturación elamito-irania que muestran estas tablillas habría afectado también a la casta de los magos. Así, el *makuš* de las tablillas es producto de una aculturación tal que no nos permite adscribirle una vocación religiosa determinada. Por tanto, en principio, el ataque de Gaumata no parecería un ataque contra los magos en su vertiente religiosa, ya que este sacerdocio parece haber estado por entonces totalmente integrado

86. BICKERMANN y TADMOR, *Darius I...* cit., 257.

87. KOCH, *Die religiösen...* cit., 158 sostiene que los magos persas oficiaban cultos dirigidos solo a Ahuramazda. Esta idea la rebate FRYE, *The History...* cit., 122 y HENKELMAN, *The Other Gods...* cit., 62-63.

88. Algunas de las tablillas del Archivo de la Fortificación de Persépolis donde aparecen estas informaciones son las siguientes: PFT 337, 338, 339, 353, 767, 741, 769, 1960.

89. HENKELMAN, *The Other Gods...* cit., 181-304.

90. FRYE, *History...* cit., 122; WIESEHÖFER. "The Achaemenid..." cit., 70; HENKELMAN, *The Other Gods...* cit., 281.

91. Prueba de ello podría ser el mismo nombre del Monte Behistun, en persa antiguo *Bagastana*, "la morada de los dioses". Es un lugar al aire libre, elevado, apropiado para el culto iranio (BOYCE, *A History...* cit., 21).

92. HENKELMAN, *The other Gods...* cit.

en los cultos oficiales, en un panorama religioso sincrético donde se mezclan prácticas religiosas y competencias de los oficiantes.

Si bien estos son los datos que aportan los textos del Archivo de la Fortificación de Persépolis, las fuentes clásicas sí ofrecen adscripciones religiosas a los magos, relacionándolos principalmente con ritos propios del Zoroastrismo o el Mazdeísmo. Pero la relación entre el rey, el Zoroastrismo o el Mazdeísmo y los magos sigue siendo un aspecto bastante controvertido para la época de Darío.

Se ha dicho también que los magos representaban la religión zoroástrica, ya que tenían costumbres propias de la misma, como los ritos de exposición, típicos de Asia Central y del Irán oriental⁹³, que cita Heródoto, o el dualismo. También se ha hablado de sacerdotes zoroástricos y magos (diferenciados) durante época aqueménida. En algunos autores clásicos los magos aparecen como seguidores ortodoxos de Zoroastro, expertos en rituales y guardianes de costumbres religiosas de algunas tribus iránicas; en Heródoto, por ejemplo, los magos aparecen realizando rituales que algunos autores han visto ya como zoroastrianos, aunque también es cierto que, como sostiene De Jong, Heródoto puede estar refiriéndose a las prácticas religiosas de los reyes Aqueménidas de un Zoroastrismo evolucionado, después de Darío⁹⁴.

De hecho, para Bidez y Cumont, los griegos no conocieron a los magos ortodoxos zoroastrianos, sino a aquellos que se habían establecido en la zona occidental de Irán y que habían llegado a Mesopotamia y el Egeo. Además de magos y sacerdotes eran sabios y no tenían un dogma rígido de fe, sino que se prestaron a todo tipo de sincretismo⁹⁵.

Se ha dicho también lo contrario, que los magos representaban la religión pre-zoroástrica, que debido a la realización de libaciones podrían haber sido en Persia hechiceros más que sacerdotes, en el sentido mágico de la palabra⁹⁶. O, también, debido a las funciones con las cuales aparecen en los textos clásicos y en los textos de Persépolis, que eran profesionales, técnicos del culto que oficiaban los rituales de quien les contrataba. Por ello, antes de ser zoroastrianos (como asume Gershevitch) habrían accedido a officiar el culto a Ahuramazda además de a los diferentes dioses pre-zoroástricos persas⁹⁷ también del entorno de Ahuramazda⁹⁸, en el marco del politeísmo de las diferentes comunidades.

En esta línea, a lo largo del tiempo la historiografía sobre la religión persa ha ido aceptando que en época de los Aqueménidas el culto persa no era el Zoroastrismo estricto basado en los Gathas (la parte del Avesta más antigua), puesto que este no habría

93. Por el contrario, a diferencia de las gentes de estas zonas más orientales, las del Irán occidental parecen haber practicado inhumaciones y otras costumbres funerarias además de los ritos de exposición (DE JONG, A. *Traditions...* cit., 391).

94. DE JONG, A. *Traditions...* cit., 389: Entre esas prácticas, los ritos de exposición o la eliminación de criaturas dañinas, que son las de un Zoroastrismo evolucionado que se encuentra en las escrituras pahlavi y en el Vendidad, texto sagrado del Zoroastrismo.

95. BIDEZ, J. y CUMONT, E.: *Les Mages hellénisés. Zoroastre, Ostanès et Hystaspe d'après la tradition grecque*, vol.1, París, 1973 (1938), VI-VIII.

96. BICKERMANN y TADMOR, *Darius I...* cit., 259-260.

97. GERSHEVITCH, I.: "Zoroaster's own contribution", *JNES* 23, 1, 1964: 24-25.

98. SCHWARTZ, *The religion...* cit., 696.

permitido la existencia de otros cultos que, sin duda, estaban conviviendo en época de los Aqueménidas. Si bien en las inscripciones se adoraba por encima de todo a Ahuramazda (aunque Darío hace referencia también a “otros dioses”⁹⁹), en los textos del Archivo de la Fortificación de Persépolis Ahuramazda aparece en concurrencia con otros dioses de Elam, Media y Babilonia, como Humban y Simut, dioses elamitas, o con el semítico Adad, mosaico religioso que no parece representar el mundo de los dioses zoroástricos¹⁰⁰. Esta actitud de sincretismo religioso o aculturación en el Imperio (más que tolerancia)¹⁰¹ sirvió también de herramienta política para conservar la paz en los territorios conquistados, pero no es una herramienta propiamente zoroastriana¹⁰².

Sea como fuere, la cantidad de veces que aparecen los magos asociados a los reyes persas posteriores a Darío hace pensar en que los magos no fueron una tribu meda más, sino que tuvieron una importancia y papel especiales. Pero esta importancia especial no sería necesariamente en el ámbito del culto oficial ya que, según los textos de la Fortificación de Persépolis, no parece que los magos tuvieran unas atribuciones distintas a las de los otros oficiantes. Para Estrabón y Plinio, más tardíos, los magos fueron una tribu persa¹⁰³, quizá porque en época aqueménida o, más bien, en la que estos autores escriben, ya no eran solo de origen medo, o simplemente, esto había pasado a un segundo plano debido a la importancia de sus funciones y a la integración en la religión oficial del estado. Pero Darío se refiere al mago como a un enemigo, un usurpador que representa lo extranjero, la mentira, todo ello incrementado por el hecho de que tenga unas capacidades mágicas para hacerse pasar por Bardiya.

No se puede descartar la existencia de una facción meda contrapuesta a una persa, personificada en Gaumata y Darío, respectivamente. Pero los estudios de los textos de la Fortificación de Persépolis no parecen apuntar a un problema estrictamente religioso, ya que no indican atribuciones diferenciadas a los magos con respecto a las de otros oficiantes. Además, la importancia de los magos en la corte persa está más que demostrada. Por otra parte, había una conexión entre los medos y los persas que queda atestiguada con Ciro y Darío y, además, son dos pueblos que aparecen asociados también, como ha observado Frye, en la mente de otras gentes del imperio¹⁰⁴.

4. ¿POR QUÉ SE LEVANTÓ DARÍO CONTRA BARDIYA/GAUMATA?

El motivo del levantamiento de Darío no parece haber sido, por tanto, exclusivamente religioso ni contra la figura de los magos en su papel de sacerdotes. No obstante, la aparición de un mago usurpador tiene un motivo. Entre el 522 y el 521 a. C. el imperio estuvo inmerso en levantamientos donde los oponentes de Darío intentaron ganar reconocimiento en sus respectivos países proclamándose como el verdadero Bardiya o como

99. DB § 62.

100. FRYE, *History...* cit., 134-5.

101. HENKELMAN, *The Other gods...* cit., 281.

102. DUCHESNE-GUILLEMIN, *La Religion...* cit., 80.

103. Str., XV, 3, 1; Plin., HN 30, 3-4.

104. FRYE, *History...* cit., 111; Esther I, 19, Daniel VI, 9.

descendientes de dinastías locales. Como ejemplo, durante solo ese año se documentan en Babilonia cinco reyes¹⁰⁵.

De lo que no podemos estar seguros es de si la sucesión de Cambises fue pacífica o, como recogen Darío y Heródoto, a través de una revuelta de Bardiya contra Cambises. Entre las pocas fuentes directas que pueden darnos más información están los documentos conservados de Babilonia datados en abril del año 522 a. C. En estos documentos aparecen los negocios de Cambises y, más adelante en el mismo mes, ya el nombre de Bardiya. Cabe la posibilidad, aunque no se puede asegurar, de que para la población babilonia Cambises hubiera sido sucedido tras su muerte por Bardiya pacíficamente¹⁰⁶. Pero este es el tipo de datos que tenemos y el tipo de hipótesis que, a lo sumo, podemos obtener.

En cualquier caso, las rebeliones ya citadas en todo el imperio y la rebelión de Darío muestran la inestabilidad del momento, que parecen explicarse, como ya se adelantó, por los cambios políticos, económicos pero también cúltricos que se produjeron durante aquellos años¹⁰⁷. Darío dice que estos cambios fueron introducidos por los magos, lo cual parece haber sido un recurso para explicar el descontento y revolución de una facción de la aristocracia. Con el recurso a la figura del mago, que le quitaba legitimidad a la dinastía de Ciro, Cambises y el verdadero Bardiya, Darío justificaba su propio golpe de estado.

El pasaje que se refiere a estos cambios¹⁰⁸ se conserva totalmente solo en su versión persa. En él, Darío dice haber restaurado los santuarios (*āyadanā*) que Gaumata había destruido, así como a las gentes en sus granjas, al ganado, a los sirvientes y las casas/dominios que Bardiya/Gaumata había arrebatado a la gente. Los términos no son del todo claros, por lo que las interpretaciones han sido diversas, sobre todo ante el amplio significado que tiene el término *kāra* (gente, pueblo, ejército)¹⁰⁹, lo cual plantea una pregunta clave a raíz de las inscripciones: ¿de qué lado, de qué parte de esa población estaba Bardiya?

La historiografía más antigua interpretó que el ataque de Bardiya/Gaumata se habría producido hacia los santuarios de la aristocracia tribal, dedicados a sus ancestros heroizados, en la línea ya esbozada del conflicto entre el poder monárquico y la aristocracia, debido a que la aristocracia reclamaba los privilegios que había ido perdiendo con la extensión del imperio¹¹⁰. A su vez, Gaumata confiscaría los dominios feudales de la nobleza y garantizaría la exención de tasas durante tres años a los campesinos que trabajaban en esas tierras. Según interpretaciones antiguas, esto significaría que el apoyo del pueblo persa vendría de la abolición de los privilegios de la nobleza tribal, que habría llevado a una emancipación de las masas de la dominación de la nobleza¹¹¹. Pero la existencia de un rey revolucionario del lado del pueblo, del campesinado, es una situación totalmente improbable en este contexto, ya que el apoyo de la aristocracia era indispensable para cual-

105. ZAWADZKI, "Bardiya..." cit., 130-131.

106. KUERT, *The Persian...* cit., 137.

107. KUERT, *The Persian...* cit., 138.

108. *DB* § 14.

109. BRIANT, *Gaumata...*, cit.

110. OLMSTEAD, A. T.: "Darius and his Behistun inscription", *AJSL* 55, 4, 1938, 396.

111. Para Herzfeld, las exenciones tributarias y del servicio militar llevadas a cabo por Gaumata fueron medidas que significaron un triunfo de los *skauθiš*, campesinos, sobre la nobleza (HERZFELD, E., *Altpersische Inschriften*, Berlin, 1938, 52).

quiera que reclamara el poder¹¹², como se muestra en el advenimiento de Darío¹¹³. Por tanto, el gobierno de Bardiya tuvo que tener suficiente apoyo de la aristocracia en Persia para triunfar¹¹⁴. Además, se puede pensar que, de haber sido como esa interpretación sostiene, al ser destronado Gaumata se habría producido una rebelión de la población, no solo de la nobleza y el ejército, de lo cual no queda constancia.

Si hubo realmente una lucha abierta, es lógico pensar que Bardiya habría confiscado tierras para neutralizar a sus oponentes de entre la nobleza ya que, en caso de insubordinación, podría redistribuirlas entre otros nobles leales. En una conspiración como la que parecía haber, a la que Bardiya quizá no fuera ajeno, le habría interesado ganarse el apoyo de la mayoría de la aristocracia, aislando a sus opositores¹¹⁵, que pueden haber sido aquellos que apoyaban a Cambises. Puesto que la inscripción fue copiada por todo el imperio, al igual que el vocablo “mago” se instaló en el vocabulario de los escritores grecolatinos, también lo hizo la versión de Darío de los hechos. En el caso de Heródoto, puede que tomara el testimonio de las familias hostiles a Bardiya, afirmando que “todos lamentaron su pérdida, excepto los persas”¹¹⁶ y propagando la idea de que había sido un mal gobernante y de que realmente había existido el mago Esmerdis/Gaumata. Mientras, Darío habría restaurado el *statu quo* con el apoyo de otras seis familias nobles¹¹⁷, así como los privilegios y santuarios de la nobleza.

Pero si Darío devolvió los bienes confiscados por Bardiya, ¿por qué su propio advenimiento está acompañado también de revueltas por todo el imperio?¹¹⁸ Probablemente porque, independientemente de que en época de Bardiya hubiera conflictos y cambios sociales, Darío había matado a un rey para muchos legítimo, fuese Bardiya o no, lo cual explica las revueltas posteriores y toda la justificación que se articula con la inscripción de Behistun para luchar contra esa imagen.

En cuanto a la esfera religiosa del conflicto, las interpretaciones que se han hecho son enrevesadas e, incluso, contradictorias. Para Gnoli, el conflicto se habría producido entre los cultos públicos y los familiares¹¹⁹. Podríamos suponer que, efectivamente, se estaría produciendo un conflicto entre el culto oficial, en el que oficiaban, entre otros, los magos de origen medo, quizá ya con creencias también mazdeístas, y los cultos de la población, entre los que había otros cultos iraníes pre-zoroastrianos¹²⁰. Sin embargo, como recuerda Duchesne-Guillemin, el conflicto religioso se ha interpretado tanto como una sublevación zoroastriana de los magos como, al contrario, a través de la intención de un Darío zoroastriano de suprimir el antiguo paganismo de los magos¹²¹.

112. BRIANT, *From Cyrus...* cit., 104.

113. Hdt. III, 80-88.

114. BRIANT, *From Cyrus...* cit., 103.

115. BRIANT, *From Cyrus...* cit., 105.

116. Hdt. III, 67.

117. FRYE, *History...* cit., 100-101.

118. DANDAMAIEV, *A political history...* cit., 113.

119. GNOLI, G.: “Politique religieuse et conception de la royauté sous les Achéménides”, *Acta Iranica* I 2, 1974, 117-190.

120. MALANDRA, *Zoroastrianism...* cit.

121. DUCHESNE-GUILLEMIN, *La Religion...* cit., 72.

Según la interpretación de Frye, la matanza de los magos por parte de Darío sería la derrota del partido medo de Bardiya y de aquellos magos que en la corte se resistían al Zoroastrismo de Darío y muchos persas. La destrucción de santuarios que atribuye Darío a Gaumata se referiría, según esta interpretación, a la destrucción de los templos de fuego zoroástricos, opuestos a las prácticas tradicionales iránias de rendir culto en lugares altos, al aire libre, que practicarían los magos¹²², lo cual Darío no podía permitir, porque su propia monarquía se sustentaba en la legitimación a través de Ahuramazda. Habría otros magos que habrían permanecido en la corte, como se vio anteriormente, pero siguiendo las prácticas dictadas por Darío. Sin embargo, se ha visto que las funciones y el Zoroastrismo no solo de los magos, sino también de los mismos Aqueménidas en este momento, son cuestiones que no se pueden dilucidar bien, pero todo parece apuntar a la existencia de un culto oficial con una gran aculturación, independientemente del Mazdeísmo de Darío.

Por tanto, si bien no conocemos el cambio de poder entre Cambises y Bardiya, que debió de ser abrupto, las evidencias llevan a pensar en que Bardiya fue el rey legítimo. Darío sitúa este cambio estando aún con vida Cambises para cimentar la teoría de la usurpación¹²³ de Bardiya. No solo eso sino que, además, inventa la figura de Gaumata, que aparece en un momento de convulsión previo, el cual siguió con el advenimiento de Darío. Si este personaje, Bardiya/Gaumata hubiera sido un usurpador, no le habría resultado fácil ser aceptado cerca de Pasargada, en una residencia real¹²⁴. ¿Acaso nadie le reconoció, como relata Heródoto? En el mismo sitio, en Paishiyavada (Fars), cerca de Pasargada, se levantó más adelante Vahyazdata contra Darío¹²⁵, haciéndose pasar igualmente por Bardiya. Esta idea apunta también a que, quizá, aquel lugar se había convertido en un lugar simbólico contra el poder ilegítimo de Darío.

Darío utiliza en su retórica el recurso de impiedad, ilegitimidad e injusticia, como había hecho Ciro con Nabónido en Babilonia¹²⁶, para mermar la popularidad de Gaumata. Además, como dice Heródoto, los nobles que rodeaban a Cambises en su lecho de muerte estaban convencidos de que era Esmerdis, el hijo de Ciro, el que estaba en el trono¹²⁷. Aunque no todos, porque Vahyazdata, que también se decía ser Bardiya, consiguió reunir apoyos¹²⁸, por lo que Darío no debía de haber convencido a todos de su derecho al trono. Además, como sostiene Kuhrt, a diferencia del castigo de los enemigos que Darío solía exhibir públicamente, en el caso de Gaumata no se atestigua ningún tipo de maltrato público ni la exposición del cuerpo, sino que todo el complot había sido en la intimidad y

122. FRYE, *Cyrus the Mede...* cit., 19. Las prácticas cúltras de los persas aparecen en Hdt. I, 131-132.

123. BRIANT, *From Cyrus...* cit., 102.

124. BICKERMANN y TADMOR, *Darius I...* cit., 246-247.

125. DB § 11 (Gaumata) y §42 (Vahyazdata).

126. Cilindro de Ciro, líneas 6-11.

127. Hdt. III, 66, BRIANT, *From Cyrus...* cit., 101.

128. DB § 42.

en secreto¹²⁹, lo cual indicaría un intento de esconder la identidad de su oponente, lo que hace sospechar en que sería el verdadero Bardiya¹³⁰.

Por tanto, la versión que expone Darío en Behistun no era universalmente aceptada, lo cual explicaría las sesenta y tres veces que aparece el nombre del gran dios Ahuramazda que le legitima. Como se ha podido comprobar, principalmente a través de la información que otorgan los textos de Fortificación del Archivo de Persépolis, la justificación religiosa de Darío, que se presenta como combatiente de los rebeldes, no hay que verla como propia de un fanatismo religioso¹³¹, sino como una herramienta política.

Junto con la legitimación divina, Darío utilizó aún más elementos de la ideología babilonia. Como apunta Bickermann, en las profecías babilonias aparece un gran rey, normalmente un usurpador, que destruye los templos de los grandes dioses, produciendo un cese de las ofrendas a los mismos. El usurpador mata a sus oficiales, los ricos se empobrecen y viceversa. Después, aprovechando esta situación de convulsión, surge un rey que reestablece el culto y las ciudades. Este es un esquema típico que se usaba para glorificar a los fundadores de las nuevas dinastías y, de hecho, el mismo Ciro había recurrido a él para empañar la memoria de Nabónido, el último rey babilonio y erigirse con el poder¹³². En este caso, Darío habría hecho lo mismo acusando a Gaumata como autor de las calamidades propias de la guerra civil que siguió tras su propia usurpación.

5. CONCLUSIÓN

Desde sus comienzos, los estudios sobre el Imperio Aqueménida se basan en la reinterpretación constante de los pocos datos históricos disponibles, propios y exógenos, referentes al mismo, escasos en comparación con los de otras épocas. Por ello, una cuestión tan controvertida como la que aquí se presenta no tiene una solución fácil.

A través de lo analizado en las páginas anteriores se ha podido ver, como tantos investigadores han visto antes, los problemas que existen para reconstruir este momento histórico. Además de la inscripción de Behistun existen otras que narran los acontecimientos, como las de Persépolis o las de Naqsh-e Rostam, lugar de las tumbas reales aqueménidas, entre ellas la de Darío. Si bien todas ellas presentan el mismo tipo de propaganda real, la inscripción de Behistun ha probado ser casi el único y más importante documento producido por los mismos persas que se refiere a estos episodios.

En cuanto a las fuentes griegas, dependemos principalmente de Heródoto a quien, si bien se le ha criticado la realización de una interpretación propia de lo que vio y aprendió de los persas, produjo una obra histórica, con un discurso e interpretación que constituye un testimonio único. También Ctesias, más fiable para autores como Gershevitch,

129. Hdt. III, 70-73.

130. KUHRT, *The Persian...* cit., 137.

131. HENKELMAN, *The Other gods...* cit., 363.

132. En el caso de Ciro, las líneas 24-26 del Cilindro de Ciro.

por la familiaridad que adquirió con la corte¹³³, ha aportado muchos datos gracias a sus *Persika* que, por desgracia, solo conocemos fragmentariamente.

La situación social de la época debió de haber sido muy convulsa ya que, al estilo de los otros grandes imperios orientales, el Imperio Persa se sustentó sobre la esclavitud y el tributo. Lejos de pensar en Gaumata/el verdadero Bardiya como un revolucionario a favor de los derechos del pueblo, la restauración de los dominios y los esclavos, con respecto a la época de Bardiya puede estar hablando de descontentos en diversos estratos sociales. Esta situación podría haber incomodado a algunos sectores de la aristocracia, inmersos ya de por sí en sus propias luchas por el poder que se produjeron durante los años de la muerte de Cambises.

Concretamente, el conflicto con Gaumata puede estar mostrando la existencia en el conflicto de un componente étnico entre medos y persas. No parece, sin embargo, haber existido una guerra de religión, principalmente a la luz de la información que aportan los textos de la Fortificación de Persépolis. Pero tampoco es ilógico pensar que, en un clima de desorden y luchas de aristocracias, entraran en juego elementos religiosos diferenciados, debido a la existencia de grupos de orígenes diferentes (persas, medos, elamitas). Con respecto al Zoroastrismo, muchos de sus componentes existían antes que su profeta, ya que esta religión compiló elementos que existían previamente de otras religiones tanto de Irán como de otras zonas de Asia Central¹³⁴. Con este sustrato se mezclaron las religiones no zoroástricas del Irán oriental, creando el mosaico religioso ya citado. Y, al igual que el ataque de Cambises a los templos en Egipto había sido consecuencia de una serie de revueltas sociales y no necesariamente por motivos religiosos, en Persia podemos estar asistiendo a algo parecido.

No parece, por tanto, que la alusión a la derrota del mago supusiera un ataque a los magos como grupo religioso, sino más bien como grupo social o étnico no persa, ya que siguieron apareciendo como oficiantes religiosos en los archivos reales. Pero la aparición de Ahuramazda como dios principal, junto con la presencia de los magos, le otorgó a la cuestión una dimensión religiosa que hace pensar, aún con más motivo, que Darío fue el verdadero usurpador. Por ello, este rey utilizó todos los medios a su alcance para mostrarse de esta manera, lanzando una campaña de propaganda real de una magnitud sin precedentes, de tal forma que parece haber sido inversamente proporcional a sus verdaderos derechos al trono. Por otra parte, hay que diferenciar el culto de la población del culto oficial. La religión oficial (el Mazdeísmo de las inscripciones de Darío, con quien se elaboró la vocación unitaria y universal alrededor de Ahuramazda) no era la religión tradicional del resto del imperio ni, probablemente, la de los persas comunes. La religión oficial estaba conectada con el culto al rey y tenía unos propósitos claros, exaltar su figura como rey divino conectado a un dios supremo y, así, despejar las dudas sobre su origen.

El recurso a la figura del mago le sirvió a Darío para mostrar varias cosas, aunque no fueran del todo verdad. Por una parte, que su sucesión era una lucha religiosa de la que dependían la paz y el bienestar en el Imperio y, por tanto, era una lucha justa. Por

133. GERSHEVITCH, I.: "The false..." cit., 346.

134. MALANDRA, *Zoroastrianism...* cit.

tanto, el “mago” Gaumata está relacionado con un intento de Darío por fundamentar su usurpación también con la excusa religiosa, proscribiendo a un personaje que Darío tacha de destructor de los cultos que, supuestamente, eran los verdaderos por ser los que permitía Ahuramazda. Esto no quiere decir que los demás príncipes creyeran su artimaña porque, por encima de las creencias religiosas, estaría la legitimidad de un poder heredado dinásticamente.

La legitimación divina, la oscuridad sobre la figura de Gaumata y la tradición mesopotámica convierten toda la propaganda imperial de Darío en un amigo conocido de los ejemplos de usurpación real del Próximo Oriente antiguo. Pero la imagen benevolente que Darío proyecta sobre sí mismo en Behistun es, por tanto, exagerada, por lo que estaba dirigida a los posibles usurpadores de la aristocracia para intentar apaciguar a los príncipes que no reconocían la autoridad de Darío. El sentido de esa exageración se comprende cuando Heródoto muestra que los persas, antes de la existencia del Imperio, serían una sociedad tribal y nómada. En este tipo de sociedad, una de las justificaciones ideológicas de los reyes aqueménidas habría sido su aptitud para la guerra y para liderar ejércitos¹³⁵.

De cara a la posteridad, las explicaciones de Darío sirvieron para que fuera recordado como un rey justo y así la dinastía que había creado pudiera continuar sin arrojar ninguna duda sobre su legitimidad. Esto habría funcionado ya que Heródoto, que posiblemente viajó a Babilonia, escuchó y creyó la historia de Darío. Al fin y al cabo, Darío fue el que articuló y llevó hasta su máxima expansión al Imperio Persa, lo cual quedaría grabado en el imaginario popular. Es más, en la historiografía griega Darío, junto con Ciro, es representado como un buen rey, legítimo, a diferencia de Jerjes, que aparece como un ser abominable¹³⁶.

Al igual que posteriormente los griegos caracterizaron a los persas de bárbaros por ser extranjeros y tener unas costumbres diferentes, los Aqueménidas habían promulgado en su discurso real esa misma idea, así como muchos otros reyes antes que ellos. Sin embargo los magos, al igual que los dioses iraníes, convergerían para formar el mundo politeísta y sincrético que aparece esbozado en las obras clásicas.

El advenimiento de Darío fue observado en la misma Antigüedad como un hecho importante y legítimo en el que la figura del gran dios y sus batallas le otorgaron un papel aún más divino, lo cual se perpetuó en el tiempo. Por una parte, los reyes persas vincularon su discurso con el de Darío, donde seguían figurando Aquemenes y Ahuramazda (y, a partir de Artajerjes II, Mitra y Anahita). En cuanto a las fuentes clásicas, los griegos pensaron que los reyes persas eran divinos, ya que para ellos la *proskynesis* no era un acto hacia los hombres sino solo hacia los dioses¹³⁷. Estos recursos, lo divino y lo grandioso, hicieron que Darío se convirtiera en el imaginario popular en el rey persa por antonomasia, el Gran Rey, ejemplo de los reyes persas posteriores, que había creado uno de los mayores imperios de la Antigüedad.

135. Hdt: I, 125 y BRIANT, *From Cyrus...* cit., 19.

136. TOURRAIX, A.: “L’image de la monarchie achéménide dans les Perses”, *REA* 86, 1984, 123-134.

137. Hdt. VII, 136; Isoc. IV, 151.

BIBLIOGRAFÍA

- BIDEZ, J. y CUMONT, F.: *Les Mages hellénisés. Zoroastre, Ostanès et Hystaspe d'après la tradition grecque*, vol. 1, París, 1973 (edición original, 1938).
- BOYCE, M.: *A History of Zoroastrianism*, vol. 2, Leiden y Köln, 1982.
- BICKERMANN, E. J. y TADMOR, H.: "Darius I, Pseudo-Smerdis, and the magi", *Athenaeum* 56, 1978, 239-261.
- BREMMER, J. N.: "The birth of the term 'magic'" en Bremmer, J. N. y Veenstra, J. R. (eds.), *The Metamorphosis of Magic from Late Antiquity to the Early Modern Period*, Leuven, 2002, 1-11.
- BRIANT, P.: "Gaumata", *Encyclopaedia Iranica* 10, Fasc. 3, 2000, 333-335.
- BRIANT, P.: *From Cyrus to Alexander. A History of the Persian Empire*, Winona Lake, 2002 (edición original francesa, 1996).
- BROSIUS, M.: *The Persian empire from Cyrus II to Artaxerxes I*, London, 2000.
- DANDAMAEV, M. A.: *A political history of the Achaemenid Empire*, Leiden, 1989.
- DE JONG, A.: *Traditions of the Magi. Zoroastrianism in Greek & Latin literature*, Leiden, 1997.
- DUCHESNE-GUILLEMIN, J.: "La Religion des Achéménides" en WALSDER, G. (ed.): *Beiträge zur Achämenidengeschichte*, Wiesbaden, 1972, 59-82.
- DUSINBERRE, E.: "Anatolian Crossroads: Achaemenid Seals from Sardis and Gordion" en Curtis, J. y Simpson, St. J. (eds.): *The World of Achaemenid Persia. History, art and society in Iran and the Ancient Near East. Proceedings of a conference at the British Museum*, London, 2010, 323-336.
- FRYE, R. N.: *The History of Ancient Iran*, München, 1984.
- FRYE, R. N.: "Cyrus the Mede and Darius the Achaemenid?" en Curtis, J. y Simpson, St. J. (eds.): *The World of Achaemenid Persia. History, art and society in Iran and the Ancient Near East. Proceedings of a conference at the British Museum*, London, 2010, pp. 17-20.
- GARCÍA SÁNCHEZ, M.: *El Gran Rey de Persia: formas de representación de la alteridad persa en el imaginario griego*, Barcelona, 2009.
- GERSHEVITCH, I.: "Zoroaster's own contribution", *JNES* 23, 1, 1964, 12-38.
- GERSHEVITCH, I.: "The false Smerdis", *AantHung* 28, 1979, 337-351.
- GNOLI, G.: "Politique religieuse et conception de la royauté sous les Achéménides", *Acta Iranica* 12, 1974, 117-190.
- HENKELMAN, W. F.M.: *The Other Gods Who Are. Studies in Elamite-Iranian Acculturation based on the Persepolis Fortification Texts*. Achaemenid History XIV, Leiden, 2008.
- HERZFELD, E.: *Altpersische Inschriften*, Berlin, 1938.
- KOCH, H.: *Die religiösen Verhältnisse der Dareios-Zeit. Untersuchungen an Hand der elamischen Persepolistäfelchen*, Wiesbaden, 1977.
- KUHRT, A.: "The Cyrus Cylinder and Achaemenid imperial policy", *JSOT* 25, 1983, 83-97.
- KUHRT, A.: "Cyrus the Great of Persia: images and realities" en Heinz, M. y Feldman, M. H. (eds.): *Representations of Political Power. Case Histories from Times of Change and Dissolving Order in the Ancient Near East*, Winona Lake, 2007, 169-191.
- KUHRT, A.: *The Persian Empire. A corpus of sources from the Achaemenid Period*, Oxon y New York, 2007, 2010.
- MALANDRA, W. W.: "Zoroastrianism I. Historical review", *Encyclopaedia Iranica*, edición online, 2005, disponible en

- <http://www.iranicaonline.org/articles/zoroastrianism-i-historical-review> (consultado el 24 de abril de 2013).
- OLMSTEAD, A. T.: "Darius and his Behistun inscription", *AJSL* 55, 4, 1938, 396.
- SCHMITT, R.: "Cyrus I. The name" en *Encyclopaedia Iranica*, edición online, 1993, disponible en <http://www.iranicaonline.org/articles/cyrus-i-name> (consultado el 7 de diciembre de 2013).
- SCHMITT, R.: "Darius I. The name", *Encyclopaedia Iranica*, edición online, 1994, disponible en <http://www.iranicaonline.org/articles/darius-i> (consultado el 7 de diciembre de 2013).
- SCHWARTZ, M.: "The religión of Achaemenid Iran" en Gershevitch, I. (ed): *The Cambridge History of Iran. Volume 2. The Median and Achaemenid Periods*, Cambridge, 1985, pp. 664-697.
- SHAHBAZI, A. S.: "Darius I the Great", *Encyclopaedia Iranica*, edición online, 1994 (actualizado en 2012), disponible en <http://www.iranicaonline.org/articles/darius-iii> (consultado el 7 de diciembre de 2013).
- TAVERNIER, A.: *Iranica in the Achaemenid Period (ca. 550-330 B.C.). Lexicon of Old Iranian Proper Names and Loanwords, attested in non-iranian texts*, Leuven, 2007.
- TOURRAIX, A.: "L'image de la monarchie achéménide dans les Perses", *REA* 86, 1984, 123-134.
- WIESEHÖFER, J.: "The Achaemenid Empire" en Morris, A. y Scheidel, W., *The Dynamics of Ancient Empires. State Power from Assyria to Byzantium*, Oxford, 2008, 66-98.
- ZAWADZKI, S.: "Bardiya, Darius and Babylonian Usurpers in the Light of the Bisitun Inscription and Babylonian Sources", *AMI* 27, 1994, 127-145.
- ZOURNATZI, A.: "Early cross-cultural political encounters along the paths of the Silk Road: Cyrus the Great as a "king of the city of Anshan" en Akbarzadeh, D. (ed.), *Proceedings of the Frist International Conference "Iran and the Silk Road" (Tehran, 12-15 February 2011)*, 2013 (en prensa), 1-19.