

*Actas del IV congreso de la
Sociedad Española de Iranología (SEI)*

*Actas del IV congreso de la
Sociedad Española de Iranología (SEI)*
celebrado en Sevilla los días
16 y 17 de junio de 2014



Editores: Alfred Gutiérrez Kavanagh
Joaquín Rodríguez Vargas
Juan Martos Quesada
José María Blázquez Martín

Edita
Sociedad Española de Iranología
C/ Raimundo Fernández Villaverde 3, apto. 321
Madrid, 28003

<http://www.iranologia.es>

Presidencia de honor: José María Blázquez Martínez
Presidencia: Alfred Gutiérrez Kavanagh
Vicepresidencia: Juan Martos Quesada
Secretaría y Tesorería: Joaquín Rodríguez Vargas



Esta publicación cuenta con el patrocinio de la
Consejería Cultural de la Embajada de la R.I. de Irán.

Maquetado por Óscar Córdoba
Depósito legal: M-14356-2015
ISBN: 978-84-16316-21-2

Ninguna parte esta publicación puede reproducirse por ningún medio, ni mecánico ni digital ni cualquier otro sin el permiso expreso de la SEI.

Aviso legal. La SEI no se responsabiliza ni se identifica necesariamente con las opiniones expresadas en los artículos y colaboraciones publicadas. Los autores expresan su opinión y/o sus teorías, de las que cada autor es responsable.

EN EL NOMBRE DEL SEÑOR DE LA VIDA Y LA RAZÓN

El mundo iranio en general e Irán en particular —en tanto que país con un rico antecedente en historia y civilización— han sido desde antaño objeto de investigación por parte de estudiosos de todo el mundo, en particular, de Europa, donde los estudios en el campo de la Iranología tienen una larga tradición. La colaboración de la Consejería Cultural en Madrid en la iniciativa promovida por un grupo de iranólogos de España para la constitución de la Sociedad Española de Iranología en el año 2009 fue un paso acertado dado en el gran mundo hispanohablante, especialmente, en una España histórica que puede contribuir a completar los eslabones de los estudios iranológicos.

La celebración del IV Congreso de la SEI en junio de 2014 en la Universidad de Sevilla forma parte de las actividades de esta sociedad cuya repercusión en el mundo académico es cada vez mayor.

Agradezco sinceramente la celebración de este encuentro académico a sus organizadores, y, particularmente, a la Universidad de Allameh Tabatabai de Irán, a la Universidad de Sevilla —anfitriona del evento— y a los miembros de la Junta Directiva de la SEI.

Por último, expresar también mi satisfacción por la publicación de estas actas en las que se recogen algunas de las intervenciones del congreso, y desearle a la SEI el mayor de los éxitos en la consecución de sus metas.

Alireza Esmaeili
Consejero cultural de la R. I. de Irán en España
Marzo de 2015

PRESENTACIÓN

Es con gran satisfacción que acogemos en estas páginas algunas de las ponencias presentadas en el IV Congreso de la Sociedad Española de Iranología (SEI) celebrado en Sevilla. Cada una de ellas, muestra el gran potencial que tienen los estudios iraníes en el siglo XXI, como vehículo privilegiado para comprender la profunda influencia que el espacio indo-iranio ha ejercido en la cultura occidental.

Una de las finalidades de cualquier encuentro entre expertos reside en desmitificar algunas visiones muy simplistas sobre las influencias recíprocas entre Occidente y Oriente. Desde la creación de las primeras ciudades-estado en la confluencia del Tigris y del Éufrates hasta los últimos acontecimientos en Oriente Medio, asistimos a un intercambio continuado de más de cinco mil años de modelos sociales, culturales y políticos que han influido decisivamente en nuestro modo de estar en el mundo.

En este último Congreso, hemos recibido más de veinte ponencias que abarcan aspectos tan variados como la historiografía clásica sobre Persia, la cosmovisión indo-iranía, la numismática, la evolución lingüística de la lengua persa, la consolidación del imperio chií safávida y su influencia en las relaciones internacionales modernas, las revueltas árabes y su impacto en el equilibrio geoestratégico actual, cuestiones relativas al cine, a la iconografía o a las escuelas filosóficas y políticas que subyacen en la herencia cultural persa. En los debates que siguieron a las ponencias hemos podido constatar que cada área de especialización está conectada de alguna manera con otras y, precisamente, la función de este tipo de encuentros es permitir no solo el intercambio de opiniones y experiencias, sino también descubrir, entre todos, conexiones que no resultaban evidentes hasta entonces.

Sucede, aunque sea a menor escala, un fenómeno parecido al movimiento de las traducciones impulsado por la institución conocida como Beit al-Hikmah de Bagdad en el periodo abasí; la relectura o el redescubrimiento de textos, manuscritos o documentos entre la comunidad de expertos, revitaliza el estado de la técnica, ofreciendo nuevas vías para el examen crítico de textos procedentes del periodo clásico de los estudios orientales. Indudablemente, muchos textos de obras fundamentales de la cultura persa requieren una traducción actualizada que muestre tanto el consenso como el disenso entre los especialistas.

No debe ser la iranología, a mi juicio, una disciplina alejada del gran público que solo implica a algunos especialistas que trabajan en su torre de marfil, sino un espacio semejante al jardín persa de senderos que se bifurcan, permitiendo encuentros y reencuentros inespe-

rados de conocimientos, conocedores y conocidos. En gran medida, es una labor de equipo, como reclamaba el autor de la monumental historia literaria de Persia, E.G. Browne, “(...) in the case of Persia, however, a complete survey of the whole ground could only be made at first either by a combination of specialists working together, (...) or by a scholar of such varied and multiple attainments as can rarely coexist in one man”.

Alfred G. Kavanagh
Presidente de la SEI

Madrid, 15 de marzo de 2014

UN VISTAZO A LA CULTURA POLÍTICA DE IRÁN. LA SINERGIA DE TRES TRADICIONES DEL PENSAMIENTO

Shoja Ahmadvand
Universidad Allameh Tabatabai, Teherán.
ahmadvand@atu.ac.ir

En su definición más simple, la cultura política consiste en las perspectivas, sentimientos y percepciones que se tienen respecto a la estructura del poder político y su aplicación. La cultura política del Irán comprende, en su esfera histórica y en lo referente a las perspectivas, sentimientos y percepciones, tres tradiciones de pensamiento las cuales se han interiorizado de forma que hoy día cualquier iraní basa sus percepciones y sentido políticos en estas tres tradiciones, a saber: la de la Antigua Persia, la ' del periodo islámico y la del Irán moderno. Esta conferencia intenta dar un resumen de estas tres tradiciones.

PRÓLOGO

Toda sociedad política está constituida sobre la base de tres elementos. El Estado, en tanto que columna principal de la sociedad y motor del desarrollo; las masas, garante apoyo de la sociedad civil; y la sociedad civil, como conjunto de organizaciones, partidos e instituciones que constituyen el centro de la privada pública y privada y que se tienen por independientes del dominio del Estado. Y a todo esto, la cultura política consiste en el conjunto de percepciones que un colectivo tiene respecto a la estructura del poder político y su aplicación, un colectivo que a su vez se divide en dos, el compuesto por la elite cultural, y el de las masas.

No obstante, esta perspectiva no se forma de la noche a la mañana sino que lo hace gradualmente como si fueran capas que se interponen una sobre la otra. Las perspectivas, sentimientos y percepciones que rigen el comportamiento de un pueblo no es asunto casual sino que es una muestra de unos modelos formativos, convergentes y coordinados que se refuerzan el uno a otro. La cultura política de toda sociedad es particular de esa misma sociedad. El concepto de cultura se basa en el supuesto de que todo individuo debe, dentro de su esfera histórica, aprender ciertas cosas y asumir e interiorizar un conocimiento y

unos sentimientos relacionados con la política. Por tanto, la raíz de todo eso se halla en la estructura psicológica, de tal guisa que la cultura política de una generación es heredada por la que le sigue¹. La cultura política de Irán comprende también, en su esfera histórica, perspectivas, sentimientos y percepciones tomadas de tres tradiciones de pensamiento interiorizadas de forma que hoy día cualquier iraní basa sus percepciones y sentimientos políticos en estas tres tradiciones. Veámoslas:

1. TRADICIÓN DE LA ANTIGUA PERSIA:

La cultura política del Irán de hoy se basa en parte en la tradición intelectual de la Antigua Persia. En los textos más antiguos persas, como son los libros de consejos de la época sasánida (como por ejemplo el *Libro de Tansar*, *'Ahd-e-Ardešīr*, *Kārnāme-ye-Ardešīr Bābakān*, etc.), se hace hincapié en el rol de la religión y el rey. El jefe, en tanto que eje de la gobernación, era el concepto principal de la estructura de Poder desde la época meda, y esta forma de pensamiento era la que se había fijado en la psiquis del iraní. La forma de pensamiento en la Antigua Persia se fundamentaba sobre dos pilares: las religiones y los mitos. Si consideramos que el pensamiento político consiste en una reflexión de cómo producir y repartirse el poder en la esfera civil, entonces, de acuerdo con la mitología irania la producción de poder en el Irán Antiguo se enraíza en una causa sagrada. Expresado con más precisión, el pensamiento político en la Antigüedad intenta mundanizar aspectos celestiales y poner en marcha en el mundo algunas características del poder del Cielo. En este sentido podemos hacer referencia a los siguientes puntos.

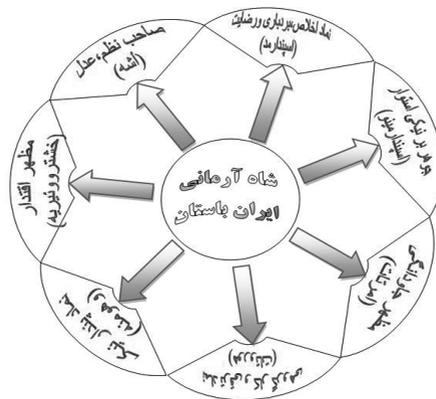
1. De acuerdo a la creencias del Irán Antiguo, el hombre no es un ser independiente de la sociedad, la naturaleza y el cosmos ya que halla su sentido en su conexión con todos estos. La ideología y cosmovisión de este hombre está atechadumbrada en el sentido de que cree que el mundo se ubica bajo un paraguas de un orden y concierto sagrado y divino, y que el deber principal del hombre consiste en preservar y salvaguardar este orden cósmico. Para los antiguos persas, el orden cósmico (Asha) dominaba el cosmos de tal guisa que todo en él se unió para conformar el mundo. Este orden es tan extenso que abarca también el orden político y social sobre la tierra coordinando uno a uno de sus elementos y hallando de esta manera significación. Básicamente, toda verdad y existencia del Asha depende de la coordinación de este orden cósmico². Delante del Asha hay una jerarquía que representa el caos.

1 Pye, *Political Culture and Political Development*, Princeton, 1956, pp. 6-19.

² رضاییراد، مبانی اندیشه سیاسی در خرد مزدائی، تهران، 2005، ص. 136 و دیلم صالحی، از نظم سیاسی تا نظم

کیهانی در اندیشه ایرانی، تهران، 2005، ص. 45

Todo lo que desbarataba ese orden proviene de Ahrimán y se hallaba en el punto contrario del Asha³.



2. En el centro de este sistema se hallaba el rey ideal, cuyo deber era articular este orden terrenal de acuerdo al orden celestial. El rey ideal era un modelo que reflejaba el que había en el cielo, y, como podemos ver en el siguiente dibujo este rey tenía al menos siete cualidades:

- A. Poseía Asha (representaba el orden y la justicia). Él es todo Verdad, y, básicamente, la mentira no tiene en él cabida. Su especial y principal cometido consiste en establecer la justicia, comprendida ésta como que cada cosa debe ocupar su sitio. Él representa el Orden y la Ley.
- B. Poseía Khshtrovaria (representaba el poder). Él era el símbolo y la representación del poder, por lo que se oponía a cualquier clase de desorden (era lo opuesto a Indra). Es enemigo corpóreo y espiritual de la injusticia, así que se halla en el punto opuesto a Saravah, que es el símbolo del rey tirano.
- C. Era el símbolo de Espandaarmad (que representaba la paciencia y el contentamiento). El rey ideal es el símbolo de la sinceridad y la sagrada paciencia y representa el contentamiento. Él, mediante su espíritu satisfecho, es paciente con todos los problemas. Él es enemigo de Anahita, que representa el descontento.
- D. Era el símbolo del Espandaar Minu (que representaba la esencia y el espíritu puro). El rey ideal de la Antigua Persia basaba su identidad y su espíritu sobre el Bien; incluso su esencia no estaba fundamentada sobre el Mal. Espiritualmente estaba compuesto por el Bien. Él estaba en el punto opuesto de Aishma, el espíritu impuro.
- E. Poseía el Ameretat (que representaba la eternidad). Él representaba la eternidad y la

³ رضاییراد، مبانی اندیشه سیاسی در خرد مزدائی، تهران، 2005، ص. 143 y یوسفی، بازنمایی گفتار نظم الهیات اخلاقی زرتشت در بایسته های شاهی ایران باستان، فصلنامه علوم سیاسی، 2008 تابستان، ص. 313.

- inmortalidad. Tal rey jamás muere. Se hallaba en el punto opuesto a Zairi, símbolo de la aniquilación. El elemento malo es aniquilable, y el elemento bueno es eterno.
- F. Poseía el Hurvatat (que representaba el progreso y la perfección). Es el símbolo del progreso y la perfección. A la sombra de tal rey ideal, la sociedad se haya permanentemente en progreso y avance. Él está en contra de Tairi (que representaba la decadencia y la aniquilación).
- G. Encarnaba el Huva Mano (que representaba los buenos pensamientos). El rey ideal poseía buenos pensamientos, y no piensa sino el Bien. En sus pensamientos no existían cambios violentos. Él estaba en contra de cualquier clase de malos pensamientos y de la no conciliación (Aku Mano).

3. El rey investido con el Farreh (aura) se hallaba a la cabeza de las clases sociales. En realidad existe un vínculo firme y estable entre este rey y el sentido del deber las clases. El rey preserva el sistema de clases de la sociedad. Si este sistema se deshace y cada cual no realiza su función (sentido del deber), el sistema social se desintegra. En la célebre obra *Bondohešn* se define este sistema de clases: «A esto también lo denominan buena religión, el que toda la Existencia material no haya sido creada igual (a pesar de que) toda es una»⁴.

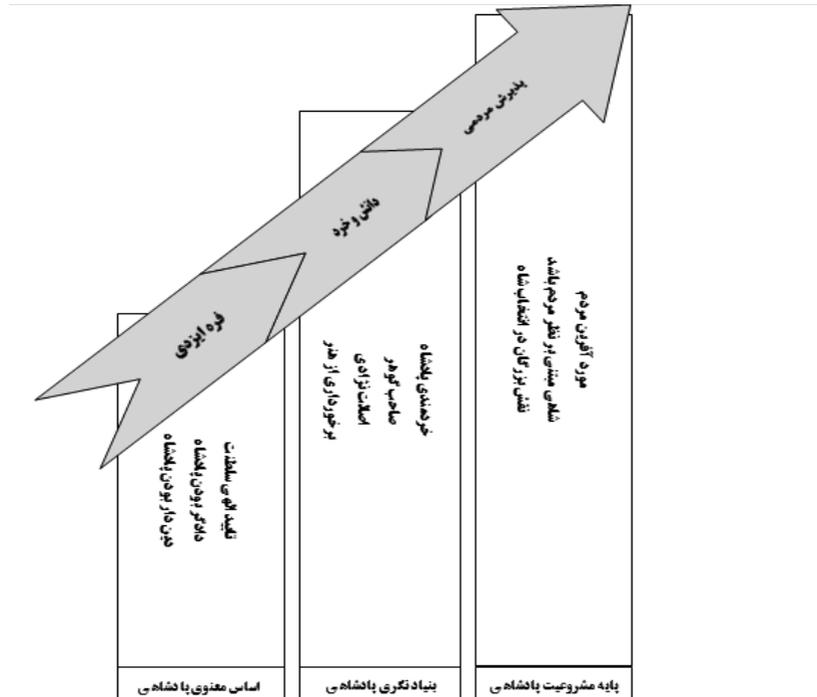
4. Este rey investido con el Farreh siente una especial pasión religiosa de tal guisa que religión y reino tienen en esta tradición de pensamiento un vínculo que no se puede romper. Dice el *Dinkart*: «Algo contra lo que Ahrimán lucha con denuedo es que se una la esfera del rey con la esfera de la buena religión confluyendo así toda una fuerza en un solo cuerpo, ya que juntándose estas dos fuerzas es cómo él queda aniquilado». *Dinkart, Libro Tercero*. Es por esto precisamente que el intelectual iraní, Fathollah Mojtabaai dice en su obra *La ciudad bella de Platón y el rey ideal de la Antigua Persia* que el rango de la realeza en Persia tiene dos aspectos importantes, uno religioso y el otro real (o de sabiduría y estado). En realidad, el rey que no tiene religión ha sido elegido por Ahrimán.⁵

5. En esta tradición de pensamiento, la religión es la que legitima el poder político. En el libro *Kārnāme-ye-Ardešīr Bābakān* el Farreh es uno de los aspectos más importantes que legitiman al nuevo rey. Aquí la posesión del Farreh divino es lo que distingue al rey ideal y Ashun del rey Darvand. Así las cosas, en el pensamiento de la Antigua Persia, el nuevo rey, aunque cuando sea de sangre real y se haya criado y educado en la corte, sin embargo, si no está con la religión carece de legitimidad. El célebre poeta persa Ferdoūsī considera en su *Šāhnāme* que los elementos que legitiman el poder político se resume en tres líneas:

⁴ فرنیغ دادگی، بندهش، تهران، 2011، ص. 90.

⁵ مجتبائی، شهرزیبای افلاطون و شاهی آرمانی ایران باستان، تهران، 1973، ص. 98.

base espiritual de la monarquía, sabiduría y razón en tanto que fundamento intelectual de la realeza, y aceptación por parte del pueblo como base material del poder. Estos elementos se resumen en el siguiente recuadro:



En este pensamiento, los reyes que carecen de legitimidad se tienen por lugartenientes de Ahrimán, siendo pues, el deber del rey Ashun enfrentarse a ellos. Gaumata el Mago, el maldito Alejandro, Mani, Mazdak Ashmuq y Bahrām Čübīn son ejemplos de estos reyes demoníacos.

6. El rey ideal santificado políticamente y poseedor de la legitimidad que otorga Dios trabaja por honrar y dar una identidad nacional a la tierra de Ariana Vaeja. Este aspecto del rey ideal ha sido interpretado por algunos pensadores como el aspecto nacional del Farreh y como un esfuerzo del estado sasánida en pro de la unidad nacional tras la dinastía arsácida. Toda la lógica de la obra *Kārname-ye-Ardešīr Bābakān* gira en torno a la unificación de los 240 pedazos en los que estaba fragmentado el país y en fundar una Persia que gire alrededor de un eje: el rey ideal. En este sentido, el profesor Pūrdāvud dice:

En los Ashtaad Yasht leemos que Ahura Mazda le dice a Zoroastro haber creado el Farreh iranio a fin de que, con el concurso del mismo, los iranos puedan derrotar a Ahrimán, y a los demonios Jashm, Dushap y Apush, y conquisten las tierras del Irán. Es mediante este

*mismo Farreh cómo los iraníes se proveen de agua, ganado e hijos experimentados en el trabajo.*⁶

De todo esto se concluye que la cultura política se inspira en una estructura de poder, se deriva de un sistema cósmico y considera como deber religioso la obediencia de los ciudadanos a los gobernadores y el actuar en virtud de las normas y costumbres de éstos. Así las cosas, Ferdoūsi en el relato de Bahrām Gūr y la mujer del hortelano, deja ver que incluso el sustento de la gente corriente también depende del afecto y desafecto del rey hasta el punto de que si éste alberga algún mal pensamiento, ese sustento disminuirá, y si piensa bien, se incrementará. De acuerdo con este relato, Bahrām estaba de caza cuando se separa de sus lacayos y va a buscar un lugar en el que descansar, lo cual encuentra en la casa de una hortelana. Ésta se deshace en agasajos, sin reconocer al rey. Pero por la noche, a Bahrām le molesta algunas de las palabras que aquella mujer dijo sobre el rey, por lo que decide cometer una injusticia y emprender acciones punitivas contra aquellos que se quejen por esa injusticia:

به دل گفت پادشاه یزدان شناس که از دادگر کس ندارد هراس
درشتی کنم زین سپس چند روز که پیدا شود مهر و داد از گزند
بدین تیره اندیشه پیچان، نخفت همه شب دلش با ستم بود جفت

A sí mismo se dijo el rey conoedor de Dios	Que nadie teme al que es justo
Varios días me portaré rudamente	Para que entre el menoscabo se halle el amor y la justicia
Y en esto pensando no durmió	toda la noche su corazón estuvo parejo con la injusticia

Al hacerse de día, los anfitriones se dispusieron a llevarle comida a su invitado. El hortelano fue al pastizal y:

بیورد گاو از چراگاه خویش فراوان گیا برد و بنهاد پیش
به پستانش دست مالید و گفت به نام خداوند بی یار و جفت
تهی دید پستان گاوش ز شیر دل میزبان جوان گشت پیر
چنین گفت با شوی کای کدخدای دل شاه گفتی دگر شد به رای

⁶ پور داود، یشتها، جلد دوم، تهران، 1998، ص. 204، 205

ستمکاره شد شهریار جهان	دلش دوش پیچان شد اندر نهان
.....
زگردون نتابد ببايست ماه	چو بيدادگر شد جهاندار شاه
به پستانها در، شود شیر خشک	نبويد به نافه درون نیز مشک
زنا و ریا آشکارا شود	دل نرم چون سنگ خارا شود
به دشت اندرون گرگ مردم خورد	خردمند بگریزد از بی خرد
شود خایه در زیر مرغان تباه	هر آنکه که بيدادگر گشت شاه
چراگاه این گاو کمتر نبود	هم آبشخورش نیز بتر نبود
به پستان چنین خشک شد شیر اوی	دگر گونه شد رنگ چون قیر اوی

Se trajo una vaca de su pastizal
le frotó las ubres y dijo
vacías de leche vio las ubres
y así le dijo al marido que "oh señor
en tirano tornóse el rey del mundo

se trajo mucha hierba y se la puso delante
«en el Nombre de Dios sin par y sin asistente»
envejeció el corazón de aquel joven anfitrión
al parecer el corazón del rey cambió de parecer
anoche su corazón cambió a escondidas

.....

En el cielo no debe brillar la luna
Dentro de las ubres la leche se seca
Surgen la fornicación y la mendacidad
Y en los desiertos los lobos comen personas
Bajo las gallinas se echan a perder los huevos
Los pastizales de la vaca no están menoscabados
Tan secas quedaron sus ubres de leche

.....

si en injusto se convierte el rey del mundo
tampoco huele el almizcle en el ombligo
el blando corazón se torna en granito
y el sensato huye del insensato
cuando un tirano en rey se convierte
ni tampoco mermados sus abrevaderos
que en negro tornóse su color cual alquitrán

Cuando Bahrām observó aquello y vio la influencia de sus malos pensamientos, avergonzado, se arrepintió y pidió perdón a Dios y se prometió a sí mismo no volverle jamás la cara a la justicia.⁷

⁷ مجتبیائی، شهرزیبای افلاطون و شاهی آرمانی ایران باستان، تهران، 1352، ص. 123، 124 و فردوسی، شاهنامه فردوسی بر اساس چاپ مسکو، تهران، 1998، ص. 642، 643، 644.

زن فرخ و پاک و یزدانپرست دگر باره بر گاو مالید دست
 به نام خداوند، زد دست و گفت که بیرون گذاری تو شیر از نهفت
 ز پستان گاوش بیارید شیر زن میزبان گفت کای دستگیر
 تو بیداد را کرده ای دادگر و گرنه نبودی ورا این هنر
 وزان پس چنین گفت با کدخدای که بیداد را شد باز جای

Aquella mujer pura y lozana que a Dios adoraba	nuevamente tocó la vaca
En el Nombre de Dios la tocó y le dijo	«saca tu leche de donde la ocultas»
Y de sus ubres la leche llovió	la anfitriona dijo «oh Tú que ayudas
Tú convertiste en justo al tirano	tras esta virtud debes estar Tú»
Y en adelante le decía al señor de la casa	que nuevamente se envió la injusticia a su lugar

2. LA TRADICIÓN DE LA PERSIA MUSULMANA

Durante la era musulmana también el nexo de unión entre religión y estado continuó como en el pasado, aunque la religión adquirió unas dimensiones mayores hasta el punto de que se puede decir que más o menos acabó abarcando todos los aspectos de la vida del individuo musulmán. La llegada del islam a Persia provocó transformaciones profundas en las estructuras socio-políticas que desembocaron también en cambios en los valores y normas antiguas sociales. Era natural que se dejara a un lado los matrimonios incestuosos que se llevaban a cabo en la Antigua Persia con el fin de preservar la pureza de sangre y la estirpe así como la inmovilidad de los miembros de las diferentes clases sociales. Ley y jurisprudencia islámica sustituyen las leyes mazdeas y la cosmovisión y cosmogonía musulmana toma el lugar de las leyes zoroastras y la ideología sasánida. Sin embargo, algunos principios fundamentales que daban forma a la cultura política del pueblo tuvieron su continuidad en la era musulmana.

En la época musulmana uno de los debates más importantes era el de la necesidad de la existencia del Estado. A efectos prácticos, una vida sin Estado era imposible. En el islam, el estado era también un conjunto de instituciones y una forma de ver acciones y comportamientos amén de una parte de la civilización musulmana, pero a pesar de las teorizaciones que ha habido *a priori* y *a posteriori* sobre el estado islámico, no obstante, la cuestión de la relación entre religión y estado ha suscitado no pocos debates. Al contrario de la mayoría de orientalistas, que niegan la existencia de cualquier clase de estado en el islam, la mayoría de los musulmanes consideran que el islam es una composición hecha entre religión y

estado. Pese a ello, la pregunta fundamental que se traía a colación era si en el islam existe o no una teoría sobre el sistema político o una concepción sistemática de estado. Algunos responden afirmativamente y otros no. Y mientras tanto, en el seno de cada uno de estos enfoques han surgido diversas teorías. En conjunto, los pensadores musulmanes consideran que el islámico es un estado religioso que toma sus valores y sus principios de la religión musulmana. Un estado religioso no es necesariamente ideológico, si bien puede, como cualquier otro estado, tornarse en ideológico bajo circunstancias especiales. El islámico es un estado religioso que fundamenta en la religión su existencia, sus prácticas y sus fines. En esta tradición de pensamiento también, al igual que en la tradición de pensamiento de la Antigua Persia, religión y monarquía son hermanas. A diferencia del modelo tradicional, en ambos, en el sunnismo y el chiismo, califa e imam son tanto gestores de los asuntos del pueblo como de los asuntos de la religión. La obediencia del pueblo se basa en la práctica de la shari'a. En la teoría política sunní el califato consiste en sustituir al profeta en la vigilancia de la religión y en la política del mundo. En la teoría política chií el imamato es el modelo excelso de estado musulmán, electo por formulación del mismo Profeta.

En el pensamiento musulmán también la Existencia es una creación de Dios, el orden de la Existencia es de por sí una de las pruebas que demuestran la existencia de Dios. En el centro de la circunferencia de la religión está la existencia de Dios. Obviamente, al no estar Dios presente físicamente, este orden es preservado a través de los profetas. Los musulmanes consideran a este preservador del orden como un vicario de Dios que se manifiesta de maneras diferentes. El imam posee varias cualidades, como las que siguen:

a. Infabilidad (‘iṣma). Esta especial gracia divina que confiere al imam la virtud de no errar es la cualidad más importante del chiismo. Sin el don de infabilidad no hay imamato por cuanto el imamato es la continuación del pensamiento de la Profecía.

b. Ciencia (‘ilm). La teoría chií enfatiza mucho el tema de la ciencia. Ellos consideran que el conocimiento del imam es condición para el ordenamiento y garantía de la vida política, y junto a ello, la infabilidad del imam es el factor que garantiza la salubridad del conocimiento (ciencia e infabilidad son dos elementos de la imamología chií).

c. Ausencia (ḡaība). Los pensadores chiíes son de la creencia que la Ausencia (del Imam Oculto) es uno de los pilares fundamentales del pensamiento chií. Ellos creen que los imames del pasado habían cumplido con su cometido y se habían marchado del mundo, pero que el último de los imames, en palabras de Naṣīr al-Dīn Tūsī se ocultó de la mirada de las gentes debido al incumplimiento de los dictámenes y a la corrupción de las sociedades para con la voluntad de Dios. En realidad, este modelo ideal que se muestra en el pensamiento chií en el marco del imam, y en el sunní, en el marco del califa, se asienta en centro de la circunferencia de la vida política.

El imam/califa se considera el eje del orden social. En el pensamiento musulmán el imam/califa tiene por cometido dos tareas fundamentales. Una es la de dar orden a todos los asuntos religiosos del pueblo de manera que el orden religioso de la sociedad se forma alrededor de él erigiéndose pues en modelo de las formas de comportamiento y culto para el pueblo. La segunda es la de dar orden a los asuntos mundanales del pueblo. En este sentido, Seyyed Ī‘far Kašfī, un alfaquí chií de la era qayar, dividía en dos apartados la representación del imam inmaculado: jurisprudencia y derecho consuetudinario. Algacel, alfaquí sunní, también considera este orden como proveniente de la voluntad de Dios.

En la Persia Antigua el responsable de los asuntos religiosos y mundanales del pueblo se concentraba en dos identidades independientes, es decir, la del Rey de Reyes y la del Moubed de los Moubeds. Cuando apareció el islam, en vida del Profeta y durante los periodos de los Califas Ortodoxos, omeya y primera etapa abasí, esto no había cambiado. Sin embargo, cuando el dinero y el ejército cayó en manos de los gobiernos del extrarradio y el califa se quedó en medio de su califato, se produjo una especie de división entre los asuntos de la jurisprudencia religiosa y el derecho consuetudinario. Ni que decir tiene que los sultanes se seguían legitimando a través del califa, por lo cual se seguía conservando esa entrega del rey al califa. Sin embargo, el rey procuraba paulatinamente para sí un Aura (Farreh) y una solemnidad diferente, mientras que el califa se centraba más en los asuntos de la jurisprudencia religiosa, y el sultán, de la consuetudinaria. Es decir, se reprodujeron esos dos aspectos que eran la sabiduría y el estado (realeza y religión) que conformaban los aspectos fundamentales del pensamiento del Irán Antiguo. El concepto de clases de la antigüedad también se reproducía ahí. Así, Našīr al-Dīn Tūsī dividía la sociedad —con su eje en el Imam— en cuatro clases, a saber: Los que portan la pluma, los que portan la espada, los comerciantes y los agricultores.

Aquí el imam/califa era quien legitima el poder político. Pese a que los gobernantes heredaban sus gobiernos, sin embargo seguían considerándose representantes del Comendador de los Creyentes. Los viernes se leía en las mezquitas el sermón, en el que solamente el nombre del califa se mencionaba con la persona que gozaba de la gracia y la atención divinas. El derecho a pronunciar el sermón y a acuñar moneda —que perteneció al Califato— se consideraba en el mundo musulmán como la señal visible más importante de la independencia de un estado. Por ende, el califa era aceptado como «poseedor del sermón y la ceca» e incluso una parte importante de los impuestos que se recaudaban en las provincias se destinaba a la capital y al centro califal. Esto significaba que el califa seguía siendo el elemento legitimador más importante del poder político.

Pese a que en el siglo III/IX surgió el desmembramiento político en el mundo musulmán y los representantes de los abasíes de Bagdad, los fatimíes de Egipto y los omeyas de Córdoba se autodenominaron Comendador de los Creyentes, dividiéndose pues el islam en varios polos de poder. Sin embargo, la idea de religión como ostentadora de la hegemonía persistía, y entretanto se formaba una especie de tendencia nacional de manera que la

lealtad de la plebe, en especial, la del ejército, a su rey, continuaba de manera paralela a la dimensión espiritual del califa. Obviamente los gobernantes locales intentaban crear un territorio unificando religión y estado y no necesariamente bajo el estandarte del califato sino bajo el dominio de los gobernantes y en el marco de un territorio. Eso significa que se estaba formando paulatinamente la identidad territorial como parte importante de la identidad nacional, cuestión ésta que incluso hoy día forma parte importante de la cultura política de unos pueblos que muestran particular prejuicio en lo que se refiere a la geografía del poder.

De todo esto se concluye que en la Persia preislámica la cultura política del pueblo se hallaba bajo la influencia de cambios estructurales de poder. Por una parte, la identidad territorial de poder, aunque que se formó de una manera diferente de la del Irán antiguo, sin embargo en ambos periodos, el poder se territorializó. No obstante, en esta antigüedad se centralizaron unidades dispersas por el gran Estado sasánida, y, en los territorios musulmanes, grandes imperios quedaron reducidos a estados nacionales. En la época sasánida Ardešīr Bābakān reflexionaba sobre la unidad de Persia frente a la estructura de país que mantenían los Arsácidas, y en la época musulmana el gran imperio islámico fue adoptando paulatinamente un proceso de renovación estructural en el marco de estados nacionales de manera que la sociedad musulmana, al adentrarse en la nueva época, asumió completamente el concepto de Estado nación de tal guisa que la ideología musulmana buscaba la unidad, no en la unidad territorial del islam sino en la unidad cultural e ideológica. Por otra parte, el vínculo entre religión y estado que en la Antigüedad se mostraba con un gobernante dotado del Farreh, en la era musulmana pasó a ser el imam/califa. Se puede señalar una tercera cuestión, que el sistema jerárquico de clases sociales se reprodujo aquí de otra manera. Esto conlleva una especie de estructuración de la sociedad.

3. EL IRÁN DEL PERIODO MODERNO

El periodo moderno de Irán, que coincide con el preludio del Movimiento Constitucional de 1905, la sociedad persa se enfrenta a una nueva variable: Occidente.⁸ Esta variable nueva se autodefinía como dentro del marco del racionalismo y estaba por una parte influida por la grandeza de la Persia Antigua y la de la era islámica, pero con una fuerte inclinación a lo que es el Poder desde abajo, es decir, desde el seno del pueblo. Este nuevo enfoque estaba muy lejos de las antiguas estructuras de poder. En realidad, en este nuevo periodo, con la extensión del capitalismo en el mundo, los modelos antiguos de poder sufrieron una transformación y surgió una nueva clase de estructura política y de cultura del pueblo, las cuales, aunque poseían en su seno aquellos mismos elementos culturales políticos tradicionales, es decir, autoritarismo y estructura jerárquica, sin embargo se dejaba un resquicio para la par-

⁸ احمدوند، تقدیرت و دانش در ایران دوره اسلامی، 1995، ص. 276-279

ticipación de la sociedad en la administración de la política. Esta cultura política poseía varias características importantes.⁹ Primera, se basaba en una participación guiada. Es cierto que se alejaba de las estructuras autocráticas y había aceptado la lógica de la participación, pero aún no había llegado a aquella etapa de madurez política donde se da una participación y competencia naturales en la sociedad, por lo que había en su seno hasta cierto punto una intromisión para guiar la participación. Segunda, esta cultura política estaba basada en la intromisión y hegemonía del Poder Ejecutivo y del aparato de la burocracia del estado. El pensamiento político de Irán tenía carácter administrativo y burocrático. En Occidente, en la Edad Media, el pensamiento político tenían un carácter de derecho ya que la mayoría de lo que hablaba era de los derechos y deberes del pueblo, del Estado y de la Iglesia, mientras que en el periodo moderno adquiere un carácter positivista cuyo discurso versa más sobre la ciencia y las estructuras sociales basadas en los métodos científicos, pero en el pensamiento político. Sin embargo, en Irán el pensamiento político ha tenido siempre un carácter religioso o burocrático. La razón principal de ello hay que verla en la gran extensión de un país que albergaba multitud de pueblos y tribus y que para sus milicias era menester de un aparato burocrático y militar. Todo esto provocó que el aparato burocrático de Irán estuviera amplia y multilateralmente presente en todas las esferas, así que en el periodo moderno, a pesar de que en la democracia hay una presencia menor y en la medida de lo necesario de la burocracia del Estado, pero en Irán esta burocracia se hizo mayor y más vívida. Tercera, la hegemonía de un sistema de pensamiento o de un partido político particular ha puesto su atención la cultura política en el nuevo periodo de algunas lógicas nuevas como por ejemplo el partidismo, pero ese sistema de partidos basado en la competencia verdadera no ha aceptado de manera oficial las preferencias sistemáticas políticas, por lo que a veces se convierte en un sistema de pensamiento único y a veces incluso se erige en estructura única particular que mueve el desarrollo de la sociedad. Cuarto, el apoyo en el rol del personaje y en el liderazgo del individuo, allí donde el sistema de partido no ha sido aceptado, la persona juega un papel axial en la política. Ella ocupa el lugar de las instituciones y la mayor parte de las decisiones y políticas son adoptadas de manera individual. Quinta. El nexo entre religión y estado, en la ideología persa, desde la antigüedad hasta nuestros días, la institución monárquica ha estado en el centro del debate político y ha sido el más elevado cargo del Estado y la sociedad. El gobernante persa de la antigüedad, al igual que el resto de sus pares, ostentaba un poder ilimitado. El gobernante persa, o estaba investido del Aura (Farreh) o era el vicario de Dios en la tierra, por lo que siempre se hallaba en la cúspide la sociedad. En la sociedad persa es digno del gobierno aquel que sea el mejor en cuanto a juicio, justicia y poder. Aquellos que tengan una mácula en su religiosidad no merecen el

⁹ سیونگ یو دال، فرهنگ سیاسی و توسعه، تهران، 2002، ص. 63-67.

gobierno por cuanto «religión y monarquía son hermanas; sobre la religión se fundamenta la monarquía, y ésta es la hermana de la religión».¹⁰

Los pensadores persas y musulmanes han intentado desde el movimiento constitucional hasta la revolución islámica explicar de diferentes formas definir la cuestión de la participación popular en la administración de la sociedad. También los ulemas chiíes han intentado explicar esta misma cuestión en el lenguaje de la jurisprudencia y la *shari'a*. Por ejemplo, Naini, un pensador de la era constitucional (1860-1935) en su libro *Tanbīh al-umma wa tanzīh al-milla* considera que opuesta a la monarquía despótica está la monarquía del imam (del vilayato) basada en la limitación del poder del rey y la participación del pueblo, lo cual considera necesario e imprescindible.

En realidad, él considera islámica aquella monarquía basada en la participación popular en el poder y la consulta con los ilustrados.¹¹ Šej Moḥammad Esmā'īl Maḥllātī Ğarvī, ulema de la época constitucional, quien comprende la necesidad de definir qué es participación popular en las decisiones políticas, clasifica el gobierno en tres clases, a saber: Constitucional, Absoluto divino, y Absolutista. El Absoluto divino es propio de los profetas, y los otros dos los que hay durante el periodo de la ocultación del duodécimo Imam. Seguidamente habla de la necesidad de que haya una constitución en virtud de la cual se hagan valer «los ordenamientos para el reino y el pueblo»¹² pues el sistema constitucional es menos injusto con el pueblo. Así las cosas, él considera que el criterio de gobierno pasa por la participación del pueblo en el poder. En el periodo posterior a la revolución islámica también consideran que dos de las características del gobierno óptimo son el voto popular y las leyes islámicas, de tal manera que el fundador de la República Islámica de Irán, el Imam Jomeini, dice querer establecer una república islámica, siendo este gobierno el que se basa en el voto popular; la forma definitiva de gobierno será determinada por nuestra sociedad teniendo en cuenta las condiciones y circunstancias actuales.

De todas maneras, bajo la influencia de esta estructura de poder, la cultura política del pueblo, en los tres planos que son la relación del individuo y la sociedad, la relación de los actores políticos entre sí, y la relación entre el gobierno y la sociedad civil, se han formado mayormente bajo modelos aprobados por el estado de forma que el nexo en religión-estado y jefe como centro se ha afianzado en el subconsciente colectivo de todos y cada uno de los iraníes como un modelo ideal y perfecto.

¹⁰ نامه تنسربه گشنسب پادشاه طبرستان، تصحيح مجتبی مینوی، تهران، 1976، ص. 53.

¹¹ نائینی، تنبيه الأمة و تنزيه المله، تهران، 1999، ص. 81.

¹² محلاتی، اللئالی المرپوطه فی وجوب المشروطه، تهران، 1995، ص. 497.

CONCLUSIÓN

A modo de conclusión podemos subrayar los siguientes puntos:

1. Pese a la existencia de multitud de factores que configuran la cultura política, en Irán ésta ha estado influida mayormente por la estructura de poder, derivada del orden cósmico y basada en la obediencia de los ciudadanos a los gobernantes y en el cumplimiento de las normas y ritos imperantes en tanto que deberes religiosos. La historia de Bahrām Gūr y la mujer del hortelano da buena cuenta de la arraigada creencia del pueblo en el papel sagrado de la estructura del poder en sus propias vidas.
2. Una visión cargada de sensibilidad y fuertes prejuicios hacia lo que son los marcos territoriales del país ha sido siempre algo recurrente en la historia de Persia, teniendo por tanto los iraníes una particular sensibilidad y concienciación respecto a ello. En la antigua Persia el carácter territorial del poder se conducía hacia la unidad del país, y en la época musulmana se encaminó desde un imperio hacia la creación de estados-nación bajo el concepto de unidad musulmana pero no en cuanto a lo territorial sino reflejada en una unidad cultural y en la fe.
3. El nexo entre religión y estado, que en la época antigua se mostraba con un gobernante dotado de Aura o Farreh, en la época musulmana lo fue con la figura del imam/califa. Así las cosas, el carácter sacro del gobernante se ha manifestado y se manifiesta en la mentalidad del iraní y en su cultura política derivada de la estructura de poder. Por tanto, no cabe la posibilidad que el secularismo, en tanto que apartamiento de la religión de la vida social, vaya a aparecer en Irán en un futuro predecible.
4. También el concepto de jefe como eje y la estructura de jerarquías que tiene como origen el concepto de estratificación social, ha sido una especie de constante en todas las estructuras sociales de Persia. La ideología de las tiendas de campaña que considera a toda la sociedad bajo una misma sombrilla insiste doblemente en el elemento ordenador o jefe de la sociedad.
5. En líneas generales, la cultura política de Irán está influida por los susodichos elementos (vínculo entre religión y estado, jefe como centro, estructura política e incluso social jerarquizada, etc.), y mira hacia una especie de ideal de perfección que termina viendo en el cuerpo de un gobierno religioso.

BIBLIOGRAFÍA

Pye Lucian, w., *Political Culture and Political Development*, edited by Lucian Pye and Sedney Verba (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1956.

- پور داود، ابراهیم، *یشتها* (موج) جلد دوم، تهران: انتشارات اساطیر، 1998.
- احمدوند شجاع، درآمدی بر اندیشه سیاسی ایران باستان بر مبنای شاهنامه فردوسی، در *فصلنامه راهبردهای سیاسی و بین المللی*، تابستان 2008.
- *قدرت و دانش در ایران دوره اسلامی*، تهران: انتشارات فرهنگ و اندیشه، 1995
- دیلم صالحی بهروز، *از نظم سیاسی تا نظم کیهانی در اندیشه ایرانی*، تهران: مرکز بازشناسی اسلام و ایران، 2005.
- رضاییراد، محمد، *مبانی اندیشه سیاسی در خرد مزدائی*، تهران: طرح نو، 2005.
- سیونگ یو دال، *فرهنگ سیاسی و توسعه؛ مطالعه تطبیقی کره و ایران*، تهران: انتشارات خانه سبز، 2002.
- فردوسی حکیم ابوالقاسم، *شاهنامه فردوسی بر اساس چاپ مسکو*، ویرایش علی رکنی، تهران: نشر افکار، 1998
- فرنیخ دادگی، *بندهش*، گردآورنده مهرداد بهار، چاپ چهارم، تهرانی: توس، 1390.
- *کارنامه اردشیر بابکان*، به اهتمام محمدجواد مشکوه تهران: دنیای کتاب، چاپ دوم، 1389.
- کتاب سوم دینکرد، درسنامه دین مزدانی، دفتر یکم، 0-112 آوانویسی، آراستاری، یادداشتها و ترجمه فریدون فضیلت، تهران: انتشارات مهراب. ، 2002.
- *مجتبائی، فتح الله، شهرزیبای افلاطون و شاهی آرمانی ایران باستان*، تهران: انتشارات انجمن فرهنگ ایران، 1973
- *محلاتی غروی سید محمد اسماعیل، اللئالی المریوطه فی وجوب المشروطه*، در رسائل مشروطیت، به کوشش علامحسین زرگرینژاد، تهران: انتشارات کویر، 1995.
- *نامه تنسره به گشنسب پادشاه طبرستان*، تصحیح مجتبی مینوی، نشر خوارزمی، 1976
- *نائینی، تنبیه الأمم و تنزیه المله*، ترجمه سید محمود طالقانی، تهران: شرکت سهامی انتشار، 1999
- *ماشاءالله، یوسفی، بازنمایی گفتار نظم الهیات اخلاقی زرتشت در بایسته های شاهی ایران باستان*، *فصلنامه علوم سیاسی*، 1387 تابستان.

LA INFLUENCIA DEL MUNDO IRANIO EN LA FILOSOFÍA DE HENRY CORBIN (DE HEIDEGGER A CORBIN)

José Antonio Antón Pacheco
Universidad de Sevilla

Creo que es inútil insistir sobre la importancia de Henry Corbin para el conocimiento del pensamiento iranio. Muchos somos los que hemos entrado en la problemática diversa del mundo iranio a través de la obra corbiniana. Por otro lado, basta con echar una ojeada a la bibliografía de Corbin para comprobar su aportación en este terreno: publicaciones que van desde el zoroastrismo hasta la filosofía chií contemporánea, pasando por el zurvanismo, el maniqueísmo, Avicena, Sohrevardi, el ismaelismo, Mulá Sadra Shirazi, etc. (idea muy propia de Corbin es la de establecer una línea de continuidad entre todas esas etapas y figuras del pensamiento iranio, desde el Avesta hasta Tabatabai). Pero no se trata ahora del material aportado por Henry Corbin (por muy decisiva que sea esa aportación) sino de qué manera la filosofía y espiritualidad iraníes han contribuido a la propia construcción del pensamiento de Corbin, de qué modo el universo conceptual iranio está presente en el universo conceptual corbiniano. Más: de qué modo el horizonte ontológico iranio sustituye o complementa la metafísica occidental de la que parte Corbin.

Cuando leemos cualquier escrito de Corbin nos damos cuenta de su implicación vital y personal con el tema estudiado, pues él no es el mero erudito que sólo se ocupa de acumular datos. Por tanto, nos acercaremos a la filosofía iraní en la medida en que responde al horizonte de expectativas e inquietudes profundas del mismo Corbin.

En 1981, el número de los Cahiers d'Herne dedicado a Henry Corbin, bajo la dirección de Christian Jambet, publicaba *De Heidegger à Sohrevardi*, seguido de un *Post-scriptum biographique à un Entretien philosophique*. Se trataba del texto de una entrevista concedida por Corbin a Philippe Némo el 2 de junio de 1976 en Radio France-Culture. El texto en cuestión es un precioso y esclarecedor relato de la trayectoria filosófica, espiritual y vital de Henry Corbin, desde sus inicios como alumno de Étienne Gilson y Louis Massignon hasta su completa dedicación a la filosofía chií.

En este trayecto, la figura de Heidegger y su pensamiento ocupan un lugar prioritario,

pues, de alguna manera, se puede considerar a Heidegger como el catalizador de los intereses filosóficos del joven Corbin. Considero, pues, importante detenernos en esta cuestión.

En la descripción de los principales hitos que le van sucediendo a Corbin, se encuentra su relación con el pensador alemán. Pero hay que aclarar cuáles son los intereses de Heidegger en ese momento (etapa que cubre su primera época hasta que abandona Marburgo para retornar a Friburgo, ya en el año 29 del siglo pasado): Pablo de Tarso, San Agustín, Duns Escoto, el joven Lutero, Kierkegaard... y, todo ello, en función de la determinación de la temporalidad como acontecimiento fundamental y fundador; es decir, en función de los elementos esenciales que va a conducir a la analítica del *Dasein* de *El ser y el tiempo* (1927)¹³. Recordemos que ya Heidegger, en su primera etapa de Friburgo, el temario que explica consiste en comentarios filosóficos a Primera y Segunda de Tesalonicenses. Estos es: el pensamiento de San Pablo como experiencia raigal es el eje de la reflexión heideggeriana (también en esta época Heidegger comentaba con Rudolf Bultman el Cuarto Evangelio, lo que asimismo ayuda a entender el horizonte vital en el que se desenvolvía).

La noción de escatología realizada que dimana de las categorías paulinas de *Cairós* y *Parusía* (Instante o tiempo cualitativo, Presencia) configura el análisis de Heidegger en tanto que experiencia del tiempo, como modalidad ontológica del existir. Es el tiempo, fundamental (tiempo sagrado en Pablo) que abre un mundo y se proyecta hacia el porvenir, el tiempo que anticipa de antemano lo fáctico, porque funda la posibilidad de lo fáctico. Es decir, no un tiempo cronológico o cuantitativo, sino una experiencia de apertura que se repite en la medida en que se es contemporáneo del acontecimiento fundamental que funda un mundo u horizonte de expectativas. He aquí la base ontológica de conceptos heideggerianos como *Geschichte* y *Ereignis*. Hermenéutica, fenomenología, existencialismo son términos que pueden nombrar esta posición. Todos ellos significan la actitud de estar abiertos a la donación (*Jarís*, Gracia) de la Presencia para su comprensión. Esta es la misma posición vital en la que se encontraba Henry Corbin entonces. Resulta lógico, pues, que viera en Heidegger una referencia en orden a la dilucidación de las cuestiones que la inquietaban y de las que se ocupaba.¹⁴

Como se sabe, Corbin fue el primer traductor de Heidegger al francés y ambos mantu-

13 Tengamos en cuenta por un lado que la tesis doctoral de Heidegger lleva por título *Las categorías y la teoría del significado en Duns Escoto* (1916), y por otro la importancia de la gramática especulativa (de origen escotista) en la formación del pensamiento corbiniano. Esta referencia a la escolástica como base común de ambos pensadores no es baladí, pues determina de manera esencial el desarrollo filosófico tanto de Heidegger como de Corbin (en el caso de este último el concurso de Etienne Gilson es fundamental).

14 Me remito a mi trabajo "La fenomenología en el origen del pensamiento de Henry Corbin", en *Conciencia: imagen y concepto*, Cuaderno del Círculo de Estudios Espirituales Comparado, Sevilla, 2012; también César Lambert, "Dificultades de interpretación en el joven Heidegger", *Philosophia* 22-23, pp 47-63, Valparaíso, 1999-2000; Arsenio Ginzo Fernández, "Martín Heidegger y Rudolf Bultman", *La Ciudad de Dios*, vol. ccxxiv, nº1, pp 79-119, El Escorial, 2011; Jethro Masís, "Fenomenología de la vida religiosa en el joven Heidegger: la destrucción de la tradición ontológica de la mano de Lucero", pp 7-31, *Logos* año 40, Méjico, 2012.

vieron un profundo diálogo filosófico que a la postre fue decisivo para la evolución corbiniana.¹⁵ Como hemos indicado, aquí se debatían los conceptos de existencia, hermenéutica y fenomenología que acompañarán toda la actividad posterior del francés («Nunca he dejado de ser el fenomenólogo que fui en mi juventud», dirá Corbin). En la distinción que Corbin introduce en estas traducciones entre *existential* (*Existenz*) y *existentiel*, y entre *historial* o *historialité* (*Geschiste*) e *histoire*, indica la dirección que va a tomar en sus estudios sobre pensamiento islamo-iranio: la prioridad concedida a lo trascendental metahistórico como condición de posibilidad de lo histórico¹⁶, esto es, la distinción entre *zamān anfosī* o tiempo cualitativo y *zamān āfāqī* o tiempo cuantitativo. En íntima relación con esos conceptos, y dependiendo de ellos, están las ideas de *Cairós* y *Parusia*, pues también San Pablo, Karl Barth y la teología dialéctica forman parte del círculo de intereses que alienta a Corbin y al Heidegger de ese momento: el *Comentario a la Carta a los Romanos* (1919) de Barth es el vehículo por el que se transmite la idea paulina del tiempo cairótico como instante privilegiado de instauración y apertura (en la analítica del *Dasein* de *El Ser y Tiempo* hay mucha dependencia, no confesada, de la *Römerbrief*).

La confluencia de intereses en Heidegger y Corbin es patente en este momento, lo que hace comprensible la dedicación del francés con respecto al alemán. Y contemporáneamente a ello (y en relación estrecha con ello), Corbin ha traducido a Barth y publicado *La*

15 La primera traducción que Corbin hace de Heidegger es (“Was ist Metaphysik”), Bifur 8, pp 1-27, París, 1931, con un prólogo de Alexander Koyré. Pero esta versión no era del agrado de Corbin, hasta el punto de que no quería que se incluyera en su bibliografía. En 1937 aparece “Hölderlin et l’essence de la poésie” (*Hölderlin und das Wesen der Dichtung*), pp 120-143, Mésures 3, París, 1937. Reformada y perfeccionada sale de nuevo *Qu’est-ce que la métaphysique?, suivi d’extraits sur L’être et le temps et d’une conférence sur Hölderlin*, Gallimard (col. Les Essais), París, 1938. Esta edición incluía además *Ce qui fait l’être-essentiel d’un fondement ou “raison”* (*Vom Wesen des Grundes*) (1929), dos capítulos de *El ser y el tiempo* y un breve extracto del *Kantbusch* (cap. 4, sección C). Los dos capítulos de *El ser y el tiempo* eran el inicial de la 2ª sección (*Das mögliche Ganzsein des Daseins und das Sein zum Tode*) y el 5 de esa misma sección (*Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit*). Los dos tuvieron una edición, también en 1938, en *Hermes, 3ª serie (1)* Bruselas, 37-51. Posteriormente, en 1968, Gallimard publica *Questions I*, donde se recogen *Qu’est-ce que la métaphysique* y *Ce qui fait l’être-esencial d’un fondement ou “raison”* más los prólogos de Heidegger y Corbin correspondientes a la edición de 1938. Por cierto, el prólogo de Corbin es fundamental para entender el heideggerismo corbiniano. Esta edición de Gallimard (NRF) muestra cómo Corbin ha sido para muchos no sólo una plataforma de introducción en la iranología, sino también en Heidegger. Aparte de esto, tenemos doce cartas correspondientes al intercambio epistolar entre el alemán y el francés, y la traducción inédita que Corbin hace de *El ser y el tiempo* durante su estancia en Estambul, entre 1943 y 1944, es decir, cuando estaba también estudiando y traduciendo la obra metafísica de Sohrawardi. En las glosas que Corbin elabora para dilucidar posibles traducciones de los términos técnicos heideggerianos, es interesante comprobar de qué manera aquel ha recurrido muchas veces a conceptos tomados tanto de la escolástica como de la filosofía griega y de los israhíes. Cf. Sylvain Camillero y Daniel Proulx, “Martin Heidegger-Henry Corbin. Lettres et documents (1930-1941)”, pp 1-63, Bulletin heideggérien 4, Lovaina, 2014; Christian Jambet, “Bibliographie générale”, en *Henry Corbin, L’Herne*, París, 1981 (también en la página virtual de la Association des amis de Henry et Stella Corbin).

16 De hecho, *Transcendental et Existential* se llama la contribución de Corbin al IX Congreso Internacional de Filosofía, París, 1937. Esas contribución en realidad es una exposición del pensamiento heideggeriano, cf. *Cahier L’Herne Henry Corbin*, p. 57-61

*Théologie dialectique et l'histoire*¹⁷, se ocupa de Hamann¹⁸, a quien también traduce y comenta (otro autor en la órbita de la exégesis paulina en tanto ontología fundadora que genera la temporalidad). Volviendo a las instancias de existencia, hermenéutica y fenomenología, podemos apreciar de qué modo estamos ante lo que van a ser las constantes de toda la actividad filosófica de Corbin: fenomenología como el aparecer anticipatorio de la Presencia; hermenéutica como experiencia renovadora de la donación del sentido que antecede y determina a las realidades fácticas; existencia como apertura a la instauración generadora de lo fáctico. Son tres instancias circulares que se implican mutuamente. En toda esa problemática está Corbin y es la que le hace acercarse a Pablo, Kierkegaard, Barth, Heidegger... y Sohrawardi.¹⁹

Pero el horizonte desplegado por la experiencia del Ser en Heidegger no es el mismo que el horizonte desplegado por la experiencia del Ser en Corbin. Para la expectativa corbiniana, la analítica de *El ser y tiempo* quedará corta, frustrada y sin proyección, a pesar de que, como ya dijimos, Corbin seguirá en la labor de traducir el libro de Heidegger durante su estancia en Estambul (es decir, al mismo tiempo que está traduciendo la obra filosófica completa de Sohrawardi); algo semejante le sucederá con la *Dogmática* de Karl Barth (de la que, asimismo, se aleja después de haberlo vertido, también por primera vez, a la lengua francesa). Esa ocupación de Heidegger por parte de Corbin demuestra que el ámbito de los intereses vitales y espirituales del pensador francés sigue con todo su vigor. Pero el propio Corbin viene a decir que él utiliza la misma llave hermenéutica que Heidegger, pero que con esa llave, abre puertas distintas a las que abre Heidegger. Entonces la senda de Corbin se encauza directamente hacia Sohrawardi, autor al que, como hemos dicho, ya había estudiado (Louis Massignon se lo da a conocer el 13 de octubre de 1929 regalándole una edición litografiada de la *Hikmat al-Ischrāq* y diciéndole: «Creo que aquí hay algo para usted»).

Naturalmente, quien dice Sohrawardi dice Mani, Avicena, Ibn Arabí o Mulá Sadra Shirazi (o Boehme, o Swedenborg). Lo que se abandona no es un autor en particular, ni siquiera una filosofía particular: de Heidegger a Sohrawardi significa la apertura a una perspectiva metafísica distinta ante el agotamiento y agostamiento de una determinada filosofía occidental, la que precisamente representa el Heidegger posterior a *El ser y el tiempo*²⁰. Se puede decir que Corbin busca orientarse allí donde precisamente se le hace presente la luz

17 *Recherches philosophiques*, t. 3 (1934) 250-284. Se trata de un ensayo decisivo para entender no sólo aquel momento sino también el futuro pensar de Corbin. Ya en 1932 el francés había traducido de Karl Barth *Misère et grandeur de l'église évangélique*, en *Foi et Vie* 39, junio, 1932.

18 "Aesthetica in nuce. Rhapsodie en prose kabbalistique", *Mesures*, 1939. Pero, ya en 1938, Corbin dio una conferencia en la École Pratique des Hautes Études sobre Hamann ("L'Inspiration luthérienne chez Hamann").

19 Corbin llega a Sohrawardi antes que a Heidegger (gracias a Louis Massignon), lo cual quiere decir que la temática que le hace acercarse a Heidegger estaba dada de antemano y abordada con el filósofo persa. El primer trabajo corbiniano sobre Sohrawardi es "Pour l'anthropologie philosophique: un traité persan inédit de Suhrawardī d'Alep", *Recherches philosophiques*, t.2, pp 371-423, Paris, 1933.

20 No entraremos ahora en el debate de si el último Heidegger vislumbró de nuevo el horizonte de sus primeros pasos.

del Oriente que ilumina (conceptos, que como bien sabemos no tienen para él un sentido geográfico sino fenomenológico).

De Heidegger a Corbin es el relato del trayecto vital de un espíritu al mismo tiempo que una metáfora que indica la insuficiencia de una analítica y la proyección hacia otra apertura originaria del Ser. Ciertamente Henry Corbin, por su rigurosa formación filosófica, perfila con mayor precisión tanto la vinculación con la línea heideggeriana como el abandono de esa misma línea. Y no es que Corbin elimine de la órbita de sus intereses a la hermenéutica, a la filosofía de la existencia o a la fenomenología; es que Corbin ve cumplidas esas opciones en las figuras y conceptos del pensamiento iraní (emblemáticamente representado por Sohrawardi). Como decíamos antes, se va a utilizar la clave hermenéutica de Heidegger para aplicarla a otro ámbito, se va a orientar la mirada a través de otra aurora.

Bien podemos decir que donde se efectúan los planteamientos propuestos por la fenomenología, la hermenéutica y la filosofía de la existencia (incluyendo las mismas pautas de la teología dialéctica) es en el ámbito abierto por el mazdeísmo, el maniqueísmo, el chiismo, Avicena, Sohrawardi, etc.

No se trata por parte de Corbin de renunciar a los planteamientos esenciales de la filiación heideggeriana sino de buscarles otros campos de acción. Creo que todos podemos intuir cómo es el fenómeno hecho presente por el existir (por el salir al encuentro) corbiniano. Unidad, claridad, aparecer, presencia, manifestación, ocultamiento, interpretación, trascendencia, inmanencia, temporalidad...se convierten, transmutan o completan en *tauhīd*, *jorrah*, *zāhir*, *mazhar*, *nā-coyā-ābād*, *ta'uīl*, *tashbīh*, *tanzīh*, *zamān anfosī*... El influjo de la onto-teología iraní en Henry Corbin es tan patente, que su misma convicción neocalvinista se verá sostenida, o en todo caso apoyada, por ideas zoroastrianas, maniqueas e ismaelíes de las que Corbin fue acertado exegeta. Es el problema de la caída, de la deficiencia, de lo que aquí hablamos. Y en esta cuestión es claro el aporte de la experiencia iraní. De todas las múltiples referencias a las que podíamos recurrir para ejemplificar sobre esto, cito solamente el artículo *La Sophie éternelle* publicado en la *Revue de culture européenne*, nº 5, 1953, como comentario al libro de C. G. Jung *Antwort auf Hiob*, editado un año antes, y donde, precisamente, Jung aborda el problema del mal. Se trata de un artículo en el que Corbin evidencia de una manera clara su profunda inquietud metafísica frente a la deficiencia e indigencia radicales de la existencia. Y ante ello, Corbin muestra una actitud de dualismo irreducible en una línea que podríamos llamar mazdea o maniquea:

El sufrimiento que golpea al ser humano no es una prueba ni un castigo de Dios al hombre, su compañero, su *miembro*; es lo hecho por su *enemigo común*, y el sufrimiento del hombre es el propio sufrimiento que el Dios de Luz soporta en sus *miembros*, bajo los golpes de su enemigo. Lo deben vencer conjuntamente. Porque Ahrimán no es ni un aspecto de Ormuz ni una *privatio boni*. No se trata de integrarlo en la Creación. Él es la Contra-Creación, y su

presencia significa justamente la desintegración. La estructura diádica del ser aúna los seres de Luz, nunca Luz y Tinieblas.²¹

Creemos que aquí está uno de los motivos más hondos de la propensión corbiniana por el pensamiento iranio y su conciencia de una restricción originaria en la estructura de lo real. En el mismo Sohrevardi encuentra Corbin un fundamento explicativo para el problema del mal y de la deficiencia.²² En efecto, en el esquema ontológico y cosmológico sohrevardiano, la realidad toda está determinada por las categorías de Dominio y de Amor o Abundancia y Privación, las cuales tienen su reflejo en el orden inteligible de las Luces Arcangélicas y las Luces Regentes. El mismo movimiento del cosmos hacia la compleción indica su intrínseco fallir, su siempre tender hacia el Principio sin nunca alcanzarlo. Esta distinción (¿sucede en última instancia de la diferencia Luz y Tiniebla?) introduce un elemento de nostalgia e insuficiencia en toda la realidad. Por parte de Sohrevardi, asistimos a una inteligente combinación de unitarismo y pluralismo ontológicos con un dualismo radical, que queda siempre en la trastienda para condicionar la sustancia del ser. Resulta, pues, completamente legítimo ver en la querencia de Corbin por Sohrevardi una forma de apoyo, fundamento o salida para el problema teológico del mal. Si el mismo Corbin afirmó que nunca dejó de ser el fenomenólogo que fue en su juventud, si Jean Brun dijo de Corbin que nunca dejó de ser un misionero protestante, de la misma forma podemos mantener que Corbin nunca dejó de ser un maniqueo. Y de paso esclareció de forma lúcida la esencia del maniqueísmo, a menudo considerado de un modo harto superficial.

Pero sin duda alguna, la categoría que diferencia de manera clara el discurrir de Corbin con respecto al trayecto de Heidegger, es la de *‘ālam al-mithāl*, o *Mundus imaginalis*. Es decir, la cuestión de la imaginación trascendental o determinación representativa como lugar específico del hombre. No hay mundo imaginal en Heidegger porque no es objeto de interés el ser humano sino el Ser en cuanto ser. Cuando en los años treinta Corbin traducía *Dasein* por *réalité humaine* o por *présence humaine*, ya se veían las diferencias entre el francés y el alemán (las mismas diferencias que motivan que Heidegger abandone el ámbito paulino). Todos conocemos las afinidades existentes entre Heidegger y la escuela de Kioto o el budismo zen. Justamente estas afinidades son las que establecen una barrera, incluso una oposición, entre ellos y el pensamiento corbiniano, pues tampoco entre los filósofos japoneses encontramos la configuración personal como determinación ontológica. En este sentido, Corbin adopta una posición próxima a la de Unamuno (autor al que siempre reivindicó). Y, desde luego, una posición que es la de la onto-teología irania. En la escuela de Kioto se postula o la Identidad absoluta o el Ser absoluto o el Vacío absoluto, que a la postre significan

21 Op. cit., p. 43.

22 Se puede añadir la cuestión del pecado de origen, el cual, Corbin (siguiendo sus tendencias gnósticas), lo considera a modo de «caída en el cielo». No deja de ser interesante cómo un tema, tan propiamente cristiano, es incorporado por Corbin a una visión de raíz irania.

lo mismo. Las semejanzas con Heidegger son evidentes. También es muy significativa la poca simpatía que Corbin siempre mostró por Eckhart, místico por el que Heidegger sentía auténtica devoción y que tiene una fuerte presencia en su obra, sobre todo en la más tardía. Por el contrario, la mística de Corbin es la de la afirmación (como Ibn Arabí, Sohrevardi o Swedenborg). Pues el *mundus imaginalis* es «donde se corporalizan los espíritus y donde se espiritualizan los cuerpos», esto es, la dimensión ontológica del concepto representado, de la imagen, de la determinación personal, concreta e individual. Corbin está lejos de cualquier indeterminación que disuelva la sustancia de la persona. La misma recurrencia con la que la idea de bázaj (límite, separación, lugar intermedio) aparece a lo largo de los estudios corbinianos, adoptando un estatuto fundamental en la configuración metafísica de la realidad, es un índice de cuanto estamos diciendo.

Para Corbin no hay Ser en cuanto ser. Hay Ser en cuanto Ángel, Palabra, Nombre, Libro, esto es, en cuanto determinación. Precisamente, esta es (a nuestro juicio) la principal característica de la onto-teología irania: la de experimentar toda categoría o noción como una realidad formal y configurada. Y a esto tenemos que añadir, tal como decíamos, la consideración personal. Las determinaciones son esencialmente determinaciones personales. Este aspecto, que ya estaba presente en la fase de predominio de la teología dialéctica en Corbin, alcanza su ápice precisamente en la filosofía zoroastriana a través de nociones como *fravaši*; y *daēnā*. De esta manera se traducen, y, con ello, se completan, dimensiones de la teología y fenomenología al ámbito del mundo iranio.

BIBLIOGRAFÍA

- Antón Pacheco, J.A., “La fenomenología en el origen del pensamiento de Henry Corbin”, *Conciencia: imagen y concepto* (Cuaderno del Círculo de Estudios Espirituales Comparado), Sevilla, 2012.
- Bath, K., *Misère et grandeur de l’église évangélique*, trad. de Henry Corbin, *Foi et Vie* 39, París, 1932.
- Camillero, S. y Proulx D., “Martin Heidegger-Henry Corbin”, *Lettres et documents (1930-1941)*”, *Bulletin heideggérien* 4, pp 1-63, Lovaina, 2014.
- Corbin, H., “Qu’est-ce que la métaphysique? (Was ist Metaphysik)”, *Bifur* 8, pp 1-27, París, 1931.
- *Qu’est-ce que la métaphysique?, suivi d’extraits sur L’être et le temps et d’une conférence sur Hölderlin*, Gallimard (col. Les Essais), París, 1938.
- *Hölderlin et l’essence de la poésie (Hölderlin und das Wesen der Dichtung)*, pp 120-143, *Mésures* 3, París, 1937.

- “Pour l’anthropologie philosophique: un traité persan inédit de Suhrawardī d’Alep”, *Recherches philosophiques*, t. 2, pp 371-423, Paris, 1933.
 - “Théologie dialectique et l’histoire”, *Recherches philosophiques*, t.3, pp. 250-284, Paris, 1934.
 - “La Sophie éternelle” (à propos du livre de C.G. Jung : Antwort auf Hiob), *Revue de culture européenne*, n° 5, Paris, 1953,
 - “Aesthetica in nuce. Rhapsodie en prose kabbalistique”, *Mésures*, Paris 1939.
 - “Pour l’anthropologie philosophique: un traité persan inédit de Suhrawardī d’Alep”, *Recherches philosophiques*, t. 2, pp 371-423, Paris, 1933.
- Ginzo, A., “Martín Heidegger y Rudolf Bultman”, *La Ciudad de Dios*, vol. ccxxiv, nº1, pp 79-119, El Escorial, 2011.
- Jambet, C., *Bibliographie générale*, L’Herne, Paris, 1981 (también en la página virtual de la Asociación des amis de Henry et Stella Corbin, <http://henrycorbinproject.blogspot.com.es>).
- *Henry Corbin*, Les Cahiers de l’Herne, Paris, 1981.
- Lambert, C., “Dificultades de interpretación en el joven Heidegger”, *Philosophia* 22-23, pp 47-63, Valparaíso, 1999-2000.
- Masis, J. “Fenomenología de la vida religiosa en el joven Heidegger: la destrucción de la tradición ontológica de la mano de Lucero”, pp 7-31, *Logos* año 40, Méjico, 2012.

LOS PERSAS EN LA ANÁBISIS DE ALEJANDRO DE ARRIANO

José María Blázquez Martínez
Universidad Complutense de Madrid

En esta intervención se estudian los datos de Arriano en la Anábasis de Alejandro sobre Darío III. La Familia. El Tesoro. Ingresos. Jardines Reales. Panteón Real. Residencia Real. Yeguada Real. Los magos. Satrapías. Ejército. Costumbres persas.

Flavio Arriano (80-90) de Nicomedia²³ escribió una *Anábasis* de Alejandro Magno²⁴, en la que cuenta las campañas del rey macedón contra el Imperio Persa, entonces gobernado por Darío III²⁵, y su desaparición. El autor se ve obligado a dar datos sobre el monarca persa, su familia, el ejército, la administración de un imperio que llegaba del Mediterráneo hasta la India, sobre la religión y sobre otros varios.

En este trabajo se estudian estos datos que necesariamente tienen que ser incompletos sobre los puntos que trata, pero verídicos, pues Arriano utilizó como fuentes principales los escritos de dos personajes, Ptolomeo Lago y Aristóbulo, que habían participado en las campañas, a los que cita con frecuencia.

DARÍO III

Del monarca persa, Arriano habla con frecuencia al estar al frente del Imperio Persa y el choque militar de Alejandro Magno fue contra él. Así se refiere principalmente a su actividad militar, también al gobierno del Imperio, a su familia y a la participación del ejército.

Darío III había ascendido al trono persa en el año 336 a.C. Las primeras noticias se refieren a que los mitilenes se declararon aliados de Darío III conforme al tratado de paz

23 Bravo, Guzmán, *Arriano. Anábasis de Alejandro Magno*, Madrid 1983, pp. 49-5.

24 Alvar, Blázquez (eds.), *Alejandro Magno. Hombre y Mito*, Madrid 2000; F. Altheim, *Alexandre et l'Asie. Histoire d'un legs spirituelle*, París 1954; Carlsen et alii, *Alexander the Great. Reality and Mythe*, Roma 1993; Lane Fox, *Alexander the Great at War. His Army. His battles. His Enemies*, Oxford 2008; Weigale, *Alexander the Great*, París 1976; Levi, *Alessandro Magno*, Milán 1981.

25 Kuhrt, *The Persian Empire. A Corpus of sources from the Achaemenid Period*, Londres-Nueva York 2007.

convenido entre Antálcidas y Darío III; en realidad fue con Artajerjes II (404-359) (*An.* II.1-4), lo que indica que el monarca persa estaba en buenas relaciones con sus súbditos.

Darío III no era cobarde ni débil. Desde el primer momento captó el peligro y se preparó para afrontarlo. Después de que Alejandro llegó a Tarso (*An.* II.5) en el año 333 a.C., era seguro que penetraría con su ejército por las Puertas, que daban acceso directamente al Imperio Persa. Darío III estaba ya preparado para impedirlo con su ejército —numeroso, puntualiza Arriano— acampado en una llanura muy apta para maniobrar la caballería, que era el cuerpo principal en el ejército persa (*An.* II.6.1.3). Darío III —escribe Arriano (*An.* II.6.4-5)— era optimista por naturaleza y se inclinaba a la versión más optimista de los sucesos, atraído también por los aduladores. Todos animaban a Darío III a que destrozase con su caballería al ejército macedón. Tan sólo Amintas le aconsejó que no se moviera de lugar. No siguió el consejo y cometió un error fatal. Cambió de lugar y se colocó en otro donde no podía obtener mucha utilidad de la caballería ni de la multitud de sus hombres, ni de sus jabalinas y flechas (*An.* II.6.6).

BATALLA DE GRÁNICO

La primera gran batalla entre Darío III y Alejandro tuvo lugar en Gránico el año 334 a.C. (*An.* I.13-16). La caballería persa estaba compuesta por unos 20.000 jinetes. Participó un número menor de mercenarios extranjeros, que fueron derrotados. Murieron en la batalla Mitrídates, yerno de Darío III, Farnaces, hermano de la mujer de Darío III, y otros persas.

BATALLA DE ISO (*AN.* II.8-12)

En la batalla de Iso, 333 a.C., Darío III figura dirigiendo él mismo el ejército persa, ordenando la colocación de las tropas (*An.* II.8-5). Perdida la batalla, Darío III huyó con parte de su escolta con su carro, abrazando el escudo y el manto. Abandonó también el carro y huyó a caballo, de noche, lo que le salvó de caer en manos de Alejandro (*An.* II.11-5). Esta huida precipitada es señal de cobardía. Después recuperó a los persas supervivientes y se dirigió a atravesar el Éufrates (*An.* II.13-1).

Darío III buscó ahora una salida pacífica. Escribió una carta en la que pedía dos cosas a Alejandro: la liberación de su madre, de su esposa y de sus hijos, que le habían acompañado a la batalla, petición que honra mucho como hijo, como esposo y como padre; que se ocupara de su familia cautiva. Igualmente se preocupaba de los miembros de una embajada persa compuesta por Menisco y Arsimes. Se ocupa igualmente de sus súbditos, petición que, igualmente, le honra, al mostrar interés por la gente directamente vinculada a su servicio. En segundo lugar, que llegara a establecer una paz entre ambos reyes. Le recordaba la paz

establecida entre Filipo y Artajerjes. Le comunica que él era el atacante y él el defensor de su patria. Alejandro le contestó que los reyes persas habían invadido Grecia, y le recordaba otras intervenciones persas en Grecia contra ellos. Debía acudir Darío III personalmente a Alejandro, considerándole señor de toda Asia (*An.* II.14.4-8).

La paz era imposible. No entraba en los planes de Alejandro. En la última batalla dada en Gaugamela, 331 a.C., Darío III dispuso igualmente de todo lo referente a su ejército y a su posible actuación (*An.* III.8.3-6; 11.1-6; 13.1-6; 14.1-6; 15.1-4). También fue adversa y huyó hacia las Puertas del Caspio, que atravesó. Muchos seguidores le abandonaron y se marcharon a sus respectivas patrias. No pocos se pasaron a Alejandro. Alejandro desistió de proseguir la huida. Dio descanso a su fatigada tropa (*An.* III.20.2). Nabarzanes, quiliarca de la caballería, que huía con Darío III, Beso, sátrapa de Bactria, y Barsaentes, sátrapa de Arconia y de la Drangiana, habían arrestado a Darío III (*An.* III.21.1). Marchando a marchas forzadas y de noche, llegó al campamento, de donde partió un notable babilonio que comunicó a Alejandro el arresto de Darío III por persas ilustres. Darío III estaba arrestado en un carronato. El mando supremo que tenía Darío III lo ostentaba ahora Beso, al que la caballería bactriana y los bárbaros que iban con Darío III consideraban su hijo. Darío III fue desposeído de todo poder (*An.* III.21.4). Le fueron fieles Artabazo, sus hijos y los mercenarios griegos, pero no pudieron impedir el desarrollo de los acontecimientos y se alejaron (*An.* III.21.4).

Los que tenían cautivo a Darío III pensaban negociar una salida para ellos si Alejandro se retiraba. Intentarían conservar el poder (*An.* III.21.5). Alejandro determinó continuar la persecución, aunque sus hombres y animales estaban agotados (*An.* III.21.6-7). Alejandro llegó a donde estaban los que tenían prisionero a Darío III. La mayoría huyó. Beso y sus acompañantes continuaron, pero cuando percibieron que Alejandro estaba próximo, Sattibarzanes y Barsaentes hirieron a Darío III y huyeron. Darío III murió a causa de estas heridas, 330 a.C. Fue asesinado por persas y por un pariente suyo, Beso (*An.* III.21.8-10). Con esta ocasión, Arriano (III.22.8-10) traza la semblanza de su carácter y una síntesis de su reinado. Dice así:

Este fue el final de Darío, ocurrido durante el arcontado de Aristófanes en Atenas, siendo el mes hecatombeón. Fue un hombre, más que ningún otro, débil y poco prudente en los asuntos militares; por lo demás, no hizo nada por intransigencia (tal vez porque le faltó oportunidad para ello), ya que el momento de su ascensión al trono coincidió con el ataque de los macedonios y griegos. Ni aún queriendo, por tanto, le hubiera sido posible tener un trato despótico con sus súbditos, por hallarse él en mayor situación de peligro que aquellos. Su vida fue una sucesión ininterrumpida de desgracias sin resuello, desde que subió al poder. Ocurrió primero el desastre de la caballería de sus sátrapas en Gránico; en seguida Jonia y la región eolia cayeron en manos enemigas, así como ambas Frigias, Lidia y los carios, excepción hecha de Halicarnaso, aunque esta ciudad cayó poco después, y más tarde toda la zona

costera de Cilicia. Después de estos desastres tuvo lugar su derrota en Iso, donde tuvo que contemplar cómo su madre, su mujer y sus hijos eran hechos prisioneros. Más tarde se perdió Fenicia y todo Egipto, y él mismo en persona el primero tuvo que emprender la vergonzosa huida en Arbela, perdiendo el ejército más numeroso de toda la raza de los bárbaros. Como fugitivo por sus propios dominios, anduvo errante y terminó por ser traicionado por sus propios hombres y abandonado a la peor suerte; en su vida fue rey y prisionero privado de todo honor y derecho, para acabar asesinado en una conjura de sus hombres más cercanos. Tal fue la desgraciada existencia de Darío; pero a su muerte tuvo unas exequias reales, y sus hijos disfrutaron de una educación por deseo de Alejandro, cual si él hubiera seguido ocupando el trono, pasando una de sus hijas a ser mujer de Alejandro. Tendría unos cincuenta años. (Traducción de A. Guzmán).

Fue un error el lugar elegido para la batalla de Gránico, al no poder la caballería accionar debidamente. En Gaugamela, un ejército numeroso fue vencido por la falange macedónica, que era una táctica militar nueva, al igual que la infantería de los hoplitas atenienses derrotaron al numeroso ejército de los aqueménidas en 490 a.C. en Maratón. El ejército de Darío III lo calcula Arriano (*An.* III.8.6) en 40.000 jinetes, un millón de infantes, 200 carros afalcatados, así como algunos elefantes de los que sólo los indios de la parte del Indo poseían unos 50. Las cifras varían de unos autores a otros. Diodoro (XVII.53.9) afirma que sólo eran 800.000. Quinto Curcio (IV.12.13) sólo 200.000, y Justino (XI.12.5) 400.000. Diodoro cifra en 200.000 los jinetes. Justino en 100.000, y Quinto Curcio en 45.000. De todos modos el ejército persa era muy superior en número al macedón.

Una desgracia para Darío III fue la muerte del griego Memnón, que militaba a las órdenes del monarca persa, acaecida al comienzo de la contienda (*An.* II.1.3). El propio Arriano reconoce que perjudicó como ninguna otra cosa la política del rey. Darío III le nombró comandante de toda la armada y de la guarnición de toda la costa. Se había apoderado de Quíos con la idea de desviar la guerra a Macedonia y a Grecia. El plan era muy acertado por la superioridad de la flota persa sobre la griega, que dominaba el mar (*An.* III.17.1), compuesta por naves fenicias y chipriotas.

FAMILIA

Ya se ha mencionado la familia de Darío III, que cayó en manos de Alejandro con algunas jóvenes de la nobleza persa, por la costumbre persa de llevar a toda la familia a las batallas. Otros persas ya habían mandado a Damasco a sus mujeres con todos sus enseres.

TESORO

Otra costumbre persa era que los monarcas llevaran a la guerra parte del tesoro. Darío III envió a Damasco la mayor parte de su tesoro y cuantos objetos componen el ajuar de la lujosa vida. Así, en el campamento sólo fueron recogidos algo más de 3.000 talentos, aunque poco después fue capturado el tesoro en Damasco por Parmenión, desplazado expresamente para este fin (*An.* II.11.9).

INGRESOS

Arriano no da datos sobre los ingresos del reino persa, pero debían ser muy elevados. El tesoro de alguna ciudad importante subía a 50.000 talentos, cifra muy elevada.

JARDINES REALES

Arriano (*An.* VI.8.4) menciona los jardines reales donde se había colocado la tumba de Ciro²⁶ (559-529 a.C.), hijo de Cambises (602-559 a.C.).

Persia fue famosa por sus Jardines, que siglos después serían los modelos —seguramente a través de Túnez— de los de al-Ándalus.

PANTEÓN REAL

Lo cita Arriano (*An.* III.22.1). Se encontraba próximo a Persépolis²⁷ y en otros lugares. En él fue enterrado Darío III.

RESIDENCIA REAL

La residencia real se encontraba en Persépolis²⁸, que Alejandro incendió en venganza por lo que los persas habían hecho en Atenas, derribando e incendiando los templos de la Acrópolis, vengando de este modo cuantas salvajadas habían cometido contra Grecia. Arriano (*An.*

26 Ghirshman, *Arte persiana. Proto-iranici, Medi e Achemenidi*, Milán 1964, pp. 135-136, fig. 185; A. Godard, *El arte de Irán*, Barcelona 1969, p. 90, lám. 37.

27 Ghirshman, *op. cit.* pp. 223-226, fig. 275; pp. 230-232, figs. 279-280; Godard, *op. cit.* p. 93, lám. 57.

28 *Ibid.* pp. 146-223, figs. 198-271; Godard, *op. cit.* pp. 90-93, láms. 38-55; pp. 108-109, láms. 59-68.

III.18.12) no aprueba este incendio. No menciona la participación de la joven ateniense Tais en el incendio de Persépolis, recordada por otras fuentes.

Otra mención de la residencia real en *An.* VI.30.1). A ella se dirigió Alejandro después de visitar la tumba de Ciro.

YEGUADAS REALES

Las menciona Arriano (*An.* VII.13.2) pastando en una llanura llamada Nisea. Cuando Alejandro la visitó, eran sólo 50.000 animales, pero había llegado a contar más de 150.000. Dada la importancia de la caballería en el ejército persa, la existencia de estas yeguas no tiene nada de particular. En alguna ciudad, como Aspendos, pagaban a Darío III tributo en yeguas (*An.* I.26.3).

LOS MAGOS

Los magos desempeñaban un papel importante en la religión y en la sociedad persa.²⁹ Arriano (*An.* VI.29.11) los menciona sólo una vez. Eran los encargados del cuidado de la tumba de Ciro, 324 a.C.

ADMINISTRACIÓN DEL IMPERIO PERSA. LAS SATRAPÍAS. OTROS MANDOS

El descomunal Imperio persa estaba dividido en satrapías. Arriano en su *Anábasis* se refiere, muy frecuentemente, a los sátrapas, colocados al frente de ellas como gobernadores con plenos poderes.

La primera mención a la actuación de los sátrapas se refiere a Autofrades y a Farnabazo, que prosiguieron el bloqueo de Mitilene. Eran una especie de almirantes. Una vez dentro de la ciudad, contra lo pactado entre Darío III y la ciudad, asentaron en ella una guarnición. Establecieron en ella al rodio Licomedes y a Diógenes, uno de los desterrados, y lo nombraron soberano de la ciudad. Multaron a los habitantes de Mitilene exigiendo una parte de dinero a los que tenían bienes, y haciendo recaer otra cantidad sobre la comunidad. Actuaron con absoluta libertad (*An.* II.1.3.5). Farnabazo navegó después hacia Licia con los mercenarios extranjeros, mientras Autofrades se dirigió a las otras islas. Darío III envió a Timondas, hijo de Mentor, hermano del fallecido Memnón, a recoger a los mercenarios de

29 Blázquez, "La religión del Irán antiguo", Blázquez, Martínez-Pinna, S. Montero, *Historia de las religiones antiguas. Oriente, Grecia y Roma*, Madrid 2011, pp. 162-163.

Farnabazo y a conducirlos a él con el encargo para Farnabazo de que mandara las tropas que hasta ese momento mandaba Memnón. Farnabazo aparece aquí al frente de un grupo de mercenarios griegos.

Farnabazo entregó los mercenarios a Timondas, se hizo a la mar en busca de la flota de Autofrádates. Los dos mandaban sus respectivas flotas. Reunidos, sin duda, para actuar conjuntamente y tener más poder, navegaron con 100 naves hacia Tenedos. Ordenaron a los habitantes destruir las estelas donde estaban registrados los pactos con Alejandro y respetar la paz que convinieron con Darío III en tiempos de Antálcidas (*An. II.2*). Así, Farnabazo logró entrar en Tenedos. Esta es una de las pocas actuaciones de la flota persa con mercenarios griegos, de los que habla Arriano. Darío III no intervino en la actuación. Los dos planearon lo que quisieron.

Después hubo un choque naval entre la flota griega y la persa, pero en este choque no intervinieron ni Farnabazo ni Autofrádates (*An. II.2.4*). Encontrándose Alejandro en Tarso, 389 a.C., recibió la noticia de que Ptolomeo y Asandro habían derrotado a Orontóbates, el persa encargado de proteger la ciudadela de Halicarnaso y de la custodia de Mindos, de Cauno, Tera, Calípolis y Cos. Orontóbates, que era una especie de gobernador militar, fue derrotado en una gran batalla en la que murieron 700 infantes y unos 50 jinetes, y cayeron no menos de 1000 prisioneros. El gobernador de la ciudad de Halicarnaso tenía tropas para defender, no sólo la ciudad, sino otras ciudades más (*An. II.5.7*).

Todavía Arriano recoge otra intervención marinera de Farnabazo y de Autofrádates después de la derrota de Iso.

Farnabazo y Autofrádates se encontraban en las cercanías de Quíos. Restablecieron una guarnición en las islas y enviaron algunas de sus naves a Cos y a Halicarnaso. Se hicieron a la mar con 100 naves. Llegaron a Sifnos. El rey espartano Agis acudió en petición de dinero para la guerra, y solicitando que le acompañasen a su vuelta al Peloponeso con el mayor número posible de tropas y de naves. Agis acudió a los dos comandantes persas suponiendo que tenían el poder de concederle lo que solicitaba. Ahora se enteraron del desastre de Iso. Quedaron atemorizados. Farnabazo partió hacia Quíos con 12 trirremes y 1.500 mercenarios extranjeros, ante el temor de que Quíos se sublevara al conocer la derrota del ejército persa en Iso. Agis obtuvo 30 talentos de plata de Autofrádates, y más de 10 trirremes. Algo más tarde se reunió Agis con Autofrádates en Halicarnaso. Gerostrato, rey de los Aradios y de los vecinos, acompañó por mar a Autofrádates, al igual que hicieron los reyes de Fenicia y de Chipre, lo que indica que tenían al persa en gran estima, como representante del monarca.

Los sátrapas los nombraba Darío III. Beso, pariente de Darío III, quería independizarse y nombró sátrapa de Partia a Brazanes. El sátrapa de Partia era Fratafernes, que se presentó a Alejandro encontrándose en Zariaspa durante el invierno, acompañado de Estasanor, que fue a Aria para detener a Arsaces, al que trajo encadenado, al igual que a Brazanes, que participaron en la insurrección de Beso contra Darío III (*An. IV.7.1*).

El sátrapa de Siria, Asclepiodoro, con sus hombres, también se presentó a Alejandro. Al frente de Bactria, Alejandro colocó a Artabazo y a los demás sátrapas de las regiones próximas. Artabazo renunció poco después al gobierno de la satrapía por motivos de edad (*An.* IV.17.3). Alejandro mantuvo la división territorial del Imperio persa y la forma de gobierno, los sátrapas. El monarca confirmó a veces a los que estaban nombrados por Darío III, o colocó a otros nuevos (*An.* IV.15.5). Muchos sogdianos no obedecían a los sátrapas nombrados por Alejandro (*An.* IV.15.7).

Fratafernes, sátrapa de Partia, y Estasanor, sátrapa de Aria, cumplieron las órdenes dadas por Alejandro y se encontraron con el monarca macedón en Nautaca (*An.* IV.18.1).

Alejandro utilizaba a los sátrapas en diferentes cometidos. Así, envió a Fratafernes a que le trajera a Autofrádates, al que había llamado varias veces a su presencia sin que compareciera (*An.* IV.17.2). Lo mismo debía hacer Darío III con sus sátrapas. Alejandro se adaptó a la tradición. Nombró a Estasanor sátrapa de la Drangiana, y a Antrópates sátrapa de los medos, por creer que Oxidrates no le era totalmente fiel (*An.* IV.18.3).

EJÉRCITO PERSA

Arriano, a lo largo de su obra, da bastantes datos sobre el ejército persa que mandó Darío III. La diferencia era grande entre el ejército macedón y el persa —según Alejandro— pues aquel luchaba por la libertad y éste a sueldo, y la paga no era para nada espléndida (*An.* II.7.4).

Los dos cuerpos más selectos del ejército persa eran la caballería y los carros afalcados, pero de ellos no se sacó partido, probablemente por un error de táctica militar. La procedencia de los soldados era variada. Había mercenarios griegos, al igual que en el ejército de Alejandro. En la batalla de Gránico, la primera gran batalla entre Alejandro y Darío III, figuran mercenarios griegos que aguantaron bien la acometida del ejército macedón (*An.* I.16.2). Alejandro condujo contra ellos la falange, los aniquiló y cayeron prisioneros unos 2.000. Las alturas de Halicarnaso estaban ocupadas por los persas y por los mercenarios (*An.* I.23.5). En la marcha de Alejandro a Lidia y a Panfilia, éste se apoderó de la fortaleza de Hipania, una fortaleza muy segura cuya guarnición estaba integrada por mercenarios extranjeros, griegos muy probablemente. Los mercenarios griegos no sólo intervenían en las batallas, sino en la defensa de ciudades y fortalezas (*An.* I.29.4). Éfeso la defendían mercenarios. Sidio era también una fortaleza defendida por mercenarios extranjeros e indígenas de estos lugares (*An.* I.26.3).

Dos mil atenienses habían luchado en el bando de los persas en la batalla de Gránico (*An.* I.29.5). Farnabazo navegó hasta Lidia con los mercenarios extranjeros (*An.* II.2.1). Alejandro calcula en 20.000 los mercenarios extranjeros que luchaban en apoyo de Darío III en la batalla de Gránico (*An.* II.7.6).

En Iso, los mercenarios griegos de Darío III atacaron a los macedonios (*An.* II.10.4).

En la batalla definitiva de Gaugamela, los mercenarios griegos estaban colocados a ambos lados de Darío III (*An.* III.11.7). En esta batalla figuran en el ejército persa: la caballería bactriana junto a los dahios y aracosios, la caballería e infantería persa, los susios, los cadusios, que ocupaban el flanco izquierdo hasta el centro. En el flanco derecho se situaban los de la Siria interior y los de Mesopotamia. Igualmente, a la derecha, se encontraban los medos, los partos y sacios, los topiros e hircanos, albanos y sacesionos. En el centro estaba Darío III y los «Parientes del Rey», que eran 1.000 soldados selectos, y los persas melóforos, igualmente en número de 1.000, los indios, los carios trasplantados, más los arqueros mardos, los uxios, los babionios y los que habitaban los confines del Mar Rojo, además de los sitacenos, que ocupaban el fondo de la formación. Los jinetes escitas y unos 1.000 bactrianos reforzaban el flanco izquierdo.

Los jinetes armenios y capadocios se encontraban en la primera fila del flanco derecho. El ejército persa que luchó en Gaugamela era de lo más variado. Procedía de todas las regiones del dilatado imperio (*An.* III.11.3-7).

En el ejército de Darío III en Iso, se encontraba la flor y nata de los persas y de los otros pueblos de Asia sometidos a medos y persas, según Alejandro (*An.* VI.7.6).

Como armas se mencionan los arcos, las jabalinas, las espadas, las lanzas y las flechas. A veces se luchaba cuerpo a cuerpo.

De regreso a Babilonia, Alejandro (*An.* VII.23.3) elogió a los persas por su valor.

COSTUMBRES PERSAS

Arriano menciona algunas costumbres persas adoptadas por Alejandro. Cita concretamente el vestido medo, que Alejandro usó en vez del macedonio, pero no lo describe. Cambió el gorro por la tiara. Aceptó, igualmente, el beso. Alejandro se sintió atraído por el tipo de vida opulenta de medos y persas (*An.* IV.7.4; 9.9), cambios que Arriano no lo aprueba, ni mucho menos la proskynesis, a la que se opusieron Callistenes y la mayor parte de los macedonios (*An.* IV.11).

A los macedonios les costaría mucho ver a Alejandro vestido a la moda persa y celebrar las bodas con mujeres persas, 324 a.C., según el ceremonial persa, que Arriano no describe, acompañado por muchos macedonios que se casaron con mujeres persas (*An.* VII.6.2). Arriano la describe en los siguientes términos:

Celebró ahora en Susa su propia boda y la de sus Compañeros. Tomó por mujer a la hija mayor de Darío, Barsine, y según nos dice Aristóbulo, también a la hija más joven de Oco, llamada Parisátide, aunque estaba ya casado con Roxana, hija del bactrio Oxiartes.

A Hefestión le asignó Dripetis, hija también de Darío y hermana, por tanto, de su mujer, a fin de que los hijos de Hefestión entraran en su familia como sobrinos suyos; a Crátero correspondió Amastrines, hija de Oxiartes, el hermano de Darío; a Perdicas, una hija de Atropates, sátrapa de Media; a Tolomeo, su guardia personal, y a Éumenes, secretario real, les correspondieron, respectivamente, Artacama y Artonis, hijas de Artabazo; a Nearco, la hija de Barsine y Mentor; a Seleuco, la hija de Espitámenes el bactrio, y de este modo, a los restantes Compañeros les fueron correspondiendo las más nobles hijas de medos y persas, hasta un total de ochenta (según Ateneo, XII.538b-539a, las parejas fueron noventa y dos). Las bodas se celebraron según el ritual persa; se instalaron unos sillones para las novias, puestos en fila, donde tomaron asiento las novias después del brindis, cada una en su sillón, una al lado de la otra. Los novios las tomaron de la mano y las besaron, comenzando primero el rey, ya que la celebración de las bodas se hizo simultáneamente.

En esta ocasión, más que en ninguna otra, Alejandro actuó en plan de igualdad y con gran sentido de lo que es la camaradería.

Cada novio tomó a su prometida y con ella marchó cada cual a su casa, recibiendo de Alejandro cada una de ellas su correspondiente dote. Además dispuso Alejandro que se inscribieran los nombres de todos los macedonios que se habían casado con mujeres en Asia (resultaron ser más de diez mil), a todos ellos Alejandro hizo su correspondiente regalo de bodas.

Esta aceptación de las costumbres persas está en la misma línea de otras decisiones que tomó Alejandro por aquel entonces. Arriano (*An.* VII.6.34) escribe:

Especialmente irritó a los macedonios que los jinetes bactrianos, los de Sogdiana, Aracosia, los zarangios, arios, partos y los persas denominados Evacos habían pasado a formar parte de las compañías de caballería de los Compañeros, que eran los hombres más destacados por su valía, por su prestancia corporal y otras virtudes. Se había creado, además, una quinta hiparquía que, aunque no compuesta en su totalidad de fuerzas bárbaras, sí habían sido elegidos para ella un buen contingente de bárbaros, al haber aumentado el número total de la caballería. Aún más, habían entrado a formar parte del ágema, Cofén, el hijo de Artabazo; Sisines y Fradásmenes, hijos de Fratafernes, el sátrapa de Partia e Hicarnia, e Histanes, hijo de Oxiartes y hermano de Roxana, mujer de Alejandro. Finalmente también se añadieron Autobares y su hermano Mitrobeo; como jefe de todos ellos fue designado el bactrio Histaspes, y se les equipó con espadas macedonias en vez de las jabalinas bárbaras.

Como puntualiza Arriano (*An.* VII.6.4), dolía grandemente a los macedonios observar que, a su juicio, el espíritu de Alejandro se había dejado influir por todo lo oriental a costa de dejar en mal lugar las tradiciones macedonias, y aún a sus propios hombres.

Posiblemente, Alejandro, de no haber muerto tan joven, 323 a.C., hubiera permanecido en Asia y hubiera formado un reino greco-oriental.

Arriano (*An.* V.5) da el siguiente juicio de los persas de época de Coro, el hijo de Cambises: Los antiguos persas eran pobres y habitaban una región áspera, y se regían por un tipo

de educación muy parecido al espartano; es decir, una educación muy severa. En cambio, en tiempos de Darío III, la característica era la molición (*An.* II.7.4). Eran esclavos, en opinión de Alejandro.

Tales son los principales aspectos sobre el último momento del Imperio persa, como los recoge Arriano en su *Anábasis* de Alejandro.

BIBLIOGRAFÍA

- Altheim, F., *Alexandre et l'Asie. Histoire d'un legs spirituelle*, París, 1954.
- Alvar, J., Blázquez, J.M., (eds.), *Alejandro Magno. Hombre y Mito*, Madrid, 2000.
- Beaumont, H., Held, S., *Persien*, Munich, 2000.
- Blázquez, J. M., Martínez-Pinna, J., Montero, S., *Historia de las religiones antiguas. Oriente, Grecia y Roma*, Madrid, 2011.
- Bravo, A., Guzmán, A., *Arriano. Anábasis de Alejandro Magno*, Madrid, 1983.
- Ghirshman, R., *Arte persiana. Proto-iranici, Medi e Achemenidi*, Milán, 1964.
- Godard, A., *El arte de Irán*, Barcelona, 1969.
- J. Carlsen et alii, *Alexander the Great. Reality and Mythe*, Roma, 1993.
- Kuhrt, A., *The Persian Empire. A Corpus of sources from the Achaemenid Period*, Londres-Nueva York, 2007.
- Lane Fox, R., *Alexander the Great at War. His Army. His battles. His Enemies*, Oxford, 2008.
- Levi, M.A., *Alessandro Magno*, Milán, 1981.
- Steward, A. *Faces of Power, Alexander's Image, and Hellenistic Politics*, Berkeley, 1993.
- Stierlin, H., *Explendores de la Antigua Persia*, Barcelona, 2006.
- Vokotopodiu, J. y otros, *La civilisation grecque. Macedonie. Royaume d'Alexandre le Grand*, Atenas, 1993.
- VVAA, *Persia, cuna de civilización y cultura*, Córdoba, 2011.
- Weigale, A., *Alexander the Great*, París, 1976.

INDOIRANIOS EN LA REGIÓN DEL CASPIO ORIENTAL. 4.000 AL 2.000 A.C.

Sergio Melitón Carrasco Álvarez *Ph. D.*
Universidad de Chile

Este documento explica la hipótesis que propone un novedoso escenario en el cual habría permanecido el grupo indo-iranio durante su período formativo que se extiende entre el cuarto y segundo milenio antes de la era cristiana. La demostración de la hipótesis podría aportar un nuevo ángulo de trabajo para la comprensión de los fundamentos de la civilización irania; así como podría también ofrecer una nueva luz que explique varios conceptos que se ubican en la base de la cultura irania, y que más tarde afectaron todo su desarrollo.

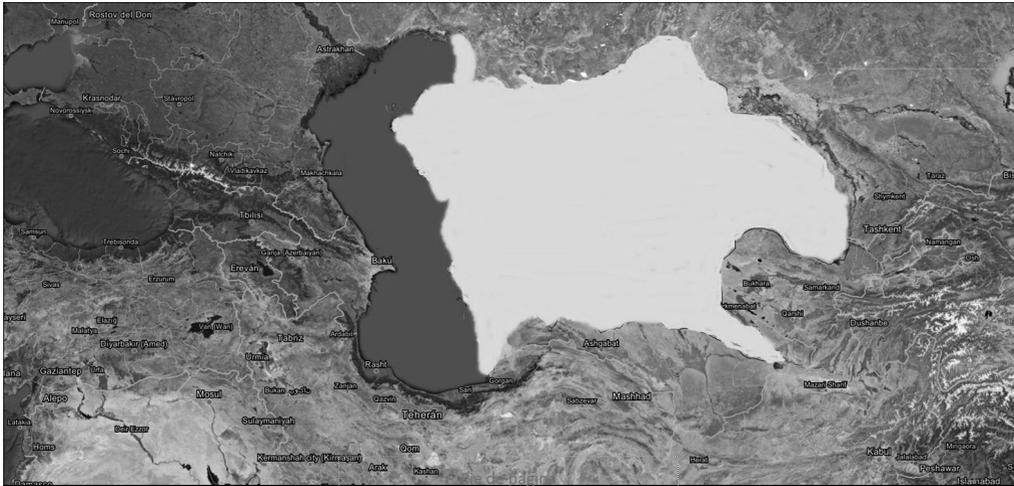
Por otra parte, lo que se presenta a continuación es una estructura de trabajo y un primer estado de avance de investigación. Lo hecho recientemente y que se leyó en el IV Congreso de la SEI, es el resultado de análisis de documentos y de la literatura antigua; más algo de trabajo en terreno desarrollado en la década de los años 80, cuando el suscrito permaneció varios años residiendo en la Región. A futuro se espera poder efectuar trabajos de campo para la verificación de estas proposiciones y avanzar más en estos temas.

EL GRAN CASPIO

La primera propuesta es la existencia de un enorme mar-lago interior, al que hemos llamado «El Gran Caspio», como se describe en el dibujo que muestra en color celeste la extensión que pudo tener esa gigantesca acumulación de agua de deshielo de glaciares.

La secuencia de explicaciones para llegar a esta conclusión se puede resumir de la siguiente manera: La ya aceptada y bien demostrada última gran glaciación, que se extiende por casi cien mil años (110.000 a 18.000 años desde hoy hacia atrás), culmina con un tiempo de lento y paulatino ascenso de temperatura global, que causó el regular derretimiento del gran casquete polar del norte (*Gran Manto Laurentino* para América del Norte; *Gran Manto Ártico-Siberiano* para la región Euroasiática). El retroceso de glaciares alimentó

de modo uniforme el caudal de ríos gigantescos que justamente crearon el Gran Caspio. Algunos de esos ríos aún existen aunque ya muy disminuidos, como lo son el río Volga y otros desaguaderos que alcanzan el Caspio en su vértice noroccidental. Otros ríos históricos desaparecieron no obstante alimentaron grandes «pozones» como lo fue el casi irónicamente aún llamado Mar de Aral, unido quizás hasta no hace mucho por una poderosa línea de agua que pasaba por donde hoy está el lago Teniz, en el Kazajstán.



El Gran Caspio; suposición de su área de extensión máxima.

Mas, lo que había sido un cadencioso aumento de temperatura, se estancó y se detuvo entre los años 8.000 al 5.000 antes de la era cristiana (ver Revista *Nature* N° 400, 22 July 1999, pp. 344-348: Barber, D. C., and others, “Forcing of the cold event of 8,200 years ago by catastrophic drainage of Laurentide lakes”). Las razones de la planicie térmica han sido bastante estudiadas, y a pesar que hay varias interpretaciones e hipótesis relacionadas a ese fenómeno paleo-climático, hay acuerdo en que esa llanura de temperatura explotó al fin con un súbito incremento de temperatura global sucedido alrededor del año 5.000 a.C., que terminó por derretir buena parte lo que aún quedaba del gran casquete polar Ártico.

El colosal derretimiento del todavía gigantesco volumen de glaciares del Norte, que cubrían extensas zonas siberianas, grandes extensiones de Europa y de América del Norte, desencadenó no sólo la repentina inundación recordada en muchas tradiciones orales como «El Gran Diluvio», cosa que se estampó más tarde en textos sagrados y tradiciones diversas como la gran expiación y castigo divino. Además, la ya dicha súbita alteración climática bien puede explicar tremendos períodos de alta pluviosidad e inestabilidad general, que por oposición también crearon zonas de sequía permanente. Un fenómeno intrínsecamente relacionado a este desastre temporal, es lo sucedido en el Mar Negro, que elevó su nivel hasta que por rebalse sufrió la posterior invasión de aguas saladas. El Mar Negro pasó de

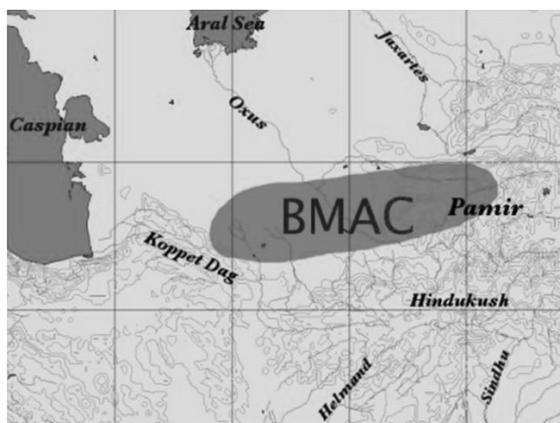
ser un lago hundido de agua dulce a un mar interior superficialmente salado, conectado con el Mediterráneo tal como lo está hoy por dos estrechos y el Mar de Mármara. Este caso ya está bastante visto por especialistas, y hay convicción académica de lo sucedido.

Pero, lo que nosotros estamos proponiendo es distinto y nuevo. En el caso del Gran Caspio, la inmensa extensión que tuvo este lago interior se mantuvo mientras hubo cadencia en el proceso de desglaciación del casquete Norte³⁰. La detención del derretimiento, entre los milenios 8.000 al 5.000, marca el comienzo del retroceso del Gran Caspio. Pero, fue finalmente, «El Diluvio» el telón que cae y demarca la definitiva alteración climática que privó al Gran Caspio de sus mayores fuentes de alimentación. Desde entonces, está en rápida involución y ha tornado la enorme zona en un fondo lacustre yermo y seco.

Lo que sucedió con el Gran Caspio es ciertamente materia importante de nuestro estudio, pero no el foco principal. Lo que aquí interesa conocer es cómo ese cambio de escenario fue decisivo para la formación de sociedades y culturas nuevas, como el grupo indoiranio.

EL GRAN CASPIO Y LAS SOCIEDADES NÓMADES Y SEDENTARIAS ALREDEDOR

Los hallazgos de Viktor Sarianidi (1976), originalmente sólo conocidos en la URSS, han sido apreciados en Occidente desde que se tradujeron sus trabajos en los años 90. Los informes de Sarianidi precisan la ubicación de la cultura Bactrio–Margiana³¹ (o Civilización del Oxus, o BMAC, por su sigla en inglés) fijándole una cronología precisa para su período de florecimiento: del 3000 al 1700 a.C.



Esta habría sido ésa una cultura sedentaria que utilizaba instrumentos de bronce. La misma zona había sido explorada por Aurel Stein entre 1940 y 1950, cuando este estudioso sugirió la existencia de ciudades que mantuvieron un fluido intercambio con la civilización del Valle del Indo, y también con ciudades de la Mesopotamia. Stein halló suficiente evidencia para demostrar la existencia de intensa mutua influencia, hacia un lado y el otro.

30 El Mar Caspio es una sección oceánica, que quedó atrapado entre Europa y Asia hace cinco millones de años, al juntarse los continentes. No obstante esa antigüedad, su tamaño y grado de salinidad ha variado y presentado oscilaciones que se relacionan a los períodos glaciales sucesivos, desde esa fecha remota.

31 Margiana es un nombre a posteriori, dado que es el nombre griego para la satrapía persa de Margu, cuya capital fue Merv, y cuyos restos arqueológicos están actualmente en el Turkmenistán suroriental.

Las excavaciones de Sarianidi revelaron la existencia de muchas estructuras monumentales como muros impresionantes, fortificaciones, y altas puertas, lo que llevaría a proponer nuevas relaciones y paralelismos entre el grado de desarrollo de esa civilización Transoxiana con sus contemporáneas, tanto en el Valle del Indo como en la Mesopotamia.

Sin profundizar en las características de la «Civilización Neolítica del Oxus», queremos resaltar el hecho de la movilidad y contacto entre sociedades que habitaron la cuenca del antiguo Gran Caspio. En la medida que se han ido hallando los antiguos asentamientos, se nota que ellos no responden a una lógica de rutas de intercambio Oriente- Occidente, semejando una especie de «ruta de la seda del neolítico» que fue la idea que tuvo en mente Aurel Stein y muchos otros investigadores, sino de otra cosa. Y esa otra explicación es que a pesar del intercambio con las zonas externas (con Mesopotamia o con el Valle del Indo), las culturas que hubo en la región descrita —y que con el tiempo se denominó Bactria o Bactriana—, tenían una intensa vida local, con sus propios problemas de interrelación con pueblos nómadas que circulaban por esa zona, los que participaban en el intercambio de la riqueza, o bien que les eran hostiles y era de éstos de quiénes debían defenderse.

Por lo tanto, proponemos de manera instrumental suponer que justamente los grupos hostiles y contrarios a la civilización del Oxus en parte pudieron ser las tribus de indoiranios que estaban vecindadas en alguna cercanía. Y por lo tanto, las ciudades que se mencionan en el *Avesta* o en el *Rig Veda*, no son las del Valle del Indo sino las de Bactria, siendo el relato un modo legendario de exponer una etapa de hostilidad y roce frecuente, que de todas maneras causó un temprano intercambio y mutuo impacto.

La verificación de esa relación intensa y tormentosa está en el Primer *Vendidad* del *Avesta*, *Fargards* I al XXII, cuando describe la maravillosa creación de Ahura Mazda. Explica ese relato que Ahura Mazda puso en el centro de su creación al *Aryana-vaeja*. Ese lugar ideal, prístino, puro e inmaculado es la patria indoaria original, y consiste en dieciséis sitios benditos y soñados. Por oposición a cada uno de los mencionados lugares sacrosantos, el insidioso Angra-mainyu (el Mal, la entidad que está llena de muerte y envidia), creó un lugar exactamente opuesto. Contrario al primer lugar sacrosanto³², Angra-mainyu hizo

una gran serpiente helada, que es el invierno —el que se arrastra y va devorándolo todo. ¡Diez meses gélidos y sólo dos de tibio verano tuvo ese nefasto lugar, hecho por los *Daevas*³³

Luego, Ahura Mazda describe uno a uno los buenos sitios que bondadosamente dio a su pueblo:

32 Angra-mainyu en la teología Mazdea posterior es la intrascendencia inmanente, la entropía connatural a la creación expansiva, la indireccionalidad y la decadencia por tendencia de la continuidad y la progresión infinita.

33 Evidentemente se ha hecho la equivalencia a un año de doce meses. Y, por lo visto se refiere como antípoda a las zonas boreales.

El segundo lugar y la mejor de las regiones creadas (por mí, Ahura Mazda), es *Gau*, lugar de procedencia de Sughdha.

Y sigue el relato, añadiendo cómo a toda iniciativa de santa creación que tuvo Ahura Mazda, de inmediato acudió Angra-mainyu, haciendo un lugar equivalente pero opuesto³⁴.

Una de esas creaciones de Ahura Mazda es el monte *Mouru* (o Meru), «alto y sagrado³⁵», que sería una de las altas cumbres del nudo del Pamir. Porque en esa zona no hay que ir muy lejos para hallar majestuosas altas cumbres.

Algunas líneas más adelante, Ahura Mazda dice haber creado a «Bakhdi³⁶, la llena de vida». Bakhdi sería entonces una de esas ciudades de la antigua civilización de Bactria. Ha habido estudiosos que han querido ver en esta mención los antecedentes urbanos más modestos de Bujara. El texto avéstico luego señala que

Por oposición inmediata Angra-mainyu, siempre odioso y resentido, creó un lugar lleno de fieras y alimañas espantosas.

Entonces, Ahura Mazda hizo el quinto y más excelente lugar, y ese fue Nisa³⁷, ubicada entre Mouru y Bakhdi. Ciertamente esta no es la Nisa de la época Kushana sino una mucho anterior y posiblemente interior, por lo tanto situada más al Norte. La fundación de la Nisa de tiempos más recientes, bien pudo tener una inspiración que proviniese de una Nisa más antigua, remota, y sólo recordada en fugaces leyendas y menciones. Y esa Nisa estaría relacionada a la vieja civilización Bactriana.

Sigue el texto Avéstico relatando como «Angra-mainyu, devorado por la envidia, creó un lugar equivalente pero de increíble maldad».

Ahura Mazda entonces hizo a *Haroyu*³⁸, rica en clanes. Y Angra-mainyu hizo una región igual pero donde sólo hay pobreza. Y el bondadoso Ahura Mazda creó a *Vaekereta*³⁹, hogar de residencia del héroe Duyak. Luego, Angra-mainyu, hizo un sitio llenó de ídolos (*Pairika*) y de gentes horrendas. Siguió Ahura Mazda con su divina tarea e hizo la maravi-

34 Gau quedaría en alguna periferia de la región del Caspio. Región buena, zona de pastizales, de cacería abundante; pero a la que se le oponen pantanos y lugares negativos en la misma zona de subsistencia amarga.

35 El Monte Meru, la misteriosa y mítica montaña de los indoarios. Según Miller, Oldenberg, y otros, corresponde a las primeras impresiones de extrema admiración de los *aryans* al acercarse, o bien transitar por desfiladeros en las zonas de los Himalayas. El monte Meru histórico, bien puede corresponder a los macizos de la zona Afgano-India.

36 Bakhdi, es muy posiblemente el oasis donde con los siglos nació Bujara; aunque en general se refiere a la región del Azerbaijón, que por asociación posterior, ubicó este lugar legendario en la histórica ciudad de Bujara.

37 Nisa podría ser Nishapur; o bien la Nisa, capital del imperio Kushana, en la Bactriana.

38 Haroyu, sería la Hariwa, descrita en textos cuneiformes, y se refiere en general a la zona de Hullub.

39 Vaekereta es el valle del río Kabul.

llosa *Urva*⁴⁰, rica en pastos, donde el ganado crece feliz. De inmediato Angra-mainyu, el que no tiene escarmiento, creó otra ciudad igual pero corrupta. Ahura Mazda entonces hizo a *Khnenta*, lugar de residencia del incomparable Vehrkana (o Gurgán)⁴¹ y el sin remedio Angra-mainyu hizo un lugar como ése, pero lleno de pecado y maldad.

Ahura Mazda, hizo el santo lugar de *Haraqaiti*⁴², y Angra-mainyu hizo otro idéntico pero lleno de espantosos cementerios⁴³. Ahura Mazda hizo *Haetumat*⁴⁴, «brillante, refulgente que se vislumbra desde la distancia» y Angra-mainyu hizo entonces, la ciudad de *Yatu*⁴⁵, que está llena de enfermedad.

Ahura Mazda puso en el mundo a *Ragha*, hogar de las reconocidas tres tribus de ese lugar; y Angra-mainyu hizo una (ciudad) igual pero monstruosa. Ahura Mazda hizo a *Chakhra*, región poderosa, fuerte, que alimenta a soberbios guerreros, luego Angra-mainyu hizo una equivalente zona llena de muerte. Ahura Mazda, hizo a *Varena*, la de cuatro esquinas, donde nació el héroe Thraetaona. Angra-mainyu no demoró en hacer una región llena de signos malévolos. Ya finalmente Ahura Mazda puso en el mundo a *Hapta-Hendu*, y Angra-mainyu hizo otra equivalente, donde hay maléficos fluidos menstruales. Entonces Ahura Mazda hizo el décimo sexto lugar de delicias, que es *Ranha*, y Angra-mainyu hizo un lugar, no distante, pero lleno de pantanos.

INDOIRANIOS, ¿NÓMADAS O URBANOS?

¿Por qué en el Avesta se idealiza un tipo de vida que supuestamente no era el de las tribus *aryans*? Por la misma razón que otros pueblos nómades, atraídos por sociedades que han logrado dominar la producción de alimentos, el acopio y la regulación de los bienes, buscan no sólo el integrarse a esas formas de vida y de cultura sino las adquieren para sí y terminan identificándose con éstas, más exitosas y seguras. En áreas vecinas a la que ahora estamos enfocados, aunque en este mismo horizonte temporal, estamos trabajando el tema de la creación del concepto de «*El Reino*» y su organización, tal como lo concibieron los acadios (nuestra investigación se titula “El concepto del Reino: una revolución en el neolítico”). Ahí tratamos cómo sucede que pueblos de la periferia —como los clanes hebreos—, se apropiaron de ese concepto y lo transformaron no sólo en su más alto ideal sino en el eje mismo de su revelación y promesa redentora. Siguiendo una inspiración por cierto con muchos niveles de explicación, incluido el trascendente, imitaron las formas, los símbolos y los contenidos,

40 Urva es Uruvatus, o Uruvatis.

41 Khnenta, según algunos estudiosos es una región en India que podría ser Gurgaón.

42 Haraqaiti es Hermund, o Harauwati.

43 Notar que la cultura opuesta a la aryan, la Bactriana, justamente utilizaba cementerios, no así los indoiranos que ya exponían los muertos en torres del silencio o los cremaban en pilas mortuorias.

44 Haetumat, es Setumat en el Seistán.

45 Yatu, es en iranio avéstico es la fiebre alta que termina con la muerte del enfermo.

hasta que lograron el objetivo y al fin poseyeron (bajo Saúl y David) no sólo la Tierra Prometida, sino *El Reino* ofrecido a Abraham.

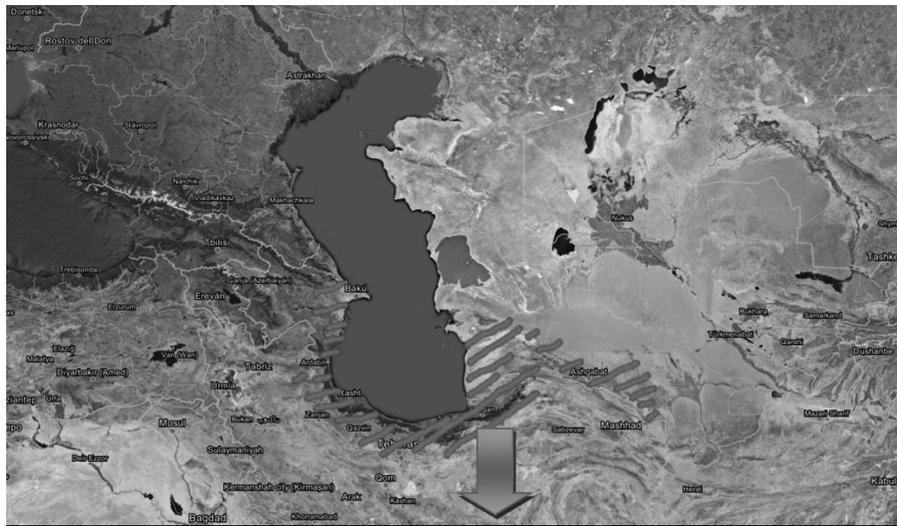
Hacia el año 4.000, los indoiranios son tribus que habitaban los bordes del Gran Caspio. Y fue en ese amplio espacio de llanuras de borde lacustre —con áreas pantanosas abundantes en cacería—, el ambiente preciso que acogió y mantuvo en contacto a los que entretujieron e hicieron madurar la lengua originaria indoeuropea. Bopp, Benveniste; Aymard, Bazin-Foucher, Buhot, Contenau, Dollo; éstos y otros, son los que han trabajado esta cuestión, y de una u otra manera han señalado a esta zona como el área donde deambularon los grupos de cazadores-recolectores que fueron conformando la todavía enigmática lengua indoeuropea. Apoyándonos en lo ya dicho, y buscando ofrecer una posición conciliadora entre las varias hipótesis existentes, presentamos esta propuesta en comentario. Creemos que toda la zona fue un paisaje lacustre infinitamente extenso, que sirvió de guía y obligó a la comunicación. Nos inclinamos a suponer que los grupos indoeuropeos se movieron por una franja costera del gran Caspio, desde el vértice Occidental (Astrakhan) hasta el punto más suroriental, justamente donde estuvo el área en que se desarrolló la Civilización del Oxus, o *BMAC*. La ancha franja costera del Gran Caspio, a partir de la línea de borde del gran mar-lago, debió ser de no más de cien kilómetros y tal vez mucho menos. Más allá estaba la penumbra, el frío que no tiene término y todo lo peor, de una u otra manera simbolizado en la idea del Mal, en la posterior imaginaria religiosa Avéstica. Por oposición, las zonas más templadas meridionales, que combinaban todo lo ideal: buenos pastos bajos, zonas medias altas de tierra seca donde abundaban los árboles de frutos carnosos, fue la imagen perfecta de lo anhelado.

Esos mismos dos milenios de permanente desplazamiento alrededor del Gran Caspio, infinitud acuosa que reflejaba el Cielo y hacía brillar en las aguas a las estrellas, es un tiempo coincidente con el paulatino y triste desecamiento de aquel mar de agua semi dulce. En el iranio avéstico *əṇdu* (*zhánadu*) son las aguas infinitas, palabra que algunos han traducido como «el océano» (Witzel 1984) no obstante está claro que los indoiranios no conocían una gran extensión de agua salada, sino ésta inmensa de agua entre dulce y salada. *əṇdu* es lo que no tiene fin, lo magnífico, lo estable y perenne: el *Aryana-vaeja*. *əṇdu* es la misma palabra que hallamos en el lenguaje védico como *Sāmudra* (Shaamudra) «las aguas aéreas, la atmósfera celeste, el océano del Cielo». En el Rig Veda se explica claramente que *Sāmudra* es «la gran conjunción de aguas antes del derrame». *Sāmudra* es el Señor de todos los ríos, por eso este concepto está en estrecha relación con *Śindu* (>*shindu*, *Hindu*, *Indo*), el río por excelencia, el único río que baja del cielo, el río más sagrado; el río originario. Sin duda, hay una relación estrecha, profundamente intensa entre la realidad del Gran Caspio, y las civilizaciones ribereñas, incluidas las que se desarrollaron en la India.

Con respecto a la transformación del Gran Caspio, queremos proponer con plena convicción que hubo percepción del retroceso. Los habitantes de las riberas del Gran Caspio percibieron el cambio como una decadencia, un cierto triunfo momentáneo del Mal. Porque

əndu —el Gran Caspio—, era lo que nunca habría de cambiar. Los bordes sostenían generosamente la existencia. Los pastizales cobijaban a todo tipo de animales; diversos tipos de aves anidaban entre los cañaverales. La gran masa acuosa creaba un clima benigno. Los bordes permitían los encuentros, facilitaban las alianzas e intercambios matrimoniales. ¿Fue posible percibir el retroceso del Gran Caspio? Pensamos que sí fue percibido, pero en un nivel muy profundo e inconsciente. Se transfirió esa visión al más secreto estrato interno de esas colectividades a quienes los unía el agua vibrante, vista como Alma de la Tierra.

En el caso del grupo indoiranio, persistió la afición a permanecer en los bordes del Caspio; nunca se alejaron mucho del *Aryana-vaeja*. Persiguieron ese borde hasta que se redujeron a una pequeña área y quedaron en gran cercanía de la antigua Bactria (esa es el área que se presenta en la ilustración que sigue, con un achurado en rojo)



Ubicación propuesta para el grupo indoiranio entre el 3.000 y el 2.000 a.C.

Los indoiranios habrían mantenido la localización sugerida de manera permanente por todo el largo período que ahora proponemos, es decir durante todo el cuarto y tercer milenio antes de Cristo. El borde meridional del ya muy reducido Gran Caspio los mantuvo por un lado, con todo su espíritu de aventura y de libre movimiento, pero a la vez en frecuente contacto con la cultura urbana de la Bactria antigua. Además, gozaron de acceso a la zona de desarrollo de tecnología de metales y de todo tipo de artefactos útiles para la crianza y captura de ganado. Hay todo un problema de la mantención de nombres relativos a ese preciso paisaje, toponimia y nombre de plantas, que ya lo trabajó Michael Witzel y lo presentó en un Congreso de especialidad en Miami, en 1997.

Para apoyar esta proposición, hay una conjunto de pruebas lingüísticas que se logran al hacer la comparación del sánscrito védico, tras restarle buena parte de lo que aportan las

lenguas locales de India, con la estructura general del iranio avéstico y su riqueza filológica. Así por ejemplo, ubicamos en este tiempo el uso dominio y uso frecuente del caballo, el que sería llamado con palabras parecidas que reflejan la raíz común para la adquisición de ese nuevo sustantivo: *āśva* en sánscrito y *āspa* en iranio avéstico. El carro de ruedas livianas y ejes de metal, *rātha* en sánscrito, *rāθa* en iranio avéstico.

Esperamos presentar pronto y en una ocasión semejante, un repertorio muy completo de palabras del iranio avéstico y del sánscrito védico, que indiquen la conjunción y tiempo de maduración conjunta, y que muestren el paisaje de borde lacustre, más los movimientos de contacto con las culturas urbanas de la Bactria y de la zona del Norte de Mesopotamia. Justamente, el área más tradicional que unirían ambos tiempos, serían las actuales provincia de Azerbaiyán (ambas), Guilán, Zanyán y el Kurdistán, donde podríamos rastrear la permanencia de las tribus iránicas en gradual instalación y cultivo de un estilo más urbano. Pero no era esa estancia aún un asentamiento definitivo sino un área de refugio desde donde los clanes de indoiranios salían a sus frecuentes periplos ya sea por las montañas, o bien hacia las planicies de los bordes del Caspio.

LOS FUEGOS LACUSTRES

Hemos sostenido en varias ocasiones que la evidencia arqueológica es todavía mezquina como para soportar de manera sólida esta hipótesis. Una de las razones es que no se ha buscado en los lugares en que se debería excavar. Hay que hacer aún un trabajo de demarcación para el retroceso de las líneas de borde del Gran Caspio, y hallar de manera consecuente y decreciente los asentamientos humanos en la misma proporción que fue retrocediendo la línea de la costa, acercándose a la actual dimensión del Mar Caspio, tal como es hoy.

Un elemento que podría tener importancia en el esfuerzo por hallar pistas que respalden lo aquí propuesto y aporte otro nivel de conocimiento para el período más arcaico de la civilización iraníca podrían ser los altares del fuego. Esos altares al parecer, se instalaban en lugares cercanos al borde de un lago. Algunos restos posteriores confirman la costumbre de encender fuegos en la cercanía de «las grandes aguas». Puede ser que se trate de crear un contraste entre dos símbolos definitivamente opuestos: fuego y agua.

No obstante, pudo haber un fin sencillo y práctico, pero que con el tiempo gozó de una sublimación en los significados. Los fuegos en la orilla de la costa del Gran Caspio bien pudieron ser usados con fines de orientación, como marca de asentamiento tribal, además del uso como cálido llamado a la reunión grupal y hasta disfrute de una comida comunitaria.

Pero, los fuegos lacustres fueron adquiriendo el estatus de símbolo y marca. De manera tal que a esos fuegos se les podría hallar en todos los bordes del Caspio, y de los demás lugares donde se fue creando la comunidad indoiranica definitiva. Lo que acabamos de afirmar, es en sí una pauta de futura investigación. Es el caso del hallazgo de varias «Casas

del Fuego Sagrado» (ātaš-gāh) en Ani, la Armenia turca. Ani está cerca del Lago Urmia. Lo mismo se ha encontrado en las cercanías del Lago Van. Ese mismo tipo de estructuras fue descrito por viajeros, como Estrabón, a quienes llamó la atención los temples aislados cuyo único fin era mantener encendido un poderoso fuego que se destacaba desde gran distancia.

CONCLUSIÓN

Durante dos milenios, los grupos que habitaban los bordes del Gran Caspio mantuvieron el contacto suficiente como para construir una lengua única. El paisaje de borde lacustre como única realidad geográfica que causó movimientos rotatorios y de contacto frecuente, fue el escenario justo para la maduración de esa lengua antigua unificada. El retroceso del gran lago dispersó o trasladó a los grupos que antes frecuentaban los bordes, desplazándose hacia zonas de clima más benigno o que suministraban más fácil sustento. En ese movimiento, el grupo indoiranio se localizó en los bordes meridionales del Caspio, y tomó contacto frecuente con la civilización del norte de Mesopotamia y la Bactria. En una transposición de valores, la cultura indoiraniana adquirió y se identificó con ideales urbanos. Evidentemente esta transformación requiere un mayor análisis lingüístico y de tradiciones comparadas, pero bien podría ser ése el horizonte en que se desarrolla el tiempo de gestación de la tradición avéstica, elevando todo aquello que había sido bueno y usual, a la categoría de estructura religiosa. La tradición conservó el recuerdo de las zonas ya desaparecidas o no más vistas, como el paraíso perdido o las tierras originales, que en el sistema escatológico Mazdeo es supuesto que retornarán cuando se cumplan todos los ciclos, y se venzan todos los males.

BIBLIOGRAFÍA

Avesta, religious book of the parsees, Profesor Spiegel's german translation of the original manuscripts. Arthur Henry Bleek, English translation, Hertford, 1864.

Dhalla, M.N. *Zoroastrian Theology*, New York, 1914.

Pourdavoud, E., *Introduction to the Holy Gathas*, Translated by D.J. Irani, London-Bombay, 1927.

EL ANÁLISIS ICONOLÓGICO EN EL CINE IRANÍ: EL CINE DE REZA MIRKARIMI

Clara Janneth Santos Martínez
Universidad Complutense de Madrid
janneths@hotmail.com

La importancia del cine como fenómeno de masas se apoya en la universalidad de un lenguaje que trasciende fronteras contando historias que constituyen un patrimonio cultural y artístico, un legado generacional y una propuesta de interpretación y representación de la realidad desde la cosmovisión del autor cinematográfico y de las historias que describen un mundo posible.

Tras obtener cientos de premios internacionales, el cine iraní postrevolucionario ha ido exhibiendo —en certámenes de gran prestigio a nivel mundial (Berlín, Cannes, Karlovy Vary, San Sebastián, Toronto, Venecia, etc)—, historias actuales que hablan de una cultura legendaria, y con ello, revelando a nivel nacional e internacional el patrimonio artístico, narratológico y cultural del pueblo iraní, así como, construyendo un verdadero legado audiovisual para las nuevas generaciones y un estandarte de su industria cultural que trasciende fronteras.

En España, el cine iraní no ha tenido el reconocimiento que merece debido, principalmente, a una pobre distribución de sus películas, pero también, por el desconocimiento de su cultura y por el contexto político de corte internacional que marca a Irán en una confrontación entre Oriente y Occidente. A pesar de ello, los festivales de cine en España son conscientes de la importancia de esta cinematografía y siguen brindándole un lugar especial a las películas y directores iraníes o incluyendo representantes iraníes entre sus jurados.

Este artículo busca contribuir al conocimiento de narrativas audiovisuales no tradicionales, como la iraní, y centra su discusión en un director contemporáneo destacado tanto en el Festival Internacional de cine Fajr, como en competiciones internacionales en Cannes, Moscú, Tokio, entre otras. El presente trabajo ha tomado como corpus de análisis el estudio de los 7 largometrajes realizados, hasta el momento, por el director Reza Mirkarimi (1966), quién a través de un verdadero repertorio de significantes cinematográficos, narratológicos y semióticos, ha reflexionado en torno a la convivencia entre modernidad y tradición en la sociedad iraní actual.

1. METODOLOGÍA

El análisis iconológico aplicado al texto fílmico, está inspirado por la propuesta del historiador del arte alemán Erwin Panofsky en su obra *El significado en las artes visuales*; por la “Narrativa Audiovisual” de Jesús García Jiménez y por los estudios sobre la semiótica de la cultura realizados por Yuri Lotman en su libro *Semiosfera de la Cultura*; Este análisis propone restaurar los nexos que unen el mundo creado por el autor con la cultura que representa el relato fílmico considerando la naturaleza triádica del film: en tanto que técnica cinematográfica; en tanto que relato —esto es, historia y discurso—; y en tanto semiótica fílmica —homologada del mundo real o de un mundo culturalmente posible.

La obra de Reza Mirkarimi es un caso emblemático de esta relación entre relato y cultura, que merece darse a conocer como patrimonio que acerca al público internacional a un mejor conocimiento de la cultura iraní, entendiendo la cultura desde la doble perspectiva antropológica y semiológica; y como legado generacional para sus nacionales, ya que, éste autor, a la manera de un etnógrafo, muestra simbolismos, valores culturales, pautas de comportamiento y roles sociales —entre otros—, que configuran y testimonian la cultura iraní actual.

El modelo de análisis iconológico aplicado al cine en tanto que propuesta metodológica parte de asumir el relato cinematográfico como objeto de estudio, considerándolo como texto portador de múltiples significados y, además, como obra artística circunscrita a un proceso de comunicación⁴⁶. Así, el recorrido que se traza invita al analista a la deconstrucción del texto fílmico para rescatar los fuertes nexos existentes entre obra y realidad. Para hablar del cine de Reza Mirkarimi debo exponer algunas consideraciones y limitaciones metodológicas, que se deben tener en cuenta y que son propias del modelo de análisis iconológico.

En lo que se refiere a la autoría de estas obras, hay que dejar claro que el director es el autor y único responsable del material fílmico, aun cuando la elaboración de la obra cinematográfica depende de todo un equipo de profesionales. Por otro lado, la afirmación de Jacques Derrida: «el autor es un lugar en el que habla la cultura», nos acerca a entender y redefinir al director —autor del film. Dicha afirmación propone una dimensión de autor como interlocutor, por tanto el autor cinematográfico se podría definir como «el interlocutor que narra mediante imágenes visuales y auditivas, y que, expresándose con signos y símbolos, condensa un mensaje —extraído de la cultura—, en una obra que representa historias mediante escenas que se proponen para ser leídas». Además, el mundo creado por el director cinematográfico es un mundo análogo al real. Los códigos de codificación y decodificación que manejan autor y lector/espectador, se fundamentan en la lógica —implícitamente compartida y aprehendida—, del mundo real. Y, la realidad histórica y psicológica, sociológica y/o cultural a la que remite el relato se considera como un referente semiológico, sólo en la

46 SANTOS, “El modelo de análisis iconológico: Propuesta aplicada al relato cinematográfico”, N° 3. Marzo. Año II, 1999, p. 110- 130.

medida en que dichos signos permitan comprobar que se manifiestan como síntomas en la película o películas objeto de estudio.

En esta medida, en este análisis, se entiende que en el texto cinematográfico se expresa una cosmovisión y se emite un mensaje, el cual, no es otra cosa que una propuesta formulada por el autor cinematográfico. En esta línea de pensamiento, durante el curso de verano sobre el cine iraní, realizado en San Lorenzo de El Escorial, en 2013, Reza Mirkarimi dijo:

...un autor de cine, no es sólo un traductor que domina las reglas y la aplicación de los vocablos, y la gramática del cine, sino, es quien piensa en esta lengua; por tanto requiere algo más que el conocimiento de la lengua, esto es; la cosmovisión y la mirada cinematográfica.

El modelo de análisis iconológico considera que el film es un texto portador de múltiples significaciones, dispuestas a ser leídas e interpretadas desde el contexto ficcional de la película y en términos de significados culturales. Para la realización de dicha lectura el analista debe aproximarse al texto cinematográfico considerando su triple naturaleza:

- Aquella que lo hace cine, mediante la cámara, los diálogos, sonidos y el montaje, entre otros componentes cinematográficos;
- Aquella que demuestra su tendencia narrativa, que lo conduce a contar historias, es decir, su naturaleza narratológica (historia y discurso) y;
- Finalmente, en ese texto cinematográfico, se debe considerar el mundo posible que construye el autor y que se explica mediante significantes que tienen como referente el mundo natural, el cual nos permite interpretar el relato en términos de cultura, acercándonos de este modo a la naturaleza iconológica del film.

En este modelo se propone, entonces, un análisis en el que la película se interpreta teniendo en cuenta sus componentes cinematográficos y el analista se pregunta en qué momento la puesta en escena, la puesta en cuadro y/o la puesta en serie, son expresión o síntoma de la cultura que se representa. ¿En qué momento los actores, los planos, los ángulos, la luz, los diálogos, la música, los nexos de imagen, los diálogos, los sonidos, el vestuario, el mobiliario, etc., significan representando un tipo particular de realidad?

Pero también, el modelo tiene en cuenta los componentes que nos recuerdan que una película es un relato y por tanto cuenta una historia, y que dicha historia, se narra mediante un discurso —audiovisual en el caso del cine—, pero, en cualquier caso, elaborado por el autor. En esta medida, el analista se pregunta: ¿en qué momento las historias que nos cuentan y la forma cómo las cuenta el director, significan algo?

Finalmente, el modelo contempla una revisión de los elementos semióticos que dan origen al mundo posible que presenta el autor cinematográfico. Estos últimos se basan en el lenguaje audiovisual del mundo natural y se expresan en imágenes, sonidos y otros signifi-

cantes. El analista se pregunta aquí ¿cómo y hasta qué punto esto forma parte de la cultura o es síntoma de algo?

2. LOS NIVELES OPERATIVOS DEL ANÁLISIS ICONOLÓGICO

El análisis iconológico dará cuenta de la relación que existe entre el texto cinematográfico y el contexto que se representa, rehaciendo y reviviendo, en cierta medida, la experiencia creativa del autor, considerando, además, que los signos en el cine no constituyen la totalidad de la realidad representada, sino una propuesta de interpretación de la misma. En su recorrido para el análisis de la obra pictórica, Panofsky propone «restaurar los nexos que unen la obra de arte a su entorno». De igual manera, el Modelo de Análisis Iconológico, en el caso del texto cinematográfico, trasvasa significantes heterogéneos para considerar los elementos de imagen y sonido que componen la película realizando un recorrido en 3 fases: Pre-iconográfica, Iconográfica e Iconológica.

2.1. Nivel Pre-Iconográfico: da cuenta del inventario de los elementos que permiten contar la película, esto es, Personajes, Espacios, Acciones, Tiempo, considerados como signos. También realiza un inventario y primera clasificación de la totalidad de los significantes que responden al quehacer cinematográfico: vestuario, ambientación, decorados e historias narradas, que se identifican según la experiencia práctica. Ejemplo de ello en las películas del cineasta Mirkarimi sería el inventario, no exhaustivo *'El niño y el soldado'*, de elementos de vestuario, atrezzo, mobiliario y la definición de personajes y espacios que se pueden ver en la siguiente tabla:

Película	Personajes	Espacio	Tiempo
Kūdak va Sarbāz <i>'El niño y el soldado'</i> , 1999	Niño (Manšūr), soldado (Bahman Amīnpūr), conductor del camión, tíos en Ninabūr, padres el soldado, hermana, novia.	Pueblos de Jorasan - Estación de policía - Nūrābād – Gorgān - Centro de menores en Teherán	2 días. Coincidencia Tiempo Historia (TH) y Tiempo del Discurso (TD)
Zīr-e-nūr-e-māh <i>'Bajo la luz de la luna'</i> , 2001	Seminaristas / Ŷalāl / Panāhī / Sastre / Chick / hermana de Chick / basurriegos: (Rostam, Champion, Maŷīd, Master) / enfermera	Seminario en Teherán / Bazar / Puente Resālat / Calles Teherán	2 días TH = TD
Īnŷā čerāgī roūšan ast <i>'Aquí hay una luz encendida'</i> , 2003	Maš Raḥīm / Qodrat / Koūkab	Provincia de Golestān / Akbar-Abad / Ghasem Abad	4 noches, 5 días TH=TD

<i>Jeīlī dūr, jeīlī nazdīk / 'Tan lejos, tan cerca', 2005</i>	'Alam / Sāmān 'Alem / Nasrīn, Negīn Ŷāhānpūr, Clérigo	Teherán / Consulta médico / Casa médico / Desierto Mesr	Nowruz 2 días TH=TD
<i>Be Hamīn Sādegī / 'Así de simple', 2007</i>	Tāhere / Marido / Hijo / Hija	Calles de Teherán / Casa de Tāhere	1 día TH=TD
<i>Yek ḥabbe qand / 'Terrón de azúcar', 2011</i>	Pasandīde, Madre, Tío 'Ez-zatollah, Šamsī, Ghasem, Tía, hermanas, Haji Naser, Los Vaziri	Pueblo, casa de Pasandīde, Casa de los Vazīrī, peregrinaje a Karbala	2 días TH=TD
<i>Emrūz / 'Hoy', 2013</i>	Yūnes / Taxista / Mujer del taxista	Teherán (en el taxi). Hospital de Teherán.	1 día TH=TD

Nivel Pre-Iconográfico. Ejemplo no exhaustivo de la forma como se expresan los significantes en el Nivel Pre-Iconográfico de Análisis del Film. *Fuente: Elaboración propia.*

2.2. *El Nivel Iconográfico:* en éste se realiza una descripción del film en cuanto historia narrada atendiendo a la narratología y sus conceptos. Se observan aquí los elementos de la 'historia' y la forma como se construyó el 'discurso' estructurado y organizado por el autor cinematográfico. En un primer ejemplo y al revisar los elementos de la representación: personajes, espacios, tiempo, acontecimientos, se pasa de identificar a cada personaje considerando sus atributos a realizar una revisión de las fuentes literarias que dan cuenta de temas y conceptos expresados en una época determinada. Este hecho se puede evidenciar, por ejemplo, en el film 'Bajo la luz de la luna', donde, en el Nivel Preiconográfico identificamos el turbante blanco o negro ('ammāme) como un elemento espiritual de la fe, en el que la tradición distingue que el color negro es usado por los descendientes del profeta, es decir, aquellos que llevan el título honorífico de Seyed. O aquél momento en el que Seyed Ḥassan, el seminarista y protagonista de esta película, se lava las manos y brazos en el seminario (identificación a Nivel Preiconográfico). Ya en el nivel Iconográfico, el analista identifica este acto como un momento de purificación mediante la realización de las abluciones previas a la entrada de Seyed Ḥassan a la mezquita.

2.3. *El Nivel Iconológico:* La iconología apunta a una interpretación del texto cinematográfico en términos de cultura, asumiendo que se construye lo que Yuri Lotman denominó la «semiosfera» de la cultura, la cual se define como un sistema semiótico compuesto de manifestaciones que se organizan según sean simbolismos, pautas de comportamiento, usos de la vida social, refranero popular, en fin, elementos extraídos de la cultura y que incluyen los textos anidados que se relacionan con dicha

cultura, y que se muestran mediante imágenes y sonidos en el film, construyendo el universo semiótico de la realidad filmica construida por el autor. Vale la pena recordar que el análisis iconológico parte de entender la cultura desde la doble óptica: antropológica y semiológica. Así, desde la antropología el analista destaca el vínculo del hombre con la sociedad y, desde la semiología, siguiendo a Lotman, la cultura se puede contemplar como una estructura que se encuentra dentro de una semiosfera en la que hay niveles, jerarquías y fronteras.

3. RESULTADOS

Tomando como base el corpus de análisis (7 films realizados por Reza Mirkarimi entre 1999 y 2014), se observan en primera instancia los elementos obtenidos desde el Nivel PreÍconográfico, para tomarlos como referentes de análisis. Dicho inventario nos sitúa en una serie de pautas que se identifican en cada film y que, posteriormente, permitirán avanzar en el universo de la descripción (Nivel Iconográfico) y, finalmente, en el universo de la interpretación (Nivel Iconológico).

Película	Espacio	Acciones
<i>'El niño y el soldado'</i> , 1999	Pueblos de Jorasán - Estación de policía - Nūrābād – Gorgán - Centro de menores en Teherán	-Llevar a Manşūr a Teherán. - Parada en Nūrābād (Manşūr escapa). Compran mensaje con gazal de Ḥāfeż. -Celebra el Nowruz en Gorgán /casa de sus padres - Llegada a Teherán / Centro de menores
<i>'Bajo la luz de la luna'</i> , 2001	Hozeh Elmieh en Teherán / Bazar / Puente de Resālat / Calles de Teherán / Hospital / Centro de menores.	-Hozeh Elmieh (Centro de Estudios Teológicos) -Bazar: Ḥassan compra telas para traje de investidura -Chick lee mano a Ḥassan en el metro y roba las telas. -Cita en el puente de Resālat. Ḥassan conoce la pobreza y mendicidad. -Hospital –abluciones - mezquita -Investidura en Hozeh Elmieh -Centro de menores

'Aquí hay una luz encendida', 2003	Provincia de Golestán / Akbar-Ābād / Qāsem Ābād / Santuario de Sultán 'Azīz /The Giving King.	<ul style="list-style-type: none"> -Qodrat va en tren hacia Él. Su tío lo recoge en la estación del tren -Tío y Qodrat recorren pueblos – recogiendo donativos -El tío se marcha y Ghodrat queda a cargo en el santuario. -Llegada del fantasma -Llegada del ladrón de antigüedades -Petición de mano Koūkab. Huida. Arreglo del techo -Qodrat se va en el tren.
'Tan lejos, tan cerca', 2005	Teherán / Desierto de Mesr	<ul style="list-style-type: none"> -Teherán durante el Nowruz. “Miércoles de fuego” -Desierto de Mesr: buscar a Sāmān -Encuentro con clérigo / doctora en el pueblo / Las estrellas como guía -Marcha por el desierto / Se acaba la gasolina -Encuentro con Saman
'Así de simple', 2007	Teherán / Casa de Tāhere / Calles de Teherán	<ul style="list-style-type: none"> -Casa Tāhere: labores domésticas. -Vecina con preparativos para boda - Tāhere lleva a su hijo a clase de inglés - Tāhere sola en casa: decisión final -Decisión mediante lectura del Corán -Llegada del marido por la noche. Decisión.
'Terrón de azúcar', 2011	Yadz (por el acento)	<ul style="list-style-type: none"> -Llegada de los invitados a la boda -Ceremonia de compromiso -Accidente –muerte- Ceremonia de entierro -Reunión familiar – decisión final
'Hoy', 2013	Teherán / Hospital	<ul style="list-style-type: none"> -Calles de Teherán: taxista recoge mujer embarazada -Mujer va al Hospital -Mujer pide ayuda al taxista. Suplantación de identidad -Mujer muere -Taxista sale del hospital con el niño.

Nivel Pre-Iconográfico. Ejemplo no exhaustivo de la forma como se expresan «espacios» y «acontecimientos» en el Nivel Pre-Iconográfico de Análisis del Film. *Fuente: Elaboración propia.*

Una lectura de las historias, según los personajes, el espacio, el tiempo y sus acciones entendidas según los significados que se le atribuyen en una época dada nos sitúa en el universo que Panofsky denominó secundario o convencional, el cual constituye el universo de las imágenes, historias y alegorías presentes en la obra.

Las historias que se narran acuden al manejo cronológico y casi coincidente del tiempo de la historia que vemos, con el del discurso que se narra. En sus narraciones, el tiempo tiende a condensarse mostrando relatos minuciosos. En *‘Así de simple’*, 2007, el relato acontece a lo largo de un único día y en su último film, titulado *‘Hoy’*, 2014, el tiempo avanza lentamente a lo largo de una sola y larga noche afectando la vida de un taxista que circula por Teherán.

De otro lado, con respecto al tiempo, en dos ocasiones, éste elemento juega un papel simbólico cultural, ya que desarrolla las películas en el marco del ‘Nowruz’ o nuevo año (tal es el caso de *‘El niño y el soldado’* y *‘Tan lejos, tan cerca’*. El Nowruz es la fiesta más importante de persas, kurdos, afganos y otros pueblos de Asia Central y el Cáucaso, que se celebra en países como Tayikistán, Afganistán, Azerbaiyán, Uzbekistán, Turkmenistán, Paquistán, algunas partes de la India y Turquía entre otros. Esta fiesta dura 13 días y sus ceremonias son representaciones simbólicas de dos conceptos antiguos: Fin y Renacimiento. Se conmemora el despertar de la naturaleza tras los largos meses del invierno y la esperanza de un año fructífero. La puesta en escena, entonces, muestra el ordenamiento que se da a la mesa según la tradición, a través del *Haftsīn*⁴⁷ y sus elementos: el espejo (*Āīn* que significa la reflexión sobre la vida), los dos peces rojos (*Māhī*, que significan el curso de la vida), las velas (*Šam‘*, que significan la luminosidad y la felicidad), dulces, una naranja, huevos pintados, entre otros. Sin olvidar por supuesto, la presencia de libros referenciales de la cultura como el Corán o el Diván de *Hāfez*.

Pero sin duda, es en la película *‘Aquí hay una luz encendida’*, donde se refleja un mayor patrimonio costumbrista que nos permite catalogar al realizador como etnógrafo de su pueblo. Desfilan ante nuestros ojos imágenes que relatan la vida pastoril y simple en los pueblos de Golestán, con costumbres religiosas que giran en torno al pequeño santuario de Sultán *‘Azīz*, mientras se realiza una denuncia por el robo de piezas arqueológicas. También se observan, con agudeza crítica, tradiciones como la limosna, el entierro, mitos encarnados en fantasmas que se van y vuelven desandando o la festividad de la boda, entre otros. La película en sí misma, con el simbolismo de inocencia que representa el personaje de Qodrat (cuyo nombre significa «fuerza»), aborda la creencia del mundo chiita sobre la búsqueda del duodécimo imam o Mahdi, que representará la verdadera luz y la búsqueda de la verdad.

Continuando con el Análisis Iconológico, en el que como ya se dijo, buscamos «restaurar los nexos que unen la obra de arte a su entorno», destaco las historias que narra el autor, y los significados que se pueden leer en el contexto del film. Desde lo iconográfico las historias en los 7 largometrajes realizados por Mirkarimi, son historias que se apoyan

47 *Haftsīn*, las 7 “s”: *Sabzē*: brotes de lentejas o de trigo (simboliza el Renacimiento). *Samanū*: budín hecho de trigo (simboliza la Nueva Vida); *Serké*: vinagre (simboliza la Edad y la Paciencia); *Sīb*: manzana (simboliza el Amor y la Belleza); *Sīr*: ajo (simboliza la Salud); *Somāg*: una especie de polvillo agridulce de color granate. (Simboliza el amanecer y la renovación); *Senyēd*: una fruta especial del tipo de la frambuesa (simbolizan el Amor).

en algunos de los preceptos del Islam o pilares básicos del Islam como la profesión de fe o šahāda: «No hay más Dios que Alá y Mahoma es su profeta», la oración, la limosna y la peregrinación a La Meca incorporando a ello motivos de fondo social y humano y convirtiendo dichas historias, impregnadas de gnosticismo y reflexión sociológica, en críticas sociales que invitan al espectador a la reflexión.

Sus temáticas están inspiradas en la búsqueda como método que invita a la interpretación, la reflexión y al conocimiento a través de un universo semiótico rico en expresiones de la cultura. Otro elemento recurrente es la idea de la transformación o mito del viaje que sirve como punto compositivo de transformación. Dichas temáticas pueden expresarse esquemáticamente de la siguiente manera:

Película	Temática
<i>'El niño y el soldado'</i> , 1999	El cumplimiento del deber mediante la acción. El viaje a Teherán que conduce a la transformación del niño
<i>'Bajo la luz de la luna'</i> , 2001	Duda sobre el sentido de la vida religiosa. Teoría y práctica. El viaje interior de Seyyed Ḥassan, la búsqueda interior, representado en el tránsito entre el Seminario y submundo del puente de Resālat
<i>'Aquí hay una luz encendida'</i> , 2003	La adoración / La búsqueda de lo divino. El viaje en tren en busca de «Él». La limosna y el mercantilismo religioso
<i>'Tan lejos, tan cerca'</i> , 2005	El sentido de la vida ante el infortunio (lo efímero del ser humano) / La búsqueda interior; el viaje interior representado en el desplazamiento por el desierto de Mesr.
<i>'Así de simple'</i> , 2007	Soledad e incomunicación: la modernidad. La búsqueda de identidad.
<i>'Terrón de azúcar'</i> , 2011	Tradicición y modernidad frente al compromiso matrimonial. Lo fortuito reconduce el destino. Vida y muerte (lo efímero del ser humano).
<i>'Hoy'</i> , 2013	Lo fortuito como justificación del destino. Reflexión que sitúa al espectador frente a un hecho inesperado.

Estructura temática. Fuente: *Elaboración propia*.

El inicio de la película *'Terrón de azúcar'*, da cuenta de historias que se exponen con significados propios. Aquí vemos cómo se presentan los 3 personajes principales de esta

casa y de esta historia: la madre, el tío ‘Ezzatollah y Pasandīde. Las acciones que realizan los personajes evidencian el contraste generacional, señalan representaciones de género — tradicionales y contemporáneas—, y resaltan las nuevas identidades culturales. A lo largo del film se observan los roles tradicionales en el ámbito doméstico, representados con la limpieza de la casa —especialmente la limpieza de las alfombras— o las actividades en la cocina, las cuales están destinadas principalmente a las mujeres; mientras los hombres colaboran allí donde hay que realizar esfuerzos físicos o, simplemente ven el fútbol, destacándose, además, un joven adolescente imbuido por la informática y la tecnología, pero desconectado del ámbito familiar.

Las nuevas tecnologías están presentes de la mano de las nuevas generaciones, no sólo a través de los móviles (el novio, quien vive en EE.UU., regala un móvil a la novia), o el ordenador portátil que servirá para conectarse vía Internet, el día de la petición de mano (jāstegārī). En contraste, el simbolismo supersticioso de partir el azúcar augurando el sexo del primogénito de los futuros esposos, se asigna a la figura del patriarca de la casa representada por el tío ‘Ezzatollah (aunque él finalmente no quiere hacerlo). Estas, constituyen tradiciones ancladas en raíces antiguas, mientras que la penetración tecnológica y el aprendizaje del inglés mediante audiciones con cassette, corresponden a un período más moderno que nos habla, entre otras cosas, de la emigración de los jóvenes iraníes.

Mirkarimi trabaja con simbolismos, personajes que son arquetipos de la cultura iraní; espacios y tiempos evocadores de costumbres y tradiciones desvelando mitos, ritos, costumbres, en fin, simbolismos que se desarrollan con las acciones para atraer al espectador hacia un mundo posible. Menciono aquí los arquetipos del niño sabio, el niño errante, la mujer rebelde, el hombre íntegro que abundan en la literatura oral y escrita persa y que en últimas sirven para representar el enfrentamiento entre el bien y el mal.

La mitología persa es la escena de un enfrentamiento entre la ciencia del Bien (una razón intuitiva, divina y constructiva) y la ciencia del Mal (una ciencia demoníaca, egocéntrica y destructiva). ZAHEDI, F (2012; 6).

Continuando con el análisis iconográfico se procede a continuación a una breve revisión del discurso cinematográfico. El analista se pregunta ¿en qué momento los componentes cinematográficos son síntoma de algo distinto? Se citan a continuación algunas técnicas discursivas que se observan en el cine de Reza Mirkarimi

3.1. ‘Voz over’ y ‘profundidad de campo’ evidencian la presencia del director

Se evidencia un marcado uso de la ‘voz over’, es decir aquella voz que no pertenece a la imagen que estamos viendo pero sí a la diégesis y con la que el autor implícito se muestra para que el espectador se oriente y sitúe en la historia. Para ello se revisarán dos formas

diferentes de iniciar las películas pero en las que, además, el fundido a negro es un elemento recurrente: Inicio de *'El niño y el soldado'*; voz sobre créditos. Empieza en 00:01:00 y termina en 00:02:00. Es esta una película en la que la *'voz over'* se utiliza para presentar el problema que tiene el personaje principal, Bahman Amīnpūr, pero también, ayuda a definir el género filmico. Hay que tener en cuenta que esta película avanza en la medida en que los protagonistas se mueven a lo largo de los diferentes espacios (Estación de policía, Nūrābād, Goran, Teherán) desplazándose a través de diversos medios de transporte (a pie, moto, camión, autobús), desvelando con ello, desde el principio, su género: *'Road Movie'*. La imagen síntesis, al inicio del film, es la carretera en toda su profundidad, mostrándonos el camino por donde se acerca el Comandante, quién además permitirá que Amīnpūr empiece su recorrido de ayuda y orientación al niño.

En el film *'Tan lejos, tan cerca'*, la *'voz over'* también sirve para plantear el problema al Dr. 'Alam (la enfermedad de su hijo), pero además, se representa como hilo conductor de un único mensaje: la distancia emocional entre padre e hijo, es decir, entre el protagonista, el Dr. 'Alam y su hijo Sāmān. La tecnología (el telescopio, el móvil, la videocámara), crean ese vínculo con el que se construye la historia, mostrando un punto de encuentro y desencuentro generacional, pero también un *leitmotive* que impulsa al Dr. 'Alam a estar cada vez más cerca de su hijo. El espectador nunca ve al hijo, pero éste, está presente a través de la *'voz over'*. También se puede hablar de un uso conceptual de la *'voz over'* en la película *'Así de simple'*, 2007, en la que ésta técnica, presentada a través de elementos tecnológicos como la televisión, la radio, pero principalmente el contestador del teléfono, constituyen un recurso que acentúa la soledad del personaje; mostrando por un lado su necesidad emocional en contraste con la realidad que le plantea la vida al tener que vivir una relación más cercana a lo tecnológico e instrumental que a lo humano. (00:05:10 hasta 00:05:37) y (00:06:49 hasta 00:08:28).

La aparición de la *'voz over'* nos recuerda que detrás del proyecto narrativo está el autor de la obra cinematográfica o sujeto que emite el mensaje. El director Mirkarimi suele iniciar sus películas mostrando una imagen que de repente funde a negro pero, es una imagen con la que ya ha iniciado la narración gracias al recurso de la *'voz over'*. Tal es el caso del inicio en *'Terrón de azúcar'*, 00:00:13 hasta 00:01:30. El recurso se presenta también en el caso de *'El niño y el soldado'*, donde la llamada telefónica de Bahman Amīnpūr a su madre nos sitúa en el problema que se le plantea a este personaje: pasar el Nowruz con su familia.

Otra característica discursiva interesante que desvela la presencia del autor implícito es el uso narrativo de la profundidad de campo. Ésta cumple una función comunicativa «metalingüística», que, según CASETTI y DI CHIO, «se dedica a expresar el acto mismo de comunicar» y que, es utilizada en ocasiones como mecanismo para la resolución de microhistorias que habitan en el film. Este es un recurso que Mirkarimi emplea hábilmente en *'El niño y el soldado'*, 1999. Obsérvense a continuación estas dos situaciones:



00:18:27



00:19:20

La lectura del espectador implícito está dada por la mirada del protagonista, Bahman Amīnpūr, que nos dirige hacia la pareja que se abraza, con lo que el autor implícito habla discursivamente con las imágenes, indicando al espectador implícito: ¿Recuerdas el problema que Bahman Amīnpūr vio al inicio del film?, pues, mira, ya se ha resuelto el conflicto de estos dos personajes. Queda clara de esta forma la acción comunicativa formalizada por el director a través de sus figuras de narrador (te muestro con la cámara y desde este punto) y narratario (Amīnpūr —en travelling— observa el final del microrelato), estableciéndose un contacto entre destinatador y destinatario, es decir, un tipo de comunicación fáctica que intenta confirmar el funcionamiento de los canales de la comunicación.

Tanto el uso de la ‘voz over’ como el de la profundidad de campo son soluciones discursivas del director, quién, de manera subjetiva dirige al espectador mostrándole una forma de realizar la lectura del film mediante el detalle diegético (bien sea de sonido o de imagen).



00:55:47



00:55:50 Músico en Nūrābād

La reiteración de esta técnica en sus películas lleva a ver dichas imágenes como signos de su estilo narrativo en el que considera la puesta en cuadro (forma cómo se capta y muestra en el film) y la puesta en serie (montaje) como un conjunto homogéneo, con profundidad, dónde todo lo puesto en el cuadro constituye un espacio estático-móvil, definido por el movimiento de las figuras. Ninguno de estos dos recursos afecta a la historia, a los

hechos en sí, simplemente dirige la mirada del espectador hacia el detalle que quiere destacar, desvela y activa la comunicación en el film. La 'voz over' y la profundidad de campo actúan como narradores y/o como narratarios que recuerdan el ordenamiento discursivo del realizador y la forma como el espectador debe realizar la lectura. Es decir, esto podría contarse de otra manera, pero Mirkarimi lo cuenta así y de esta manera realiza su discurso ofreciéndole al espectador unas instrucciones de lectura del film que indican dónde está poniendo su énfasis narrativo. La versatilidad del director, le lleva a utilizar estos recursos en un sentido completamente opuesto en la película 'Así de simple', 2008. Mirkarimi da menor importancia a la profundidad de campo con el objeto de "dar mayor importancia a los personajes y menos a la atmósfera".⁴⁸

Otro elemento discursivo que utiliza para comunicar con el espectador es la anticipación. Para ello, utiliza la música y los diálogos encadenados con la imagen precedente. La anticipación opera a la manera de signo indicial. El encadenamiento de diálogos nos anticipa la acción y nos indica que la historia continua, lo cual contribuye al ritmo del film. Esto lo vemos en varias de sus películas, como ejemplo tomamos el caso de 'Bajo la luz de la luna', 2001. (00:02:15 a 00:02:25y 00:07:45 hasta 00:07:55).



Captura de pantalla de escritura de créditos en 'Así de simple'.

Finalmente, señalo el uso de otros elementos discursivos dentro de los componentes cinematográficos, como puede ser la iluminación; intencionalmente saturada en 'Terrón de azúcar' o al inicio de 'Así de simple'; o, intencionalmente neutralizada a lo largo de esta misma película. También, se observa el uso del recurso gráfico como elemento indicial y simbólico que evidencia la mano de quien hace la obra. En la película 'Así de simple', 2007, el recurso gráfico se convierte en un elemento de definición de la autoría a través de la creación de una pantalla luminosa sobre la que una mano aparentemente anónima escribe los créditos declarando la presencia concreta de alguien que escribe la historia y la firma ante

48 Información brindada por el director durante el Curso de Verano de la UCM en San Lorenzo de El Escorial. Julio de 2013.

un espectador testigo. En este caso, la pantalla luminosa se apaga en el minuto 00:02:12 con un fundido a negro y da paso a la imagen propiamente dicha.

Vale la pena recordar que todas estas historias, imágenes o alegorías desveladas e interpretadas en el Nivel Iconográfico del análisis constituyen parte del análisis del relato en tanto historia (qué se cuenta) y discurso (cómo se cuenta).

3.2. *Interpretando textos e hipertextos como signos culturales*

Obsérvese a continuación una síntesis de los aspectos iconológicos que se observan en la obra de Mirkarimi, entre los que se incluyen, además de símbolos, arquetipos, costumbres y actitudes, la tradición literaria y poética que existe en su cultura, por lo que las citas al poeta Hāfez (1325-1389), a Nežāmī Gan̄yavī (poeta épico romántico, 1141-1209), o los versículos del Corán oportunamente recitados, también se instauran en su repertorio audiovisual estructurando una semiosfera cultural anclada entre la tradición y la modernidad.

Su primer largometraje, “*Kūdak va Sarbāz / ‘El niño y el soldado’*”, 1999, es una historia que se sitúa en el Nowruz para de ese modo introducir una legendaria tradición con todo el simbolismo cultural que representa: la llegada del año nuevo, es decir, el final de una etapa y el inicio de otra, y en este caso, Mirkarimi, con gran sensibilidad social plantea al espectador la renovación necesaria para que un joven en el camino de la delincuencia, pueda rehacer su vida. Pero también, prácticas sociales, ancladas en la bibliomancia, al leer un gazal de Hāfez comprado a un niño en la calle que nos dice:

...el viento está trayendo la brisa de la amada, la cuál te va a dar luz a los ojos.

O la oración del año nuevo rezada por la familia de Bahman Amīnpūr mientras se recita un versículo del Corán.

En su segunda película “*Zīr-e-nūr-e-māh / ‘Bajo la luz de la luna’*”, 2000, en la que un joven ‘*talabe*’ o seminarista se prepara para recibir hábitos como hombre que se entrega a la religiosidad, pero al considerar que su decisión está influenciada por el deseo de sus padres y no por una fuerza interior propia, entra en crisis. Esto le hace cuestionarse entre la teoría y la práctica de la religión. Pero en la propuesta de diálogo que establece Mirkarimi con el espectador no olvida incluir la literatura y la poesía, por lo que el punto de reflexión se presenta a través de la conjunción de elementos que van creando tensiones narrativas mediante el empleo de textos e intertextos que interactúan con el espectador proponiendo una reflexión mediante dichas combinaciones. Al leer la carta de su padre, éste, representado mediante su ‘*voz over*’, recuerda a Ḥassan el compromiso de regresar a su pueblo y dar continuidad al legado de su abuelo —también clérigo—. Tras comprar las telas, sufre el robo de las mismas, hecho que cuenta a sus compañeros generando, entonces, una libre discusión de los seminaristas que nos lleva a la duda metódica: ¿Pueden las circunstancias

personales excusar una mala actuación? Pueden, la pobreza o la discapacidad, ser causas que eximan una mala actuación? ¿Debe ser castigada, o no, una persona por actuar erróneamente? Finalmente, la información se complementa con la cita del Corán: “Dios mostrará el camino correcto a aquél que tiene fe”, con ello, el autor cinematográfico nos habla del determinismo del ser humano.

Otro ejemplo del cruce de textos que muestra la representación del texto narrativo es la historia contada por el sastre que cita el relato de Leīlā y Maʿyṅūn como referente de la tradición literaria iraní, pero que también brinda un mensaje que debe leerse mediante la analogía que se hace con el mito del amor divino y la unidad o *Toūḥīd*. Es decir, la unión con el amado, considerado la fuente principal de donde hemos sido cortados y el constante lamento por esta separación y el deseo de volver al cañaveral (la unidad). La idea del amor divino y el amor como unidad se puede ver en una relación que trasciende la narrativa persa, cuando Mirkarimi incluye el texto de Shakespeare recitado por un vagabundo o *rend*⁴⁹ que se encuentra debajo del puente y que sueña con la mujer amada, de quien, hace 20 años espera su amor.

Romeo: “Si con mi mano indigna profano este sagrado
Santuario, es un pecado de mi amor, y por eso
Mis labios, peregrinos en rubor, he acercado
Para expiar ese roce con el más tierno beso.
Julieta: Buen peregrino, agravias a tu mano inocente
Que en su devoción muestra sus afectos sinceros,
Los santos tienen manos que toca el penitente
Y uniendo palma a palma se besan los palmeros.
Romeo: Dime, ¿y no tienen ellos unos labios humanos?”

Con ello, tenemos un autor implícito que se dirige a un espectador implícito, universal, al que se le muestra un camino de comparación de textos que le acerca a la interculturalidad. Se señala que el amor de Dios se revela en un camino con espinas. ‘Bajo la luz de la luna’: 00:27:52 hasta 00:30:35. Este mito también se expresa o tiene referencias en otras películas como por ejemplo en ‘Terrón de azúcar’, donde se plantea la disputa entre familias los Capuleto y los Montagues que se representa en los *Vazīrī* y la familia de la novia; lo cual nos recuerda referencias shakesperianas en esta obra.

En su cuarta película “*Jeīlī Dūr, jeīlī nazdīk / Tan lejos tan cerca*”, 2005, nuevamente, expresa su gran interrogante sobre la religión. En esta ocasión, Mirkarimi ha acudido al

49 El *rend* representa un ‘personaje tipo’ caracterizado por ser un inconformista que ama la vida, asentado en un fuerte individualismo, aunque esto conlleve reproches sociales con los que parece gozar. Su actitud frente a la vida denota gran libertad sin atenerse a las normas. El *rend* ha sido referenciado ampliamente en la poesía de Hāfez.

melodrama como género así como a una fuerte construcción con diversos escenarios en lugares desérticos de Mesr haciendo de este film un escenario de imágenes de gran calidad que promueven el turismo temático en torno a la astronomía como fuente de conocimiento con la potencia de la imagen asociada a la mención de las constelaciones, la Nebulosa de Orión⁵⁰. 00:38:37 hasta 00:41:35. Se brinda así un flujo de tensiones mediante los diálogos, destacando una discusión sobre el contraste entre lo rural y lo urbano, entre la religión, la fe y el destino del hombre.

Hombre religioso:

«Cada cosa tiene dos caras, lo que importa es lo que pasa en el corazón de uno».

«... se puede saber el destino de los seres humanos a través del lugar de las estrellas. Ellas no giran por casualidad allí arriba. Están hablándonos. Se tiene que tener buenas orejas para oír».

Después vendría una película con una temática diferente “*Be hamīn sādegī / Así de simple*”, 2007. Una historia sencilla, un melodrama basado en su protagonista, una ama de casa proveniente de provincias que vive en Teherán y cuya vida se sintetiza en el quehacer doméstico diario, la educación de sus hijos, el cuidado y atención a su marido. En un momento dado decide abandonar su familia y este tipo de vida, pero será la lectura del Corán, a petición de su vecina, la que le haga cambiar de parecer. Esta narración no presenta grandes expectativas dramáticas, sólo pretende mostrar un tipo de mujer independientemente si esta es o no un arquetipo de la mujer iraní, como dice el guionista, Shadmehr Rastin:

Tāhere no es representante de la mujer o la madre iraní, pero es una mujer que después de estar siglos en la sombra, hasta en el cine, le gusta ver y ser vista.

En 2012, “*Yek ḥabbe qand / ‘Terrón de azúcar’*”. La boda de Pasandīde sirve de marco para mostrar tradiciones y costumbres de una familia iraní. Los invitados empiezan a llegar al pueblo y al hogar materno para celebrar los rituales y ceremonias que corresponden a la futura boda, cargados con sus propios secretos y limitaciones. Una situación inesperada hace que la familia tenga que transformar la alegría y dulzura que precede a la boda en otro tipo de banquete.

Y finalmente, su último largometraje “*Emrūz / ‘Hoy’*”, 2014 galardonado en el Festival Internacional de Cine Fajr por el Jurado Ecuménico / Premio Beinol Adian. Esta historia nos cuenta cómo Yoūnes, un taxista, recoge de manera fortuita (casualmente) a una mujer

50 En la película, la mención a la nebulosa de Orión nos lleva a la relación con el mito de la resurrección: «Las nebulosas son tanto el lugar de nacimiento como de la muerte de las estrellas todos vuelven al mismo lugar, donde se han nacido. Yo no sabía que las estrellas también, mueren...»

embarazada quién le pide acercarla a un hospital cercano. La mujer no tiene dinero y al parecer ha sido golpeada. Lo que parecía una buena acción, que tomaría unos minutos, se convirtió en una difícil situación en la que el destino de cada uno de los seres humanos aquí implicados, se puso en juego.

En el Nivel Iconológico. Las películas de Mirkarimi recorren tanto lo urbano como lo rural, en cualquier caso, mostrando y mostrándose en el marco de la vida cotidiana y de los símbolos con los que se representa la cultura persa. Para construir dicha semiosfera de la cultura persa, Mirkarimi realiza sus trabajos cinematográficos como un etnógrafo, un verdadero observador de las prácticas culturales iraníes desvelando diversos aspectos como, la incomunicación humana producida en las grandes ciudades por la inmersión en el trabajo o en la rutina, pero también, la brecha generacional producida por la entrada de la tecnología, por la yuxtaposición de miradas diferentes a la vida, intereses diferentes, o el conocimiento, o no, del idioma inglés en las nuevas generaciones. Una realidad migratoria, que también se presenta como un fenómeno cada vez más acentuado, compartido por las nuevas generaciones de iraníes que se plantean vivir en el extranjero. La búsqueda de identidad o crisis de identidad del sujeto, que se mueve en el marco de la tradición y la modernidad, lo rural y lo urbano, lo local y lo foráneo, se da a través de las diferentes regiones y los diferentes personajes mostrando el contraste existente entre lo que se dice y lo que se hace, lo que se cree y lo que se siente.

En sus narraciones desarrolladas en el ámbito rural, Mirkarimi narra destacando los simbolismos, los mitos, los ritos, las costumbres, las creencias, los valores, las tradiciones. En su película *'Terrón de azúcar'*, el realizador hace énfasis en el acento de la región de Yazd, el film recrea una antigua casa de pueblo en la que un grupo de personajes se reúnen para celebrar una boda y, cómo allí mismo se señala que, «El banquete de boda se convierte en el del funeral». Tanto en *'Terrón de azúcar'* como en *'Tan lejos, tan cerca'* o en *'Aquí hay una luz encendida'*, la semiosfera de la cultura se nutre visual y auditivamente con costumbres, ritos, tradiciones, supersticiones, etc, permitiendo que el público espectador reciba a través de las imágenes y sonidos, el legado generacional de historias, tradiciones, mitos y costumbres del pueblo iraní, es decir de la cultura iraní (el entierro, el miedo a la muerte, la petición de mano, la festividad de la boda o la descripción de la tradición del Santuario de Sultán 'Azīz, *The Giving King*. Piénsese también en los pueblos de Jorasán (Nūrābād y Gorgán) que se ven en *'El niño y el soldado'* o los pueblos de la provincia de Golestán: Akbar-Ābād / Qāsem Abad que se muestran en *'Aquí hay una luz encendida'*, pero también la región desértica de Mesr en *'Tan lejos, tan cerca'* donde invita al espectador al conocimiento de la astronomía, a revivir el interés científico que para la cultura musulmana y para el pueblo persa en particular ha tenido esa ciencia en su ancestral historia.

En las narraciones donde se relata sobre el ámbito urbano, su trabajo de etnógrafo ha consistido en mostrar, casi denunciando, los problemas de identidad del pueblo iraní, la soledad, la delincuencia y otros problemas surgidos con la migración desde las provincias

a la gran ciudad que es Teherán. En ese trabajo de etnógrafo y de intérprete de la cultura se observan historias ancladas en la historia de la humanidad pero sobre todo en el imaginario colectivo iraní. Como ya se señaló, observamos historias basadas en el mito del viaje iniciático como forma que lleva a la transformación o al cambio de un estado a otro; también historias marcadas por situaciones que reflexionan sobre la libre voluntad y el determinismo del hombre o la lucha entre el bien y el mal. Vale la pena destacar situaciones que expresan tradiciones vinculadas a la bibliomancia o a las artes adivinatorias a través de libros o textos sagrados como El Corán o Hāfez. La bibliomancia refleja una antigua tradición proveniente del mundo zoroástrico, puede provenir de la época pre-islámica persa e incluso puede decirse que no tiene bases en el Islam, sino que se ha integrado —a través de la incorporación del Corán en dicha tradición. Téngase en cuenta que en el mundo chiíta estas artes adivinatorias serían reprobables, sin embargo, al utilizar el Corán, el acto se torna lícito.

Reza Mirkarimi trabaja una relación de historias en las que Teherán se convierte en un punto de encuentro con el espectador. Teherán es punto de llegada en *'El niño y el soldado'*, y allí, desde la simbólica plaza Āzādī, se muestra el mundo hostil de la droga y la pobreza. En *'Bajo la luz de la luna'* se relatan historias de un Teherán hostil; se denuncia el tráfico de drogas por un menor en una historia donde un religioso se cuestiona no sólo su fe y su cometido ante Dios, sino también su objetivo ante la sociedad. Mirkarimi desarrolla una historia en el Hozeh Elmieh / Centro de estudios teológicos de Teherán, mostrando por primera vez en la historia del cine iraní la cotidianidad e intimidad de los seminaristas. Continuando el análisis en el Nivel Iconológico diríamos que plantea la duda metafísica de Seyed Hassan, vulnerando así el tradicional hálito que rodea de misterio la vida del religioso y logrando con ello acercarlo a la sociedad proponiéndolo como una opción positiva en la vida de cualquier hombre. El punto de partida de esta historia incluye la pregunta mencionada en el film mediante una discusión de los seminaristas: ¿Puede el ser humano justificar malas actuaciones por motivos como la pobreza o la discapacidad? Y para ello, el protagonista Seyed Hassan baja al metro, baja al puente de Resālat en una metafórica búsqueda de su destino a través de las telas robadas —aquellas telas con las que se confeccionará su hábito religioso. Esas telas que no son otra cosa que una metáfora que le conduce al encuentro del sentido de su religiosidad.

Seyed Hassan se cuestiona ¿para qué quiero ser religioso? ¿Cómo servir a Dios?, ¿a la sociedad? El espectador es, entonces, un observador de historias humanas y de la experiencia de reflexión y toma de consciencia sobre el servicio a esa comunidad pobre y/o discapacitada. Pero sobre todo el espectador es un receptor de múltiples preguntas, de cuestionamientos entre el bien y el mal, que el director interpreta convirtiéndose en interlocutor de una colectividad. Así, brinda múltiples puntos de vista a la sociedad, mediante un acto comunicativo en el que interpela a ese narratario, a ese espectador implícito, anónimo, con preguntas, con reflexividad cultural y pensamiento crítico, es decir, comunicando.

CONCLUSIONES

El análisis desvela las huellas del autor en términos de su cultura mostrando, en línea con las ideas de Casetti y Di Chio, que Mirkarimi es un realizador que ve «el film como un espejo y como un modelo de lo social». Reza Mirkarimi es un director que trasciende, supera la actividad técnica cinematográfica para contar relatos basados en la cultura y tradición iraní, para ello, interpela al espectador mediante el uso activo de textos e intertextos que remiten a los grandes símbolos de la narrativa iraní; toma personajes arquetipos capaces de sufrir una crisis interior mediante su representación. Crisis que conduce a una reflexión, a un camino espiritual sobre el que evoluciona el personaje a lo largo de la historia.

Director intimista, interpela y busca el diálogo con el espectador, confirmando el pacto narrativo (autor - narrador – narratario – lector), integrando tradición y modernidad e incluso acercando e integrando figuras míticas del imaginario universal de la cultura occidental al imaginario universal oriental. Su trabajo es multidisciplinar y se apoya en la etnografía, la sociología y en el trabajo psicológico de unos personajes que representan la tradición narrativa y el legado generacional que se puede brindar con las imágenes que se muestran al mostrarse.

El análisis iconológico hace pensar que el siglo XX y el actual siglo XXI representan una sociedad cada vez más globalizada económica, social y culturalmente, en la que «debe prevalecer la identidad de cada pueblo para no perdernos con el maremágnum que las nuevas tecnologías de la información y la comunicación han construido desbordándonos con medios, una tecnología cada vez más sofisticada, y un gran cúmulo de información que desborda las posibilidades de gestión del ser humano. En ese marco, la alfabetización mediática e informacional es esencial y es una competencia importante para el Aprendizaje Permanente del ser humano. Dado el enorme potencial de los medios masivos de comunicación y el potencial del cine, en particular, la alfabetización mediática tiene un campo de desarrollo en el análisis del cine, en la difusión y transmisión de valores culturales que permitan realizar una lectura más integradora, una lectura que nos acerque a mirar al otro con aceptación y tolerancia. El Modelo de Análisis Iconológico aplicado al cine representa este ámbito en el que nos podemos apoyar para entender otras culturas desde la inclusión, la tolerancia, el respeto, la identidad y la integración de los pueblos en nuestra aldea global.

BIBLIOGRAFÍA

Dekhoda, A.A., Diccionario enciclopédico de la lengua persa. Versión on-line. Disponible en: <http://www.loghatnaameh.org/>

Casetti, F.; Di Chio, F., *Cómo analizar un film*. Instrumentos. Paidós, Barcelona, 1991.

García Jiménez, J., *Narrativa Audiovisual*. Cátedra. Signo e Imagen, Madrid, 1993.

- Hafez. *101 poemas*, Edición de Clara Janés y Ahmad Taherí. Ediciones del oriente y del mediterráneo, Guadarrama (Madrid), 2004.
- Kavanagh, A., *Irán por dentro. La otra historia*. Terra Incognita. José J. de Olañeta, Editor, Palma de Mallorca, 2010.
- Mirkarimi, R., Official Website / Web oficial. Disponible en: <http://www.rezamirkarimi.net/index-en.html>
- Lotman, Y., *La semiosfera I. Semiótica de la cultura y del texto*. Edición de Desiderio Navarro. Frónesis. Cátedra. Universitat de Valencia. Valencia, 1996.
- Musavi Lari, S. M., *Los fundamentos de la doctrina islámica*. Libro I. Qom (Irán), 2009.
- Panofsky, E., *El significado en las artes visuales*. Alianza Forma, Madrid, 1987.
- Santos Martínez, C.J., “Aplicación de un Modelo de Análisis Iconológico a la Cultura de Posguerra en el Cine Español: El caso de La Colmena”, Madrid, 1999.
- “El modelo de análisis iconológico: Propuesta aplicada al relato cinematográfico”. N° 3. Marzo. Año II. Páginas: 110- 130, Madrid, 1999, Disponible en: <http://www.seeci.net/revista/hemeroteca/Numeros/Numero%203/ClaraJan.pdf>
- Zahedi, F., “Los niños errantes del cine iraní. Del mito a la historia”. En: Vivat Academia. Año XIV. Número especial. Febrero. pp 1179-1193, Madrid, 2012. Disponible en: <http://pendientedemigracion.ucm.es/info/vivataca/numeros/n117E/PDFs/FZahe.pdf>

EL ORIGEN DEL PROYECTO UTÓPICO EUROPEO Y SU IMPACTO EN LAS RELACIONES INTERNACIONALES DE LA EDAD MODERNA

Alfred G. Kavanagh
Universidad Pontificia de Comillas

El uso del término «utopía» procede del jurista y mártir de la Iglesia Católica, Tomás Moro, Sir Thomas More, que lo acuñó en un delicioso tratado del buen gobierno publicado en 1516. El título original en latín es: “Libellus. De optimo rei publicae statu, deque nova insula Utopiae”, que se tradujo a la lengua vernácula inglesa de la época como, “Concerning the best state of a Commonwealth and the new Island of Utopia”. Francisco de Quevedo le dedicó un magnífico prólogo escrito en la Torre de Juan Abad el 28 de septiembre de 1637, el libro es corto, pero para atenderlo como merece, ninguna vida será larga.⁵¹

La obra se publicó seis años después de la guerra santa de la Liga de Cambrai en la que el Emperador Maximiliano, el Rey Luis XII de Francia, el Papa Julio II, Fernando V de Aragón y varias ciudades-estado italianas se enfrentaron a la Serenísima República de Venecia derrotándola en Agnadello (1509).⁵² Para muchos historiadores italianos, este descalabro supone el cierre de Venecia como puerta de Oriente. Al año siguiente, 1517, Lutero publicará sus 95 tesis, creando una fisura permanente en la pretendida unidad religiosa de Europa. Los estados protestantes del Norte de Europa y los estados católicos del Sur se dotarán rápidamente de un marco teológico-político muy distinto, evidenciado en la naturaleza de los proyectos utópicos y en los espejos de príncipes publicados en cada una de las respectivas áreas de influencia.⁵³

51 Moro, T., *Utopía*, (ed. y trad. de Pedro Voltés), Colección Austral, Ediciones Espasa Calpe, Madrid, 1955, pp 31-33. La edición crítica que hemos manejado en inglés, More T., *Utopia* (Norton Critical Edition), ed. George M. Logan, Norton, W. W. & Company, Inc., Nueva York, 2012.

52 Los fecundos contactos entre Venecia y Oriente durante casi un milenio fue el objeto de una magnífica exposición “Venezia e Islam 828-1797” en el Palazzo Ducale de Venecia, con un excelente catálogo con el mismo título que se reseña al final de este trabajo.

53 Rodríguez de la Flor, F., *Mundo Simbólico; Poética, Política Y Teúrgia En El Barroco Hispano*, Akal, Madrid, 2012.

El texto de Moro puede leerse como un gozne entre dos periodos y dos tecnologías. El tránsito de la Edad Media a la Edad Moderna y la aparición de la imprenta que irá imponiendo gradualmente una cultura tipográfica frente a la tradición de la mnemotecnia y de la oralidad.⁵⁴

La importancia de esta obra reside, en gran medida, en que define cuál va a ser la voluntad política europea en la Edad Moderna y Contemporánea. Para los numerosos autores y comentaristas de los últimos cinco siglos que han leído, criticado, corregido y ampliado la utopía de More, la ventaja competitiva de Europa frente al resto de las naciones, para utilizar la terminología de Adam Smith, consistirá en haber diseñado un modelo de la razón de Estado susceptible de exportarse a otros estados.

He sido políticamente correcto al definir esta vocación europea como un «producto susceptible de exportarse», porque podría igualmente decirse que esa convicción íntima por parte del europeísmo acerca de su razón crítica le llevará a concebir el resto de los estados no europeos en un estado permanente de necesidad y, en línea con este razonamiento, el modelo europeo no sólo es susceptible de, sino que habrá de ser implantado en esos estados orientales caracterizados por gobiernos autoritarios y despóticos con la persuasión necesaria.

La construcción de un universo utópico requiere la construcción de un lenguaje y Tomás Moro no escatima esfuerzos en acuñar neologismos mezclando términos griegos y latinos. Sin embargo, al describir el afán por el saber de los habitantes de Utopía, revela que:

Sospecho que esta raza descende de los griegos, y su lengua, aunque casi enteramente persa, conserva vestigios de griego en los nombres de las ciudades y en los títulos de los magistrados.⁵⁵

Con notable intuición, adelantándose a Sir William Jones⁵⁶ en su discurso a la Sociedad Asiática de Calcuta, apunta a la existencia de una raíz común entre la lengua persa, la lengua griega y latina, todas las cuales son clasificadas hoy en día como pertenecientes al grupo de las lenguas indoeuropeas. Sin embargo, el autor rápidamente se protege de cualquier influencia oriental en su proyecto utópico señalando que sus habitantes se entregan con

54 Ong, W.J., *Oralidad y Escritura: Tecnologías de la Palabra*, Fondo de Cultura Económica, México, 1997, p. 119 «Mucho después de inventada la imprenta, el proceso auditivo siguió dominando por algún tiempo el texto impreso visible, aunque finalmente lo impreso acabó por superarlo. El predominio auditivo puede percibirse notablemente en ejemplos tales como las primeras portadas impresas que a menudo nos parecen disparatadamente caprichosas en su desatención a las unidades visuales de las palabras».

55 Op. cit., p. 131.

56 Jones, W., *Sir William Jones, 1746-1794: A Commemoration*, ed. Alexander Murray, Oxford University Press, Oxford, 2006. El discurso inaugural con motivo de la fundación de la Royal Asiatic Society of Bengal pronunciado el 15 de enero de 1784 por Sir William Jones, marca el comienzo de los estudios de lingüística comparada en Europa que tendrán una gran acogida por el movimiento romántico alemán.

pasión al estudio y lectura de los clásicos griegos. El nombre antiguo de la Isla de Utopía era Abraxas, término acuñado posiblemente por el gnóstico Basílides y que refleja una fuerte influencia de las doctrinas soteriológicas de Oriente Próximo. El príncipe era denominado anteriormente Barzanes, término de indudable origen persa. Del mismo origen patronímico fue Ahmad Barzani, el líder de las revueltas kurdas en Iraq durante los años del protectorado británico y su independencia con el Rey Faisal.

Aunque la tarea de rastrear influencias persas en la obra de Tomás Moro sería estimulante, he optado por releer el proyecto utópico de More partiendo de esa pequeña fisura en la que parece dejar entrever la existencia de otras influencias, para volver rápidamente al discurso oficial de la tradición democrática griega y el logos occidental.

Como dice el brocado, *ex nihil, nihilo*. Por tanto, tengo la sospecha que en la construcción de la utopía de Moro hay otras fuentes que no están explícitamente mencionadas y que se pueden deducir por las descripciones que encontramos en su obra de la ciudad ideal.

En el capítulo VI de esta obra, el autor se refiere a los embajadores de Anemolio ataviados, cito textualmente:

de cien colores, los más de ellos de seda, con recamados de oro, adornos de cadenas, y sortijas de valor de gran precio (...)” pero los habitantes de Utopía, les parecía que ir así engalanados era cosa de esclavos por las muchas cadenas de oro que traían, y los dejaban pasar sin hacerles cortesía alguna de ninguna suerte.⁵⁷

Este pasaje está inspirado, a mi juicio, en el episodio de las Historias de Herodoto⁵⁸ en el que el rey persa Cambises II (529-522) envió unos emisarios a Etiopía para hacer un reconocimiento del país, llevando costosos de regalos de brocados, brazaletes de oro, vasijas de alabastro y un barril de vino de palma que el rey de Etiopía examina y aprovecha para mostrarles una de sus prisiones, donde todos los presos estaban encadenados con cadenas de oro.⁵⁹

Otro ejemplo significativo es el nombre que los habitantes de Utopía dan a la divinidad suprema, Mithras, referencia indudable al culto mitraico de origen persa y mencionado también por Herodoto como el dios supremo de los Persas. Esta cuestión ha sido ampliamente analizada por Dumézil en su obra *Mitra-Varuna*⁶⁰ referida a la naturaleza dual de la soberanía indoeuropea y a Mitra como personificación del cumplimiento estricto del contrato (social).

Aunque Tomás Moro ubica la Isla de Utopía en el Nuevo Mundo, la construcción de

57 Op. cit, p. 115-116.

58 Herodoto, *Historias*, (ed. de Manuel Balasch), Libro I, Ediciones Cátedra, Madrid, 2004.

59 Baumann, U., *Herodotus, Gellius and Utopia*, Moreana XX, 77, pp. 5-10, 1983.

60 Dumézil, G., *Mitra-Varuna, An essay on Two-Indoeuropean Representations of Sovereignty*, Zone Books, Nueva York, 1988, pp. 97-99.

la felicidad para ese no-lugar proviene del Viejo Mundo. La elección del Nuevo Mundo, basado posiblemente en crónicas que circulaban sobre los viajes de Americo Vespuccio y otros exploradores de finales del siglo XV, no es casual, en 1516 el Nuevo Mundo, un mundo tan nuevo, como describe en *Cien Años de Soledad*, García Márquez, que tuvieron que inventar las palabras para nombrar las cosas. Si en Macondo hay transmutación, en Utopía hay mera transmisión del legado europeo a un espacio teórico, convenientemente vacío. No se conocía prácticamente nada del Nuevo Mundo y, por tanto, su territorio era como una biblioteca inmensa y vacía cuyos anaqueles se deberían llenar con contenidos procedentes del proyecto civilizador de una región que había entrado en el siglo XVI auto-designándose como la Edad Moderna.

En la construcción de la Utopía de Moro hay indudables referencias formales a Herodoto, Aulo Gelio, Amiano Marcelino, Tito Livio, pero el tejido utópico tiene trama oriental y urdimbre occidental y, precisamente, las reticencias que suscitó el texto entre los primeros censores se debía a esas referencias veladas a una antigüedad pagana y no clásica. George Makdisi⁶¹ aborda la cuestión en un texto interesante sobre el sustrato oriental del proyecto humanista europeo, subrayando que el paradigma de los saberes de la Edad Moderna no se originó, como pensaba Jacob Burckhardt con el Renacimiento italiano del siglo XV y XVI, sino en las madrasas, instituciones como Beit al-Hikma, universidades y centros del saber diseminados en Iraq, Egipto, Sicilia, Fez y Al-Ándalus. Las traducciones realizadas en los siglos XIII y XIV de los *studia adabiya* permitirá el acceso de los primeros humanistas como Pico della Mirandola, Marsilio Ficino o Aretino al saber oriental.

Así, el humanista italiano Lorenzo Valla, a mediados del siglo XIV publicaba uno de los textos más polémicos del primer Renacimiento: *De falso credita et ementita Constantini donatione*,⁶² en el que criticaba el falso histórico de la donación de Constantino a la Iglesia de Roma, mediante argumentos filológicos que prefiguran el primer humanismo muy vinculado a un saber más allá de las fronteras grecolatinas. La traducción directa de textos paganos y las labores filológicas de los humanistas mostraron el carácter mítico-pagano de numerosas concepciones supuestamente reveladas y sobre todo, pusieron de manifiesto abundantes interpolaciones, préstamos y migraciones de símbolos procedentes de Oriente (fundamentalmente a través de la Persia pre-islámica) en la tradición grecolatina.

Quisiera detenerme un instante en esta cuestión, creo que Tomás Moro percibe el alcance de la fisura y decide no ahondar en esa cuestión para no vulnerar el principio de la primacía europea en el discurso del logos.

El viaje imaginario hacia la utopía política en Europa coincide con las primeras misiones a Persia, como la encabezada por el dominico William de Rubrock, que tuvieron lugar en el siglo XIII, con el fin de entablar relaciones diplomáticas con el temible Genghis Khan,

61 Makdisi, G., *The Rise of Humanism in Classical Islam and the Christian West: With Special Reference to Scholasticism*, Edinburgh University Press, Edimburgo, 1990.

62 Valla, L., *De falso credita et ementita Constantini donatione*, ed. W. Setz, Teubner, Leipzig, 1994.

fallecido en 1207.⁶³ Sin embargo, lo real se entrecruzará con lo imaginario y los deseos de la Cristiandad de encontrar un buen aliado frente a los musulmanes, cristalizará en el mito de Preste Juan.⁶⁴ Uno de los primeros testimonios lo encontramos en las crónicas del obispo de Freising, Otto, en la que se perfila la figura de un tal Juan, converso a la fe nestoriana que habría conseguido derrotar a los monarcas de Media y Persia. Su pretensión era liberar la ciudad santa de Jerusalén de los musulmanes con el concurso de los monarcas cristianos. Este relato, que adoptará infinidad de variantes a lo largo de más de cuatro siglos, muestra el poder de la narración para provocar grandes transformaciones en la historia.⁶⁵

Tras la derrota del Sultán Sanjar en 1141 por la tribu mongola de Kara Kitay, estas minorías percibieron, antes que el resto de los estados occidentales, un cambio radical en el curso de la historia. Con el fin de fomentar una toma de conciencia por parte del papado utilizaron el ingenioso recurso de proyectar sus deseos de protección en la figura de un soberano justo, descendiente de los antiguos magos de Persia, que se había convertido al rito nestoriano, conocido como Preste Juan. Según Hugo de Gabala, uno de los posibles autores de esta falsificación, Preste Juan habitaba *ultra Persidam et Armeniam in Extremo Oriente*. Para avivar el interés de los monarcas cristianos, empezaron a circular una serie de cartas dirigidas al rey de Francia, al Papa y al emperador bizantino redactadas por el propio Preste Juan. En el siglo XIII, el temor de una invasión mongola hizo que el papa Inocencio IV enviase al franciscano Giovanni di Piano Carpini, a la remota ciudad de Karakorum en Mongolia, para intentar convertir al soberano mongol y sus súbditos. El otro motivo de este viaje diplomático, era intentar entablar contacto con ese legendario monarca cristiano que vivía rodeado de infieles.

Cuando los humanistas del primer Renacimiento reconstruyen el periodo grecolatino, empiezan a descubrir las fisuras de una herencia, que se presentaba como la civilización del logos y de las formas estables (el canon). Marsilio Ficino, Pico della Mirandola y Lorenzo Valla, entre tantos otros, habían constatado que existió también un saber heterodoxo al margen de la retórica clásica que ejerció una gran influencia en los movimientos culturales localizados en los confines del Imperio Romano de Occidente. (Neoplatonismo en Alejandría, gnosticismo en Asia Menor y movimientos iconoclastas en Bizancio o la escuela de Bagdad, tras la aparición del Islam, para citar solo algunos ejemplos). Con el declive del Islam en el siglo XIII, es-

63 Ruysbroek, J., *The Journey of William of Rubruck to the Eastern Parts of the World, 1253-1255*, Asian Educational Services, Nueva Delhi, 2001.

64 Delumeau, J., *History of Paradise – the Garden of Eden in Myth & Tradition*, University of Illinois Press, Illinois, 2000.

65 No habrá libro de viajes que se precie a partir del siglo XIII, que no incluya un capítulo a este reino imaginario, que se había convertido en un lugar absolutamente real en las cartografías de un mundo escindido entre fieles e infieles, siendo los más populares, el Relato de las Maravillas de Marco Polo y los Viajes de Sir John Mandeville. La relación entre ese «más allá» y los relatos apocalípticos debido al avance de las hordas mongolas se muestra de forma convincente en la obra de Braga, C., *Le Paradis Interdit au Moyen Age. La quête manquée de l'Eden oriental*, L'Harmattan, Paris, 2004.

tas formas simbólicas representativas del saber heterodoxo vuelven a migrar hacia la Europa Medieval. Como han puesto de manifiesto Edgar Wind, Rudolf Wittkower, Jean Seznec o Fritz Saxl, esta migración se detecta con gran claridad en las representaciones de las constelaciones y en los modos de diagramar el universo (mandorlas, cuerpos místicos, las tres edades del hombre, los mapas del paraíso, etc.). Fritz Saxl, en su conocida obra, *La Vida de las Imágenes*, utiliza la expresión «*en el ángulo muerto de la historia*», para referirse a muchos otros símbolos e imágenes percusivas de la historia visual de Occidente que tienen un origen oriental. La tradición babilónica/asiática pre-islámica, anterior a la cultura grecolatina, habría sobrevivido a lo largo de toda la Edad Media en el ángulo muerto, lo que explicaría la abundante presencia de elementos paganos, gnósticos, herméticos, sincréticos, procedentes de cultos y filosofías muy diversas, en la simbología emblemática del Barroco.⁶⁶ Las investigaciones de Jung acerca de la universalidad de determinados símbolos le llevaron a considerar que el origen del mándala es mucho más antiguo que el budismo mahayana y que forma parte de los arquetipos del inconsciente de la humanidad. Los estudios realizados por Jung, Coomaraswamy, Guénon, Corbin, Martin Buber, James Hillmann, Karl Kerényi, Louis Massignon o Mircea Eliade, entre otros, agrupados en torno al círculo Eranos, que ha organizado conferencias anuales ininterrumpidamente desde 1933, desempeñaron un papel fundamental en crear puentes entre disciplinas tan diversas como la historia de las religiones, etnología, psicología, estudios asiáticos y de Oriente Medio, antropología y lingüística. Los estudios rigurosos en materia de iconografía revelaron la existencia de símbolos muy anteriores a los primeros alfabetos que constituyen la genética espiritual de la humanidad. Símbolos poderosos, trabados en el inconsciente cultural, que no se habían creado de un modo trivial o casual, sino que era el resultado de un largo proceso de interiorización de realidades suprasensibles.

Conforme los relatos del Nuevo Mundo se vuelven más precisos, las Utopías se van desplazando a territorios todavía ignotos. Con la toma de Ormuz por las tropas portuguesas bajo el mando Alfonso de Albuquerque en 1507, el mito del Preste Juan, como los retablos móviles se trasladará a Etiopia o al lejano reino de Abisinia, porque la remota y mítica Persia quedará incómodamente cerca de Europa a partir del siglo XVI para que forme parte de la cartografía del imaginario. La figura del prudente gobernador cristiano sigue siendo

66 En los últimos veinte años, los estudios sobre emblemática han puesto de manifiesto esta migración simbólica que, en muchos casos, no es tampoco unidireccional de Oriente a Occidente. Las conferencias ERANOS se han celebrado desde 1933 en la villa de Olga Froebe-Kaptein situada a orillas del Lago Maggiore cerca de Ascona (Suiza). La idea de este grupo de trabajo es propiciar encuentros entre investigadores de tendencias, credos e intereses muy diversos para compartir durante una semana cada año sus visiones respecto a un determinado tema generalmente relacionado con la sabiduría perenne. En su primera edición, el tema fue “El Yoga y la Meditación en el Este y el Oeste” y en los años sucesivos se han celebrado conferencias sobre “El Mundo de las Imágenes Primigenias”, “El Culto a la Diosa Madre”, “El Hombre y el Proceso de la Creatividad” o el “Caos y el Orden” para citar solamente algunas.

válida y la creación del Instituto de la Propaganda de la Fe tras el Concilio de Trento alentarán a los predicadores a transferir este monarca ideal a Etiopía. El fraile dominicano Luís de Urreta, proporcionará una noticia exacta de la existencia de Preste Juan, localizando su reino en Etiopía, y procediendo a describirlo con la precisión de un cartógrafo con la finalidad de recabar ayuda para su construcción virtual.⁶⁷

La utopía exportada por Europa adoptará infinidad de variantes a lo largo de más de cuatro siglos, muestra el poder de la narración para provocar grandes transformaciones en la historia. Brisson, en su obra, *De Regno Persico*, nos proporciona un ejemplo magistral del uso del tópico, aprovechando una cita de Herodoto, en la que critica la costumbre de los persas de discutir los asuntos de estado en los banquetes reales. Será Edward Gibbon que fallecerá en plena Revolución Francesa, autor de la conocida *Historia del Auge y la Decadencia del Imperio Romano* el que sistematice para la Ilustración los fragmentos del prejuicio hacia lo Oriental que posteriormente heredará el movimiento romántico del Orientalismo. A partir del siglo XVIII se produce la inversión del proyecto utópico, convirtiéndose Europa en las Luces para los pueblos orientales privados, según el discurso prevalente de la época, de la Diosa Razón. Por ejemplo, en una obra bastante apreciada en ese periodo, Séguier de Saint-Brisson juzga la civilización persa en cuatro líneas:

Esta circunstancia, ya comentada por Amiano Marcelino, prueba la veracidad del testimonio de Herodoto y la persistencia de las costumbres persas. Entregados a los placeres de la buena mesa y, finalmente, el vino de Shiraz ha prevalecido sobre los preceptos de su profeta Mahoma.⁶⁸

Del discurso totalizador de la utopía no se libra siquiera Marx cuando recurre a la metáfora de la religión como el opio del pueblo.⁶⁹ El opio proviene de Oriente, el consumo de opio induce al letargo, a la desidia, y al anquilosamiento. Inconscientemente, Marx se hacía eco de esa visión de Oriente tan importante para fundamentar el rol enérgico de Occidente en el liderazgo político y administrativo. En su conocida obra, *Domestic Structure and Foreign Policy*⁷⁰, Henry Kissinger, afirma, con cierta candidez, que la principal dificultad para tratar con ellos (los Orientales) es que no han tenido una revolución científica como Europa a partir de Newton. Esta incapacidad crítica innata no es fácil de resolver, a juicio de Kissinger, porque aunque se exporten estructuras estables democráticas, falta la

67 Urreta de, L., *Historia De La Sagrada Orden De Predicadores, En Los Remotos Reynos De La Etiopia: Trata De Los Prodigiosos Sâtos, Martyres, Y Cõfessores*, Impreso por Juan Crisóstomo García, Valencia, 1614.

68 Séguier de Saint-Brisson, N.M., *De Regno Persico*, Paris, 1845, p. 63.

69 Marx, K., *Diferencia De La Filosofía De La Naturaleza En Demócrito Y En Epicuro Y Otros Escritos*, Biblioteca Nueva, Barcelona, 2013. En esta obra de juventud, Marx recoge en gran medida, la visión hegeliana de Oriente como pueblos en un estado todavía infantil respecto a la idea de Estado.

70 Kissinger, H., *American Foreign Policy*, W. W. Norton & Company; Third Edition edition, Nueva York, 1977.

cimentación. Argumento, por otra parte, muy vinculado a la concepción de Spengler sobre la pseudomorfosis de la cultura árabe, a la que también define como una cultura mágica, lo cual hubiese sido un elogio para los humanistas del primer Renacimiento que supieron rastrear el sentido etimológico del término y equiparlo al saber.

El texto que precisamente introduce el término utopía es la escena política europea, muestra un total desinterés por la topografía real o espiritual del otro. Los ciudadanos de utopía no han sido contruidos teniendo en cuenta los relatos, crónicas o noticias reales de los viajes al Nuevo Mundo, sino basándose en un relato eurocentrista de la antigüedad clásica, un universo mítico sin fisuras que remonta nuestros orígenes a una tradición grecolatina y judaica que no habría recibido prácticamente influencia alguna de otras culturas.

Incluso en Montesquieu, el inspirador del proyecto constitucional europeo, el texto no es más que el pretexto para el discurso sin fisuras de nosotros y ellos. Montesquieu se ocupará de Persia en varias obras, una de las más conocidas son las *Cartas Persas*.⁷¹ Aunque el autor nunca viajó a ese país, se documentó extensamente consultando los relatos de grandes viajeros como Tavernier y Chardin. Las Cartas se publicarán en 1721, y aunque, a comienzos del siglo XVIII el extravagante Mohammed Rezā Bak había actuado como embajador de Persia en París, parece que nunca llegaron a conocerse personalmente. Los protagonistas de este notable ejercicio literario, que consiste en imaginar cuáles serían las impresiones de dos persas cultos en Europa, Usbek y Rica, son el pretexto para que Montesquieu comparta con sus lectores, una amplísima reflexión sobre cuestiones de filosofía, moral, política, religión y costumbres de los distintos pueblos. A mi juicio, es muy significativo que Montesquieu se escinda en dos personajes, Usbek, el hombre maduro, filósofo, preocupado por las cuestiones del espíritu y Rica, cuyo retrato prelude el *flâneur* de Baudelaire, el hombre que disfruta del aquí y ahora, de los placeres mundanos, con gran talento para la observación y le negocio, encarnación del «oriental» veleidoso.⁷²

El proyecto utópico europeo no comienza reconociendo al Otro, porque el Otro es siempre sustituible e intercambiable, ya que no es más que el destinatario de unas *policies* (directrices, políticas, criterios o medidas). De la utopía pasaremos, tras la II Guerra Mundial, a la distopía, porque el proceso de la descolonización no solamente será del territorio sino también del pensamiento.

Como era de esperar, Occidente lideró también la reflexión sobre la distopía a través de la filosofía estructuralista y posteriormente con la guardia pretoriana de las postmodernidad, la deconstrucción de Derrida, el simulacro de Baudrillard, la arqueología de los saberes de Foucault, las mil mesetas de Deleuze, elegantes discursos sobre el final del discurso que conllevarían a un nuevo discurso occidental sobre el final del colonialismo. La Europa del malestar activa a partir de los años 60 instalada en un discurso teórico del atomismo y

71 Montesquieu, *Cartas Persas*, Ed. Cátedra, Madrid, 2008.

72 Chaybany, J., *Les Voyages en Perse et La Pensée Française au XVIII^e siècle*, Imprimerie du Ministère de l'Information, Teheran, 1971.

la fragmentación, aparentemente aterrorizada por las utopías que ella misma había creado, no cedió su rol en el nuevo periodo de las relaciones internacionales 1970-2010, generando un nuevo vocabulario para la desconstrucción de la utopía y su relato mítico de la descolonización. Al hacerlo, permitió también, conscientemente, una agenda fragmentaria por programas, intereses económicos y líneas preferentes de actuación para tratar con los distintos bloques asiáticos (Oriente Próximo, Medio y Lejano).

Si he abordado el origen de la utopía y su relación con el discurso eurocentrista ha sido porque estoy firmemente persuadido de la importancia de recuperar la única diplomacia que ha funcionado a lo largo de la historia y que debe fundamentar todas las demás acciones políticas, económicas o sociales, la diplomacia cultural, el mundo como espacio para el conocimiento del otro, sin un discurso preconcebido generado por las élites.

BIBLIOGRAFÍA

Braga, C., *Le Paradis Interdit au Moyen Age. La quête manquée de l'Eden oriental*, L'Harmattan, París, 2004.

Chaybany, J., *Les Voyages en Perse et La Pensée Française au XVIII^e siècle*, Imprimerie du Ministère de l'Information, Teheran, 1971.

Delumeau, J., *History of Paradise – the Garden of Eden in Myth & Tradition*, University of Illinois Press, Illinois, 2000.

Dumézil, G., *Mitra-Varuna, An essay on Two-Indoeuropean Representations of Sovereignty*, Zone Books, Nueva York, 1988.

Kissinger, H., *American Foreign Policy*, W. W. Norton & Company; Third Edition edition, Nueva York, 1977.

Jones, W., *Sir William Jones, 1746-1794: A Commemoration*, ed. Alexander Murray, Oxford University Press, Oxford, 2006.

Makdisi, G., *The Rise of Humanism in Classical Islam and the Christian West: With Special Reference to Scholasticism*, Edinburgh University Press, Edimburgo, 1990.

Moro, T., *Utopía*, (ed. y trad. de Pedro Voltés), Colección Austral, Ediciones Espasa Calpe, Madrid, 1955.

Ong, W.J., *Oralidad y Escritura: Tecnologías de la Palabra*, Fondo de Cultura Económica, México, 1997.

Rodríguez de la Flor, F., *Mundo Simbólico; Poética, Política Y Teúrgia En El Barroco Hispano*, Akal, Madrid, 2012.

Ruysbroek, J., *The Journey of William of Rubruck to the Eastern Parts of the World, 1253-1255*, Asian Educational Services, Nueva Delhi, 2001.

Saxl, F., *La vida de las imágenes: estudios iconográficos sobre el arte occidental*, Alianza, Madrid, 1989.

Seznec, J., *Los Dioses de la Antigüedad en la Edad Media y en el Renacimiento*, Ed. Taurus, Madrid, 1983.

Urreta de, L., *Historia De La Sagrada Orden De Predicadores, En Los Remotos Reynos De La Etiopia: Trata De Los Prodigiosos Sãtos, Martyres, Y Cõfessores*, Impreso por Juan Crisóstomo García, Valencia, 1614.

Witkower, R. *Allegory and the Migration of Symbols*, Westview Press, Colorado, 1977.

Wind, E., *The eloquence of symbols: Studies in Humanist Art*, Oxford, Oxford University Press, 1992.

VVAA, *Venezia e l'Islam (828-1797)*, Marsilio Editori, Venecia, 2007.

Yates, F., *The Art of Memory*, Routledge & Kegan Paul, Londres, 1966.

ALGUNAS PUNTUALIZACIONES SOBRE LAS REVOLUCIONES EN TURQUÍA E IRÁN

Víctor Morales Lezcano
UNED

Generalmente, se emplea el término *revolución* para designar una serie de cambios bruscos que experimentan (o han experimentado) sociedades de constitución étnica, lingüística, religiosa y económica muy diferentes entre sí.

Para esas sociedades, ha habido un antes y un después, dos períodos —pre y post-revolucionario— que marcaron indeleblemente la historia, la memoria colectiva y la historiografía de esas naciones.

Los ejemplos canónicos —de manual, que se diría— son los de Francia a partir de 1789 y Rusia desde octubre de 1917. Se trata de los dos escenarios históricos más grandiosos por la significación polivalente que revistió el desarrollo de su contenido, aunque ello no debe hacernos que caigan en el olvido ni la revolución inglesa (1642-1689), ni la revolución que tuvo lugar en China a lo largo de la primera mitad del siglo XX.

Estas constataciones pueden resultar ociosas, incluso, *déjà vu*, si no fuera porque aquí se convoca la atención sobre las dos revoluciones que tuvieron lugar en Turquía (1919-1938) e Irán (1979 en adelante). O sea, en lo que la geografía política correspondiente del imperialismo colonial europeo dio en llamar *Oriente musulmán*. Sabemos que el *Foreign Office* en Londres optó, más tarde (1916), por bautizar a toda la zona geopolítica de marras como *Middle East*. Este es el término que impera actualmente en el vocabulario histórico y politológico al uso.

LOS ESCENARIOS TURCO E IRANÍ

En el seno del imperio turco-otomano, ya avanzado el proceso ochocentista de «reformismo desde arriba» (bastante fallido, a propósito), se fue gestando otro proceso paralelo al anterior, que desembocó en el paréntesis de los Jóvenes Turcos en el poder entre 1908-1918.

Sin embargo, la alianza —y otras concomitancias de naturaleza dispar— firmada entre el segundo Imperio alemán y la Turquía de fin de régimen, vino a dar al traste con este último, a causa de la primera guerra mundial. El Tratado de Sèvres, como es sabido, selló el final del Imperio Otomano.

La subsiguiente revolución en Turquía correría de la mano de oficiales del ejército, de «buenos patriotas» de la sociedad y del pueblo llano que habitaba Anatolia. Su cabeza visible se llamó Mustapha Kemal (1880-1938), posteriormente reconocido en su país natal como padre de la patria (Atatürk).

No sin dificultades, la revolución turca fue atravesando diferentes fases que la historiografía reconoce como hitos mayores de su recorrido: *guerra civil e intervenciones extranjeras; consolidación del espíritu revolucionario e implantación de medidas drásticas; fervor o desafección interior hacia el nuevo régimen republicano; pax turcica entre los bandos enfrentados y establecimiento final de la República nacionalista y laica*. Si nos detenemos en este proceso, sin aludir al giro nacionalista (no imperial) y laico del nuevo Estado, con sede capitalina en Ankara, nadie adivinará que estamos refiriéndonos a un país clave en la historia moderna del Islam como lo es Turquía. Al menos así fue desde la caída de Constantinopla en manos osmanlíes en 1453. Y así lo resumió en su momento, de una vez por todas, el orientalista García Gómez (1905-1995): “... Con Atatürk, Turquía hizo al par lo que España había hecho en dos veces, con casi un siglo de distancia: la Guerra de la Independencia y el movimiento del 98. Como militar, Atatürk libertó la patria, haciendo que pasase de vencida a vencedora. Como renovador cultural, mostró una audacia sin parangón y estremecedora. Turquía, en sus manos, dejó de ser Asia para ser Europa y pasó de sede del Califato del Islam a república laica.”

Por el contrario, la segunda revolución que se produjo en el Oriente musulmán (Irán, febrero 1979) fue islámica a todas luces, desde su inicio hasta la implantación de su recorrido, que condujeron importantes miembros de la élite musulmana *chií*. Desde su invocación al *Mehdi*, hasta la repulsa del *Shāhanshāh* (rey de reyes) y al modelo de sociedad que Mohamed Reza Pahlevi encarnó, particularmente entre 1953-1978, todo adquirió en esta revolución irania un claro signo religioso islámico. En Irán vino a cobrar cuerpo, entonces, una evidencia histórica que se ha manifestado en más de un corolario: la *auctoritas* religioso-teológica, jurídica y consuetudinaria a la vez, del Islam chií (aunque en otras ocasiones también se haya producido algo parecido en el ámbito *sunni*), posee suficiente capacidad legitimadora como para desencadenar una revolución —y no una algarada, ni tampoco una insurrección, sino justo una *revolución*—. Como fue el caso de la que terminó por apartar del trono a la dinastía Pahlevi en febrero de 1979, supuestamente heredera de una tradición regia e imperial remontable a 2500 años.

SIMILITUDES Y DIVERGENCIAS

No hubo, empero, similitud en la gestación, el ideario y las circunstancias reinantes, los efectos internos que se desataron, ni en la evolución de las dos revoluciones que se han desencadenado hasta ahora en el Oriente musulmán durante el transcurso del siglo XX.

Mientras que el proceso reformista, con visos occidentalizantes, permeó gradualmente ciertas capas de la población turco-otomana del siglo XIX, colocando a Turquía en el corazón de la *cuestión de Oriente*, la Persia de la dinastía Qajar (1790-1925), por el contrario, sufrió un proceso de *tibetanización*, que fue la antítesis del que experimentó Turquía a lo largo del siglo XX. Hubo, empero, algunos conatos fallidos de implantación liberal y parlamentaria (1905-1911) en la sociedad iraní. Entre 1953-54 la burguesía avanzada intentó nacionalizar, esta vez, la principal fuente de riqueza nacional, como era ya el petróleo. Sin embargo, la conjunción obstaculizadora de la *Anglo-Iranian Oil Company* y el Trono, dieron al traste con el gobierno de Mohamed Mossadeq, provocando un nuevo fracaso del espíritu reformista iraní.

La Primera Guerra Mundial que comenzó en 1914 abrió, a su terminación, un paréntesis «catártico» que contribuiría a cambiar la fisonomía de la población en la península de Anatolia. El triunfo militar de Atatürk permitió desmochar instituciones imperiales como el sultanato e imanato sunnís. En cambio, el *enclaustramiento geopolítico* de Irán contribuyó al semi-control colonial de su territorio por Rusia (desde el Cáucaso) y Gran Bretaña (desde Beluchistán) hasta el final de la segunda guerra mundial. La *tercera cuestión de Oriente* se incubó a partir de entonces, coincidiendo con la fundación del Estado de Israel en 1948.

La geopolítica y los recursos energéticos, el repliegue del Islam chií en una cosmovisión entre milenarista y victimista, el fracaso de las planas mayores reformistas de la década de 1960, y la «comunidad mental» y mediática entre el imanato y la población hicieron posible que en Irán triunfara lo que Bernard Lewis denominó la primera *revolución de la era electrónica*, aunque de obediencia religiosa ancestralmente chií. Es decir, la revolución política de inspiración religiosa que permitiría, a no pocos estudiosos, identificar la triunfante República Islámica de Irán de 1979 con una teocracia constitucional. En puridad, se trató de un acontecimiento insólito para la concepción occidental de las revoluciones modernas, que se venía acrisolando desde el Siglo de las Luces, e incluso con anterioridad.

RESUMEN Y COROLARIO

Cuando se repasa la historia interna de algunos países del área norteafricana y medio-oriental a partir de 1900, se puede tomar el pulso al grado de «voluntad reformista» que

anidaba entonces en individuos influyentes y hasta en sectores sociales (caso de algunos religiosos) y corporativos (como el militar) de tales países.

A partir del final de la Primera Guerra Mundial, la *segunda cuestión de Oriente* se perfilará con nitidez en el panorama de las relaciones internacionales de postguerra, a causa del nacionalismo independentista del mundo árabe, y, de otra parte, debido a la explotación intensiva de los recursos energéticos del Oriente musulmán (Península Arábiga, Iraq e Irán muy en particular) por parte de las potencias anglosajonas.

En contraste con este panorama, sin embargo, será en la península de Anatolia durante la postguerra inmediata (1919-1923), donde y cuando se precipiten los acontecimientos revolucionarios que conducirán al triunfo de la República laica en Turquía, internacionalmente reconocida por el Tratado de Lausanne. Una revolución auténtica en el sentido de las autoridades bibliográficas citadas al final de este trabajo. Una revolución, que convertiría a M. Kemal Atatürk en espejo edificante de varios candidatos musulmanes a generar, en su propio país, el cambio dramático que experimentó la sociedad turca en los decenios inmediatos a la revolución.

En la postguerra de la Segunda Guerra Mundial, el relativo fracaso del nacionalismo panárabe, más que un viraje súbito en Oriente Medio, sí generó una gradual inserción del Oriente musulmán en un estadio de convulsión interior reiterado desde 1956. El escenario territorial de esa Zona en el que se produciría, *stricto sensu*, otra revolución vino a ser, contra todo pronóstico, Irán. No obstante las predicciones desarrollistas favorables al régimen de la dinastía pahlevi y la conducción política y económica de la milenaria Persia entre 1951 y 1978, se fue gestando en el país una oposición civil, pero efímera, encabezada por el Dr. Mosaddeq, y religiosa y tenaz -bajo la orientación del ayatolá Jomeini- a la monarquía que terminaría por derrocarla. A partir de ese momento, se irían colocando los fundamentos de la ulterior República Islámica de Irán, tal y como hoy la contemplamos.

Por otra —y última— parte, Egipto ha estado a punto de producir su revolución a lo largo de la segunda mitad del siglo XX en más de una ocasión. Lo ha intentado, incluso, en el escenario «revuelto» de la *primavera árabe*. El resultado de la revolución en el país del Nilo ha terminado, sin embargo, en un amago reiterado. Su última edición la han protagonizado Mohamed Morsi, en nombre de los Hermanos Musulmanes, y el comandante en jefe del ejército, Abdelfatah Al-Sisi. El fatídico ciclo egipcio ha vuelto a conocer una nueva edición entre 2013-2014.

BIBLIOGRAFÍA

Charillon, F. y Dieckhoff, A. (dirs.), *Afrique du Nord, Moyen-Orient: la double recomposition*, La Documentation Française, París, 2013.

Keddie, N., *El Irán moderno*, Col. Verticales de Bolsillo, Barcelona, 2007.

- Lewis, B., *The Emergence of Modern Turkey*. 3ª ed., Oxford University Press, Oxford, 2002.
- *The Middle East*, Weidenfeld and Nicolson, Londres, 1995. Traducción al castellano, *El Oriente Próximo. Dos mil años de historia*, Crítica-Grijalbo, Barcelona, 1996.
- Morales V., “Como Irán devino una teocracia constitucional”, *Revista de Occidente*, nº 395, abril 2014, p. 43-60.
- *España y la Cuestión de Oriente*, prólogo de Bernard Lewis, col. Biblioteca Diplomática Española, Ministerio de Asuntos Exteriores, Madrid, 1992.
- VVAA, “Modernisation autoritaire et réponses des sociétés en Turquie et en Iran” (I-II), *Cahiers d'Études sur la Méditerranée Orientale et le Monde Turco-Iranien* (CEMOTI), nº 5-6, 1988.
- *El Mundo Árabe en la encrucijada*, Mira eds., Fundación Seminario de Investigación para la Paz (SIP), Zaragoza, 2013.

LA MONEDA SASÁNIDA. IMAGEN Y PODER: LOS EJEMPLOS DE ARDASHIR I Y SAPOR I

Marcos Uyá Esteban
Diploma de Estudios Avanzados en Historia Antigua
Universidad de Granada
muya@correo.ugr.es

Este artículo trata sobre la relación existente entre el poder del soberano persa sasánida y su reflejo a través de la proyección de su imagen iconográfica en la moneda. Se ha elegido a los dos primeros reyes de la dinastía, Ardashir I y Sapor I, ya que, establecen, especialmente el primero, el nuevo sistema monetario del recién Imperio constituido, que sustituirá al sistema monetario, y en general en todas las esferas posibles, al anterior Imperio, el conocido Imperio Parto. A través del estudio numismático, fuente indispensable para el historiador, vamos a encontrar las claves de la implantación de esta nueva dinastía en lo que hoy conocemos como Irán, y veremos esta simbiosis, la de la imagen y poder, fielmente reflejada en la numismática.

UNA NUEVA DINASTÍA: LOS SASÁNIDAS

Durante casi quinientos años, Persia estuvo gobernada por el Imperio Parto. Sin embargo, a principios del siglo III d. C., se produjo un gran debilitamiento fruto de las constantes e incesantes guerras con Roma y las diferentes luchas internas que asolaban a la dinastía arsácida, cuyas consecuencias conducirían a la desintegración total del Imperio. Así, en el año 224, se implantaría una nueva dinastía: la sasánida. El proceso histórico de su implantación no estuvo exento de problemas. ¿Cómo sucedió? Para poder situarnos en esta nueva realidad histórica, debemos de remontarnos a los orígenes de esta nueva dinastía. Su nombre proviene de Sasán, considerado el abuelo del primer monarca, Ardashir I. Sin embargo, el verdadero fundador de la dinastía, aunque hay versiones contradictorias al respecto, sería el propio Ardashir I, si bien otros dicen que su padre Pabag o Papak, fue considerado

realmente como su verdadero impulsor. Sea como fuere, Pabag, que era gobernante de un pueblo pequeño llamado Kheir, llegó a convertirse en un rey de una provincia por entonces del Imperio Parto llamada Fars o Pars, también conocida como Persis. Pabag tenía dos hijos, Ardashir y Sapor, y Pabag junto con el segundo, aprovechó la debilidad parta de aquel momento, con las disputas entre Artabano IV y Vologases VI, para intentar conquistar toda Persia y destruir el poder parta. Por desgracia, aunque no hay unanimidad en las fuentes, Pabag debió morir hacia el 220, y Ardashir, aprovechando la situación, se cree que mató a su hermano, ya que éste murió al derrumbarse el edificio donde iba a reunirse con el propio Ardashir. Con su hermano fallecido, aprovechó para convertirse en rey de Fars e iniciar su ascenso al poder.

En primer lugar fundó Ardashir-Khwarrah y posteriormente extendió su poder y territorio por el resto de la provincia de Persis y las provincias cercanas de Kermán, Isfahán, Susiana y Menese, hasta que el soberano parta, Artabano, IV, enterado de ello, consideró que era ya hora de acabar con su vasallo, y por ello, mandó al gobernador del Juzestán a su encuentro, pero fue derrotado por Ardashir, lo que propició que el propio Artabano IV se enfrentase a él en la decisiva batalla de Hormizdegan, que finalizó con la derrota parta, la muerte del soberano y el posterior fin del Imperio Parto. Ardashir saldría triunfante, y una nueva dinastía empezó a reinar en Persia durante más de cuatrocientos años hasta la llegada de los árabes.

EL NUEVO PODER SASÁNIDA: SU REFLEJO EN LA NUMISMÁTICA

El Imperio recién fundado establecería, como es natural, y en ruptura con el anterior, sus nuevas bases sociales, religiosas, culturales y económicas. En cuanto a las últimas, las que realmente nos interesan, nos centraremos en la moneda, que ya había sido acuñada anteriormente por los aqueménidas y arsácidas. Pero las acuñaciones sasánidas han llegado a ser de mayor importancia para nosotros ya que su abundancia e información constituyen una fuente valiosa para conocer la historia, cultura y vida económica del estado sasánida. Prácticamente todo lo que sabemos de la numismática sasánida proviene de sus mismas monedas, que no siguen la tradición arsácida anterior, pero que no la rompen por completo.

Por lo general, ya que habrá excepciones, se van a adoptar los valores nominales, pesos estándar y metales usados por sus predecesores y se va a mantener en el anverso la efigie del gobernante mientras que en el reverso estarán las insignias imperiales. No obstante, se introducirán cambios especialmente relacionados en la iconografía, tipos, leyendas, que estarán escritas en pahlavi o persa medio, y en las técnicas y estilo, que romperán con la tendencia de la dinastía anterior.

En cuanto al peso y variedad de denominaciones, los sasánidas, en principio, y como se ha señalado, seguirán las tradiciones existentes. Va a seguirse usando la dracma de plata

de peso ático (no llegará a 4 gramos, unos 3,6-3,8 gramos aproximadamente, que Ardashir I aumentará a 4,1-4,2 gramos), que ya circulaba en época arsácida proveniente de los seleúcidas griegos, y se van a acuñar en un principio medias dracmas que más tarde dejarán de hacerlo. Óbolos y hemióbolos⁷³ de plata serán llamativos, sobre todo en relación a las investiduras de los monarcas, y también los llamados tetradracmas de billones, que fueron acuñados notablemente por Ardashir I. En pequeñas cantidades, habrá moneda de cobre, pero irá desapareciendo y sólo se usará en solemnes ceremonias. En cuanto al oro, también será acuñado, pero fue utilizado principalmente para cuestiones de prestigio y para dotar a las monedas de mayor belleza visual. Por último, se van a seguir prototipos romanos. En efecto, el dinar va a provenir del llamado denario áureo romano, moneda de oro con un peso que oscilará entre 7 y 7,4 gramos y posteriormente equivaldrá al sólido romano de época de Constantino I el Grande ya a comienzos del siglo IV.

Dentro de la iconografía y tipos, se va a alterar notablemente el retrato, que siempre estará en el anverso, consecuencia de un rechazo feroz a la dinastía arsácida y además como desafío deliberado a Roma. Así pues, en el anverso, el soberano aparecerá mirando hacia la derecha, los arsácidas lo hacían a la izquierda, y habrá muy pocas representaciones frontales, salvo alguna del propio Ardashir I antes de ser coronado rey. En cuanto a la corona, se va a mantener el origen arsácida, concretamente de Mitrídates II, primer gobernante que se llamó Rey de Reyes, título que adoptarán algunos soberanos sasánidas como después veremos, aunque se irá modificando, ya que se van a ir adoptando símbolos de dioses en la corona real, como por ejemplo almenas que representan a Ahura Mazda, rayos que representan a Mitra o la cabeza de un águila que simboliza a Anahita⁷⁴, que van a ser emblemas usados en las coronas reales. En el reverso, por el contrario, el tipo predominante y que va a perdurar en toda la dinastía, va a ser el altar de fuego, en el cual resplandecen sus llamas. Habrá tres variedades principalmente: a) el altar solamente, característico, como ahora veremos, de Ardashir I, b) altar con dos figuras que lo flanquean, caso de Sapor I y c) mismo que el anterior pero con un busto adicional encima de las llamas.

En cuanto al significado político, también rompe con la tradición anterior, basada en elementos propagandísticos, al igual que se hacía en el vecino Imperio Romano. Hechos como la paz con el emperador romano Filipo el Árabe o la captura del emperador Valeriano I en el año 260, no van a tener el más mínimo impacto en la acuñación de moneda, y si hay

73 Un óbolo de plata equivalía en la Grecia clásica a un sexto de dracma, valor que se adoptó también en época sasánida. Los griegos empezaron a usarlo antes de que apareciera la moneda, como intercambio, y consistía en una especie de barra de metal larga y fina, similar a un espeto. Seis de estas barras formaban el óbolo propiamente dicho. Posteriormente, una vez que en Grecia se introdujo la moneda, y el óbolo se convirtió en moneda de plata, siguió usándose de forma primigenia en Esparta. Además, se asocia al óbolo a la mitología, concretamente a Caronte, el famoso barquero del Hades, encargado de llevar a las almas errantes a través del río Aqueronte, con lo que el difunto debía de tener un óbolo debajo de la lengua para pagar el viaje. Un hemióbolo equivalía a una doceava parte de una dracma.

74 Divinidad de origen persa, se le asociaba con la fertilidad, sabiduría e incluso la guerra. Era la personificación del planeta Venus en el Zoroastrismo.

alguna evidencia política en las monedas, se ve en el rechazo a la dinastía anterior, en gestos calculados de desafío a Roma y contra el imperio occidental de Kushán, situado al oeste de la India, sobre todo a principios del siglo IV, en tiempos de Sapor II.

LA MONEDA EN TIEMPOS DE ARDASHIR I: LA REORGANIZACIÓN DEL SISTEMA MONETARIO

El nuevo soberano de la recién fundada dinastía va a reorganizar el sistema monetario de su nuevo Imperio. El motivo de ello correspondía a la intención de presentarse a sí mismo y a sus nuevos súbditos como *Rey de Reyes de los persas* y dejar clara su posición no sólo para los suyos, sino para sus enemigos dentro y fuera de sus territorios.

Las acuñaciones de Ardashir I van a dividirse en tres fases principales. La primera corresponde cuando es coronado como rey de Fars y dura hasta su victoria frente Artabano IV en el 224 d. C., que probablemente se asocia con el año uno de la era sasánida. En esta fase vemos que el retrato de Ardashir I es frontal y transmite una imagen muy dinámica. Lleva una alta tiara que, como dijimos, tiene su origen en Mitrídates II y en la leyenda aparece como rey de Fars en la que sólo utiliza el simple título de «sha» (rey). En el reverso puede verse a su padre Pabag y en cuya leyenda Ardashir se describe como «hijo del divino Pabag, el rey». La ceca de emisión dentro de este periodo fue Stajr o Estajr⁷⁵, que sirvió durante siglos como la ceca principal de los reyes de Fars.

La segunda fase corresponde cronológicamente desde la victoria contra Artabano IV hasta el 229-230 d.C. Es la fase en donde realmente se realiza las principales reformas monetarias y es en este periodo en el cual se captura la capital del antiguo reino parto, Ctesifonte, hacia el 227. En esta reforma monetaria, va a tener cabida el papel esencial de la religión mazdeista, pero no significaba que Ardashir I hubiese elevado al Mazdeísmo como religión del estado, sino que su principal deseo era establecer vínculos con el poder sacerdotal reflejado en los propios sacerdotes de Zoroastro y de hacer legítimo, contando con el apoyo del sacerdocio, su ascenso al trono. Otra de las novedades es la incorporación de la palabra «Erān», símbolo de propaganda para expresar su demarcación ideológica con respecto a sus predecesores, ya que las palabras «Erān» y «Erānšahr» significa «Irán» e «Imperio de Irán» respectivamente, o también tierras pertenecientes al Imperio Sasánida. Es un mensaje político claro con el propósito de crear una nueva identidad para su dinastía, así como para el nuevo estado.

En cuanto a los tipos y leyendas, Ardashir I aparece como «el divino rey Mazdeista (o seguidor del Mazdeísmo) Ardashir (rey de los persas)», mientras que en el reverso, vemos un altar de fuego con la leyenda explicativa «fuego de Ardashir» simbolizando el fuego

75 Situada a unos cinco kilómetros de la antigua Persépolis.

sagrado que era iluminado por el comienzo del reinado de cada rey y era símbolo de la fe de Zoroastro, y se compone, además, de una columna, a veces estriada, con varios zócalos escalonados en el que el zócalo principal se apoya en cuatro patas de león de las cuales dos, son visibles.

Es en esta segunda fase donde por primera vez se va a usar el oro, que no había estado presente desde la época seleúcida. El peso del dinar de oro será de 8,47 gramos, basado en el antiguo estándar ático y en esta primera serie de oro es interesante observar que sólo lleva el título de «Rey de los persas», mientras que en todas las posteriores aparece el título más largo «Rey de Reyes de los persas».

Las cecas que acuñaron en esta segunda fase fueron posiblemente Ecbatana/Hamadán⁷⁶, una de las principales cecas de la dinastía arsácida, y la ceca de Ctesifonte⁷⁷, que después de su conquista acuñó dracma de plata, tetradracmas y moneda de cobre en ingentes cantidades.

La tercera y última fase tiene una cronología del 230 hasta su muerte en el 240-241. Su posición como Rey de Reyes era indiscutida, y a excepción de Armenia, todas las tierras del antiguo reino parto estaban bajo su custodia. En esta fase, un nuevo tipo surgirá en el anverso, en el que se muestra al soberano cubierto con un peinado artificial llamado *korymbos*, especie de moño en el pelo en que el mismo pelo puede ser verdadero o falso, con una tela envuelta que le cubre la parte superior de la cabeza y un protector de cuello o sin él, dependiendo de la tipología de esta tercera fase, en la cual, en la fase IIIa aparecerá con él, mientras que en la fase IIIb no. En cuanto a la leyenda, hay una nueva adición a la anterior, que se completa con «el divino rey Mazdeista Ardashir (rey de los persas) cuya semilla (es) de los dioses», rompiendo totalmente con la tradición arsácida, que se declaraban en sus leyendas amigos de los griegos.

Los dos tipos de esta tercera fase se produjeron también en Hamadán y Ctesifonte, pero será esta última en donde se acuñará la mayoría de las monedas y se produjo el ajuste definitivo del nuevo sistema monetario. También estuvieron presentes las cecas de Sakastán⁷⁸ y Merv⁷⁹, la primera con las llamadas monedas «sucesor del trono», principalmente dracmas y grandes monedas de bronce, mientras que la segunda sólo se emitieron pequeñas mone-

76 Ecbatana antiguamente correspondía, a la actual Hamadán, situada a casi cuatrocientos kilómetros de Teherán con una tradición histórica que se remonta a época asiria. En la inscripción de Behistún aparece como Agamatanu.

77 De origen mesopotámico, fue una de las ciudades más deseadas por el Imperio Romano y durante su conflicto con los partos y posteriormente con los sasánidas, caía en uno u otro bando en las diferentes guerras que mantuvieron las dos potencias. Ardashir I la tomó en el año 227, comenzando para muchos, la verdadera historia de la dinastía sasánida.

78 Conocida también como Sistán o Seistán, se encuentra situada al sureste de Irán, en la frontera con Afganistán.

79 Fundada por Alejandro Magno en el 328 a. C., hoy en día se encuentra en la actual Turkmenistán. Para su estudio monetario en los comienzos de la dinastía sasánida véase Loginov, S. D.: "Sasanian Coins of the Third Century from Merv". 1993. pp. 225-241.

das de bronce. El peso del dinar de oro se redujo casi un gramo y se estila entre 7,20-7,40 gramos, siendo todavía aun más pesado que el áureo romano (6.40 gramos.). En cuanto a la dracma, el peso aumentó un poco, 4.20 gramos y el contenido de plata giró casi en un 91%, que comparado con un denario romano (3 gramos y 45% de plata), mostraba claramente la fortaleza de la nueva moneda.

SAPOR I: EL PODER CONTINUISTA REFLEJADO EN LA MONEDA

Hijo de Ardashir I, tomó de su padre un sistema monetario completamente reorganizado, que mantuvo sin prácticamente sin cambios en sus principales estructuras.

En cuanto a su tipología e imagen, el nuevo soberano introducirá algunos cambios. En el anverso vemos el rostro de Sapor I con la corona mural de Ahura Mazda, marcando el momento en el que a partir de entonces cada rey tendrá su corona individual, corona que simboliza el *jwarrah* o símbolo de la realeza. En el reverso, se muestra el altar de fuego con dos figuras que lo flanquean también con coronas murales, probablemente imágenes del soberano en el papel de guardián del fuego sagrado. La tipología del anverso no sufrirá cambios a lo largo de su reinado, salvo en una serie especial en donde el soberano lleva un *kolāh*⁸⁰ con cabeza de águila con el *frawahr* o faravahar⁸¹.

En lo referente a la leyenda sí seguirá la línea continuista de su padre. Repite el mismo título: «el divino rey Mazdeista Sapor (rey de los persas) cuya semilla (es) de los dioses». Igual sucede en el reverso, que aparece con las palabras «fuego de Sapor». En otras leyendas, Sapor se llama a sí mismo «Rey de Reyes de los persas», pero en inscripciones epigráficas aparece «Rey de Reyes de los persas y no persas», dando lugar a que el elemento propagandístico no era tan importante en el programa iconográfico de la moneda. En efecto, este elemento propagandístico no va a aparecer en ningún momento en la moneda, a pesar de haber motivos para ello, sobre todo a raíz de las victorias sasánidas frente a Roma, caso, por ejemplo, de la ya mencionada victoria frente al emperador Valeriano, que fue hecho prisionero y posteriormente ejecutado en el 260. Estas gestas son recogidas en las fuentes o en las inscripciones realizadas en roca pero no en la numismática, salvo un ejemplo que después veremos.

Pasando al contenido de metal de las nuevas monedas, éstas van a superar en pureza a las de su antecesor, especialmente en la dracma de plata, que va a llegar a un 94%, mientras

80 Generalmente se asocia a una especie de tiara, birrete cónico rodeado de tres coronas, que se usaba en el mundo bizantino y persa y que también representaba al papado. En el mundo sasánida está más cercano a la representación de una corona alta en forma de tronco de cono que simbolizaba a la realeza.

81 Conocido como disco alado, simbolizaba el poder real. Utilizado por diferentes culturas del Próximo Oriente Antiguo, la dinastía Pahlavi (1925-1979) lo utilizó como símbolo de la nación iraní. Proviene del persa medio *frawahr*, mediante disimilación de *frawash* o *frawaxsh* del avéstico *fravashi*, una especie de espíritu guardián que se asocia al ángel de la guarda cristiano.

que en Roma, al mismo tiempo, con sus antoninianos, el contenido de plata apenas llegaba al 45% en una moneda que tenía el mismo peso que la dracma sasánida, 4,20 gramos. Sólo una vez se acuñó dracmas con plata devaluada, cuyo contenido variaba entre el 12 y el 62%. La moneda de bronce, en la que hubo cuatro series, se usó como moneda de cambio para los mercados y por primera vez, aparecerán las monedas de plomo, que seguramente tuvieron el mismo uso que las de bronce. Finalmente, respecto a la moneda de oro, se siguió usando el dinar dándole el mismo uso que hacía su padre, sólo para el prestigio, salvo una serie de monedas de oro en la que si en el anverso sigue apareciendo el retrato de Sapor I, en el reverso no aparece el altar de fuego, sino al soberano montado a caballo con el emperador romano Filippo el Árabe, que se encuentra de pie delante de él. La inscripción en el anverso sigue siendo la misma con la añadidura nueva de ser «Rey de Reyes de los iraníes y no iraníes» mientras que la leyenda en el reverso es totalmente atípica: «fue cuando en ese momento colocó a Filippo, el César, y a los romanos, bajo tributo y servidumbre». Parece ser que esta imagen se adoptó de los relieves en roca de Bishapur y Naqš-e-Rostam, situadas ambas muy cerca de la antigua Persépolis, especialmente de la primera, mejor elaborada, en el que se puede apreciar al emperador Filippo el Árabe con una rodilla al suelo, en pos de levantarse con los brazos estirados al encuentro del soberano persa, y otra figura de pie, identificada con el emperador Valeriano, imagen que deja a las claras el esfuerzo de Sapor I por registrar en cualquier fuente sus proezas y hazañas.

Finalmente, aludiendo a las cecas, su número aumentó a raíz de las conquistas sasánidas de territorios romanos. Cuando el ya mencionado emperador Valeriano fue hecho prisionero, según nos cuenta la *Res gestae divi Saporis* o *Los actos del divino Sapor*⁸² y en testimonios romanos como la *Historia Augusta*⁸³ o los de Zósimo en su *Nueva Historia*⁸⁴ los sasánidas, que tomaron Antioquía, saquearon Samosata y avanzaron hasta Capadocia y Cilicia, tomaron como cecas a estas dos ciudades, ciudades que justo antes de caer en manos sasánidas acuñaron antoninianos de plata con una fluctuación entre el 13,5 y 31,6%, similar a los dracmas acuñados por Sapor justo después de su conquista, confirmando una hipótesis propuesta por Robert Göbl⁸⁵ en la que se cree que Sapor I reacuñó antoninianos capturados como botín de guerra en las cecas de Antioquía y Samosata, aunque, por desgracia, no sabemos qué valor asignó a estos dracmas dentro del sistema monetario sasánida. No obstante, si seguimos a Ryka Gyselen⁸⁶, la ceca director, la más importante, siguió siendo Ctesifonte, mientras que las cecas de Sakastán y Marv, siendo ésta última la primera que pone su firma en una emisión de dinares de oro, muy activas en el reinado anterior, siguieron funcionando ocasionalmente. Además, el soberano permitió a los reyes locales

82 *Res Gestae Divi Saporis*, cap. 20.

83 *HA*, III, 8, 1-4.

84 Zósimo, *Nueva Historia*, I, 36, 2.

85 Göbl, *Sasanian Numismatics*, Braunschweig, 1971, p. 25.

86 Gyselen, "La monnaie". *Les Perses sassanides: Fastes d'un empire oublié* (224-642), Paris, 2006. p. 218.

de Marv acuñar monedas de bronce con la leyenda MLWY MLKA con la imagen del rey a caballo en el reverso como parte de una escena de investidura.

BIBLIOGRAFÍA

- Alram, M., "The Beginning of Sasanian Coinage". En *BAI*, 13, 1999. pp. 67-76.
- "Early Sasanian Coinage". En *The Sasanian Era: The Idea of Iran* Vol. III. Editado por Vesta Sarkhosh Curtis y Sarah Stewart. London, 2008. pp. 17-29.
- Daryaee, T., *Sasanian Persia: the Rise and fall of an Empire*, I.B. Tauris & Co Ltd in association with the Iran Heritage Foundation, London, 2009.
- Göbl, R., *Der Triumph des Sasaniden Sahrpuhr über die Kaiser Gordianus, Philippus und Valerianus: die ikonographische Interpretation der Felsreliefs*, Österreichischen Akademie, Wien, 1974.
- "Sasanian Coins". En *The Cambridge History of Iran Volume 3: The Seleucid, Parthian and Sasanid Periods, Part 1*. Editado por Ehsan Yashater. Cambridge, 1983. pp. 322-340.
- Gyselen, R., "La monnaie". En *Les Perses sassanides: Fastes d'un empire oublié (224-642)*, París, 2006. pp. 215-224.
- "Le monnayage du roi sassanide Shapur I (240-271): vers une typologie". En *Bulletin de la Société française de Numismatique* 58. 2003. pp. 4-8.
- Loginov, S. D., "Sasanian Coins of the Third Century from Merv". En *Mesopotamia* 28. 1993. pp. 225-241.

ÍNDICE

<i>Prefacio: En el Nombre del Señor de la Vida y la Razón</i>	7
<i>Presentación</i>	9
Un vistazo a la cultura política de Irán. La sinergia de tres tradiciones del pensamiento	11
Shoja Ahmadvand	
La influencia del mundo iranio en la filosofía de Henry Corbin (De Heidegger a Corbin)	27
José Antonio Antón Pacheco	
Los persas en la Anábasis de Alejandro de Arriano	35
José María Blázquez Martínez	
Indoiranios en la Región del Caspio Oriental. 4.000 al 2.000 a.C.	47
Sergio Melitón Carrasco Álvarez <i>Ph. D.</i>	
El análisis iconológico en el cine iraní: El cine de Reza Mirkarimi	57
Clara Janneth Santos Martínez	
El origen del proyecto utópico europeo y su impacto en las relaciones internacionales de la edad moderna.....	77
Alfred G. Kavanagh	
Algunas puntualizaciones sobre las revoluciones en Turquía e Irán.....	87
Víctor Morales Lezcano	
La moneda sasánida. Imagen y poder: los ejemplos de Ardashir I y Sapor I.....	93
Marcos Uyá Esteban	

