

Actas del XI congreso de la Sociedad Española de Iranología (SEI)

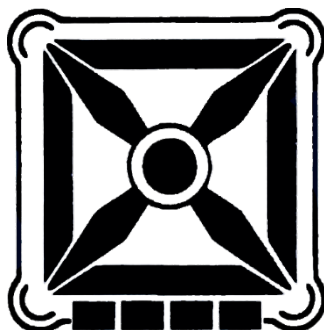
**celebrado en Santiago de
Compostela los días 26 y 27
de octubre de 2023**



Actas del XI congreso de la Sociedad
Española de Iranología (SEI)

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

*celebrado en Santiago de
Compostela los días 26 y 27 de
octubre de 2023*



Editores: Tea Vardosanidze Rusadze

Comité Científico: Juan Antonio Álvarez-Pedrosa Nuñez
George Sanikidze
Tea Shurgaia
María Teresa Carballeira Rivera
Farshad Zahedi
Alfred G. Kavanagh
Juan Martos Quesada
Goodarz Rashtiani
Tea Vardosanidze Rusadze
Tea Pitiurishvili

Edita
Sociedad Española de Iranología
C/Carretero 43 40550 Bercimuel (Segovia)

<https://iranologia.es>

Presidencia: Tea Vardosanidze Rusadze
Vicepresidencia: Juan Carlos Pastor Gómez
Secretaría y Tesorería: Cristina García Cabañero

Maquetado por Sociedad Española de Iranología

Depósito legal: M-26522-2024

ISBN 978-84-10194-78-6

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

Madrid 2024

Aviso legal: La SEI no se responsabiliza de ni se identifica 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

Pueden ver el sistema de transliteración para el persa modernoutilizado en esta publicación en la WEB de la SEI:
<https://iranologia.es>

Tabla de contenido

PRÓLOGO DEL PRESIDENTE DE LA SEI	11
ALEJANDRO Y TALESTRIS. SUEÑO DE UNA NOCHE DE VERANO EN HIRCANIA ALEXANDER AND THALESTRIS. A MIDSUMMER NIGHT'S DREAM IN HYRCANIA	13
ARTURO SÁNCHEZ SANZ	
CONTEMPLANDO EL «CIELO ESPIRITUAL» (ĀSMĀN-E RŪḤĀNĪ) DESDE EL «DESIERTO DE LA ANIQUILACIÓN» (BĪYĀBĀN-E FANĀ'): ASEMĀNĀSTĀN. LA TIERRA DE LOS CIELOS (2020), TONI SERRA (ABU ALI). CONTEMPLATING THE «SPIRITUAL HEAVEN» (ĀSMĀN-E RŪḤĀNĪ) FROM THE «DESERT OF ANNIHILATION» (BĪYĀBĀN-E FANĀ'): ASEMĀNĀSTĀN. THE LAND OF HEAVEN (2020), TONI SERRA (ABU ALI)	43
ANTONI GONZALO CARBÓ	
HISTORICAL TRAJECTORIES AND FUTURE PROSPECTS: IRAN'S ROLE IN SHAPING MENA (UN)STABILITY ...	79
BARAH MIKAÏL	
THE IMPACT OF THE HISTORY PERCEPTION ON MODERN POLITICS – THE CASE OF IRAN AND THE SOUTH CAUCASIAN COUNTRIES.....	125
GEORGE SANIKIDZE	
LAS MINORÍAS RELIGIOSAS EN UN ESTADO ISLÁMICO CHIÍ: EL CASO DE IRÁN EN EL SIGLO XXI <i>RELIGIOUS MINORITIES IN A SHIITE ISLAMIC STATE: THE CASE OF IRAN IN THE 21ST CENTURY</i>	143
ANNALISA IACARUSO	
HUMBAN Y LA REALEZA TÉISPIDA, ¿EL DIOS REAL DE CIRO? <i>HUMBAN AND TEISPID ROYALTY, THE ROYAL GOD OF CYRUS?</i>	163
JOAQUÍN VELÁZQUEZ MUÑOZ	
THE FIRST CHRISTIAN KING OF KARTLI MIRIAN AND THE ISSUE OF HIS SASSANIAN ORIGIN	197
MANANA SANADZE	

Introducción de la presidenta

Este año 2023 fue un año complejo desde el punto de vista de relaciones internacionales, que inevitablemente afectó también a la cultura. Un mes antes de celebrar nuestro XI congreso en Santiago de Compostela, en esta ciudad maravillosa donde se unen los caminos de los peregrinos de diversos países, estalló el conflicto aparentemente latente, entre Israel y Palestina. Por la complicidad de Irán con Palestina muchos han pensado que La Sociedad Española de Iranología y, en general, todo lo relacionado con dicho país, estaba implicado en dicho conflicto que conlleva la guerra y la masacre. Hemos manifestado en el Congreso y lo reiteramos, que somos una asociación sin ánimo de lucro, una asociación académica independiente, que no tiene ninguna vinculación, ni recibe financiación de ningún organismo dependiente del gobierno de la República Islámica de Irán.

A pesar de esta compleja situación, hemos celebrado el congreso tal y como habíamos planeado gracias al apoyo incansable y organización excepcional de María Teresa Carballeira Rivera, Catedrática de derecho administrativo de la Universidad de Santiago de Compostela, cuya ayuda hemos percibido en cada instante a lo largo de estos tres días. Me gustaría agradecerla especialmente, ya que sin ella hubiera sido difícil llevar a cabo este simposio.

Mi especial agradecimiento a nuestro secretario-tesorero Gerardo Matallana Medina, al igual que en los últimos años, el diseño del poster y del programa, igual que la correspondencia con los participantes fue a su cargo, y, a nuestro socio Simón Luís Gutiérrez Castro. Gracias a él fue posible establecer la conexión con los ponentes en Irán, en México y en varias ciudades de España.

Este año hemos contado con ponentes que abarcan un espectro internacional muy variado, incluyendo España, Irán, Georgia, Polonia, Holanda, México y Japón. Hemos recibido numerosas solicitudes interesantes, pero lamentablemente, el formato limitado de dos días obliga a nuestro Comité Científico a estudiar detenidamente las propuestas y elegir las mejores. Muchas gracias a cada uno de ellos para toda esa labor minuciosa antes y después del Congreso y gracias a todos los ponentes, interesados en formar parte de este grupo académico y enriquecer las conferencias con sus artículos diversos, novedosos e interesantes. Para nosotros es una gran satisfacción ver cada año como los iranólogos de diversos países muestran su interés en participar en nuestros simposios.

Al final, la mágica ciudad Santiago de Compostela también influyó con su encanto y, pese a los días con lluvias torrenciales, los invitados quedaron fascinados y se deleitaron con su arquitectura, gastronomía y gente.

Arturo Sánchez Sanz

Alejandro y Talestris.
Sueño de una noche de verano en Hircania
Alexander and Thalestris.
A Midsummer Night's Dream in Hyrcania

Universidad Complutense de Madrid
Complutense University of Madrid

Resumen

Los relatos amazónicos más conocidos muestran características comunes entre las que destaca su derrota final a manos de un legendario héroe masculino. No obstante, uno de ellos presenta importantes particularismos vinculados no solo al carácter histórico de su protagonista masculino, sino también relacionados con el momento en que surgió esta leyenda (s. IV a.C.), la más tardía de las conocidas. El relato sobre el mítico encuentro entre Talestris y Alejandro III es digno del propio Shakespeare. El problema que surge con este relato tiene que ver con las fuentes, ya que Plutarco nos transmite una lista (solo parcial) de autores que lo mencionaron en sus escritos, pero no sabemos nada sobre la mayoría de

ellos, y las restantes alusiones son fragmentarias o muy breves, aunque nos da una idea de la cantidad de tradiciones perdidas que pudieron existir¹. Hablaremos sobre este relato tardío, sus fuentes y la función de los mitos como elemento de prestigio relacionado con el pasado heroico que Alejandro tanto admiraba y buscaba emular, a partir de una leyenda sobre la cual, Lisímaco, uno de los generales de Alejandro que le acompañó en todo momento, manifestó entre risas: “¿dónde me encontraba yo entonces?”

Palabras clave: Amazonas, Talestris, Alejandro, mitología, Grecia.

Abstract

The best-known Amazon stories show common characteristics, among which their defeat by a legendary male hero stands out. However, one of them presents important peculiarities not only related to the historical character of its male protagonist, but also to the origin of this legend (4th century BC), the latest known. The mythical encounter between Thalestris and Alexander III could be a Shakespearean play. The problem that arises with this account is related to the sources, since Plutarch gives us a (only partial) list of authors who mentioned him in their writings, but we know nothing about most of them, and the remaining allusions are fragmentary or very brief, although it gives us an idea of the amount of lost traditions that could have existed². We will talk about this late story, its sources and the role of myths as an element of prestige related to

¹ Clitarco, Policlito, Onesicrito, Antigenes, Istro, Ptolomeo (Queno ¿?), Anticlides, Filón de Tebas, Filipino de Teángela, Hecateo de Eretria, Filipino de Cálcide y Duris de Samos (Plu. *Alex.* 46).

² Clitarco of Alexandria, Polyclitus, Onesicritus, Antigenes, Istrus, Ptolemy (Quenus?), Anticlides, Philo of Thebes, Philip of Teangela, Hecataeus of Eretria, Philip of Calcide and Duris of Samos (Plu. *Alex.* 46).

the heroic past that Alexander admired so much and sought to emulate, based on a legend about which Lysimachus, one of Alexander's generals who accompanied him at all times, he said between laughs: “where was I then?”

Keywords: Amazons, Thalestris, Alexander, mythology, Greece.

Introducción

El encuentro entre Alejandro y la reina Talestris resulta interesante por diversos motivos, relacionados no solo con la posibilidad de asignar una cronología precisa a la supuesta presencia amazónica en un periodo muy posterior a aquel en el que podríamos situar la mayoría de sus relatos, siempre ambientados en un pasado mítico remoto³ que podríamos situar en torno al II Milenio a.C., sino por tratarse de la única referencia conocida al encuentro carnal entre estas guerreras legendarias y un personaje histórico.

Varios autores afirmaban la desaparición del pueblo amazónico tras su actuación en el conflicto troyano⁴, propiciada por la imposibilidad de defenderse ante sus vecinos tras las enormes bajas militares sufridas en la previa campaña ateniense y en Troya, acontecimientos ambos que las

³ Sanchez Sanz, 2017, p. 146.

⁴ D. S. 2. 46; Sen. *Tro.* 236; mientras Isócrates (4. 68-70) o Amiano (22.8) aluden a la campaña ateniense.

fuentes sitúan en momentos cronológicos muy cercanos⁵. Si consideráramos cierta la cronología que sitúa el episodio troyano en el s. XIII a.C., ello supondría la pervivencia del reino amazónico durante casi un milenio hasta la época de Alejandro. De hecho, el relato alejandrino ni siquiera sitúa su fin en ese momento, lo que extendería aún más su existencia mítica de manera indeterminada, afirmando indirectamente la exageración inherente a los relatos que defendían su desaparición, probablemente intentando con ello otorgar aún más prestigio a sus artífices.

Cuando la reina de las amazonas supo que el soberano macedonio se encontraba cerca de su territorio para conquistar Persia no dudó en concertar una entrevista con la intención de salvar su propia raza. No en vano, este es el último de los relatos sobre las legendarias guerreras amazonas del que tenemos noticia en la Antigüedad, elaborado para otorgar aún más prestigio al propio Alejandro que se convertiría así en el elegido para perpetuar la estirpe de las amazonas. Muchos autores clásicos recuerdan este extraordinario acontecimiento, algunos de ellos supuestamente presentados como testigos al tratarse de historiadores que acompañaron al rey macedonio para inmortalizar sus victorias, aunque no todos coinciden en el lugar donde se celebró dicho encuentro. El mítico reino amazónico se situaba tradicionalmente en sur del Ponto Euxino, junto a la desembocadura del Termodonte, pero la necesidad de unir este territorio a la ruta tomada por el ejército macedonio en su avance a través de Persia hizo que Diodoro, Plutarco, Quinto Curcio o Estrabón (citando a Clitarco de Alejandría) lo situaran aún más lejos, en la lejana Hircania al sur del mar Caspio), la región donde el propio Darío poseía un palacio en Zadracarra para albergar a sus amantes.

⁵ Thrasyll. Mend. *FHG*. 3. 503. 3.

Sin embargo, no es menos cierto que apenas contamos con relatos amazónicos situados cronológicamente en el periodo intermedio que separa a Príamo de Alejandro, ya concluida la época heroica. No en vano ya Jenofonte no quiso aludir a ellas en tiempos de Ciro el Joven⁶, aunque Diodoro defiende un encuentro previo entre las amazonas y Ciro el Grande (s. VI a.C.)⁷. En cualquier caso, el relato alejandrino se muestra como un claro intento por utilizar el universo amazónico para incrementar su prestigio, como ya sucedió con los héroes griegos⁸, ya que su campaña oriental ofrecía la excusa perfecta para justificarlo; mientras que las amazonas se muestran como tradicionales enemigas que, en un momento de desesperación fruto de su inminente desaparición, aceptaron este encuentro como un medio para perpetuar su estirpe, convencidas de los beneficios que podía proporcionarles el soberano macedonio mediante la eugenesia.

Fuentes clásicas

Los relatos amazónicos más conocidos muestran una serie de características comunes entre las que destaca su derrota final a manos de un héroe masculino legendario. Incluso aquellos en los que tales personajes no alcanzaron el mismo renombre que Heracles, Teseo o Aquiles, como sucede con Belerofonte, o a los que ni siquiera se les otorgaba un origen heleno, caso del joven Príamo, se cumplen las mismas premisas. No obstante, el caso de Alejandro III de Macedonia presenta varios particularismos vinculados no solo al carácter histórico del personaje protagonista, sino quizá también en parte relacionados con el

⁶ X. *An.* 4.

⁷ D. S. 2. 44-46. En realidad, se refiere a los escitas, pero situando su sociedad en manos femeninas a las que acaba por denominar amazonas. Estarían dirigidas por una reina innominada que Heródoto (1. 205-214) identifica como Tomiris sin asignarle la condición amazónica.

⁸ Sanchez Sanz, 2023, p. 3.

momento asignado al surgimiento de este relato (s. IV a.C.), muy posterior a los antes mencionados.

Nos encontramos aquí con un relato atípico que marca un hito en el universo mítico amazónico, que solo podría tener su origen en una figura cuya fama se acercó a la de los propios héroes ya en la Antigüedad. Solo otro militar recibió el mismo trato, aunque conocido solo a través de una mención aislada frente a las numerosas asociadas al hijo de Filipo II, Aníbal de Cartago⁹.

Como hemos comentado, no conocemos una sola obra artística dedicada a este encuentro, ni siquiera de manera indirecta, pues la única escena conocida que muestra simultáneamente a Alejandro y las amazonas (Fig. 1) corresponde a un medallón de Época Romana (200-250 dC) localizado en Abukir (Egipto). Este presenta en el anverso el busto de Caracalla, mientras que el reverso muestra al soberano macedonio sedente frente a la diosa Niké, quien sostiene un escudo decorado con el combate entre Aquiles y Penthesilea, muy similar al localizado en la Tumba II de Vergina, propiedad de Filipo II de Macedonia (Fig. 02). Nada tienen en común ambos relatos, por otro lado, separados por siglos en el imaginario colectivo griego, aunque no quiere decir que nunca se realizaran piezas dedicadas a este episodio.

⁹ Sil. Ital. 2. 58.



Fig. 01. Medallón de Abukir (Egipto). 200-250 d.C. Bode-Museum 18200021, BM-03505, 18200021.



Fig. 02. Escudo de Filipo II (s. IV a.C.). Tumba 2. Vergina.

El episodio resulta interesante también por otros motivos, relacionados no solo con la posibilidad de asignar una cronología precisa a la presencia amazónica frente a las especulaciones que presentan otros relatos en cuanto al pasado mítico, sino por las afirmaciones que extienden la existencia amazónica hasta ese momento. Varios autores situaban la desaparición del pueblo amazónico tras su actuación en el conflicto troyano¹⁰, propiciada por la imposibilidad de defenderse ante sus vecinos tras las enormes bajas militares sufridas en Atenas y Troya, acontecimientos ambos que las fuentes sitúan en momentos cronológicos muy cercanos¹¹.

Si consideráramos cierta la cronología que sitúa el episodio troyano en el s. XIII a.C., ello supone una pervivencia del reino amazónico durante casi un milenio. De hecho, el relato alejandrino ni siquiera sitúa su fin en ese momento, lo que extendería aún más su existencia mítica de manera indeterminada, afirmando indirectamente la exageración inherente a los relatos que defendían su desaparición, probablemente intentando con ello otorgar aún más prestigio a sus artífices. Sin embargo, no es menos cierto apenas contamos con relatos amazónicos situados cronológicamente en el periodo intermedio que separa a Príamo de Alejandro, ya concluida la época heroica. No en vano ya Jenofonte eludía mencionarlas en tiempos de Ciro el Joven¹², aunque Diodoro defiende un encuentro previo entre las amazonas y Ciro el Grande (s. VI a.C.)¹³. En cualquier caso, el relato alejandrino se muestra como un claro intento por utilizar el universo

¹⁰ D. S. 2. 46; Sen. *Tro.* 236; mientras que Isócrates (4. 68-70) o Amiano (22.8) aluden a la campaña ateniense.

¹¹ Thrasyll. *Mend. FHG.* 3. 503. 3.

¹² X. *An.* 4.

¹³ D. S. 2. 44-46. En realidad, se refiere a los escitas, pero situando su sociedad en manos femeninas a las que acaba por denominar amazonas. Estarían dirigidas por una reina innominada que Heródoto (1. 205-214) identifica como Tomiris sin asignarle la condición amazónica.

amazónico para incrementar su prestigio, como ya sucedió con los héroes griegos, ya que su campaña oriental ofrecía la excusa perfecta para justificarlo.

El problema que surge con este relato tiene que ver con las fuentes conocidas ya que, aunque Plutarco nos transmite una lista de autores que lo mencionaron en sus escritos, nada sabemos de la mayoría de ellos, y las restantes alusiones son fragmentarias o muy breves, lo que reduce mucho la información disponible, pero nos da una idea de la cantidad de tradiciones perdidas que pudieron existir sobre el universo amazónico¹⁴.

Uno de ellos es un tal Filón el Tebano, a quien no es posible asociar con aquel que vivió entre los ss. V-IV a.C., por cuanto Alejandro aún no había siquiera nacido. Lo mismo sucede con otros muchos autores desconocidos para nosotros en su relación, como Antígenes, Filipo de Teangela, Istro, Hecateo de Eretria y Filipo de Calcis, cuya patria podemos adivinar fácilmente en algunos casos, pero poco más, salvo la certeza de situarlos entre los ss. IV a.C. y II d.C. También menciona a un Ptolomeo, que podría corresponder al gramático alejandrino Ptolomeo Queno, contemporáneo suyo. En cuanto a aquellos de los que sí tenemos algún conocimiento se encuentran: el cercano a Alejandro y autor de una historia de su vida, Cares de Mitilene, así como el historiador y geógrafo, Políclito de Larisa para el s. IV a.C.; el gramático e historiador, Antíclides de Atenas y el historiador griego Duris de Samos entre los ss. IV-III a.C.; el historiador Clitarco de Alejandría, y el también historiador y filósofo que acompañó a Alejandro en sus campañas, Onesícrito para el s. III a.C. y el filósofo Aristóbulo de Alejandría en el s. II a.C. En realidad, son muchos los autores que refieren este relato mítico, carácter que no pocos de ellos defienden con vehemencia, hasta el punto de ser mayoría frente a las fuentes conocidas que afirmaban su historicidad, al igual que sucedía con

¹⁴ Plu. *Alex.* 46.

otros episodios amazónicos en el imaginario colectivo heleno. A buen seguro la lista fue mucho más amplia, como en otros casos, pero aquí Plutarco solo los menciona para evidenciar su erudición y ofrecer una especie de “estado de la cuestión” en la antigüedad que enfrentaba a detractores y partidarios de otorgarle algún crédito a este relato. Algunos de ellos no dudaban de su falsedad, entre ellos Duris de Samos, Hecateo de Eretria o Filipo de Calcis, frente a otros como Clitarco, Onesícrito, Políclito, Antígenes e Istro.

En cualquier caso, no contamos con los textos de aquellos autores mencionados por Plutarco contemporáneos al propio Alejandro, por lo que nuestra primera fuente directa sobre este relato pertenece ya al s. I a.C., se trata de Pompeyo Trogo, a través de Justino¹⁵. Este se cuenta entre quienes defendían la veracidad del encuentro entre Alejandro y las amazonas, el cual alega como prueba de que estas guerreras habrían pervivido. Sin embargo, teniendo en cuenta las bajas sufridas en anteriores episodios, no duda de que debió suponer un gran esfuerzo y sacrificio debido a su reducido número.

Sin duda, Trogo otorgaba la misma veracidad a los relatos protagonizados por Heracles, Teseo, Aquiles, etc., así como a las afirmaciones sobre los constantes enfrentamientos entre las amazonas y los pueblos vecinos¹⁶, a excepción de los encuentros rituales destinados a perpetuar su estirpe¹⁷. Trogo es el primero que identifica a la reina amazona de este momento como Talestris, afirmando que también se la conocía como Minitía¹⁸. No ofrece detalles sobre los momentos previos al encuentro con Alejandro, pues indica directamente que compartieron juntos trece días con la finalidad de que la reina engendrara una hija junto

¹⁵ Iust. *Epit.* 2. 32-33.

¹⁶ A quienes se señala como los causantes de su desaparición final (D. S. 2. 46).

¹⁷ Lys. 2. 4-6; D. S. 2. 45.

¹⁸ Iust. *Epit.* 2. 33.

a tan famoso personaje. Si creemos en las tradiciones que niegan al elemento masculino en la sociedad amazónica¹⁹, es posible que llegaran a un acuerdo beneficioso para ambas partes. Si era niña permanecería entre las amazonas, y si nacía varón sería entregado a su padre como heredero, del mismo modo que sucedía con los gargáreos²⁰.

Trogo apenas ofrece más información, salvo que, transcurrido ese tiempo la reina regresó a su patria, entendemos que segura de encontrarse encinta, aunque moriría poco después sin informarnos sobre el resultado final. No obstante, al indicarnos que con ella murió la esperanza de las amazonas podemos entender que no fue positivo para nadie, incluso que las amazonas se encontraban ya entonces en una situación tan difícil que no lograron sobrevivir como pueblo. Parece que solo una hija nacida de tan destacados progenitores sería capaz de devolverles a su pasada gloria, y sin ella acabaron por sucumbir ante sus enemigos. En cualquier caso, se trata de un episodio poco común en la historiografía amazónica, no solo por los motivos mencionados, sino también por la ausencia de enfrentamiento alguno, sino todo lo contrario, aunque el resultado final fue el mismo.

Contemporáneo de Trogo, Diodoro quiso también referirse a este relato (s. I a.C.) para ayudarnos a perfilar la que pudo ser su versión más conocida²¹. De hecho, también menciona el transcurso de trece días en que nuestros protagonistas se dedicaron a su misión común, suponemos que, siguiendo la misma tradición, señalando a la reina amazona únicamente como Talestris. Hemos visto cómo Diodoro situaba el territorio amazónico entre el Termodonte y el Tanáis²², un territorio que

¹⁹ Plu. *Pomp.* 35; Philostr. *Her.* 23, 56-57; Str. 11. 5. 1-3; Flavio Arriano de Nicomedia *FHG.* 3. 597. 58; Iust. *Epit.* 2. 3 y probablemente Metrodoro de Escepsio (*FGH.* 3. 204. 4) al situar a los gargáreos como sus vecinos.

²⁰ Metrodoro de Escepsio *FGH.* 3. 204. 4; Str. 11. 5. 1-3; Iust. *Epit.* 2. 4.

²¹ D. S. 17. 77. 1-3.

²² *Ibid.* 2. 44-46.

comprendía la región del Ponto y la Cólquida hasta el lago Meotis, pero nada nos dice sobre el lugar del encuentro, pues sabemos que la ruta seguida por el macedonio distaba mucho de aquellos lugares.

Los más cercanos de su periplo fueron Gordio (Frigia)²³ y Ancira²⁴, con respecto al Termodonte, o los emplazamientos para las batallas de Issos o Gaugamela²⁵ si ubicáramos el reino amazónico más cerca del Fasis, aunque todos ellos a una distancia considerable. Es más, Diodoro afirma que se conocieron tras la campaña contra los mardos (*ca.* 330 a.C.), cuyo reino tradicional se encontraba al suroeste de Hircania²⁶. Este se situaba aún más lejos del territorio amazónico que la propia Ancira, por otro lado, conquistada varios años antes (333 a.C.). Sin duda, para aquellos que defendían la existencia del reino amazónico en el Ponto septentrional las dudas aumentan, pues habrían tenido que cruzar el Cáucaso en dirección a Hircania, un viaje enormemente peligroso para el reducido grupo de amazonas que parece conformaron la expedición.

Diodoro otorga la misma intencionalidad a Talestris, convertida en la esperanza amazónica para la supervivencia de su pueblo, capaz de dar a luz una heredera que destacara por su *areté* como resultado de tales progenitores. Alejandro aceptó teniendo en cuenta que la proverbial belleza de las amazonas y su fortaleza le ofrecerían un digno heredero si era varón²⁷. De nuevo, transcurrido ese tiempo la reina se despidió sin que nada se nos indique sobre su éxito, aunque podamos inferirlo. Sí añade que se presentó ante el macedonio acompañada por cientos de sus compañeras²⁸, en lo que podríamos interpretar como una demostración de

²³ Arr. *An.* 2. 3.

²⁴ Curt. 3. 1, 22-24.

²⁵ Plu. *Alex.* 24; Arr. *An.* 3. 8, 7.

²⁶ Arr. *An.* 3. 24, 1-2; Curt. 6. 5, 11-21; D. S. 17. 76, 3-8; Plu. *Alex.* 44. 3-5.

²⁷ Q. S. 6. 241-245.

²⁸ Uno de los elementos recurrentes del relato, también indicado por Pseudo-Calístenes (3. 26).

poder ante los macedonios o quizá resultado de los peligros que la reina debía superar en su trayecto. No obstante, Talestris prohibió a sus Amazonas que se relacionaran con los soldados para prevenir incidentes. Si bien es cierto que tampoco nos ofrece detalles sobre el fruto de este encuentro, parece que Diodoro considera que tuvo mayores consecuencias para el propio Alejandro²⁹, pues desde ese momento comenzó a adoptar las costumbres persas.

Estrabón es otro de los autores que mencionan este encuentro en el s. I a.C., aunque de manera testimonial y tan solo motivado por ofrecer su opinión al respecto al ponerlo como ejemplo las numerosas leyendas sin sentido que podían crearse alrededor de los grandes personajes de la Historia³⁰. A pesar de ello, nuevamente identifica a la reina como Talestris y añade que el episodio, de haberse producido, debió ser en un lugar cercano al insinuado por Diodoro, aunque no precisa el momento exacto. Al igual que la afirmación de Plutarco, indica que eran muchos los que compartían su escepticismo, afirmando que los biógrafos más veraces del soberano macedonio nunca aluden a este encuentro.

Entre ellos solo menciona de nuevo a Clitarco de Alejandría (s. III a.C.)³¹, quien mantenía su opinión aun cuando situaba el reino amazónico en las Puertas Caspias, en la costa occidental del Mar Caspio, mucho más próximo a Hircania que el propio Termodonte. Sin duda, en esta época el conocimiento de la región del Ponto era ya lo suficientemente elevado como para demostrar la ausencia de todo signo amazónico, quizás por ese motivo muchos autores afirmaron su previa desaparición, mientras que otros pensaron que su reino debía encontrarse más lejos, cerca del Caspio. Una muestra clara de cómo se ampliaba el límite del mundo conocido y, con él, la situación de todos aquellos reinos y seres míticos que allí se

²⁹ Domínguez Monedero, 2000, p. 172.

³⁰ Str. 11. 5. 4.

³¹ A quien otros autores ya consideraban exagerado (Quint. *Inst.* 10. I. 74; Cic. *Brut.* 2).

encontraban. Estrabón ni siquiera alude al tiempo que ambos protagonistas permanecieron juntos, mucho menos al resultado de su unión, ya que él mismo alega la existencia de versiones contradictorias.

En el s. I d.C., contamos con la alusión al gramático alejandrino Ptolomeo Queno en Plutarco, pero también con el relato de Quinto Curcio Rufo, cuya similitud con lo expresado por Diodoro parece evidenciar una fuente común³². Sitúa la acción en el mismo momento histórico, tras la campaña contra los mardos, en la misma región y con el mismo número de amazonas escoltando a Talestris, aunque añade que muchas más quedaron a la espera en la frontera de su territorio, intentando ocultar la debilidad que otros autores les suponen en esta época. No en vano, precisa que su reino se extendía desde el Termodonte al Fasis, un territorio extenso que no habría sufrido merma alguna por la acción de sus vecinos. El nombre otorgado a la reina parece tan canónico como el de la propia Pentesilea.

Entre las posibles opciones para el encuentro destaca Zadracarra, capital de Hircania donde Darío poseía un palacio para albergar a los amantes³³. De hecho, si bien inicialmente afirma que la intención de la reina seguía siendo la búsqueda de descendencia, una vez ambos se conocieron surgió el amor entre ambos, de un modo similar a lo que pudo suceder con Teseo y Antíope o Aquiles y Pentesilea de haber seguido con vida.

Describe a la reina utilizando muchos de los estereotipos ya tradicionales en su época, aludiendo a la cauterización del seno derecho (incluso explicando el proceso), con el típico quitón corto que dejaba esa parte de su anatomía al descubierto y armada con dos jabalinas, el arco y el hacha. Es más, afirma que superaba en estatura al propio Alejandro, alegando que para las amazonas era símbolo de grandeza, por lo que Rufo

³² Curt. 6. 5. 24-32.

³³ Domínguez Monedero, 2000, p. 172-174.

afirma la sorpresa de una Talestris que esperaba un macedonio igual o, incluso, más alto que ella misma³⁴. Por su parte, Alejandro sí quedó impresionado, y conociendo su fama no dudó en tratar de incorporarlas a su ejército, aunque sin éxito. El objetivo de Talestris era muy distinto, y Rufo nos recuerda los acuerdos alcanzados para esta unión transitoria. Si era niña se convertiría en la heredera al trono amazónico, mientras que un varón sería entregado a su padre para ocupar el trono macedonio³⁵.

Tras el encuentro, una vez más sin asegurarnos su supuesto éxito, Talestris regresó a Temiscira. Sin duda fue un largo viaje hasta alcanzar al macedonio, aunque siempre menor que aquel que emprendieron para llegar a Atenas. No obstante, la sitúa erróneamente cerca de la frontera con Hircania, quizá por desconocimiento geográfico o para reducir la enorme distancia que les separaba. Rufo se resiste a expresar su opinión personal sobre la veracidad del relato, pero coincide con Diodoro en considerarlo el motivo del cambio en las costumbres del hijo de Filipo. Ello parece mostrarlas como una mala influencia o, al menos, origen de la pérdida de una identidad cultural que consideraban superior. Sin embargo, ninguna tradición menciona que sucediera lo mismo con Teseo, a pesar de que permanecieron juntos más tiempo y tuvieron descendencia³⁶.

³⁴ La reducida estatura de Alejandro era bien conocida, por lo que quizá trataba aquí de aportar veracidad al relato. Olaguer-Feliú (2000, p. 77) supone que Alejandro mediría en torno a 1,67 m a partir de las referencias aportadas por Curcio Rufo, lo que en realidad estaría dentro de la estatura media de la época.

³⁵ Recordemos que en el momento en que se sitúa el encuentro Alejandro aún no había conocido a Roxana ni contaba con descendencia (Arr. *An.* 4. 19).

³⁶ Este no tenía la celebridad de Heracles, ni en realidad era ateniense de nacimiento (se discute sobre su origen, pero parece más asociado a Creta (Valdés Guía, 1994, p. 370), pero era el héroe local de Maratón y de Afidna, hijo de Egeo, de la dinastía de los Eréctidas, a quien se atribuían dos acontecimientos esenciales en el desarrollo de Atenas: el sinecismo del Ática y la instauración de la democracia (Valdés Guía, 2000, p. 37).

Ovidio (s. I a.C.-I d.C.), originario de Sulmona (Italia) pero exiliado en Tomis tras un enfrentamiento con Augusto, pudo entrar allí en contacto con tradiciones locales relacionadas con el universo mítico amazónico, donde conocemos la existencia de este tipo de acuñaciones amazónicas³⁷ en época de Heliogábalo. En sus comentarios podemos apreciar que la diferencia entre Alejandro y Talestris no se debía sólo al macedonio, ya que este compara a toda mujer de elevada estatura con una amazona³⁸, aunque no es un detalle que se mencione habitualmente. Sabemos que las amazonas generalmente son descritas como enormemente bellas³⁹, y el propio Homero las definía como ágiles⁴⁰, todo lo cual servía para generar una imagen aún más imponente. Todas y cada una de sus cualidades debían ser destacables o sería imposible considerarlas como un enemigo temible y digno.

Entre los ss. I-II d.C., es el momento de recordar a Plutarco y los escasos detalles que aporta tras aludir a la polémica surgida en torno a la veracidad de un relato que afirma desmentía el propio Alejandro⁴¹. Apenas añade que su fama había llegado a oídos de la reina amazona, quien incluso conocía la ruta del ejército macedonio para salir a su encuentro. No obstante, recuerda que en una de las misivas que dirigió a Antípatro para informarle de los avances en la expedición, solo indicaba que el rey escita le había ofrecido a su hija en matrimonio, sin mencionar nunca a las amazonas. Es interesante cómo volvemos a encontrar una nueva relación entre escitas y amazonas en los clásicos, aunque indirecta, pero esclarecedora, por cuanto el propio Plutarco sugiere que el origen para este mito pudo surgir de ese encuentro.

³⁷ Tomis (218-222 d.C.).

³⁸ Ou. *Am.* 2. 4.

³⁹ Como por ej. en Filóstrato (*Her.* 14.1-2).

⁴⁰ Hom. *Il.* 2. 814.

⁴¹ Plu. *Alex.* 46.

Filipo II ya se había enfrentado al rey escita Ateas en el 339 a.C. y una de sus hijas se convertirá en esposa del macedonio⁴², es posible que aquella cuyos restos descansan en la antecámara de la Tumba II de Vergina. Alejandro volvió a encontrarse con los escitas junto al río Iaxartes (Sir-Daria) en el 329 a.C.⁴³, donde su soberano le ofreció a su hija en matrimonio a imagen de lo sucedido con su padre, siendo finalmente derrotados. El propio Diodoro situaba el encuentro con Talestris *ca.* 330 aC, lo que parece demostrar la afirmación de Plutarco. El relato termina añadiendo un nuevo dato que apoya su inverosimilitud⁴⁴. Afirma que cuando Onesícrito le leyó al diádoco Lisímaco el pasaje dedicado a este encuentro, este preguntó entre risas: “¿Dónde me encontraba yo entonces?”

En la primera mitad del s. II d.C., Arriano narra este episodio siguiendo a Ptolomeo o Aristóbulo, pero también a otros autores como Onesícrito⁴⁵. Su relato nada tiene que ver con los anteriores, pues afirma que el sátrapa de Media, Atrópates, le envió a Alejandro cien amazonas. Suponemos que con este regalo trataba de obtener el favor del conquistador, aunque no explica cómo estaba en disposición de hacerlo. Esta vez, sitúa el episodio poco antes de la muerte de Hefestión⁴⁶, momento posterior al indicado por Diodoro y, por tanto, acaecido en un lugar aún más alejado del reino amazónico, pues la expedición continuaba su avance hacia la India. Las describe portando uniformes de caballería, equipadas con hachas y peltas, elementos también típicamente amazónicos. Atrópates también fue un personaje real quien, quizá conocedor de la afición demostrada por

⁴² Str. 7.3.

⁴³ Curt. 7.8.12-30.

⁴⁴ Plu. *Alex.* 46.

⁴⁵ Arr. *An.* 7. 13.

⁴⁶ Ocurrida en Ecbatana *ca.* 324 a.C. (Arr. *An.* 7.14).

Alejandro hacia los relatos épicos, quiso entregarle un presente adecuado y sorprendente.

No sabemos si el sátrapa realmente pensó que Alejandro creería tal escenificación, aunque es posible que podamos otorgarle cierta credibilidad si su intención era equipar a cien mujeres a modo de amazonas para ello, a partir de las cuales las fuentes generaron este episodio mítico. Es interesante que Atrópates no solo conociera el universo mítico amazónico, sino que fuera consciente de que los griegos casi esperarían encontrar allí a tales guerreras si atravesaban Asia Menor, lo que disimularía el engaño. De hecho, tenía muy presente la tradicional apariencia y simbología amazónicas gracias a otros relatos o al ámbito iconográfico, aunque el uso amazónico del equipamiento hoplítico era más frecuente en las piezas arcaicas que ya en Época Helenística. Quizás por ese motivo, el propio Arriano critica al sátrapa al afirmar que tales armas no se correspondían con la esperada imagen amazónica⁴⁷, aunque sabemos que en este momento debía referirse con más acierto a su equipamiento que a su armamento, pues sabemos que tanto el pelta, como la labrys o la ságaris aparecían frecuentemente en las fuentes escritas⁴⁸ y escenas amazónicas hasta Época Romana.

Queda claro que buena parte de los relatos asociados al universo mítico amazónico eran bien conocidos incluso entre los medos, no en vano su imperio abarcaba territorios que algunas fuentes situaban en poder amazónico mucho antes (al menos para aquellos que ubicaban su reino al sur del Ponto, del Cáucaso o, incluso, en Hircania). No obstante, las versiones que circulaban en Oriente Próximo pudieron ser diferentes, sino ampliamente quizá sí en algunos detalles, a partir de las cuales se pudo

⁴⁷ Quizá refiriéndose a su atestiguado empleo de lanzas o aspis (Ps. Apollod. *Epit.* 2. 9; Str. 11. 5. 1; D. S. 3. 52; Q. S. 1. 568–574).

⁴⁸ Verg. *Aen.* 1. 488–493; Helánico cfr. Tz. *AH.* 22; X. *An.* 4. Pausanias (1. 42) incluso afirma que la tumba de Hipólita en Mégara tenía forma de pelta.

generar una imagen prototípica diferente para las amazonas, aunque igualmente atestiguada como parte de sus elementos tradicionales.

No sabemos si Alejandro llegó a creer que se trataban de verdaderas amazonas pues, aun vestidas de ese modo, aquellas medas poco o nada tendrían que ver con las características físicas asociadas a las amazonas. No obstante, y contra todo pronóstico, parece que se trataba de mujeres adiestradas en combate y seleccionadas cuidadosamente, pues tenían el seno derecho menos desarrollado y descubierto para aportar mayor realismo⁴⁹. Sin duda el sátrapa quiso cuidar cada detalle, sabedor de que si se descubría la farsa podía despertar la ira del soberano macedonio. De haberse producido la escena, probablemente Atrópates nunca quiso engañar a Alejandro, sino solo ofrecerle una representación teatral de las maravillas que la mitología asociaba a aquellos territorios.

En cualquier caso, Alejandro decidió aceptar el regalo e incorporarlas a su ejército para incrementar su prestigio en las campañas que se avecinaban, aunque su presencia causó tanto alboroto entre sus soldados que se vio obligado a desistir⁵⁰. Quizás realmente creyera que se trataba de amazonas, pues Arriano le otorga la iniciativa de entrevistarse con su supuesta reina para engendrar un digno heredero con ella y no al contrario, como afirman el resto de tradiciones. Es interesante que Atrópates convirtiera a una de ellas en su soberana, aunque muchas de las más famosas amazonas actuaron como tales. La decisión de Alejandro tampoco es extraña, por cuanto aún no contaba con un sucesor y tal progeñie le daría un enorme prestigio que despejaría cualquier duda sobre su derecho al trono. En cualquier caso, de nuevo nada indica sobre su posible nacimiento, ni siquiera el nombre de esta reina o sobre el destino de estas guerreras tras ser apartadas del ejército macedonio.

⁴⁹ Arr. *An.* 7. 13.

⁵⁰ *Ibíd.*

Arriano concluye mostrándose escéptico ante el relato que acaba de narrar, no solo siguiendo la opinión de los autores antes mencionados, sino al considerar imposible que la cultura amazónica hubiera sobrevivido hasta el s. IV a.C., recordando que Jenofonte nada dice de ellas ya entre los ss. V-IV a.C.⁵¹. No obstante, esa misma afirmación deja entrever que, al menos, sí consideraba que existieron en un pasado remoto. Según su parecer, Atrópates quiso impresionar a Alejandro capturando un grupo de mujeres de algún pueblo bárbaro, cercano a su territorio, a las que equipó a la manera amazónica para aportar credibilidad. No necesitó enseñarlas a pelear, un dato interesante al afirmar la existencia de guerreras entre algunas de aquellas culturas, pero sí el arte de la equitación, una habilidad necesaria entre las amazonas. Sin duda, pudo pensar en los pueblos escita o sármata, por tratarse de excelentes jinetes⁵².

En el s. III d.C., será Pseudo-Calístenes quien nos aporte su visión de este relato a través de varios fragmentos que nada tienen que ver con lo visto hasta ahora. En el primero alude al encuentro entre Alejandro y Candaules, el hijo de la reina Candace, otro episodio legendario del que no sabemos siquiera dónde se desarrolla⁵³. Tras el ataque de los bébrices, el príncipe decidió refugiarse en el campamento macedonio, explicándole al soberano que viajaba al país de las amazonas para celebrar un rito misterioso⁵⁴. Nada más indica sobre este relato inédito en el universo amazónico, tampoco sobre la finalidad de la ceremonia, pues ninguna fuente afirma la existencia de este tipo de cultos entre las amazonas, menos

⁵¹ Arr. *An.* 7. 13. Menos aún si, como explica, los soldados de la *Anábasis* pasaron por Trebisonda, donde Arriano sitúa su reino y, por tanto, siguiendo las tradiciones que se refieren al Termodonte y no al río Fasis, Hircania o el Ponto septentrional.

⁵² Hdt. 4.136. Hanks (2008, p. 27) afirma que la equitación y el tiro con arco tienen su origen en los pueblos nómadas de las estepas euroasiáticas.

⁵³ Ps. Callisth. 3. 19.

⁵⁴ Pueblo que habitaba en Bitinia. Según Estrabón (7. 3, 2), una de las muchas tribus tracias que habían cruzado hasta Asia.

aún que se permitiera participar a un varón extranjero. Desconocemos su fuente, pues los bébrices eran un pueblo legendario de origen tracio asentado en Bitinia y derrotado por Heracles en la misma época en la que supuestamente se enfrentó a las amazonas⁵⁵. Su mención sin duda buscaba entroncar con aquel pasado heroico, muy alejado del s. IV a.C.

El siguiente fragmento ofrece más detalles y sitúa ya a Alejandro en contacto con las amazonas a través de una carta enviada por el soberano macedonio antes de adentrarse en su territorio, aunque no indica su localización⁵⁶. Sin duda esperaba evitar un enfrentamiento antes de acometer su conquista, quizá pensando en que su fama aseguraba una dura batalla para los macedonios, por lo que quiso intimidar a la reina amazona enumerando todas las hazañas que había protagonizado. Afirmaba no tener intención de atacarlas, sino solamente de conocer su país y establecer una alianza que proporcionara un beneficio mutuo. Lejos de sentirse impresionadas, la respuesta, que podemos suponer fue redactada por su soberana, se expresaba en términos no menos grandilocuentes, no en vano pocos podían superarlas en prestigio, invitando a que tan arrogantes extranjeros desistieran si no querían ser derrotados.

La descripción que ofrece de su patria y las dificultades que supondría aquella conquista no serán analizados aquí, pues son aún más exagerados que en otros relatos y solo buscaban amedrentar al macedonio, aunque es la primera vez que se las convierte en narradoras de sus propias costumbres. No obstante, la misiva concluye con una indicación interesante. Conscientes de que tan poderoso conquistador no podía por menos que buscar la gloria en todas sus acciones, le recuerdan que una derrota le causaría mayor vergüenza y su posible victoria ningún prestigio pues, al fin y al cabo, se trataba solo de un grupo de mujeres.

⁵⁵ Str. 7.3.2.

⁵⁶ Ps. Callisth. 3. 25.

Su astucia logró evitar un enfrentamiento que solo respondía al deseo del macedonio por equipararse a los más grandes héroes de la Antigüedad. No obstante, Alejandro debía enmascarar su retirada si no quería ser tildado de cobarde, por lo que decidió continuar igualmente su marcha hasta la frontera amazónica, que el autor sitúa en el río Prítanis⁵⁷. Desconocemos la situación de este curso, pues solo añade que vertía sus aguas al Ponto desde Anatolia (quizá el Termodonte). Ante la ausencia de amazonas en su recorrido, parece que la principal dificultad que encontró fue la climatología, destacando su enorme similitud con las características del monzón al que se enfrentaron en la India. Sin duda, era necesario otorgar a aquellas tierras unas condiciones acordes a su carácter liminal. Superadas estas dificultades, Alejandro alcanzó la fértil llanura del Prítanis (probablemente la llanura de Temiscira), donde por fin pudieron encontrarse con aquellas guerreras⁵⁸.

La descripción que nos ofrece de las amazonas incide en los habituales halagos relacionados con su inteligencia, astucia, incomparable belleza, elevada estatura y destacado valor, aunque destacando su colorido vestuario, una alusión que podemos relacionar con la imagen que nos ofrecía Helánico refiriéndose a sus escudos de oro y hachas de plata⁵⁹. Pseudo-Calístenes afirma que no conocían el hierro o el bronce, aseveración que comparte Apolonio en cuanto al hierro, aunque indica que sus vecinos los cálibes sí lo trabajaban⁶⁰, pudiendo obtenerlo a través de ellos. De hecho, Helánico se contradecirá al recordar que las amazonas se cauterizaban el seno derecho con un hierro candente, aun dudando de esta práctica⁶¹.

⁵⁷ Ps. Callisth. 3. 27.

⁵⁸ *Ibíd.* 3. 27.

⁵⁹ Helánico (cfr. Tz. *AH*. 23). Jenofonte (*An.* 4) también afirmaba que usaban hachas.

⁶⁰ A. R. 2. 378-390.

⁶¹ Helánico (cfr. Tz. *AH*. 23).

Por otro lado, sin duda la alusión a su atuendo se refería a los típicos trajes orientales tan frecuentes en aquellas latitudes y, sobre todo, a la iconografía amazónica, aunque se opone a la descripción del *chitoniskos*⁶² que ofrece Rufo. El pasaje finaliza situando al macedonio a la orilla del río que hacía las veces de frontera, sin cruzarlo y a la espera de acontecimientos⁶³. Un curso que describe imponente y merodeado por multitud de fieras salvajes para enfatizar el carácter mítico e indomable de aquellas tierras.

El final de esta historia forma parte de otro pasaje, y no por ello menos sorprendente, pues afirma que Alejandro recibió el tributo esperado de las amazonas y se retiró sin entablar combate⁶⁴. Al parecer, solo mediando el río entre ambos ejércitos, se intuía una lucha encarnizada que, finalmente, las amazonas evitaron con su sumisión, quizá conscientes de que no podrían resistir a las veteranas tropas macedonias. Se trata de la primera mención conocida en la que estas guerreras rehúyen el combate, sin duda para mayor gloria del soberano macedonio. Aún más interesante es que Pseudo-Calístenes nunca señala la unión de ambos monarcas, mucho menos para engendrar descendencia durante trece días, pues la trama es bien diferente.

La última referencia conocida pertenece a Orosio⁶⁵, aunque poco más nos añade que resumir a Trogo, apenas ofrece dos opciones para el nombre de la reina que podemos entender como corrupciones de los ya indicados⁶⁶. Afirma que fue en busca de Alejandro con trescientas guerreras, cifra recurrente y quizá relacionada con otras unidades militares famosas en la Antigüedad, como el batallón sagrado tebano⁶⁷ o la

⁶² Curt. 6. 5. 24-32.

⁶³ Ps. Callisth. 3. 27.

⁶⁴ *Ibid.*

⁶⁵ Oros. 3. 18. 5.

⁶⁶ Domínguez Monedero, 2000, p. 181-182.

⁶⁷ Plu. *Pel.* 28, 1.

guardia espartíata asignada a sus soberanos⁶⁸, que también podría responder a una demostración de poder o mostrar falta de confianza en los macedonios. Su misión era conseguir una heredera junto al rey macedonio, solo añadiendo que el encuentro se produjo nuevamente en territorio de los sicanos y mardos⁶⁹.

El relato de Alejandro y Talestris muestra una importante homogeneidad pocas veces apreciada en el universo mítico amazónico, al margen de distorsiones, añadidos o tradiciones menos conocidas y, por supuesto, del evidente escepticismo manifestado por multitud de autores. Su aparición es muy posterior a la que podemos presumir, al menos, en cuanto a los principales mitos amazónicos, con la particularidad de referirse a un personaje histórico, lo que pudo contribuir a reducir la diversidad de versiones. Parece que en algún momento entre el 330-324 a.C., cuando el ejército macedonio se encontraba cerca de la frontera con Hircania, un grupo de amazonas solicitó entrevistarse con Alejandro III. La embajada estaba dirigida por su soberana, Talestris, quien le expuso sus intenciones, permaneciendo a su lado trece días antes de regresar a su patria.

La mayoría de tales detalles son canónicos, incluso en cuanto a la ausencia de información sobre el éxito del encuentro. Tras ello Alejandro siguió su camino y la amazona regresó a su patria sin que sepamos de su éxito, aunque fuera relativo (hijo varón). Solo se alude a otro tipo de consecuencias relacionadas con el propio Alejandro, surgidas a partir de la influencia amazónica. En ocasiones se ha defendido la intención moralizante de estas aseveraciones⁷⁰ aunque, de ser cierto, es probable que estuvieran presentes en un número mayor de tradiciones⁷¹. Sea como

⁶⁸ Hdt. 7. 202.

⁶⁹ Verg. *Aen.* 11. 651-665.

⁷⁰ Daumas, 1992, p. 350.

⁷¹ Domínguez Monedero, 2000, p. 186.

fuere, no existen dudas acerca del carácter legendario de este acontecimiento, como afirma irónicamente el propio Lisímaco⁷², aunque desconocemos si aparecía en la obra de Clitarco⁷³, que este habría recogido de Onesícrito⁷⁴, o podemos atribuirlo a Políclito de Larisa⁷⁵. Ambos formaron parte de esta expedición, pero la defensa de tales sucesos sin duda les habría restado credibilidad como cronistas, aún más sabiendo que muchos de los presentes aún vivirían mucho tiempo para negarlo, como así sucedió.

Por ese motivo, quizá sea más plausible atribuir su autoría a la iniciativa propia de Clitarco o, incluso, a los desconocidos Antígenes o Istro, por cuanto no formaban parte de la expedición. Solo Arriano⁷⁶ y Plutarco⁷⁷ eluden esta tradición al ofrecernos relatos que nada tienen que ver con ella. De hecho, Plutarco quizá trató de indagar en la posibilidad de que este episodio surgiera a partir de hechos reales mitificados por alguno de aquellos autores, como pudo ser la proposición del rey escita o el regalo de Atrópates.

El problema surge cuando otros autores que también citan ese posible enlace, como Curcio⁷⁸ o Arriano⁷⁹, no establecen relación entre ambos episodios y los tratan de manera independiente. Un análisis racionalista daría más credibilidad al relato de Arriano⁸⁰, ofrecido de manera similar por Políclito y Onesícrito, y deformado por alguna otra fuente como Clitarco, Istro y/o Antígenes, quizá, para engrandecer la figura del

⁷² Plu. *Alex.* 46.

⁷³ Domínguez Monedero, 2000, p. 182; Hammond, 1983, p. 293, nota 27.

⁷⁴ Fox, 1973, p. 531; Goukowsky, 1980, p. 139, nota 1.

⁷⁵ Tarn, 1948, p. 328; Pearson, 1960, p. 75, nota 17.

⁷⁶ Arr. *An.* 7. 14.

⁷⁷ Plu. *Alex.* 46.

⁷⁸ Curt. 8. 1. 9.

⁷⁹ Arr. *An.* 4. 15. 2.

⁸⁰ Domínguez Monedero, 2000, p. 183.

macedonio, eligiendo cada uno aquella versión que entendía más plausible si disponían de ambas, o solo la que pudieron consultar. Un encuentro con mujeres guerreras, independientemente de que fueran consideradas amazonas, no podría haber sido negado por Lisímaco, pues sin duda se trataría de una experiencia digna de ser recordada por quienes la presenciaron⁸¹. Incluso, si creemos a Arriano y que la existencia entre ellas de una reina podría señalar una fuente común que desconocemos, la versión de Trogo implicaría de nuevo la existencia de un grupo de mujeres armadas.

Quizá ambos autores, o uno de ellos al menos, aun formando parte de la expedición, decidió adornar su relato o, simplemente, no estaban presentes en ese momento y lo insertaron más tarde, deformándolo tanto que Lisímaco no fue capaz de reconocerlo. Tampoco podemos descartar que un grupo de soldados macedonios, de patrulla o en algún tipo de misión (lógicamente sin Lisímaco), tomaron contacto con mujeres pertenecientes a pueblos nómadas de aquellas regiones que demostraron ser hábiles jinetes y guerreras, de manera que la historia que relataron a su regreso terminó originando los relatos que conocemos⁸².

En cualquier caso, el objetivo de este relato buscaba incrementar el prestigio del soberano macedonio utilizando el mismo recurso ya tradicional entre otros héroes y muy apropiado si hablamos de aquella región⁸³, más aun tratándose de figuras míticas asociadas al pasado heroico que tanto admiraba y buscaba emular⁸⁴. Indirectamente, todas estas versiones implican una imagen femenina subordinada, al mismo tiempo que enfatizan la masculinidad del macedonio, ayudando a negar las

⁸¹ A pesar de ello Cadogan (1910, p. 62) da cierta veracidad al relato indicando que podría tratarse de una rama del pueblo amazónico desarrollada en la región del Cáucaso.

⁸² Para Davis-Kimball (2002, p. 235) las sociedades nómadas del igualitarismo habría prevalecido sobre el típico sistema patriarcal.

⁸³ Goukowsky, 1980, p. 139, nota 1.

⁸⁴ Whalley, 2010, p. 65.

afirmaciones de aquellos que defendían su indiferencia hacia el género femenino⁸⁵, aunque no fuera la pretensión final del pasaje. Esta pasaba por el beneficio mutuo fuera cual fuera el resultado ya que las Amazonas obtenían una heredera que les devolvería su esplendor perdido o un vástago digno para Alejandro. No obstante, solo Justino explica que la Amazona quedó encinta⁸⁶, aún sin aludir siquiera a un feliz desenlace o que su fruto llegara a representar algún papel en los posteriores acontecimientos, por lo que la narración únicamente responde a ese afán de mitificación⁸⁷.

Referencias bibliográficas:

Cadogan Rothery, G. (1910). *The amazons in Antiquity and Modern Times*. London: Francis Griffiths.

Daumas, M. (1992). "Alexandre et la Reine des Amazones". *REA* No. 94, 347-354.

Davis-Kimball, J. (2002). *Warrior Women: An Archaeologists Search for History's Hidden Heroines*. New York: Warner Books.

Domínguez Monedero, A. J. (2000). "Entre mito e Historia: Alejandro y la reina de las Amazonas". En Alvar, J. y Blázquez J. M. *Alejandro Magno. Hombre y Mito*. San Sebastián de los Reyes: Actas 2000.

Fox, R. L. (1973). *Alexander the Great*. London: Futura Publications.

Goukowsky, P. (1980). *Essai sur les Origines du Mythe d'Alexandre (336-270 a.C.). I. - Les Origines Politiques*. Nancy: Annales de l'Est publiées par l'Université de Nancy II.

⁸⁵ Plu. *Alex.* 21.

⁸⁶ Iust. *Epit.* 12. 3. 7.

⁸⁷ Como comparte Domínguez Monedero (2000, p. 185).

Janks, B. K. (2000). "Iron Age Nomadic Burials of the Eurasian Steppe: a Discussion Exploring Burial Ritual Complexity". En Davis-Kimball, J., Murphy, E. M., Koryakova, L. N. y Yablonsky, L. T. *Kurgans, Ritual Sites and Settlements: Eurasian Bronze and Iron Age*. BAR International Series No. 890, Oxford Archaeopress, 19-30.

Hammond, N. G. L. (1983). *Three Historians of Alexander the Great, the so-called Vulgate Authors. Diodorus, Justin, Curtius*. Cambridge: Cambridge University Press.

Olaguer-Feliú, F. (2000) *Alejandro Magno y el arte*. Madrid: Encuentro.

Pearson, L. (1960). *The Lost Histories of Alexander the Great*. Monographs Published by the American Philological Association, 20. American Philological Association.

Sánchez Sanz, A. (2013). *Filipo II y el Arte de la Guerra*. Zaragoza: HRM Ediciones.

Sánchez Sanz, A. (2014). "Aproximación al mito de las amazonas en la iconografía griega Arcaica y Clásica". *Historias del Orbis Terrarum*, 12, 14-42.

Sánchez Sanz, A. (2017). "Mujeres Guerreras. El mito amazónico en la Época Arcaica y Clásica". En Kesser, C.; Corsi, S.; Da Costa Campos, C. A. (eds.). *Experiências Religiosas no Mundo Antigo. Volume II*. Curitiba: Prismas, 145-168.

Sánchez Sanz, A. (2020). "Physis en la Antigua Grecia". En Bueno, A., Campos, C. E., Borges, A. (eds.) *Ensino de História Antiga; Antiguidade Clássica*. Rio de Janeiro: Ed. Sobre Ontens, 17-22.

Sánchez Sanz, A. (2021). "Cimerios, amazonas y el arte griego". *Studia Histórica. Historia Antigua*, 39, 5-26.

Sánchez Sanz, A. (2023). "La heráldica amazónica". *Thersites. Journal for Transcultural Presences & Diachronic Identities from Antiquity to Date*, 16(1), 1-82

Tarn, W. W. (1948). *Alexander the Great. II. Sources and Studies*. Cambridge: Cambridge University Press.

Valdés Guía, M. (1994). “Teseo y las fiestas primitivas de Atenas”. En Plácido, D., Alvar, J., Casillas, J.M. y Fornis C. (eds.) *Imágenes de la Polis*. I Reunión Española de Historiadores del Mundo Griego Antiguo, (Madrid 23-25 de noviembre), 369-388.

Valdés Guía, M. (2000). “La apertura de una nueva zona político-religiosa en los orígenes de la polis de Atenas: el Areópago”. *Dialogues d’Histoire Ancienne*, 26/1, 35-55.

Whalley, J. (2010). *On the Bravery of Women: The Ancient Amazon and Her Modern Counterparts*. Tesis para el Grado de Doctor en Filosofía: Victoria University of Wellington.

Antoni Gonzalo Carbó

Contemplando el «cielo espiritual» (*āsmān-e rūḥānī*)
desde el «desierto de la aniquilación» (*bīyābān-e fanā*):
Asemanastán. La tierra de los cielos (2020),
Toni Serra (Abu Ali)⁸⁸

Contemplating the «spiritual heaven» (*āsmān-e rūḥānī*)
from the «desert of annihilation» (*bīyābān-e fanā*):
Asemanastan. The Land of Heaven (2020), Toni
Serra (Abu Ali)

Universidad de Barcelona

«Abrir los ojos (*čašm bāz šodan*) es el paso más elevado hacia Dios.»
Šams al-Dīn Tabrīzī, *Maqālāt* (*Diálogos*).

«Si la luz se eleva en el Cielo del corazón [...] y el hombre interior alcanza
en lo absolutamente puro el resplandor del sol o de muchos soles [...] su

⁸⁸ Abreviaturas principales: ár. = árabe; D = Rūmī, 1336/1957 (se cita el número de poema); M = Rūmī, 1925-1940 (se cita el volumen y la línea); per. = persa.

corazón no será más que luz, su cuerpo sutil será luz, su capa material será luz, su oído, su vista, su mano, su exterior, su interior, no serán sino luz.»

Na'îm al-Dīn al-Rāzī, *Merṣād al-'ebād men al-mabdā' elā l-ma'ād* (*El camino de los siervos de Dios desde el origen hasta el regreso*).

«Los ojos de los gnósticos tienen ojos
que ven lo que los observadores no ven.»

Sahl al-Tustarī. Abū Na'îm, *Ḥilyat al-awliyā'*, Beirut, 1997, X, p. 210.

«Haz desaparecer rápidamente tus ojos y ábrelos.»

Farīd al-Dīn 'Aṭṭār, *Manteq al-ṭayr* (*El lenguaje de los pájaros*), dístico 4010.

«[...] Lo que cuenta es la visión; sólo el vidente se salva.»

Ŷalāl al-Dīn Rūmī, M 2:900.

«Estás dormido y tu visión es ilusoria, todo cuanto ves es pura imagen.»

Maḥmūd Šabestarī, *Golšan-e rāz* (*El jardín del misterio*).

«Cuando todo lo visible se reduce a nada, ¿qué es lo que queda por contemplar?»

Toni Serra (Abu Ali).

Resumen

Desde sus inicios en el terreno de la videocreación, el artista español Toni Serra (Abu Ali) (1960-2019) mostró un interés por las diferentes

tradiciones espirituales, en concreto por la mística islámica. En los escritos y entrevistas con el artista se pone de manifiesto que se trata no solo de un acercamiento especulativo o referencial, sino manifiestamente vital. La cámara de vídeo es como el ojo visionario de un místico. Durante dos décadas Toni Serra ha reflexionado y experimentado sobre la relación del vídeo con la experiencia interior y las visiones que acontecen en el mundo intermedio del alma –*mundus imaginalis*–, entre el mundo inteligible y el sensible, entre lo psíquico (sueño) y lo físico (vigilia). Una Tierra-límite mediana y mediadora, un «istmo» (*barzaj*), un mundo intermedio entre el mundo visible de los cuerpos y el mundo de los espíritus, entre lo sensible y lo inteligible puro, entre lo material y lo espiritual, el mundo de las formas en suspenso (*‘ālam al-miṭāl al-miqdārī*). Su testamento vital inacabado *Asemanastán. La tierra de los cielos* (2020), piezas esbozadas para el proyecto inconcluso *Iluminaciones: la experiencia de la Luz*, fruto de su postrero y único viaje a Irán, pretendía ser un recorrido vital por los paisajes y la arquitectura persa medieval por medio de los cuales evocar la geografía imaginal de los maestros sufíes iraníes, centrándose en la apertura de la visión interior (*baṣīrat*, el órgano de luz de la visión).

Palabras clave: sufismo persa, *mundus imaginalis*, visión interior, arte contemporáneo, Toni Serra (Abu Ali).

Abstract

Since his beginnings in the field of video creation, the Spanish artist Toni Serra (Abu Ali) (1960-2019) showed an interest in different spiritual traditions, specifically Islamic mysticism. In the writings and interviews with the artist it becomes clear that this is not only a speculative or referential approach, but also manifestly vital. The video camera is like the visionary eye of a mystic. For two decades Toni Serra has reflected and

experimented on the relationship between video and inner experience and the visions that occur in the intermediate world of the soul –*mundus imaginalis*–, between the intelligible and sensitive worlds, between the psychic (dream) and the physical (wake). A median and mediating Earth-limit, an «isthmus» (*barzaj*), an intermediate world between the visible world of bodies and the world of spirits, between the sensible and the pure intelligible, between the material and the spiritual, the world of suspended forms (*‘ālam al-miṭāl al-miqdārī*). The living will of his unfinished *Asemanestan. The land of the heavens* (2020), pieces sketched for the unfinished project *Illuminations: the experience of Light*, the result of his last and only trip to Iran, was intended to be a vital journey through medieval Persian landscapes and architecture through the which evoke the imaginal geography of the Iranian Sufi masters, focusing on the opening of inner vision (*baṣīrat*, the light organ of vision).

Keywords: Persian Sufism, *mundus imaginalis*, inner vision, contemporary art, Toni Serra (Abu Ali).

El reputado videocreador español Toni Serra (Abu Ali) (1960-2019), nos legó su testamento visual *Asemanastán. La tierra de los cielos* (2020, videoinstalación, 50'), fruto de su postrero y único viaje a Irán en agosto de 2019, obra póstuma que dejó inacabada al fallecer en noviembre del mismo año, al poco tiempo de iniciar el proyecto. Toni Serra, uno de los principales referentes del vídeo arte español, aborda en ella la relación entre la luz y la contemplación. Este proyecto llevaría por título *Iluminaciones: la experiencia de la luz*, comenzado con filmaciones en varios lugares de Irán y centrándose en la relación de la luz y el color en la poesía sufí persa que había marcado profundamente su trabajo. Nuestro

videocreador tomó como principales referentes la poesía mística persa de los siglos XI y XII y la arquitectura iraní de la misma época. Los vanos de luz de estas edificaciones, así como sus oscuridades, forman parte del vídeo. *Asemanastán. La tierra de los cielos* es un proyecto de experimentación videográfica que parte de la experiencia poética y mística persa, profundamente centrada en las nociones de luz, color y contemplación.

Como en sus últimas videocreaciones, claramente inspiradas por la espiritualidad *šūfī*, esta obra aborda la relación del video con la experiencia interior, la apertura de la visión y las visiones que acontecen en el mundo intermedio –*mundus imaginalis* (*‘ālam al-miṭāl*)–, entre lo real y lo irreal, lo visible y lo invisible (la Realidad), la vigilia y el sueño visionario, la vida y la muerte... como un viaje iniciático que no solo cruza, sino que borra también estos límites y fronteras (Serra, 17 de mayo de 2023).

1. El desierto del anihilamiento y el empíreo luminoso

El continuo profundizar en la esencia de la vida y del universo es lo que llevó a Raymond Bellour a afirmar, a partir de la videoinstalación de Bill Viola titulada *Room for St. John of the Cross* (1983), que para el artista neoyorquino la cámara de vídeo es como «el ojo posible del nuevo místico» y su proyección «una forma de animación visionaria» (2002, pp. 230-231).

Una de las ideas más recurrentes de la poesía mística persa es la del «ojo de la visión interior» (per. *čašm-e bašīrat*), un discernidor «ojo del corazón» (*čašm-e del*) (Hamadānī, 1341/1962, introducción, p. 45) del contemplativo como órgano sutil de percepción visionaria, es decir, el alma bruñida por las prácticas ascéticas y convertida así en espejo liso (de la luna) de lo invisible. Según el célebre poeta místico persa Ūlāl al-Dīn Rūmī (m. 672/1273), es la operación que el «médico del corazón» (*ṭabīb-e del*) realiza para proceder a las purificaciones del corazón con el fin de que

el ojo del corazón (*čašm-e del*) pueda abrirse. La consecuencia de tal apertura es sumamente reveladora, tal como se dice en su *Maṭnavī*, 6:4419: *ān ki ū rā čašm-e del šud dīdibān / dīd jwāhad čašm-e ū ‘ayn al-‘ayān* ('Aquel cuyo ojo del corazón se convierte en su propio vigilante, / su ojo verá la cima de la clarividencia'). Aparece aquí el inescrutable término *‘ayn al-‘ayān*, lit. «ojo de los ojos». El corazón es considerado como el espejo de la Divinidad del mismo modo que la luna es el espejo del sol. Según una imagen simbólica recurrente en el sufismo (Van Lit, 2017, índice s.v. «mirror [*al-mir'āt*]»), el espejo pulido (*mir'āt*) del corazón del gnóstico (*qalb al-‘arīf*) es comparable a la luna (ár. *qamar*, per. *māh*), que, como una superficie esmerilada, refleja la luz del sol de la Verdad (*al-Ḥaqq*) de forma más o menos perfecta según su posición en el espacio. La luna es el alma (*nafs*) que está iluminada por el espíritu puro (*rūḥ*), pero sigue siendo prisionera de lo temporal, de modo que experimenta un cambio (*talwīn*) en el nivel de su receptividad (*qabūl*) o predisposición (*isti'dād*). Pues la luna, como el espejo (*speculum*), tiene la propiedad de reflejar la totalidad de la imagen que tiene ante sí, sin que la imagen habite en el espejo ni esté vinculada a la sustancia natural del espejo, pues éste no sirve como lugar en el que reside la imagen, sino como lugar donde se manifiesta (Sinai, 2015, pp. 279-297). Cuando Rūmī se refiere al hombre «sin el menor color» (Michaeli, 2019, p. 263), seguramente está aludiendo metafóricamente al siervo que ha alcanzado la estabilidad de los estados místicos transitorios, cuyo corazón perfectamente pulido es comparable a la luna llena:

Tu ojo que ve lo invisible es un maestro como lo Invisible. Que esta visión y este don no disminuyan en el mundo.

El hombre (*mardom*) que no puede ver tiene la cara negra. El hombre con visión [superior] es un espejo de la luna (*māh*).

Pero, ¿quién en el mundo ve al hombre de tu ojo (interior) excepto el hombre que aumenta la visión (*mardom-e dīda-fazā*)?

(Aflākī, 2002, p. 535)

En la primera miniatura que nos ocupa (fig. 1), Maʿnūn, sentado solo en el desierto, contempla pensativamente los cielos, vislumbrando el cielo espiritual (*āsmān-e rūḥānī*), los cielos del corazón (*āsmān-e del*), desde el «desierto de la aniquilación» (*bīyābān-e fanā*). *Leylī o Maʿnūn*, de Elyās ibn Yūsuf Neẓāmī Ganʿavī (m. 1209?) (cf. Pinder-Wilson, 1957, pp. 413-422; Soucek, 1987, pp. 166-181), es uno de los cinco poemas narrativos que forman su *Jamsah* (Quinteto) (Seyed-Gohrab, 2003; Hatem, 2010). Consta de aproximadamente 4.600 versos y se completó en 584/1188. Esta célebre epopeya novelesca cuenta el fatídico romance entre la hermosa Leylī y el poeta Qays ibn al-Mulawwa, quien, llevado a la locura (*maʿnūn*), se refugia en el desierto con criaturas salvajes como sus únicos amigos. Cuando Leylī, desolada por esta noticia, finalmente fallece con el corazón roto, Maʿnūn corre a su tumba y él mismo muere al instante.

Toni Serra solía compartir imágenes de Maʿnūn en el desierto, consciente de que el poeta-eremita constituía un referente vital fundamental para él. La figura de Maʿnūn le interesó especialmente como modelo de pobreza espiritual (*al-fāqr*) y anihilamiento, aniquilación o anonadamiento (*al-fanā*), de *amor est mors*, de amor extático (*ʿešq*). Maʿnūn es un arquetipo de místico *malāmatī* que no presta atención al «buen nombre y a la vergüenza» (*nām o nang*) (Seyed-Gohrab, 2003, p. 308). Neẓāmī muestra cómo las normas sociales de caballería chocan con la caballería espiritual (ár. *futuwwa*, per. *ʿavān-mardī*) que está integrada en el amor místico (*ʿešq*). Para el amante caballeroso *malāmatī*, la buena reputación es un impedimento en la vía del amor. Maʿnūn va en busca de la «mala fama» (*bad-nāmī*) con el fin de probar su verdadero amor (Seyed-Gohrab, 2003, pp. 147, 296-297).

La *mors mystica* es prácticamente en todas las religiones el proceso en el curso del cual el hombre muere voluntariamente a fin de vivir para Dios. El final del viaje espiritual, el viaje interior del corazón, comporta para el místico su extinción o muerte voluntaria, es decir, la muerte mística anterior a la muerte física.

En el sufismo, el desierto es la imagen del tránsito, de la «extinción» (*fanā*) o muerte voluntaria, de la «aniquilación» (*istihlāk*) (Landolt, 2005, pp. 216, 269, 285), la anulación de uno mismo en la Esencia divina (*al-zāt*). Así el hombre espiritual trasciende el tiempo y el espacio. El *fanā'*, el «anonadamiento» o tránsito del sufí, su apartamiento de la existencia fenoménica, va acompañado de la «permanencia» (*baqā'*), o continuidad de su existencia real. El que muere para sí vive en Dios, y *fanā'*, que es la consumación de esa muerte individual, cuando el santo puede desaparecer completamente en Dios, señala el logro de la «permanencia» (*baqā'*), que es el estado unitivo con la vida divina, cuando el místico puede «subsistir» por Dios.



Fig. 1. Maʿnūn, sentado solo en el desierto, contempla pensativamente los cielos. Fol. 82 de *Leylī o Maʿnūn* de ʿAbdollah Hātifi (m. 927/1520) [detalle]. Norte de la India, 1772. *Gouache* sobre papel fino pulido, 9,5 x 5,7 cm. The New York Public Library, Nueva York.

Como en el misticismo cristiano, en el que el desierto se emplea para describir la experiencia arrebatada de la unión con el Misterio (McGinn, 1994, pp. 151-181), en la espiritualidad islámica el desierto es el paso hacia la unión con el Amado. Dios concebido como un mar abisal o un desierto, como ausencia infinita. Los místicos musulmanes se refieren al desierto como al escenario del amor creando compuestos tales como *bādiya-ye*, *bīyābān-e* o *ṣaḥrā-ye ʿešq*, que todos significan «el desierto del amor».

Otros compuestos como «el desierto del anhelo» (*bīyābān-e ṭalab*), «el desierto de la aniquilación» (*bīyābān-e fanā*) o «el desierto de la elección» (*bādiya-ye ijtiyār*), también son recurrentes en la poesía de amor persa (Seyed-Gohrab, 2003, p. 332). Es más, el desierto es a menudo empleado por poetas como ‘Aṭṭār y Sanā’ī como símbolo del arduo y azaroso viaje en la vía mística. El motivo de la travesía del desierto a menudo va unido al del peregrinaje del amor: el peregrino del amor vaga a través del desierto, buscando una guía espiritual.

El desierto yermo es una de las últimas etapas antes de la estación final. Maʿnūn encuentra en el desierto un vislumbre del Paraíso estando aún en la tierra. Los poetas persas aluden repetidamente al desierto como un lugar de revelación divina. Esto confirma el valor específico del desierto como lugar propicio a la revelación divina. El desierto es la verdadera casa del amante, que lo pierde todo por amor. En el sufismo, la experiencia de gozar de la Belleza divina en la visión del corazón conduce al místico a su propia aniquilación en los desiertos que rodean al Misterio, allí donde, de forma irremediable, el lenguaje se extingue. Asimismo, el insigne maestro persa Rūzbehān al-Baqlī al-Šīrāzī (m. 606/1209) contempla el Ser divino en la soledad y el desierto del Misterio, el «desierto del mundo oculto (*‘ālam al-ḡayb*)». Los desiertos sin fin de su *diarium spirituale* (*Kašf al-asrār va mukāšafāt al-anwār*) simbolizan la vacuidad de la aniquilación (ár. *fanā*, per. *nīstī*). Según el *Rawḥ al-ŷinān*, después de su primer encuentro con Jeḍr (al-Jaḍir), Rūzbehān decide partir para vivir en el desierto donde permanece durante un año y medio, sometido a visiones de éxtasis en las cuales «la tierra, el cielo, las montañas y los desiertos, los árboles y los ríos tenían la apariencia de luces» (Rūzbehān Ṭānī, 1347/1969, p. 169). Este pasaje resume muy bien el interés que llevó a Toni Serra por tierras de Irán: la búsqueda de la luz a partir de geografías desoladas. El desierto cercano a su ciudad natal, Pasā (arabizado: Fasā), no lejos de Šīrāz, fue el escenario de las primeras revelaciones del místico. Rūzbehān ve a Dios en

«los desiertos ocultos», puesto que es en el desierto donde se Le puede encontrar. El místico enfatiza la naturaleza psicológica de este paisaje yermo. Aunque el desierto no es el lugar de encuentro con Dios, puede ser el lugar de la aniquilación del alma.

En las recreaciones de Toni Serra, los paisajes desérticos, así como las arquitecturas abandonadas, ruinosas, y el recurso a los fundidos en blanco y en negro de *Al Barzaj* (2010) y de *Sol de medianoche* (2016), nos conducen hacia una geografía sin coordenadas físicas, una geografía imaginal. Se puede hacer referencia aquí al «país del no-dónde» (per. *nâ-koÿâ-âbâd*, ár. *bi-lâ-makân*) de los relatos místicos de Sohrawardî o el «no-lugar» (*lâ-makân* = u-topía) de la poesía mística de ‘Aṭṭār y Rûmî: «Mi lugar es el No-lugar, mi rastro es el No-rastro; / ni cuerpo ni alma, pues pertenezco al alma del Bienamado.» (Nicholson, 1961, p. 125).

El sufí desprendido de atributos, tal como sostiene el poeta místico Maḥmūd Šabestari (m. ca. 737/1337) en *Golšan-e rāz* (*El jardín del misterio*), ha superado el mundo de las apariencias (mundo de las imágenes impresionadas en el espejo de la Realidad) por medio de la pobreza espiritual y el desapego que se alcanzan en la taberna del Amado (mundo libre de imágenes) (Shabestari, 2008, vv. 35-7, pp. 81-82):

La taberna (*jarābāt*) es un mundo libre de imágenes,

es la morada de los enamorados despreocupados.

La taberna es el nido del pájaro del alma,

la taberna es el umbral del no-lugar (*lâ-makân*).

El morador de la taberna (*jarābātī*) es ruina en ruina,

en su desierto (*ṣaḥrā-ye ū*) el mundo es como un espejismo (*sarāb*).

Este «lugar de ruina» (*jarāb-âbâd*) representa el mundo fenoménico. La luna que Maÿnūn (= «poseído por *ÿinns*» = loco) contempla (parte superior izquierda) sentado solo en el desierto, polo pasivo de la existencia, es el

espejo del sol de lo invisible, polo activo de la existencia (parte superior derecha). Na'ym al-Dīn al-Kobrā (m. 618/1221), el fundador de la *ṭarīqa* que lleva su nombre, cita un dístico atribuido a al-Ḥallāy: «Yo soy aquel (o aquella) que amo, y aquel (o aquella) a quien amo es yo». Es este mismo dístico el que el comentador iranio anónimo de Rūzbehān Baqlī introduce acompañado del tema de Ma'ynūn convertido en «espejo de Dios» porque su ser se ha transformado en pura substancia del amor (estado de Ma'ynūn con el que el comentador relaciona los mismos versículos coránicos que los leídos por N. Kobrā en las constelaciones del cielo interior en relación con su *soror spiritualis*, puesto que él conocía el nombre celestial de ésta) (Corbin, 2000, pp. 102-103). Según Rūzbehān:

Dios es el propio *sujeto* del amor que es el amante y el amado. El Ser Divino encuentra ahí su Testigo-de-contemplación (*šāhid*), porque el Contemplador (*šāhid*) ha devenido el Contemplado (*mašhūd*) [...]. También para Rūzbehān, Ma'ynūn es mucho más que un modelo cuyo ejemplo proponer y trasladar para uso de los sufíes piadosos en busca del amor divino. [...] El estado de Ma'ynūn hace de él el «espejo de Dios»; ser ese espejo, ¿es entonces algo distinto a realizar el amor divino, que es unidad del amor, el amante y el amado? Si Ma'ynūn no hubiera realizado esa unidad, ¿cómo le sería posible murmurar en su estado de total absorción sus célebres palabras: «Yo soy Laylā. Mi nombre es Laylā»? (Corbin, 2005, p. 119)

El cielo nocturno de esta miniatura, así como el desierto en el que se halla el poeta asceta, representaría la ausencia, lo *absconditum*, lo esotérico del Ser Divino. La figura de Ma'ynūn, en cambio, modelo de buscador de Dios en el amor, nos indica que el espejo donde contemplar el Rostro eterno de Dios son los ojos humanos iluminados por el amor.

Entre los extremos de brillo y oscuridad, se encuentra el espectro de

colores, tal como sucede con los grados de la existencia. En el arte persa se emplean las tonalidades muy juiciosamente, con una gran conciencia tanto del significado simbólico de cada una de ellas como de la respuesta total despertada en el alma por la presencia de una variedad armonizada. El uso tradicional de los colores opera más con el propósito de evocar una reminiscencia de la realidad celestial de las cosas que con el de imitar la naturaleza de los objetos. Los colores de la miniatura persa configuran –en las atinadas palabras de Louis Massignon («Sur l’origine de la miniature persane», 1936)– una verdadera «“sublimación” alquímica de las partículas de luz divina aprisionadas en la “masa” de la pintura» (1963, t. III, p. 26). Tanto Louis Massignon como, luego, Henry Corbin, nos recuerdan que la tierra de Irán es el país «color del cielo» (per. *āsmān-gūn*), color celeste, puesto que con las primeras luces del día el azul profundo de los azulejos de sus santuarios se confunde en las alturas con el azur del cielo. El oasis de Işfahān, la «ciudad azul», simboliza para Corbin el «lugar de encuentro» entre el universo material y la topografía visionaria: el «istmo» (*barzaj*) entre lo material y lo espiritual, entre lo sensible y lo inteligible puro. Corbin veía en la topografía de Irán la forma terrestre y sensible del *mundus imaginalis*.

Empleados en este sentido, los colores son una parte esencial del arte persa. Así, N. Kobrā distingue dos categorías de color azul, colores que son los de los estados espirituales interiormente experimentados; visión de acontecimientos *reales*, cuya realidad, se entiende, no es física sino suprasensible, y que están presentes en la miniatura de la fig. 2: *kabūd* (azul profundo), signo de la victoria sobre el alma o psique inferior (*al-nafs al-ammāra*, «el alma imperativa», Cor. 12:53) y de su muerte (en la imagen, simbolizado por el taparrabos de este color que porta Maýnūn), y *azraq* (azul cielo, azur), el del cielo espiritual (parte superior de la miniatura) (cf. Rāzī, 1982, p. 300; Isfarāyinī, 1986 [1980], pp. 60, 107s.; Kubrā, 2001, pp. 90, 136; Kubrā, 2002, pp. 66-68; Ballanfāt, 2003, pp. 3-

61; Ruspoli, 2006, 2007, 2011). Nūr al-Dīn ʿAlī-ye Tānī, discípulo y biógrafo del asimismo maestro *kobrāvī* Sayyed ʿAlī Hamadānī (m. 786/1385), también conocido como ʿAlī-ye Tānī, dirá, fiel a N. Kubrā, a quien cita extensamente: «Cuando el alma se revela, se muestra en un color azul como el del cielo y burbujea como el agua que brota del manantial» (1995, p. 149). Según Maʿyūd al-Dīn al-Baġdādī (m. 616/1219), a quien N. Kobrā consideraba su hijo espiritual, «la primera luz que se le aparece al alma es la luz azul» (1368/1989, p. 76). De hecho, la primera percepción es más bien la de la oscuridad, pero se trata, en este caso, de una no-visión. La primera visión es, en efecto, azul, porque este color es una mezcla de luz y oscuridad. Como en el caso de N. Kobrā, la aparición de la luz está ligada a la práctica del continuo recuerdo de Dios (*zēkr*), que es la primera parte del testimonio o atestación (*šahāda*): *lā ilāha illā-Llāh* («no hay Dios sino Dios»). Cuando la invocación se instala en el alma apetitiva, produce una luz que –según al-Baġdādī– «toma forma de los miembros oscuros dentro de esa alma» y «un rayo de ella se refleja desde el corazón hacia el alma. Ilumina el alma y este estado es la luz azul» (1368/1989, p. 77). Dicha visualización está vinculada con la relación mutua en sí del alma vital (ár. *nafs*, per. *jod*) y el corazón (ár. *qalb*, per. *del*), y el color corresponde a la proporción de la mezcla de blanco y negro. Por lo tanto, el color variará según sea el corazón o el alma quien domine. Cuando el alma sigue imperando, su oscuridad modifica el color del corazón y lo hace aparecer azul, pero cuando prevalece la luz del corazón el color se vuelve verde. En consecuencia, esta luz es azul porque la oscuridad del alma se mezcla con la luz del corazón. Por otra parte, el verde (ár. *ajdar*, per. *sabz*) es la luz del corazón, como en N. Kubrā, pero no el último color visualizable. Además, es el color del corazón, en la medida en que es visualizable por el alma, y constituye su último velo. Así interpreta al-Baġdādī las observaciones de quien sin duda debió de ser su maestro: «Cuando uno de los maestros dijo que esta misma luz de color

verde es tal velo, que después de este velo no hay otro velo, quiso decir que después de éste no hay otro velo del alma» (1368/1989, p. 77). Cita la tradición atribuida al Profeta, muy extendida en los círculos místicos, según la cual «Dios tiene setenta mil velos de oscuridad y de luz», y, finalmente, concluye que una vez que hemos visto el color verde, sólo hay velos de luz. En el caso de los colores superiores, encontramos el mismo proceso que antes, en el sentido de que el centro sutil percibe la luz del color inmediatamente superior, que se refleja en él. El alma solía percibir el azul o el verde del corazón según su propio estado. Ahora es el corazón el que percibirá las luces del espíritu según su propio estado. Así como las luces del alma son diversas, siendo, según las estaciones de la condición criatural, azules o verdes, las luces del corazón, según su calificación por los atributos de la perfección y su recepción del espíritu, son variadas: unas veces blancas, otras amarillas, a veces rojas. Lo mismo ocurre con las luces de la conciencia secreta (*sirr*) y las del espíritu (*rūh*), pero el autor no las describe en detalle. En resumen, la percepción de los colores depende de los estados espirituales del místico y es un indicio de ellos.



Fig. 2. Laylī visitando a Maʿyñūn en el desierto. Folio de un *Jamsa* (*Laylī u Maʿyñūn*) de Amīr Jusrau Dihlawī (1253-1325), 1520-25. Metropolitan Museum of Art, Nueva York.

El maestro *kobravī* Naʿym al-Dīn al-Rāzī (m. 654/1256), eminente *morīd* de N. Kubrā, tiene el mérito de exponer de forma clara y sistemática los fenómenos de los colores. Estos varían en función de las estaciones (*maqāmāt*) que se recorren, y no de los estados (*aḥwāl*), tal como concebía N. Kobrā. Corresponden, sobre todo, para al-Rāzī, a los centros sutiles (*laṭāʿif*) desde los que se asciende. Como en al-Baġdādī, el primer color visualizado es el azul, y es el producto de la mezcla del negro de la oscuridad del alma (*nafs, jođ*) y el blanco de la luz del espíritu (*rūḥ*): «En la estación del alma que culpa, aparece una luz azul, y ésta proviene de la

mezcla de la luz del espíritu o la de la invocación con la oscuridad del alma. De la luminosidad del espíritu y de la oscuridad del alma se genera una luz azul». Sin embargo, mientras que para su maestro el azul dio paso gradualmente al verde, para al-Rāzī se produce muy rápidamente una sucesión de rojo, amarillo, blanco y verde.

Mientras que, por ejemplo, en los escritos de al-Baġdādī los colores son la manifestación de un centro sutil (*laṭīfa*) disminuido en el nivel inmediatamente inferior, en ‘Alā’ al-Dawla al-Semnānī (m. 736/1336) se trata de una auténtica teofanía del centro sutil en cuestión. Cuando el novicio está bien guiado, cuando la invocación ha consumido totalmente el cuerpo y ha logrado una primera aniquilación, la luz del alma aparece en forma de velo de un hermoso azul (*Resāla-ye nūriyya*, Semnānī, 1369/1990, p. 303; Elias, 1993, pp. 72-73, 1995, pp. 136-137).

A su vez, en los tratados de otro destacado maestro *kobravī*, Sayyīd Moḥammad Nūrbajš (m. 869/1464), el alma se liberará gradualmente de su dimensión apetitiva (*al-nafs al-ammāra*, «el alma imperativa» o «alma carnal», Cor. 12:53), luego del arrepentimiento (*al-nafs al-lawwāma*, «el alma conciencia», Cor. 75:2), de la inspiración (*al-nafs al-mulhama*, «el alma inspirada»), para convertirse finalmente en un alma serenada (*al-nafs al-muṭma’inna*: «el alma tranquila», Cor. 89:27-30): «Entonces llegué a un universo infinito de luz azul celeste. Di un millón de vueltas inmensas en este universo y en cada vuelta la presencia de lo Real se me manifestó bajo esta luz ochocientas mil veces. Y encontré la aniquilación (*fanā’*) y la subsistencia (*baqā’*) en cada teofanía» (*Kitāb nūr al-ḥaqq*, ms. Şehid Ali Paşa 1505, fol. 152b-153a). La segunda etapa, correspondiente al *Malakūt* inferior, es el recuerdo del alma (*zeker-e nafsī*). El místico percibe entonces esta luz celeste que es el signo de su pacificación interior en el mundo imaginal, porque es el color más cercano al verde y es el del cielo sobre la tierra (Bashir, 2003, pp. 147-148, 155-156). «El universo celeste sin fin es la luz del reino angélico inferior (*Malakūt*)» (*ib.*, fol. 154b).

El azul del taparrabos de Maÿnūn simboliza, en cambio, el círculo de tinieblas, el «duelo» del alma en el mundo inferior, la luz azul del *anima sensibilis, vitalis*. Naÿm al-Dīn al-Kobrā indica el uso de vestidos de color azul celeste en una morada espiritual superior, aquella en la que por la concentración de su energía espiritual (*himma*) el místico accede a los mundos translunares. El blanco del desierto de la fig. 2 simboliza la pura blancura (*bayāḍ*) primordial o incolora (*bī rangī*) de la existencia absoluta (*wuÿūd*). En el célebre relato místico *Haft paykar* (*Siete princesas*) de Neẓāmī Ganÿavī se contempla que los sufíes se ponían un manto azul oscuro (*kabūd*) para significar el «duelo» de sus almas decaídas en este mundo inferior, como los amigos de Māhān al final del cuento de la princesa del Pabellón Turquesa. El turquesa es el azul del luto, color de la separación de lo Divino. La cúpula azul tiene el color del cielo, iluminada por el sol y es el símbolo del agua, la felicidad y la armonía, un viaje interior sin confusión. Está representado por el planeta Mercurio (*Tīr*) y el miércoles.

Toni Serra sostenía todo un programa de superación de las imágenes para llegar a la no-imagen (per. *naqš-bī-naqš*, *bī-ṣūrat*, *bī-nešān*; ‘Aṭṭār, 1985, pp. 107, 115), o a la imagen más allá de las imágenes: «Son espacios de no representación –escribe el artista en un texto significativamente titulado “Abrir la visión”–, sin imágenes, a fin de poder ver, recibir la visión.» (septiembre de 2016).

Nos detenemos en la fig. 3, plano fijo de *Asemanastán. La tierra de los cielos* (2020) en el que la cámara de Toni Serra toma el cielo abierto a través de un vano de una bóveda de adobe parcialmente derruida. Este plano pone en evidencia el propósito que rige toda la obra de madurez del artista: «abrir la visión», la apertura de la apercepción visionaria para recibir la visión. De hecho, la forma que adquiere en esta perspectiva dicho vano evoca la forma de un ojo, e incluso la parte oscura del cielo la pupila del ojo. «Abrir los ojos (*čašm bāz šodan*) es el paso más elevado hacia

Dios. Viene después de la etapa del conocimiento (*'elm*), luego de la facultad imaginativa (*jayālātī*)» (Shams de Tabriz, 2017, p. 478).



Fig. 3. Toni Serra (Abu Ali), *Asemanastán. La tierra de los cielos*, 2020. Videoinstalación, 50'.

La «visión de Dios» (*ro'yat-e elāhī*) es, de hecho, uno de los problemas más controvertidos, por no decir insolubles, de la teología musulmana (Pūrŷavādī, 1375/1996, pp. 46-108; Kāshānī, 2002, pp. 59-109). «Abrir la visión»: la apertura de la visión, la claraboya como ojo (ár. *'ayn*: 'ojo'; 'fuente'; 'esencia'; 'entidad'; lo que realmente existe), *cordis oculis* (ár. *'ayn al-qalb*, per. *čāšm-e del*), el ojo interior (ár. *'ayn al-bā'in*, per. *čāšm-e bā'in*), el corazón interior (*al-qalb al-ḥaqīqī*), «la visión interior del corazón» (*bašīrat-e qalbiyyī*) o «la visión del corazón» (ár. *al-ru'ya bi l-qalb*), el «ojo del más allá» (*čāšm-e barzajī*), es decir, un órgano de visión que es en sí mismo una parte de la actividad absoluta del alma (Chaumont, Aigle, Amir-Moezzi, Lory, 2003), y que corresponde a nuestra *Imaginatio*

vera (Henry Corbin), la visión ‘sutil’ (*laṭīf*) de lo invisible (*al-ġayb*) o la audición sutil de lo inaudible.

El «hombre del ojo» (*insān al-‘ayn*) es el receptor de la luz (*nūr*); es, por así decirlo, el espíritu del poder de la visión (*baṣar*) con el que el ser humano ve (Akkach, 2022, pp. 12–32). La visión, el sensor humano de la luz, se confunde con la luz porque no hay visión sin luz; y si Dios es la luz de los cielos y la tierra, tal como afirma el Qor’ān, entonces la visión sólo puede producirse a través de un agente divino. Así, en el enfoque místico, el elemento central del discurso científico, *baṣar*, se convierte en el necesario agente divino de la visión. En este sentido, *baṣar* se convierte en el propio espíritu o secreto de la visión humana, sin el cual no es posible ver.

Nazar es entonces el marco necesario dentro de cuyos límites se hace posible el reconocimiento visual de las formas, mientras que *ro’ya* es el acto de ver a través del cual tiene lugar la percepción visual de la realidad externa.

Las peculiaridades semánticas de la lengua árabe, expresadas a través de varios términos, conceptos y metáforas asociados al acto de ver, contribuyen a la comprensión e interpretación espiritual de la naturaleza de la percepción visual. La palabra árabe *a’yān*, plural de ‘*ayn*, literalmente ‘ojo’, se utiliza para referirse tanto a entidades externas como a personalidades notables. La pupila, la abertura del ojo, por la cual la luz penetra para hacer posible la visión, se denomina *insān*, literalmente ‘hombre’ o ‘ser humano’. Así, el ‘hombre del ojo’ (*insān al-‘ayn*) es el receptor de la luz (*nūr*); es, por así decirlo, el espíritu de *baṣar* con el que los humanos ven. Metafóricamente, el acto de ver capta la relación vinculante entre la divinidad y la humanidad: Dios ve el mundo a través del hombre (*insān*) y es la luz de la divinidad la que penetra en el centro humano del ojo para hacer posible la visión.

En la poesía mística persa, la fuente energética de la visión poética es el ojo del corazón (*'ayn al-qalb, čašm-e del*) del poeta, el corazón interior (*al-qalb al-ḥaqīqī*), la «visión interior del corazón» (*bašīrat-e qalbiyyī*), que es a la vez el punto de origen (*noqṭa*) de toda la vibración del órgano sutil del corazón (*qalb, del*) y el centro que «abre» el espacio de la visión.

La «gente de la visión» (*ahl-e šohūd*) son aquellos sufíes familiarizados con la revelación interior y la visión presencial (*ahl-e kašf o šohūd*). Asimismo, la «gente de la vista, de la intuición» (*ahl-e bašar*) son aquellos amigos de Dios y sufíes de corazón puro que contemplan la realidad interior de las cosas mediante el ojo del corazón. En efecto, los sufíes que han purificado sus corazones, cada aspecto y mota del Ser actúa como receptáculo teofánico (*mazhar*) e ilustración (*muṣallā*) de la Realidad divina que se despliega y revela a través de todas las formas. Son aquellos sufíes que experimentan revelaciones visionarias y visión contemplativa. *Al-šohūd* es la visión o conciencia contemplativa: es la visión directa (*ro'ya*) de lo Verdadero por lo Verdadero. La «gente de los corazones» (*ahl-e qulub*), los que poseen un corazón (órgano de percepción lúcida), «la gente del corazón» (*ahl-e del*), «los poseedores del corazón» (*sāḥeb-dilān*), la gente que confía en «el ojo que ve» (*dīda-ye dīdār-dīda*), los hombres que aumentan la vista (*mardom-e dīda-fazā*), la «gente de la visión» (*ahl-e dīda*), «los clarividentes» (*del dārān*), son aquellos hombres perfectos cuyo corazón alberga a Dios (Subtelny, 2002, pp. 137-144).

En persa, *mardom-e čašm* significa «pupila del ojo», y *mardomak-e čašm*, lit. «persona pequeña del ojo» o «[parte] parecida a la gente del ojo». Los sufíes persas establecen un juego de palabras entre *mardān-e jodā* («los hombres de Dios») y *mardom-e čašm* («la pupila del ojo») para dar a entender que son ellos los que aumentan la visión (*mardom-e dīda-fazā*).

El lector moderno puede pasar por alto el significado intelectual y el potencial poético de *mardom-e dīda*, que parece una variante arcaica de la palabra de uso común *mardomak-e čašm* (pupila del ojo). Sin embargo, un

examen más detallado revela que esta combinación de palabras es un equivalente del árabe *insān al-‘ayn* (pupila del ojo).

Las propias experiencias místicas de Šihāb al-Dīn Yaḥyā Sohravardī (m. 587/1191), según se deduce generalmente de sus escritos, eran fundamentalmente visuales, es decir, se percibían con el ojo interior (*dīda-ye andarūnī*). La visión exterior (*dīda-ye zāhir*) a la que alude Sohravardī, es a lo que Ibn al-‘Arabī, y tantos sufíes, se refieren como las cosas que percibimos con nuestros ojos sensoriales, o nuestra «vista» (*baṣar*), mientras que la visión interior (*dīda-ye andarūnī*) de *al-Šayj al-Išrāq* (el «maestro de la teosofía oriental»), es lo que nuestro místico andalusí considera los lugares superiores de la visión, las cosas que percibimos mediante la facultad interior, espiritual, llamada «visión interior» (*baṣīrat*), «descubrimiento o desvelamiento» (*kašf*) y del «regusto, saboreo» (*zawq*). El órgano a través del cual el gnóstico percibe las cosas invisibles y superiores es el corazón (*qalb, del*).

La imagen del Amado reflejada en la pupila del ojo es una metáfora de la inmanencia del Uno en el ser humano. El símbolo de la pupila del ojo (*ensān al-‘ayn*), frecuente en el *Dīvān* de Šams al-Dīn Moḥammad Ḥāfez (m. 792/1389), alude al concepto de semejanza con Dios. A diferencia del cuerpo físico del hombre, el ojo externo (*čašm-e zāhir*) no puede ver el corazón, mientras que sólo el ojo interior (*čašm-e bāṭin*) accede a Él (Michaeli, 2019, p. 315; Ingenito, 2020, p. 368).

2. «Muere a tu yo y abre a la Verdad tu ojo»: «abrir la visión»

«Cierra tus ojos y observa lo que ves», afirma Naʿīm al-Dīn al-Kobrā. Toni Serra cita en varias ocasiones esta frase (septiembre de 2016). El gran maestro persa Farīd al-Dīn ‘Aṭṭār (m. 618/1221) lo expresa de forma sucinta al final de su célebre odisea mística, el *Mantḩeq al-ṭayr* (*El lenguaje de los pájaros*, v. 4010), cuando el siervo viajero se encuentra en el séptimo y último valle, el de la pobreza espiritual (*faqr*) y el anihilamiento (*fanā*):

«Cierra (*gombudegī*, lit. ‘perdición’, evocando la extinción [*fanā*’]) los ojos y luego ábrelos pronto» (2012, p. 429). En términos visionarios, Rūmī nos exhorta: «¡Disuelve tu cuerpo entero en la visión (*baṣar*): hazte mirada (*naẓar*), hazte mirada, hazte mirada!» (M 6:1463); «¡En nada conviértete más que en visión, porque en la Corte de Dios nada encuentra acceso más que la visión!» (D 1169; cf. M 2:2525). La mirada (*naẓar*), el ojo espiritual (*baṣar*), la visión intuitiva (*baṣīrat*).

El alma carnal (*nafs, jod*) es un pesado lastre para el que la práctica del célebre hadiz, «morid antes de morir», constituye una liberación. Muerte voluntaria que constituye una columna vertebral en la obra de Toni Serra. En varias fotografías, el artista catalán aparece con un pájaro en una de sus manos o acercándolo con las mismas a su oído: atendiendo así a la escucha del lenguaje de los pájaros. En el sufismo persa, la migración espiritual lleva al pájaro del alma a disolver el yo en lo divino, a la aniquilación completa (*fanā*) de la condición criatural en la Realidad divina (‘Aṭṭār, 1999, v. 494, p. 27): «[Oh tú paloma torcaz] Cuando en tu vuelo hayas rebasado los cuatro (elementos) y las nueve (esferas) muere a tu yo y abre a la Verdad tu ojo».

En el centro de la miniatura de la fig. 4 vemos un peregrino, encorvado por la edad, pero iluminado espiritualmente, que inspira una hermosa rosa, signo de renovación, para que se vuelva hacia él y su luz interior. El abstracto fondo abisal, vacío de toda representación, monocromo, de color verde oscuro, parece evocar el verdor del *mundus imaginalis*. Esta pintura de gran sensibilidad fue completada por Abū l-Ḥasan, uno de los pintores más importantes al servicio del príncipe Salīm, más tarde emperador mogol Ŷahāngīr Jān (977/1569-1037/1627). Abū l-Ḥasan, llamado Nādir al-Zamān (Rareza de la época) (997/1589-) fue parte de la generación más joven de artistas de Ŷahāngīr. Este emperador estaba profundamente interesado en los ascetas y las flores, tal como lo demuestran sus escritos y álbumes.

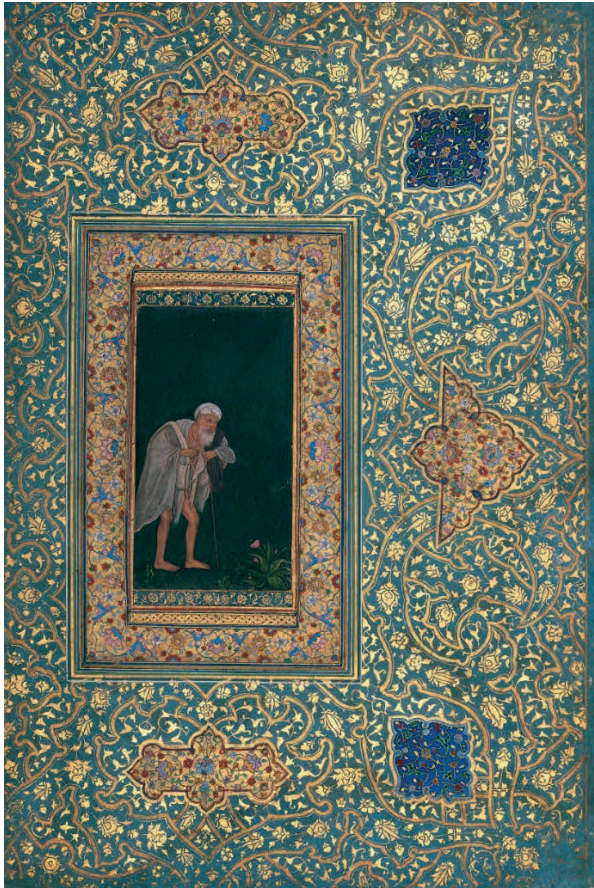


Fig. 4. Abū l-Ḥasan, Un peregrino anciano, 1618. Agra, India. *Gouache* y oro sobre papel, 36,7 x 24,5 cm. Aga Khan Museum, Toronto, Ontario.

Una tradición profética afirma: «El que quiera ver la gloria de Dios, que contemple la rosa roja.» «[...] El Profeta [...] dijo que la rosa roja es de la luz de Dios [...]», recuerda Rūzbehān Baqlī en su tratado *‘Abhar al-‘āšeqīn* (*El jazmín de los enamorados*) (2015, p. 52). La rosa (ár. *ward*, per. *gol*), considerada la flor (ár. *zahra*) por excelencia, se ha convertido en un símbolo del amor y más aún del don del amor puro. En el sufismo medieval la rosa roja es el símbolo de la perfección buscada, emblema sagrado de lo divino (Subtelny, 2007, pp. 13-36). La «rosa sagrada», la «rosa preciosa», es

un símbolo fundamental en la obra del visionario de Šīrāz (Ruspoli, 2001, pp. 84-123).

Toni Serra describe así esta miniatura con la cual se inicia su videocreación *Sol de medianoche* (2016):

Un viejo peregrino vestido con harapos observa una flor en la oscuridad de la noche. El hombre viejo es una puerta entre las cosas que son conocidas y las desconocidas ... Simboliza la decadencia y el final de lo que hemos dado por real, y que ahora se muestra efímero, al igual que la pobreza de sus vestidos ya arrastrados por el tiempo. La proximidad de la muerte como insoslayable verdad le otorga su propia visión; una visión nueva y profunda no limitada a la percepción visual, ni a la lógica y las leyes del mundo. Quizás es por eso por lo que, en plena oscuridad de la noche, puede contemplar la belleza de una flor. (2016)

Los colores son como el mundo de la existencia: sobre ellos habita el blanco, que simboliza al Ser (el principio de todos los estados de la realidad cósmica) y unifica su gran diversidad, encontrándose bajo ellos el negro, que representa la nada. El negro posee, por supuesto, otro significado simbólico, el del No-Ser de la Esencia divina (*al-zāt*) que se halla por encima del plano del Ser, y únicamente es oscuro debido a la intensidad de su luz. Se trata de la oscura «Nube divina» (*al-‘amā*) primordial, aspecto interior de la Esencia supraontológica, donde, según un hadiz, Dios permanecía «antes de crear la creación», nube o soplo exhalado *en* el Ser divino (en la *ḥaqīqa* del *Ḥaqq*) y en la que Él mismo estaba primordialmente, y que resulta de la condensación del Suspiro divino o «Hálito del Compasivo» (*nafās al-raḥmān, nafās raḥmānī*) existenciador. Se trata del velo teofánico supremo del no saber, *matrix mundi* y toda primera localización metafísica concebible. La Nube es mediadora entre la Esencia divina abscondita y el mundo manifiesto de las formas

múltiples. En la mayor parte de los manuscritos de Ibn al-‘Arabī, ‘*amā*’ (nube) y ‘*amā*’ (ceguera) tienen una ortografía idéntica. Es la tiniebla divina que da nacimiento a la luz: «noche de luz», «noche luminosa», «mediodía oscuro», «noche de los símbolos», «luz negra»; los resplandores de la aurora boreal, luz del polo de orientación, del norte cósmico, luz del Oriente-origen del alma; noche en la que brilla un sol, «sol de medianoche», imagen primordial, la *illuminatio matutina*, el esplendor de la aurora que se levanta en el Oriente-origen del alma, es decir, en el *polo* místico de orientación (*qoṭb*), la luz interior generada por la propia morada. El resplandor del «sol de medianoche» que da título a una de las videocreaciones más significativas de Toni Serra (fig. 5), es la imagen primordial de la luz interior:

[...] Una luz que no es ni de oriente ni de occidente, la luz del norte: sol de medianoche, resplandor de la aurora boreal. No es el día que sucede a la noche, ni la noche que sucede al día. Es el día que estalla en plena noche y convierte en día esa noche que sin embargo está siempre ahí, pero que es noche de luz. *Et nox illuminatio mea in deliciis meis.* (Corbin, 2000, p. 22).



Fig. 5. Toni Serra (Abu Ali), *Sol de medianoche*, 2016. Vídeo, 11'.

En la descripción que Na'ym al-Dīn al-Rāzī da de los fenómenos suprasensibles de luz pura, los destellos y fulgores tienen como origen con frecuencia los actos litúrgicos (la oración, la ablución ritual, etc.). Una luz de brillo prolongado será la del Qor'ān o la del *zēkr*, «invocación» o salmodia de los Nombres divinos. Puede producirse una visualización de la aleya de la Luz del Qo'rān (24:35). Aquí el «nicho de las luces» (*miškāt al-anwār*) manifiesta una luz de la profecía o bien la cualidad iniciática del *šeyj*. Cirios, lámpara y tizones ardientes manifiestan las diferentes formas de *zēkr*, o bien son un efecto de la luz de la gnosis.

La Alquimia (*al-qīmiyā'*) de la luz (*al-nūr*) (fig. 6). *Al-nūr* es la Luz divina increada, que presupone todas las manifestaciones y es identificada con la Existencia, considerada como principio. La luz es para las formas visibles lo que el Ser para las existencias finitas. Y así como la nada no existe sino por su oposición ilusoria al Ser, la oscuridad sólo es visible por contraste con la luz, en cuanto que es la luz la que hace surgir las sombras (Cor. 25:45-46). Al igual que las sombras nada añaden a la luz, las cosas son reales sólo en la medida en que participan de la luz del Ser. No existe

símbolo más perfecto de la Unidad divina que la luz. Por esta razón, el artista musulmán procura la transformación del material mismo que modela en una vibración luminosa. La presencia de lo divino se ha visto señalada en la arquitectura islámica mediante el simple color blanco. Así, en las primeras mezquitas, la extrema pobreza representa un recordatorio del Uno, de quien Él solo posee toda la riqueza (*gani*).



Fig. 6. Imagen recuperada por Toni Serra (Abu Ali) para su postremo trabajo sobre la Luz en Irán.

Deslumbramiento ciego. La ceguera se puede convertir en videncia. Cuando todo lo visible se reduce a nada, ¿qué es lo que queda por contemplar? Cuando los ojos carnales se quedan ciegos, los ojos del alma están totalmente abiertos, pues ven a través del velo rasgado, más allá de

las apariencias, más allá del cual reina la Unidad. Ésta es la morada espiritual donde la mirada de aquel que contempla la belleza del testigo de contemplación (*šāhed*), en el espejo que es el ojo interior, el ojo del corazón, no es diferente a la mirada misma de ese testigo: «Yo soy el espejo de tu rostro; por medio de tus ojos contemplo tu rostro». El contemplado es el contemplador, y recíprocamente. El secreto de esta reciprocidad mística, cuya paradoja no puede expresarse mejor en términos de luz:

El místico tiene la percepción sensible de esta irradiación de luces que proceden de toda su persona. A menudo el velo cae ante la realidad total de la persona, y es entonces con todo tu cuerpo como percibes el todo. La apertura de la visión interior (*baṣīra*, el órgano de luz de la visión) comienza por los ojos, sigue luego por el rostro, después por el pecho, finalmente se extiende por el cuerpo entero. [...] Se le dan también otros nombres que despiertan otras tantas reminiscencias del «sol espejo de medianoche» [...]. (Corbin, 2000, p. 100).

Naʿyīm al-Dīn al-Rāzī lleva la tentativa hasta el límite su concepción del «hombre de luz»:

Si esta luz se eleva y el hombre interior enteramente puro alcanza el grado del sol o de varios soles, el místico no conoce ya ni este mundo ni el otro, no ve ya nada más que su propio Señor bajo el velo del Espíritu; entonces su corazón es luz, su cuerpo sutil es luz, su envoltura material es luz, su oído, su vista, su mano, su exterior y su interior, son luz, su boca y su lengua son luz. (Corbin, 2000, p. 120).

Farīd al-Dīn ʿAṭṭār sostiene un planteamiento paradójico de la visión similar al de al-Ḥallāʾī y ʿAnṣārī. En la línea del místico mártir de Ṭūs, ʿAṭṭār se ve a sí mismo como un imbécil sabio: «Así me he convertido en un imbécil y en un sabio; uno debe ser un ojo y, sin embargo, no ver; de

esta manera, soy un ciego que, no obstante, ve» (Jānlarī, 1351 h.š., p. 19). Asimismo, en el *Manṭeq al-ṭayr* (*El lenguaje de los pájaros*, vv. 62, 67), el místico de Nišāpūr dice: «Has de saber que el mundo visible y el mundo invisible, es Él mismo», «Los ojos están ciegos, aunque el mundo esté iluminado por un sol brillante» (‘Aṭṭār, 2012, pp. 40, 41). Según Rūmī, el amante está cegado por el amor, que es la Luz, delante de la cual las personas son como sombras (M 6:983). El poeta místico no está cegado más que por el Bienamado: «Yo estoy ciego a cualquier otro que Dios; me he vuelto vidente por Él [...]» (M 3:2363; véase, asimismo, el relato del mendigo ciego y el poder de la compasión en M 2:1993 ss.). La imagen se muestra así, como un medio paradójico de hacer presente lo ausente, lo no mostrable, lo que no admite analogía, pues la Unicidad del Uno no posibilita la alteridad o la diferencia. La vía del conocimiento de la Realidad es un camino silencioso en el que el místico cierra los ojos a todo lo creado, o, mejor dicho, cuando se alcanza el conocimiento del mundo inteligible no hay ninguna diferencia entre el que cierra los ojos al mundo exterior y el ciego que se lamenta de no poder ver más allá de la belleza efímera de este mundo.

Tanto el místico como el artista coinciden en aceptar la naturaleza paradójica de la experiencia visionaria. Para ilustrar esta última fig. 6 y el deslumbramiento ciego a blanco que caracteriza algunos planos significativos del último periodo creativo de Toni Serra, podemos concluir con una parábola simbólica del acceso último a la Luz. Los escritos visionarios de Šihāb al-Dīn Yaḥyā Sohravardī se inician o concluyen con el símbolo de la figura de la luz, de una belleza resplandeciente. En uno de estos relatos de iniciación, *Loḡāt-e mūrān* (*La lengua de las hormigas*), capítulo VI, que versa sobre la discusión entre un pueblo de murciélagos y un inocente camaleón, *al-Šayj al-Išrāq* escribe:

A juicio de los murciélagos, no puede haber castigo más terrible que tener que soportar la vista del sol. En consecuencia, deciden que ése será el castigo que infligirán al camaleón: obligarle a contemplar la luz del sol. Pero lo que su mentalidad de murciélagos no podía ni siquiera intuir es que ése era exactamente el género de muerte que el pobre camaleón deseaba de Dios. Y el autor corta la deliberación de los murciélagos con dos de los dísticos más célebres del místico al-Ḥallāy: «Matadme, pues, amigos míos. Al matarme me haréis vivir, pues para mí vivir es morir y morir es vivir» [*qaṣīda* X, cf. Massignon, 1931, pp. 31-35]. Cuando apareció el sol, los murciélagos arrojaron al camaleón fuera de su prisión, para que fuera castigado por el resplandor del sol. Lo que no podían saber es que lo que a ellos les parecía una tortura para el camaleón era en realidad su resurrección. (1976, pp. 425-426).

La pregunta que Toni Serra se hace en un momento determinado – «Cuando todo lo visible se reduce a nada, ¿qué es lo que queda por contemplar?»– y que resume no sólo su filosofía del arte, sino la «presencia real» (George Steiner) en la que ésta necesariamente ha de tener fundamento (*Grund*), encuentra su respuesta en los siguientes versos que en los coros sufíes (*samāʿ*) Abū ʿAbbās al-Qaṣṣāb repetía siempre y que ʿEyn al-Qoḍāt al-Hamadānī cita en sus *Tamhīdāt* (§ 85; 1992, p. 88; cf. Papan-Matin, 2010, índice *s.v.* «eye of the insight [*baṣīrat*]»):

En los ojos de la vista, hemos mirado una imagen que hemos alimentado
con este ojo;

pero de repente llegamos al umbral del Amado,
nos libramos del ojo y de la vista.

Para liberarse de la visión ocular sensible y abrir el ojo del alma (*ḡān-čāšm*), según aparece en el compendio pahlavī *Dēnkart*, o bien la visión

interior (*baṣīrat, dīda-ye andarūnī*) del sufismo, tal como nos alienta la tradición mística persa, Toni Serra recurre con frecuencia, en la línea de realizadores de corte ascético como Robert Bresson o ‘Abbās Kiārostmāī, a las técnicas del fundido en blanco o fundido en negro. Tal como muestra la fig. 6, en *Asemanastān* es frecuente el recurso de la imagen progresivamente sobreexpuesta, del deslumbramiento ciego de la visión. De esta forma la Luz no es representada sino mostrada en todo su esplendor, en plenitud de presencia. Es lo que Michel de Certeau denomina «éxtasis blanco» o «escatología blanca», de «muerte deslumbrada», donde la luz es de una transparencia tan cegadora que en ella todas las cosas se borran (2006, pp. 313-316).

En la obra de Toni Serra la cámara de vídeo se acerca a la luz como en la célebre parábola mística persa de la mariposa nocturna (ár. *fārāš*, per. *parvāna*) que se lanza a la llama de la vela (ár.-per. *šam*) para consumirse en ella. La visión exige un aniquilamiento previo (*fanā*) (Seyed-Gohrab, 2012, pp. 81-123). El recurso al deslumbramiento ciego de la imagen parte de una experiencia: para ser luz, para convertirse en luz, hay que dejar que sólo la llama subsista. De ahí que, en el mencionado relato de iniciación de Sohrawardī, el camaleón no tema ser expuesto, cegado, por la plena luz diurna.

Referencias bibliográficas:

Aflākī, S. (2002). *The Feats of the Knowers of God (Manāqeb al-‘ārefīn)*. Leiden: Brill.

Akkach, S. (ed.) (2022). *Naẓar. Vision, Belief, and Perception in Islamic Cultures*. Leiden, Boston: Brill.

‘Aṭṭār, F. (1985). *Le Livre des Secrets (Asrār-Nāma)*. París: Les Deux Océans.

‘Atṭār, F. (2012). *Le langage des oiseaux (Manteq ut-Ṭayr)*. Paris: Les Éditions du Cerf.

Badajši, Nūr al-Dīn Ŷa‘far (1995). *Jolāṣat al-manāqib. Dar manāqib-e Mīr Sayyid ‘Alī-e Hamadānī*. Islamabad.

Bagdādī, Ma‘yḍ al-Dīn al- (1368/1989). *Toḥfat al-barara fī masā’il al-‘ašara*. Teherán: Intiṣārāt-e Marvī.

Ballanfāt, P. (2003). *Les visions des lumières colorées dans l’ordre de la Kubrawiyya*. PRIS-MA, XIX (1-2/5-6), 3-61.

Bashir, S. (2003). *Messianic Hopes and Mystical Visions. The Nūrbakhshīya Between Medieval and Modern Islam*. Columbia: University of South Carolina Press.

Bellour, R. (2002). *Entre imágenes*. Buenos Aires: Colihue.

Certeau, M. (2006). *La debilidad de creer*. Buenos Aires: Katz.

Chaumont, É., Aigle, D., Amir-Moezzi, M. A., Lory, P. (eds.) (2003). *Autour du regard. Mélanges Gimaret*. Louvain: Peeters.

Corbin, H. (2000). *El hombre de luz en el sufismo iranico*. Madrid: Siruela.

Corbin, H. (2005). *El Imam oculto*. Madrid: Losada.

Elias, J. J. (1993). *A Kubrawī Treatise on Mystical Visions: The Risāla-yi nūriyya of ‘Alā’ ad-dawla as-Simnānī*. *Muslim Word*, 83(1), 68-80.

Elias, J. J. (1995). *The Throne Carrier of God. The Life and Thought of ‘Alā’ ad-dawla as-Simnānī*. Albany: SUNY Press.

‘Eyn al-Qoḍāt al-Hamadānī (1341/1962). *Tamhīdāt*. 2.^a ed. Teherán: Manūčehrī.

‘Eyn al-Qoḍāt al-Hamadānī [‘Ayn al-Quzāt Hamādani] (1992). *Les tentations métaphysiques (Tamhidāt)*. Paris: Les Deux Océans.

Hatem, J. (2010). *Majnoun Laylā et la mystique de l’amour*. Paris: L’Harmattan.

Ingenito, D. (2020). *Beholding Beauty. Sa‘di of Shiraz and the Aesthetics of Desire in Medieval Persian Poetry*. Leiden, Boston: Brill.

Isfarâyinî, N. (1986 [1980]). Le Révélateur des Mystères (Kāšif al-Asrār). Traité de soufisme. 2.^a ed. Lagrasse: Verdier.

Jānlarī, Z. (ed.) (1351 h.š.). Namūnah-e ġazal-e fārsī. Teherán: Enteshārāt-e Amīr Kabīr.

Kāshānī, 'A. S. (2002). Le motif de la "Vision" en littérature mystique persane de Bāyazīd-e Bastāmī à Ḥāfez. Luqmān, XVIII (2), 59-109.

Kubrā, N. (2001). Les éclosions de la beauté et les parfums de la majesté. Nîmes: Éclat.

Kubrā, N. (2002). La pratique du soufisme. Quatorze petits traités. Nîmes: Éclat.

Landolt, H. (2005). Recherches en spiritualité iranienne. Recueil d'articles. Teherán: Institut Français de Recherche en Iran, Presses Universitaires d'Iran.

Massignon, L. (1963). Opera minora. 3 t. Beirut: Dar al-Maaref.

McGinn, B. (1994). Ocean and Desert as Symbols of Mystical Absorption in the Christian Tradition. *The Journal of Religion*, 74(2), 151-181.

Michaeli, H. (2019). Goethe's Faust and the Divan of Ḥāfiz. Body and Soul in Pursuit of Knowledge and Beauty. Berlín, Boston: De Gruyter.

Nicholson, R. A. (ed., trad., intr., nn. y apéndices) (1961). Selected Poems from the Dīvāni Shamsi Tabrīz. Cambridge: Cambridge University Press.

Nūrbajš, S. M. Kitāb nūr al-ḥaqq. Ms. Şehid Ali Paşa 1505.

Papan-Matin, F. (2010). Beyond Death. The Mystical Teachings of 'Ayn al-Quḍāt al-Hamadhānī. Leiden: Brill.

Pinder-Wilson, R. H. (1957). Three Illustrated Manuscripts of the Mughal Period. *Ars Orientalis*, 2, 413-422.

Pūrāvādī, N. (1375/1996). Ro'yat-e mäh dar āsemān. Barresī-ye tārijī-ye mas'ale-ye leqā' Allāh dar kalām va taşavvof. Teherán: Markaz-e Naşr-e Dāneşgāh-e Tehrān.

Rāzī, N. (1982). *The Path of God's Bondsmen from Origin to Return* (Merṣād al-‘ebād men al-mabdā’ elā’l-ma‘ād). A Sufi Compendium by Najm al-Dīn Rāzī, know as Dāya. Delmar, NY: Caravan Books.

Rūmī, Ŷ. (1925-1940). *The Mathnawí of Jalálu’ddín Rúmí*. 8 vols. Londres: Luzac.

Rūmī, Ŷ. (1336/1957). *Kolliyyāt-e Šams yā dīwān-e kabīr*. 10 t. en 9 vols. Teherán: Entesārāt-e Dānešgāh-e Tehrān.

Ruspoli, S. (2001). *Le traité de l’Esprit saint de Rūzbehān de Shīrāz. Étude préliminaire, traduction annotée suivies d’un Commentaire de son “Lexique du Soufisme”*. París: Les Éditions du Cerf.

Ruspoli, S. (Trad. y pres.). (2006). *Écrits des Maîtres soufis, 1. Trois traités de Najm Kubrā*. [Orbey]: Arfuyen.

Ruspoli, S. (Trad. y pres.). (2007). *Écrits des Maîtres soufis, 2. Trois traités de Bagdadī et Semnānī*. [Orbey]: Arfuyen.

Ruspoli, S. (Trad. y pres.). (2011). *Écrits des Maîtres soufis, 3. Trois traités de Khotalānī, Nūrbakhsh et Kāshānī*. [Orbey]: Arfuyen.

Rūzbehān Tānī, Šaraf al-Dīn Ibrāhīm ibn Šadr al-Dīn (1347/1969). *Toḥfat ahl al-‘erfān, en Rūzbehān-nāme*. Teherán: Anŷoman-e Āṭār-e Mellī.

Ruzbehān Baqli Shirāzi (2015). *El jasmín de los enamorados [‘Abhar al-‘āšeqīn] y El desvelamiento de los secretos [Kašf al-asrār wa mukāšafāt al-anwār]*. Madrid: Nur.

Semnānī, ‘Alā’ al-Dawla al- (1369/1990). *Mošannafāt-e fārsī*. Teherán: Šerkat-e Entesārāt-e ‘Elmī va Farhangī.

Serra, T. [Abu Ali] (septiembre de 2016). *Abrir la visión*. toni serra*) abu ali. <http://www.al-barzaj.org/2016/10/abrir-la-vision.html>.

Serra, T. [Abu Ali] (2016). *Sol de medianoche*. toni serra *) abu ali. <http://www.al-barzaj.org/2016/10/sol-de-medianoche.html>.

Serra, T. [Abu Ali] (17 de mayo de 2023). ‘La tierra de los cielos’, de Toni Serra, en el Museo de Bilbao. *Ars Magazine*.

<https://arsmagazine.com/la-tierra-de-los-cielos-de-toni-serra-en-el-museo-de-bilbao/>.

Seyed-Gohrab, A. A. (2003). *Laylī and Maʿynūn. Love, Madness and Mystic Longing in Niẓāmī's Epic Romance*. Leiden: Brill.

Seyed-Gohrab, A. A. (2012). *Waxing Eloquent: The Masterful Variations on Candle Metaphors in the Poetry of Ḥāfiẓ and his Predecessors*», en A. A. Seyed-Gohrab (ed.), *Metaphor and Imagery in Persian Poetry*, Leiden: Brill, pp. 81-123.

Shabestari, M. (2008). *El jardín del misterio [Golšan-e rāz] [incluye: Comentario según Moḥammad Lāhiẓi]*. Madrid: Nur.

Shams de Tabriz (2017). *La quête du Joyeau. Paroles inouïes de Shams, maître de Jalāl al-din Rūmi*. París: Les Éditions du Cerf.

Sinai, N. (2015). *Al-Suhrawardī on Mirror Vision and Suspended Images*. *Arabic Sciences and Philosophy*, 25(2), 279-297.

Soucek, P. P. (1987). *Persian Artists in Mughal India: Influences and Transformations*. *Muqarnas*, 4, 166-181.

Subtelny, M. E. (2002). *Le monde est un jardin. Aspects de l'histoire culturelle de l'Iran médiéval*. París, Lovaina: Association pour l'Avancement des Études Iraniennes; Peeters.

Subtelny, M. E. (2007). *Visionary Rose: Metaphorical Application of Horticultural Practice in Persian Culture*, en M. Conan; W. John Kress (eds.), *Botanical Progress, Horticultural Innovation and Cultural Changes*, Washington, D.C., *Dumbarton Oaks Research Library and Collection*, pp. 13-36.

Van Lit, L. W. C. (2017). *The World of Image in Islamic Philosophy. Ibn Sīnā, Suhrawardī, Shahrazūrī, and Beyond*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Barah Mikail

Historical Trajectories and Future Prospects: Iran's Role in Shaping MENA (Un)Stability

Saint Louis University-Madrid Campus

Abstract

This article delves into the complexities of Iran's regional ambitions, its interactions with major powers like the US, Israel, the EU, and its member states, and the long-standing mutual distrust shaping its foreign policy. Emphasis is placed on Iran's strategic priorities, including its support for the Palestinian cause and its use of proxy conflicts to project power and counterbalance Sunni-majority or Sunni-led states. The article concludes by considering the potential future trajectories of Iran's geopolitical strategies, underscoring its crucial role in the stability of the MENA region.

The evolution of Iran's geopolitical strategy from the 1979 Islamic Revolution to the present is explored through key historical events such as the Islamic Revolution (1979), the Iran-Iraq War (1980-1988), and the US-led invasion of Iraq (2003). These events have significantly influenced Iran's political and strategic decisions, establishing it as a major regional power. The ideological shift initiated by the 1979 Revolution transformed Iran into a theocratic state with a strong anti-Western stance, actively supporting revolutionary movements and militant groups in the region.

The Iran-Iraq War reinforced Iran's resolve to assert its independence and expand its regional influence despite the war's devastating human and economic toll. The US-led invasion of Iraq in 2003 created a power vacuum that Iran capitalized on, further extending its influence in Iraq and beyond. Consequently, the concept of the "Shia Crescent" gained new life, highlighting Iran's alliances with Shia or Shia-affiliated groups and governments across the Middle East.

The article also covers Iran's interactions with major powers, including its strained relations with the US and Israel, as well as its strategic partnerships with China and Russia. The US-Iran relationship has been marked by significant tensions, including the hostage crisis and the US withdrawal from the JCPOA, while the US-Israel alliance remains strong against Iranian influence. In contrast, Iran has deepened its ties with China and Russia, viewing them as strategic partners against Western dominance.

In sum, this article provides insights into Iran's strategic priorities and the potential future trajectories of its geopolitical strategies, emphasizing its critical role in shaping the stability and dynamics of the MENA region.

Keywords: Iran, Geopolitics, Middle East, Regional Stability, Proxy Conflicts.

The Middle East and North Africa (MENA) region is deeply influenced by the historical trajectories of its nations, and Iran is no exception. But it is hard to understand Iran's current foreign policy and regional strategies without delving first into the historical events that have shaped its modern identity and aspirations. Building on contemporary evolutions, we can find among these the Islamic Revolution (1979), the Iran-Iraq War (1980-1988), and the US-led invasion of Iraq (2003). Those three events are key to understanding the recent geopolitical trajectory of Iran, and how it got associated to the rise of an alleged threatening "Shia influence" in the MENA region. They left a lasting mark on Iran's political and strategic calculus and ambitions, nurturing the country's interactions with regional and international powers.

The 1979 Islamic Revolution not only transformed radically Iran's institutional nature and governing structure: it also contributed redefining strongly the country's foreign policy orientations. Back then, the replacement of a very unpopular pro-Western monarchy embodied by Shah Reza Pahlavi's dynasty with an Islamic theocracy led by exiled religious and opponent figure Ayatollah Ruhollah Khomeini set the stage for a new era of ideological and geopolitical confrontation with the West, starting with the United States. This shift had far-reaching implications, as Iran positioned itself clearly as a paragon and a bulwark against Western influence in the Middle East, championing the causes of Shia communities and revolutionary movements across the region.

Following the 1979 Revolution, the Iran-Iraq War (1980-1988) strengthened Iran's ambition to assert its independence and regional influence. Though it resulted in tremendous human and economic costs, it did not impede Iran from developing military capabilities and strategic alliances. Besides, this conflict also underscored the importance there was for Iran to maintain a robust defense posture and to cultivate relationships

with states and non-state actors sympathetic to its “anti-imperialist” cause.

As for the US-led invasion of Iraq (2003), it ended up marking another critical juncture for Iran. The power vacuum created by the toppling of Saddam Hussein’s regime – less than two years after Iran had “gotten rid” of its Taliban enemies following the US-led invasion of Afghanistan (2001) - provided Tehran with an unprecedented opportunity to expand its influence in Iraq and beyond. Iran’s strategic interventions in Iraq (2003 onwards), Syria (2013 onwards) and Lebanon (building on an influence that went back to the 1980s) have been pivotal in shaping the so-called “Shia Crescent”, a concept popular since the 1980s and that is based on the idea of Iran developing a geopolitical arc of influence that would extend from the Persian Gulf to the Mediterranean and that would include all the Shiite communities and powers of the region.

All of these key historical events highlight both the complexities and the rationality of Iran’s regional ambitions. It is essential nevertheless to understand these events if we mean to decipher accurately the nature of Iran’s policies. Apart from deploying in the global sub-regional MENA context, Iran’s policies also evolve according to interactions with major powers such as the United States, Israel, the European Union (EU) and/or some of its members.

Iran and the Rest, from the Islamic Revolution (1979) to the Invasion of Iraq (2003): A Long History of Mutual Distrust

The Islamic Revolution of 1979 was a key moment in Iran's history⁸⁹. Led by Ayatollah Ruhollah Khomeini, it not only overthrew the Shah but also established the Islamic Republic, marking a significant ideological

⁸⁹ For a comprehensive overview of Iran's modern history, including the sociopolitical landscape before the 1979 revolution and the impact of the revolution, see Abrahamian, E. (2008). *A History of Modern Iran*. Cambridge University Press

shift. Domestically, the newly-installed theocratic regime implemented policies reflecting its commitment to Islamic/Shiite principles. On the international stage, Iran adopted an anti-Western stance, supporting revolutionary movements and militant groups aligned with its stances, which significantly impacted its foreign relations and regional dynamics. The Iran-Iraq War (1980-1988), the invasion of Iraq (2003), and the growing Russian and Chinese role and/or ambitions that have prevailed over the two last decades or so, are key events and elements that reflect usefully on the trajectory of Islamic Iran since 1979.

The Islamic Revolution: Background and Impact

The sociopolitical landscape of Iran prior to the 1979 Islamic Revolution was marked by increasing discontent with the Pahlavi monarchy⁹⁰. The authoritarian regime of the Shah had made the choice of a close alliance with the United States: it faced widespread opposition from various segments of Iranian society, including secular nationalists, leftists, and religious groups. The Shah's modernization efforts, although aimed at transforming Iran into a modern state, were perceived as attempts to Westernize Iranian culture, leading to significant backlash from conservative elements within society. Mismanagement leading to socioeconomic difficulties for Iranians only added to the popular discontent.

The Islamic Revolution (1978-1979), spearheaded by Ayatollah Ruhollah Khomeini, led to the overthrow of the Shah and the establishment of the Islamic Republic (1979). This Islamic revolution went beyond being a political upheaval: it was a profound ideological transformation that strongly redefined Iran's identity as well as its role in

⁹⁰ Parsa, M. (2009). State, Class, and Ideology in the Iranian Revolution. *Comparative Studies of South Asia, Africa, and the Middle East*, 29(1), 3-17.

the world⁹¹. The newly-installed Islamist Iranian regime rejected the secular and pro-Western orientations of Shah Pahlavi, and replaced it with a theocratic system based on the principles of Islamic – Shiite – governance.

At the domestic level, the Islamic Revolution led to significant changes in Iran’s political and social structure. The new theocratic regime implemented policies that reflected its ideological commitment to the principles of Shiite Islam, including the introduction of Sharia law and the establishment of institutions such as the Guardian Council to oversee the compatibility of legislation with Islamic law. These changes aimed at consolidating the regime’s control over the country, and ensuring the adequacy between state policies and Islamic values⁹².

On the foreign policy front, the Islamic Republic adopted a distinctly anti-Western stance, positioning itself as a leader of the global resistance against Western imperialism. But Iran’s hostility towards communist-led USSR was also obvious, as rendered evident by the slogan used by Ayatollah Khomeini: “Na Sharqi, Na Gharbi, Faqat Jamhuriye Islami” (*Neither Eastern, Nor Western, Only the Islamic Republic*). This ideological choice was also evident in Iran’s support for revolutionary movements and militant groups across the Middle East, particularly those aligned with Shia Islam: the Islamic Jihad (who would then become Hezbollah) in Lebanon and Hamas in the Palestinian territories were among the strongest symbols of Iran’s policy and strategic orientations. Besides, the regime’s hostility towards the United States was exemplified by the hostage crisis of 1979-1981, during which 52 American diplomats and citizens were held hostage for 444 days. This incident significantly

⁹¹ Wright, R. (2010). *The Iran Primer: Power, Politics, and U.S. Policy*. *United States Institute of Peace Press*.

⁹² Arjomand, S. A. (2009). *After Khomeini: Iran Under His Successors*. *Oxford University Press*.

altered US-Iran relations and instituted a “mesentente” and a distrust that continue to this day⁹³.

Iran’s regional policy orientations can hardly be dissociated from the principles that the Islamic Revolution bases its speech and its legitimacy on. The aforementioned support to Hezbollah in Lebanon and Hamas in Palestine, but also the support that benefited afterwards the Huthis in Yemen and Shiite militias in Iraq, stem in part from the fact that Tehran is keen on showing support to “oppressed Muslim communities” in the region⁹⁴. Other types of alliances also prevailed, that have to be read from a political rather than a religious point of view: while some see in the Iran-Syria alliance an additional proof of the existence of a regional “Shiite crescent”, the fact is that, from a religious point of view, Alawites – the sectarian belonging of Syrian late President Hafez al-Assad and his son Bachar – are perceived as heretics by Twelver Shiites: the common hostility that the two regimes share towards “US-led imperialists” and their allies is what cements their relation. Besides, such alliances are also instrumental in extending Iran’s influence by trying to counter the dominance of rival Sunni-led countries such as Saudi Arabia.

The 1979 Islamic Revolution remains key since it was a transformative event that deeply reshaped Iran’s political, social, and foreign policy landscape. It established the bases for Iran’s current theocratic regime and its often confrontational approach to international relations. Nonetheless, Iran’s foreign policy orientations cannot be read through the only prism of the regime’s ideological proclaimed principles: the nature of the events that unfolded in the region also had its impact on the way Iran shaped its perceptions and attitude towards the sub-region and the world.

⁹³ For detailed explanations, see Takeyh, R. (2009). *Guardians of the Revolution: Iran and the World in the Age of the Ayatollahs*. *Oxford University Press*.

⁹⁴ Eisenstadt, M. (2011). *The Strategic Culture of the Islamic Republic of Iran: Operational and Policy Implications*. *Middle East Studies Monograph Series*.

A Cornerstone: the Iran-Iraq War (1980-1988)

The Iran-Iraq War (1980-1988) is known for being one of the most devastating MENA conflicts of the 20th century, with a total number of casualties ranging from 1,000 000 to 2,000 000⁹⁵. Its origins can be traced to a complex set of geopolitical and ideological factors, though quest for political leadership should not be overlooked. The immediate reason for the war was Iraqi President Saddam Hussein's desire to capitalize on Iran's post-revolutionary chaos by asserting his dominance in the Persian Gulf. One of his clear objectives was his aim to seize control of the oil-rich Khuzestan province, and of course to undermine the newly established Islamic Republic. Hussein saw in the similar concerns shared by Arab Gulf States (starting with powerful and regionally-dominating Saudi Arabia) a further indication of his capacity to capitalize on the region's hostility towards Iran.

The war began with Iraq's invasion of Iran in September 1980. The eight years that followed were an accumulation of destructions and further drive of the two countries towards mutual weakening, explained in great part by the USA's active will to see a war of attrition prevailing⁹⁶. The major battles that characterized the Iran-Iraq War, and the violence and atrocities that accompanied them, seemed to be worth enough from the Reagan Administration's point of view: containing the Iranian regime and impeding its capacity to export its Revolution were important objectives, but so was the necessity to put limits to Saddam Hussein's regional ambitions. The United States, as well as their Gulf States allies, were worried about Saddam Hussein's victory on Iran turning into his active quest for regional leadership: without what, it would be hard to explain or understand why the Reagan Administration agreed to a "war of attrition" between the two countries, leading to what would become known as "Irangate"⁹⁷.

⁹⁵ For a detailed overview of the Iran-Iraq War, read Razoux P. (2015). *The Iran Iraq War*. *The Belknap Press*.

⁹⁶ Gibson, B. R. (2010). *Covert Relationship: American Foreign Policy, Intelligence, and the Iran-Iraq War, 1980-1988*. Praeger.

⁹⁷ The Irangate scandal, also known as the Iran-Contra Affair, occurred during the Reagan administration in the 1980s. It involved senior U.S. officials secretly facilitating the sale of arms to Iran, which was then embroiled in the Iran-Iraq War, in violation of an arms embargo. The proceeds from these sales were then illegally diverted to fund

With the Iran-Iraq war ending up into a stalemate, and both the Iraqi and the Iranian sides suffering heavy losses, the region would be profoundly marked by the Iran-Iraq War and its outcomes. From an economic point of view, the war was clearly catastrophic for Iran. It severely damaged Iran's oil infrastructure, leading to a significant decline in oil revenues, which were crucial for the economy. Apart from draining national resources, the war effort exacerbated the economic suffering of the Iranian population⁹⁸. The very high human cost left by the Iran-Iraq war on both Iraqi and Iranian populations should not be overlooked.

Besides, at the military level, the Iran-Iraq war had a profound impact on the way Iran shaped – or reshaped - its strategic thinking. The conflict comforted Iranians in the idea that they had no other choice than to rely on themselves when it came to defending themselves, but also to develop their means and capacities. One of the interesting paradoxes that we find in the case of Iran is that the intense pressures exerted on them all through decades led them to excel and surpass themselves, especially from a military point of view, with their development of strong military-industrial capacities and technology⁹⁹. We can see clearly today that Iran invested heavily in warfare capabilities, including missile technology and naval forces, that seem to make the difference in some contexts: the roots of this situation are to be found in Iran's early understanding that it could only rely on itself if it wanted to be successful in deterring aggressions – and, potentially, if it wanted to be able to project power in the sub-region.

Contra rebels in Nicaragua who were fighting the Sandinista government, contravening Congressional restrictions.

⁹⁸ Amirahmadi, H. (1990). Economic Reconstruction of Iran: Costing the War Damage. *Third World Quarterly*, 12(1), 26-49.

⁹⁹ Fassihi, F. (2024, April 12). A look at Iran's military capabilities. *The New York Times*. <https://www.nytimes.com/2024/04/12/world/middleeast/iran-israel-military-weapons.html>

Finally, the Iran-Iraq war also influenced Iran's regional relationships. It deepened animosities with Iraq and heightened tensions with neighboring Gulf states, which had largely supported Iraq financially and politically: this explains how Iran-Arab animosity, rivalries and/or misperceptions prevail up to today. Furthermore, this situation reinforced Iran's perception of being surrounded by hostile neighbors, sharpening its constant being on the defensive, and explaining the often confrontational regional policies that it has been adopting since then.

Iraq will remain a key country for Iran: years later, it will be key for reshaping the nature of Iran's approach and involvement in the MENA region. The Gulf War (1991) was certainly an important regional event that had a lasting impact on the region, but its real consequences on Iran and its policies were somehow limited: by avoiding interference in Iraqi-related affairs in 1990-1991¹⁰⁰, Iran was sending the signal that it would not try and disrupt American plans for the shaping of a New World Order¹⁰¹. More significant will be the US-led invasion of Iraq (2003), a conflict that will have a strong impact on the region and its evolutions, including because of the opportunities that it will provide to Iran and its regional plans.

A Highway for Iranian Influence? The Invasion of Iraq (2003)

¹⁰⁰ Nair, K. R., Zoubir, Y. H., Layachi, A., & Tarzi, S. M. (1993). THE GULF WAR, IRAQ, IRAN, AND THE USE [with Rejoinder]. *International Journal on World Peace*, 10(3), 3-15. <http://www.jstor.org/stable/20751908>

¹⁰¹ In 1990, President George H. W. Bush introduced the concept of the "New World Order" in the context of the end of the Cold War. He envisioned a world where international cooperation, collective security, and the rule of law would prevail, marking a shift towards greater global governance and a more peaceful international environment.

The US-led invasion of Iraq in 2003 marked a significant turning point in Middle Eastern geopolitics¹⁰². The removal of Saddam Hussein's regime created a power vacuum that fundamentally altered the regional balance of power – building though on the first “regional alteration” that had been provoked by the Gulf War (1991). With the creation of a regional power vacuum, Iran was provided with an unprecedented opportunity to expand its influence in Iraq and, by extension, the broader Middle East. Less than two years after the US had overthrown one of Iran's fiercest regional enemies – the Taliban in Afghanistan -, it was doing Tehran another favor by bringing down Iraq's Saddam Hussein. Even though Iran had been classified as one of the three countries that Washington deemed members of the “Axis of Evil¹⁰³”, this did not impede it from seeing in these post-09/11 evolutions an opportunity for regional expansion.

Indeed, in the immediate aftermath of the invasion of Iraq, Iran understood that, by operating through *ad hoc* moves, it could probably establish itself as a key player in the renewed Iraqi political landscape. Recognizing first the strategic importance of having an Iraqi Shia-dominated government installed at its doors, Iran went supporting various Shia militias and political factions in Iraq¹⁰⁴. Concretely, groups such as the Badr Organization, Asaib Ahl al-Haq, and Kataib Hezbollah received financial, military, and logistical support from Iran, enhancing their

¹⁰² Gompert, D. C., Binnendijk, H., & Lin, B. (2014). The U.S. Invasion of Iraq, 2003. In *Blinders, Blunders, and Wars: What America and China Can Learn* (pp. 161–174). RAND Corporation. <http://www.jstor.org/stable/10.7249/j.ctt1287m9t.21>

¹⁰³ The term "Axis of Evil" was coined by President George W. Bush in his State of the Union address on January 29, 2002. In this speech, Bush described Iraq, Iran, and North Korea as an "Axis of Evil" that posed a significant threat to global peace due to their pursuit of weapons of mass destruction and support for terrorism. This characterization aimed to underscore the perceived dangers these nations represented in the post-9/11 world and justified a more aggressive U.S. foreign policy towards them.

¹⁰⁴ Lane, A. (2024, April 12). Iran's Islamist proxies in the Middle East. *Wilson Center*. <https://www.wilsoncenter.org/article/irans-islamist-proxies>

capabilities and political leverage – and allowing them to be in continuity with Iran’s regional strategy and aims in the region.

Besides, Iran’s influence in Iraq was further solidified through its involvement in the Iraqi electoral process and its support for Prime Minister Nouri al-Maliki, who pursued policies favorable to Iranian interests¹⁰⁵. This strategic intervention allowed Iran to shape the political dynamics in Iraq, ensuring that key positions were held by individuals sympathetic to Tehran. The Maliki era was key in strengthening Iran’s influence in Iraq and its grab on Iranian politics.

The post-2003 period also saw increased Iranian involvement and/or its capacity to pull some strings and take opportunity of the sectarian dynamics of Iraq. And Iran’s strategy happened to sometimes coincide with the interests and/or aims of rivals or enemies such as the United States. For instance, Iran’s support for Shia militias played a crucial role in the fight against ISIS¹⁰⁶, though it also contributed to exacerbating sectarian tensions. Indeed, the empowerment of Shia militias often came at the expense of Sunni communities, leading to further instability and conflict. The Sunni-Shiite apparent rift that prevails up to today in Iraqi politics may be due first and foremost to the US and its awkward approach to post-Saddam Hussein Iraq, but Iran’s role in the country also contributed to some extent to this increasing inter-sectarian mistrust.

All in all, thanks to the 2003 US-led invasion of Iraq, Iran has managed to establish a significant foothold in Iraq. It succeeded into partly shaping the country’s political and security landscape, to align with its regional ambitions. But while some see here an indication of Iran’s successful

¹⁰⁵ Zaid, A. (2014, June 19). How Maliki ruined Iraq. *Foreign Policy*. <https://foreignpolicy.com/2014/06/19/how-maliki-ruined-iraq/>

¹⁰⁶ Hadad, H. (2024, April 16). Proxy battles: Iraq, Iran, and the turmoil in the Middle East. *European Council on Foreign Relations*. <https://ecfr.eu/publication/proxy-battles-iraq-iran-and-the-turmoil-in-the-middle-east/>

building on the notion of a “Shiite crescent¹⁰⁷” that would build on regional Shia communities and their alleged allegiance to Tehran, reality may be more complicated than this.

The “Shia Crescent”: A Myth?

The concept of the Shia Crescent refers to an alleged Iran-led geopolitical arc of influence that extends from Iran through Iraq and Syria to Lebanon. This term, first popularized by King Abdullah II of Jordan, highlights what some perceive as the strategic alignment of Shia-majority or Shia-influenced countries and/or regions in the Middle East under Iranian leadership. Observers and leaders keen on this theory state that for Iran, the Shia Crescent represents both a strategic ambition and a security imperative, with the aim of countering the influence of Sunni-majority states, hence projecting power across the Middle East.

It is hard to deny that Iran’s alliances with Shia groups in the region are useful – and sometimes key - to its strategy. In Lebanon, Hezbollah serves as a cornerstone of Iran’s regional policy. Established with Iranian support in the early 1980s, Hezbollah has grown into a formidable military and political force, capable of exerting significant influence both domestically and regionally. On a domestic level, Hezbollah holds power and influence at the political and legislative levels, while it keeps in hand important military capacities that strengthen its position. These same military assets also benefit the party at a regional level. Hezbollah’s role in the Syrian civil war, fighting alongside Iranian and Syrian government

¹⁰⁷ King Abdullah II of Jordan popularized the expression "Shia Crescent" in 2004. He used the term to describe the emerging geopolitical influence of Shia-majority regions stretching from Lebanon, through Syria and Iraq, to Iran. This term was intended to highlight the potential rise of a Shia-dominated bloc that could disrupt the balance of power in the Middle East, alarming Sunni-majority countries and their allies. The concept has since been widely discussed in the context of Middle Eastern politics and sectarian divisions.

forces, contributed to allowing the latter make the difference towards its opponents; by extension, the situation also underscores the importance of Lebanese Hezbollah to Iran's strategic regional calculus¹⁰⁸.

In Iraq too, Iran's influence is manifested through its support for various Shia militias and political factions. Groups like Asaib Ahl al-Haq and Kataib Hezbollah enhance Iran's military reach, the way they also provide Tehran with significant leverage in Iraqi politics. This influence was particularly evident during the fight against ISIS, where Iranian-backed militias played a critical role. But, more importantly, it is through the Popular Mobilization Forces¹⁰⁹ (known as *Hashd*), a myriad of militias part of the Iraqi minister of Interior and loyal to Iran, that Tehran got able to develop strong influence, at the institutional/governmental and security levels in Iraq, as well as in Syria, where some *Hashd* members have been deployed to back the regime in place.

Syria indeed represents another critical node in Iran's regional strategy. After some hesitations in the two first years of uprising, Iran's support for the Assad regime got unwavering starting from 2013, with substantial financial, military, and logistical assistance provided to Damascus. By developing a strategy that contributed maintaining Bashar al-Assad in power, Iran was securing a vital and key for ensuring the continuity of Tehran's regional influence. But reading Iran's support to the Syrian regime through the lens of the Shia crescent is misleading: analyses that

¹⁰⁸ On aspects related to both Syria and Lebanon brought to Iran's views and strategies, see for example Azizi, H, Barnes-Dacey, J. (2024, June 5). Beyond proxies: Iran's deeper strategy in Syria and Lebanon. *European Council on Foreign Relations*. <https://ecfr.eu/publication/beyond-proxies-irans-deeper-strategy-in-syria-and-lebanon/>

¹⁰⁹ Bakawan, A. (2024, May 3). Between the Hashd al-Shaabi and the axis of resistance: the grey zone!. *Centre Français de recherche sur l'Irak (CFRI)*, <https://cfri-irak.com/en/article/between-the-hashd-al-shaabi-and-the-axis-of-resistance-the-grey-zone-2024-05-03>

build excessively on this alleged existential link overlook the fact that Twelvers Shiites and Alawites do have an original and initial belief in common, but that they then diverged. Alawites stick to the teachings that preceded the twelfth Imam, excluding this latter from the chain of succession that they abide by, while Shiite Twelvers worship all the sacred figures that unfolded through the history of Shiite Islam, including the twelfth Imam. This, added to the fact that ethnic belongings are of great importance too – Iranians are Persian, Syrians are Arabs, and they claim each their “superiority” – makes the Shia crescent a political and strategic alliance rather than a religiously motivated architecture.

Lastt but not least, Yemen, while not traditionally part of the Shia Crescent, has emerged as another arena for Iran’s regional strategy. Iran’s alleged longtime support for the Houthi rebels in Yemen is seen as a means to exert pressure on Saudi Arabia, Tehran’s primary regional rival, and, by entension, to expand its influence in the Arabian Peninsula. While it makes little doubt that Iran does not mind suggesting at least that it would be the driving force behind Huthis and their anti-Saudi affirmation, a logic similar to the one that exists in Syria prevails here: Houthis are Shiites, but they do not recognize the twelve Imams of Shiism. Iranians may see in Houthis a strong potential strategic and political ally, but this does not easily extend to the doctrinal and religious part¹¹⁰.

In sum, while the Shia Crescent is read and seen generally as a critical component of Iran’s regional strategy, reflecting its ambition to project power and counterbalance Sunni-majority states, the fact is that this same Crescent seems to build on political and strategic grounds rather than on a religious component. Some Shiism-affiliated groups and similar

¹¹⁰ On the many differences and nuances between Houthis and Ira, read Robinson, K. (2024, March 1). Iran's support for the Houthis: What to know. *Council on Foreign Relations*. <https://www.cfr.org/in-brief/irans-support-houthis-what-know>

governments do work hand in hand with Iran, but their aim is to serve their own quest for influence and/or political strengthening, relying therefore on Iran because of its military capacities, not because of its religious identity. Besides, a great part of what created this situation is to be found in the long history of distrust that characterizes relations between Iran, its population, and Arab public opinions in general on the one hand, and the US and its allies – including its non-Western allies – on the other hand.

A Long History of Trust Deficit

Through the last four decades, the trust deficit between Iran and major regional and global powers, particularly Israel, the United States, and some members of the European Union, has been shaping Iran's foreign policy to a great extent. The roots of this mistrust are deep, and they have been exacerbated by numerous important geopolitical events.

The Iran-US relationship is key: it has been characterized by serious tensions since the Islamic Revolution in 1979. The hostage crisis, where 52 American diplomats and citizens were held for 444 days, left an enduring legacy of animosity that explains up to today why both countries do not have embassies on their mutual soils. Subsequent events, such as the US support for Iraq during the Iran-Iraq War (1980-1988) and the imposition of an embargo on Iran, have added significantly to this mistrust. Closer to us, the Trump administration's withdrawal from the Joint Comprehensive Plan of Action (JCPOA¹¹¹) in 2018, despite Iran's

¹¹¹ The Joint Comprehensive Plan of Action (JCPOA), commonly known as the "Iran nuclear deal", was an agreement reached on July 14, 2015, between Iran and the P5+1 group (the five permanent members of the UN Security Council—China, France, Russia, the United Kingdom, and the United States—plus Germany) along with the European Union. The JCPOA aimed to ensure that Iran's nuclear program would be exclusively peaceful in exchange for the lifting of economic sanctions against Iran. Key provisions included reducing Iran's stockpile of enriched uranium, limiting the number of

compliance with the agreement, reinforced the Iranian skepticism towards the US and its intentions. Iran may have seen more favorably the Obama Administration, notably because of its role in the JCPOA, but this does not mean that distrust ended up being behind.

Iran's relationship with Israel is also and obviously characterized by hostility¹¹². Since the Islamic Revolution, Iran put its refusal to recognize Israel at the center of its speech and ideology. This animosity rooted in ideological opposition and geopolitical competition explains Iran's support for Palestinian groups like Hamas and Hezbollah, both of which oppose Israel; similarly, Israel's regular strikes on Iranian military assets in Syria fall within the same logics that characterize this antagonistic relationship.

The European Union's relationship with Iran has been more nuanced but still marked by significant challenges. While the EU has sought to engage Iran through diplomacy, particularly in the context of the JCPOA, it has also been critical of Iran's human rights record and its ballistic missile program. The EU's alignment with US sanctions policy in some instances has further complicated relations. But, deep down, Iran does not look at the EU as a strong state actor: eventually, Tehran sees some European members (France, Germany) the ones that are worth talking to, without them ranking as high as what the US does: the EU's shortages at the time of framing clear and coherent foreign policy principles do not

centrifuges, and allowing comprehensive inspections by the International Atomic Energy Agency (IAEA). The deal faced significant political challenges, and in May 2018, the United States unilaterally withdrew from the agreement under President Donald Trump, leading to increased tensions and the re-imposition of sanctions on Iran.

¹¹² For a comprehensive approach to the complicated Iran-Israel relationship in contemporary history, read Parsi T. (2008). *Treacherous Alliance: The Secret Dealings of Israel, Iran, and the United States*. *Yale University Press*.

impede them from sitting at the table of negotiations with Iran, but this does not mean that Iran looks at the EU as a key power and partner¹¹³.

This distrust does influence Iran's foreign policy in several ways. It explains how Iran seeks strategic autonomy and the cultivation of alliances with non-Western powers that are rivals to the US, such as Russia and China. Besides, this mutual mistrust ends up fostering a defensive and often confrontational stance in regional affairs, where Iran perceives itself as encircled by hostile forces.

Russia and China: Iran's lifesavers?

Iran's strategic partnerships with Russia and China have become increasingly significant in the context of its strained relationships with Western powers. These alliances are driven by a combination of historical ties, geopolitical interests, and – most importantly - mutual opposition to US hegemony. Iran takes opportunity of the Russian and Chinese rivalries with the US¹¹⁴.

While the relationship between Iran and Russia dates back to the Cold War, it gained new momentum in the post-Soviet era: indeed, the beginnings of the Islamic Revolution were marked by an Iranian aversion towards Moscow and its communist anti-religious ideology. It is only later, with the beginning of the 2000s, that shared interests in regional

¹¹³ To reflect on the complexity of the matter, as David Ramin Jalilvand puts it, “*two schools of foreign policy thought condition Iran's approach to Europe, which can generally be described as one of cautious engagement.*” Read Jalilvand D. R., (2018). EU–Iran Relations: Iranian Perceptions and European Policy. *Public Policy and Democracy Studies (PODEM)*. <http://podem.org.tr/en/researches/eu-iran-relations-iranian-perceptions-and-european-policy/>

¹¹⁴ Read for example Kendall-Taylor A., Fontaine R. (2024, April 23). The Axis of Upheaval: How America's Adversaries Are Uniting to Overturn the Global Order. *Foreign Affairs*. <https://www.foreignaffairs.com/china/axis-upheaval-russia-iran-north-korea-taylor-fontaine>

stability and countering US influence in the Middle East have brought the two countries closer. Russia's support for Iran's nuclear program¹¹⁵, as well as their cooperation in the Syrian conflict, are strong examples of this strategic alignment. In a nutshell, Russia views Iran as a key partner in maintaining a multipolar world order and counterbalancing US power in the region, and this is why it cares about maintaining a unique and special relationship with Tehran: but this does not mean that Russia necessarily backs the possibility for Iran to develop full nuclear military capacities.

On the other hand, China's relationship with Iran is primarily driven by economic and strategic considerations. China is a major importer of Iranian oil and has invested heavily in Iran's infrastructure through initiatives like the Belt and Road Initiative (BRI). This economic interdependence, though potentially constraining for Tehran's image and its suggestion that it holds significant power in hands, is beneficial for Iran since it provides it with a vital lifeline amidst international sanctions and a situation of embargo. Moreover, China's non-interference policy, and its opposition to unilateral sanctions, are in full continuity with Iran's desire for sovereignty, and its resistance to Western pressures.

Rather than being alliances, these are partnerships that influence significantly Iran's position in both the regional and the international systems. Russia and China provide Iran considerable diplomatic support in international forums, shielding in most of the cases Iran from US and or Western-led initiatives. As examples, we can see how both Beijing and Moscow have been vocal opponents of American efforts to reimpose sanctions on Iran following the US withdrawal from the JCPOA in

¹¹⁵ On this key nuclear issue, read Dalton T., Hibbs M., Grajewski N., Panda A. (2024, March 14). Dimming Prospects for U.S.-Russia Nonproliferation Cooperation. *Carnegie Endowment for International Peace*. <https://carnegieendowment.org/research/2024/03/dimming-prospects-for-us-russia-nonproliferation-cooperation?lang=en>

2018¹¹⁶. Additionally, the military and technological cooperation with Russia and China enhances Iran's defense capabilities, which ends up bolstering significantly its deterrence posture¹¹⁷.

Iran's strategic partnerships with Russia and China serve it immensely and this is why they are critical components of its foreign policy. But this does not mean that Iran's relations with these two countries are motivated by existential considerations and/or a quest for surviving only. Far from a Western-led narrative that tends to present it as a reincarnation of the devil, Iran is a rational actor, and its regional policies are driven by considerations that do make sense brought to what it considers its interests to be based on.

B- A Rational Actor: Iran's Strategic Priorities

The Palestinian issue occupies a central position in Iran's foreign policy: it serves as both a strategic tool and an ideological pillar for the regime. Since the Islamic Revolution, Iran has consistently positioned itself as a fierce supporter of the Palestinian cause, portraying itself as a champion of the oppressed and a defender of Islamic values. Obviously, this support aligns with Iran's revolutionary principles of resisting oppression and promoting Muslim solidarity¹¹⁸.

Strategically, the Palestinian issue allows Iran to project influence in the Arab world. By supporting groups like Hamas and the Islamic Jihad,

¹¹⁶ Reuters. (2020, June 10). *Russia, China build case at U.N. to protect Iran from U.S. sanctions threat*. <https://www.reuters.com/article/idUSKBN23H0BP/>

¹¹⁷ Bergmann M., Snegovaya M., Dolbaia T., Fenton N. (2024, May 22). *Collaboration for a Price: Russian Military-Technical Cooperation with China, Iran, and North Korea*. *Center For Strategic and International Studies (CSIS)*. <https://www.csis.org/analysis/collaboration-price-russian-military-technical-cooperation-china-iran-and-north-korea>

¹¹⁸ For an overview of Iran's approach to the Israel-Palestine conflict through history and what underlies it, read Alavi S. A. (2019). *Iran and Palestine: Past, Present, Future*. Routledge.

Iran extends its reach into the Israeli-Palestinian conflict, while it finds a way in parallel to try and counterbalance the influence of Arab Sunni-majority and/or Sunni-led states aligned generally with the United States and Israel.

However, Iran's support for the Palestinian cause also presents challenges, placing it at odds with countries that have normalized relations with Israel, such as the United Arab Emirates (UAE) and Bahrain, or that intend to do so – like Saudi Arabia. This is not to say that Iran wants to avoid tensions with these states – or some of them – necessarily: by reinvesting the Palestinian cause, Tehran wants to prove that it is strong of principles that allow it to make a significant difference at the regional level. The same goes with a set of regional proxy conflicts that Iran wants to build on as a way for it to develop influence, and to prove the contradictions of its regional rivals.

The Palestinian Issue

The Palestinian issue serves as both a strategic tool and an ideological pillar for the regime. Since the Islamic Revolution, Iran has consistently positioned itself as a fierce supporter of the Palestinian cause, portraying itself as a champion of the oppressed and a defender of Islamic values.

Nonetheless, Iran's use of the Palestinian cause is multifaceted¹¹⁹.

¹¹⁹ Besides the strategic considerations that we detail in this paragraph, there was an obvious instrumentalization by Ayatollah Khomeini of the question of Palestine through a continuous denunciation of Israel. Read an official and institutional but telling view from Iran here: Khamenei.ir. (2021, June 2). *Imam Khomeini and the Palestinian cause*. The Official Website of the Office of the Supreme Leader. <https://english.khamenei.ir/news/9054/Imam-Khomeini-and-the-Palestinian-cause>

Ideologically, the support to the Palestinian cause does align with the revolutionary principles put forward by the Islamic Republic since 1979: an emphasis on the resistance against oppression, and support to Palestinians in the name of Muslim solidarity. By advocating for Palestinian rights, and by opposing Israeli policies, Iran ends up reinforcing its Islamic credentials, while trying to gain support from Muslim communities worldwide – i.e. in the MENA region and beyond.

Besides, strategically, the Palestinian issue allows Iran to project influence in the Arab world. By supporting groups like Hamas and the Islamic Jihad in Palestinian Territories, Iran extends its reach into the Israeli-Palestinian conflict, probably the most important issue in Middle Eastern politics. Through this support, Iran seeks to counterbalance the influence of Arab Sunni-majority states, particularly those aligned with the United States and Israel.

Therefore, the impact of Iran's stance on the Palestinian issue is very significant. It enhances Tehran's image as a defender of the oppressed, particularly among Arab populations and Shia communities. This stance also has the benefit of creating a point of convergence with other non-state and state actors who oppose Israeli policies (Syria, Algeria, Venezuela...), thereby facilitating mutual partnerships.

Iran's support for the Palestinian cause is not without challenges, starting with the fact that it places Iran at odds with countries that have normalized relations with Israel, such as the UAE and Bahrain¹²⁰. This divergence complicates Iran's regional diplomacy and occasionally strains its relationships with neighboring states. Nevertheless, the Palestinian issue benefits the Iranian regime's narrative, and this is why it remains a

¹²⁰ Only in Spring 2024, after the October 7th attacks, did the UAE and Bahrain avoid having Iran-Israel tensions reflected in their official foreign policies; read Ulrichsen K. C. (2024, April 25). *Gulf Arab states avoid Iran-Israel tensions*. Arab Center Washington DC. <https://arabcenterdc.org/resource/gulf-arab-states-avoid-iran-israel-tensions/>

cornerstone of Tehran's foreign policy, serving both strategic and ideological purposes. It allows Iran to project influence, build alliances, and reinforce its identity as a revolutionary Islamic state. Similarly, the complicated relationship that prevails between Iran and Israel builds on logics similar to the ones that we encounter in the case of the Palestinian Territories.

Iran-Israel Tensions

The relationship between Iran and Israel is marked by deep-seated animosity and very frequent confrontations. In recent years, this tension has manifested in various forms, including cyberattacks, military strikes, and proxy conflicts across the region.

Cyber-warfare has become a prominent arena for Iran-Israel tensions. Both nations have engaged in sophisticated cyber operations aimed at disrupting each other's critical infrastructure on both the short run and the long run¹²¹. For instance, Iran has been accused of targeting Israeli-made water facilities and other infrastructures in Ireland¹²² and the USA¹²³, while Israel has reportedly launched cyberattacks on Iranian nuclear facilities and other strategic assets¹²⁴.

But the reality of the Israel-Iran rivalry keeps translating in terms of traditional warfare. During the last decade for example, we saw how

¹²¹ Iyengar, R. (2024, April 16). The Next Israel-Iran Fight Could Be in Cyberspace. *Foreign Policy*. <https://foreignpolicy.com/2024/04/16/iran-israel-conflict-missile-attack-cyberattacks-warfare/>

¹²² Iran International. (2023, December 14). *Pro-Iran Hackers Target Water Facility For Using Israeli Equipment*. <https://www.iranintl.com/en/202312140685>

¹²³ Bajak, F., Levy, M. (2023, December 2). *Hackers working for Iran targeted Israeli water utilities, officials say*. AP News. <https://apnews.com/article/hackers-iran-israel-water-utilities-critical-infrastructure-cisa-554b2aa969c8220016ab2ef94bd7635b>

¹²⁴ Al Jazeera. (2024, April 15). *Bombs and viruses: The shadowy history of Israel's attacks on Iranian soil*. Al Jazeera. <https://www.aljazeera.com/news/2024/4/15/bombs-and-viruses-the-shadowy-history-of-israels-attacks-on-iranian-soil>

military confrontations have intensified, particularly in Syria, where Iranian forces and their allied militias – Iraqi militias and members of Lebanese Hezbollah essentially - have established a significant presence. Israel has conducted numerous airstrikes against Iranian positions in Syria¹²⁵, aiming to prevent the transfer of advanced weapons to Hezbollah and to curtail Iran’s military entrenchment near Israeli borders. It is important to point out here how, in reality, this also means that Israeli strikes on the Syrian territory do not put the Syrian regime *per se* at the center of Tel-aviv’s calculus: Israel prefers the maintaining of the weak Syria regime in place rather than betting on uncertain alternatives; but it also needs to counter any threat that it faces, such as Hezbollah and the risks it poses at its Northern border.

Indeed, when it comes to proxy conflicts in the sub-region, they do exacerbate tensions further. In Lebanon, Iran-backed Hezbollah remains a serious adversary for Israel. In Iraq and Yemen, Iranian-backed militias and groups develop actions that threaten Israeli interests and allies. With these proxy battles, Iran and Israel find indirect ways to assert their influence and undermine each other, without necessarily engaging in direct warfare – though direct targets can be used by the one or the other, such as with the assassination of Iranian key figures and scientists on Iran’s soil for example.

In fact, it is the broader geopolitical context that influences Iran-Israel tensions, in a very significant matter¹²⁶. The outcome of the 2024 US elections, for instance, can either escalate or de-escalate the situation depending on what the administration’s stance towards Iran will be.

¹²⁵ Al Jazeera. (2024, April 4). *Why does Israel keep launching attacks in Syria?* Al Jazeera. <https://www.aljazeera.com/news/2024/4/4/why-does-israel-keep-launching-attacks-in-syria>

¹²⁶ For a series of experts’ views on this matter, read Gulf International Forum. *Analyzing the Iran-Israel conflict in a regional context*. Gulf International Forum. <https://gulrif.org/analyzing-the-iran-israel-conflict-in-a-regional-context/>

Besides, European responses, particularly regarding the JCPOA and sanctions, at a moment when the June 2024 EU legislative elections confirmed the rise of far-right and conservative political options, may also play a critical role. These, among others, are factors on which Iran often capitalizes to try and consolidate its regional ambitions.

But next to these situations, Iran also tries to take opportunity of other conflictual regional scenarios to play a key role and enhance its regional stance and presence.

Regional Proxy Conflicts

Though it does not replicate the Cold War model *per se*, the strategic confrontation between Iran and Israel extends beyond their direct interactions, as mentioned above: we can find it in a series of proxy conflicts across the Middle East. Deep down, these conflicts, which occur in countries such as Syria, Iraq, and Lebanon, are critical components since they reflect on the broader regional strategies that are favored by both countries.

In Syria, the “civil war” that started in March 2011 has provided a battleground for Iranian and Israeli interests and their modalities of confrontation. On Iran’s side, the support to the Assad regime included deploying its Revolutionary Guard forces and allied militias in Syria¹²⁷. As a result, Israel, concerned about the Iranian presence near its borders and the transfer of advanced weapons to Hezbollah, has been conducting numerous airstrikes targeting Iranian positions and supply lines. This confrontation is still ongoing, and it underscores the strategic importance that Syria has for both countries.

Iraq is another significant place where Iran-Israel proxy conflicts materialize. As mentioned earlier, Iranian-backed militias, such as Kataib

¹²⁷ Azizi H., Barnes-Dacey J., *op. cit.*

Hezbollah, Asaib Ahl al-Haq, and *Hashd*, have a rather considerable and substantial influence in Iraq. These groups have engaged in actions that threaten and/or target US interests, including attacks on US bases and attempts to destabilize the Iraqi government. Israel, in turn, has reportedly targeted these militias in Iraq through covert operations and airstrikes¹²⁸.

Lebanon, on the other hand, remains an important and longstanding theater of conflict between Iran and Israel. This situation of animosity materializes primarily through Hezbollah. Hezbollah's military capabilities, and its role as a clear Iranian proxy, are perceived by Israel as a persistent threat to its security. The periodic skirmishes that prevail along the Israel-Lebanon border, and the potential they carry for provoking a broader conflict, are clear examples of the easily volatile nature of this proxy war.

In other words, the implications of these proxy conflicts for regional stability are serious and profound. They significantly contribute to a continuous cycle of violence and retaliation, drawing in regional and global powers. The presence of Iranian proxies in multiple countries, and the reasons why this situation prevails, do complicate efforts to guarantee stability in the Middle East. Furthermore, these conflicts have an important and undeniable humanitarian consequences, exacerbating suffering and displacement among civilian populations¹²⁹.

But, if these proxy conflicts between Iran and Israel keep prevailing, it is because they are important to their strategic rivalry. Indeed, so far, and despite appearances, Israel and Iran want to avoid direct confrontation:

¹²⁸ Xinhua. (2024, June 16). *Iraqi Shiite militia claims missile attack on N. Israel*. Xinhua News. <https://english.news.cn/20240616/d7003e025b4745c48a84ff627524d1f5/c.html>

¹²⁹ The Guardian (2024, January 22). *Middle East faces apocalyptic humanitarian crisis as war and aid cuts devastate Gaza and Yemen*. The Guardian. <https://www.theguardian.com/global-development/2024/jan/22/middle-east-apocalyptic-humanitarian-crisis-war-humanitarian-aid-israel-gaza-yemen>

they know that large-scale regional violence would drag them in a scenario that none of them would win of fully.

Avoiding Direct Confrontation

Despite deep-seated hostility and frequent confrontations, and an impossibility to determine the real nature of coming events, a direct war between Iran and Israel seems to be rather unlikely on the short run. Despite mutual hatred and/or strong rejection, and tensions that seemed to get Israel and Iran close to direct confrontation¹³⁰, both countries have serious reasons to avoid full-scale conflict. As rational actors, they are driven by strategic calculations, and they are aware of the high costs that would be associated with such a war.

Reasons for avoiding direct confrontation are many. One of the primary reasons is the necessity both countries have to benefit from strong international support. Iran and Israel rely each on alliances with major powers that help them strengthening their security and affirming their strategic positions. For Israel, the support of the United States is crucial: Washington provides it military aid, diplomatic support, and economic assistance. Any scenario of direct war with Iran could jeopardize this alliance, therefore complicating Israel's broader strategic objectives.

Similarly, Iran's alliances with Russia and China also provide it important, even critical diplomatic and economic support. For Tehran, engaging in a direct war with Israel would not only put these relationships

¹³⁰ In April 2024, Iran launched a significant missile and drone attack on Israel, dubbed "Operation True Promise." The attack included approximately 170 drones, 120 surface-to-surface ballistic missiles, and 30 cruise missiles. It was a direct retaliation for an Israeli airstrike on April 1, 2024, which targeted an Iranian diplomatic base in Damascus, killing several IRGC officers. Iran's attack marked the first time Tehran directly targeted Israel from its territory. It aimed to demonstrate Iran's military capabilities and assert its stance against Israeli actions in the region.

at risk: it would also bring severe international repercussions, including intensified sanctions, and – potentially - a military intervention on its territory.

Another significant deterrent is the high cost of war. Both Iran and Israel have substantial military capabilities, and these include advanced missile systems and sophisticated defense technologies. If a direct conflict occurs, it will most likely result in extensive destruction and significant casualties on both sides. The economic and humanitarian toll of such a war would undoubtedly be devastating.

This is why we see Iran and Israel choosing to manage their conflict through indirect means, primarily through proxy wars and strategic alliances. The use, support to and/or fight against militias and groups in countries like Syria, Iraq, and Lebanon allow the two countries to exert influence and to challenge each other's interests without engaging in direct military confrontation. By favoring this approach, Israel and Iran manage to achieve their strategic objectives, while mitigating the risks associated with direct conflict.

While they may be wishing for direct confrontation deep down, the avoidance of direct confrontation between Iran and Israel is a strategic choice made by the two countries. It is driven by the need to maintain the conditions for international support, and by their awareness of the high costs of war, in a context where Israel does not benefit from US support on the idea of waging a war on Iran¹³¹. This is, in summary, why both countries continue to engage in indirect conflict through proxy wars and strategic alliances, maintaining their rivalry while avoiding the

¹³¹ MacKenzie J., Hafezi P., Mason J. (2024, April 15). *US will not take part in any Israeli retaliatory action against Iran*. Reuters. <https://www.reuters.com/world/middle-east/israels-netanyahu-vows-victory-after-iran-strikes-fears-wider-conflict-grow-2024-04-14/#:~:text=%22Let%20me%20be%20clear%3A%20if,a%20White%20House%20official%20said.>

devastating consequences of direct warfare... so far at least. The global context has indeed to be taken into account when it comes to trying and reading the possible future of Iran-Israel relations and regional evolutions in general.

C- The (Possible) Future

The outcomes of the US 2024 presidential elections will significantly impact Iran's foreign policy and regional strategy. Despite a perceived decline in its influence, the United States still plays a pivotal role in Middle Eastern geopolitics. Changes in US leadership can either escalate tensions or pave the way for diplomatic engagement, influencing not only US-Iran relations but also the broader regional dynamics. Indeed, historically, the stance that different US administrations took towards Iran, from hardline approaches to diplomatic engagements, ended up shaping the MENA region's geopolitical landscape.

But Iran is also sensitive to other elements, such as the ongoing proxy conflicts and the way they may evolve, the strategy it will chose towards key rivals such as Israel and Saudi Arabia, as well as the nature of the support that it will provide to the Palestinian cause. These factors, combined to the ins and outs of the nuclear issue, will most likely determine the potential future trajectories for Iran in a boiling Middle East that remains sensitive to many exogenous factors, including US policies, but also the effects for the US-Russia-China rivalry.

The Uncertainty of US Elections and Its Potential Impacts

The outcomes of the US 2024 presidential elections will have significant implications for Iran's foreign policy and its regional strategy. Despite an engaged decline, the United States maintains a central role in the Middle East. Changes in US leadership can either escalate tensions or pave the way for a form of diplomatic engagement.

Experience shows that, under administrations with a hardline stance towards Iran, such as the Trump administration (2017-2021), US policies have included increased sanctions, withdrawal from the Joint Comprehensive Plan of Action (JCPOA), and support for Israel's aggressive and confrontational posture against Iran. In return, such policies have pushed Iran towards a more confrontational stance, leading to heightened regional tensions - and the maintaining and/or strengthening of its alignment with Russia and China¹³².

In contrast, administrations that favor diplomatic engagement, like the Obama administration (2009-2017), have pursued policies that favored de-escalation and negotiation. The JCPOA, brokered in 2015, was an important symbol of this approach: it provided a framework for limiting Iran's nuclear program in exchange for promises of sanctions relief. The JCPOA temporarily reduced tensions and opened channels for dialogue between Iran and the US and the West: but this does not mean that it brought solutions to decades of tensions.

Therefore, the potential impacts of US 2024 elections on Iran's foreign policy can be categorized into three main scenarios: a continuation of hardline policies, a return to diplomacy, or a mixed approach that would keep in an in-between.

In the case of continuous hardline policies, a US continuous adoption of a hardline stance would more likely get Iran to double down on its nuclear ambitions and regional influence. By extension, this could lead to increased proxy conflicts, further isolation of Iran, and greater reliance on actors opposed to the US interests like Russia and China.

¹³² By extension, this means that Iran would not necessarily be comfortable with the idea of a return of Donald Trump to the US presidency; read Naeni, A. (2024, June 13). *Why the potential for another Donald Trump presidency is making Iran very nervous*. The Conversation. <https://theconversation.com/why-the-potential-for-another-donald-trump-presidency-is-making-iran-very-nervous-225571>

A return to diplomacy would translate into a shift towards diplomatic engagement, which could potentially – but not necessarily – allow a revival of negotiations around the JCPOA or a new/similar agreement. This scenario would be more positive since it would most likely lead to a reduction in US-Iran tensions, a possible though limited and sectorial gradual lifting of sanctions, and Iranian hopes for potential economic recovery. Besides, this situation would also create opportunities for profitable dialogue on other regional issues, among which we can see figuring Iran’s missile program, and its involvement in proxy conflicts.

Finally, a mixed approach, which would consist in a combination of elements of pressure and diplomacy originating from the US, would most probably lead to a more complex and uncertain landscape. Without clear perspectives suggested to Iran, it might be tempted to engage in selective cooperation, while continuing to assert its influence through proxies. This scenario, if it prevails, would require careful balancing by both sides to avoid escalation: this is why it is risky, and not necessarily the best scenario.

The outcomes of US elections do play a pivotal role in shaping Iran’s foreign policy and regional strategy. That said, this does not mean that Iran and its rivals will put their animosity and the way it translates on hold if the results of the US elections happened to be closer to their expectations: independently from the US context and the outcomes it generates, Iran will keep having tensions with some its regional neighbors, starting with Israel.

Avoiding Direct Confrontation

As mentioned earlier, given the high costs and risks associated with direct confrontation, Iran and Israel are likely to continue engaging in proxy warfare over the coming years. These indirect conflicts allow them

both to assert their influence and to challenge each other's strategic interests – once again, without necessarily escalating to full-scale war. The traditional areas of confrontation between the two countries would keep the same, concentrating in Syria, Lebanon, Iraq and Yemen.

The Syrian conflict remains indeed an important arena for Iran-Israel proxy warfare. Iran's support for the Assad regime and its efforts to establish military infrastructure in Syria fall within Tehran's quest for extending its regional influence: but they have to be understood within the context of Israel, to which they pose a direct threat. This means that Israel will continue to explore and/or develop means to counter Iran's strategy in Syria, including conducting airstrikes on Iranian targets in the country. Nothing indicates that this confrontation could stop before several years.

In Lebanon, Hezbollah is Iran's main proxy, and it is perceived by Israel as one of its most significant threats. The Lebanese movement's substantial arsenal, and its role in Lebanese politics, will keep making it a critical player in Iran's regional strategy. Periodic skirmishes and the potential for larger conflicts along the Israel-Lebanon border highlight this region as a flashpoint. The escalation that characterized Israeli-Hezbollah relations following the October 7th Hamas attacks in Israel are a clear expression of this volatile situation: today, with Israeli Prime minister Benjamin Netanyahu seeking strategies of political survival, and Lebanon suffering political void, both actors will keep entrenched in their positions, and the risks of an escalation will remain real.

In Iraq, Iranian-backed militias will continue to wield considerable power and influence: this has already been proven in the recent past. At the end of 2023, and at the beginning of 2024, US interests have been targeted on Iraqi soil, partly following actions developed by forces loyal

to Iran¹³³. Such situation obviously complicates the regional security landscape. Besides, Israel's reported strikes on Iranian targets in Iraq also underscore the country's strategic importance in the proxy conflict – and, once again, the potential extreme volatility of the regional situation.

Finally, although Yemen is not a traditional flashpoint for Iran-Israel tensions, and while there may be few possibilities that it becomes so fully, Yemen's ongoing conflict still provides another venue for proxy engagement, at least between Iran and the US. Iran's alleged support to the Houthi rebels poses a challenge, not only to the US, as has been stressed by the situation of disruption that unfolded in the red Sea after the October 7th attacks¹³⁴, but also to key US allies such as Saudi Arabia. By extension, due to Israel's proximity to the scenario, the Yemen situation could always develop into a wider Israel-Iran confrontation, because of the alleged Iranian support to Houthis: this scenario seems far-fetched, but the history of the MENA region is full of abrupt unanticipated and/or unexpected accelerations. Therefore, the continuation of proxy warfare between Iran and Israel is likely, driven by strategic imperatives and the desire to avoid direct confrontation.

At the same time, Iran's strategy is not limited to its animosity with Israel: there are other flashpoints in the region that do reflect on Tehran and its position in the Middle East.

Regional Strategy

¹³³ On the consequences of this situation for the US, and the potential scenarios that could unfold, read Wahab B., (2024, February 1st). Two Tough Scenarios for U.S.-Iraq Relations. *The Washington Institute for Near East Policy. Policy Watch 3835.* <https://www.washingtoninstitute.org/policy-analysis/two-tough-scenarios-us-iraq-relations>

¹³⁴ Al Jazeera. (2024, January 3). *US-led coalition warns Houthis of consequences after Red Sea attacks.* Al Jazeera. <https://www.aljazeera.com/news/2024/1/3/us-led-coalition-warns-houthis-of-consequences-after-red-sea-attacks>

Iran's regional strategy can be characterized by the following: a mix of continuity and adaptability. It is shaped by longstanding goals and a constantly evolving geopolitical landscape. Iran is a key regional power, and as such, its strategy revolves around some key aspects: securing its influence, countering the threats it perceives, and leveraging opportunities that can help it expanding its reach.

Iran's perception of threats stems primarily from the presence and influence of the United States and its allies, including Israel, but also Saudi Arabia, another key actor. To counter these threats, Iran has consistently supported allied groups and governments across the region, forming a network of proxies that serve as both defensive buffers and offensive instruments.

In terms of continuity in support for proxies, Iran is likely to maintain its support for proxy groups such as Hezbollah in Lebanon, Shia militias in Iraq, and the Houthis in Yemen. These alliances are crucial for its strategy of asymmetric warfare, and allow it to project power and influence without direct confrontation.

Iran also knows how to adapt to geopolitical changes. For instance, its involvement in Syria evolved from providing logistical support to the regime, to deploying Iranian military personnel and resources on the Syrian territory. And this adaptability will continue to shape Iran's approach to regional conflicts and alliances.

Given the huge impact of sanctions and economic challenges on Iran, it is also very likely that Iran's regional strategy will focus on securing economic resilience. This includes efforts to strengthen economic ties with non-Western partners, particularly China and Russia, and exploring avenues for economic cooperation with neighboring states¹³⁵.

¹³⁵ That said, oil remains quite at the heart of what benefits Iran – next to Russia – in its relations with China; read Donovan K., Nikoladze M., (2024, March 38). *The axis of evasion: Behind China's oil trade with Iran and Russia*. Atlantic

That said, Iran's traditional rivals remain the same ones generally, and this means that any changes, if they happen, will only come gradually.

Regarding the key factor of Israel, Iran's main regional competitor, its regional strategy is driven primarily by the need to ensure national security and counter Iranian influence. This involves a combination of military readiness, intelligence operations, and diplomatic initiatives. This is where, among the possibilities to be expected on the Israeli side, we can find three key elements: a strategy of military deterrence and preemptive strikes, the quest of diplomatic alliances, and an aim to achieving further technological superiority.

First, when it comes to military deterrence and preemptive strikes, Israel will most likely continue to rely on military deterrence, including preemptive strikes on Iranian targets in Syria and Iraq, as a way to mitigate perceived threats. The Israeli aim here is clear: to disrupt Iranian military entrenchment and to prevent the transfer of advanced weapons to Hezbollah. Compared to Iranians, Israelis do have a strong advantage here.

Then on diplomatic alliances, Israel is likely to strengthen its diplomatic alliances with Arab states, particularly those that share concerns about Iran's regional ambitions. The Abraham Accords (2020), which normalized relations between Israel and each of Morocco, the UAE, Bahrain and Sudan, have represented a significant shift in regional dynamics; they are likely to expand, to include other states. The October 7th attacks have put on hold a rapprochement that was ongoing in the region, but Israel and Saudi Arabia will most likely normalize their

relations on the middle run¹³⁶. Significant in itself, this move would constitute a relative blow to Iran.

Finally, maintaining technological superiority, particularly in cybersecurity and missile defense, will remain a cornerstone of Israel's strategy, more so at a time when Tel-aviv perceives important and growing regional threats. Israel will keep investing in these areas, to ensure that it be up to meeting the asymmetric threats posed by Iran and its proxies. But, as important as they can be, technological improvements and developments hardly replace the advantages brought by diplomatic cooperations and/or alliances: this is where comes the importance of the Saudi role.

The Role of Saudi Arabia

For decades, Saudi Arabia has been a diplomatic behemoth in the Middle East. Its considerable financial means, combined with its special and privileged partnership with the USA, have been pivotal: they allowed Riad to influence to a great extent the MENA region's geopolitical dynamics. These latter obviously include concerns about the strategic calculations made by both Iran and Israel.

When it comes to Saudi-Israel Relations, in recent years, the two countries have engaged in a warming of their relations. To date, they still do not have formal diplomatic ties: but they do have shared concerns about Iran's regional ambitions. This has led Saudis and Israelis to a de facto alignment on various regional issues.

Strategic cooperation is an important aspect of the Saudi-Israeli relationship. Reportedly, they have both engaged in intelligence sharing and strategic cooperation, particularly concerning Iran's activities in the region. The objective of this cooperation is clear: it aims at enhancing

¹³⁶ Arab Center Washington DC. (2024, May 3). *Saudi-Israeli normalization persists amid Gaza war*. Arab Center Washington DC. <https://arabcenterdc.org/resource/saudi-israeli-normalization-persists-amid-gaza-war/>

their respective abilities to counter Iranian influence and address common regional security threats.

Economic and technological exchanges fall in the same order of ideas: Riyadh and Tel-aviv have been engaging discussions about potential economic and technological exchanges. While these talks are still in preliminary stages, they indicate though a willingness to explore mutual benefits in areas such as technology and cybersecurity¹³⁷.

Last but not least, regional diplomatic shifts need to be mentioned: the Abraham Accords (2020) have clearly created a conducive environment for Saudi-Israel rapprochement. Although Saudi Arabia has not officially joined the accords, its tacit support reflects a significant shift in regional dynamics. Plus, the day it is formalized and announced, the Saudi-Israeli normalization will allow the last formal strong tabou on the question of the recognition of Israel to fall.

On the other hand, when it comes to Saudi-Iran relations, they are marked by a long-standing rivalry¹³⁸, and they are driven by sectarian differences and competing regional ambitions. However, there are occasional signals of potential rapprochement that can be pointed out too. Indeed, there have been several periodic attempts to allow diplomatic engagement between Saudi Arabia and Iran, often facilitated by intermediary states¹³⁹. The objective of these engagements has always

¹³⁷ The way to having a frank rapprochement between Saudi Arabia and Israel has been prepared through the last years, with the same obstacles as today – starting with the Israel-Palestine conflict – standing in their way; read Rynhold, J., & Yaari, M. (2019). The quiet revolution in Saudi-Israeli relations. *Mediterranean Politics*, 26(2), 260–268. <https://doi.org/10.1080/13629395.2019.1699267>

¹³⁸ See for example Mabon S., Wastnidge E., (2022). Saudi Arabia and Iran The struggle to shape the Middle East. Manchester University Press.

¹³⁹ With the role of China being highlighted in a successful Iran-Saudi Arabia mediation in 2023: read Jash, A. (2023, June 23). *Saudi-Iran deal: A test case of China's role as an international mediator*. Georgetown Journal of International

been clear: to de-escalate tensions and to try and explore avenues for cooperation on mutual interests, such as regional security and economic stability.

Then, proxy conflicts are also of great importance. In a way relatively similar to what we mentioned earlier in the case of Iran-Israel relations, the rivalry between Saudi Arabia and Iran translates in some proxy conflicts across the region, particularly in Yemen, but also in Lebanon¹⁴⁰. Saudi Arabia's military intervention in Yemen against the Iranian-backed Houthi rebels was a clear and direct manifestation of this rivalry. The history of Lebanon is full, on its side, of violent events where the Saudi-Iran rivalry may have been at play, with each country targeting the interests of its regional rival on the Lebanese soil.

Finally, when it comes to economic considerations, while Saudi Arabia benefits from a more comfortable financial situation due primarily to the presence of huge reserves of oil and functioning infrastructures on its soil, the fact is that both Saudi Arabia and Iran face significant economic challenges, including the need to diversify their economies away from oil dependency. There is potential for economic pragmatism to drive a rapprochement, though limited, as both countries seek stability to pursue economic reforms. At the same time, while the recent Saudi-Iran rapprochement may sound promising, its beneficial effects still have to show and to be translated into deeds. Saudi Arabia and Iran shook hands, but so far, they still fall short of a warm, sincere and fruitful cooperation.

In a nutshell, at a time when the Saudi-Israel relationship seems to be moving towards cautious cooperation, the Saudi-Iran rivalry continues to

Affairs. <https://gjia.georgetown.edu/2023/06/23/saudi-iran-deal-a-test-case-of-chinas-role-as-an-international-mediator/>

¹⁴⁰ Naghizadeh, M. H. (2019). RIVALRY THROUGH PROXIES: HOW IRAN AND SAUDI ARABIA COMPETE FOR REGIONAL INFLUENCE. *St Antony's International Review*, 14(2), 137–153. <https://www.jstor.org/stable/27027741>

shape regional conflicts and diplomatic engagements. The interplay of these relationships will significantly influence regional stability and strategic alignments. But the details of this relationship can hardly lead to strong and promising prospects as long as one of the region's main issues, the Israel-Palestine conflict, remains pending. Iran has understood this quite well.

Conviction or Manipulation? The Palestinian Issue

As we mentioned earlier, the Palestinian issue remains a cornerstone of Iran's foreign policy: it reflects a great part of its ideological commitments and strategic interests. The Palestinian cause also serves multiple purposes for Iran, that range from bolstering its revolutionary credentials to challenging Israeli legitimacy. And, by championing Palestinian rights, Iran has a clear strong aim: it wants to position itself as a leader of the Muslim world, and a staunch opponent of Israeli policies, which it believes are two guarantees for domestic and, more importantly here, regional popularity.

This is why Iran provides financial, military, and political support to Palestinian groups such as Hamas and Palestinian Islamic Jihad¹⁴¹. Besides, and with a same intention, Tehran consistently raises the Palestinian issue in international forums, seeking to mobilize global opinion against Israeli actions. This advocacy helps it reinforce its image as a defender of Muslim rights and challenge the legitimacy of Israel. It aligns it indeed with other regional actors who oppose Israeli policies, such as Turkey which has known highs and lows in its relations with Israel all through the last years,

¹⁴¹ Skare, E. (2023, December 18). *Iran, Hamas, and Islamic Jihad: A marriage of convenience*. European Council on Foreign Relations. <https://ecfr.eu/article/iran-hamas-and-islamic-jihad-a-marriage-of-convenience/#:~:text=Today%2C%20Iran%20provides%20support%20to,with%20Tehran%20is%20constantly%20evolving>

and certain Arab, Asian and Latin American states. These alliances mean to enhance Iran's influence by allowing it to create a united front against what it perceives are injustices in the region.

Finally when it comes to regional implications, the Palestinian issue has broader regional implications: it influences the dynamics that exist between key regional players, and contributes shaping geopolitical alignments. Indeed, the normalization of relations between Israel and several Arab states through the Abraham Accords (2020) has impacted strongly the regional landscape. While some Arab countries have moved towards cooperation with Israel, others, including Iran, continue to emphasize the importance of the Palestinian cause. This divergence affects regional alliances and the balance of power, at a moment when Arab countries normalizing their relations with Israel do happen to fall into contradiction with the views and aims of a majority of the Arab public opinion.

The Palestinian issue also plays a direct role in the complex direct relationship between Saudi Arabia and Iran. While Riyadh has shown a pragmatic though non officialized approach towards Israel, it remains officially committed to the Palestinian cause: but the potential normalization of its relations with Israel shows a contradicting stance while Palestinians are still fighting for their independence. This situation brings potential advantages to Iran, who keeps sticking to its principles and foreign policy orientations without concession. Iran is aware of the fact that public opinion in the Arab and the Muslim world remains deeply sympathetic to the Palestinian cause, and it believes that its steadfast support to this latter helps it maintain legitimacy and popularity among these populations, hence counterbalancing the influence of rival states that have normalized ties with Israel.

But, despite having policies coinciding with the aspirations of a majority of Arabs and Muslims of the world, Iran still faces some serious

obstacles to achieving popularity: it is Shiite – as opposed to a Sunni-majority Muslim and Arab worlds –, and it is Persian in its identity. In an environment where ethnic belongings are often key, Iranians can hardly stand out as the leaders and heroes of people seeking for the defense of noble causes. Iranians may end up gathering some sympathy, but they won't necessarily be perceived as saviours by regional public opinions¹⁴².

Conclusion

Several key factors may shape the trajectory and the future of Iran's geopolitical strategies and regional dynamics. Iran's economic conditions and its ability to meet public needs remain critical determinants of its internal stability and external behavior. The impact of international sanctions, compounded by domestic economic challenges, puts pressure on the Iranian regime to deliver economic relief. Efforts to strengthen economic ties with non-Western partners and pursue domestic reforms will be crucial in addressing these challenges. But there are other elements at play.

The potential leadership transition after Ayatollah Ali Khamenei is a significant factor to watch, since the selection of Khamenei's successor will have profound implications for Iran's political direction and foreign policy¹⁴³. A transition that favors hardliners could lead to a more

¹⁴² The interesting paradox here is the fact that Saudi Arabia remains more popular than Iran in most Arab countries; see Loschky J., (2023, April 19). *Saudi Arabia's soft power outshines Iran*. Gallup. <https://news.gallup.com/poll/474251/saudi-arabia-soft-power-outshines-iran.aspx>

¹⁴³ Some observers see that the death of former Iranian President Ebrahim Raisi may be a game changer in Iran's succession, but the truth is that the matter is way too opaque for non insiders to have any insights about what may have been decided and/or what may happen; on the importance of the moment in Iran's history, see though Hafezi P., (2024, May 21). *Death of Iran's Raisi could stir race for Khamenei succession, insiders*

confrontational stance towards external counterparts, while a shift towards moderate elements might open opportunities for diplomatic engagement and reform. This taking into consideration though that some issues happen to be non negotiable from Iran's point of view, independently from who exerts power: at the top of these considerations, we find Iran's perceived right to develop nuclear energy.

Then ongoing regional conflicts and proxy wars also have to be taken into account, since they continue to explain and shape Iran's strategy. The conflicts in Syria, Iraq, Lebanon, and Yemen are arenas where Iran projects its influence and counters regional adversaries. The outcomes of these conflicts and the ability of Iran to maintain its network of proxies will significantly impact its regional standing. The way Tehran capitalizes on these proxy situations is part of the reasons why it will keep seeking active influence in these countries.

At a global level, Iran's relationships with major powers, starting with Russia and China, and its adversarial stance towards the West in general and the US in particular, are key factors in its foreign policy. The strategic partnerships that Tehran has with Russia and China provide critical support amidst Western pressure, while the dynamics with the United States – and, to a certain extent, with the European Union - will most likely influence Iran's economic and diplomatic options. By extension, this also means that the potential for renewed negotiations or continued sanctions will be pivotal in shaping Iran's international position – a factor that Iran has understood well.

But strategic considerations should not let us forget about public opposition and protest movements within Iran: they do pose a potential challenge to the regime's stability. Economic hardships, demands for political reforms, and social issues, such as women's rights and minority

say. Reuters. <https://www.reuters.com/world/middle-east/death-irans-raisi-could-stir-race-khamenei-succession-insiders-say-2024-05-20/>

rights, drive public discontent. The regime's response to these movements, whether through repression or concessions, will hardly be sustainable on the long run: Iran's population is young, and more than four decades on from the Islamic Revolution, the youth has developed other ambitions, that keep Iranian nationalism at the center, but that also bring forward quests for reform and change. The situation that followed the death of Mahsa Amini¹⁴⁴, where people in general – and women in particular – have been willing to rebel and express their anger, is very telling.

In short, looking at things on the middle-long run, it looks like the future of Iran's geopolitical strategies and regional dynamics could be shaped essentially by a complex interplay of economic conditions, leadership transitions, regional conflicts, international relations, and domestic opposition. Monitoring these key factors and understanding where they come from and where they will be heading is key to whoever is looking for valuable insights on where Iran's policies are heading, and what its impact on regional and global stability will be. Regardless of the outcomes, it is clear that Iran will remain a crucial actor that must be engaged with when negotiating the key elements necessary for stability in the MENA region.

References:

Abrahamian, E. (2008). *A History of Modern Iran*. Cambridge: Cambridge University Press.

¹⁴⁴ Mahsa Amini was a 22-year-old Iranian woman who died in September 2022 after being detained by Iran's morality police for allegedly violating the country's strict dress code for women. Her death sparked widespread protests across Iran and garnered significant international attention, highlighting issues of women's rights and state violence in Iran. The incident fueled public outrage and led to increased calls for reforms within the country, drawing condemnation from human rights organizations worldwide.

Alavi, S. A. (2019). *Iran and Palestine: Past, Present, Future*. London: Routledge.

Amirahmadi, H. (1990). "Economic Reconstruction of Iran: Costing the War Damage." *Third World Quarterly*, 12(1), 26-49.

Arjomand, S. A. (2009). *After Khomeini: Iran Under His Successors*. Oxford: Oxford University Press.

Azizi, H. & Barnes-Dacey, J. (2024, June 5). *Beyond proxies: Iran's deeper strategy in Syria and Lebanon*. European Council on Foreign Relations. <https://ecfr.eu/publication/beyond-proxies-irans-deeper-strategy-in-syria-and-lebanon/> (accessed: 15.07.2024).

Bajak, F. & Levy, M. (2023, December 2). *Hackers working for Iran targeted Israeli water utilities, officials say*. AP News. <https://apnews.com/article/hackers-iran-israel-water-utilities-critical-infrastructure-cisa-554b2aa969c8220016ab2ef94bd7635b> (accessed 10.09.2024).

Eisenstadt, M. (2011). *The Strategic Culture of the Islamic Republic of Iran: Operational and Policy Implications*. Middle East Studies Monograph Series.

Gibson, B. R. (2010). *Covert Relationship: American Foreign Policy, Intelligence, and the Iran-Iraq War, 1980-1988*. Praeger.

Gompert, D. C., Binnendijk, H., & Lin, B. (2014). *The U.S. Invasion of Iraq, 2003*. In *Blinders, Blunders, and Wars: What America and China Can Learn* (pp. 161-174). RAND Corporation. <http://www.jstor.org/stable/10.7249/j.ctt1287m9t.21> (accessed: 30.08.2024).

Hadad, H. (2024, April 16). *Proxy battles: Iraq, Iran, and the turmoil in the Middle East*. European Council on Foreign Relations. <https://ecfr.eu/publication/proxy-battles-iraq-iran-and-the-turmoil-in-the-middle-east/> (accessed: 02.05.2024).

Iyengar, R. (2024, April 16). *The Next Israel-Iran Fight Could Be in Cyberspace*. Foreign Policy. <https://foreignpolicy.com/2024/04/16/iran-israel-conflict-missile-attack-cyberattacks-warfare/> (accessed: 15.07.2024).

Jalilvand, D. R. (2018). *EU–Iran Relations: Iranian Perceptions and European Policy*. Public Policy and Democracy Studies (PODEM). <http://podem.org.tr/en/researches/eu-iran-relations-iranian-perceptions-and-european-policy/> (accessed: 25.09.2023).

Katzman, K. (2019). *Iran's Foreign and Defense Policies*. Congressional Research Service. <https://crsreports.congress.gov/product/pdf/R/R44017> (accessed: 30.10.2024).

Mabon, S., & Wastnidge, E. (2022). *Saudi Arabia and Iran: The Struggle to Shape the Middle East*. Manchester: Manchester University Press.

Naghizadeh, M. H. (2019). "Rivalry Through Proxies: How Iran and Saudi Arabia Compete for Regional Influence." *St Antony's International Review*, 14(2), 137–153. <https://www.jstor.org/stable/27027741> (accessed: 27.03.2024)

Parsa, M. (2009). "State, Class, and Ideology in the Iranian Revolution." *Comparative Studies of South Asia, Africa, and the Middle East*, 29(1), 3–17.

Parsi, T. (2008). *Treacherous Alliance: The Secret Dealings of Israel, Iran, and the United States*. Yale University Press.

Razoux, P. (2015). *The Iran-Iraq War*. The Belknap Press.

Rynhold, J., & Yaari, M. (2019). "The Quiet Revolution in Saudi-Israeli Relations." *Mediterranean Politics*, 26(2), 260–268. <https://doi.org/10.1080/13629395.2019.1699267> (accessed: 02.04.2023).

Takeyh, R. (2009). *Guardians of the Revolution: Iran and the World in the Age of the Ayatollahs*. Oxford: Oxford University Press.

Wright, R. (2010). *The Iran Primer: Power, Politics, and U.S. Policy*. Washington :United States Institute of Peace Press.

Al Jazeera (2023, December 14). *Iran's expanding influence in Iraq and Syria: A new geopolitical order?* Al Jazeera. <https://www.aljazeera.com/news/2023/12/14/iran-influence-iraq-syria-geopolitical-order> (accessed 04.06.2024)

Al Jazeera (2024, January 3). *US-led coalition warns Houthis of consequences after Red Sea attacks.* <https://www.aljazeera.com/news/2024/1/3/us-led-coalition-warns-houthis-of-consequences-after-red-sea-attacks> (accessed 10.09.2023)

Al Jazeera (2024, April 4). *Why does Israel keep launching attacks in Syria?* <https://www.aljazeera.com/news/2024/4/4/why-does-israel-keep-launching-attacks-in-syria> (accessed: 05.04.2023).

Reuters (2020, June 10). *Russia, China build case at U.N. to protect Iran from U.S. sanctions threat.* <https://www.reuters.com/article/idUSKBN23H0BP/> (accessed: 12.04.2023).

Reuters (2024, April 15). *US will not take part in any Israeli retaliatory action against Iran.* <https://www.reuters.com/world/middle-east/israels-netanyahu-vows-victory-after-iran-strikes-fears-wider-conflict-grow-2024-04-14/#:~:=%22Let%20me%20be%20clear%3A%20if,a%20White%20House%20official%20said> (accessed: 12.08.2024).

The Guardian (2024, January 22). *Middle East faces apocalyptic humanitarian crisis as war and aid cuts devastate Gaza and Yemen.* <https://www.theguardian.com/global-development/2024/jan/22/middle-east-apocalyptic-humanitarian-crisis-war-humanitarian-aid-israel-gaza-yemen> (accessed: 10.04.2024).

Xinhua (2024, June 16). *Iraqi Shiite militia claims missile attack on N. Israel.* Xinhua News. <https://english.news.cn/20240616/d7003e025b4745c48a84ff627524d1f5/c.html> (accessed: 30.09.2023).

George Sanikidze

The impact of the history perception on modern
politics – the case of Iran and the South Caucasian
countries

Ilia State University, G. Tsereteli Institute of Oriental
countries

Abstract

There has always been a problem of conflicting perceptions of the shared history between neighbouring peoples. The same can be said about Iran and the South Caucasian countries (as in the case of relationships between the South Caucasian countries). After the collapse of the Soviet Union, the new state of affairs was followed by the awakening of historical memory from both sides, which was not mutually shared and plays a certain role in present-day relations between Iran and the South Caucasian countries. In many cases, the opposite perception of the shared history is influenced by modern political realities. For example, this problem is highly leveled in relations between Armenia and Iran. The situation is completely different in the relations between Iran and Azerbaijan (This case is most ambivalent in the Iranian-South Caucasian relations). Concerning

Georgia and Iran, different approaches to understanding history are explicit but don't play an important role in the political interactions between the two countries.

This paper is structured as follows: it first explores the differences between the historical memories of Iran and South Caucasian countries regarding each other. It then investigates the causes of these differences in the perception of 'shared history'. Finally, it examines how the current situations and political preferences of the South Caucasian countries and Iran influence the perception of history. The ultimate aim is to provide a comprehensive understanding of the differences in historical memories and the causes of these differences and to examine the impact of current situations and political preferences on the perception of history.

Keywords: Shared history, Iran, Armenia, Azerbaijan, Georgia

Introduction

Iran's unique geographic location – it is bordered by several regions and can also be considered as part of those regions – “...has made the country a key actor historically as well as in modern times, and both regionally and internationally” (Rasmussen, 2009, 2). This geographical context is crucial to understanding the historical and geopolitical dynamics between Iran and the South Caucasian countries. It should be emphasized that many Iranian authors refer to the South Caucasus as the historical part of Iran.

Following a decisive defeat in the 1826-1828 war with Russia, Iran was compelled to relinquish its hold on the territories of the South Caucasus. Russia's expansion into the South Caucasus began earlier, but this date represents a certain milestone, after which the history of Iran and the

South Caucasus took separate, completely different ways. However, this does not mean that Iran did not have close contact with the region in the 19th and early 20th centuries.

It's important to note that unlike its regional neighbors, Russia and Turkey, Iran has maintained a peaceful stance in the Caucasus for almost two hundred years. It has refrained from initiating conflicts, imposing blockades, or altering its northern border, starkly contrasting Turkey's northeastern and Russia's southern border.

Contacts between Iran and the South Caucasian region practically broke off after the creation of the USSR. For example, Tbilisi, at the beginning of the 20th century, was the vital center of Iranian intellectual life and, where the opposition to the Iranian political regime was considerably formed, was cut off from Iran by the peculiar "Iron Curtain" for many years.

The collapse of the Soviet Union unexpectedly changed the situation. The new reality created new opportunities for Iran. The new state of affairs was followed by the awakening of historical memory from both sides, which was not mutually shared and plays a certain role in present-day relations between Iran and the South Caucasian countries.

Is shared history Azerbaijanian or Iranian?

The most complicated situation in terms of historical memory is with Iran-Azerbaijan relations. Different perceptions of history, sometimes accompanied by irredentist claims, create tension between the two countries.

Azerbaijan has never been the name of the present-day Caucasian region. Azerbaijan (ancient form Aturpatakan) was the name of the North-Western territories of today's Iran. Such an adjective has not been used traditionally in relation to the region to the north of Araxes, despite

the fact that the Shi'a Muslim Turkic-speaking population there was culturally very similar to the Azerbaijani population to the south of Araxes. They both speak almost the same language (Rezvani, 2013, 355). The territory of modern Azerbaijan was, to a large extent, part of various Iranian empires, but for centuries, Iran was ruled by dynasties of Turkic origin (Seljuqs, Qara Qoyunlu, Aq Qoyunlu, Safavi, Afshar, and Qajar).¹⁴⁵ This fact is also acknowledged in Iranian historiography. For instance, Firouzeh Nahavandi argues that since the time of invasions in the Middle Ages, the Turkic or Turkic-speaking population enjoyed a higher social status than the Persians (Nahavandi, 1996). Turkic was the court language when the Safavid house ruled the country (1501-1722). However, the dominance of the Turkic element (Kizilbashs) can only be discussed in the same Safavid era, referring to the 16th century. It can also be added that the royal court became bilingual (Persian-Turkic) from the late 16th century.

According to the Azerbaijani historiographical view (this vision takes origins from the Soviet period), the Safavid state was, in fact, the 'Azerbaijani' state. (See, for example, Efendiev, 1981). Indeed, the Turkic tribes, referred to as Qizilbashs, were the founders of this state. At the same time, the Safavid dynasty is considered to be the Azerbaijani dynasty. Furthermore, special respect is paid to the first Safavid monarch – Isma'il, who, under the pseudonym of Khata'i, was writing poems in the Turkish-Azerbaijani language. It would have been reasonable if Shah 'Abbas I had been given more honor, but his rule testifies to the 'Iranization' of the 'Qizilbash' state (Qizilbashs relatively gave up their positions in the Safavid state in favor of Persians, Georgians, Armenians, and North Caucasians). Therefore, it is much more problematic to 'perceive' the Shah 'Abbas state as an 'Azerbaijani' state.

¹⁴⁵ These dynasties in Modern Azerbaijan often are considered 'Azerbaijanis.'

In Azerbaijani historiography, the Safavid dynasty is considered an essential source of Azerbaijani identity and historical memory. In 2001, the 500th anniversary of the Safavid state was solemnly celebrated. In addition, Safavids are honored in literature and the arts, especially carpet art. In the Azerbaijan State Carpet Museum of Baku, carpets representing Safavid monarchs occupy an essential place.

On the other hand, Shi'a became the state religion of Iran during the Safavid period, which conditioned Iran's separation from the rest of the Islamic world to some extent. According to this logic, it's a merit of Arzebiajanis that the Shi'a faith became an integral part of the Iranian identity.

It is worth noting that in the 19th and beginning of the 20th centuries, when the foundations of Iranian nationalism were formed, several native Azerbaijanis were among its theoreticians, activists, and supporters. For example, Mirza Fath Ali Akhundzadeh (Akhundov), Ahmad Kasravi, Kazemzadeh Iranshahri, Hasan Taqizadeh, Mahmud Afshar, Taqi Arani, etc. The next Generation of native Azerbaijani intellectuals – Yiahia Zoka, Rezazadeh Shafak, Mohamad Amin Riyahi, Hasan Anvari, Ali Dehqani, and others contributed significantly to the promotion of the Iranian national and cultural uniqueness, and they were involved in the struggle against the activities of separatist and pro-Soviet party *Ferk-ye democrat* in Iranian Azerbaijan in 1945-46. Ahmad Kasravi was the first Iranian Azerbaijani intellectual to speak out against Ottoman Pan-Turkism and wrote an important work about the Iranian identity of Azerbaijanis and the ancient language of Azerbaijan – Azari. (Kasravi, 1925).¹⁴⁶ His book

¹⁴⁶ Ahmad Kasravi considered that before the Turkic tribes settled down in Iranian Azerbaijan, the spoken language there was Azari, a language of the Iranian, not Turkic languages, family group. It is worth noting that Kasravi and some other native Azerbaijani Iranian intellectuals supported the idea of “the Persianisation of the whole Iran” (See Keddie, 1983, 96).

has been re-published several times in Iran. Kasravi is a hateful person in the Pan-Turkish circles of Azerbaijan and Iran, and he is considered a traitor to Azerbaijanis.

The term ‘Azerbaijan,’ which refers to Turkic-speaking peoples of the South Caucasus, was used for the first time in the Turkic language periodical *Qeshqul*, published in Tbilisi. (Swietochowski, 1995, 32).¹⁴⁷ In this newspaper, the idea of the unity of Azerbaijani people living on both sides of the river Araxes is promoted, and the connection between religion and the nation is highlighted. In A. Altstadt’s words, “this conception managed—in one stroke [to convey] a distinction between religious and national identity while marrying the idea of Turkishness to the Azerbaijan land” (Altstadt, 1992, 70).

In fact, the use of the term Azerbaijan in relation to the present-day state in the South Caucasus dates back to the beginning of the 20th century. Before that, this territory did not have a common name, and the Turkic-speaking Muslims living there were referred to as Tartars in official documents of the Russian Empire. The formation of the term is related to the Turkish ambitions during WWI to establish Pan-Turkish unity. Ottoman troops entered the territory of the Iranian Azerbaijan during the war. In the case of the accession of Azerbaijan with Turkey, unification of the two Azerbaijan would have been considered ‘natural.’

The elaboration of Azerbaijanian nationalism is related to the Soviet epoch. The Soviet Azerbaijani historical school created the idea of the history of unified Azerbaijan. Sh. Hunter stresses that “the Azeri elite, most probably influenced by the Soviet approach to ethnic issues, has another vision of its history and has developed a discourse around the myth of a ‘Greater Azerbaijan’” (Hunter, 1995, 129).

¹⁴⁷ This newspaper was published in Tbilisi from 1883.

This perception of history was further aggravated after Azerbaijan obtained independence. Nationalistic sentiments were also triggered by the Karabagh conflict, which, from the Azerbaijani point of view, showed Iran to have a wrong, practically pro-Armenian position. As I. Morozova notes, “Suffering from the post-war low morale, the Azerbaijani people demanded a new, comforting and encouraging national concept” (Morozova, 2005, 85).

Today, the term ‘Iranian Azerbaijan’ is practically not used in Azerbaijan; it is substituted by the term ‘Southern Azerbaijan.’ For example, this term is used in museums to describe the origin of North Iranian artifacts.

Naturally, Iranian perception is entirely the opposite. The statehood of Iran is based on the idea of the unity of the ‘Iranian’ peoples. This idea became remarkably stronger during the Pahlavi dynasty (1925-1979). ‘Turkish’ has been declared culturally inferior compared to ‘Iranian’ (mythologized history of the Iran-Turan confrontation). During Reza Shah’s rule, Iranian Azerbaijanis were declared as ethnically Iranians but linguistically ‘Turkified.’ (the same nationalistic course was taken by Ataturk when Kurds were declared to be ‘mountain Turks,’ though linguistically ‘Iranified’). Changing the name Persia to Iran in 1935 also fits into the context - Iran is the homeland of native Iranians who are divided into separate ethnic subgroups – Persians, Azerbaijanis, Baluchis, Gilaks, etc. Even after the Islamic revolution, when ethnical belonging was substituted by the religious, the idea of common Iranian identity is still solid (as surprising as it may be, not based on ethnicity, but grounded on citizenship).

With the end of the Azerbaijani crisis¹⁴⁸ in 1946, Tehran divided Azerbaijan into two provinces (Southern and Western). After the

¹⁴⁸ ‘Azerbaijani crisis’ began by the end of WWII, when the Soviet Union, in order to strengthen its positions in Iran, wanted to turn Iran’s Azerbaijan into its satellite (the

establishment of independent Azerbaijan, Western Azerbaijan was also divided, and the third Azerbaijani province—Ardebil—was created. Due to political reasons, the term Azerbaijan is not used anymore in this case; also, using ‘North’ is avoided. The term ‘Southern Azerbaijan’ causes particular irritation in Iran.

The main thing is that the historical development of the ‘two’ Azerbaijanians took different routes. If today in the Caucasus Azerbaijan, the ‘Soviet-Azerbaijani’ identity is replaced by the ‘Turkish-Azerbaijani’ identity, the ‘Iranian-Azerbaijani’ identity is still strong in Iran. Iranian Azerbaijanis are deeply integrated into Iranian society.¹⁴⁹ The absolute majority of Iran’s Azerbaijanis are loyal to the Iranian State and proud of being Iranian. The father of the supreme leader, Ayatollah Khamenei, is half Azerbaijani, as is the former leader of the opposition, Mir Hossein Moussavi. “...Separatist sentiments are very marginal, although they still affect relations between the states of Azerbaijan and Iran to some extent” (Tabatabai, 2018, 39).

The main target of the reconstruction of history is the young generation. For example, on the maps of Azerbaijani schoolbooks and university manuals, the historical territory of Azerbaijan also covers the North-Western territory of Iran. Azerbaijan is presented as a country with a rich history which was under permanent danger of invasion by Persian kings. Eminent persons such as Nezami Ganjavi, Naser ad-Din Tusi, and others are considered Azerbaijanis. Iranian cities, for example, Tabriz and Ardabil, are also regarded as Azerbaijani cities. It is thought that Azerbaijan was a sovereign country that was divided during the

idea of uniting the two Azerbaijan was also considered). Eventually, the Soviet Union backed down on the issue.

¹⁴⁹ Azerbaijanis represent the largest ethnic minority in Iran. According to different data, their number varies from 14 to 25 million (second after Persians in number—approx. twice as many as in Caucasus Azerbaijan).

Russo-Persian War in the first third of the 19th century. Its Northern part regained independence, but the southern part is still occupied by Iran. “By the strategy, the new generation grew up with the strong conviction that they have a legitimate right on North-Eastern Iranian territories” (AmirAhmadian, 2005, 30).

A good example is the 12th-century poet Nezami, who wrote in Persian but is considered an ‘Azerbaijani’ poet today. The sole justification for such a claim is that Nezami lived and worked in the city of Ganja, which is today part of Modern Azerbaijan. Nezami’s father was from the Iranian town of Qom, by great probability, native Persian, and his mother was of Kurdish origin. Nezami lived and worked in an environment where Persian culture and language dominated. So, to declare Nezami as an Azerbaijani poet is somewhat incorrect.¹⁵⁰ His poems are in Persian but are declared part of the Azerbaijanian cultural heritage and translated into Azerbaijanian.

Turkish-Azerbaijani unity is also expressed with the slogan ‘One Nation – Two States’; however, in historical terms, it is more logical to discuss ‘Azerbaijani- Iranian’ unity. It was the Ottomans from whom in 1514 the above-mentioned Isma‘il I, the founder of the Safavid state and the architect of the ‘Empire of Azerbaijan,’ from the viewpoint that is promoted in present Azerbaijan, suffered the heaviest defeat, and who put an end to the expansion of his state.

In today’s realities, Iranian identity prevails over Azeri identity in Iran, even though the Azeri language is also preserved in Iran, and despite some modifications, Azerbaijanis on both sides of the border easily understand

¹⁵⁰ The recognition of Nezami as an ethnic Azerbaijani by Brenda Shaffer (Shaffer, 2002, 18) can be considered an expression of her pro-Azerbaijani position. But she also stresses that such authors who wrote in Persian are presented as Azerbaijani authors and their works as a part of Azerbaijani literature (Shaffer, 2002, 158). Sh. Hunter, from her side, stresses that the affirmation of any serious scholars who consider the work of Nezami as a part of Azerbaijani Turkish literature only brings a smile (Hunter, 1998, 103).

each other. T. Atabaki has claimed that “Iranian Azerbaijani speakers have lost their identity among Iranians, especially in recent years” (Atabaki, 1993, 182). However, there is also a different point of view. For instance, A. Altstadt considers that “neither Persianization nor the Islamic Revolution erased the Turkic consciousness of Iran’s Azerbaijani population. So, the emergence of an independent state centered in Baku - a secular Turkic state on Iran’s northern border—implied a threat to Iran’s own territorial integrity” (Altstadt, 2017, 18).

In any case, establishing the independent state of Azerbaijan (as it was stressed, “Azerbaijan” is featured in the names of two provinces in Iran) created certain inconveniences for Tehran. A new “National” state could have been appealing for the country's most significant minority (second after Persians in number), but in general, this threat proved to be unrealistic; this was also demonstrated by the following developments.

In the early stage of the existence of the independent republic of Azerbaijan, relations between the two countries became particularly tense during the short period of A. Elchibey’s presidency. He propagated the ‘united Azerbaijan’ slogan.’ According to Elchibey, the ‘two Azerbaijan’ had to be unified in a five-year period. “Although Elçibey’s statements did not fuel nationalist sentiments among the Azerbaijani population of Iran, their impact upon Iranian perceptions of the ‘Azerbaijani threat’ can hardly be questioned” (Abedin, 2004). Unsurprisingly, Iran’s interests were served by Elchibey's removal from power. Relations considerably improved during Aliyevs’ governance. Hence, the request for unification of the ‘two Azerbaijan’ was no longer voiced on an official level; however, contradictions between the two countries persisted. Except for the problem of the different approaches to the shared history, there are several other issues (a division of the Caspian Sea, Iranian-Armenian, and Azerbaijani-Israel close relations, etc.) that don’t help the rapprochement of the two countries.

Shared or not-shared history? The case of Georgia and Armenia

Perception of History regarding Georgia and Armenia is free from political content. However, a different approach to understanding history is explicit, especially in the case of Georgia. Interactions with Iran are often seen in Georgia as relations between ‘invaded’ and ‘invader.’ At the same time, it is always highlighted that Georgia maintained at least partial independence for centuries of ties with Iran. Georgian kingdoms and principalities managed to maintain a system of local governance under the hegemony of Iran (this applies primarily to the Safavid era).

Nevertheless, Iran’s significant cultural influence is also acknowledged. Georgia remained a Christian country, but it should also be mentioned that during the Safavid era, kings of the Kingdom of Kartli had to be Muslims for more than a century. They belonged to the Georgian royal dynasty but were appointed by the Shah of Iran and were his officials. Kartli was considered to be one of the provinces — Vilayets of Iran.

Based on this (and also on other factors), Iranian understanding is the opposite: Historically, Georgia has been part of Iran. Even in the school textbooks, it is noted that: "The Eastern Caucasus, i.e., Georgia, has belonged to Iran, but due to the weakening of the Iranian Shahs, the Russian emperors have taken these lands away from them" (See, for example, Moradi, 2006-2007, 68, 83). The capital city of Georgia, Tbilisi, is perceived as a part of Iranian oikumene. The name of one old district of Tbilisi was *Seydabad*, where descendants of Imam Husain lived. There are lots of places in Tbilisi connected with Iran. So, Tbilisi represents some *Lieu de memoir* in Iranian historical imagination.

The perception from the Iranian side about the loss of its integral part starts in the 19th c. after the incorporation of Georgia into the Russian Empire. The 19th c. played an essential role in the relations between the

two countries, but the situation changed – if, during the Middle Ages and early modern times, the cultural and intellectual influence of Iran on Georgia was all too obvious, now, new European ideas, artistic and technical achievements entered Iran via Georgia. The relations between the two countries were not severed but acquired several new aspects. First and foremost, the relations were of an economic nature, as Georgia and its capital had gradually become a transit route for Iranian goods entering Russia and Europe and vice versa. The second aspect involved the filtering of European and Russian ideas as well as cultural and technical advancements to Iran through Georgia. Yet another significant aspect was the social and cultural activity of the Iranian community of Tbilisi.

During this period, several Iranian travelers visited Tbilisi and Georgia. Georgia appears in dozens of books written by Iranian Travelers in the 19th and early 20th centuries. The subjugation of Georgia to the Russian Empire and its political and cultural consequences were considered by Iranians an error of history, something abnormal and upsetting.

At the same time, the Europeanized Tbilisi attracted Persian intellectuals. Persian textbooks, fiction, and historical literature were published in Tbilisi. The Iranian traveler Yahyā Dowlatābādi notes that Tbilisi also played an essential role as a socio-political center for free-thinking Iranians.

Today, the perception of history from both sides is practically the same. Georgian researcher A. Rondeli recalled, “During one roundtable in Tehran, Iranian academics referred to Georgia as a former member of the ‘Confederation of Iranian States’” (Rondeli, 2014, 3). Some years ago, former Iranian president Hasan Rouhani declared: “During the traitor Qajar dynasty, 205 years ago” large portions of lands in the Caucasus were separated from Iran, including territories in the Caucasus and Northern Iran. Today, new states are created on these territories.” (Georgia, Armenia, and Azerbaijan Territories belonged to Iran..., 2019). Of course,

this wasn't a claim of 'lost territories', but the focus was on the weakness and incompetence of the Qajar dynasty. But these words in Georgia and Azerbaijan were perceived highly negatively.

In general, incompatibility in the perception of history doesn't create problems in interstate relations between Georgia and Iran. However, in everyday life, Iranians settled in Georgia (including Iranians of Georgian origin), who are perceived as 'others,' have some problems. It must be added that, unlike the Armenian diaspora, the Georgian diaspora in Iran doesn't play an important role in the relations between the two countries.

The problem of historical memory incompatibility is relatively insignificant in Iran-Armenia relations. Obviously, Irredentism, like in the case of Georgia, is not an issue. Due to the current close relationship, a warm shared historical memory is emphasized by both parties. For instance, Armenian scholar G. Asatrian notes, "Armenia and Armenians have a significant place in Iranian Nationalist idea. Armenophilia is one of the crucial elements of this idea. At the same time, a highly important feature of Armenian socio-political thinking is the prominent role of Iran in the creation and enhancement of the Armenian statehood ..." (Quoted: Mesamed, 2015, 36). R. Giragosian stresses: „Although there is a long history of close relations between Armenia and Iran, Armenia's strategic approach towards Iran has been rooted more in practical necessity than historic ties" (Giragosian, 2018, 97).

Iran's long-standing Armenian diaspora also plays a positive role in relations between the two countries.¹⁵¹ It is well integrated into Iranian society and also enjoys certain privileges. For instance, numerous Armenian monuments have been renovated as part of the state program (Choksy, 2012, 283). For Iran, maintaining good relations with Armenia

¹⁵¹ In the middle of the 1970s, the number of Armenians in Iran was estimated at around 250,000. Today, their number does not exceed 100,000. Most of them live in cities such as Tehran, Isfahan, and Tabriz (See, for example, Sanasarian, 2000, 34-40).

also aims to gain the support of the influential Armenian diaspora in America, Russia, and Europe (the Armenian population of Iran mainly migrates to the US).

Conclusion

To conclude, it can be stressed that the influence of historical memory on today's political relations between Iran and the South Caucasian countries can be considered highly opposite and politically motivated in the case of Azerbaijan. Different perceptions of the historical past, sometimes accompanied by irredentist claims from both sides, are an obstacle, among several others, to the rapprochement of these countries. The perception of the historical past is the opposite in the case of Iran and Georgia. From the Georgian perspective, it is not 'shared history', but relations between 'invaded' and 'invader'; from the Iranian perspective, on the contrary, Georgia (Eastern) has long been part of its history. However, the opposite perception of history doesn't play any vital role in today's relations between the two countries. In the case of Armenia, based on the good-neighborly interactions of the two countries, the positive aspects of the 'shared history' are highlighted and the negative – neglected.

References:

Abedin, M. (28/09/2004). 'Iran at Sea Over Azerbaijan.' *Asia Times Online*. http://www.atimes.com/atimes/Middle_East/FI28Ak01.html (Accessed 19/11/2015).

Altstadt, A. (1992). *The Azerbaijani Turks: Power and Identity Under Russian Rule*. Stanford, CA: Hoover Institution Press.

Altstadt, A. L. (2017). *Frustrated Democracy in Post-Soviet Azerbaijan*. Columbia University Press, Woodrow Wilson Center Press.

Amirahmadian, B. (2005). *Ravābete Irān va Jomhuri Āzerbāijān: negāhe Azariha be Iran*. Tehran: Institute for Political & International Studies.

Atabaki, T. (1993). *Azerbaijan: Ethnicity and Authority in Twentieth Century Iran*. London: British Academic Press.

Choksy, J. K. (2012). 'Non-Muslim Religious Minorities in Contemporary Iran.' In *Iran and the Caucasus*, Vol. 16, #3. Leiden: Brill.

Efendiev, O. F. (1981). *Azerbaijan State of Safavids in XVI C*. Baku: Elm. (In Russian).

Georgia, Armenia, and Azerbaijan Territories belonged to Iran – Iranian President (15/02/2019). http://www.resonancedaily.com/index.php?id_rub=4&id_artc=65589 (accessed: 17/04/2019).

Giragosian, R. (2018). 'The third powers and Armenia.' In *Third Powers in Europe's East*. Report Editors: Nicu Popescu, Stanislav Secieru (European Union Institute for Security Studies (EUISS)).

Hunter, Sh. (1995). 'Greater Azerbaijan: Myth or Reality?' In Mohammad-Reza Djalili (ed.), *Le Caucase Postsoviétique: la transition dans le conflit*. Brussels: Bruylant.

Hunter, Sh. (1998). 'Iran and Transcaucasia in the Post-Soviet Era.' In David Menashri (ed.), *Central Asia meets the Middle East*. Routledge.

Kasravi, A. (1304/1925). *Āzari ya zabān-e bāstān-e Āzerbāijān*. Tehran.

Keddie, N. R. (1983). 'The Minorities Question in Iran.' In Shaheen Ayubi & Shirin Tahor-Kheli (eds), *The Iran-Iraq War: Old Weapons, New Conflicts*. New York: Praeger.

Mesamed, V. I. (2015). *Iran and Non-Muslim States of the South Caucasus*. Moscow: Institute of the Near East.

Moradi, M. (2006-2007). "Perspectives on European Union and Iran Cooperation in Provision of Stability and Security in Southern Caucasus." *Amu-Darya* (Iranian Magazine of Center for Caucasian and Central Asian Studies), #21-22.

Morozova, I. (2005). 'Contemporary Azerbaijani Historiography on the Problem of "Southern Azerbaijan".' *Iran & the Caucasus*, Vol. 9, No. 1 (2005), pp. 85-120. Leiden: Brill.

Nahavandi, F. (1996). 'Russia, Iran and Azerbaijan: The Historic Origins of Iranian Foreign Policy.' In B. Coppieters (ed.), *Contested Borders in the Caucasus*. Brussel: VUB University Press. <https://poli.vub.ac.be/publi/ContBorders/eng/contents.htm> (Accessed 25/14/2017).

Rasmussen, K. B. (2009). *The Foreign Policy of Iran: Ideology and pragmatism in the Islamic Republic*. Danish Institute for International Studies. <http://www.jstor.org/stable/resrep13162> (accessed: 29/10/2024).

Rezvani, B. (2013). *Ethno-Territorial Conflict and Coexistence in the Caucasus, Central Asia and Fereydan*. University of Amsterdam Press.

Rondeli, A. (2014). 'Iran and Georgia – Relations could be Closer.' Georgian Foundation for Strategic and International Studies, expert opinion, 18. <https://gfsis.org.ge/files/library/opinion-papers/18-expert-opinion-eng.pdf> (accessed: 17/04/2019).

Sanasarian, E. (2000). *Religious Minorities in Iran*. Cambridge University Press.

Sanikidze, G. (2008). 'An Historical Survey of Georgian-Iranian Relations in the Nineteenth Century.' *Journal of Persianate Studies*, Vol. I, No.2, 148-173. Leiden: Brill.

Shaffer, B. *Borders and Brethren, Iran and the Challenge of Azerbaijani Identity*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 2002.

Swietochocki, T. (1995). *Russia and Azerbaijan: A Borderland in Transition*. Columbia University Press.

Tabatabai, A. (2018). 'Iranian approaches to the EU's eastern neighbourhood.' In *Third Powers in Europe's East*. European Union Institute for Security Studies (EUISS).

Annalisa Iacarusso

Las minorías religiosas en un Estado islámico chií:
El caso de Irán en el siglo XXI
Universidad de Granada

Religious minorities in a Shiite Islamic State: The case
of Iran in the 21st Century

University of Granada

Resumen

Irán es un país muy complejo desde el punto de vista social y religioso, aunque en occidente se presenta como un país monolítico, religiosamente y políticamente homogéneo. Por eso consideramos que es importante analizar la vida de las minorías religiosas presentes en el país (cristianos, judíos y zoroastrianos) reconocidas por la Constitución de la República Islámica, así como las no reconocidas (los bahá'ís y los conversos desde el islam a otra religión, pero también incluso los propios musulmanes suníes que suponen un grupo del 4-8%). Cabe recordar que el chiismo como religión de estado se estableció con la dinastía safaví que llegó al poder en 1501. Las minorías religiosas y etno-religiosas judías, cristianas y

zoroastrianas ya llevaban siglos conviviendo con los musulmanes suníes, concretamente desde el siglo VII, con la conquista árabe del actual Irán. A partir de ese momento, los zoroastrianos habían pasado de ser mayoría religiosa a convertirse paulatinamente en minoría. Sin embargo, muchas de sus tradiciones y costumbres han resistido a los siglos y son parte integrante de toda la población iraní. Un ejemplo claro es la fiesta del Nowruz, el año nuevo del calendario persa que se celebra coincidiendo con el equinoccio de primavera.

En este artículo queremos analizar la situación social, política y legislativa de las minorías religiosas, reconocidas o no por la Constitución ciñéndonos cronológicamente a partir del 1979 y de la instauración de la República Islámica.

Palabras claves: Minorías Religiosas; Cristianos; Judíos; Zoroastrianos; Bahá'ís.

Abstract

Iran is a very complex country from a social and religious point of view, although in the West is presented as a monolithic, religiously and politically homogeneous country.

This is why we believe it is important to analyze the life of the religious minorities present in the country (Christians, Jews, and Zoroastrians) recognized by the Islamic Republic's

Constitution as well as the non-recognized ones (the Bahais and the converts from Islam to another religion, but also the Sunni Muslims themselves, who make up a group of 4-8%). It should be recalled that Shi'ism as a state religion was established with the Safavid Dynasty that came to power in 1501. Religious and ethno-religious minorities, Jews, Christians and Zoroastrians had already been coexisting with the Sunni Muslims for centuries, since the 7th century, with the Arab conquest of the present-day Iran. From that moment on, the Zoroastrians had gone from being the religious majority to gradually become a minority. However, many of their traditions and customs

have survived the centuries and they are considered an integral part of the entire Iranian population. A clear example is the feast of Nowruz, the new year of the Persian Calendar, which is celebrated with the coinciding Spring equinox.

In this paper we would like to analyze the social, political and legislative situation of religious minorities, whether recognized or not by the Constitution, chronologically from 1979 and the establishment of the Islamic Republic.

Keywords: Religious minorities; Christians; Jews; Zoroastrians; Bahá'ís.

Introducción

Datos relativos a la composición étnica y religiosa de la República Islámica de Irán

Actualmente la población total de Irán es de alrededor de 89 millones de personas-(Wordldometers, 2024). El 99.4% de dicha población es de fe musulmana, entre ellos desde el 90 al 95% chií, y entre el 5 y el 10% son suníes, sobre todo pertenecientes a minorías étnicas como Turcomenos,

Árabes, Baluchíes y Kurdos. Las minorías religiosas no musulmanas constituyen menos del 1% de la población.

Según la información que ofrece el Centro de Estadística de Irán hay 117.700 cristianos en el país, estos datos proceden del censo de 2016. Algunas otras estimaciones, sin embargo, sugieren que puede haber muchos más de los declarados, por ejemplo, la base de datos 2020 World Religion Database de la Universidad de Boston, indica que hay aproximadamente 579.000 cristianos. Otras ONGs hablan de números aún mayores. Los zoroastrianos, según estadísticas oficiales iraníes, son aproximadamente 25.000, aunque el World Religious Database estima que existen unos 64.000 adeptos. Se concentran sobre todo en las ciudades de Yazd, Kerman y Teherán. Respecto a los judíos, según el Teheran Jewish Committee, su número es de alrededor de 9000. Los Bahá'ís en Irán, según fuentes internas a la comunidad religiosa, son cerca de 300.000 y no son reconocidos por la Constitución. (U.S. Department of States, 2022).

Este hecho no es reciente, ya en el antiguo imperio persa, la población no era homogénea desde el punto de vista étnico-religioso, y a partir del siglo VII, con la conquista árabe, empezó a presentarse el problema de la relación entre musulmanes y no musulmanes. Las personas, en la visión musulmana clásica, se dividen en tres categorías: los *mu'minun*, los creyentes, o sea los musulmanes; los *dhimmi*, los protegidos, o sea cristianos, judíos y los sabeos a los que se le considera creyentes monoteístas imperfectos. A ellos se les permite mantener su religión sin la obligación de convertirse. En este grupo se adscriben también los zoroastrianos llamados en el *Corán* como *Magos* en la Sura del Peregrinaje, (XXII, 17); la última categoría es la de los *kafirun*, los infieles, que no pertenecen a ninguna de las otras dos categorías están obligados a convertirse o, en caso contrario, hay que luchar contra ellos. (Sanasarian, 2001).

1. Las minorías religiosas y su presencia en la Constitución

Después de haber visto la composición de la población de Irán, nos parece interesante, además de esclarecedor, analizar los artículos de la Constitución de la República Islámica de Irán, en vigor desde el diciembre 1979, que tratan de las minorías religiosas dentro del Estado, para comprender mejor el marco jurídico en el cual se encuentran. Este recorrido empieza citando el art. 12, en el cual se establece que el islam chií duodécimano es la religión de estado oficial de la República Islámica de Irán. A continuación, el art.13 declara que “Los iraníes zoroastrianos, judíos y cristianos son las únicas minorías religiosas reconocidas que gozarán de libertad para practicar sus ceremonias dentro de los límites legales y para actuar de acuerdo con sus principios en materia de estatuto personal y de enseñanza religiosa” (aquí falta indicar de dónde es la cita en parentesis con el año y número de pág.). Para saber cómo la República de Irán actúa con respecto a la organización política de los grupos religiosos mencionados en el art. precedente, tenemos que mirar el texto del art. 64, precisamente en su último párrafo podemos leer que: “Los zoroastrianos y los judíos elegirán un representante cada uno. Los cristianos asirios y caldeos, conjuntamente tendrán un diputado y los cristianos armenios del sur y del norte votarán un representante cada uno” (Constitute, s.f.).

Es importante subrayar que, en Irán, oficialmente, no existe el delito de apostasía en el Código Penal. Sin embargo, los jueces pueden condenar a un acusado por abandonar el Islam basándose en el artículo 167 de la Constitución en el cual se establece que: “El juez debe tratar de encontrar la sentencia que corresponde a cada demanda judicial en el código legal. Si no se encontrara, deberá recurrir a las fuentes islámicas fidedignas o a los dictámenes jurídicos fiables para emitir veredicto. El juez no tiene derecho, bajo pretexto de silencio, lagunas, concisión o contradicción

legal, a rehusar instruir una causa o dictar sentencia”. (Edalatnejad, 2022, p.166).

1.1 Las minorías reconocidas por la constitución: los zoroastrianos

Los zoroastrianos, como hemos visto, son reconocidos por la Constitución. A pesar de ser una minoría muy poco numerosa hoy día, son conscientes de poder considerarse los ancestros de todos los iraníes. De hecho, el zoroastrismo no solamente fue la religión mayoritaria de la época pre-islámica, sino que también tres imperios persas pre-islámicos la adoptaron como religión de Estado (Aqueménidas, Partos y Sasánidas). “A partir de la conquista árabe del 642, la población zoroastriana empezó a disminuir cada vez más debido a conversiones, matrimonios mixtos o por emigración a otros países” (Riverso, 2000). Un número considerable de zoroastrianos emigraron a la India donde fundaron una comunidad que hoy en día cuenta con alrededor de 100.000 personas de fe zoroastriana que se llaman Parsis. Los Parsis y los zoroastrianos de Irán han ido manteniendo contactos a lo largo de los siglos, incluida la época sucesiva a la Revolución Islámica.

Para entender el arraigo y la importancia de la herencia zoroastriana para todos los iraníes (mayoritariamente chiíes), sin ir muy lejos, podemos pensar en la fiesta del año nuevo persa, el Nowruz, de origen pre-islámico con raíces zoroastrianas, una de las festividades más celebradas por los iraníes que siguen viviendo en Irán e incluso por los de la diáspora. Por tanto, los zoroastrianos podían afirmar con razón, su pertenencia desde siempre a la Persia y al actual Irán, sentimiento que le generaba la seguridad necesaria a la hora de relacionarse con las autoridades de la nueva forma de gobierno islámico. De hecho, después de la Revolución del 1979, que inauguró una época de enormes cambios, los zoroastrianos, respecto a las demás minorías religiosas se sentían más legitimados y, por consiguiente, se mostraban más críticos respecto a los miembros de las

demás minorías. Por ejemplo, en 1980 el Consejo Zoroastriano de Teherán, envió una carta al Primer Ministro pidiendo que se acabara con la disparidad en el trato hacia las minorías en la búsqueda de trabajo (Sanasarian, 2001).

1.1a Sepanta Niknam: de la concejalía de Yazd a la prensa internacional

En la última década, un político iraní de fe zoroastriana, Sepanta Niknam, ha llegado a ser conocido fuera del país, por haber sido protagonista de un caso tan emblemático que llegó a la prensa internacional. Sepanta Niknam fue concejal de la ciudad de Yazd, una de las ciudades iraníes con más habitantes de fe zoroastriana, desde 2013 hasta 2017. En 2017 fue elegido por segunda vez, pero, el Tribunal de Justicia Administrativa dictaminó su suspensión acogiéndose al recurso de un adversario político de fe musulmana. El Tribunal se basó en una directiva del Consejo de los Guardianes, cuyo presidente entonces era el ayatolá Jannatí (Sepehri, 2017).

Según el Consejo, las minorías religiosas no debían tener un representante en ciudades donde la mayoría de la población era musulmana. Para aclarar el asunto, el caso pasó a la Asamblea del Discernimiento, que es un órgano prepuesto a solventar las controversias que surjan entre el Parlamento y el Consejo de los Guardianes. El 26 de noviembre de 2017, los legisladores iraníes aprobaron, como consecuencia de la suspensión de Sepanta Niknam, un proyecto de ley que daría derecho a los miembros de las minorías religiosas a designar candidatos para las elecciones a los Consejos de ciudades y pueblos. El proyecto obtuvo 154 votos a favor, 23 en contra y 10 abstenciones. Finalmente, la Asamblea del Discernimiento dictaminó a favor de Sepanta que pudo volver a su puesto (Iran Project, 2017).

Este caso es muy importante porque nos muestra la situación compleja de las minorías: Sepanta Niknam sufrió una clara discriminación por parte

del sistema, pero, al mismo tiempo, consiguió encontrar justicia dentro del mismo sistema.

1.2 Judíos: la antigua Persia como nueva patria

Otra minoría muy poco numerosa hoy día, pero muy arraigada en Irán es la comunidad judía, presente en el país desde hace 2700 años. Cuando Ciro el Grande, conquistó Babilonia, liberó a los judíos de la cautividad babilónica. Sin embargo, muchos judíos decidieron quedarse en Persia. Tenían una identidad muy bien definida dentro del imperio persa y escribían en lengua judeo-persa. Su situación empezó a empeorar a partir de la conquista árabe. Según la mayoría de los historiadores, el peor periodo de las relaciones entre judíos y persas empezó con el auge de la dinastía Safávida (1501-1722), es el momento en el que se inicia la persecución sangrienta con conversiones forzosas que caracterizó el reino de Shah Abbas II (1642-1666) (Sanasarian 2001).

En el siglo XIX, concretamente en 1839, en la ciudad de Mashad, la comunidad judía sufrió un pogromo por parte de la mayoría musulmana, caracterizado por asesinatos que motivaron a conversiones masivas. Después de estos episodios, los judíos que se quedaron en la ciudad empezaron a practicar cripto-judaísmo. Es un episodio de marranismo oriental situado en época contemporánea no muy conocido ni estudiado. De hecho, las dificultades para hablar con los descendientes de los protagonistas de esta historia, se deben a motivos de seguridad (Fishman, 2015).

Un periodo más positivo fue la Revolución Constitucional de 1906, cuando los judíos, al igual que la minoría armenia, obtuvieron un representante en el Parlamento, aunque al principio fueron representados por un clérigo musulmán. Con la creación del Estado de Israel, entre el 1948 y 1953, tuvo lugar el primer gran éxodo de los judíos (Cecolin, 2015). Se calcula que si antes del 1948 había entre 100.000 y 150.000 en Irán, en los años 50 este

número descendió hasta alrededor de 80.000 judíos y siguió bajando durante los primeros años que siguieron a la Revolución de 1979 hasta un número de 20.000/30.000. A día de hoy, como hemos visto en la introducción, se calcula que hay menos de 10.000 judíos (U.S. Department of States, 2022)

Desde la instauración de la República Islámica, el mismo ayatolá Khomeini distinguía en sus discursos públicos entre dos categorías de judíos: los judíos iraníes, y los “sionistas”. A pesar del reconocimiento dentro de la Constitución de Irán, los judíos iraníes, sobre todo en los primeros años después de la Revolución, empezaron a sufrir acciones antisemitas debidas a la confusión que existía entre la población iraní con respecto a la dificultad de discernir entre sionismo, judaísmo e Israel (Jaspal, 2016). A esto hay que añadir la relación estrecha que tuvo Israel con el Irán de los Pahlavi, hecho que no ayudó a crear una imagen favorable de los judíos iraníes. En el mayo de 1979, la ejecución de un hombre de negocios judíos, Habib Elghanian provocó una gran preocupación en la comunidad judía iraní. Elghanian era un industrial muy conocido que fue condenado a muerte por mantener relaciones secretas de negocios con Israel (Amnesty International, 1980).

Un miembro del Ministerio de Exteriores de Irán negó que la causa de la ejecución fuera religiosa. De hecho, para sostener y dar credibilidad a esta teoría, dijeron que también que un hombre de negocios musulmán, Rahim Ali Khorram, fue condenado a muerte junto a Elghanian. Pero, para la comunidad judía no dejó de representar un claro ejemplo de antisemitismo (Sanasarian, 2000). Éste fue uno de los casos más emblemáticos de la violencia y las ejecuciones que sufrieron los judíos en esos primeros años caóticos de la revolución que, junto a diferentes vejaciones de las que eran sujetos, contribuyeron a que el número de judíos disminuyera considerablemente.

1.2a Las relaciones ambivalentes entre la República Islámica de Irán y los judíos iraníes

En febrero de 2003, el entonces presidente Khatami, visitó una de las sinagogas más importantes de Teherán, la sinagoga de Yosef Abad. En esa ocasión el entonces presidente se reunió con el rabino mayor de Irán, Hakham Yousef Hamadani Cohen y otros exponentes destacados judíos (Iranjewish, 2003). En la segunda década de los años 2000, concretamente en 2014, en Teherán se inauguró un monumento dedicado a los mártires judíos de la guerra Irán-Iraq. Aunque, como hemos visto, hubo muchos casos de antisemitismo después de la Revolución de los años '70, varios miembros de la comunidad judía (así como miembros de las otras minorías) participaron en la guerra Irán-Iraq. El día de la inauguración, el representante de la República Islámica, el vice portavoz del Parlamento Iraní, dijo “Las posturas explícitas de la comunidad judía en apoyo del establecimiento de la República Islámica y su obediencia al Líder Supremo de la Revolución, demuestran los lazos que tienen su origen en las enseñanzas de las religiones divinas” (Tharoor, 2014). Como hemos visto anteriormente, Khomeini remarcó en diferentes ocasiones la diferencia entre judíos, especialmente judíos iraníes, y sionistas. A lo largo de las siguientes décadas la postura oficial de los diferentes representantes de la República Islámica ha sido siempre la misma. La visita del presidente Khatami a la sinagoga en 2003 y la inauguración al monumento de los mártires judíos, mucho más reciente, nos muestran la cercanía que intenta exponer el Estado a su minoría judía.

1.3 Cristianos

El cristianismo en Irán tiene una larga historia que se remonta a los primeros años de vida de la religión cristiana. Ha evolucionado de forma diferente respecto a las otras iglesias cristianas primitivas: nació fuera de

la iglesia romano-bizantina y se desarrolló, por lo menos hasta el siglo VII, en un entorno zoroastriano mazdeo (Valognes, 1994).

La invasión y conquista árabe no consiguió eliminar los caracteres distintivos del cristianismo en Irán: las minorías cristianas son también minorías étnicas (en su gran mayoría) y se dividen en dos comunidades: la armenia y la asirio-caldea. La conexión entre armenios, que se estiman aproximadamente en 250.000-300.000 personas, y los persas, se remonta al periodo zoroástrico. De hecho, fueron los primeros en adoptar la religión del estado, en el 301d.C., incluso antes que Roma (Mordechai, 2002). Por lo que concierne a los asirio-caldeos, que se estima que sean a día de hoy entre 15.000 y 20.000, cuentan con representación en el Parlamento iraní, y son la población de la antigua Mesopotamia que sigue un ritual cristiano siríaco oriental que ha podido conservar toda la pureza de los orígenes del cristianismo (Valognes, 1994). A estos dos grupos de cristianos hay que añadirles los misioneros de la iglesia católica romana y de la iglesia protestante, que en el siglo XIX empezaron a llegar a Irán. El misionero más famoso fue Henry Martín que a principios del siglo XIX tradujo el nuevo testamento a la lengua persa (Henry, 2003).

Si en general el sentimiento hacia los cristianos es de desconfianza, ésta crece con respecto a los cristianos que no pertenecen a las minorías étnico-religiosas, fenómeno que se puede justificar por la posible tendencia a la evangelización que no está presente en las minorías cristianas armenia y asirio-caldea. De hecho, este rechazo hacia el proselitismo es muy tajante, tanto que, no solamente las Iglesias cristianas en Irán tienen prohibidos celebrar funciones religiosas en lengua persa, para evitar posibles riesgos de evangelización, sino que también los líderes religiosos de las diferentes minorías, después de la Revolución del 1979, tuvieron que firmar un documento donde se comprometían a no hacer proselitismo. Contra esta prohibición tomó partido Haik Hovsepian Mehr, el presidente del Consejo de las Iglesias Protestantes, que no quiso firmar el documento. Además,

empezó una importante campaña para llevar a la atención de las organizaciones internacionales el caso de Mehdi Dibaj, un musulmán que se convirtió al cristianismo en su juventud y que empezó a colaborar con las iglesias anglicanas, presbiterianas y de la Asamblea de Dios. Mehdi Dibaj fue arrestado en 1983 y se quedó en prisión diez años sin proceso. En 1994 se le procesó y condenó a muerte. Gracias a la campaña de Hovsepian para llevar el caso a la atención de las organizaciones internacionales, Mehdi Dibaj fue puesto en libertad. Algunos días después de la liberación de Dibaj, el obispo Havsepian desapareció y se le encontró unos días después muerto. Algunos meses más tarde, también Dibaj y el sucesor de Hovsepian, Tateos Mikaelian desaparecieron para finalmente ser hallados muertos (Rzepka, 2017). Mikaelian, consciente de la situación tensa entre los cristianos y la República, intentó mantener una política de diálogo entre las comunidades cristianas y las autoridades islámicas. Por su parte el gobierno, después de permanecer en silencio tras el asesinato de Mikaelian, reaccionó diciendo que las iglesias protestantes tenían una agenda política, y que el culpable de los asesinatos se tenía que buscar en el grupo de *los muyahidín*, que siempre negaron su implicación en el caso (Sanasarian, 2000).

2. Pertener a una minoría étnica

Las autoridades de la República Islámica son intransigentes con los miembros de las minorías religiosas no étnicas, al tiempo que muestran respeto, en muchas ocasiones oficiales hacia los miembros de las minorías religiosas “étnicas”. Para ilustrar la relación entre las autoridades de la República y las minorías, se traen a colación dos acontecimientos.

Hay diferentes fotos del Líder Supremo de la Revolución Khamenei visitando familias cristianas: en su página oficial (Khamenei.ir, 2015) podemos citar, por ejemplo, una foto con una nota de prensa, de una visita

de Khamenei en diciembre de 2015 a una familia asiria que perdió un hijo como mártir en la guerra Irán-Iraq. La nota de prensa que acompaña la foto, nos dice que la visita ha sido una sorpresa para la familia que se muestra encantada de recibir en su casa a la Guía. La foto en sí nos muestra a los tres protagonistas, Khamenei y los padres del mártir, muy sonrientes mientras toman un té. Hay un pequeño árbol de Navidad en una mesa, justo al lado de la foto del joven fallecido en la guerra impuesta. En otra nota de prensa de enero de 2023, el mismo Imam Khamenei declaró: “Siempre que voy a las casas de los mártires armenios y asirios - veo que están comprometidos con su país” (Khamenei.ir, 2015b). Así como con los judíos hemos visto la diferencia que marca la República Islámica entre judíos y sionistas, aquí vemos la diferencia de trato entre las minorías cristianas “étnicas” y al mismo tiempo la brutalidad hacia los cristianos convertidos desde el islam.

2.1 La apostasía. El caso de Youcef Nadarkhani

Youcef Nadarkhani es un pastor evangélico iraní convertido desde el Islam. Nadarkhani ha estado entrando y saliendo de prisión por su fe en numerosas ocasiones, desde 2011, y su caso ha llegado a la prensa internacional y a la atención de las organizaciones internacionales que se ocupan de los derechos humanos. En 2018 volvió a la cárcel y fue liberado gracias a una amnistía en febrero de 2023. Es sólo uno de los casos de iraníes conversos que han sido condenados por apostasía (U. S. Commission on international religious freedom, s.f.).

Es importante recordar que el Tribunal Supremo iraní, en noviembre de 2021, ha emitido un veredicto histórico, dictaminando que pertenecer a una iglesia doméstica y reunirse para rezar- hábitos comunes entre los protestantes en particular- no convierte a los cristianos en "enemigos del Estado". La sentencia se enmarca en el caso en el que nueve conversos fueron condenados a cinco años de cárcel por participar en servicios

celebrados en el interior de viviendas o edificios privados. Será importante analizar la jurisprudencia al respecto en los próximos años (Article18, 2021).

3. Los Bahá'ís: los adeptos del último profeta, Bahahullah

La Fe bahá'í se remonta a 1844 con el anuncio de Seyed 'Alí-Muhammad, en Shiraz, que comunicaba que Dios lo había enviado con la misión de preparar a la humanidad para una nueva era que llevaría consigo la (inminente) aparición de otro Mensajero aún más grande que Él mismo. Siyyid 'Alí-Muhammad tomó el título de *Báb* (puerta) y declaró que el mensajero cuya venida había anunciado sería la Manifestación universal de Dios enviada para inaugurar una era de paz e iluminación. Las enseñanzas del Báb, que se difundieron rápidamente, fueron consideradas heréticas por el clero y el gobierno de Persia, sentencia que conllevó a la ejecución del Báb en la ciudad de Tabriz el 9 de julio de 1850. Los bahá'ís consideran el Báb como un Mensajero de Dios y el precursor de Bahá'u'lláh (la Gloria de Dios), fundador de la Fe bahá'í (Bahai, s.f.).

Bahá'u'lláh, cuyo nombre era Mirza Hossein 'Alí, nació en una familia noble en Teherán el 12 de noviembre de 1817. Rechazó una vida de privilegios para convertirse en un discípulo del Báb. Fue encarcelado y exiliado en diferentes ocasiones. La primera vez fue enviado a Bagdad en 1863 y aquí declaró ser el Bahá'u'lláh, la figura mesiánica anunciada por el Bab. Después fue exiliado a Constantinopla, Adrianópolis y finalmente a Acre, en 1868. Desde estas dos ciudades escribió cartas a todos los gobernadores de la época, convirtiéndose en importantísimos documentos para los seguidores de esta fe. La ubicación del centro administrativo en Israel, fue el resultado del destierro y encarcelamiento del Bahá'u'lláh en esa zona, en 1868, donde finalmente falleció en 1892. Durante una visita a Haifa, el Bahá'u'lláh dio a su hijo instrucciones precisas sobre la localización del futuro Santuario de Báb en el Monte Carmelo. Los Bahá'ís

tuvieron sus altibajos a lo largo del tiempo, pero nunca fueron bien vistos, especialmente por parte de los clérigos (Bahai, s.f.).

Tras la Revolución de 1979, su situación empeoró considerablemente. Los Bahá'ís son muy activos en internet y, a través de sus páginas web en diferentes idiomas, suelen publicar artículos y testimonios sobre su situación en Irán. Se les acusaba (y acusa) de espionaje, de apoyar el régimen del shah, de ser sionistas y de haber conspirado con el Occidente contra su país (Sanasarian, 2000). En 1989, el representante especial de la Comisión por los Derechos Humanos de la ONU, Reynaldo Galindo Pohl, llevó a la Comisión el caso de dos Bahá'ís que habían sido ajusticiados en noviembre de ese mismo año. En el informe final de la Comisión, se hace referencia, entre otras cosas, a un memorándum del Consejo Revolucionario Supremo de la Cultura. El memorándum requiere que los bahá'ís iraníes sean tratados de forma que pueda frenarse “completamente el progreso y desarrollo” de la comunidad bahá'í. Se trata de la primera vez que se tiene constancia irrefutable de que la campaña en contra, que sufren los bahá'ís, está dirigida por el gobierno central (Ghanea, N.2002). En las siguientes décadas, se han producido innumerables informes de las diferentes organizaciones internacionales sobre las condiciones de los bahá'ís en Irán. La postura oficial de la República Islámica hacia esta minoría religiosa se ha mantenido constante, y muchísimos bahá'ís han sufrido las consecuencias.

Conclusiones

Analizar la historia de las minorías religiosas en Irán en el periodo post 1979, es interesante por diferentes razones. El trato hacia las minorías religiosas se engloba en el debate más amplio de la relación entre Irán y los derechos humanos. Los derechos universales del hombre se fundamentan en la igualdad entre todos los seres humanos. Sin embargo,

en el derecho islámico clásico, hay diferencias entre hombre y mujer y entre musulmán y no musulmán. La situación de los miembros de las minorías religiosas en Irán ha empeorado después de la Revolución Islámica. En algunos casos, han tenido que renunciar a ciertos lugares de culto a las escuelas que gestionaban, y han tenido que sufrir diferentes tipos de discriminaciones. Los judíos, cristianos (no convertidos) y zoroastrianos, están protegidos por el Corán, por pertenecer a la categoría de los *Dhimmi*. Con los *bahá'ís*, el Estado Islámico ha sido despiadado: ningún reconocimiento y una persecución feroz. Las minorías reconocidas se han mostrado públicamente en muchos casos fieles seguidores de los valores de la República Islámica. Cuánto de esta estrategia ha sido dictada por una real convicción, y cuánto por mera estrategia de supervivencia en el estado teocrático, es difícil decirlo. Un ejemplo entre otros, es el discurso del diputado caldeo en 1982 en el Parlamento, Bait Ushana, durante un encuentro oficial con Khomeini:

“Nosotros consideramos nuestro deber religioso y nacional hacer cualquier esfuerzo hacia la completa independencia de Irán, la eliminación de cualquier tipo de sumisión y fomentar el crecimiento y la defensa de la República Islámica. Para el conseguimiento de este objetivo ningún sacrificio es demasiado grande. Los amigos de la República Islámica de Irán son nuestros amigos y sus enemigos nuestros enemigos” (Sanasarian, 2000, 139).

Los representantes de las minorías judías han condenado a Israel en diferentes ocasiones, y los cristianos de origen étnico han hecho hincapié en su lejanía a la cristiandad occidental y a cualquier tipo de intento de evangelización. Los zoroastrianos, como hemos visto anteriormente, han podido defender más que los demás, su arraigo al territorio, que nadie, ni el ayatolá más estricto, ha podido jamás negar. Un efecto de la instauración de la República Islámica ha sido el aumento de la percepción de su identidad. Dice Pooya, el joven judío iraní entrevistado por el escritor

Molavi: “Parece que mi padre haya perdido en parte su antiguo patriotismo después de la Revolución. Hoy habla más de su fe que de su país. Se ha hecho más judío que antes, lee la Torah mucho más a menudo” (Molavi, 2005, 314).

Incluir también una última reflexión hacia los organismos internacionales que se ocupan de los derechos humanos, y su total incapacidad para ser efectivos a la hora de obligar a los diferentes gobiernos iraníes que se han ido sucediendo después del 1979, al respecto de los derechos humanos, sobre todo hacia los bahá'ís. Incluso cuando los informes han demostrado la veracidad de las discriminaciones no han obtenido cambios substanciales. Entre los desafíos de la República Islámica de los próximos años seguramente uno de los más importantes se encuentra en la capacidad de abrirse al dialogo hacía las minorías.

Referencias bibliográficas:

Amnesty International (1979), *A report covering events within the seven month period following the Revolution of February 1979. Law And Human Rights in The Islamic Republic of Iran.* Disponible en https://web.archive.org/web/20100602194110/http://ihrv.org/inf/wp-content/uploads/2009/02/law_and_human_rights_in_the_islamic_republic_of_iran_february_through_september19791.pdf (f.c. 24/10/2024).

Article18 (November 25 2021), Iran's Supreme Court rules converts did not act against national security. Disponible en <https://articleeighteen.com/news/9836/> (f.c. 24/10/2024).

Bahá'í International Community (s.f.), The Bahá'í faith. Disponible en <https://www.bahai.org/> (f.c. 24/10/2024).

Cecolin, A. (2015). *Iranin Jewish in Israel. Between Persian Cultural Identity and Israeli Nationalism*. I.B. Tauris.

Edalatnejad, S. (2022). *Legal Status of Non Muslims in the Shiite Fiqh and Iranian Laws 1906-2020*. Brill Academic Pub.

Fishman, D. (2015). *Il grande nascondimento. La straordinaria storia degli ebrei di Mashad*. Firenze: Giuntina.

Ghanea, N. (2002). *Human Rights, the UN and the Bahai in Iran*. Oxford University Press.

Henry, B. V. (2003). *Forsaking All for Christ: A Biography of Henry Martyn*. London: Chapter Two Padwick.

Irán (República Islámica del) 1979 (rev. 1989), Agencia de Noticias de la República Islámica de Irán. Disponible en https://www.constituteproject.org/constitution/Iran_1989?lang=es (f.c. 24/10/2024).

Iran Project (2017), *Iranian parliament debating bill on religious minorities*. Disponible en <https://www.theiranproject.com/en/news/284834/iranian-parliament-debating-bill-on-religious-minorities> (f.c. 24/10/2024)

Iranjewish, (2003), *Report of Iranian President's visit from Yousef-Abad Synagogue, Tehran*. Disponible en https://iranjewish.com/News_e/22-1.htm (f.c. 24/10/2024)

Jaspal, R. (2016). 'I have two homelands': constructing and managing Iranian Jewish and Persian Israeli identities, en *Israel Affairs*, 22(2), pp.423–443. Disponible en <https://doi.org/10.1080/13537121.2016.1140348s> (f.c. 30.10.2024).

Khamenei.ir (January 26 2015), *Iranian minorities made significant sacrifices for their country*. Disponible en <https://english.khamenei.ir/Opinions/Jesuschrist> (f.c. 24/10/2024).

Khamenei.ir (December 28 2015), *The story of Leader's unexpected visit to the family of a Christian martyr*. Disponible en

<https://english.khamenei.ir/news/2995/The-story-of-Leader-s-unexpected-visit-to-the-family-of-a-Christian> (f.c. 24/10/2024).

Molavi, A. (2005). *Pellegrinaggi persiani, Il Saggiatore*, Milano.

Mordechai, N. (2002). *Minorities in the Middle East*. McFarland & Company.

Riverso, E. (2004). *Iran da Zarathustra all'Islam*. Firenze: Atheneum.

Rzepka, M. (2017). *Prayer and Protest. The Protestant Communities in the Revolutionary Iran*. Krakow: Unum Press.

Sansarian, E. (2000). *Religious Minorities in Irán*. Cambridge: Cambridge University Press.

Sepehri, T. (2017). *Iran's Guardian Council Trounces Religious Freedom*. Human Rights Watch. Disponible en <https://www.hrw.org/news/2017/10/28/irans-guardian-council-trounces-religious-freedom>. (f.c. 24/10/2024).

Tharoor, I. I. (December 18 2014). *Iran unveils a memorial honoring Jewish heroes*. Disponible en <https://www.washingtonpost.com/news/worldviews/wp/2014/12/18/iran-unveils-a-memorial-honoring-jewish-heroes/> (f.c. 24/10/2024).

U.S. Commission on international religious freedom, (s.f.), Youcef Nadarkhani. Disponible en <https://www.uscirf.gov/religious-prisoners-conscience/forb-victims-database/youcef-nadarkhani> (f.c. 24/10/2024).

U.S. Department of States (2022), *Report on International Religious Freedom: Iran*. Disponible en <https://www.state.gov/reports/2022-report-on-international-religious-freedom/iran/>. (f.c. 24/10/2024).

Valognes, J. (1994). *Vie et mort des chrétiens d'Orient*. Paris: Fayard.

Worldometers (2024). *Current World Population*. Disponible en <https://www.worldometers.info/world-population/> (f.c. 24/10/2024).

Joaquín Velázquez Muñoz

Humban y la realeza téispida, ¿el dios real de Ciro?

Humban and Teispid Royalty, The Royal God of
Cyrus?

Doctor en historia antigua
(joaquinvelazquez1982@gmail.com)

Resumen

Aunque Auramazdā fue el dios supremo del panteón persa desde que Darío (I) se hizo con el poder, la posición exacta de este dios antes de su reinado es incierta debido a la falta de fuentes. Que otras divinidades ocuparan este puesto antes de la llegada de los aqueménidas es una posibilidad. Una de ellas es el dios elamita Humban, quien pudo haber sido de gran importancia en las aspiraciones de la monarquía téispida dada su prominencia en el periodo neo-elamita y su continuada veneración en Persia incluso durante el reinado de Darío. De hecho, el concepto de *kitin*, asociado a la protección divina y la autoridad real, que estaba ligado a su

figura en el periodo neo-elamita, pudo haber sido una gran influencia para la naciente ideología real aqueménida.

Palabras clave: Humban, Auramazdā, téispida, aqueménida, *kitin*, *bakadaušiyam*.

Abstract

Although Auramazdā was the supreme god of the Persian pantheon since Darius (I) came to power, the exact position of this god before his reign is uncertain due to the lack of sources. The possibility that other deities occupied this position before the arrival of the Achaemenids is a possibility. One of them is the Elamite god Humban, who might have been of great importance in the aspirations of the Teispid dynasty given his prominence in the Neo-Elamite period and his continued worship in Persia even during the reign of Darius. Indeed, the concept of *kitin*, associated with divine protection and royal authority, which was linked to his figure in the Neo-Elamite period, could have been a major influence on the emerging Achaemenid royal ideology.

Keywords: Humban, Auramazdā, Teispid, Achaemenid, *kitin*, *bakadaušiyam*.

Téispidas y aqueménidas

Resumidamente, la investigación moderna tiende a distinguir a Ciro y su línea dinástica de la familia de Darío, que era la verdaderamente aqueménida¹⁵². El motivo principal, entre otros, es que Ciro no menciona a ningún Aquemenes en lo que podemos considerar su genealogía oficial, el *Cilindro de Ciro*:

Yo, Ciro, el rey del universo, el gran rey, el poderoso rey, el rey de Babilonia, rey de la tierra de Sumer y de Acad, el rey de las cuatro partes del mundo, hijo de Cambises, el gran rey, rey de Anšan, nieto de Ciro, el gran rey, rey de Anšan, descendiente de Teispes, gran rey, rey de Anšan (l.20-21).

De hecho, fue Darío quien atribuyó una gran importancia a su ascendencia “aqueménida”, poniendo un gran énfasis en ser un descendiente de su antepasado epónimo, Aquemenes:

Darío el rey dice: “Yo soy Darío, el Gran Rey, el Rey de Reyes, Rey en Persia, Rey de los países, hijo de Histaspes, nieto de Aršāma, un aqueménida”.

Darío el rey dice: “Mi padre era Histaspes. El padre de Histaspes era Aršāma. El padre de Aršāma era Ariyāramna. El padre de Ariyāramna era Teispes. El padre de Teispes era Aquemenes” (DBp, 1.1-6.).

Esta descendencia lineal mencionada por Darío en Bīsotūn se convirtió simplemente en “aqueménida” en inscripciones posteriores, utilizándose como un marcador dinástico. Darío construyó de manera artificial una

¹⁵² Sobre la problemática véase Roaf, 2023, 265-288; Rollinger, 1998, 155-209; 2014, 149-192; Vallat, 1997, 423-434; 2011, 263-284; Velázquez, 2021, 51-63; Waters, 1996, 11-18; 2004, 91-102; 2014, 63-70.

línea dinástica que buscaba legitimar su turbulento ascenso al trono para así ligarse a la dinastía legítima. Teispes se utilizó como un ancestro común que vinculaba ambas líneas dinásticas¹⁵³. De hecho, si Aquemenes hubiera sido un miembro significativo del linaje de Ciro, habría aparecido con toda seguridad en el *Cilindro*. El nombre Aquemenes o el título “aqueménida” no aparece en las inscripciones de Ciro (a excepción de las inscripciones de Pasargadā, atribuidas a Darío, CMa, CMb, CMc)¹⁵⁴. Aunque hay investigadores que defienden que Darío tenía derecho al trono¹⁵⁵, sin embargo, la historia de Gaumāta es rocambolesca y la existencia de numerosas rebeliones, principalmente en las regiones que formaban el núcleo del imperio (Persia, Elam y Media) evidencian que muchos individuos no le consideraban el monarca legítimo. Incluso concediendo el beneficio de la duda a Darío, aún existen claras anomalías, como la presencia de personas con más derecho al trono, como su padre y abuelo, que seguían vivos cuando Darío ascendió al trono (DSf 3b).

De este modo podemos indicar que Ciro y su línea téispida (descendientes de Teispes) debería de ser distinguida de la familia de Darío, que era la verdaderamente aqueménida, aunque esta diferenciación es simplemente familiar, no étnica, es decir, ambas líneas dinásticas eran persas; y que Darío construyó de manera artificial una línea dinástica que buscaba legitimar su gobierno. De este modo, podríamos concluir que Teispes, Ciro, Cambises, Ciro II, Cambises II y Bardiyā conformaron la dinastía téispida que gobernó Persia desde finales del siglo VII a.C. hasta el año 522 a.C., siendo sucedidos por los monarcas de la dinastía aqueménida, cuyo primer rey fue Darío.

¹⁵³ Henkelman, 2014, 19-21.

¹⁵⁴ Stronach, 1990, 202; 1997a, 327; 2001, 695, indica que las inscripciones de Pasargadā deberían denominarse DMA y DMC; Boardman, 2000, 45; Briant, 2013, 9-10.

¹⁵⁵ Vallat, 1997, 423-434; 2011, 263-284; Soudavar, 2012, 45-78.

TÉISPIDAS	AQUEMÉNIDAS
Teispes	Darío (522-486 a.C.)
Ciro I	Jerjes (486-465 a.C.)
Cambises I	Artajerjes I (465-424/423 a.C.)
Ciro II (559-530 a.C.)	Darío II (423-404 a.C.)
Cambises II (530-522 a.C.)	Artajerjes II (404-358 a.C.)
Bardiyā (522 a.C.)	Artajerjes III (358-338 a.C.)
	Artajerjes IV (338-336 a.C.)
	Darío III (336-330 a.C.)

¿Por qué es importante hacer esta distinción? Principalmente, porque ambas dinastías surgieron en contextos históricos diferentes y sus motivaciones políticas e ideológicas no fueron las mismas. Los téispidas emergieron en un pequeño Estado que estaba en competencia directa con el reino neo-elamita, que todavía era la potencia regional en el suroeste de Irán y cuya tradición cultural estaba fuertemente arraigada en la región tras milenios de presencia. Por ello, Elam no solo era un referente para las estructuras y la organización del Estado, sino también para la propia concepción de la realeza. Los aqueménidas emergieron en el seno de un imperio universal de poder indiscutido y gloria incomparable. Con el emerger del imperio y la inclusión de varios territorios iranohablantes, el foco político e ideológico, naturalmente cambió.

Dioses reales

Teniendo esto en cuenta, es muy evidente que Auramazdā fue el dios supremo del panteón persa desde que Darío se hizo con el poder en el imperio. Todas las inscripciones reales aqueménidas no dejan dudas sobre la preeminencia de Auramazdā en el contexto ideológico de la monarquía persa, a pesar de que su nombre a menudo va seguido de la adición “y los

otros dioses” (DB_p 63; DPf; DPg XPb; XPc; XV; A2Hd) y que durante los reinados de Artajerjes II y III, en el siglo IV a.C., empezó a ser acompañado por Miθra y Anāhitā (A2Ha; A2Sa; A2Sd; A3Pa)¹⁵⁶. Sin embargo, existen enormes dudas sobre la posición que Auramazdā ocupó entre los monarcas téispidas. ¿Era Auramazdā el dios real de esta dinastía que vemos en las inscripciones de Darío? Dado el estado actual de la investigación, es imposible dar una respuesta contundente, pues nuestro principal problema es la ausencia total de fuentes de información. La única evidencia disponible sobre algún tipo de veneración procede de Babilonia. Sin embargo, estos textos (el *Cilindro de Ciro*, la *Narración en Verso*) deben de entenderse en el contexto de la propia cultura babilonia y no extrapolarse a las posibles creencias de los monarcas téispidas. Los textos utilizaban a Marduk (y Sîn en una inscripción de Ciro en Ur¹⁵⁷) para justificar el control persa sobre Babilonia¹⁵⁸. En ellos, Ciro invoca a Marduk para defender su legítimo derecho al trono babilonio, de manera similar a cómo lo hace Darío en la versión acadia de la Inscripción de Bīsotūn exaltando a Bēl(-Marduk), y no a Auramazdā, como el dios supremo artífice de muchas de sus victorias¹⁵⁹.

¹⁵⁶ De hecho, en A2Hb, Artajerjes solo menciona a Miθra: “*podría Miθra protegerme*”. En A3Pa solo se menciona a Auramazdā y Miθra.

¹⁵⁷ Kuhrt, 2007a, 75

¹⁵⁸ No obstante, se ha esgrimido la posibilidad de que los cultos de Marduk y Nabû estuvieran ya bien arraigados en Elam a finales del siglo VII a.C. o en la primera mitad del siglo VI a.C., pues sus cultos se introdujeron en el oeste de Elam a finales del II Milenio a.C. (Álvarez-Mon, 2010, 130-131). Por ello, podríamos preguntarnos también si la adoración y restauración por parte de Ciro de Marduk y Nabû era justificable en el argumento de que estos dioses tenían su casa también en el oeste de Elam y que por ello los persas pudieron haberlos percibido como propios. No obstante, ambos dioses babilonios están completamente ausentes en el panteón que emerge de los textos del Archivo de la Fortificación, por lo que la instrumentalización de Ciro de estos dioses para sus fines políticos en Babilonia sigue siendo la opción más probable.

¹⁵⁹ Véase Seidl, 1999a, 109-110; 1999b, 299. Comparar con Jacobs, 2006, 207, quien también menciona la importancia del paralelo.

Por ello, una serie de dioses han sido postulados para ser el dios real de Ciro, entre ellos Miθra¹⁶⁰ o Apām Napāt¹⁶¹. En mi opinión, podemos teorizar dos posibles opciones, aunque recalcando que ambas propuestas son completamente especulativas. En primer lugar, podemos teorizar que Auramazdā fue siempre el dios supremo o el dios real por excelencia del panteón persa. Que Darío evoque continuamente la sanción de Auramazdā para su gobierno ha sido entendido generalmente como una ruptura con el anterior régimen, cuyo dios supremo habría sido otro. Por ello, su repetida utilización habría respondido al interés de Darío de legitimar su toma del poder y dar preeminencia a la ascendencia irania de los persas. No obstante, esto también puede ser entendido a la inversa, Darío necesitaba la legitimación del dios supremo de los persas y por ello del de los anteriores gobernantes para justificar su subida al trono. Es decir, Auramazdā habría sido el dios de Ciro y Darío buscaba su aprobación divina para justificar su controvertida ascensión al trono.

En segundo lugar, según lo mencionado previamente, otro dios habría liderado el panteón persa antes de que Darío asumiera el poder. En este punto, cualquier dios del panteón persa que emerge de la documentación propiamente persa, en especial el Archivo de la Fortificación, podría haber sido el dios real de la monarquía téspida. Hay que volver a repetir que, ante la falta de información fehaciente, toda hipótesis es realmente hipotética. No obstante, podemos valorar determinadas opciones que pueden encajar en lo que podemos entender como un dios real e hipotetizar sobre su importancia o utilización por la dinastía téspida. A

¹⁶⁰ Por ejemplo, Duchesne-Guillemin, 1974, 17-21, apunta la ruptura de Darío con respecto a la religión de Ciro al promover a Auramazdā como dios supremo de los persas en favor de Miθra, que sería, según él, el dios supremo de Ciro y de los medos. Soudavar, 2012, 47, 52 también hace a Ciro fiel seguidor del dios Miθra.

¹⁶¹ Soudavar, 2012, 55.

este respecto, existe un candidato que generalmente no ha sido invocado en la discusión, el dios elamita Humban.

Humban en la cultura elamita

Hay que tener presente que el panteón elamita que ha llegado hasta nosotros se originó a partir de la fusión de las deidades de las diversas entidades geopolíticas que constituyeron Elam a lo largo de su historia. Elam, un territorio caracterizado por una gran variedad de entornos geográficos, experimentó cambios durante sus casi tres mil años de existencia bajo el dominio de diferentes gobernantes y dinastías. Esto condujo a que la religión elamita tuviera una naturaleza dinámica y estuviera compuesta por una amplia gama de divinidades, cada una estrechamente vinculada a su lugar de origen. Por eso, no es extraño que en distintos periodos históricos de Elam varios dioses tuvieran funciones similares, características compartidas o que su importancia variara. Como consecuencia, encontramos varios dioses y diosas que se honraron con el título de “gran dios” o “dios supremo” (DINGIR.GAL), como Humban, Inšušinak, Kiririša, Manzat, Naḥḥunte y Napiriša. Además, algunas divinidades se consideraron protectoras de la realeza, como Humban, Inšušinak, Kiririša y Napir. Por lo tanto, la prominencia de estos dioses no fue uniforme a lo largo de la historia de Elam, ni en términos temporales ni geográficos.

Por lo que respecta al dios Humban, el primer texto documentado que lo menciona es el Tratado de Narām-Sîn (EKI 2, I.1-4) a finales del III Milenio a.C.¹⁶² Aunque su presencia se remonta a un periodo temprano, sin embargo, su popularidad alcanzó su punto álgido durante el periodo neo-elamita (ca. 1100-550 a.C.). No obstante, parece que en el periodo medio-elamita (ca. 1500-1100 a.C.) se consideraba un dios de bastante

¹⁶² Hinz, 1967, 91; Henkelman, 2008, 355-356.

importancia, ya que un texto de Šilhak-Inšušinak I (ca. 1150-1120 a.C.; EKI 54 I.1-4), al igual que a Inšušinak, se le otorga el epíteto de *rišar napirra*, “el más grande de los dioses”¹⁶³. Fue durante el periodo neo-elamita cuando su popularidad parece haberse incrementado, como se deduce de la onomástica, donde abundan los nombres compuestos por el elemento “Humban” (Umman, Huban, Umba(n)). A pesar de que la onomástica proporciona solo una visión superficial de las creencias y preferencias religiosas, es innegable que se produjo un cambio durante el I Milenio a.C. Los nombres reales, que son un indicador más confiable debido a su naturaleza pragmática, reflejan este patrón¹⁶⁴.

Las principales pruebas del culto a Humban se encuentran en tres inscripciones neo-elamitas que se fechan en la primera mitad del siglo VI a.C., esto es, inmediatamente anteriores al emerger del imperio persa. Un texto de Tepti-Huban-Inšušinak (EKI 85) menciona a la sacerdotisa mayor del templo lateral de Humban, quien parece haber participado en un gran banquete de sacrificio organizado por el monarca elamita¹⁶⁵. La inscripción evidencia también la existencia de un culto organizado alrededor del dios. Otro texto atribuido a Atta-hamiti-Inšušinak (EKI 89) describe sacrificios realizados ante una estatua de Humban.

¹⁶³ Henkelman, 2008, 357. Otros tres textos del periodo medio-elamita mencionan a Humban. Cuatro ladrillos procedentes de Čoġā Zambīl (EKI 12d) mencionan la construcción de un templo en su honor por parte del rey Untaš-Napiriša (ca. 1275-1240 a.C. Nuevamente Šilhak-Inšušinak en otros dos textos menciona a este dios, indicando en uno de ellos (EKI 47:64) la reconstrucción de su residencia.

¹⁶⁴ Henkelman, 2008, 358-359. En el periodo neo-elamita al menos trece reyes o aspirantes al trono portan el nombre de Humban, algo que contrasta con los periodos anteriores, donde solo se constata a Humban-simti y a Humban-numena. En el periodo neo-elamita tenemos a Huban-tahra, Huban-immena (I y II), Huban-Nikaš (I y II), Huban-haltaš (I, II y III), Te’ummān, Tepti-Huban-Inšušinak (I y II), Huban-habua, Ummanunu, Huban-Šuturuk, Ummanuš. Sobre la ortografía a lo largo del tiempo del nombre Humban véase Gorris, 2020, 163-180.

¹⁶⁵ Henkelman, 2008, 362

El último texto, la inscripción de Hanni de Ayapir (EKI 75) en Kūl-e Farah, es el más significativo. Como señala Henkelman¹⁶⁶, la importancia de la inscripción se debe a que es la referencia más oriental a Humban antes del periodo aqueménida y porque revela parte de su carácter divino al describir una de sus funciones como aquel que entregaba el *kitin*, esto es, “la protección divina”, “la autoridad legal” y la “realeza”, a los reyes: “*Humban, el más grande de los dioses, bajo cuyo kitin un rey permanece*” (EKI 75:5). Como señala, aunque otros dioses en el texto, como Tepti, podían entregar el *kitin*, la relación de Humban con la realeza es bastante clara, y esto se remarca aún más por el hecho de que el santuario de Kūl-e Farah no está dedicado a Humban, sino a los dioses locales de Ayapir, en especial a Tiritur. La inscripción evidencia que Humban entregaba el *kitin* a los reyes, lo que denota su papel como fuente de la autoridad real. Este *kitin* se describe también en la inscripción como un instrumento protector y símbolo de la realeza (EKI 75:20-21)¹⁶⁷. Al ser otorgado por el dios, Humban se convertía en el garante de la seguridad y el bienestar del rey.

Aunque el *kitin* es un concepto difícil de definir, es evidente que jugó un rol vital en la religión y en la ideología real neo-elamita. Aunque su completo significado se nos escapa, parece evidente que estaba relacionado con la protección divina, la autoridad legal y la realeza en sí misma¹⁶⁸. Humban era el responsable de conceder el *kitin* a los reyes, legitimando su poder. En la extensa historia elamita, está documentado que sus dioses tenían la importante tarea de otorgar y salvaguardar la realeza, someter a los enemigos del rey y garantizar un reinado próspero y feliz¹⁶⁹. Parece

¹⁶⁶ Henkelman, 2008, 364-371.

¹⁶⁷ Otro texto neo-elamita similar considera que el dios Inšušinak y el rey Šutruk-Nahhunte habían establecido conjuntamente un “*kitin que (es) justo*” (EKI 74 II.12-13). Aquí el *kitin* podría ser traducido como un conjunto de reglas (legales) basadas en la autoridad del dios y su agente en la tierra, el rey. Henkelman, 2008, 367.

¹⁶⁸ Henkelman, 2008, 364, con referencias.

¹⁶⁹ Quintana, 2018, 730.

que Humban, a juzgar por este texto, tenía este rol a comienzos del siglo VI a.C.

En dos textos neo-asirios de la serie de conjuros de Babilonia (*Šurpu*)¹⁷⁰, Humban se asocia con Enlil, dios del cielo y señor de los dioses. No obstante, no hay ninguna evidencia de que Humban, como Enlil, fuera un dios de la tormenta o un dios que decidiera el destino¹⁷¹. Esta comparación refleja el alto rango de Humban y su papel como protector del rey. Por lo tanto, es muy probable que Humban hubiera asumido el rol que anteriormente tuvo Inšušinak como un dios real. La función de Humban como protector del rey en la inscripción de Hanni no es muy diferente del bien atestado papel de Enlil como creador de reyes. Incluso, la comparación con Enlil podría ser más significativa si la esencia de Humban se vio influenciada por Aššur, quien había designado a los reyes asirios¹⁷². Por eso, no es de extrañar que la popularidad de Humban se disparara en el periodo neo-elamita, cuando la influencia asiria sobre Elam fue notoria y donde su papel como dios del rey se diferenciaría de su antiguo rol.

Humban en el Archivo de la Fortificación de Persépolis

Por esta razón, Humban era el dios de origen elamita más importante conocido por los persas. De hecho, Humban aparece mencionado en más de treinta textos del Archivo de la Fortificación¹⁷³, casi tres veces más frecuentemente que Auramazdā, cuya posición en este corpus es

¹⁷⁰ Borger, 2000, 32. “*Yabru (es) Anu, Humban (es) Enlil, Napiriša (es) Ea*” (VAT 13846 II.53-54 y K 4320 II.1-3).

¹⁷¹ cf. Vallat, 2003-2003, 537. De hecho, no hay evidencia de que Humban compartiera las características de Enlil, aunque las fuentes asirias los igualen.

¹⁷² Gaspa, 2017, 161. Quien relaciona el *kitin* con el concepto asirio del *melammu*.

¹⁷³ PF 339, 340, 341, 342, 343, 344, 345, 346, 347, 348, 349, 350, 351, 2029, PF-NN 108, 109, 153, 251, 339, 379, 418, 650, 893, 2013, 2372, Fort. 251-101, 1256-101, 1305-101, 1409-101, 1610-101, 1932-101, 1973-101, 2005-103, 2135-002, 4766.

sorprendentemente modesta¹⁷⁴. Aunque Auramazdā es siempre mencionado en primer lugar en las listas de dioses (PF 337-339), este parece ser su único privilegio. Las provisiones reservadas para su culto parecen ser más pequeñas que las reservadas para el culto de Humban¹⁷⁵. De hecho, cuando coinciden, Humban recibe un sacrificio mayor (PF 339). La frecuencia con la que Humban aparece en el Archivo de la Fortificación, junto a las considerables cantidades asignadas a su culto, lo convierten en el dios más prominente del corpus¹⁷⁶. La modesta posición de Auramazdā aquí contrasta pesadamente con la evidencia de las inscripciones reales aqueménidas y ciertamente diverge de las visiones tradicionales sobre la religión persa¹⁷⁷.

Esta imagen de una administración que destina más recursos a Humban que a Auramazdā puede resultar sorprendente. Sin embargo, la administración económica de Persépolis no discriminaba entre dioses¹⁷⁸. No hay base para suponer la existencia de una “religión estatal” o la

¹⁷⁴ PF 337, 338, 339, 379, 771, PF-NN 114, 366, 683, 978, 2200, Fort. 1301-101; 1316-101.

¹⁷⁵ Henkelman, 2008, 477; 2012, 39.

¹⁷⁶ Para la lista completa de los valores acumulativos de las cantidades asignadas para su culto, véase Henkelman, 2008, 477. Desde la publicación de la lista, el desciframiento de nuevos textos en el marco de digitalización del Persepolis Fortification Archive Project ha aumentado la brecha entre ambos dioses. Véase la web del proyecto en <https://oi.chicago.edu/research/projects/persepolis-fortification-archive>.

¹⁷⁷ Para aquellos que asumen una posición dominante de Auramazdā en la religión persa inspirada en el zoroastrismo, estos datos son bastante extraños. Hay que tener en cuenta que la corriente de pensamiento defensora de la teoría de la conquista indo-iranía toma la evidencia del Archivo de la Fortificación como esencialmente coherente con la asunción de una heredada y madura religión iraní, más particularmente de una forma de zoroastrismo (o mazdeísmo, etc.). Los elementos elamitas se ven tanto tolerados como extraños a la religión ancestral (Hinz, 1970, 427-430; Koch, 1977; 2011, 108-137; Boyce, 1982, 132-149), o como adaptadas a una estructura existente, pero sin ningún significativo impacto sobre ella (Kellens, 2013, 551-558; Kreyenbroek, 2012, 47-56). Sin embargo, un gran problema de esta visión es enfrentar, especialmente en su forma más extrema (paganismo elamita tolerado), el relativo bajo rango de Auramazdā en este corpus.

¹⁷⁸ Hallock, 1969, 5; Henkelman, 2012, 39.

supervivencia de una religión elamita residual. Los textos del Archivo de la Fortificación ilustran, por el contrario, un proceso de aculturación elamo-irania en el que las tradiciones religiosas de ambos pueblos se fusionaron de forma natural en la nueva cultura persa. Desde esta perspectiva, ya no resulta útil hablar de dioses (indo-)iranios o elamitas en este corpus, todos los dioses son verdaderamente persas. No existía una esfera exclusivamente “elamita” en términos de personal de culto o de las deidades veneradas¹⁷⁹. De hecho, los oficiantes que atendían el culto de Humban, por ejemplo, a pesar de ostentar el título elamita de *šatin*, en su mayoría portan nombres iranos¹⁸⁰.

Humban era popular no solo en la región de Fahliān, donde se podría esperar que las tradiciones elamitas fueran más fuertes¹⁸¹. Su culto se extendía a Kāmfirūz, al norte del Fārs (donde las tradiciones elamitas no eran tan profundas), y al área cercana a Persépolis, incluyendo lugares como Barniš, Hatarrikaš y Tukraš, todos ellos emplazados a lo largo del

¹⁷⁹ En el Archivo de la Fortificación se utilizan dos términos para señalar a los oficiantes religiosos, *makuš*, de origen iranio, y *šatin*, de origen elamita. A juzgar por la documentación, sus funciones parecen ser muy similares: ambos podían honrar a Mišebaka (todos los dioses), realizar ceremonias *lan* y hacer ofrendas a los ríos (PF 339; 1955-1957; PF-NN 114, 2268). Aunque la especialización en ciertos cultos ocurrió en ocasiones, el personal de los textos del Archivo de la Fortificación atendió regularmente los ritos de deidades con un fondo tanto iranio como elamita. Por ejemplo, los textos muestran que Auramazdā fue casi exclusivamente servido por *šatinbe* y que incluso fueron los únicos oficiantes del *bakadaušiyam*. Otro ejemplo, entre muchos, es la Fort. 1306-101, donde un *makuš* recibe raciones para realizar una ofrenda *lan* a un dios elamita como Napiriša. Los términos *makuš* y *šatin* fueron más o menos equivalentes, y sus diferencias no pueden ser construidas en términos de perfiles étnicos o culturales. Esta observación es de cierta importancia, ya que las tradiciones culturales de las que los términos *šatin* y *makuš* provienen fueron distintas.

¹⁸⁰ Henkelman, 2008, 372.

¹⁸¹ Henkelman, 2008, 374.

camino real¹⁸². Por ello, Humban no fue un dios de carácter provincial ni su culto se restringió a un contexto exclusivamente elamita¹⁸³. Además, la terminología especial que se emplea para referirse a él en este corpus denota su condición especial dentro del panteón persa¹⁸⁴.

No obstante, al ser documentos puramente administrativos, no nos dan información sobre la personalidad divina de Humban o la naturaleza de su culto. Más allá de las libaciones de vino en el río Betir y en varios almacenes de vino¹⁸⁵, no hay menciones explícitas al sacrificio de animales en su honor, aunque como se vio anteriormente, la sacerdotisa mayor de su culto en el periodo neo-elamita recibió animales que fueron presumiblemente sacrificados para el dios que ella servía (EKI 85:14). De hecho, la combinación del patronazgo real y los sacrificios en un paraíso (*partetaš*) como un paralelo de EKI 85 se evidencia en la PF-NN 2259, aunque no se menciona ningún dios. No obstante, Humban pudo ser el beneficiario de algún ritual (*lan, kušukum, šip*) en el que se sacrificaron animales donde el nombre del dios no se da o pudo estar detrás de los sacrificios destinados “a los dioses”¹⁸⁶.

No obstante, es significativo que Humban sea, de momento, el único dios asociado con una ofrenda a un río (PF-NN 339), un hecho que invita a la cautela a la hora de atribuir un origen exclusivamente iranio a tales prácticas. Los rituales en cimas montañosas y riberas mencionados por autores clásicos como Heródoto o Estrabón (HDT. I, 131; STR. XV, 3.13-14) como características distintivas de la religión persa, tienen en realidad una

¹⁸² Arfa'i, 2008, Barniš: 62-63 y Tukraš: 41-43; para un estudio de la topografía relativa de su culto sobre la base de nombre propios e impresiones de sellos asociados con Humban véase Henkelman, 2008, 507-508.

¹⁸³ Henkelman, 2008, 372-374.

¹⁸⁴ Henkelman, 2008, 380.

¹⁸⁵ Henkelman, 2008, 274-277, 353-384, 499-509; 2017, 315-316; Vallat, 2002/2003.

¹⁸⁶ Henkelman, 2008, 376.

historia mucho más antigua en Irán¹⁸⁷. Las tradiciones religiosas de elamitas e iranos compartieron una predisposición hacia los cuerpos de agua y lugares elevados como espacios numinosos donde los mortales podían acercarse a lo divino. Ya que el agua fue un elemento clave en una serie de monumentos aqueménidas (Vešnaveh, Bīsotūn, Naqš-e Rostam, Gangnāmeḥ y Qadamgāh)¹⁸⁸, y que tenemos referencias a sacrificios en montañas y ríos en el Archivo de la Fortificación, evidencian una conexión con la práctica religiosa elamita que podemos observar en Kūl-e Farah o Kūrāngūn. Sin embargo, los textos no proporcionan una identificación clara de a quién se adoraba específicamente. Es posible que tanto espíritus protectores del agua o la montaña como ríos y montañas deificados fueran los receptores de estos rituales, así como ciertas divinidades pudieron ser invocadas junto a ellos. La presencia de santuarios cercanos a masas de agua tiene una larga historia en Irán, desde el periodo medio-elamita hasta la época sasánida, estando asociados a divinidades como Šaz(z)i, Napiriša, Ištar o Anāhitā¹⁸⁹.

La presencia de Humban en el topónimo Zila-Humban, que ha sido traducido como “Casa de Humban”¹⁹⁰ o “Relieve de Humban”¹⁹¹, es otro indicio de su importancia. El sitio debía de encontrarse en la región de Fahlīān dadas sus conexiones con otros emplazamientos de la región y

¹⁸⁷ De hecho, que la terminología acadia persistiera en la segunda mitad del II Milenio a.C., cuando los monarcas elamitas comenzaron a escribir sus inscripciones en medio-elamita (*kukunnu* “zigurat”, *alimeli* “acrópolis”, etc.), podría evidenciar que la ausencia de terminología específica elamita para ciertos edificios sagrados se debiera a la tradición elamita de los santuarios al aire libre. Debería recordarse que los templos en la Susa del periodo paleo-babilónico portaban nombres sumero-acadios y la terminología de los edificios sagrados era acadia (Álvarez-Mon, 2013, 221-222).

¹⁸⁸ Estos textos usan la fórmula ^{AŠ}KUR^{MEŠ} (AŠ)X-na, “para/en la montaña X”, ^{AŠ}KUR^{MEŠ} ANX-na, “para/en la sagrada montaña X”, (AŠ)A^{MEŠ} X-na, “para/en el Río X”, o ^{AŠ}A^{MEŠ} ANX-na, “para/en el sagrado Río X”.

¹⁸⁹ Ejemplos en Henkelman, 2008, 378-380.

¹⁹⁰ Hallock, 1969, 774.

¹⁹¹ Hinz, 1970, 426-427.

pudo haber albergado un santuario al dios, aunque desafortunadamente, no hay indicaciones claras de esto en los textos del Archivo de la Fortificación. Lo mismo podría ser dicho para el sitio de Umbabanuš (PF 720, 2000, PF-NN 857), que podría contener también el elemento Humban, pero nada lo conecta con su culto¹⁹².

Importancia de Humban en la ideología real aqueménida: *kiten* y *bakadaušiyam*

Los textos del Archivo de la Fortificación evidencian que Humban era una figura prominente en la religión persa. Su popularidad no era un fenómeno nuevo, era, de hecho, una continuación del creciente interés que surgió por este dios en el periodo neo-elamita, donde parece haber tomado el lugar que había ocupado Inšušinak en periodos precedentes como un dios real. De hecho, la influencia de su culto también se percibe en la ideología real aqueménida. Como vimos, el concepto de *kitin*, que había sido el principio central de la ideología real neo-elamita, estaba especialmente conectado a Humban. Este *kitin* reaparece como *kiten* en la versión elamita de la *Inscripción Daivā* de Jerjes (XPh^e 29-32):

Y entre las tierras había (un lugar) donde, antiguamente, hacían (para) los *daivā* sus *šip* (festival de sacrificio). Entonces, por la voluntad de Auramazdā, devasté esos lugares de adoración de los *daivā* y empecé el *kiten* sobre ellos: ‘¡(A) los *daivā* no permitirás hacer sus *šip*! Donde antiguamente los *daivā* habían hecho sus *šip*, ahí hice (para) Auramazdā su *šip*, a su debido tiempo y en su apropiado estilo”.

Esta versión elamita no es ciertamente una traducción de los pasajes paralelos en antiguo persa y acadio, sino que tiene un mensaje diferente, el de un rey que alardea del *kiten* para imponer su autoridad y gobierno

¹⁹² Henkelman, 2008a, 377.

justo, un mensaje que tiene ecos en las inscripciones reales neo-elamitas¹⁹³. La existencia de talleres de escribas al servicio del rey garantiza que las diferencias en los textos no fueron fortuitas, sino producto de decisiones deliberadas¹⁹⁴. En este contexto, las versiones en acadio y elamita no pueden ser consideradas meras traducciones o interpretaciones de la versión en persa antiguo, sino como versiones con igual peso e importancia dentro de un mensaje políglota¹⁹⁵. Las palabras del rey se expresan en diferentes lenguas, confirmando la naturaleza oficial de cada una de las versiones. Por ello, el *kiten* no debe considerarse algo ajeno, añadido fortuitamente por un escriba, sino como un concepto conocido y apreciado que se adaptó al contexto persa por la monarquía aqueménida¹⁹⁶.

Por ello, aunque la adoración de Humban siguió manteniéndose en Persia, el concepto del *kitin*, originalmente asociado a su ser en el periodo neo-elamita, se reformuló en la ideología real aqueménida, transfiriéndose a la figura de Auramazdā¹⁹⁷: el dios supremo, protector del rey y garante del orden cósmico, se convirtió en el principal dispensador del *kiten*, reforzando la conexión entre la realeza y la divinidad.

De hecho, hay un potencial posible vínculo entre el *kiten* y la figura en el disco alado. Omnipresente en la iconografía imperial, tanto en el arte monumental como en la glíptica, ha sido objeto de diversas interpretaciones. Tradicionalmente, se ha sugerido que este símbolo representa la *fravaši* (“espíritu”) del rey¹⁹⁸. Por otro lado, se ha propuesto su identificación con el concepto de la *khvarnah* real (en avéstico, la

¹⁹³ Henkelman, 2008, 368-369.

¹⁹⁴ Henkelman, 2008, 369.

¹⁹⁵ Briant, 1999, p. 94; cf. Stolper, 2005, 20.

¹⁹⁶ Henkelman, 2008, 370.

¹⁹⁷ Henkelman, 2008, 367-371.

¹⁹⁸ Unvala, 1930, 488-513.

“gloria”)¹⁹⁹, así como una conexión con el “*daimon*” del ancestro del rey²⁰⁰. Muchas de estas teorías involucran concepciones religiosas de periodos muy posteriores al aqueménida. Por ello, el debate está abierto a una variedad de críticas. Garrison, contrariamente, señala que el *kitin* es un concepto documentado mucho más cercano en el tiempo y el espacio al periodo aqueménida²⁰¹. Como vimos, el *kitin* es algo que Humban a comienzos del siglo VI a.C. otorgaba al rey. En el periodo neo-elamita no solo el rey permanecía bajo el *kitin*, sino que podía usarlo como un instrumento de poder. Este empleo del *kitin* es un modelo tentador a la hora de considerar la figura en el disco alado. Independientemente de su interpretación específica, representaba un poderoso símbolo del poder real aqueménida. Su función protectora y vigilante del rey se asemeja a la del dios Humban en la religión elamita, lo que evidenciaría una clara influencia en la ideología real aqueménida.

Además, es posible que algunos de los rasgos de Auramazdā, como su papel como creador del rey y del mundo, se hayan inspirado en la figura del dios elamita²⁰². Disponemos de muy pocos datos sobre la caracterización teológica de Auramazdā desde la perspectiva persa y no sabemos nada sobre la existencia de su culto con anterioridad a los aqueménidas. Las calificaciones divinas de Auramazdā utilizadas en las inscripciones reales aqueménidas son demasiado genéricas para ser atribuidas a un medio religioso iranio específico. Por el contrario, se pueden aplicar a muchas deidades antiguas del Próximo Oriente. La naturaleza cósmica del dios y su rol como creador del cielo y la tierra es una peculiaridad de deidades como Enlil, Marduk y Aššur²⁰³.

¹⁹⁹ Shahbazi, 1974, 135-144; 1980, 119-147.

²⁰⁰ Calmeyer, 1975, 233-242.

²⁰¹ Garrison, 2009, 36-37.

²⁰² Henkelman, 2008, 9.

²⁰³ Gaspa, 2017, 142.

Además, que tanto Humban como el concepto de *kitin* sobrevivieran en el periodo aqueménida no es probablemente fortuito. El papel relacionado del rey con Humban pudo ser un desarrollo del período neo-elamita²⁰⁴ y no podemos descartar que el fortalecimiento de su figura como un dios real fuera el resultado de las relaciones culturales elamo-asirias de los siglos VIII y VII a.C.: Humban pudo haber adoptado algunos rasgos de Aššur. Esto no es sorprendente, ya que el dios elamita se comparó con Enlil en el pensamiento teológico mesopotámico²⁰⁵. Por ello, es posible, aunque no esté probado, que los rasgos cósmicos de Auramazdā se hayan inspirado en la figura de Humban (y este a su vez en Aššur), pues era el modelo más cercano tanto en el tiempo como en el espacio²⁰⁶.

No obstante, tenemos que tener en cuenta que la ideología real aqueménida no fue una simple copia de las tradiciones elamitas y mesopotámicas. Se caracterizó por una reinterpretación de los conceptos religiosos y culturales en un marco universalista. Esta perspectiva, similar a la del dios asirio Aššur, buscaba trascender las particularidades étnicas y construir una identidad imperial cohesionada. El *kiten* y la figura de Auramazdā, reinterpretados en este contexto, se convirtieron en símbolos de un poder universal, legitimando el dominio aqueménida sobre un vasto y diverso imperio²⁰⁷.

²⁰⁴ Henkelman, 2008, 366.

²⁰⁵ Gaspa, 2017, 147.

²⁰⁶ Por ejemplo, el epíteto *maθišta bagānām*, “el más grande de los dioses”, utilizado para Auramazdā (DPd 1-2; DPh 9; DSf 9; DSp 1; DH 7, XE 2; XV 1-2; A2Hc 1-2), es una reminiscencia del término elamita *rišār nappirra*, “el más grande de los dioses”, usado para Humban y otros dioses elamitas como Inšušinak, que a su vez puede compararse con el acadio *šurbū*, “el grande, el supremo”, atribuido a varios dioses mesopotámicos y en especial a Aššur (Gaspa, 2017, 142).

²⁰⁷ Auramazdā no es solo un dios real que actúa como protector y, posiblemente, como el dador del *kitin* del rey; él es el patrón divino de una pluralidad de entidades unificadas por una visión universal. Esta visión universal fue una de las características principales

El Archivo de la Fortificación brinda un caso representativo de esta nueva interpretación. Entre sus textos, encontramos referencias a un ritual iranio conocido como *bakadaušiyam*²⁰⁸, un banquete ritual con ofrendas a los dioses que combinaba elementos religiosos, sociales y políticos. Más allá de ser un simple acto de devoción, el *bakadaušiyam* era una expresión tangible de la ideología real. En este ritual, la generosidad del rey se manifestaba en la entrega de raciones extras de comida (*kamakaš*)²⁰⁹ a trabajadores²¹⁰. Este acto simbólico reforzaba la imagen del monarca como benefactor del pueblo, legitimando su poder y autoridad. Un aspecto llamativo del *bakadaušiyam* es la presencia de oficiantes con nombres de origen iranio, pero que se designan como *šatin*, término procedente de la tradición cultural elamita. Este hecho sugiere nuevamente una hibridación cultural en el ámbito religioso, donde las tradiciones iránias y elamitas se fusionaban para dar forma a la identidad persa.

de la estructura imperial a través de la cual los asirios dominaron el escenario del Próximo Oriente hasta finales del siglo VII a.C. Lo que parece estar operando en la antigua religión persa respecto a Auramazdā como un dios real recuerda el proceso de asimilación y reformulación de diferentes cuerpos de tradiciones religiosas coexistentes que tuvieron lugar en Asiria a partir de la segunda mitad del II Milenio a.C. en adelante y que finalmente dio lugar a la conceptualización de Aššur como dios universal en la era sargónida. Gaspa, 2017, 147-149.

²⁰⁸ Los términos utilizados en elamita son *bakadaušī(š)* y *bakadaušiyam*, correspondientes a los términos en persa antiguo **bagadaučiš* “(festival de) ofrenda para (un) dios” y **bagadaučiya-* “perteneciente al (festival de) sacrificio para (un) dios”. Tavernier, 2007, 461.

²⁰⁹ Del persa antiguo **kāmaka-*, “gratificación”: Tavernier, 2007, 408.

²¹⁰ *meni kurtaš makiš*: “después los trabajadores consumieron [la ofrenda]”: PF 336-337; PF-NN 366, 613, 679, 978, 1679. Otros textos que mencionan este ritual son PF 348-349; PF-NN 108, 318, 650, 791, 893, 1941. Hallock, 1969, 19; Koch, 1977, 125-127; Henkelman, 2008, 380-383; 2011, 103-104; 2012, 40; 2017, 306.

El análisis del *bakadaušiyam* nos permite comprender la compleja relación entre religión y política en el imperio persa. La selección de los dioses que participaron en el ritual no era casual. Auramazdā, dios supremo del panteón aqueménida²¹¹, y, curiosamente, Humban²¹². A ellos se sumaban dos dioses de origen iranio, Mišdušiš (*Mizhdušî-, “(la) que da con generosidad”)²¹³, diosa posiblemente asociada con la fertilidad y la lluvia²¹⁴, y Pirdakamiya (Brtakam(i)ya- “El que concede deseos”)²¹⁵, deidad asociada con el cumplimiento de los deseos²¹⁶. Estos dos teónimos reflejan claramente el contexto ideológico en el que aparecen.

Como señala Henkelman, parece que Mišdušiš y Pirdakamiya estaban casi hechos para el contexto institucional y cualquier ración debió de ser seleccionada para el rol que podrían jugar en la ideología real. Por ello, no es sorprendente que no se conozca ningún equivalente avéstico para estos dioses. Esto evidencia, en primer lugar, que limitar el análisis de la religión persa a una perspectiva dogmáticamente zoroástrica es un enfoque insuficiente. Esta postura no solo ignora la complejidad y diversidad cultural del pueblo persa, sino que también presenta una visión distorsionada de su religión y prácticas religiosas. Y, en segundo lugar, que estas divinidades no pueden ser entendidas sin mostrar la debida atención a su arraigo institucional, al más amplio contexto de los dominios institucionales mesopotámicos y elamitas, y lo racional de sus propias

²¹¹ PF 337, PF-NN 366, 978.

²¹² PF 340, 348-350, PF-NN 108,650, 893, Fort. 251-101.

²¹³ PF 336-337, PF-NN 613, 679, 978, 1679

²¹⁴ Henkelman, 2023a, 1228.

²¹⁵ PF-NN 303, 310, 791.

²¹⁶ También tenemos una dedicación de un *bakadaušiyam* al mes Sakurraziš (PF-NN 613, 679, 1679), posiblemente relacionado con un festival agrícola que se desarrollaba en ese mes (Henkelman, 2023b, 1261-1262) y “a los dioses restantes” (PF-NN 318; Fort. 2336-103).

prácticas culturales. Dado el contexto en el que aparecen, no hay duda de que el *bakadaušiyam* resaltó el potencial ideológico de su culto²¹⁷.

De este modo, las ofrendas a estos dioses no solo buscaban su favor divino, sino que también tenían un impacto social y económico. La distribución de alimentos a los trabajadores, por ejemplo, contribuía a mantener la moral y la productividad. El ritual, en su conjunto, servía como un mecanismo para fortalecer la lealtad al rey y cohesionar la comunidad. La celebración de Auramazdā en este banquete es indudablemente debida a su importancia en la ideología real aqueménida. Mišdušiš y Pirdakamiya tienen nombres que se ajustan a la ideología de obsequiar y recompensar. Que Humban aparezca en el mismo contexto y se beneficie con cantidades similares de cebada, harina y vino, evidencian la importancia que su culto tenía para las autoridades persas. La presencia de Humban en este ritual, fuertemente imbuido por la ideología real, es sorprendente. Este rol ha sido explicado por su estatus de dios real, específicamente en el periodo neo-elamita²¹⁸. Sin embargo, es chocante que la continuidad de su culto se mantuviera en la esfera real. Es posible que la presencia de Humban se deba en gran medida a su adopción por la dinastía téspida, lo cual explicaría su importancia en el Archivo de la Fortificación, su participación en el *bakadaušiyam* y la adopción de prerrogativas como el *kitin* asociadas a su ser por parte de Auramazdā.

¿Por qué Humban?

Dada su enorme popularidad en el suroeste de Irán a finales del periodo neo-elamita, Humban pudo ser la elección de una joven monarquía persa que estaba compitiendo con el Estado elamita por la hegemonía en el suroeste de Irán y cuya reivindicación podría haber fortalecido sus aspiraciones hegemónicas. Sabemos que esta dinastía utilizó otro símbolo

²¹⁷ Henkelman, 2017, 313-315.

²¹⁸ Henkelman, 2017, 316.

real de la monarquía elamita para fortalecer sus pretensiones políticas. Ciro utilizó para él y sus antecesores el título de “Rey de Anšan” en varios documentos babilonios²¹⁹. Como seguramente el rey tomó parte activa en la redacción de sus inscripciones oficiales, la utilización de esta titulación evidencia una ideología real que vincula a la dinastía téispida con el pasado elamita²²⁰. Sabemos que desde principios del II Milenio a.C. los monarcas elamitas portaron el título de “Rey de Anšan y Susa”. De hecho, un par de monarcas elamitas, como Tepti-Huban-Inšušinak (EKI 79) y Atta-hamiti-Inšušinak (EKI 86) que, como vimos, se emplazaban en la primera mitad del siglo VI a.C. y, por tanto, contemporáneos de los reyes de la línea téispida, que según Ciro eran reyes de Anšan, siguen portando esta titulación.

De hecho, la titulación anšanita de la línea téispida no está limitada al contexto babilonio, pues aparece en la inscripción de una impresión de sello del Archivo de la Fortificación (PFS 93*), “*Kuraš de Anšan, hijo de Šešb/peš*”²²¹. El sello debe datarse a comienzos del siglo VI a.C., y es una de las primeras manifestaciones de “*un naciente estilo cortesano asociado a la casa real téispida*”²²². En este arte los elementos elamitas son evidentes: además de la inscripción neo-elamita del sello, el motivo del arco roto tiene claras asociaciones elamitas²²³. La corta inscripción del sello, aunque no menciona la palabra rey, implica fuertemente un gobierno sobre

²¹⁹ Ciro utiliza esta titulación en el *Cilindro de Sippar*, fechado en el décimo cuarto año del reinado de Nabónido, en el *Cilindro de Ciro*, datado en el año 538 a.C., y en dos ladrillos procedentes de la ciudad de Ur, los cuales habría que datar entre el 539-530 a.C. Una entrada del año 550 a.C. de la *Crónica de Nabónido* también le da este título.

²²⁰ Henkelman, 2008, 56.

²²¹ Para un estudio detallado del sello, véase Garrison, 2011, 375-404. Sobre la problemática con relación a esta lectura véase Hallock, 1977, 127; de Miroschedji, 1985, 285-287; Henkelman, 2008, 5; 2014, 20-21; Quintana, 2011, 167-190; Briant, 2013, 5; Velázquez, 2021, 57-60.

²²² Garrison, 2011, 375-404.

²²³ Waters, 2011, 290-291.

Anšan. Por ello, la reclamación del gobierno sobre Anšan fue un hecho dentro de la línea téspida mucho antes de la conquista de Babilonia²²⁴.

Aunque no está documentado para cada monarca neo-elamita, es evidente que el antiguo título “Rey de Anšan y Susa” aún resonaba en el contexto elamita del siglo VI a.C. La cercanía cultural y cronológica impide separar la reclamación persa del gobierno sobre Anšan del título medio y neo-elamita “Rey de Anšan y Susa”. Es claro que adoptar un estilo real asociado con Anšan a finales del período neo-elamita se habría interpretado como una rivalidad con los reyes elamitas, cuyo dominio se concentraba en Susa, Khūzistān y el pie del Zagros. Al mismo tiempo, habría expresado una supuesta conexión con la prestigiosa línea de estos mismos reyes neo-elamitas, cuyos nombres, estilos y copias de inscripciones medio-elamitas sugerían una sólida orientación histórica. La mención de Anšan en la titulación téspida difícilmente puede ser vista como un simple indicador geográfico; más bien, fue una estrategia consciente y una elección ideológica²²⁵.

Como ha señalado Zournatzi, aparte del rol que jugó la venerable *Lista Real Sumeria* en definir los orígenes y la temprana historia de la realeza, también sirvió para fortificar el punto de vista mesopotámico de que solo hubo “una única y divinamente sancionada línea de la realeza” y que “el derecho para gobernar fue, sobre todo, una prerrogativa de las ciudades”. Considerando la presente incertidumbre sobre la existencia de cualquier “ciudad” persa en el área del Fārs antes de la construcción de Pasargadā, es decir, un asentamiento apropiado para la realeza en términos de los estándares mesopotámicos, plantea que Anšan podría haber parecido, a los ojos de los gobernantes téspidas, como la mejor candidata para cumplir el concepto del “derecho a gobernar” y, más particularmente, como la mejor

²²⁴ Henkelman, 2018, 808.

²²⁵ de Miroschedji, 1985, 299; Briant, 1996, 28; Stronach, 1997b, 38; Henkelman, 2003, 193-194; Kuhrt, 2007b, 178.

manera de legitimar el lugar de dicha dinastía en el concepto de la realeza mesopotámica²²⁶. Ya estuviera o no abandonada, Anšan, como una de las primeras residencias reales elamitas, ofrecía una inmediata solución a un incipiente poder persa en la necesidad de legitimarse al crear vínculos con los reinos que habían cesado de existir en un remoto pasado o en la memoria reciente.

Del mismo modo, *“una única y divinamente sancionada línea de la realeza”* evidencia en la mentalidad mesopotámica que la conexión con la divinidad era crucial para establecer y mantener el poder político. La elección de un dios real influyó también en las reclamaciones de legitimidad del gobierno sobre un territorio. En muchas culturas antiguas, se creía que los gobernantes eran designados por los dioses o que tenían un mandato divino para gobernar. Por lo tanto, asociar la dinastía con un dios específico podría haber sido una forma poderosa de legitimar el gobierno ante el pueblo y sus competidores. Si un gobernante podía demostrar que tenía el favor de un dios importante, esto reforzaba su derecho a gobernar y disipaba cualquier duda sobre su legitimidad. Además, los gobernantes persas podrían haber estado buscando ganarse el favor de las élites locales. En la antigüedad, la religión tenía una gran influencia sobre el gobierno y la sociedad en general. Al asociarse con el culto de un dios importante, los gobernantes podrían haber asegurado el apoyo de estos grupos clave, lo que habría fortalecido aún más su posición política y su legitimidad como gobernantes.

Por ello, la posible elección de Humban como dios real habría sido estratégica. Como se desprende de la inscripción de Hanni de Ayapir, el dios elamita estaba asociado con la protección real y la autoridad divina. Su elección habría sido un reconocimiento de las tradiciones religiosas y culturales del suroeste de Irán, habiendo permitido a los monarcas

²²⁶ Zournatzi, 2017-2018, 164-168.

téispidas afirmar su continuidad con las dinastías y las prácticas religiosas locales. Esto les habría permitido reclamar una legitimidad que trascendía las fronteras culturales y temporales, fortaleciendo así su posición entre la población local como gobernantes legítimos sobre un territorio en disputa con los monarcas neo-elamitas. A su vez, su elección habría ayudado también a asegurar el apoyo de las élites locales, fortaleciendo así su posición política y la integración de estas regiones en el reino persa, ayudado a mitigar posibles tensiones o resistencias. Y ya que estaban compitiendo con el reino neo-elamita, la elección de Humban podría haber ocurrido también porque Inšušinak, el dios principal de Susa, seguía manteniendo su rol real en la región de Khūzistān y su vinculación con la realeza neo-elamita. Los habitantes de las tierras altas, como se observa en la inscripción de Hanni, parecen haber tenido una visión diferente, por lo que la elección de Humban pudo haber buscado el apoyo de las poblaciones asentadas en la región fronteriza entre Khūzistān y Fārs.

Al igual que el título de Rey de Anšan, la posible elección de Humban como el dios por excelencia de la dinastía téispida se habría debido a su carga simbólica en el contexto elamita. Habría sido una estrategia eficaz para fortalecer la legitimidad de una joven dinastía al reconocer y respetar las tradiciones religiosas locales, ganarse el apoyo de las élites políticas y religiosas, y consolidar el control territorial. Anšan y Humban habrían suministrado una legitimización a una joven dinastía persa que estaba compitiendo por la hegemonía en el suroeste de Irán. De hecho, un ejemplo de la importancia de Humban en las reclamaciones políticas es ofrecida por el rebelde Martiya (DB II § 22) en el 522 a.C., quien habiéndose proclamado rey de Elam utilizó el nombre real de Ummanuš. Según la Inscripción de Bīsotūn, Martiya era hijo de Ciⁿcaxriš, siendo ambos nombres presumiblemente iranio²²⁷. Asimismo, antes de rebelarse

²²⁷ Martiya es sin duda un nombre iranio. Ciⁿcaxriš parece ciertamente iranio, aunque su etimología es incierta. Tavernier, 2007, 15, 20.

en Elam, Martiya residía en Kuganakā (Kukkannakan, Kugunakka), en Persia. El lugar no estaba, como uno podría sospechar, localizado en la zona fronteriza entre Fārs y Khūzistān: bien atestiguado en el Archivo de la Fortificación, Kuknakkan, parece pertenecer al distrito de Tirazziš (Šīrāz). De este modo, el nombre real de Ummanuš pudo haber sido una elección pensada, pues esperaba engendrar entusiasmo entre las poblaciones de las tierras altas dado el carácter real del dios Humban.

Conclusión

Auramazdā, al igual que Aššur, surgió con el imperio y tuvo una posición central en la ideología real aqueménida. Sin embargo, su papel parece haber estado limitado entre la población de Persia durante el reinado de Darío. Su culto coexistía con el de Humban, posiblemente el dios más importante adorado en Persia, junto con otros dioses elamitas e iraníes. En el Archivo de la Fortificación, Auramazdā parece tener una importancia modesta. Esto no se debe a una perspectiva sesgada del archivo o a una capa aculturada que no había sido tocada por la fe de los reyes, sino simplemente porque Auramazdā aún no había alcanzado la popularidad que en esos momentos sí tenía Humban. Ambos dioses eran reales en todos los aspectos: Humban representaba un pasado aún productivo, mientras que Auramazdā era el dios elegido por Darío. La posición privilegiada de Auramazdā y su influencia en las decisiones del rey pertenecen a un discurso religioso especial, diferente del panorama general que era vigorosamente politeísta.

Que Humban pudo haber sido el dios real de la monarquía téispida es una posibilidad ciertamente atrayente, como hemos visto. El dios elamita había disfrutado de una enorme popularidad durante el periodo neo-elamita y, junto con Inšušinak, ocupaba lo más alto del panteón neo-elamita; como atestigua el Archivo de la Fortificación, su popularidad seguía siendo muy elevada durante el reinado de Darío. Humban, de

hecho, seguía siendo un dios vinculado a la ideología real, como así lo atestigua su presencia en el *bakadaušiyam* e ideas teológicas vinculadas a su ser, como el *kitin*, calaron en la ideología real aqueménida, como así lo atestigua la *Inscripción Daiva* de Jerjes. No es descabellado pensar que Humban fue el dios supremo de la monarquía téispida, quien a pesar de haber sido sustituido por Auramazdā en la jefatura del “panteón” persa, seguía manteniendo su anterior importancia, y que por ello no pudo ser completamente apartado de su vinculación con la realeza persa, quizás también por el interés de Darío de ligarse con Ciro. Asimismo, Humban pudo ser la elección de una joven monarquía persa, como lo fue el título de “Rey de Anšan”, que estaba compitiendo con el Estado neo-elamita por la hegemonía en el suroeste de Irán y cuya reivindicación de Humban podía haber fortalecido sus reclamaciones. No obstante, como ya se ha subrayado, fuera Auramazdā u otro dios elamo-iranio, es imposible dar una respuesta que no sea totalmente hipotética, pero la evidencia subrayada sobre Humban hace esta posibilidad ciertamente plausible.

Referencias bibliográficas:

Álvarez Mon, J. (2010). *The Arjān tomb: at the Crossroads of the Elamite and the Persian Empires*. Lovaina: Peeters uitgeverij.

Álvarez Mon, J. (2013). Braids of Glory Kul-e Farah IV in Susa and Elam. En K. De Graef y J. Tavernier (Eds.), *Susa and Elam. Archaeological, Philological, Historical and Geographical Perspectives* (pp. 207-248). Gante: Brill.

Arfa'i, A. (2008). *The Geographical Background of the Persepolis Tablets*. Ann Arbor: The University of Chicago ProQuest Dissertations Publishing.

Boyce, M. (1982). *A History of Zoroastrianism II. Under the Achaemenids*. Leiden: Brill.

Briant, P. (1996). *Histoire de l'Empire perse, de Cyrus à Alexandre*. Paris : Fayard.

Briant, P. (1999). Incriptions multilingues d'époque achéménide: le texte et l'image. En D. Valbelle y J. Leclant (Eds.), *Le décret de Memphis. Actes du Colloque de la Fondation Singer-Polignac, Paris 1er juin 1999* (pp. 91-115). Paris: Academie Des Inscriptions Et Belles Lettres.

Briant, P. (2013). Cyrus the Great. En T. Daryae (Ed.), *Cyrus the Great. An Ancient Iranian King* (pp. 1-15). Santa Mónica: Afshar Publishing.

Boardman, J. (2000). *Persia and the West: An Archaeological Investigation of the Genesis of Achaemenid Art*. New York: Thames and Hudson.

Borger, R. (2000). *Šurpu* II, III, IV und VIII in 'Partitur'. En A. R. George y I. L. Finkel (Eds.), *Wisdom, gods and literature: studies in honour of W. G. Lambert* (pp. 15-90). Winona Lake: Eisenbrauns.

Calmeyer, P. (1975). The Subject of the Achaemenid Tomb Reliefs. En F. Bagherzadeh (Ed.), *Proceedings of the IIIrd Annual Symposium on Archaeological Research in Iran* (pp. 233-242). Teherán: Iranian centre for archaeological research.

De Miroschedji, P. (1985). La fin du royaume d'Anšan et de Suse et la naissance de l'empire perse. *Zeitschrift für Assyriologie und Vorderasiatische Archäologie*, 75, 265-306.

Duchesne-Guillemin, J. (1974). Le dieu de Cyrus. En *Commémoration Cyrus*. Vol. III: *Hommage universel*, Acta Iranica 3 (pp. 11-21). Leiden: Brill.

Garrison, M. B. (2009). Visual representation of the Divine and the Numinous in early Achaemenid Iran: old problems, new directions. En C. Uehlinger y F. Graf (Eds.), *Iconography of deities and demons in the Ancient Near East* (pp. 1-79). Zurich.

Garrison, M. B. 2011. The seal of Kuraš the Anzanite, son of Šešpeš, PFS 93*: Susa—Anšan—Persepolis. En J. Álvarez-Mon y M. B. Garrison (Eds.), *Elam and Persia* (pp. 375-405), Winona Lake: Eisenbrauns.

Gaspa, S. 2017. State theology and royal ideology of the Neo-Assyrian Empire as a structuring model for the Achaemenid imperial religion. en W. F. M. Henkelman y C. Redard (Eds.), *Persian Religion in the Achaemenid Period* (pp. 125-184). Wiesbaden: Harrassowitz.

Gorris, E. (2020). When God is forgotten... The orthography of the theophoric element Hu(m)ban in Elamite and Mesopotamian onomastics. *Les Etudes classiques*, 88, 163-180.

Hallock, R. T. (1969). *Persepolis Fortification Tablets*. Chicago: Chicago University Press.

Hallock, R. T. (1977). The use of seals on the Persepolis Fortification Tablets. En Mc. Gibson y R. D. Biggs (Eds.), *Seals and sealing in the Ancient Near East* (pp. 127-133). Malibu: Undena.

Henkelman, W. F. M. (2003). Persians, Medes and Elamites: acculturation in the Neo-Elamite Period. En G. B. Lanfranchi, M. Roaf y R. Rollinger (Eds.), *Continuity of Empire (?): Assyria, Media, Persia* (pp. 181-231). Padova: S.a.r.g.o.n.

Henkelman, W. F. M. (2008). *The Other Gods Who Are. Studies in Elamite-Iranian Acculturation Based on the Persepolis Fortification Tablets* (Achaemenid History XIV), Leiden: Nino.

Henkelman, W. F. M. (2011). Parnakka's Feast: *šip* in Pārsa and Elam. En J. Álvarez-Mon y M. B. Garrison (Eds.), *Elam and Persia* (pp. 89-166). Winona Lake: Eisenbrauns.

Henkelman, W. F. M. (2012). Une religion redistributive: Les sacrifices perses selon l'archive des Fortifications de Persépolis. *Religions & Histoire*, 44, 36-41.

Henkelman, W. F. M. (2014). Teispès et les Perses. *Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études, Section des sciences historiques et philologiques*, 145, 19-21.

Henkelman, W. F. M. (2017). Humban and Auramazda: Royal Gods in a Persian Landscape. En W. F. M. Henkelman y C. Redard (Eds.), *Persian Religion in the Achaemenid Period* (pp. 273-346), Wiesbaden: Otto Harrassowitz.

Henkelman, W. F. M. 2018. Elamite administrative and religious heritage in the Persian heartland. En J. Álvarez-Mon, G. P. Basello y Y. Wicks (Eds.), *The Elamite World* (pp. 801-826). Londres/New York: Routledge.

Henkelman, W. F. M. (2023a). The heartland pantheon. En B. Jacobs y R. Rollinger (Eds.), *A companion to the Achaemenid Persian empire* (pp. 1221-1242). Hoboken: Wiley Blackbell.

Henkelman, W. F. M. (2023b). Practice of Worship in the Achaemenid Heartland. En B. Jacobs y R. Rollinger (Eds.), *A companion to the Achaemenid Persian empire* (pp. 1243-1270). Hoboken: Wiley Blackbell.

Hinz, W. (1967). Elams Vertrag mit Narām-Sîn von Akkade, *Zeitschrift für Assyriologie und Vorderasiatische Archäologie*, 58, 66-96.

Hinz, W. (1970). Die elamischen Buchungstäfelchen der Darius-Zeit. *Orientalia*, 39, 421-440.

Jacobs, B. (2006). Die Religion der Achämeniden. En E. Rehm y H. Externbrink (Eds.), *Das persische Weltreich. Pracht und Prunk der Großkönige* (pp. 213-221). Stuttgart: Theiss in Herder.

Kellens, J. (2013). Les Achéménides et l'Avesta. En A. Cantera (Ed.), *Séptimo centenario de los estudios Orientales en Salamanca* (pp. 551-558). Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca.

Koch, H. (1977). *Die religiösen Verhältnisse der Dareioszeit: Untersuchungen an Hand der elamischen Persepolistäfelchen*. Wiesbaden: Harrassowitz.

Koch, H. (2011). Iran. En V. Haas y H. Koch (Eds.), *Religionen des Alten Orients*, Vol. I: *Hethiter und Iran. Grundrisse zum Alten Testament 1.1* (pp. 17-144). Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht.

Kreyenbroek, PH. G. (2012). On the construction of Zoroastrianism in Western Iran. *Bulletin of the Asian Institute*, 22, 47-56.

Kuhrt, A. (2007a). *The Persian Empire. A corpus of sources from the Achaemenid Period*, Vols. I-II. Londres: Routledge.

Kuhrt, A. (2007b). Cyrus the Great of Persia: images and realities. En M. Heinz y M. H. Feldman (Eds.), *Representations of Political Power. Case histories from Times of change and dissolving Order in the Ancient Near-East* (pp. 169-191). Winona Lake: Eisenbrauns.

Quintana, E. (2011). Elamitas frente a persas: el reino independiente de Ansan. En J. Álvarez-Mon y M. B. Garrison (Eds.), *Elam and Persia* (pp. 167-190), Winona Lake: Eisenbrauns.

Quintana, E. 2018. Elamite religion and ritual. En J. Álvarez-Mon, G. P. Basello y Y. Wicks (Eds.), *The Elamite World* (pp. 727-738). Londres/New York: Routledge.

Roaf, M. (2023). Was Cyrus II an Achaemenid? en G. P. Basello, P. Callieri & A.V. Rossi (Eds.), *Achaemenid studies today* (Serie Minor 102 = Serie Orientale Roma 36) (pp. 265-288). Napoles: ISMEO.

Rollinger, R. (1998). Der Stammbaum des achaimenidischen Königshauses oder die Frage der Legitimität der Herrschaft des Dareios. *Archaologische Mitteilungen aus Iran und Turan*, 30, 155–209.

Rollinger, R. (2014). Das teispidisch-achaimenidische Großreich. Ein 'Imperium' *avant la lettre*? En M. Gehler, R. Rollinger (Eds.), *Imperien in der Weltgeschichte: Epochenübergreifende und globalhistorische Vergleiche*, 2 Vols (pp. 149–192), Wiesbaden: Harrassowitz.

Seidl, U. (1999). Ein Monument Darius' I. aus Babylon. *Zeitschrift für Assyriologie und Vorderasiatische Archäologie*, 89, 101-114.

Shahbazi, A. S. (1974). An Achaemenid Symbol, I. A. Farewell to 'Fravahr' and Ahuramazda. *Archaologische Mitteilungen aus Iran*, 9, 135-144.

Shahbazi, A. S. (1980). An Achaemenid Symbol II. Farnah '(God Given) Fortune' Symbolized. *Archaologische Mitteilungen aus Iran*, 13, 119-147.

Soudavar, A. (2012). Astyages, Cyrus and Zoroaster: Solving a Historical Dilemma. *Iran*, 50, 45-78.

Stolper, M. W. (2005). Achaemenid Languages and Inscription. En J. Curtis y N. Tallis (Eds.), *Forgotten Empire. The world of Ancient Persia* (pp. 18-24). Londres: British Museum.

Stronach, D. (1990). On the Genesis of the Old Persian Cuneiform Script. En *Mélanges offerts à J. Perrot*, Vol. I: *Iran* (pp. 195-203). Paris: Recherche sur les Civilisations.

Stronach, D. (1997a). On the interpretation of the Pasargadae Inscriptions. En B. Magnusson, S. Renzetti, P. Vian y S. V. Voicu (Eds.), *Ultra Terminum Vagari. Scritti in onore di Carl Nylander* (pp. 323-329). Roma: Quasar.

Stronach, D. (1997b). Anshan and Persia: early Achaemenid history, art and architecture on the Iranian plateau. En J. Curtis (Ed.), *Mesopotamia and Iran in the Persian Period: Conquest and imperialism 539-331 BC* (pp. 35-53). Londres: British Museum.

Stronach, D. (2001). From Cyrus to Darius: Notes on Art and Architecture in Early Achaemenid Palaces. En I. Nielsen (Ed.), *The Royal Palace Institution in the First Millennium BC: regional development and cultural interchange between East and West* (pp. 95-111). Atenas: Aarhus University Press.

Tavernier, J. (2007). *Iranica in the Achaemenid Period (ca. 550–330 B.C.). Lexicon of Old Iranian Proper Names and Loanwords, Attested in Non-Iranian Texts* (OLA 158). Lovaina/Paris/Dudley: Peeters.

Unvala, J. M. (1930). The Winged Disk and the Winged Human Figure on Ancient Persian Monuments. En *Dr. Modi Memorial Volume: Papers on Indo-Iranian and other Subjects in Honour of J. Jamshedji Modi* (pp. 488-513). Bombay: Fort Printing Press.

Vallat, F. (1997). Cyrus l'usurpateur. *Recherches récentes sur l'Empire achéménide. Rencontre internationale, 1997, Lyon, Topoi, supplément 1*, pp. 423-434.

Vallat, F. (2002-2003). Suse. G1: La religion suso-élamite. *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, 74, 529-553.

Vallat, F. (2011). Darius, l'héritier légitime, et les premiers achéménides. En J. Álvarez-Mon y M. B. Garrison (Eds.), *Elam and Persia* (pp. 263-284). Winona Lake : Eisenbrauns.

Velazquez, J. (2021). *Ciro, rey de Anshan. Origen y formación del imperio persa*. Madrid: Mandala Ediciones.

Waters, M. W. (1996). Darius and the Achaemenid line. *The Ancient History Bulletin*, 10/1, 11-18.

Waters, M. W. (2004). Cyrus and the Achaemenids. *Iran*, 42, 91-102.

Waters, M. W. (2011). Parsumaš, Anšan, and Cyrus. En J. Álvarez-Mon y M. B. Garrison (Eds.), *Elam and Persia* (pp. 285-296), Winona Lake: Eisenbrauns.

Waters, M. W. (2014). Darius the First: The Ninth King. En T. Daryaei, A. Mousavi y K. Rezakhani (Eds.), *Excavating an Empire. Achaemenid Persia in Longue Durée* (pp. 63-70). Costa Mesa: Mazda Publishers.

Zournatzi, A. (2017-2018). Cyrus the Great as a 'King of the City of Anshan'. *Τεκμήρια*, 14, 149-180.

Manana Sanadze

The First Christian King of Kartli²²⁸ Mirian and the
Issue of his Sassanian Origin
The University of Georgia

Abstract

The paper discusses the origin of Mirian, the first Christian king of Kartli (the eastern Georgian kingdom), and argues that he was the son of Rev the Righteous (approx. 265-298 AD), the nephew of King of kartli Amazasp. Rev the Righteous, who belonged to the Parnavaziani lineage through his mother (a representative of the ancient Kartli dynasty), was the son of Hormizd-Ardashir the eldest son and heir of Shapur I (240-270 AD), the great king of Armenia in 253-271 AD and the Shah of Persia (270-271 AD) After Shapur I's death. In the *Georgian Chronicles*, Rev is omitted from the position preceding Mirian (although *The Chronicle of The Conversion of Kartli* preserves his place). What about the sequence of kings between Rev the Righteous and Mirian, is doubled, that's why Mirian is separated from his father, Rev the Righteous — whose name is derived from the iranian Rev-Niz - the *Destroyer of Falsehood*.

Key words: *The Georgian Chronicles*, Mirian, Hormizd-Ardashir, Rev the Righteous, Amazasp.

²²⁸ Eastern Georgian Kingdom.

Introduction

The Georgian Chronicles narrates the Sassanian origin of the first Christian king of Kartli (eastern Georgian kingdom), Mirian (approx. 298/300-339/40), and mentions a certain shah of Persia named Ardashir (referred to as “the one known as Ardashir”) as his father. However, due to a hypercritical attitude towards information preserved in *The Georgian Chronicles*, Georgian researchers had long been skeptical about this historical evidence. They expressed complete distrust in this source of information and believed that Mirian's Persian origin in "The Georgian Chronicles" was fabricated for the purpose of his glorification (Melikishvili, 1958, p. 162; Janashia, 1973, p. 60; Lomouri, 1975, p. 42; Goiladze, 1982, p. 117; Gamsakhurdia, 1970, p. 49-74; Muskhelishvili, 2003, p. 8).

At the same time, it was considered that "The Georgian Chronicles" itself is a monument created in the second half of the 11th century. In this context, the question arises: How glorifying would the Persian-Mazdean origin of their first king be for the long-Christian Georgian society of the 11th century? No one has attempted to focus on this issue. What we mean to say is that if it was necessary to fabricate information about origins, it would have been possible to invent a version more acceptable to Christian society! Moreover, how justified is it for a historian to completely disregard the only source containing the information, without providing reasons for such disregard, is another matter altogether.

Another part of scholars paid greater attention to the information preserved in this source and attempted to trace the Persian ancestors of Mirian. E. Herzfeld specifically discussed the issue of Mirian's origin in the well-known bilingual inscription of Narseh at Paikuli. He suggested that the figure named P'apak in the inscription might have been a previously unknown son of Shapur I, known in Georgian sources as Mirian (Herzfeld, 1924, p. 50). In difference with E. Herzfeld's reasoning, C. Toumanoff attempted to demonstrate Mirian's Parthian roots (Toumanoff, 1963, p. 198

149). Other authors supported Toumanoff's view on Mirian's Parthian origin (Rapp, 2003, p. 154; Bowman & Garnsey & Averill, 2005p. 489; Lenski, 2003, p. 157).

In this case, it should be noted that none of these authors bases their arguments on the information from *The Georgian Chronicles*. Yet, this work is the only source containing information about Mirian: *The Georgian Chronicles*. The narration states that Mirian was a Sasanian (Khosrovian), the son of the Persian king, who was known by the name Ardashir. Since the aforementioned scholars, when working on the issue of Mirian's origin, did not attempt to study or draw the information from *The Georgian Chronicles*, their search turned out to be futile.

The research of the issue was complicated by the fact that *The Chronicle of The Conversion of Kartli* seemed to provide a totally different version of the name of the father of Mirian. According to this source, the father of Mirian was the king of Kartli, Rev (Lev). The narrative of *The Chronicle* became more convincing due to the fact that Mirian's eldest son and heir of the throne was also called Rev, however already in *the Georgian Chronicles*. The research of the issue was hindered by the seemingly conflicting information provided by the sources. To resolve this contradiction, M. Chkhartishvili proposed the following perspective: Revi, who is named as Mirian's father, was not actually his father but rather his foster father (*mamamdzudze*), while Mirian was in fact the son of Shapur. As for the question of why Mirian would name his son Revi in that case, the researcher's answer is that: he loved his foster father, which is why (Chkhartishvili, 2018, p. 45-46). What can be said about this? The king Revi is mentioned with the royal title in the chronicle *Conversion of Kartli (Moktsevey Kartlisay)*, like other kings, and therefore he is just as much a king as all those predecessors listed there!

Already in 2001, we published a monograph that sheds light upon the research of this issue. Yet, since the monograph was written in Georgian,

it remained largely unknown to the scholars interested in the Persian-Caucasian relations of the late antiquity. Later research conducted in this area further consolidated the viewpoint articulated in the monograph.

Methodology: The work employs an *analytical method*, which involves the juxtaposition and analysis of information from various sources.

Content: It turned out that in the respective section, the list of kings was duplicated both in *The Georgian Chronicles* and in *The Chronicle of The Conversion of Kartli* (since both works originate from the same source – *The Georgian Chronicles by Juansher*), resulting in the duplication of five kings, including “Rev”. Actually, the father of Mirian was Rev the Righteous of *The Georgian Chronicles* (which is the Georgian translation of Persian *Rev-Niz* – the *Destroyer of Falsehood*) and this very Rev was the first Sassanian on the royal throne of Kartli. Rev-Niz, the same as Rev the Righteous, was the nephew (sister’s son) of the King of Kartli, Amazasp (died in approx. 265), and on the paternal side, the son of the king of Armenia. As for the king of Armenia, at that time (265), it was Hormizd-Ardashir – the eldest son and heir of Shapur I, and the shah of Persia in 270-271, after the death of Shapur I. As for the name Rev-Niz (*Destroyer of Falsehood*), it is one of the epithets of Ahura Mazda, and the person carrying this name seems to be Hormizd – Ahura Mazda.

In the inscription of Ka'ba-ye Zartosht ("The Cube of Zoroaster"), the only son of Hormizd-Ardashir is mentioned by this very name – Hormizdak. Hormizdak stands for “little Hormizd” and refers to the young age of Hormizdak in the period of the creation of the inscription (approx. 262). Indeed, Hormizd-Ardashir marries the sister of Amazasp only around 254 when, after the treacherous killing of the king of Armenia, Khosrow, he ascends the throne of Armenia. Hence, Rev-Niz (the same as Rev the Righteous of Georgian sources) could only have appeared in 255, and by

the time of the creation of the inscription of Ka'ba-ye Zartosht, in which he is mentioned as Hormizdak, he could have been only 7 years old.

Thus, the father of the first Christian king of Kartli, Mirian, was Rev-niz//Rev the Righteous, the same as Hormizdak, while the grandfather was Hormizd-Ardashir – the eldest son of Shapur I, the king of Armenia in 253-270, and the shah of Persia in 270-271.

It is known that *The Georgian Chronicles* tells us about the Sassanian origin of the first Christian king of Kartli, Mirian, and identifies his father as the Sassanian Shah of Persia "who was known as Ardashir". This information pertains to the early Sassanian rule, specifically, to the era of Shapur I and his sons, up until the 290s. During this period, there is only one Sassanian shah "known as Ardashir", namely Shapur's son and heir to the throne, Hormizd-Ardashir. Given this historical context, it should have been quite easy to identify the Sassanian shah mentioned in *The Georgian Chronicles* as the father of Mirian. However, we will now present the findings of the study that has resolved this discrepancy.

Amazasp II is a prominent figure in the history of the Kingdom of Kartli of the pre-Christian period. *The Georgian Chronicles* describes his kingship rather extensively. In the 90s of XX c., two epigraphic inscriptions in Greek discovered in Bagineti, completed Amazasp's biography with important information. The two inscriptions presented below were discovered in different years (1993, 1996) but it is obvious that they are related to the same person:

Inscription I:

“King's... foster-father and majordomo (Ezosmodzghvari) had an underground system (a water supply and a bath-house, or a water-supply for a bath-house) made at his own expenses and presented it to the queen of Drakontis”.

Inscription II:

“Foster-father and majordomo (Ezosmodzghvari) Anagranes presented a bath [made] at his own expenses to (a female name in the dative case) - the daughter of the King of Armenia Vologases, and the spouse of the King of Ibers Amazasp” (Kaukhchishvili. 1998. p. 35).

Movses Khorenatsi dates the death of Valarsh II (the same Vologases in Greek) by the year 216, and presents Khosrow, Trdat's father (the first Christian king of Armenia) as Valarsh's son and his direct successor. Despite this, considering information around this issue in other Armenian narrative sources, the kingship of Valarsh II is not precisely defined in Armenian historiography, though it is considered that he did not reign later than 198. As for the kingship of Khosrow II, it is placed between the kingships of the son of Valarsh—Khosrow I and Trdat. Based on the inscriptions presented above and the information of the Ka'ba-ye Zartosht, according to which Amazasp is still alive by 262/3, we have illustrated that dating the kingship of Valarsh (Volgeze) offered by Movses Khorenatsi is more precise.

The inscriptions provide information about Amazasp's kinship ties: his spouse seems to have been Drakontis, the daughter of the King of Armenia Valarsh II (Vologases, as mentioned in the inscription), who was presumably born in the last years of Valarsh's life, in the period close to 214. By the time of Amazasp II's ascension to the throne, most probably Drakontis was about 20-21 years old. It is obvious that the heir of Valarsh's throne and his successor - King of Armenia Khosrow (216-253) is Amazasp's brother-in-law (wife's brother) and contemporary, and in the period of 200–253 we have only one Khosrow, not two.

In the historical accounts of *The Georgian Chronicles*, the list of kings succeeding Amazasp, if we write them in two lines, looks as follows:

Rev, Vache, Bakur, Mirdat, **Aspacures**,
Mirian, Bakur, Mirdat, **Varaz-Bakur** (Georgian Chronicles, 1955,
pp. 58-70, 130-132).

In the historical accounts of *The Conversion of Kartli*, the kings
succeeding Amazasp are as follows:

Rev, Vache, Bakur, Mirdat, **Aspacures**,
Rev²²⁹, **Mirian**, Bakur, Mirdat, **Varaz-Bakur** (Conversion of Kartli,
1963, p. 83).

Thus, Rev² simply disappeared from *The Georgian Chronicles*,
however he is preserved in *The Chronicles of The Conversion of Kartli*.
The Roman author Ammianus Marcellinus informs us that Aspacures was
the king of Kartli by 368 (Marcellinus, 1961, pp. 78-79). However, in the
list of kings offered above, Georgian sources mention Varaz-Bakur
instead of Aspacures after the son and grandson of Mirian (Bakur and
Mirdat). In historiography, this led to the opinion that Varaz-Bakur
might be the same as Aspacures. In reality, Varaz-Bakur, known as “the
Great”, “the Powerful” (“a boar” in Iranian) Bakur, succeeded Aspacures
as the king of Kartli. References to this king of Kartli Bakur (“Varaz”, in
this context, seems to be more of a title or an epithet) on the verge of IV-
V cc. can be found in the works of Faustus of Byzantium, Rufus, and
Koriun. Thus, Aspacures, like Rev, was simply omitted from the list of
kings of *The Georgian Chronicles* as well as that of *The Chronicle of The
Conversion*. Nonetheless, we can easily restore both - Rev and Aspacures
based on the information provided by Ammianus Marcellinus and *The
Chronicle of The Conversion*. After doing so, if we present the kings
listed in *The Conversion* as well as in *The Georgian Chronicles* in two
rows, we can observe the following picture.

²²⁹ Mirian’s father Rev is called “Lev” in *The Conversion*.

Rev, **Vache**, Bakur, Mirdat, Aspacures.

Rev, **Mirian**, Bakur, Mirdat, Aspacures, Varaz-Bakur, etc.

The similarity of the two rows that we have until the king Varaz-Bakur is impossible to overlook. The only difference lies in the names Mirian and Vache, which can be easily explained if we consider that in Persian “Vache” means “little”, “a boy”, “a male child”. According to *The Georgian Chronicles*, Mirian ascended to the throne at the age of seven. Therefore, “Vache” does not appear as a specific name in this case; rather, it seems to be a nickname or an affectionate term highlighting Mirian's young age. It appears that the chronicler had two lists of kings: one where Mirian was referred to as “Vache” and the other where he was called “Mirian”. The historian believed that these two lists represented the beginning and continuation of a single list, since the second list lacked Rev (only in *The Georgian Chronicles* by Leonti) and Aspacures (in both *The Georgian Chronicles* and *The Chronicle of The Conversion*), and the first list had “Vache” instead of “Mirian”, so he incorporated them into his work in this manner. If we list **the kings of Kartli following Amazasp, including Archil, the grandfather of Vakhtang Gorgasali**, the error in the chronicle, arising from the duplication of the list of kings, will become evident.

Rev – Amazasp’s nephew (sister’s son);

Vache (Mirian – the child) – approx. 282–337/39;

Bakur - approx. 335-355;

Mirdat//Miriban – mentioned in Roman sources by 361/2;

Aspacures - mentioned in Roman sources in 368-385;

Rev – the father of Mirian

Mirian

Bakur

Mirdat

Varaz-Bakur, the same as Bakur – approx. 385-403;

Trdat – the son of Rev - approx. 403-408;

Pharsman - the son of Varaz-Bakur - 408-410;

Mirdat – the father of Peter the Iberian (the grandson of Mirian’s son Rev);

Archil – Varaz-Bakur’s son’s Trdat’s son (approx. 431-463).

As we can see, removing the four names marked in bold instantly corrects the list of kings, and the chronology of the listed kings falls into place (Sanadze, 2017, pp. 5-6).

Thus, following King Amazasp’s reign, and up until 368, i. e., preceding the reign of Aspacures, four kings ruled during the one-century interval: Rev, Vache//Mirean (the son of Rev), Bakur (the son of Vache//Mirian), and Miriban/Mirdat (the son of Bakur). So, Rev preceded Mirian and was his father - the eldest son of Mirian was also called Rev. How is Rev related to the Sassanian dynasty, and who was he?

Indeed, if Rev is Mirian's father, and Mirian is of Sassanian lineage, his father would also have been a Sassanian. This raises the question of how Rev came to ascend the throne of Kartli.

Etymology of the Name. “Rev” is an Iranian word meaning “false”, “perfidious”. In the case of the King of Kartli, historical sources refer to him as “Rev the Righteous”. This has led researchers to believe that his name must be derived from the Persian compound “Rev-Niz” – “The Destroyer of Falsehood”. From this, the Georgian equivalent of the name - “Martali” (*the Righteous*), meaning “The Destroyer of Falsehood,” has evolved (Andronikashvili, 1966, pp.490-491). It's worth noting that “The Destroyer of Falsehood” is one of the epithets of Ahura Mazda. Consequently, Rev-Niz, also known as Rev the Righteous, should be identified as Hormizd/Urmizd (Ahura Mazda).

Chronology of Reign. *The Georgian Chronicles* reports that Rev the Righteous//Rev-Niz, the nephew (sister’s son) of Amazasp II and the son

of the King of Armenia, ascended to the throne after the death of Amazasp (*Georgian Chronicles*, 1955, p. 57). In 262, the king of Kartli Amazasp, mentioned on the inscription of the Ka'ba-ye Zartosht ("The Cube of Zoroaster"), was still alive. However, he didn't live much longer, as historical records indicate that he expressed his readiness to participate in the liberation of the Roman emperor Valerian, who had been captured by Shapur (Lomouri, 1975, pp. 40-41). The possible year of Amazasp's death is around 265.

Therefore, through his maternal ancestry, Rev-niz/Rev the Righteous belonged to the ancient family of the kings of Kartli. He was the nephew (sister's son) of the King of Kartli Amazasp. However, who was his father, the King of Armenia?

The King of Armenia Khosrow passed away in 253. Following his death, Shapur conquered Armenia. Until the beginning of 290s, before the enthronement of Trdat (the son of Khosrow who had fled to Rome) in Armenia, Sassanian princes held the Armenian throne. Their rule over Armenia extended from 253 to 293 years. During this period, Shapur's elder son, Hormizd-Ardashir, held the title of "Great King of Armenia" from 253 to 270, until the death of Shapur I and his subsequent ascent to the Persian throne. As for 273-293, the brother of Hormizd-Ardashir – Nerse was the king of Armenia. T. Mommsen defines the date of Armenia's subjugation by Persia by this very period. According to N. Lomouri, in 256 Rome was obliged to recognize the control of Persia over Armenia (Mommzen, 1945, p. 387; Lukonin, 1969, p. 35; Lukonin, 1979, pp. 9, 17; Lomouri, 1975, p. 35). Hence, the only king of Armenia who could have married Amazasp's sister, and whose son Rev assumed the throne of Kartli after Amazasp's death, is Hormizd-Ardashir – a Persian prince and heir to the Sassanian throne.

This explanation sheds light on the reason why Amazasp is listed as the fifth figure on the inscription of the Ka'ba-ye Zartosht ("The Cube of

206

Zoroaster") following Shapur and his three sons - he was the son-in-law of Shapur and the brother of the wife of Shapur's elder son and heir to the throne Hormizd-Ardashir. In epigraphic inscriptions, Hormizd-Ardashir, who ruled Armenia from 253 to 271, holds the title of *the Great King of Armenia*.

Presumably, following the conquest of Armenia, around 254, Shapur demanded allegiance from the king of Kartli, Amazasp. The agreement between Amazasp and Shapur concluded with the marriage of Amazasp's sister to Shapur's elder son Hormizd-Ardashir, who was already the king of Armenia at that time. Hence, Revniz would have been born by 255. Revniz would have been nine to ten years old when he ascended the throne of Kartli in around 264/265.

According to *The Georgian Chronicles*, the Georgian society: "asked the Armenian king to give his son to them as their ruler, because he was the nephew of Amazasp." "The king of Armenians left his son, whose name was Rev and who was the cousin of Amazasp, as the ruler of Kartli" (G. C., 1955, pp. 57).

At that time, Hormizd-Ardashir, the son of Shapur, had ruled as the king of Armenia for about twelve years. Consequently, *The Georgian Chronicles* recounts the establishment of the Sassanian dynasty in Kartli twice: first, while describing the entry of Rev as the son of the Armenian king, and the second time, while narrating the entry of Mirian as the son of Ardashir.

Around 264/265, a new - Sassanian dynasty was established in Kartli with Rev[niz], Amazasp's nephew. *The Georgian Chronicles* refers to the representatives of the Sassanian dynasty as Khosrowians ("Khosrow" means "famous", "renowned" in Iranian). In Georgian sources, Sassanian kings are also mentioned as "Khosrowtagans", meaning Khosrow's offspring.

Hormizd-Ardashir's son appears on the inscription of the Ka'ba-ye Zartosht ("The Cube of Zoroaster") under the name of Hormizdak. As we have mentioned before, Rev-Niz, meaning "the Destroyer of Falsehood," is one of the epithets of Hormizd – Ahura Mazda. Therefore, his name should have been Hormizd, too.

This is confirmed by a fragment of the old Iranian text describing the travels of Mar Ammo, an apprentice of Mani. According to this text, by the year 272 the king of Varuchan, i. e. Kartli was HBZA. who, according to the first publisher of the text M. Tsotselia, is identified as Amazasp (Цоцелия, 1975, p. 6). This is completely unjustified.

The doctrine of Mani, or Manichaeism, was eclectic, gnostic doctrine. Mani himself identified as *an apostle of Jesus Christ* (Widengren, 1965 p. 37; Lieu, 1998, p. 208). It is evident from the fragment of Mar Ammo's inscription that the above-mentioned king of Kartli became a follower of Mani's teachings. Indeed, Rev the Righteous stands as the only pagan king of Kartli about whom *The Georgian Chronicles* provides the following information:

“King Rev (meaning Rev the Righteous), although a pagan, was a merciful man and he was helpful to all the needy. As he had heard something of the Gospel of our Lord Jesus Christ; and he even felt some fondness for Christ. During his reign, he did not allow anybody to kill children, while before his reign they were sacrificed to idols. And while he was the king, nobody sacrificed children to idols. The king established a rule to sacrifice sheep or cows instead. Because of this, he was called Rev the Righteous” (G. C., 1955, p. 58).

It becomes evident that Mar Ammo preached his doctrine to none

other than Rev-niz, also known as Rev the Righteous. However, Mar Ammo referred to him as HBZA. In this context, B(a)ZA signifies the king, while the “H” represents the initial letter of the name “Hormizd”. Thus, the official name of Rev the Righteous / Rev-niz was Hormizd.

Another point we would like to emphasize is the name of Revi/Hormizd's son, Mirian, which, as we have seen, leads some researchers to think about his possible origin from the Mihranid family. The naming of Mirian for Revi/Hormizd's son likely stems from his new faith (Manichaeism). It is well known that in this religion, the symbolism of the sun—Mithra—was quite prominent (Widengren, 1965, p. 36 Sundermann, 2002).

Subsequently, Hormizdak disappeared from the Sassanian political stage, as he and his descendants settled in Kartli where they established the Georgian branch of the Sassanians, known as Khosrowians, as mentioned in *The Georgian Chronicles*. During the later completion and editing of *The Georgian Chronicles* (X-XI cc.), the narratives of Hormizdak-Rev[niz] and his son Mirian (who also ascended the throne at a young age), were amalgamated into a single story. This was done to present the first Christian king as the founder of a new dynasty at the same time. In this process, Mirian's grandfather, the Persian Shah Hormizd-Ardashir, turned into his father, while his actual father Rev[niz] the Righteous, or Hormizdak, was omitted from the text. Nevertheless, he remained as Rev the Righteous in other lists of kings that existed before the duplication. Due to the duplication of the aforementioned passage in the list of kings, *The Chronicle of The Conversion* duplicated him as well, representing him as Rev I the Righteous, and Rev II the father of Mirian.

Rev's father was the elder son of Shapur I, the Great King of Armenia during 253-270, and the Shah of Persia Hormizd-Ardashir during 270-271. His mother was the sister of the King of Kartli Amazasp II (approx. 235-265). Hormizd-Ardashir was not the Shah of Persia for a long period.

After ascending the throne, he died quite unexpectedly a year and a half later.

His next brother Varahran I (273-176) became a king. It seems that Hormizd-Ardashir's unexpected death was the reason why he could not manage for his son to inherit the throne. However, if we consider the Sassanid rule of inheritance, the fact that Rev[niz]'s uncle Varahran ascended to the throne instead of Rev[niz] was not so surprising, as it was not obligatory to grant the throne to the direct heir; brothers could also become kings.

Varahran I also died after two years and his son and Revniz//Hormizdak's cousin (according to *The Georgian Chronicles*, half-brother, but not of Rev, but of Mirian) Varahran II ascended to the throne (276-293). This time, quite justifiably, Rev//Hormizdak vied for the throne: presumably, he was the eldest among Shapur's grandsons. Revniz's//Hormizdak's positions were weakened only by the fact that his mother, Amazasp's sister, was not of Sassanid origin. Rev[niz]'s being the son of a non-Sassanid mother served as a ground for Varahran II to debate against Rev[niz] (*The Georgian Chronicles* presents these events not as part of Rev's biography, but rather as a part of Mirian's life). It is sufficient to remember *The Life of Mirian*, when Mirian's Persian half-brother (actually, his cousin) rebuked him for his mother being a maidservant. Assumingly, the source wanted to highlight her inferior origin compared to the women of Sassanid descent. This served as a basis for considering this woman as a maidservant by the chronicler of the later period.

The fact that all of this is represented in *The Georgian Chronicles* as the history of Mirian and not of Rev is not surprising as the chronicler had merged the life stories of Mirian and his father Rev[niz]; this was conditioned by dropping Mirian's father's - Rev's name from the list of kings. So, the fact that this dispute presented in *The Life of Mirian* between the so-called Mirian and his half-brother, after the death of the

Shah of Persia over the inheritance of the throne is actually a dispute between Rev-niz, the same as Hormizdak and his cousin Varahran II, after the death of his uncle Varahran I.

Mirian's half-brother, actually Rev's cousin Varahran is represented by the name of Bartam in *The Georgian Chronicles*. This was a common mistake due to the existence of various phonetic versions and wrong reading of acronyms. Here, we should also mention that Varahran is the same as Barahram and Baram. Assumingly, his name was written as Bar[ahr]am, which was read as Bar[t]am.

During Varahran II's reign and after his death in 293, Rev-Niz the same Hormizd (Hormizdak) claimed the throne of Persia, yet he was defeated in a competition with his cousin. Latin sources name a certain Hormizd as a contender for the throne of Persia during these times (*Genethliacus of Maximian Augustus*, 1994, p. 101). Yet, there have been no attempts to connect him with the king of Kartli, Rev-Niz (Rev the Righteous), the same as the son of Hormizd-Ardashir, Hormizdak. The reason for this is that *The Georgian Chronicles* merged Rev/Hormizd's life with that of his son - Mirian. Consequently, everything that was part of Rev's biography turned into Mirian's biography. In such a situation, it becomes quite difficult to identify the stories ascribed to Mirian with those of Hormizd fighting against Barahran, and also to imagine that he was Mirian's father, Rev, at the same time.

Evidence that information about Mirian and his father Rev[niz]//Hormizd was merged can also be found in the analysis of names of their wives. We read the following about the life of Rev the Righteous, the some Hormizdak (Hormizd): "Rev married a woman from Greece²³⁰, the daughter of Logothete, named Sepelia". As for Mirian, we read the

²³⁰ Greece, as used *The Georgian Chronicles*, is mostly (if the narration does not refer to the period of Alexander of Macedon) used to refer to the Roman Empire, more precisely, the Eastern Roman Empire, later Byzantium.

following about him: “Mirian married a Greek from Ponto, the daughter of Oligotos, named Nana”. As we can see, one of the women was really the daughter of Greek Oligotos, the same Logothete²³¹, but of course not both!

According to *The Georgian Chronicles* Mirian’s first wife was the daughter of Aspacures. This mistake is similar to the one the chronicler makes while placing the episode of the joint battle of Kosaro (the king of Armenia Khosrow) and the nameless king of Kartli against Shapur I, the Shah of Persia in the part of the chronicle related to Aspacures, which, as a result of the duplication of names of the kings (mentioned above), makes Aspacures a king preceding Mirian. Actually, the Shah of Persia made his son Rev[niz] the same Hormizdak the king of Kartli and married him to Abeshura, the daughter of the last king of Kartli, who should have been Amazasp II

Version translated from
Greek into Georgian:

s(e)f(e) l(ia) -
s f l

Version translated from
Aramaic into Georgian:

(a)b(e)sh(u)r(a) -
b sh r

(and not Aspacures who reigned in 368.) killed on the battlefield. Thus, Abeshura should have been the spouse of Rev and not Mirian. Indeed, if we take a closer look at the names, we will see that although “Sepelia” and

²³¹ Oligotos//Logothete - an administrative title in the Eastern Roman Empire.

“Abeshura” look like two different names at first sight, they are actually phonetic variations of the same name given to the chronicler in different forms resulting from a different pronunciation of the same name translated from Greek and Aramaic languages:

As we can see, here we are dealing with a case of interchange of "**SP**" and "**BSh**" sounds. If we move "sh" forward, or on the contrary, if we move "b" back, we will get "SPL" // "ShBR", or "PSL" // "BShR". Thus, in all cases, we are dealing with the phonetic variation of three sounds: "S" / "Sh", "P" / "B", "L" / "R". Otherwise, the sameness of the two names, and hence persons, is clear. Regarding the interchange of "ShP" and "BSh", this could either be the mistake of a scribe or a confusion caused by a text written in the following manner:

BSH

R

which should have been read from right to left as **ShBR**, but was wrongly read from left to right as **BShR**.

The chronicler understood these versions of the same name as different names, and consequently as different women. Thus, the daughter of Amazasp (and not the daughter of Aspacures) was duplicated. The one mentioned first became the wife of Rev (Sepelia - SPL) and the second one – the wife of Mirian (Abeshura - BShR). As for the Greek woman from Pontus, the daughter of Logothete or Oligotos, she seems to be Rev's (and not Mirian's) second wife, whom he married after the death of Abeshura/Sepelia at a younger age. However, her name is unknown for us. Then who was Mirian's wife Nana and where was she from? The analysis of sources reveals that she was neither Greek, nor Pontic, and that she was actually of Persian - Sassanian origin and she was presented as Greek only as a result of the merging of information about the lives of Rev and Mirian (Sanadze, 2017, pp. 8-28).

The separation of the biographies of Rev-Niz/Hormizd and his son

Mirian reveals that Rev/Hormizd devoted a few years to fighting for the Persian throne. He fought against both his cousin, Barahram II (276-293), and his cousin's son, Barahram III (293). *The Georgian Chronicles* provides us with an interesting narrative of these events; yet again, they are presented within the framework of his son's - Mirian's biography.

It's reasonable to presume that Rev-Niz/Hormizd was still alive in 293. According to *The Georgian Chronicles*:

"Mirian (in fact, Rev-Niz/Hormizd) turned forty, when his father, the king of Persia, passed away, and his brother ... the younger one, named Bartam, ascended to the Persian throne " (G. C, 1955, p. 67).

Here, the text discusses Mirian due to the blending of his life with that of Rev. In fact, it narrates the ascension to the Persian throne of Barahram (referred to as Bartam in *The Georgian Chronicles*), who was the younger brother of Rev-Niz's father - Hormizd-Ardashir, following the death of the latter. As for Rev-Niz//Hormizd's age of 40, in this case, the information pertains to the year 293, when he would have indeed reached the age of 40 (being born around 254). During this period, he confronted Barahram III, who held the throne for only a few months.

Subsequently, *The Georgian Chronicles* informs us: " Following this, the third brother of Mirian and Bartam ascended to the Persian throne " (G. C., p. 69).

This information refers to Nerse, the third brother of Hormizd Ardashir. Further inheritance of the throne was continued by Nerse's line and descendants of the Hormizd-Ardashir line completely disappeared from the political arena of Sassanid Persia²³².

²³² About Hormizd-Ardashir and his son Hormizdak see: Луконин, 1969, pp. 103, 105.

Together with his uncle the Shah of Persia Nerse (293-302), in 298 Rev-Niz/Hormizd took part in the Battle of Nisibis against Rome, in which the Persians were severely defeated. It remains unclear how long he survived after this defeat. Considering his birth year (254), it would not be unreasonable to presume that he passed away between 298/300. It's plausible that his son, Mirian, ascended to the throne of Kartli during this same period.

Hence, around 265, following the death of the king of Kartli Amazasp II (approx. 235-265), the son of the great king of Armenia, and at the same time, the grandson of Shapur I (240-270) and the son of Hormizd-Ardashir (King of Armenia, 253-270; Shah of Persia, 270-271) - heir to the Sassanian throne, Rev the Righteous (Rev-Niz), the same Hormizdak (Hormizd), ascended to the throne of Kartli. He continued the royal dynasty of Kartli through his maternal lineage, while his paternal lineage was linked to the Sassanians (more widely see: Sanadze, 2001, 133-149; Sanadze, 2017, vol. I, pp. 419-438, vol. II, pp. 1-29).

References:

Ammianus Marcellinus. History, Volume I: Books 14-19. Translated by J. C. Rolfe. Loeb Classical Library 300. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1950.

Andronikashvili, M. (1966). Nark'vevebi iranul-kartuli enobrivi urtiertobebidan [Essays from Iranian–Georgian Linguistic Relations]. I, Tbilisi.

Bowman, A. & Garnsey, P. & Averill, C. (2005). *The Crisis of Empire*, The Cambridge Ancient History: Volume 12, Cambridge.

Chkhartishvili, M. (2018). Sakartvelo III-V saukundebshi - Khosrovanta samepo saxlisi istoria. [Georgia in the 3rd-5th Centuries -

The History of the House of Khosrovani.] Tbilisi.

Gamsakhurdia, T. (1970). Pitiakhshis institutis sakitxisatvis. [On the Issue of the Institute of Pitiakhsh]. Matsne of the Academy of Sciences of the SSR Georgia, No. 6. Tbilisi.

Goiladze, V. (1982). Amierkavkasiashi sasanianta mmartvelobis asaxva kartul saistorio traditsiashi (Mirianis shesaxeb Leonti Mrovelis zogierti cnobis ganmartebisatvis). ix. Sakartvelos SSR mecnierebata akademiis macne, istoriis seria №4. [The Reflection of Sasanian Rule in the Georgian Historical Tradition (For the Explanation of Some Information about Mirian by Leonti Mroveli). In: Messenger of the Academy of Sciences of the Georgian SSR, History Series No. 4]. Tbilisi.

Genethliacus of Maximian Augustus, (1994). The Panegyrici Latini. In Praise of Later Roman Emperors, Introd., Transl., and Historical Commentary with the Latin Text of R. A. B. Mynors [by] C. E. V. Nixon and B. S. Rodgers. Berkeley.

Herzfeld, E. (1924). *Paikuli, Monument and Inscriptions of the Early History of the Sasanian Empire, I*, Berlin.

Janashia, L. (1973). *Kartli IV saukundis pirvel naxevarshi. ix. Sakartvelos istoriis narkevebi, t. II*. [Kartli in the First Half of the 4th Century. In: Essays on the History of Georgia, Vol. II]. Tbilisi.

Kaukhchishvili T. (1998). *Akhali berdnuli ts'arts'erebi mtskheta armazidan* [New Greek Inscriptions from Mtskheta-Armazi]. Scientific session dedicated to the memory of Revaz Kiknadze. Session materials, Tbilisi.

Lenski, N. (2003) *Failure of Empire: Valens and the Roman State in the Fourth Century A.D.* California.

Lieu, S. (1998). The self-identity of the manichaeans in the Roman East. In: *Mediterranean Archaeology. Identities in the Eastern mediterranean in antiquity: Proceedings of a Conference held at the Humanities research Centre.* Vol. 11. Canberra.

Lomouri, N. (1975). Narkvevebi kartlis (iberiis) samepo istoriidan: III saaukuneshi da IV s. Dasatskisshi [Essays from the History of the Kartlian (Iberian) Kingdom (in III c. and early IV c.)]. Tbilisi.

Lukonin, V, G. (1969). Kul'tura Sasanidskogo Irana. Iran v III-V vv. Očerki po istorii kul'tury [Culture of Sasanian Iran. Iran in the III-V centuries. Essays on cultural history].

Lukonin, V, G. (1979). Iran in the 3rd century. New materials and experience in historical reconstruction [Iran v III veke. Novye materialy i opyt istoričeskoi rekonstrukcii]. M.;

Melikishvili, G. (1958). Kartlis (Iberii) samepos istoriis qronologiis sakitxisatvis ix. Iv. Javakhishvilis saxelobis istoriis institutis shromebi - tomi IV - nakveti I. [On the Chronology of the History of the Kingdom of Kartli (Iberia). In: Proceedings of the Ivan Javakhishvili Institute of History - Volume IV - Part I]. Tbilisi.

Mommzen, T. (1945). Istoriâ Rima. [History of Rome]. V, M.

Muskhelishvili, D. (2003). Sakartvelo IV-VIII saukundebshi [Georgia in the 4th-8th Centuries]. Tbilisi.

Rapp, S. H. (2003). Corpus scriptorum christianorum orientalium: Subsidia. Louvain.

Soselia, M. V. (1975). Iz istorii vzaimootnošenij Kartli s sasanidekim Iranom (po pamâtnikam material'noj Kul'tury) [From the history of relations between Kartli and Sasanian Iran]. Tbilisi.

Sanadze, M. (2017). Chronology of Georgian Kings and Patricians of the Ancient Period and the Early Middle Ages (from Pharnavaz to Ashot Kouropalates), volume 1-2, The Edwin Mellen Press. Lewiston•Lampeter;

Sanadze, M. (2001). "kartlis tskhovreba" da sakartvelos ist'oriis udzvelesi p'eriodi (kartlosidan mirianamde) [The Georgian Chronicles and the Ancient Period of the History of Georgia (From Kartlos to Mirean)]. Tbilisi.

Sundermann, W. (2002) Mithra in Manicheism. In: Encyclopedia

Iranica.

The Conversion of Kartli. (1963). *Dzveli kartuli agiograpiuli lit'erat'uris dzeglebi* [Monuments of Old Georgian Hagiographical Literature]. Book I, edition of I. Abuladze, Tbilisi.

The Georgian Chronicles. (1955). Text established according to all basic manuscripts by Kaukhchishvili, vol. I, Tbilisi.

Toumanoff, C. (1963). *Studies in Christian Caucasian history*. Georgetown.

Widengren, G. (1965). *Mani and Manichaeism*. Translated from German by Charles Kessler. London.

