

# EL BUDISMO IRANIO

EL BUDISMO IRANIO DURANTE EL PERIODO PARTO-SASÁNIDA  
ENTRE EL PAGANISMO Y EL CHAMANISMO

*Tesis presentada por:*

**Zahara Gharekhani**

*Para la obtención del título de Doctor por la  
Universidad Autónoma de Madrid (U.A.M.)*

*Director de tesis:*

**Dr. Joaquín M<sup>a</sup> Córdoba Zoilo**

*Catedrático de Historia Antigua del Departamento de Historia Antigua, Medieval,  
Paleografía y Diplomática, Universidad Autónoma de Madrid (U.A.M.)*

Universidad Autónoma de Madrid (U.A.M.)  
2019



*“¡Nuestra época no es, en ese sentido, tan afortunada!  
No nos desalentemos, sin embargo.  
Sé que la poesía no ha muerto ni el genio se ha perdido, que Mammon no los ha  
esclavizado.  
Así, pues, un día u otro demostrarán su existencia, presencia y libertad.  
Como potentes ángeles, se han refugiado en el cielo, y sonríen ante el triunfo de las  
almas sórdidas y de las lágrimas de los débiles.  
No; no está la poesía destruida ni desvanecido el genio. No cantes victoria, ¡oh,  
mediocridad!  
No sólo aquellos divinos influjos existen, sino que reinan y sin ellos tú misma estarías  
en el infierno ... en el de tu insignificancia.”*

Jane Eyre, Charlotte Brontë

## Agradecimientos

Muchos han sido los viajeros, eruditos, arqueólogos e historiadores, investigadores todos ellos, que a lo largo de esta investigación y, sin duda alguna, a lo largo de mi vida, me han acompañado y acompañarán con sus obras y sus recuerdos. Su experiencia empírica en la elaboración de sus estudios ha sido fundamental en la realización de este trabajo.

Ciertamente, durante la elaboración del manuscrito doctoral muchos compañeros y guías inestimables han partido, pero su memoria está presente en cada línea. Este tema y este campo de trabajo tan fascinante como es el Asia Central e Irán les cautivó en su momento como lo ha hecho conmigo.

La redacción de esta investigación es un sueño y un esfuerzo cumplidos. No haberlo hecho hubiera sido una traición a todos los que confiaron en mí para la realización de este trabajo y a mí misma por no haber perseguido mi ideal.

No puedo dejar de mencionar a Joaquín Córdoba, querido profesor, por transmitir su amor por Oriente, más allá de las barreras geográficas y temporales. Su maestría en el arte de la investigación es merecedora de un sincero respeto y admiración, siempre presentes en cada línea que escriba sobre el antiguo Oriente.

Pero sobre todo este trabajo está dedicado a mi marido Reza, para quien no son necesarias las palabras; y a mis hijas, Anoush, con quien descubrí la belleza del amanecer y Artemis, un antes y un después en este camino.

## ÍNDICE

<b>1</b>	.....	<b>1</b>
<b>1</b>	Introducción al estudio del budismo iranio.....	<b>2</b>
1.1	Planteamiento inicial .....	2
1.2	Justificación .....	3
1.3	Objetivos.....	4
1.4	Antecedentes en la investigación de la relación entre las poblaciones iránias y el budismo: el origen de una idea y los inicios de la investigación académica. ....	5
1.5	Estado de la cuestión.....	6
1.5.1	Entre el budismo y el iranismo; entre el helenismo y el mito ario. ....	6
1.5.2	Estado de la cuestión bajo el imperialismo: el nacimiento de la budología. ....	12
1.5.3	Estado de la cuestión: los estudios del budismo en la actualidad.....	18
1.6	Metodología de la presente investigación doctoral .....	25
<b>2</b>	.....	<b>28</b>
<b>2</b>	La Edad del Hierro y los imperios iránicos. Una aproximación a la identidad irania a través de su horizonte religioso.....	<b>30</b>
2.1	La llegada a la meseta irania de una nueva población: los estados preaqueménidas .....	31
2.2	Los aqueménidas y el mazdeísmo .....	33
2.3	El intermedio griego: sobre la helenización y la relación con los seléucidas .....	38
2.4	El imperio parto: política y religión del nuevo iranismo. ....	40
2.5	El imperio sasánida: el asentamiento de las cosmogonías dinásticas .....	42
2.6	Conclusiones.....	44
<b>3</b>	.....	<b>46</b>
<b>3</b>	De un príncipe renunciante a un monarca arrepentido. Las complejas raíces de la interacción irano-búdica .....	<b>48</b>
3.1	De un príncipe renunciante: la historicidad de Buddha y su mensaje .....	48
3.1.1	El mensaje de Buddha: Las Cuatro Nobles Verdades .....	50
3.1.2	La historicidad de Buddha .....	53
3.1.3	Conexiones irano-tibetanas.....	60
3.2	La legendaria percepción bactriana de la llegada del budismo entre la población irania.....	63
3.3	De un monarca arrepentido: los edictos de Aśoka.....	65
3.4	Alejandro Magno y el encuentro con la India: gimnosofistas, budismo y Zaratustra .....	74
3.5	Conclusiones.....	80
<b>4</b>	.....	<b>82</b>
<b>4</b>	Espiritualidad itinerante como base de la difusión del budismo iranio .....	<b>84</b>
4.1	El Gaotema del Avesta: una teoría controvertida para una datación del encuentro irano-budico .....	85

4.2	Espiritualidad itinerante en la religiosidad del Antiguo Irán .....	94
4.3	Espiritualidad itinerante y chamanismo en el contexto irano-búdico.....	102
4.3.1	Relectura del chamanismo a partir de la historicidad de los <i>śramaṇas</i> . .....	114
4.4	El viaje iniciático: la itinerancia de los traductores partos en la corte de los Han .....	124
4.5	Mani, la vía sincrética del budismo y el zoroastrismo .....	132
4.6	El debate teológico en la corte parto-sasánida: embajadas culturales indo-persas. ....	138
4.7	Conclusiones preliminares.....	151
5	.....	154
5	El noroeste de la India: Gandhāra y las raíces del budismo iranio. ....	156
5.1	El budismo entre las poblaciones iránicas del noroeste de la India.....	156
5.2	La Segunda Vuelta de la Rueda del Dhamma: la emergencia de Maitreya .....	159
5.3	Gandhāra y el influjo idiosincrático iranio en el arte búdico .....	171
5.4	Arqueología del budismo iranio: vías de difusión .....	178
5.4.1	El devenir histórico de la región .....	178
5.4.2	La influencia irania a través de la arqueología: difusión del budismo.....	183
5.5	Conclusiones.....	195
6	.....	198
6	Irano-budica: el legado iranio en la difusión del budismo en Irán .....	200
6.1	Interpretación del budismo en el periodo sasánida: un enfrentamiento de rasgos chamánicos en la corte sasánida.....	202
6.2	Conclusiones.....	216
7	.....	218
7	Conclusiones: la interpretación del budismo iranio.....	220

Glosario

Bibliografía

---

# Introducción al estudio del budismo iranio

---



## 1 Introducción al estudio del budismo iranio

### 1.1 Planteamiento inicial

Esta investigación es un camino interior, a veces incluso un periplo peripatético en pos de evidencias escondidas en el silencio y de una premisa tan básica como es que actualmente no sabemos cuál fue el límite más occidental en la expansión del budismo en la Antigüedad. Por ese mismo motivo adentrarse en la historia del budismo en Irán es recorrer un amplio camino que engloba la historia de la expansión del budismo más allá del subcontinente indio, hacia el Occidente.

Y es necesario adentrarse en el *limes* iranio en tanto que su influjo se hace sentir en el budismo mahayánico, a partir de las tradiciones míticas del *Avesta* como del bagaje indoiranio, dando forma a lo que se ha venido llamando budismo iranio.

Un terreno tanto desértico como movedizo, donde el mito, la leyenda, la religión se confunden y conforman una realidad legendaria y arqueológica. De una u otra manera, debemos volver a recorrer el “*Viaje al oeste*” (*Hsi-You Chi*) siguiendo las rutas que difundieron el budismo. El mismo camino inspirado por los viajes del monje y peregrino chino Xuanzang (Hsüan-Tsang, 596-645), en busca de los textos sagrados del budismo.

El erudito Xuanzang y el travieso Rey Mono Wu-Kung de “*Viaje al Oeste*” son parte de la interpretación de los caminos seguidos por el budismo en su recorrido mitológico. Durante la dinastía Tang el verdadero *Tripitaka* emprendió un largo peregrinaje de erudición y recogimiento con el fin de comprender los principios del budismo, en un camino inverso al seguido por la doctrina del Buddha al ser declarada su intención de propagar su mensaje hacia el este.

Ellos, como cada uno de los autores e investigadores que acertaron a ver en el Asia Central puertas hacia el pensamiento y la comprensión de la vida, más allá de desiertos interminables e inalcanzables, han sido una guía ofrecida por ese destino inextricable que a veces asoma sin esperar.

Muchos de ellos han sido juzgados por su metodología. Pero el robo o expolio arqueológico dejan de ser objeto de debate secular a juzgar dada la coyuntura internacional con la que miramos el mundo del pasado que tanto amamos y que se

desvanece antes nuestros ojos no por la erosión del tiempo, sino por la erosión causada por unas manos ajenas al hálito que insufla la Historia, la investigación. La fiereza de la iconoclastia es quizá el mayor reto al que nos seguimos enfrentando.

Es entonces cuando recordamos a los *demonios extranjeros*<sup>1</sup> que se adentraban en el misterio del Asia Central para encontrar ciudades legendarias en los oasis y tesoros ocultos: los exploradores. Con obvios fines políticos, trataron de cartografiar espacios antes desconocidos, pero abrieron las puertas a la divulgación e investigación científica.

Todos aquellos mundos soñados se escapan como el polvo, corriendo a su ruina, pero sin caer en el olvido. Como los legendarios ríos Oxus y Yaxartes, fértil enclave entre la Edad del Bronce y el Medievo, cuyo equilibrio hídrico y natural ha quedado roto merced a la acción humana. Los ríos mueren, pero los sueños y la investigación persisten.

## 1.2 Justificación

Nunca un territorio ha actuado como un puente intercultural como lo ha hecho Irán, desde la vastedad de su amplio territorio condicionado a su vez tanto por su climatología como por su geografía. No sólo abierto al influjo de la cultura mesopotámica y grecolatina por su *limes* oeste y a India y el Lejano Oriente por su *limes* oriental, sino siendo escenario de un intercambio cultural potencial.

Hablar de Irán no es lo mismo que hablar de Persia, aunque estos términos suelen emplearse de manera indistinta. Pero aunando conceptos, nos encontramos ante un toponímico -Irán- que representa y encarna unos valores y una idiosincrasia asumidos incluso por la diversidad poblacional que se asentaba en el territorio incluso antes de las migraciones indoiranias. Estos condicionantes forman parte del contacto ideológico del Irán preislámico y su expresión religiosa en todo el ámbito iranio, a través del espacio euroasiático. El budismo iranio es una parte más del engranaje religioso en el que las poblaciones encontraron su forma de adentrarse en los caminos de la espiritualidad y las vías de salvación. Durante el periodo parto-sasánida, el budismo fue tomando forma entre las diversas tradiciones pre-zoroastrianas y zoroastrianas de los pueblos iranio bajo dominio imperial.

---

<sup>1</sup> En alusión al título del libro *Demonios extranjeros en la Ruta de la Seda* de Peter Hopkirk (1997).



El budismo iranio es un objeto de estudio que refleja la influencia del mundo irano-persa, más allá de sus consideraciones como bastión inexpugnable para presentarlo como la gran arteria de comunicación que fue en el eje económico-cultural entre el Mediterráneo y el Lejano Oriente. La mediatización religiosa del budismo entre las poblaciones iránias y los canales de expresión sincréticos son la principal justificación para emprender este estudio como parte de la expresión religiosa de culturas en contacto en la Antigüedad, así como es de obligada reflexión cuestionarnos acerca de la importancia del estudio histórico del budismo iranio dentro del academicismo que sostiene la investigación de ambas dinastías, parto y sasánida.

### 1.3 Objetivos

El principal objetivo de mi investigación ha sido demostrar el activo papel de las poblaciones iránias en la difusión del budismo hacia el este de Asia Central, así como la presencia de centros budistas dentro del territorio iranio durante los periodos parto y sasánida alcanzando tanto el este de Irán como la costa suroccidental. Además, la presente investigación defiende matizar -como planteamiento base- el proceso de contacto zoroastriano y búdico dentro de una revisión del propio concepto de Ruta de la Seda y de las líneas de investigación abiertas a partir del redescubrimiento de la antigüedad próximo oriental, la figura del Buddha y el arte de Gandhāra.

Estos aspectos obligan a hacer una revisión de los patrones de difusión del budismo donde el contacto greco-indio ha sido parte de la adaptación irania del propio mensaje budista. En cierta manera, el zoroastrismo ortodoxo trató de eliminar cualquier traza budista en su área de influencia, pero durante el periodo parto miembros de la familia real adoptaron el budismo. La imposición del zoroastrismo como religión confesional de los monarcas sasánidas, pese a la condena de diversas creencias, también impulsó el conocimiento interconfesional, desde el budismo, el hinduismo, el zoroastrismo, el maniqueísmo, el gnosticismo y la filosofía clásica.

Por todo ello, se pretende recoger la profundidad del encuentro del budismo con poblaciones iránias prezoroastrianas, zoroastrianas y maniqueas, así como griegas, en términos religiosos y culturales en los que se conjugan el nacimiento de la filosofía y las fronteras del paganismo, el chamanismo y la magia. Y es que la asimilación de la doctrina

búdica y la proyección de la interpretación del budismo entre los iranos se realizó en un contexto de evolución socio-chamánica que debe ser atendido para entender las repercusiones de la creencia budista entre dichas poblaciones, siendo éste el objetivo final de mi investigación.

#### 1.4 Antecedentes en la investigación de la relación entre las poblaciones iraníes y el budismo: el origen de una idea y los inicios de la investigación académica.

En diciembre de 1915, el explorador húngaro Aurel Stein se adentró por primera vez en el este de Irán, en la región de Sistán. Era un sueño acariciado desde sus años de estudiante, tal como recordaba en sus memorias de viaje, *“con la esperanza de encontrar entre sus numerosas ruinas, emplazamientos de los periodos en los que la antigua Sakastana sirvió como puesto avanzado de Irán y el Próximo Oriente helenístico hacia la India budista”*<sup>2</sup>.

Era su tercera misión en Asia Central y no estaba exenta de peligros en un contexto incendiado por el inminente estallido de la I Guerra Mundial. Por su proximidad a Afganistán, la frontera estaba celosamente custodiada por soldados rusos al norte y británicos al sur, no tanto para controlar el paso de los bandidos sino para evitar que los alemanes penetrasen en las regiones del Asia Central y ganasen las rutas que llevaban a la Joya de la Corona británica, la India.

Desde Mashad, siguiendo la frontera afgana, Stein alcanzó la región de Sistán, sin ningún contratiempo, pese a los disturbios en la zona debido a la guerra y gracias al apoyo del Imperio ruso, reconocimiento expresado en sus propias palabras, del ya por entonces ciudadano británico Stein.

Cuando Stein empezó su breve trabajo arqueológico en Kūh-e K̄vāja descubrió lo que él creía un santuario budista con pinturas sobre estuco que recordaban a las chinas, y que en palabras del propio Stein *“era la primera prueba tangible de la tan debatida expansión del culto y el arte budistas en el corazón de Irán y el primer hallazgo de restos*

---

<sup>2</sup> Stein, 1916: 361-362.

*de arte pictórico de esta área pertenecientes al periodo sasánida*<sup>3</sup>. Las pinturas murales se hallaban en las puertas norte y sur, así como en la denominada “galería pintada”.

Las hormigas blancas habían destruido gran parte de estos murales, por lo que Stein procedió a desmontarlos y enviar los paneles a Nueva Delhi<sup>4</sup>. Pasarían quince años hasta que regresase a Irán, pero Stein acababa de sentar la base arqueológica del influjo iranio en el budismo.

Stein creía que el budismo originado en la India había absorbido elementos de la cultura irania en su expansión a través de la cuenca del Tarim<sup>5</sup>. Por ello, al cierre de la campaña de Kūh-e K̄vāja, Stein atribuyó las pinturas a un estilo sasánida tardío, donde las figuras le recordaban aquellas de los *bodhisattvas*, propias de las esculturas greco-búdicas y las pinturas del Asia Central que había podido observar en sus misiones de exploración en Khotan y el Turkestán chino. Incluso, consideraba Stein, que las conexiones de Kūh-e K̄vāja con lugares de culto budistas eran probables<sup>6</sup>.

Las impresiones de los santuarios budistas del yacimiento de Dandān-oilik (Khotan), en el desierto del Taklamakān, representan divinidades budistas en un estilo persa-sasánida, que se pondrían en relación con la iconografía de Sistān.

Oasis escondidos y legendarios, amplias estepas y elevadas cordilleras conforman la geografía por la cual se expandió el budismo, desde su lugar de nacimiento. Hallazgos como los de Stein iban a repetirse a lo largo de las rutas comerciales de antaño, remontadas al III milenio a.C. en un complejo entramado euroasiático.

## 1.5 Estado de la cuestión.

### 1.5.1 Entre el budismo y el iranismo; entre el helenismo y el mito ario.

Adentrarse en Asia Central era y es paso obligado para la comprensión del llamado budismo iranio, dadas sus conexiones con el bagaje cultural y las poblaciones iranias. Este Oriente lejano y misterioso estaba ausente de las leyendas bíblicas, pero no

---

<sup>3</sup> Bodleian MSS Stein 13/185v-186r, Stein to Allen 26 November 1915, en Whitfield, 2004: 92.

<sup>4</sup> Stein, 1931: 269, al cierre de su tercera expedición por Asia central.

<sup>5</sup> Mirsky, 1998: 163.

<sup>6</sup> Stein, 1931: 270.

fue del todo ajeno a un orientalismo, donde la figura del Otro se alzaba entre las leyendas y las reminiscencias de ciudades y reinos desaparecidos en desiertos amenazantes.

La literatura de viajes y las descripciones de comerciantes y misioneros sirvieron como guía para recorrer estos territorios euroasiáticos. El *Libro de las cosas maravillosas* de Marco Polo no dejaba de redundar en las relaciones y rutas comerciales que siempre habían conectado ambas esferas oriental y occidental.

Ciertamente, este redescubrimiento tenía lugar dentro de un ámbito académico europeo en el que se estaba gestando el orientalismo. Este hecho convirtió el Oriente en objeto de un análisis en el que se asumía que desde la vertiente oriental no hubo un interés por redescubrir el Occidente. Sin embargo, esto es producto de la llamada “amnesia en la génesis del orientalismo”, al convertir al propio orientalismo en una disciplina legitimada por el saber y las herramientas occidentales<sup>7</sup> y en una diferenciación ontológica progresiva entre Oriente y Occidente<sup>8</sup>.

Pese a todo, el contexto cultural e intelectual del siglo XVI-XVII permitió el redescubrimiento oriental en Europa. La compilación de fuentes avésticas y pahlavi propició la recuperación de tradiciones preislámicas, que sirvieron de base a estudiosos europeos como Anquetil Duperron<sup>9</sup> (1731-1805), a quien se debe la pionera traducción del *Avesta* y la teoría del monoteísmo zoroastriano<sup>10</sup>.

El trabajo nativo iraní se ausentó en el proceso científico de los estudiosos europeos del Occidente antiguo<sup>11</sup>, de la misma manera que el papel de los persas como agentes de expansión del budismo es disminuido frente al contacto filosófico entre griegos e indios.

Casi coetáneamente a Stein, en el ámbito académico, el pionero del orientalismo en Rusia, Vladimir Barthold (1869-1939), señalaba la importancia del budismo iranio en

---

<sup>7</sup> Tavakoli, 2001: 20, dedica un capítulo al tema de la génesis de la disciplina. Su conclusión recuerda a la de Ansari, 2012: 14-16 cuando habla de la falta de un diálogo frente a las fuentes clásicas y judaicas, donde los persas desempeñan un papel activo. El propósito de Tavakoli es reescribir el dialogo entre académicos europeos y persas durante el periodo moderno. A su vez esta intencionalidad permite subrayar las relaciones complejas que subyacen en el desarrollo histórico vernáculo y conjunto, apuntando a una relación recíproca e intensa entre escolares europeos e indios al menos en los inicios del Orientalismo.

<sup>8</sup> Tavakoli, 2001: 21.

<sup>9</sup> Tavakoli, 2001: 22, recuerda como Anquetil Duperron estudió estas fuentes en una comunidad de sabios hindúes durante su estancia en la India.

<sup>10</sup> Anquetil-Duperron, 1771.

<sup>11</sup> Tavakoli, 2001: 33, en parte, según el autor, porque a finales del siglo XVIII la autoría de una obra como producto de un pensamiento romántico otorgaba una credencial al escolar como resultado de una investigación original.

la evolución cultural de Irán y Asia Central<sup>12</sup>. Desde la esfera rusa, los monumentos búdicos de Asia Central eran más fácilmente accesibles frente al ámbito académico de Europa occidental como reconocía Barthold en su obra<sup>13</sup>. Pero incluso antes de que las posteriores evidencias arqueológicas definiesen la presencia del budismo en Asia Central, Barthold ya asumía que el budismo iranio tuvo la misma importancia para los musulmanes como para el Irán sasánida al considerar que la expansión cultural es un proceso con convergencias e interacciones<sup>14</sup>.

Esta teoría debe ponerse en consonancia con los descubrimientos filológicos del siglo XVIII que apuntaban a la afinidad lingüística entre el sánscrito, el griego y el latín, como ramas de una fuente común, entre las cuales habría de incluirse el persa antiguo<sup>15</sup>.

De tal manera que las relaciones lingüísticas eran consideradas una prueba de las relaciones tribales y por tanto los orígenes ancestrales de un pueblo se enraizaban en los orígenes de su lenguaje. En este sentido, los indoeuropeos habrían procedido a un largo peregrinaje de Asia a Europa que sería revivido por el nacionalismo alemán como un “mito ario”, donde los denominados a sí mismos arios, esto es, los persas, desempeñaban un papel predominante a modo de patriarcas<sup>16</sup>. El siglo XIX aportaría el componente racial y biológico a esta concepción, cada vez más alejada de una conexión indoeuropea, oriental y persa<sup>17</sup>.

No obstante atribuir una influencia concreta a los persas en el papel de agentes de difusión como de penetración del budismo requiere de una mayor conciencia del Antiguo Irán para reconocer su actividad frente al mundo clásico. Ansari habla de Persia como una construcción occidental que difiere de las tradiciones históricas intrínsecas de Irán. Persia es parte de la narrativa histórica occidental que acontece durante la expansión colonial europea y es necesaria como una pieza dentro del engranaje de la propia herencia histórica occidental, culminando con la doctrina del “mito ario”<sup>18</sup>.

---

<sup>12</sup> Bregel, 1988, recuerda las palabras de Minorsky, en su prefacio a una obra del propio Barthold: “la característica fundamental de Barthold es que él no es un *filólogo oriental* sino un *historiador* equipado con lenguas orientales” (prefacio al libro de Barthold, *Four Studies on the History of Central Asia*, tr. V. and T. Minorsky, 3 vols., Leiden, 1956, p. ix).

<sup>13</sup> Véase Bregel, 1988, de donde se toma la referencia a Barthold, 1963-1977, *Sochineniya* IX: 789-90.

<sup>14</sup> Stavisky, 1990: 167, refiriendo el trabajo de Barthold, 1963-1977 *Sochineniya* VII, pp. 469-72.

<sup>15</sup> Según el discurso de sir Willian Jones (1746-1794) en 1876 en la Royal Asiatic Society of Bengal.

<sup>16</sup> En Motadel, 2014: 121, quien subraya el estudio del término ario y sus implicaciones dentro del significado alemán de nación o etnia: *völkisch*

<sup>17</sup> Motadel, 2014: 122-123

<sup>18</sup> Ansari, 2012: 8-9

El mito de la decadencia persa creado por las fuentes griegas ha sido una barrera para interpretar el papel desempeñado por la antigua Persia. Motivación que llevó a Sancisi-Weerdenburg a plantearse si se trata de una decadencia real del imperio o una decadencia de las fuentes que poseemos<sup>19</sup>. Más aún, durante los siglos XVIII y XIX era una concepción generalizada que el periodo aqueménida fue un tiempo de estancamiento cuyo auge con Ciro el Grande fue seguido de un declive sólo contrapuesto por la conquista de Alejandro y la regeneración económica que conllevó su paso por Asia<sup>20</sup>. La historiografía es hija de su época y en paralelo al imperialismo decimonónico y el establecimiento de compañías de las Indias Orientales, se erige la figura de Alejandro Magno como precursor en la apertura de nuevas rutas comerciales. A la imagen alejandrina se contraponen el escaso interés manifestado por los persas en el comercio marítimo tanto por la necesidad de controlar la vastedad de su imperio como por la prohibición religiosa de navegar ríos y mares<sup>21</sup>. Por tanto, los persas aparecen como un bastión monolítico frente a un comercio global y cosmopolita.

La imagen del comercio entronca igualmente con la de las ideas, mitificando el papel de Alejandro en Egipto, India y Mesopotamia. Para el caso de esta investigación, Alejandro prefigura y establece en la historiografía tradicional un contacto directo entre el valle del Indo y Mesopotamia.

El conflicto con los griegos propició que Irán fuera conocida como Persia, término que define exclusivamente a la región de Fars, la antigua *Parsa* de las fuentes aqueménidas. Pero la historia del Antiguo Irán se entrelaza con los episodios bíblicos al percibir a Ciro el Grande como un mesías, libertador del pueblo judío del cautiverio en Babilonia (Crónicas 2, 36:22-23).

Una de las barreras más infranqueables es la que obvia la relación triangular entre Persia, India y Grecia, no sólo acorde a la campaña alejandrina sino en la antigüedad tardía -comprendida entre 250-780 a.C.-, en concreto, entre Bizancio y la Persia sasánida. Para la cronología tardía, Walker aduce que se debe a condicionantes historiográficos por la parquedad del diálogo entre estudiosos del mundo sasánida y otras ramas multidisciplinares del mundo antiguo<sup>22</sup>. Indica el autor que la Antigüedad tardía hace

---

<sup>19</sup> Sancisi-Weerdenburg, 1987: 33-45. Véase también Briant, 1989: 33-47.

<sup>20</sup> Briant, 2009: 172, comentado las visiones de la historiografía de dicho periodo donde la herencia clásica se contraponen a un estereotipo de despotismo, desorden, decadencia y lujuria.

<sup>21</sup> Briant, 2009: 173-174, donde el autor recoge las visiones tanto de Huet como de Montesquieu respectivamente. Véase también Briant, 2006: 151-185; Briant: 2009: 21-36.

<sup>22</sup> Según referencia cronológica de Walker, 2002: 46-47. Más adelante, también en Walker, 2002: 51, se remarca como la disciplina historiográfica ha dividido los estudios del periodo tardío entre clásicos y

referencia al periodo sasánida y los inicios del periodo islámico próximo oriental, sin embargo, la evidencia relega ambos periodos en favor del énfasis en el estudio del fin del imperio romano y los inicios del bizantino. Añade además factores como el escaso desarrollo de la arqueología sasánida y la consecuente integración del mundo sasánida en el periodo romano tardío<sup>23</sup>.

Hay que tener en cuenta que la especialidad en el mundo sasánida es relativamente reciente y desubicada en la cronología de los historiadores occidentales<sup>24</sup>. No ha ocurrido así con los historiadores islámicos que han vuelto la vista al periodo tardío de la antigüedad irania para definir los vínculos de las instituciones y estructuras políticas del califato abbasí con el imperio sasánida<sup>25</sup>.

Fuentes arábicas y neo persas son las que proporcionan la mayor parte de información acerca del imperio sasánida. Incluso los textos medio persas son transcripciones realizadas en las compilaciones de los siglos IX y X d.C.; es decir, ya en el periodo islámico. De ahí la dependencia a las fuentes no persas, entre ellas las procedentes de las minorías religiosas. Aunque no es así el caso para la comunidad budista asentada en territorio iranio, pero esto simplemente es parte del escaso desarrollo de la arqueología sasánida y las consideraciones extrapolables para las relaciones sincrónicas del triángulo Grecia-Persia-India. Citando a Walker, “*el problema no es el vacío de evidencias, sino la ausencia de síntesis*”<sup>26</sup>.

Es curioso cómo a la visión clásica del otro, esto es, la idea de bárbaro encarnada por los persas según lo concebían griegos y romanos, también desarrolló en la vertiente persa una antítesis a su propio entorno: la dicotomía entre el Irán y el No Irán<sup>27</sup>.

En definitiva, el discurso histórico iranio está regado de metodologías interpretativas claramente subjetivas e imbuidas tanto de un acusado orientalismo, para el caso de la helenización parta, como de un criticismo nacionalista, en el ocaso del imperio sasánida.

---

próximo-orientales bajo un ejemplo llamativo como los volúmenes de la *Cambridge Ancient History vol. XIII: The Late Empire* y la *Cambridge History of Iran vols. II-III: The Seleucid, Partian and Sasanian Periods*.

<sup>23</sup> Walker, 2002: 47, una de cuyas consecuencias es la falta de una definición del patronazgo de la filosofía helénica efectuado por monarcas sasánidas como Khosrow (Cosroes) II según el autor y obviamente, para el caso que nos ocupa, de la posible difusión y coexistencia que otras religiones tuvieron en el Irán sasánida.

<sup>24</sup> Daryaei, 2016: 195.

<sup>25</sup> Daryaei, 2016: 196.

<sup>26</sup> Walker, 2002: 55, aunque el autor refiere la evidencia nestoriana hay que considerar que aún subyace cierto debate en lo referente a la atribución de estos enclaves a comunidades cristianas o budistas.

<sup>27</sup> Jones; Ereira, 2008: 264.

Por tanto, en el estudio de la historia de Irán toman parte dos variables que afectan a la exposición pragmática de los hechos en cualquiera de los ángulos casuísticos del curso de la historia. Por un lado, el redescubrimiento oriental y la visión del persa como el bárbaro. Por otro lado, el mito ario y la propia identidad irania, proceso que irónicamente hunde sus raíces en el redescubrimiento de las lenguas orientales, como el sánscrito y su vinculación a un origen indoeuropeo.

A este estado de la cuestión se une el hecho de que la historia de Irán se sustenta tanto en las fuentes grecolatinas como en las inscripciones epigráficas redactadas en griego, cuneiforme babilonio, antiguo persa, elamita, arameo, parto, pahlavi e incluso bactriano, conservadas tanto en el interior como en el exterior de Irán.

Sin olvidar la épica tradicional irania, esto es, la herencia oral transmitida por los bardos que durante el periodo parto recorrían las cortes de las familias nobles. Y que sirvió a los sasánidas como base del *Khodāy-nāmag*, no preservado, pero probablemente redactado en pahlavi durante el reinado de Khosrow I (Xusrōy Anōšag-ruwān). Posteriormente estas tradiciones serían recogidas en el *Shāhnāma*, que en su contenido mítico parece conservar la memoria histórica irania.

El zoroastrismo aportó la base moral e intelectual para fundamentar una puesta por escrito de la historia real, aunque el recuerdo del pasado dinástico estaba modelado por ideales de corte zoroastriano, propios del oficialismo religioso del periodo sasánida y de la necesidad de legitimar un poder real en base a tal ortodoxia religiosa<sup>28</sup>.

El influjo determinante del zoroastrismo parece indicar que la expansión occidental del budismo no encontró una amplia mayoría de seguidores en Irán. Esta ha sido una de las tendencias para considerar e incluso anular la presencia del budismo en el ámbito iranio. Tanto es así que se ha hablado de actividad budista en la Persia preislámica antes que, de budismo iranio, dada la falta de fuentes directas que corroboren tal profesión de fe<sup>29</sup>.

Si incidimos en el aspecto lingüístico, hasta finales del siglo XIX las lenguas medio iránicas - bactriano, sogdiano, jotanes- eran desconocidas. Y en tales lenguas estaba conservada la literatura budista hallada. Más aún, lenguas habladas por poblaciones iránicas. Por ello, cuando hablamos de budismo iranio estamos haciendo referencia a un amplio espacio geográfico que abarca desde la meseta irania a la cuenca del Tarim,

---

<sup>28</sup> Daryaei, 2014: 66-67.

<sup>29</sup> Compareti, 2007.



incluyendo las regiones de Bactriana y Sogdiana, donde estaban asentadas poblaciones de habla irania.

Estudiando las fuentes textuales, entre las cuales destacan las chinas, y las arqueológicas constituidas por los monumentos del Turkestán, los orientalistas rusos como Barthold, sugirieron que el budismo se había expandido por Asia Central, con anterioridad al Islam<sup>30</sup>. Por ello, las misiones arqueológicas soviéticas son la base del estudio científico del budismo en Asia Central.

De ahí la importancia del redescubrimiento de las lenguas medio iránicas. A partir de los hallazgos de textos maniqueos en Turfan<sup>31</sup> o los textos budistas en Dunhuang<sup>32</sup>, no solo las lenguas medio iránicas fueron redescubiertas e investigadas, sino que culturas iránicas pudieron ser adscritas a la esfera de expansión, creencia y culto budista.

En definitiva, para la investigación del budismo iraní, incluso en lo referente a la expansión del budismo iraní más occidental, debemos atender a factores de índole macro-cultural en un entorno que no compartía realmente el sentido de una única identidad etno-cultural<sup>33</sup> a la luz del estado de la cuestión y de su propia conceptualización.

#### 1.5.2 Estado de la cuestión bajo el imperialismo: el nacimiento de la budología.

El budismo iraní ha sido juzgado y estudiado siempre bajo la perspectiva del otro, para un periodo previo como fue el del Helenismo en la India tras la muerte de Alejandro Magno. Y por otro, bajo el prisma de la colonización, durante el imperialismo victoriano y las fricciones suscitadas durante el Gran Juego<sup>34</sup> por el reparto de Asia Central. Estos aspectos han condicionado sobremanera el budismo iraní, tanto en lo referente a las fuentes como en el acceso a las evidencias arqueológicas.

Asia Central e India fueron objeto de la colonización, a diferencia de Persia, en cuyo caso fue su influencia en la región objeto de disputa por las potencias occidentales.

---

<sup>30</sup> Stavisky, 1990: 167

<sup>31</sup> Le Coq, 1928; Bermejo Rubio, 2009: 49-79.

<sup>32</sup> Takata, 2000: 49-70; Xinjiang, 1999: 247-275.

<sup>33</sup> Scott, 1990: 43, aunque si se refiere al estrato zoroastriano y prezoroastriano que encontró el budismo en su expansión.

<sup>34</sup> Hopkirk, 2001; Trümpler, 2008

Y todo ello quedó reflejado en las líneas de investigación, respectivamente. Recordamos, por ejemplo, también el carácter filo helénico que se ha atribuido a los partos, protagonistas activos en la historia del budismo iranio y en su expansión por Asia Central. Y como Wolski, dedicado al estudio de este pueblo iranio, demostró que esta dinastía irania conservaba un equilibrio entre el helenismo y el iranismo<sup>35</sup>. O como Narain consideraba que el legado de la campaña en el Indo de Alejandro Magno fue muy limitado: “*Su historia es parte de la historia de la India y no de los estados helenísticos; ellos llegaron, ellos vieron, pero la India conquistó*”<sup>36</sup>.

Fue la Rusia imperial quien en un principio iba a adentrarse en la primera etapa del redescubrimiento histórico-arqueológico del Asia Central en medio de las convulsiones del Gran Juego, mientras que los escasos investigadores occidentales dependerían de la administración rusa para acceder y permanecer en el Turkeistán, como era denominada el Asia Central, y tal como le sucedió a Stein.

Desde finales del siglo XIX, la expansión del budismo fue objeto de estudio tras los hallazgos arqueológicos en el área del Xinjiang y del desierto del Taklamakan. Los estudios e investigación del budismo iranio deben entroncarse, por tanto, en el redescubrimiento de textos y fragmentos budistas redactados en lenguas medio iranianas en Asia Central y en el contexto general del redescubrimiento de las rutas comerciales englobadas en la Ruta de la Seda. Es decir, la historia del budismo iranio está estrechamente ligada a la del budismo y su expansión en Asia Central y a la de la carrera europea por el control del Asia Central desde fines del siglo XIX. Era necesario, por tanto, desvelar la importancia del Asia Central en el desarrollo de la cultura budista, los caminos recorridos, los agentes de expansión que posibilitaron su difusión y sobre todo el grado de comunicación e interacción entre aquellos pueblos en contacto a través de las rutas comerciales.

---

<sup>35</sup> Wolski, 1993. Olbrycht, 2013: 63-74, quien señala que el término “filoheleno” fuera usado de manera consciente en la titulación de la epigrafía numismática por los partos para asegurarse la cooperación griega, especialmente en el área de Mesopotamia.

<sup>36</sup> Narain, 1957: 11. Las connotaciones nacionalistas están muy presentes a la hora de definir la relación triangular entre Persia, Grecia y la India. En el caso iranio, hay referencias a los persas en el *Rgveda*, identificados como *Parshus* (7.81) pero ninguna definición a nivel geopolítico. En este sentido, la identificación védica se trata de utilizar como argumento para la denominada “*Out of India Theory*” que defiende un origen autóctono en el norte de la India para las lenguas indoarias, frente al modelo migratorio indo-iranio procedente de las llanuras centroasiáticas. Es decir, según tal interpretación, al no haber referencia a un imperio persa se trataría de un modelo de migración cuyo punto de partida sería el propio subcontinente indio. De la misma manera, en el *Avesta* el límite lo demarca el *Hapta Hindava*.

Pero en el estudio de Asia Central se refleja cómo el impacto de cada escuela de investigación científica es proporcional al resultado del gran reparto del mundo producido con el Gran Juego, cuando dependiendo de las políticas coloniales, cada escuela recibió y conservó su propio espacio de investigación<sup>37</sup>.

Mientras las potencias occidentales se desplegaban en Asia Central para hacerse con su control, el mito de los países de la Ruta de la Seda iba creciendo. Eran los tiempos del Gran Juego, la lucha por el control de Asia Central<sup>38</sup>. Los británicos tratando de proteger su colonia de la India, impidiendo el avance de los rusos hacia Afganistán y el Turkeistán oriental. Una batalla que incluso en la actualidad se repite por el control de las fuentes de energía y que obliga a la arqueología y a la política a ir unidas de la mano.

Es el periodo de los primeros estudiosos y viajeros intrépidos por la región como Sven Hedin, Aurel Stein o von Le Coq, los consagrados por Hopkirk “demonios extranjeros de la Ruta de la Seda”<sup>39</sup>, que impulsarían la investigación científica, con el hallazgo de los manuscritos de Dunhuang<sup>40</sup> y Turfan<sup>41</sup>, aunque tras ello se encienda un debate ético sobre cuestiones de expolio e iconoclastia.

Sus exploraciones geológicas y arqueológicas se enmarcaban en el concepto “Ruta de la Seda”, según la concepción romántica acuñada por von Richtofen en 1877. Un entramado de redes y caminos comerciales que las caravanas de la Antigüedad habían recorrido para cruzar la cuenca del Tarim en ambas direcciones<sup>42</sup>.

El planteamiento de una Ruta de la Seda implicaba en gran medida la existencia de un punto de partida en China y un lugar de destino en el orbe greco-romano, por lo que se ha sugerido matizar el empleo de este término con el fin de incidir también en el papel desempeñado por partos y sasánidas<sup>43</sup>. Evidentemente, esta designación es convencional. Hubo mucho más comercio que el de la seda y múltiples rutas en un entramado de redes interregionales de comercio a corta distancia, donde las ideas y las creencias fluían entre los prósperos centros comerciales y vías de comunicación.

---

<sup>37</sup> Gorshenina, 2004: 33.

<sup>38</sup> Osterhammel, 2008: 146-153; Trümpler, 2008: 14-19.

<sup>39</sup> El título que da nombre al libro de Hopkirk (1997) ejemplifica el papel sociohistórico que interpretaron estos espíritus aventureros.

<sup>40</sup> Giés, 2008: 202-217.

<sup>41</sup> Yaldiz, 2008: 188-201.

<sup>42</sup> Hopkirk, 1997: 14.

<sup>43</sup> Rezakhani, 2010: 420-433, insiste en su artículo en desmontar el mito romántico y eurocéntrico de la Ruta de la Seda. Hopkirk, 1997: 37-38.

Por lo tanto, en este estudio, se hablará de la “ruta de la seda” como un complejo de conexiones terrestres comerciales entre Asia Central y el Mediterráneo que se remontan al III milenio a.C. En la cual, la vinculación de la expansión del budismo a través de las rutas comerciales hizo de la doctrina del Buddha un vehículo de contacto entre poblaciones.

Desde principios de siglo XX hubo una tendencia a estudiar el budismo bien desde una perspectiva cristiana en cuanto a dogma, o bien en la relación del budismo con la filosofía y arte helenísticos. Otro hecho destacable es que la interpretación del budismo en el siglo XIX revela mucho del contexto socio cultural en el que se construye tal discurso histórico, coincidiendo con el redescubrimiento de Oriente. Es decir, hacia finales del siglo XIX “*no había un budismo en la imaginación europea*”<sup>44</sup> pues no será hasta la segunda mitad del siglo XIX, en torno a 1860, cuando el budismo académico emerja en forma de manuscritos y restos arqueológicos.

El budismo nació como objeto del conocimiento occidental, en el periodo del colonialismo, pasando la India de ser cuna del espíritu a un centro de decadencia<sup>45</sup>. Sin embargo, como religión viva, el budismo se encontró fuera de la India, desde Tíbet a China y Japón<sup>46</sup>. Para los misioneros y oficiales occidentales desplazados en estas tierras, el budismo no era más que idolatría. No sería hasta 1827 cuando Colebrook, gracias a los estudios de sánscrito de Jones, declarase que el lugar de nacimiento del Buddha había sido India<sup>47</sup>.

---

<sup>44</sup> Silk, 1994: 174.

<sup>45</sup> López, 1995: 2-7. El autor considera que el budismo es una creación externa en la que desde Europa se ha construido como un elemento histórico progresivo: un elemento hipostizado, creado en Europa y controlado por Europa.

<sup>46</sup> López, 1995: 11-12. Cuando India paso a ser una colonia británica, el budismo era una religión muerta en la tierra que le dio origen y forma.

<sup>47</sup> Mirsky, 1998: 93-94, Colebrook consideraba el budismo una rama herética del hinduismo, dado que el canon Hīnayāna había sido redactado en la lengua vernacular del pāli en lugar del sánscrito, tal como fue el deseo del Buddha para la mayor expansión del budismo.



1. POSTER DE LA PRIMERA EXHIBICIÓN AFGANA EN EL MUSEO GUIMET EN 1938 (HIEBERT; CAMBON, 2008: 148)

Ciertamente, la arqueología centroasiática no siguió el mismo ritmo de investigación que la del Próximo Oriente. Hecho que repercute inevitablemente en la concepción que se tiene del budismo iranio. El hecho de percibirse en la escultura de Gandhāra los vestigios de un arte búdico, donde se hacía palpable la influencia helenística, dio prioridad al relato histórico alejandrino y helenístico: desde las campañas militares alejandrinas y la presencia griega en Asia Central culminado en Bactria como capital greco-bactriana<sup>48</sup>.

Se sospechaba de la verdadera existencia de una civilización griega en Asia Central tras los hallazgos en la India británica, en la zona del Amu Daria y en el Turkestan ruso, de monedas greco-bactrianas e indogriegas. La misión de Foucher, primer director de la DAFA (Délégation archéologique française en Afghanistan), trató con éxito de superar este vacío histórico con los primeros trabajos en Afganistán. Según Foucher, el desarrollo del budismo en el noroeste de la India estuvo influenciado por las religiones iranianas<sup>49</sup>.

<sup>48</sup> López, 1995: 14, cita el trabajo de Stanley Abe, quien considera que la consideración de un influjo helénico en las primeras representaciones antropomórficas del Buddha, implica nociones de mezcla racial, difusión, degeneración y posesión del origen, por tanto, deudores de la civilización griega allí asentada.

<sup>49</sup> Foucher, 1947: 285-289. Tarn, 1951, por el contrario, perfilaba los reinos greco-bactriano e indogriego como fuertes bastiones del helenismo. De tal manera que ambas teorías confrontaban el estudio del escenario en el que se expandieron las enseñanzas budistas.

Por entonces, la exposición inaugurada en el museo Guimet en 1938 sobre los hallazgos de Begram (Afganistán), se inauguraba como una muestra del descubrimiento acerca del cosmopolitismo iconográfico de la escuela de Gandhāra de los siglos I-II d.C.<sup>50</sup>.

Henri de Lubac (1896-1991), sacerdote jesuita francés, estudió el budismo desde una óptica del reencuentro con el cristianismo y con el orbe occidental, pero sin dejar de considerar las enseñanzas búdicas como una forma de ateísmo. *La Rencontre du bouddhisme et de l'Occident* (1952) es una de las primeras guías académicas sobre el budismo occidental, que permite acercar al lector a la percepción del budismo de los viajeros europeos, desde un trasfondo cultural cristiano, humanista y científico desde el periodo más temprano grecolatino<sup>51</sup>.

Por el contrario, la historiografía japonesa trata de aferrarse al budismo no sólo como un sistema de creencias, sino como un vasto sistema de conocimiento de artes y ciencias que abarcó desde la India a Asia Central<sup>52</sup>.

Por tanto, a la relación del budismo con Occidente, del mismo modo que la Ruta de la Seda unía la capital china Chang'an (la actual Xian) con Roma o Bizancio, hay que implicar un estudio del budismo que no obvie las regiones de Transoxiana, el Pamir, la cuenca del Tarim, la meseta irania e incluso Mesopotamia. De lo contrario, supondría relegar el papel de las poblaciones iránicas. Más aún, se trata de entender la meseta irania durante el periodo parto-arsácida no como una pantalla o un intermediario en las relaciones entre la India y Occidente, sino como un estado activo en la interacción político, cultural y religiosa. Incluso durante el periodo sasánida, cuya ortodoxia sasánida aplicada por el ámbito académico<sup>53</sup>, ha reducido al budismo a una minoría pagana religiosa, junto con maniqueos, judíos, cristianos y reminiscencias prezoroastrianas.

Según el relato lineal histórico, la penetración del Islam puso fin a los enclaves búdicos en Irán, llevando tras de sí la evidencia de un budismo practicado por poblaciones de origen iranio<sup>54</sup>. Por otro lado, el declive de la dinastía T'ang en China y la conversión al Islam de la región del Taklamakan contribuyeron a la desaparición del budismo en la Ruta de la Seda<sup>55</sup>. Por ello, la comprensión de la expansión del budismo a través del Asia Central, cruzando pasos montañosos naturales, hacia el valle de Bamiyan por el norte, o

---

<sup>50</sup> Green, 2017: 47-70

<sup>51</sup> De Lubac, 1952.

<sup>52</sup> Jiro, 1992: 55

<sup>53</sup> Véase las explicaciones justificadas por De Jong, 2004: 51.

<sup>54</sup> No obstante, durante el periodo mogol, el emplazamiento de Maragheh, al sur de Tabriz, acogió santuarios budistas en cuevas, véase Ball, 1979: 329-340.

<sup>55</sup> Hopkirk, 1997: 53.

hacia los confines del desierto del Taklamakan y los asentamientos en los oasis, hacia el este, pasa por canalizar el significado de la Ruta de la Seda y las creencias de las poblaciones asentadas en este entorno o que decidieron recorrer los pasos comerciales.

### 1.5.3 Estado de la cuestión: los estudios del budismo en la actualidad

El budismo no fue una religión inmóvil y estricta en cuanto a dogma. Parte de su atractivo reside en la cercanía espiritual a aquel que lo profese, de manera que el budismo pronto fluyó por las rutas comerciales. De esta manera fue permeable a creencias que encontraba a su paso. Esa permeabilidad y esa adaptación han sido la clave de su expansión entre poblaciones diversas en términos culturales.

Por el contrario, el zoroastrismo, continúa una tradición mitopoética del profeta Zaratustra, desde la protohistoria del Asia Central hasta la mentalidad científica contemporánea, con la finalidad de legitimar y justificar unos intereses espirituales y un contexto religioso como ritual<sup>56</sup>. En cualquier caso, tanto el budismo como el zoroastrismo, ambos deben ser analizados mediante una antropología que considere la coyuntura del contexto cultural en el que se desarrollan como en el que evolucionan, esto es, según las circunstancias, las épocas y los propósitos<sup>57</sup>.

Pero al mismo tiempo, el budismo es una religión viva, accesible desde sus escrituras y desde los artefactos y evidencias arqueológicas –esculturas, pinturas rupestres- dispersas por Asia Central y la meseta irania. Estos hallazgos arqueológicos cambiaron la tesis de la expansión del budismo fuera de su lugar de origen, la India, y concedieron una merecida importancia a la actividad desempeñada por las poblaciones iranianas en la transmisión de las enseñanzas budistas hacia Asia Central y China. En recientes estudios, Mariko Namba Walter advierte sobre el hecho de que en Turkmenistán se conservan objetos budistas procedentes de las excavaciones de Merv, que aún deben ser estudiados con profundidad<sup>58</sup>. Este dato obliga a reconsiderar tanto las vías de

---

<sup>56</sup> Cantera, 2009: 66. En su artículo, el autor considera que la figura de Zaratustra es un mito que se reinventa según propósitos culturales.

<sup>57</sup> Cantera, 2009: 66. El autor aboga por la perspectiva antropológica para adentrarse en el mito de Zaratustra. Del mismo modo debería plantearse el estudio del budismo iranio.

<sup>58</sup> Namba Walter, 1998 en Foltz, 1999.

trasmisión como las cronologías para el budismo iranio y sus seguidores partos, en primer término.

Como muy bien teoriza Kopytoff, los artefactos, expresan mucho más que una influencia o adopción cultural, siendo lo más significativo no la adopción en sí de un objeto ajeno culturalmente sino el camino en el cuál es redefinido culturalmente y puesto en práctica o uso. Es decir, la presencia de imaginería budista en el ámbito iranio responde a un proceso en el cual entronca perfectamente la perspectiva antropológica de Kopytoff<sup>59</sup>. Sin embargo, existen ciertas reticencias a la hora de considerar seguidores budistas en el territorio persa apoyándose en la ausencia de hallazgos arqueológicos en la propia meseta irania<sup>60</sup>.

En ocasiones esta investigación parece estar trabajando en consonancia con la *argumentatio ex silentio*, dada la ausencia de evidencias arqueológicas profusas. Sin embargo, la obligada relectura de los datos que disponemos permite ofrecer un nuevo panorama acerca de la difusión occidental del budismo y de la interacción de los pueblos. De hecho, el budismo jugó un gran papel en la literatura persa tanto preislámica como islámica. Y esto tiene un valor fundamental a la hora de dotar de contenido histórico los restos arqueológicos asociados al budismo, pues tal influjo no puede haberse producido de no haber habido un contacto continuado entre culturas.

Casi un siglo después de la exploración de Stein, en el año 2002, algunos medios iraníes y japoneses se hacían eco de un hallazgo inusual en Shiraz y el sureste de Irán, en la región de Fars<sup>61</sup>. Diecinueve pequeñas estatuas de Buddha, realizadas en arcilla y yeso siguiendo el estilo de Gandhāra, aparecían en el sur de Irán. Un hallazgo que nunca se había producido en el actual territorio de Irán, y que fue considerado no tanto como un descubrimiento arqueológico sino una evidencia de contrabando de antigüedades desde Afganistán o Pakistán. La ilegalidad de su excavación y la falta de un análisis científico en el preciso momento de su hallazgo generan en torno a estas figuras una obvia controversia entre los investigadores. Actualmente estas piezas se conservan en el Museo Nacional de Tehran.

Higuchi, director del Research Center for Silk Roadlogy, llamó la atención sobre la semejanza de las esculturas del Buddha halladas en Irán, con las de la escuela de Hadda

---

<sup>59</sup> Kopytoff, 1986: 67

<sup>60</sup> Compareti, 2007: 2, sólo fuentes externas. Sin embargo, este artículo es muy introductorio a la hora de iniciar el estudio del budismo iranio.

<sup>61</sup> "Statues in Iran Challenge Theories on Buddhism's Spread", 2002.



o las de los templos budistas de Taxila y Gandhāra. Pero dadas las condiciones de su hallazgo, su estudio ha quedado reducido a cuestiones estilísticas para proceder a su datación y posible lugar de origen. Según Higuchi, sería posible formular una nueva teoría sobre el trasfondo de la expansión budista y su presencia en Irán<sup>62</sup>.

Este hallazgo coincidió también con el desarrollo de una investigación conjunta irano-japonesa sobre la presencia del budismo en la parte este de Irán. Se trataba de un proyecto de colaboración con Japón, en el que el Iranian Center for Archaeological Researches, integrado en el Research Institute of the Iranian Cultural Heritage, Handicrafts and Tourism Organization (RIICHHTO), trabajó conjuntamente con un equipo japonés, en dos fases de trabajo arqueológico (en el año 2005 y en el año 2007)<sup>63</sup>.



2. ESTATUAS BUDISTAS EN EL MUSEO NACIONAL DE TEHRAN (MIYAJI, 2006: 82-84)

Uno de sus miembros, el profesor Miyaji, expresaba en la memoria de la excavación su opinión sobre la necesidad de investigar profundamente las esculturas de los museos de Irán, pues probablemente existan aún piezas desconocidas que podrían

<sup>62</sup> Op. Cit.

<sup>63</sup> Ghahremani, 2009. Ponencia presentada en Singapur.

formar parte de ese cúmulo de hallazgos inconexos. Miyaji también sugería la necesidad de definir áreas de estudio dentro de Irán, focalizando su sugerencia en el norte de Irán, en las proximidades de Turkmenistán y Afganistán<sup>64</sup>. Los hallazgos arqueológicos y los fondos de los museos en estas zonas, así como los ubicados a lo largo de la denominada Ruta de la Seda, obligan a reconsiderar el área norte y este de Irán.

No obstante, lejos de cambiar las teorías sobre la expansión del budismo, las estatuas del Buddha conservadas en la actualidad en el Museo Nacional de Tehran, no hacen sino resaltar el principal problema que existe en la investigación del budismo iranio: la necesidad de profundizar en el papel que el influjo iranio tuvo en el budismo, en el contexto de su expansión por Asia Central y su interacción con las culturas iránicas allí establecidas. Y, en este sentido, tanto las excavaciones realizadas durante el periodo soviético en Turkmenistán, la investigación en Afganistán, así como las misiones desarrolladas en los últimos años en Irán, pueden dar respuesta a la cuestión de la expansión del budismo en el este de Irán.

Por último, Miyaji planteaba el principal problema que en la actualidad tenemos: la metodología. Al igual que observaba Melikian Chirvani, es de gran importancia obtener una visión amplia de búsqueda, investigación y metodología. Para Melikian Shirvani, hace más de cuarenta años, el problema era que los pocos enclaves arqueológicos que habían sido estudiados se habían tratado como parte de una herencia india antes que como monumentos budistas iránicos en sí<sup>65</sup>. Hoy en día, el principal problema es la falta de continuidad en la investigación arqueológica, que nos permitiría entender si esas estatuas sufrieron alguna modificación en su significado ritual y simbólico adaptándose a la cultura iraní receptora o, si, por el contrario, conservaban un mensaje búdico.

Los trabajos más recientes en Irán han sido las misiones conjuntas japonesa-iraní de 2005 en el templo budista de Bahâr (Bihâr) en Irán, y la de 2007, cuyo objetivo era el zoroastrismo del noroeste de Irán, en la provincia de Khorasan norte. La perspectiva tomada en torno al budismo y su relación con el zoroastrismo es radicalmente diferente a la que se había venido tomando en los trabajos occidentales. La directora de la última misión (2007), Nasrin Ghahremani, planteaba que durante la investigación se focalizó el objetivo de estudio en la cuestión de las posibles influencias del budismo en el zoroastrismo, frente a la teoría tradicional de las influencias iránicas en el budismo<sup>66</sup>.

---

<sup>64</sup> Miyaji, 2006: 77.

<sup>65</sup> Melikian-Chirvani, 1971: 56.

<sup>66</sup> Ghahremani, Ponencia presentada en Singapur.

Se trata de un periodo cuyas fronteras geográficas no están definidas, pero en las cuáles se detectan núcleos greco-romanos, iraníes e indios, a su vez enclaves de interacción. Por ello, cuando hablamos de los límites más occidentales de expansión del budismo entramos en el terreno de la periferia del mundo indio, y en tal caso, la cultura de frontera o modelo de centro-periferia “desafía el análisis y la categorización razonables” pues no ofrece la realidad del proceso cultural de adaptación<sup>67</sup>.

Ese borde occidental, el límite este, alcanza incluso dimensiones míticas desde el punto de vista budista, mucho más lejos de las rutas comerciales de la seda. Hallazgos tan escasos como llenos de preguntas manifiestan los caminos recorridos por los seguidores del budismo. Hallazgos sorprendentes e inusuales como la estatua de Buddha del tesoro de Helgo (Suecia), que podría haber sido llevada como objeto de lujo por algún barco vikingo o incluso por algún emisario parto de creencias budistas<sup>68</sup>, con características del arte en piedra de Gandhāra.

Este aporte permite abarcar el budismo iraní desde la antropología<sup>69</sup> y la cultura iraní; esto es, desde la perspectiva de las poblaciones iraníes que abrazaron y practicaron la fe budista sin perder la identidad iraní. Bajo la definición de budismo iraní tenemos tanto una afiliación étnica como una culturización religiosa. La cuestión es si se adopta el budismo como un fenómeno extranjero a la cultura iraní o se adapta y redefine a la cultura local zoroastriana y mazdea, como se dejará sentir en las comunidades mitraicas de la Bactriana y a través del propio mensaje del clero ortodoxo sasánida.

El budismo iraní debe entenderse como la asimilación del budismo entre las poblaciones iraníes que estaban asentadas en Asia Central y la meseta iraní. La expansión del budismo hacia Asia Central había seguido los mismos caminos que los comerciantes; por tanto, el budismo quedó indiscutiblemente ligado a los ejes de la Ruta de la Seda. Pero el trasfondo antropológico, la asimilación y la permeabilidad, con la que el budismo penetró entre estas poblaciones, es la infraestructura que persigue esta investigación. Y si en la Ruta de la Seda las poblaciones iraníes estaban activas es evidente que su contacto con el budismo aconteció. En qué medida y de qué manera se

---

<sup>67</sup> Mairs, 2007: 80, refiriéndose a la presencia de artefactos egipcios en Asia Central, en un argumento válido para la presente investigación.

<sup>68</sup> Jiro, 1992: 57-58.

<sup>69</sup> El trabajo más reciente en cuanto a la investigación del budismo iraní es Vaziri, 2012. Su planteamiento pretende ser un acercamiento antropológico, en tanto que aproximación a la interacción cultural y las prácticas paralelas.

implicaron las poblaciones iránias en la primera expansión del budismo fuera de su lugar de nacimiento, la India, es objeto de mi investigación.

Este estudio defiende, no obstante, la idea de que el encuentro del budismo con poblaciones iránias seguidoras del zoroastrianismo y de las prácticas mazdeístas prezoroastrianas se produjo en ciertos ámbitos en los que la línea que separa el chamanismo, paganismo y la magia no está bien definida. Un encuentro que se topa con el enfrentamiento entre Kartīr y Mani, este último conocedor de las enseñanzas budistas, y con los ascetas errantes que recorrían las tierras del orbe iranio.

Si el enfrentamiento de Kartīr con Mani se entiende dentro de un contexto chamánico, por qué no hacer extensible la condena del budismo bajo esa perspectiva de confrontación y encuentro de dimensiones chamánicas.

Los principios abstractos del mensaje de Zaratustra no excluyen las técnicas del éxtasis. Según Eliade, Zaratustra estuvo familiarizado con las técnicas del chamanismo indoiranio, aunque éstas no ocupen un papel central en sus propias enseñanzas. En este sentido, Zaratustra sería una figura histórica y no una parte del mazdeísmo elevada a arquetipo<sup>70</sup>.

En este sentido, junto al redescubrimiento del budismo y la percepción del otro antes mencionados como parte del budismo iranio, debe considerarse el concepto de chamanismo aparecido en el siglo XIX dentro de los estudios clásicos, en íntima conexión con el romanticismo, momento en el cual es vinculado a la historia de Grecia<sup>71</sup>.

Bremmer subraya que los estudiosos germanos del romanticismo eran más proclives a conectar el clasicismo con el chamanismo, desde el periodo arcaico a los inicios de la etapa clásica. La relectura de Heródoto permitió establecer el vínculo entre los escitas, griegos y chamanes y equiparlos a la misma categoría entre yoguis, derviches y nativos norteamericanos<sup>72</sup>.

Los trabajos de Meuli llevaron a aproximar el chamanismo a la antigua religión irania, al considerar que los viajes iniciáticos de los seguidores de Mitra eran un estado primitivo del chamanismo<sup>73</sup>. Este aspecto vincula a las comunidades mitraicas bactrianas

---

<sup>70</sup> Eliade, 1964: 394-403.

<sup>71</sup> Bremmer, 2016: 56. El autor hace un amplio y exhaustivo recorrido por el estado de la cuestión del chamanismo. Y concluye que la fascinación de los estudiosos por carismáticos individuos ajenos a la cultura racional griega los llevó a aceptar tesis chamánicas carentes de autocrítica, las cuales deberían ser revisadas con más rigor aun manteniendo la posibilidad de la transferencia religiosa escita o tracia a Grecia.

<sup>72</sup> Bremmer, 2016: 57-58.

<sup>73</sup> Bremmer, 2016: 61.

con la expansión del budismo occidental y los viajes para imponer el fuego sagrado de la ortodoxia zoroastriana de Kartīr.

Ciertamente, en el siglo XVIII el trance de los chamanes fue considerado un estado bizarro que rayaba en histeria, una patología definida como “histeria ártica”, propia de los chamanes y debido a condiciones casuales como la geografía, el clima y ciertos estados mentales<sup>74</sup>. Hasta ese momento, el trance se consideraba como posesión por demonios.

En este periodo, el panteísmo griego y el chamanismo siberiano empiezan a ser comparados frente al modelo degenerativo del brahmanismo, defendido por los ilustrados. Esto significa que el chamanismo de Siberia y Asia Central y los modelos mitológicos europeos son de nuevo comparados<sup>75</sup>. En el orientalismo ruso, China se percibió como la cúspide de la civilización. En el caso de Siberia, durante la segunda mitad del siglo XIX, coincidiendo con el desarrollo del proyecto ferroviario del Transiberiano, se trató de rusificar la región. De tal manera, la percepción del chamanismo fue la de un valor regional indígena dentro del sentimiento panruso.

Señalaba Kingsley que *“usar un término externo para describir las prácticas conocidas entre los antiguos griegos – en clara alusión al término chamanismo-, puede tener un efecto terapéutico en el ámbito académico para expandir nuestros horizontes culturales y ser más conscientes de la vastedad y complejidad de la vida en el Próximo Oriente y Mediterráneo de la Antigüedad. En este ámbito, los griegos a mediados del primer milenio a.C. eran una parte más del entramado de interacciones entre poblaciones del norte de Asia, Irán, Mesopotamia”*<sup>76</sup>. Algo que puede hacerse extensible a la comprensión de la vida de todos los pueblos implicados en esas conexiones culturales y que es uno de los patrones de difusión acogidos por el presente estudio para su elaboración.

Si queremos ahondar además en la compleja relación con el chamanismo, en la línea de Walter Ruben (1940), cuando trataba de vincular el budismo más temprano con el *Ṛgveda* y el *Avesta* y las prácticas chamanísticas, trabajo recogido por Frederick Smith, nos sentimos invadidos por la misma dificultad que él encontró años atrás. Incluso como tendencia de investigación caída en el olvido<sup>77</sup>.

---

<sup>74</sup> Bremmer, 2016: 68.

<sup>75</sup> Bremmer, 2016: 62.

<sup>76</sup> Kingsley, 1994: 195.

<sup>77</sup> Smith, 2006: 90 n.138; Ruben, 1940.

Parece que el budismo iranio hubiera alcanzado el límite de su investigación dado el actual estado de la cuestión y la falta de hallazgos arqueológicos. No en vano, no deja de ser una investigación con apenas un siglo de pausada tradición. Los datos históricos han sido recopilados y analizados por los historiadores y arqueólogos, pero la evidencia disponible es escasa y fragmentaria. Básicamente, y a la luz del desarrollo contemporáneo, el principal problema en la metodología de la investigación del budismo iranio es la limitada lista de referencias arqueológicas y textuales que completen la perspectiva irania del budismo *in situ* y marquen la pauta de la expansión hacia el occidente de Irán.

En su artículo, Jan Nattier refería que “*a veces es tentador abandonar el proyecto de compilar la historia del budismo en Asia Central*”, recordando las palabras del indólogo John Brough, quien declaró que una historia narrativa de la expansión del budismo en Asia Central simplemente no puede ser escrita. Brough manifestaba que “*la información que sobrevive es fragmentaria, la interpretación es a menudo incierta, los problemas son numerosos e intratables*”. Demasiados datos se han perdido para que podamos elaborar un relato completo de la difusión y evolución del budismo en Asia Central<sup>78</sup>, pero suficientes para definir la asimilación del budismo entre las poblaciones iranias.

## 1.6 Metodología de la presente investigación doctoral

A nivel metodológico, el presente estudio sigue el siguiente principio definido por Sick, quien entiende que “*incluso cuando tenemos evidencia directa de la transferencia de una idea entre culturas, encontramos que esta transferencia es en realidad una negociación y no un simple préstamo*”<sup>79</sup>, de tal manera que el proceso expansivo del budismo se convierte en un revulsivo a la hora de percibir la interacción frente a la perspectiva historiográfica de las diferentes escuelas helenísticas o indias.

Uno de los principales obstáculos para la realización de esta investigación es que se adolece de fuentes directas que reflejen la perspectiva interna, el sentir, de practicantes budistas dentro de la propia meseta irania. Sin embargo, como dice Plácido, “*la admisión*

---

<sup>78</sup> Nattier, 1990:195: John Brough, *The Gāndhārī Dharmapada* (1962).

<sup>79</sup> Sick, 2007: 257.

*consciente de la subjetividad permite la reversión subjetiva de la utilidad del conocimiento histórico*<sup>80</sup>.

Por otro lado, al considerar la presencia de prácticas chamánicas en el intercambio interreligioso irano-búdico debemos atender a paradigmas conceptuales pertenecientes a diferentes horizontes tanto culturales como temporales que hundan su propia concepción en las raíces de la religión.

Aceptada esta premisa podemos considerar las fuentes tanto arqueológicas como epigráficas y literarias, contemporáneas al periodo parto-sasánida que reflejan tanto la adscripción al budismo como la condena a dicha religión a partir de la restauración de la ortodoxia zoroastriana. Pero las fuentes son en sí mismas un producto histórico<sup>81</sup> y hay que considerar el entorno en el que se han producido.

La principal fuente directa es la inscripción del sacerdote Kartīr, cuya confesionalidad zoroastriana nos remite a la mitología del *Avesta*. La propia condena manifiesta la expansión del budismo en el Irán parto-sasánida. Pero también el mito se hace necesario en tanto que paradigma de sus propias creencias. El mito proporciona una reflexión y un código de conducta sobre el ser humano y el entorno que lo rodea. De tal manera que el *Avesta* nos proporciona una respuesta, entre otros aspectos de la vida religiosa y cultural de los seguidores zoroastrianos, a la reacción y absorción del budismo entre las poblaciones iránicas.

El mito es una interpretación de la historia, incluso una parte de la historia de Irán<sup>82</sup>. Es el reflejo antropológico de los principios que pretenden regir la conducta ética y moral de la sociedad que los concibe. Y, por ello, en el caso de esta investigación es la respuesta a la recepción del budismo entre las poblaciones iránicas, pero también la clave para definir el influjo de las tradiciones iránicas entre las escuelas budistas.

A su vez el budismo es una doctrina surgida en un ambiente hinduista, a su vez imbricado en el proceso migratorio indoiranio. Esta relación histórica entre ambas poblaciones iránicas e hindú es una constante y por tanto necesaria en la reconstrucción de la expansión occidental del budismo. Porque ciertamente el mito representa los valores oficiales sancionados por la casta religiosa sasánida para aunar y cohesionar los intereses de la población.

---

<sup>80</sup> Plácido, 1993: 78.

<sup>81</sup> Plácido, 1993: 170.

<sup>82</sup> Hinnells, 1985: 110.

La metodología seguida en mi estudio del budismo iranio parte sobre todo de la aproximación a la perspectiva antropológica, a la reflexión irania, a partir de fuentes eminentemente iránicas. La interpretación del mito iranio sobre la base de restos arqueológicos budistas emplazados en territorios donde se asentaban poblaciones iránicas, permite analizar la intensidad del budismo entre dichas poblaciones. Siempre teniendo en cuenta, como se ha visto en el apartado anterior, que tanto la iranología como la budología, son disciplinas muy recientes, sujetas a la subjetividad de los intereses colonialistas del siglo XIX. En este sentido el análisis de la ideología, la idiosincrasia y la cosmología del ámbito iranio son la clave metodológica más determinante para hacer esa aproximación al influjo iranio en el budismo, en lo que ha terminado por definirse “budismo iranio”, pues nunca hubo un budismo unitario.



---

La Edad del Hierro y los Imperios Iranios. Una aproximación a la identidad irania a través de su horizonte religioso

---



## 2 La Edad del Hierro y los imperios iraníes. Una aproximación a la identidad iraní a través de su horizonte religioso

Para comprender la receptividad de la población iraní a las corrientes religiosas, es necesario hacer una sinopsis de la historia del Antiguo Irán. Este recorrido comienza por las llamadas gentes del Avesta y está imbricado en la propia cosmogonía mazdea, clave para comprender no sólo los orígenes del mundo según el mazdeísmo, sino las dinastías míticas en las que la posterior historiografía sasánida del siglo III d.C. va a anclar sus propias raíces y generar el concepto de Irán como nación.

Este hecho es paralelo a la atribución del lugar de nacimiento de Zaratustra, pues hay tradiciones que lo sitúan en el noroeste de Irán, en las proximidades del lago Urmieh<sup>83</sup>, mientras que otros estudiosos lo ubican en el este de Irán, en la región del Khorasan, de acuerdo con la geografía mítica del Avesta Reciente<sup>84</sup>.

La idea político-religiosa de Irán se sustenta sobre un proceso de migraciones que se remonta a la llegada de las primeras poblaciones indoarias al Próximo Oriente durante el II milenio a.C., cargadas de un sustrato común indoario, en una primera oleada (comúnmente caracterizada por una cerámica pulida gris y enterramientos en necrópolis fuera de los asentamientos). Y al proceso de iranización que se produce desde el siglo X a.C., iniciando la Edad del Hierro, con la llegada de la rama iraní a la meseta. Sin embargo, no parece haber una conexión directa y continuada entre la primera migración indoaria que alcanzó Mesopotamia entre 1600-1400 a.C. y la segunda migración indoiranía que se asentó a lo largo de toda la meseta iraní y cuya presencia eminentemente iraní se atestigua a través de las fuentes asirias del siglo IX a.C.<sup>85</sup>.

En el origen de este movimiento migratorio debemos vislumbrar una interacción con el complejo urbano bactromargiano o cultura del Oxus (2200-1700 a.C.)<sup>86</sup> propia del sureste de Turkmenistán, que se refleja en la adopción de elementos religiosos como el

---

<sup>83</sup> Zaehner, 2011.

<sup>84</sup> Boyce, 1975: 3-21.

<sup>85</sup> La primera referencia a nombres iraníes se atestigua en 881 a.C. en las fuentes asirias.

<sup>86</sup> Sarianidi, 1998.

consumo ritual del *soma* (el *haoma* iranio) o el mito del dragón, si se proyectan los textos sagrados del *Avesta* y el *Rgveda* en este periodo migratorio<sup>87</sup>.

## 2.1 La llegada a la meseta irania de una nueva población: los estados preaqueménidas

Antes de la irrupción de grupos poblacionales de habla irania a partir del II milenio a.C., el elemento indígena de Irán remite a poblaciones elamitas en el sur, casitas en el Luristán y valles de los Zagros, lulubeos en el sureste del Kurdistan, guteos en los Zagros, maneos en el noeste del Kurdistan, hurritas a los pies de los Zagros y lago Urmia, que durante la Edad del Bronce participaron del fenómeno del urbanismo y terminaron por establecer vínculos con los nuevos pobladores cuando las redes de intercambio y la urbanización mostraron signos de declive coincidiendo con el periodo migratorio, entendido como un fenómeno complejo que afectó tanto al área centroasiática como al valle del Indo.

La transición de la Edad del Bronce a la Edad del Hierro suele estar definida por la llegada de pueblos de habla irania y la introducción de la tecnología del hierro. Una primera oleada de protoiranios alcanzó Mesopotamia coincidiendo con la crisis urbana de 1800 a.C. Dichas poblaciones han sido identificadas con los mitannios y con la difusión del carro de guerra y los caballos; no obstante, su conexión con las poblaciones irania de la Edad del Hierro ha podido ser establecida.

Los habitantes de la estepa adoptaron la equitación como una práctica común hacia finales de la Edad del Bronce en la estepa euroasiática, perfeccionando la figura de jinetes guerreros.

Una segunda oleada coincidiría con la abrupta irrupción en torno a mediados del I milenio a.C. en el noroeste de Irán, en el entorno de la cadena montañosa de los Zagros, de una cerámica bruñida monocroma gris o roja ha sido atribuida a la migración de ciertos grupos poblacionales definiendo su *ethos* cultural por la identidad étnica principalmente. Se trata de tribus irania procedentes del Asia Central o desde las estepas rusas a través del Cáucaso, según las dos principales teorías de dispersión en el altiplano iraní, que penetraron en la meseta irania, dando comienzo a la Edad del Hierro (1600-550 a.C.)<sup>88</sup>.

---

<sup>87</sup> Witzel, 2013: 430-431; Mallory; Adams, 1997: 73.

<sup>88</sup> Recordar teoría de Grantovskiy, 1970: 7, 47, 362 según la cual los iranos penetran en la meseta irania desde las estepas rusas a través del Cáucaso, sin vinculación con la aparición de la cerámica gris dada su ausencia en las sociedades del *Avesta* y el *Rgveda*. Según Abaev, 1969: 121-124 los iranos se adentran

Esta cerámica suele encontrarse en las necrópolis ubicadas en las afueras de los asentamientos. Los enterramientos suelen ser sencillas tumbas, pero también construcciones con ladrillos de adobe. Sin embargo, la asociación de las innovaciones en la cultura material con la llegada de pueblos irano parlantes es hipotética dada la presencia de tribus indígenas como los elamitas. Por otro lado, tanto Ghirshman<sup>89</sup> como Cuyler Young<sup>90</sup> intentaron vincular a los mitannios con la cerámica gris del oeste de Irán (montes Alburz, Azerbaijón, Lago Urmieh) y, por tanto, con las poblaciones iránias del siglo IX a.C., en base a teorías no aceptadas en la comunidad académica.

La etnicidad irania no puede ser aceptada de manera simplificada y generalizada en los yacimientos del Hierro I en los que se encuentra esta cerámica gris, ni tampoco vinculada a medos o persas, quienes son mencionados por primera vez en las fuentes neosirias de la mitad del siglo VIII a.C. - IX a.C.

No se trata, sin embargo, de un grupo homogéneo, sino de diversas entidades tribales que irrumpen en la meseta coincidiendo con la introducción de la tecnología del hierro y que preceden a la eclosión unificadora de medos y persas. Este horizonte arqueológico llevó a los autores a hablar de una “revolución” sobre la cual declarar que la cultura del Hierro I es uniforme y determinada por la llegada de nuevas tribus a la meseta<sup>91</sup>, un debate académico que debe ser redefinido. No obstante, la estratigrafía de los asentamientos difiere cronológicamente para cada área de la meseta irania y atribuir una etnicidad a cada complejo cultural aún está lejos de ser posible.

Sin embargo, hablar de los estados preaqueménidas de la Edad del Hierro responde más a una clasificación cronológica antes que cultural<sup>92</sup>. Sin embargo, se trata de entidades dotadas de organización sociopolítica y de economía agropastoral que parecen tener vínculos tanto con la cultura centroasiática de Andronovo como con el Complejo Cultural Bactro-Margiano (actual Turkmenistán).

Acorde a la penetración irania desde el este de Irán, es muy probable que el zoroastrismo tomase forma entre los pueblos iránios del II milenio a.C. en el entorno centro asiático, después de la primera oleada, pero antes de que la segunda oleada de

---

por la vía del norte del mar Caspio en el II milenio a.C., mientras que los escitas permanecen en el sur de Rusia. Para el desarrollo de estas teorías véase Dandamaev, 1991; Kuzmina, 2007.

<sup>89</sup> Ghirshman, 1977.

<sup>90</sup> Cuyler Young, 1967.

<sup>91</sup> Dandamaev, 1991: 8-9.

<sup>92</sup> Muscarella, 2006: 605-609, quien considera que esta reconstrucción arqueológica está predeterminada por el hecho de establecer una fecha de inicio de las migraciones.

nómadas iranos penetraron en la meseta irania en el I milenio a.C.<sup>93</sup>. El mensaje de Zarathustra sería reflejo de la situación acontecida por tales migraciones tal como reflejan los *Gāthās*, cuya lengua -el avéstico- se fecha entre el II y I milenio a.C. en un horizonte geográfico y cultural cuya aproximación arqueológica encuentra su correlato en enclaves de Asia Central, entre ellos el complejo arqueológico bactro-margiano<sup>94</sup>, aunque la sociedad del Avesta no refiere ni un estado unitario ni concentraciones urbanas, aunque sí una sociedad tripartita<sup>95</sup>, esto es trifuncional, donde las tres capas sociales -sacerdotes, guerreros, pastores- se identifican con tres dioses del panteón<sup>96</sup>.

La originalidad del mensaje zoroastriano está fundamentada en la abstracción a la que es sometida el concepto de la divinidad, alejándose de la transformación antropomórfica. Los himnos gháticos evocan una predicación a los dirigentes de las tribus protoiránicas que estaban en movimiento desde las estepas centroasiáticas y no tanto a una población campesina, de hecho, no aparece ningún término relacionado con la agricultura sino con la ganadería<sup>97</sup>. Una metáfora que alude a la dicotomía entre un mundo nómada y los asentamientos urbanos.

## 2.2 Los aqueménidas y el mazdeísmo

Entendiendo a las poblaciones iránicas como un grupo definido por el aspecto lingüístico, los primeros grupos portadores de nombres en antiguo iranio se datan en los comienzos del I milenio a.C., según consta en las fuentes asirias cuneiformes del siglo IX a.C. Sin embargo, debe vislumbrarse una diversidad cultural y étnica organizada en pequeños reinos coaligados frente a la amenaza de los imperios vecinos asirio y urarteo. La iconografía y los textos asirios nos remiten a una confederación tribal de carácter nómada que fue incrementado su poderío en la región de la actual Hamedan a partir del siglo IX a.C., coincidiendo con el periodo del Hierro tardío.

---

<sup>93</sup> Skjærvo, 2013: 547.

<sup>94</sup> Skjærvo, 2012: 57-58, quien advierte de los cambios constantes en su estudio para identificar el BMAC como patria de los iranos. Véase también Sarianidi, 1998 cuya hipótesis sostiene que los rituales del *Avesta* tomaron forma en el entorno bactro-margiano durante la Edad de Bronce. Y que a su vez Kuzmina 2007: 456 liga con la cultura de Andronovo, vinculada al BMAC, y la adoración del culto del fuego.

<sup>95</sup> Liverani, 1995: 703.

<sup>96</sup> Dumézil, 1970.

<sup>97</sup> Altheim, 1987: 165.

Se trata de fuentes arqueológicas indirectas procedentes de monarcas asirios como Shalmaneser III (858-824 a.C.) y Tiglat-Pileser III (744-727 a.C.) sobre las campañas en las áreas noroeste y oeste de Irán, en torno a los asentamientos emplazados a los pies de los Zagros. Los monarcas asirios hicieron del piedemonte de los Zagros objeto de expansión militar, refiriendo esta zona como *Paršuas*, enclave del reino de Manna. Este topónimo no debe confundirse con la *Paršumaš* del sur de Irán que encuentra su correspondencia en el antiguo persa *Pārsa*. Siendo la *Paršuas* de las fuentes asirias un enclave ubicado aproximadamente en el nacimiento del río Diyala, en la provincia del actual Kurdistan<sup>98</sup>. Los *parsua* en el territorio medo mencionados en los anales asirios permiten seguir la migración hacia el noreste de Susa, esto es, hacia Anshan.

En el año 612 a.C. el monarca medo Ciaxares, aliado con los babilonios, derrotó a los asirios, sometiendo a saqueo a las principales ciudades del imperio. Estos acontecimientos nos hablan de un creciente y repentino poder medo en el norte de Mesopotamia y este de Anatolia después del colapso de los asirios. Tras firmar el acuerdo con el reino de Lidia en 585 a.C, fijando la frontera en el río Halys, es posible que la expansión meda también alcanzara el este, hacia Bactria e incluso el río Oxus.

Según Heródoto (I, 101), la organización política meda se basaba en una organización tribal que logro unificarse haciendo de Ecbatana su capital. Los medos se componían de seis tribus, una de las cuales eran los *magoi* (*magus* en latín, singular), una casta sacerdotal hereditaria. Sin embargo, la arqueología demuestra que se trataría de pequeños estados independientes, centrados en torno a fortalezas que controlaban la región.

El enclave medo de Tepe Nush-e Jan (Hamedan) recoge la primera evidencia de los tempranos fuegos de Media y una inspiración arquitectónica de origen urarteo con forma turriforme<sup>99</sup>, esto es, muestra evidencia de la existencia de un fuego ritual.

La expansión meda fue neutralizada cuando en el año 550 a.C. el rey medo Astiages es depuesto por el líder persa aqueménida Ciro el Grande, quien se hace titular “rey de Anshan”<sup>100</sup>. Un texto asirio sobre la destrucción de Elam durante la campaña de Ashurbanipal menciona a un rey de Parsuwash llamado Kurash, quien ha sido identificado con Ciro (Kūruš) I, que a su vez ofrece sumisión al monarca asirio. En cuanto

---

<sup>98</sup> Radner, 2003: 57.

<sup>99</sup> Tourovets, 2005: 365.

<sup>100</sup> Pritchard, 1953: 316.

a la titulación como rey de Anshan, puede entenderse que por entonces Ciro controlaba la provincia elamita de Anshan al tiempo que era gobernante de Parsuwash<sup>101</sup>.

La expansión aqueménida no se hace esperar y tanto la Lidia de Creso como las ciudades griegas del Asia Menor pasan a formar parte del nuevo imperio. Los persas de Ciro habían heredado la experiencia y complejidad política de los elamitas dada la interacción de ambas culturas.



3. EXPANSIÓN AQUEMÉNIDA (DARYAEE, 2012)

Ciro conquistaría la Sogdiana en torno a 540 a.C., que a diferencia de Bactria, se mantuvo como una entidad etno-lingüística diferenciada de las comunidades de habla irania. Se trata de una región urbana y agrícola en contacto con los pueblos nómadas de las estepas, en gran medida por el comercio del lapislázuli (antiguo persa *kāsaka kautaka*<sup>102</sup>, cuya etimología parece ser originaria del valle del Indo), cuya extracción controlaban<sup>103</sup>. Aunque no se tiene constancia de un comercio sogdiano a larga distancia<sup>104</sup>, la relación con los pueblos de los kurganas pudo ser una vía de difusión de enseñanzas y pensamientos religiosos. Ciro anexionaría Gandhāra, Bactriana y Aracosia alcanzando así el valle del Indo.

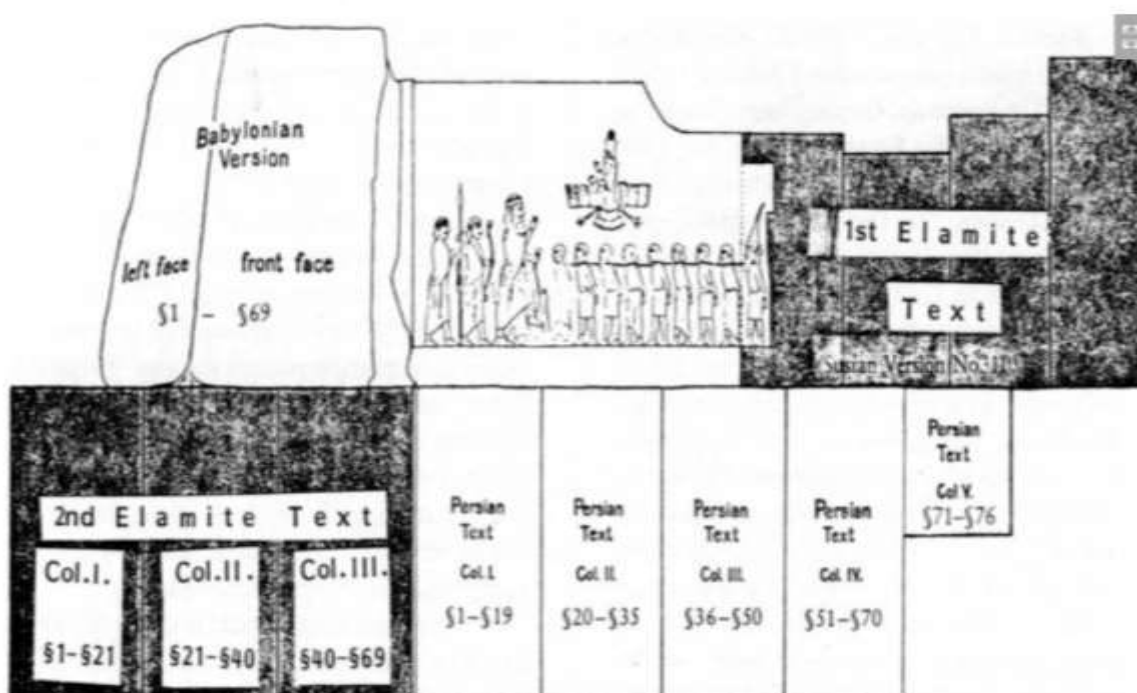
<sup>101</sup> Hansman, 2011.

<sup>102</sup> En la carta de fundación del palacio de Susa inscrita por Darío I (DSf 37, 39) en Kent, 1953: 178.

<sup>103</sup> De la Vaissière, 2002: 22.

<sup>104</sup> De la Vaissière, 2002: 27, pues el autor no acepta la afirmación de Adriano VI, 15, 4, al hablar de sogdianos en el Bajo Indo, sino de los *śudras*.

La conquista de Babilonia (539 a.C.) introdujo a los persas en el relato bíblico. Ezra (1,13) glorifica a Ciro como el libertador del cautiverio y el regreso a Jerusalén del pueblo judío, donde acontecería la reconstrucción del templo. La expansión militar de Ciro, pese a su carácter imperialista, fue recordada por su magnanimidad y por su capacidad de integración de los cultos locales. Sus sucesores seguirían ampliando sus conquistas, unificando territorios diferenciados culturalmente y absorbiendo modelos de dominio universal de corte mesopotámico.



4. INSCRIPCIÓN TRILINGÜE DE DARÍO I, BÍSOTÛN (SCHMITT, 2013)

Con la integración del imperio medo en el aqueménida, los *magoi* pasaron a convertirse en asesores de los monarcas de la nueva dinastía. Su poder se hace evidente cuando se produce una revuelta en el reinado de Cambises (530-522 a.C.). El golpe de estado fue liderado por Gaumata el mago, quien pretendía ser Bardiya (Smerdis, en la tradición griega)- el hermano asesinado de Cambises II-, revelándose contra el gobierno legítimo del hijo de Ciro y obteniendo el poder de manera temporal. El impostor, sin embargo, fue asesinado por un grupo de siete conspiradores, siendo el futuro monarca Darío I (522-486 a.C.) uno de estos líderes.



El relieve de Bīsotūn rememora este relato como proclama a la gloria real de Darío y el sometimiento del usurpador Gaumata<sup>105</sup>, pero sobre todo su filiación al mazdeísmo. El compromiso mazdeísta de Darío y sus sucesores sin embargo no recoge sin embargo mención alguna al profeta. Sólo el dualismo derivado del enfrentamiento entre la verdad y la mentira, *arta-* y *drauga-*, conceptos avésticos que recuperan la escatología zoroastriana y orden cósmico.

No obstante, durante el periodo aqueménida se hace evidente la ausencia de una arquitectura sagrada, pues “*los persas observan las siguientes costumbres: no tienen por norma erigir estatuas, templos ni altares; al contrario, tachan de locos a quienes lo hacen; y ello, porque, en mi opinión, no han llegado a pensar, como los griegos, que los dioses sean de naturaleza humana*”<sup>106</sup>. Es decir, según Heródoto, estamos ante un panorama ritual imbricado en una veneración intimista con la naturaleza. Cicerón decía que para los persas el mundo entero es el templo de los dioses<sup>107</sup>.

La institución del templo de fuego (*ātarōšān*) se fecha durante el reinado de Artajerjes (artaxšaθrā) II (405-359 a.C.) con el objetivo de acoger el fuego sagrado<sup>108</sup>. Las enseñanzas del profeta sólo informan sobre la naturaleza del fuego sacro, vinculado a la apariencia externa de Ahura Mazdā, pero en Susa se aprecia una forma tetrástila que definirá el templo de fuego de época sasánida basado en el *Čahār tāq*. Por ello, es preferible hablar de santuarios antes que, de templos para el periodo aqueménida, mediante elementos arquitectónicos como altares y plataformas.

A partir de las inscripciones en antiguo persa del periodo aqueménida se puede afirmar que la religión de la dinastía seguía los principios del zoroastrismo, aunque en ellas no se mencione a Zaratuštra, dado que se tratan de proclamaciones regias y, por tanto, no son textos rituales<sup>109</sup>.

No se puede hablar de un zoroastrismo dogmático, especialmente si se tiene en cuenta la política religiosa en otros puntos del imperio como la anexión de Babilonia con Ciro o el Egipto bajo la ocupación aqueménida de Cambises. La política religiosa aqueménida se define básicamente por un principio de tolerancia dentro de un programa oficial enraizado en las costumbres indoiranias.

---

<sup>105</sup> Malbran-Labat, 1994; Kent, 1957.

<sup>106</sup> Heródoto I, 131.

<sup>107</sup> De Republica, 3.14; De legibus 2.26.

<sup>108</sup> Boyce, 1987: 9.

<sup>109</sup> Skærjvo, 2013: 562-563.

Si se acepta la datación tradicional de Zaraϑuštra en torno al siglo VII a.C., es difícil considerar que hubiera sido aceptado de manera generalizada en todo el imperio<sup>110</sup> y de ahí la política iconográfica para que el disco alado de Mazdā fuera reconocido como símbolo de un único poder supremo. En la inscripción de Jerjes (Xšāršā) (486-465 a.C.) en Persépolis, se habla de la destrucción de los templos donde aún se adoraba a los *daevas*, a modo de fórmula regia en la que realzar su poder, pero dejando entrever la presencia de cultos pre-zoroastrianos<sup>111</sup>.

Entre estos cultos destaca el de la triada divina, donde Mazdā es reverenciado junto a Anāhitā y Mithra, según se lee en la inscripción de Artajerjes II (404-358 a.C.). Mithra es asociado con el fuego y la luz y representa la salvación, mientras que Anāhitā aporta la reflexión y la purificación<sup>112</sup>, adoptando funciones de Apām Napāt, dios de las aguas y garante del orden cósmico. Al igual que Darío I, Artajerjes invocaba a Ahura Mazdā como legitimador de la realeza aqueménida, pero instauró una nueva fórmula para rendir homenaje a Mithra y Anāhitā<sup>113</sup>.

### 2.3 El intermedio griego: sobre la helenización y la relación con los seléucidas

Considera Curtis que el incendio de Persépolis, fuera un acto de venganza por la destrucción de la acrópolis de Atenas durante las campañas de Jerjes o simplemente fruto de la ebriedad de Alejandro Magno, fue un hecho indigno de alguien que proclamaba su orgullo por ser discípulo de Aristóteles<sup>114</sup>. Sin embargo, la política de tolerancia religiosa -especialmente el reconocimiento a la doctrina zoroastriana- y la universalidad del imperio ejercida por los aqueménidas también formó parte de la política de Alejandro Magno para conciliar el acercamiento greco-macedonio y persa. La muerte de Alejandro (323 a.C.) supuso la división del imperio en estados regidos por sus generales, siendo Seleuco (358-281 a. C.) quien obtuviese el control no sólo de Irán sino de Mesopotamia y el norte de Siria después de años de confrontaciones internas.

<sup>110</sup> Gnoli, 2000: 165.

<sup>111</sup> Soudavar, 2014: 97; Briant, 1996: 569-570.

<sup>112</sup> Milani, 2013: 45-46.

<sup>113</sup> Boyce, 1985: 217.

<sup>114</sup> Curtis, 1989: 66.

En la frontera este, cruzando el Indo, Seleuco se encontró ante la India unificada de Chandragupta (fundador del imperio maurya en torno a 320 a.C.), con quien estableció un tratado que incluía el intercambio de embajadores. La relación de los estados helenísticos con la India maurya fue constante a través de embajadas regulares. Y fue en un tratado con Chandragupta cuando la antigua provincia aqueménida al sur del Hindu Kush – Aracosia- fue cedida por Seleuco I Nicator.

Seleuco continuó la política de Alejandro fundando ciudades de corte griego (*polis*), dirigidas por gobernantes helenos. Sin embargo, la interacción entre las poblaciones daría lugar a una fusión que se mantendría durante el periodo helenístico. Es decir, la conquista de Irán por parte del poder macedonio favoreció la introducción del helenismo y de un nuevo tipo de sincretismo cultural.

Los seléucidas establecieron cultos personales de ellos mismos y sus familiares, del mismo modo que Alejandro Magno fue deificado. Este culto adquirió dos variantes, el culto de estado, basado en la propaganda regia del rey con cualidades sobrehumanas, y el culto de la ciudad, en el cual el *basileus* interactúa con la ciudad. Pero el sincretismo fue evidente con los cultos iránicos locales, sin que la noción del carisma o *farr* otorgado por el favor de Mazdā influyese en este culto<sup>115</sup>. No obstante, Mithra es identificado con Apolo, considerado un dios dinástico salvífico<sup>116</sup>.

De hecho, durante el periodo seléucida y parto se registra un creciente uso cultural de estatuas. Este aspecto rivalizaba contra los intereses de los templos de fuego, generando un movimiento iconoclasta que triunfaría en el periodo sasánida.

El santuario de la imagen de la divinidad seléucida fue, según Schippmann, modelo de inspiración para la creación del templo de fuego zoroastriano<sup>117</sup>. La *polis* y el desarrollo urbano se desarrollaron en un entorno iranio favoreciendo el sincretismo y cultos de divinidades greco-iránicas. Pero dada la ausencia de evidencias al respecto, debe considerarse que el mazdeísmo y los cultos premazdeos se mantuvieron a nivel local frente al sincretismo de las élites.

---

<sup>115</sup> Venetis, 2012: 154.

<sup>116</sup> Venetis, 2012: 158.

<sup>117</sup> Schippmann, 1971: 197.

## 2.4 El imperio parto: política y religión del nuevo iranismo.

Este periodo de la historia del Irán antiguo es quizá el más sometido a los efectos de la manipulación a través de la propaganda política, pues por un lado el avance romano fue empleado por los seléucidas como una defensa del helenismo frente al barbarismo, mientras que por otro la nobleza de la meseta irania proponía una restitución de la herencia aqueménida<sup>118</sup>.

Tribus iránicas nómadas ejercían presión desde el este, penetrando por la satrapía de Parthava, desde los inicios del periodo seléucida. El poder parto se fue haciendo evidente ocupando importantes enclaves seléucidas, como Hecatompylos y el antiguo reino medo. La debilidad seléucida, propició paralelamente la independencia greco-bactriana -antiguas satrapías de Bactria y Sogdiana-.



5. EXPANSIÓN PARTA (DARYAEE, 2012)

El dominio seléucida fue rebatido por la dinastía arsácida, cuando obtuvieron el control de la satrapía de Partia en 238 a.C. Desde el norte de Irán, los *parni*, tribu iránica de origen nómada, fue expandiéndose sobre el estado helenístico. La vinculación parta con el este fue estrecha a través de las relaciones con la China de los Han, mientras que

<sup>118</sup> Koshelenko, 1996: 133-134.

la disputa por las rutas comerciales y el dominio de los territorios occidentales provocaría numerosas confrontaciones con Roma, demostrando el poderío imperial parto.

A Mitrídates I (171 a.C.-132 a.C.) se debe la transformación de Partia en un imperio hegemónico sobre las antiguas posesiones persas, pero bajo una administración de corte seléucida. Dada la helenización de los centros urbanos de Irán bajo el periodo seléucida, continuada durante la dinastía parta, se ha considerado este periodo más filoheleno que iranio, a modo de interregno entre seléucidas y sasánidas. Sin embargo, los partos siempre se sintieron sucesores y herederos de la dinastía aqueménida. El epíteto “filoheleno” acompañando la efigie de las monedas de Mitrídates y otros monarcas arsácidas sirvió para granjearse el favor de la población griega. Pero igualmente se encuentra entre los monarcas partos la titulación aqueménida “rey de reyes” (*xšāyaθiya xšāyaθiyānām*) como parte de la propaganda política a fin de recuperar territorios aqueménidas.

Los partos también tuvieron que hacer asimismo frente a las incursiones de otros grupos iranio de características tribales llegados desde el norte y el este: los saka, cuya energía puso fin al antiguo reino greco-bactriano al norte del Hindu-Kush y al indo-griego, en el noroeste de la India. Aunque sometidos a vasallaje, los saka consiguieron crear un reino en Sakastân, la actual Sistân.

Durante el reinado de Vologeses I (51-78 d.C.), la política parta giró hacia los territorios al este de Irán, al tiempo que el control sobre Mesopotamia favoreció e incrementó los intercambios y tránsitos entre China, la Península Índica y China.

Los partos mantuvieron el panteón iranio y se hicieron rodear de magos. Parece improbable que el culto de Ahura Mazdā fuera exclusivo, dada la presencia de otras deidades iranianas. Aunque zoroastrianos, los cultos de otras poblaciones fueron respetados bajo un clima de tolerancia, caso de las tradiciones culturales griega y babilonia.

Es durante el periodo parto cuando se fundan los tres fuegos sagrados: Ādur Burzēnmihr; Ādur Farrōbag y Ādur Gushnaspd. El culto a Mithra sin embargo permanecía vivo en la conciencia irania. Fue a través de las guerras contra los partos cuando Roma obtuvo el conocimiento de esta divinidad<sup>119</sup> y se desarrolló a modo de conocimiento místico y esotérico, merced a la labor de los magos helenizados<sup>120</sup>.

---

<sup>119</sup> Beck, 2002.

<sup>120</sup> Milani, 2013: 17.

La presión nómada en el norte, los constantes enfrentamientos con Roma, la irrupción del nuevo poder kushano, pero sobre todo la fragilidad del sistema feudal parto, fueron los principales factores que causaron la caída del imperio parto.

## 2.5 El imperio sasánida: el asentamiento de las cosmogonías dinásticas

La política de centralización es la consigna definitoria de la dinastía sasánida. Este hecho favoreció sin duda el crecimiento de las fronteras imperiales como posibilitó los intercambios comerciales a través de redes que alcanzaban la lejana China.

Pero, ante todo, los sasánidas ejercieron una importante labor de propaganda política para asentar su política de gobierno centralizado, organizando el control imperial de manera administrativa y burocrática sobre la relativa autonomía de líderes locales bajo la dinastía arsácida. Conscientes de la importancia de vincularse a los aqueménidas, los sasánidas imitaron la arquitectura monumental de dicha dinastía e identificaron a estos monarcas con los kayánidas, gobernantes míticos del Avesta<sup>121</sup> para ligar su propio gobierno de manera legítima.



6. EXPANSIÓN SASÁNIDA (DARYAEE, 2012)

<sup>121</sup> Canepa, 2010: 563-596; Yarshater, 1971: 517-531

Šābuhr I asumió el título *Šāhanšāh ērān ud an ērān*, rey de reyes del Irán y del no-Irán, reflejando la expansión territorial en cuanto a capacidad de conquista universal, como empleando una fórmula en consonancia con la ideología imperial y de geopolítica basada en la memoria del Avesta.

La institucionalización del templo de fuego (*atashkada*) define el periodo sasánida. El templo de fuego se define por un elemento arquitectónico característico como es el *Čahār tāq*, un espacio cuadrangular basado en cuatro arcos, abierto por uno de sus lados y techado por un espacio abovedado o domo (*gombad*).

Coetáneamente, las tribus nómadas yueh-chih, según las fuentes chinas, fueron unificadas por un líder de la tribu kushana convirtiéndose en el nuevo poder centro asiático llegado a través de Bactria, tal como hicieron los saka anteriormente, hasta Gandhāra. Los kushanos sin embargo adoptaron el influjo helenístico y establecieron relaciones político-comerciales directas con los romanos (por entonces practicando la ruta marítima hacia India a través del Mar Rojo), aprovechando la desintegración del imperio parto. Pese al sincretismo de los kushanos, el monarca Kanishka (129-155 d.C.)<sup>122</sup> se convirtió en patrono del budismo manteniendo una iconografía irania. Bajo su reinado, numerosas delegaciones de misionarios budistas recorrieron los caminos del Asia Central y China, introduciendo el budismo Mahāyāna y favoreciendo su expansión.

Tras el fin del acuerdo de sumisión a los heftalitas, el valle de Bamiyan, donde se asentaba una importante comunidad budista, formó parte de las posesiones de Khosrow I. Además, durante el siglo VI d.C., los sasánidas retuvieron el control del comercio marítimo con India y Ceilán a través del control de las rutas que pasaban por el Golfo Pérsico y el delta del Indo, siendo habitual ver a mercaderes indios en los puertos sasánidas del sur de Irán.

Durante el periodo sasánida se produce la codificación del *Avesta*, como parte de un trabajo de organización jerárquica del clero sasánida.

El modelo religioso del periodo sasánida establecido oficialmente fue el zurvanismo, basado en la preponderancia de Zurvan como “señor del tiempo” sobre el enfrentamiento dual entre las fuerzas de la luz y la oscuridad de Ormazd y Ahriman,

---

<sup>122</sup> Dado que la imagen antropomórfica del Buddha está presente en las monedas de Kanishka, se considera que por entonces tal iconografía se había expandido en Gandhāra. Hay que tener en cuenta que Kanishka introdujo una nueva era que empezaba con el año 1 de nuevo, por lo que la cronología kushana ha sido objeto de debate al adolecer de vinculación con las dinastías griegas de Asia Central. Véase Falk, 2014.

respectivamente. El zurvanismo revela influencias griegas y bizantinas, así como de la astrología caldea, dado el contacto con Babilonia desde el sudoeste de Irán, donde se detecta una mayor presencia de esta tendencia religiosa<sup>123</sup>. Y a su vez manifiesta una pretensión por aunar las tendencias monoteístas y dualistas del zoroastrismo. No obstante, divinidades como Mithra y Anāhitā siguieron siendo venerados.

No obstante, es el mazdeísmo la tendencia religiosa que se identifica con la noción identitaria de la patria irania<sup>124</sup> y, por tanto, con el ámbito bactriano y la geografía del Avesta. Por este motivo, movimientos religiosos como el de Mani o el de Mazdāk fueron considerados reaccionarios y sectarios. En el siglo V d.C. un sacerdote llamado Mazdāk pretendió implementar normas sociales que radicaban en la igualdad entre géneros y en términos de propiedad y que iban en contra de la división social avéstica. Es muy probable que este movimiento fuera utilizado en su favor por el monarca sasánida Kawād para refrenar el influjo de la nobleza y atraerse a la población a través de la redistribución de terrenos<sup>125</sup>.

La alianza entre monarquía y el clero propició la consolidación de una ideología imperial basada en la herencia aqueménida y el linaje mítico entroncado con el Avesta. Pero sobre todo el establecimiento del fuego como símbolo de la hegemonía zoroastriana, siendo los templos centros rituales e institucionales. El monarca sasánida declara en la iconografía numismática su papel como adorador de Mazdā, pero no debe olvidarse la interacción religiosa con otras religiones coetáneas debido en gran medida al entramado de redes comerciales.

## 2.6 Conclusiones preliminares al capítulo.

En este excursión histórica sobre los pueblos iraníes, tanto la geografía sagrada del *Avesta* como el origen cosmogónico de las dinastías, así como las tradiciones mazdeas y zoroastrianas, son la base para acercarnos a la percepción que tenían sobre sí mismos los pueblos iraníes. Pero, sobre todo, acorde a la presente investigación, para entender como la India es parte de la historia de Irán y cómo el budismo pudo penetrar en la meseta irania a través de los contactos y relaciones político-comerciales.

---

<sup>123</sup> Milani, 2013: 11.

<sup>124</sup> Milani, 2013: 12; Boyce, 1957: 308-309.

<sup>125</sup> Daryaei, 2012: 196-197.



Sin duda alguna, la geografía de Irán como la propia idea de *Ērānšahr* facilitaron el intercambio cultural y la diseminación de ideas religiosas vinculadas tanto al bagaje indoiranio como aquellas del ámbito mediterráneo y mesopotámico dentro de un vasto complejo imperial multicultural por definición. Pese a la tendencia zoroastriana de los diferentes periodos imperiales del Antiguo Irán, se detecta que las persecuciones de las minorías obedecieron más a motivos políticos que religiosos, entre los cuales, reducir el influjo del clero durante el periodo sasánida.

Hay que destacar la importancia de las tradiciones religiosas iránicas para poder entender las acciones políticas y militares de los sucesivos imperios iránicos, dado que la concepción mitológica enmarca tanto pensamiento como organización secular.

---

De un príncipe  
renunciante a un monarca  
arrepentido. Las  
complejas raíces de la  
interacción irano-búdica

---



### 3 De un príncipe renunciante a un monarca arrepentido. Las complejas raíces de la interacción irano-búdica.

La historia de las religiones se basa en el análisis de los hechos históricos que han acontecido; la historia sagrada recogida por la comunidad de fieles, y la relación de ambos significados: historia e historia sagrada<sup>126</sup>. Este procedimiento se hace patente en el caso del budismo, así como en la importancia del mito porque da acceso al significado religioso y al contexto sociocultural en que se generaron las tradiciones búdicas.

En tanto que surgido en un entorno védico y, por tanto, en un contexto indoario, en el que las poblaciones iránias no han dejado de perder el contacto con las indias, debe ejercerse una lectura profunda de la relación entre el vedismo y las creencias mazdeas así como el propio budismo. Dicho esto, debemos remontarnos a la primera alusión a personajes iránios arrodillados ante un Buddha que ha alcanzado la Iluminación, para trazar el grado de interrelación que se produjo entre el budismo y las tradiciones iránias, esto es, entre el Buddha y la población irania.

#### 3.1 De un príncipe renunciante: la historicidad de Buddha y su mensaje

Si entendemos la aparición del budismo como un proceso contemporáneo de los sistemas jainista y búdico, cabe recordar que en la India pre-budista del I milenio a.C. las tradiciones brahmánicas se vieron cuestionadas por las tradiciones de los renunciantes o *śramaṇa* que proclamaban el ascetismo y la trascendencia del mundo terrenal frente a la ortodoxia brahmánica. El budismo debe considerarse como una más de estas tradiciones opuestas al brahmanismo, pero también opuesta a los sistemas contemporáneos, subrayando tanto la oposición al ascetismo de los *śramaṇa* como al placer (*kama*) de las doctrinas brahmánicas.

---

<sup>126</sup> Kitagawa, 1988: 12.

Los movimientos de los *śramaṇas* de los Ājīvikas y jainistas estaban en activo coetáneamente a Buddha. Se trata de un contexto de debate entre estas comunidades de *śramaṇas*, no en contra de la codificación religiosa brahmánica, sino que incluso presupone un surgimiento del budismo como evolución del antiguo yoga indio<sup>127</sup>. Según Pániker, los *śramaṇas* seguían prácticas espirituales de tipo yóguico-ascético cuya renuncia es incluso anterior a la institucionalización védica de la renuncia<sup>128</sup>.

Sin embargo, ideas propias de los movimientos *śramaṇas* del noroeste de la India se asocian con el pensamiento iranio y zoroastriano antes que con el brahmanismo. Si consideramos el budismo como un movimiento no autóctono indio, las relaciones indopersas permiten plantear teorías que vinculan la aparición del budismo como un movimiento reaccionario surgido dentro del ámbito zoroastriano o al menos influenciado por aspectos de la cultura irania.

Thapar observa que la ampliación de los horizontes geográficos en las tradiciones jainistas y budistas es paralela a un cambio hacia el este en el epicentro religioso de los centros védicos de las regiones del noreste donde se originaron y prosperaron los movimientos *śramaṇa*<sup>129</sup>. Cabe recordar el enclave de Bodghaya, al sur de Magadha, bajo la sombra de una higuera, donde el Buddha alcanzó la iluminación (*bodhi*).

Es importante señalar que el surgimiento del budismo parece producirse en un contexto de cambio social, no de reforma contra la jerarquía<sup>130</sup>. La renuncia no debe considerarse una revuelta contra el brahmanismo, porque se trata de un pensamiento implícito en el propio ritual védico<sup>131</sup>. En este sentido, en los inicios de su expansión, el budismo está vinculado estrechamente a las formas institucionalizadas político-económicas de la época. Hablar del Buddha como un reformador social resultaría un anacronismo, pues se trata ante todo de una dinámica de cambio social antes que de una reacción contra jerarquías sociales establecidas<sup>132</sup>. Es necesario señalar que la evolución política hacia la centralización se vio favorecida por la expansión de la creencia de la

---

<sup>127</sup> Neelis, 2010: 72, citando a Lamotte, 1988: 7. “*El brāhmanismo del que surgió el budismo no es el brāhmanismo de los Brāhmaṇa y los Upaniṣad, sino que representa, incluso mejor que el último, el antiguo yoga indio*”.

<sup>128</sup> Pániker, 2000: 117.

<sup>129</sup> Neelis, 2010: 76, refiriendo Thapar, 2003: 108.

<sup>130</sup> Neelis, 2010: 72.

<sup>131</sup> Pániker, 2000: 118.

<sup>132</sup> Neelis, 2010: 72.

“inefectividad de la acción de individuos o grupos en el campo de las aspiraciones religiosas”<sup>133</sup>.

En el ámbito político, desde el siglo VI a.C. hasta su consolidación en el siglo III a.C., se detecta una pérdida de la autonomía tribal en favor de una tendencia a la centralización del poder en estados autocráticos que desembocará en la formación y creación del imperio maurya (320-185 a.C.). La institucionalización de este poder iba en consonancia con el comercio a larga distancia, centrado en asentamientos permanentes ubicados en dichas rutas comerciales. Y es en torno a estos núcleos urbanos donde fueron creciendo los centros monásticos budistas.

Tanto en la India como más allá de sus límites, la expansión del budismo fue beneficiada por sus seguidores y por los factores políticos y socioeconómicos que se daban en ese periodo concreto, en torno a los siglos V-IV a.C. Es decir, tanto por la protección y promoción de los gobernantes, como por el patronazgo de los mercaderes en los centros urbanos ubicados a lo largo de las rutas comerciales<sup>134</sup>.

Sin embargo, es necesario incidir en el hecho de que el budismo es un neologismo del siglo XIX introducido por el academicismo occidental. No podemos ni debemos considerar una visión unificadora sino distintas tradiciones y vías de transmisión de las enseñanzas del Buddha<sup>135</sup> desde el momento de su impartición.

### 3.1.1 El mensaje de Buddha: Las Cuatro Nobles Verdades

La intencionalidad del Buddha era mostrar que la comprensión de la realidad era fruto de la enseñanza de las Cuatro Nobles Verdades: la Noble Verdad del Sufrimiento, la Noble Verdad del Origen del Sufrimiento, la Noble Verdad de la Cesación del Sufrimiento y la Noble Verdad del Camino que conduce a la Cesación del Sufrimiento (D.16)<sup>136</sup>, siendo la doctrina o enseñanza del Buddha (*dhamma*) el medio para entender el sufrimiento (*dukkha*) y plantear la posibilidad que conduce a su eliminación en este mismo mundo. Sólo así se podrá alcanzar el *nibâanna*, esto es, la

---

<sup>133</sup> Warder, 1956: 44.

<sup>134</sup> Heitzman 1984: 121, 132–133. Seldeslachts, 2007: 131.

<sup>135</sup> Mestanza, en la introducción a Donald S. López, 2009.

<sup>136</sup> *Digha Nikaya* en Mahâthera, 1991: 25.

extinción del deseo, fruto de una asimilación de la ley natural del origen condicional de las cosas. Por lo que la tradicional visión védica de *ṛta* como orden cósmico se traduce en el budismo como una ley donde se suceden causas y efectos.

El budismo se puede entender, por tanto, como el camino para conseguir la aniquilación del sufrimiento y de todos los procesos que conducen a ese estado a partir de la formulación del Buddha en las Cuatro Nobles Verdades.

La Primera Noble Verdad acerca los aspectos que se pueden definir como agentes de sufrimiento o “cinco agregados de apego a la existencia”, es decir, componentes psicofísicos propios de la vida humana (D.22) caracterizados por la transitoriedad: los conjuntos o agregados de la materia, las sensaciones, las percepciones, las actividades mentales y la conciencia, que son los que transmiten la sensación de un universo sensible y una idea del yo, la cual sucumbe o sufre por el nacer, el envejecer, el morir, la pena, el lamento, el dolor, la aflicción, la tribulación, la sujeción a lo desagradable, la privación de lo agradable y la no obtención de lo que se desea<sup>137</sup>.

La naturaleza de la existencia para el Buddha es sufrimiento o *dukkha*, impermanente o *anicca* y carente de identidad o *anatta*, porque los agregados de apego a la existencia son en realidad aspectos sin sustancia, sin permanencia y el apego a ellas sólo entraña sufrimiento. Ese apego (*upâdâna*) o deseo es el que produce el *samsâra* o ciclo de las existencias, siempre acompañado de sufrimiento.

En la Segunda Verdad se indica que el deseo es la Noble Verdad del Origen del Sufrimiento. Buddha clasifica el deseo como el proveniente de los placeres sensuales (*kâma taṇhâ*), el que ansía existir (*bhava taṇhâ*) y el que no desea existir (*vibhava taṇhâ*), como consecuencia de ese apego a las sensaciones y percepciones (D.22)<sup>138</sup>.

Entender el deseo como causa de *dukkha* resulta un concepto incompleto. El deseo debe entenderse en su acepción búdica como causa y motivo del *kamma*, que hace referencia al acto de la voluntad, la volición de pensamiento, palabra u obra (M.13)<sup>139</sup>, de cuyo efecto surge el devenir futuro en cualquiera de los espacios donde se renazca. Para el Buddha la intención es también acción, lo que se traduce en la asimilación de la voluntad con la acción relevante para poner fin o no al sufrimiento.

---

<sup>137</sup>*Digha Nikaya* en Mahâthera, 1991: 27.

<sup>138</sup>*Digha Nikaya* en Mahâthera, 1991: 41-42.

<sup>139</sup>*Majjhima Nikaya* en Mahâthera, 1991: 43.

En la concepción budista de la existencia no debe entenderse que siempre se esté padeciendo sufrimiento, no debe obtenerse una visión negativa de la vida humana sin por el contrario este es el renacimiento donde se puede progresar en la consecución de la extinción del sufrimiento. De tal manera que existe una dualidad en la que la oposición puede encaminarse hacia la comprensión y posterior extinción del deseo ocasionado por el placer de los sentidos, también agente del sufrimiento, y el sufrimiento en sí mismo.

La liberación del sufrimiento presupone trascender el *samsâra* pero no modifica la dimensión cosmológica del mismo ni supone el cese de la existencia en dicha dimensión, del mismo modo que el Buddha que tras alcanzar el *nibâna* continuó viviendo en el plano físico del *samsâra*.

Sin embargo, pese al ciclo de innumerables existencias, el Buddha señalaba en la Tercera Verdad la Noble Verdad de la Cesación del Sufrimiento como una posibilidad de liberarse y desprenderse del sufrimiento (D.22)<sup>140</sup>. Al comprender la impermanencia de las cosas es posible apartarse del deseo y, por tanto, de los fundamentos de la existencia, evitándose así todo aquello que causa sufrimiento. En palabras del Buddha “el aniquilamiento de la pasión, el aniquilamiento del odio, el aniquilamiento de la ofuscación, eso se llama *nibâna*” (S.38.1)<sup>141</sup>, posibilitado cuando no hay un estado de sufrimiento.

Para alcanzar dicho estado, el Buddha aconseja el Camino Medio, esto es, “el Camino que conduce a la paz, al conocimiento directo, a la iluminación, al *nibâna*” (S.56.11)<sup>142</sup>, componiendo la Cuarta Verdad o Noble Verdad del Camino que Conduce a la Cesación del Sufrimiento, mediante la purificación de la mente y sus manifestaciones a través del pensamiento, la palabra y la acción, que constituyen la noción de *kamma* y cuyo desarrollo se regula mediante la expresión natural del orden cósmico (*dhamma*).

La intención permite dotar de voluntad a la acción para alcanzar la liberación del sufrimiento, pero también hay otros aspectos como el análisis de las propias acciones a emprender. Para ello la vía de conocimiento que ofrece el Buddha permite alcanzar el

---

<sup>140</sup>*Digha Nikaya* en Mahâthera, 1991: 47.

<sup>141</sup>*Samyutta Nikaya* en Mahâthera, 1991: 49.

<sup>142</sup>*Samyutta Nikaya* en Mahâthera, 1991: 51-52.

conocimiento necesario valorando las consecuencias que éstas puedan tener. Dicho Camino recibe el nombre de Noble Óctuple Camino y se compone por:

1. La Recta Opinión o recto modo de ver y comprender y el Recto Propósito o recto modo de pensar y querer, que son la Sabiduría (*paññā*).

2. La Recta Palabra, la Recta Conducta y el Recto Sustentamiento, que son la Moralidad (*sīla*).

3. El Recto Esfuerzo, la recta Atención y la Recta Concentración, que son la Concentración (*samādhi*).

Para el Buddha existen diez trabas (*samyojanā*) que retienen a los seres en el ciclo de las existencias e impiden atender a la Recta Opinión sobre el sufrimiento: la ilusión de tener un “yo”, la duda, el apego a ritos y ceremonias religiosas, la concupiscencia, la malevolencia, el deseo de estados sutiles, el deseo de estados materiales, la presunción, el desasosiego y la ignorancia. Sin embargo, el Buddha huye de las técnicas de mortificación de los ascetas hindúes porque éstas inciden en el carácter negativo de la vida. Para el Buddha el yoga o la concentración son técnicas que permiten asentar el conocimiento hacia la liberación, sin encaminar la vida hacia la renuncia y el maltrato, dada la dependencia entre lo corporal y lo mental.

El budismo suprime la verdad obtenida por la creencia en una fe dogmática, el sacrificio ritual y la autoridad de textos considerados sagrados, para dar primacía a la razón crítica y a la experiencia. En el budismo el conocimiento no se obtiene a través de la memorización de los textos sagrados védicos, sino a través del camino que integra la recta visión y el recto propósito, encaminadas a la extinción completa del sufrimiento.

### 3.1.2 La historicidad de Buddha

En la historia del Buddha, al principio no está el mito sino la historia que conduce al mito<sup>143</sup>. Hay que tener en cuenta que nada se sabe con certeza de la vida del Buddha y de las primeras comunidades budistas. Sus enseñanzas se transmitieron de manera oral y no se compilaron por escrito hasta varios siglos después de la vida de este.

---

<sup>143</sup> Küng, 1993: 510.



La reconstrucción mítico-histórica de la figura del Buddha es la historia del príncipe convertido en asceta que, tras una profunda meditación, alcanza la iluminación sobre la consecución de la superación del sufrimiento. *Buddha*, el consciente o el despierto -en el sentido de quien ha comprendido-, es uno de los epítetos otorgados por sus discípulos en base a sus enseñanzas para la consecución del *nirvâna*,

Por ello, tal como sostiene Küng, la verdad de una doctrina no depende necesariamente de la historicidad de su autor: “*algo que no es históricamente real puede ser objetivamente verdadero*” del mismo modo que el Buddha remite a su doctrina y no tanto a su persona<sup>144</sup>. De tal manera, la historicidad del Buddha es la de un periodo de revelaciones a través de aeones en los que siete *buddhas* difunden las enseñanzas. Śākyamuni fue el último de este ciclo de encarnaciones búdicas, siendo sus enseñanzas las conservadas<sup>145</sup>, en un intento por proyectar su existencia dentro de una sucesión mítica.

El canon pāli no aporta ninguna información sobre la vida del Buddha como una figura real sino como un personaje omnisciente. Tal es así, como recuerda positivamente Drewes, que “*aunque a menudo escuchamos que el Buddha era Siddhārtha Gautama del clan Śākya, el nombre Siddhārtha (y sus variantes, Sarvārthasiddha, ..) no está atestiguado en ninguna fuente temprana. Por ejemplo, no encontramos que se use para el Buddha en ningún lugar del canon Pāli. La vinculación del Buddha con los Śākyas ciertamente parece proporcionar una textura histórica realista, pero como señaló Wilson hace mucho tiempo, los Śākyas no se mencionan en ninguna fuente temprana no budista*”<sup>146</sup>. Y sobre el epíteto “Gautama gotra” parece estar vinculado a la tradición brahmánica del linaje de los ṛṣis, apareciendo siempre ligado a los Śākyas<sup>147</sup> con la finalidad de crear una legitimidad sobre su figura.

Este carácter mítico se repite en la atribución del mito solar a la leyenda sobre el origen del Buddha<sup>148</sup>, pretendiendo argumentar las causas que habían conducido a la historización del mito pues diversos motivos indios convertían la historia del Buddha en una deidad solar. La teoría de Senart sin embargo fue rebatida por aquellos que

---

<sup>144</sup> Küng, 1993: 503.

<sup>145</sup> Drewes, 2017: 3, sobre los estudios decimonónicos de Hodgson, que hablan por vez primera de la historicidad de Buddha.

<sup>146</sup> Drewes, 2017: 17, recogiendo el estudio de Wilson, 1832/1856.

<sup>147</sup> Drewes, 2017: 17.

<sup>148</sup> Teoría argumentada por Émile Senart en *Essai sur la légende du Buddha* (1837).

priorizaban la textualidad de los textos del canon pāli como fuente para reconstruir la vida del Buddha<sup>149</sup>.

Escribiremos Buddha<sup>150</sup> no como un anglicismo sino por ser un epíteto derivado de la raíz verbal *budh-*, que significa “despertar”, “comprender”, “florecer”, cuya forma adjetiva en sánscrito es *buddha*<sup>151</sup>, haciendo referencia a la figura de Siddhārtha como a la de cualquier otro Buddha.

A partir de estas consideraciones, la aparición del budismo se constata a finales del periodo védico tardío, en torno a 1000 a.C.-550 a.C., situándose el devenir de la figura mítica de Buddha en la región de Kapilavastu en una fecha próxima a siglo VI-V a.C. Los restos arqueológicos budistas del período inicial de la dinastía Maurya (320- 185 a.C.) se encuentran en todos los lugares en los que se dice que el Buddha ha visitado o donde ha vivido, en Madhya Pradesh y en Mahārāṣṭra. Es decir, tratan de ligarse a emplazamientos para crear un linaje histórico, pero sin una constatación real sobre la figura del Buddha. Pero mientras que los primeros dos reyes de la dinastía -Chandragupta y Bindusāra- parecen haber apoyado a los brahmanes y los jainas, será con el tercer rey, Aśoka (268-23 a.C.), cuando se produzca la difusión del budismo como evidencian sus edictos.

Sobre la figura del Buddha histórico, sin embargo, Beckwith plantea contextualizar el personaje en el entorno de Gandhāra e interpretar sus enseñanzas en oposición al zoroastrismo, y no tanto en el contexto eminentemente indio o gangético como tradicionalmente se ha venido haciendo. El budismo entroncaría con la religiosidad itinerante al vincularse el ascetismo errante con una introducción por el Buddha, como parte cultural del nomadismo de las estepas de los escitas<sup>152</sup>.

En un intento por establecer una asociación con sus orígenes iranos, dado el epíteto sánscrito Śākyamuni<sup>153</sup>, esto es “Sabio entre los Śākyas”, otorgado al Buddha, se ha sugerido que incluso éste hiciera referencia a su etnicidad como descendiente escita,

---

<sup>149</sup> Sobre la construcción del mito del Buddha en el siglo XIX y las implicaciones derivadas de la comparativa con la figura de Lutero, véase McGovern, 2016: 39-61.

<sup>150</sup> La Academia de la Lengua Española fijó las entradas “Buddha” y “budismo” en 1884.

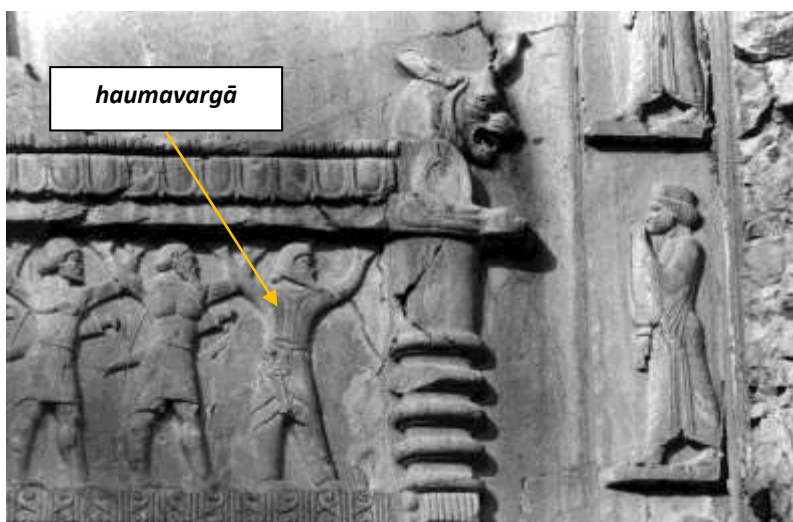
<sup>151</sup> Mestanza en la introducción a Donal S. López, 2009, recogiendo la norma de transliteración al latín del X Congreso de Orientalistas de Ginebra (1894) y el Congreso de Orientalistas de Atenas (1912), tanto para la figura histórica como para los derivados. Mestanza recuerda que el español es la única lengua europea que no respeta la grafía original, en gran medida por el retraso académico en los estudios asiáticos.

<sup>152</sup> Beckwith, 2015: 6, quien pone en relación los orígenes anatolios de la filosofía peripatética con la tendencia irania a la deambulación.

<sup>153</sup> En su forma sánscrita.

pese a su nacimiento en Lumbini, en la región de Magadha<sup>154</sup>. No obstante, como se ha indicado anteriormente, tal epíteto es desconocido en las inscripciones maurya o el propio canon pāli, pero atestiguado a partir de las fuentes pakritas de los textos de Gandhāra, fechados en torno al siglo I d.C. y quizá motivado por el apoyo dado por sakas, indopartos y kushanos al budismo<sup>155</sup>.

Según propone Beckwith, la familia Śākya desplazada, fruto del movimiento poblacional indoiranio o indoario del I milenio a.C., se asentaría a los pies de los Himalayas -borde norte del valle gangético-. Cabe recordar que Heródoto refería a las poblaciones asentadas en el norte del mar Negro como Σκύθαι, esto es, escitas, y a las tribus de las estepas de Asia Central como Σάκαι, es decir, Sakai o Sacae, presentes a su vez en las fuentes aqueménidas<sup>156</sup>. Ambos términos suelen ser empleados de manera indistinta para denominar a los grupos nómadas de las estepas, aunque escita suele ser el denominador común en el cual se incluye la rama de los Śaka.



#### 7. REPRESENTACIÓN DE POBLACIÓN ESCITA EN LA TUMBA DE JERJES EN NAQŠ-E ROSTAM (VON GALL, 2009)

<sup>154</sup> Beckwith siguiendo la cronología de Johannes Bronkhorst, quien propone que el budismo precede a los *Upanishads* e incluso al jainismo. De tal manera, los *Pali Suttas* más antiguos, fechados a partir del año 100 a.C. que narran los encuentros de Mahavira y Buddha, en realidad estarían mostrando las disputas entre seguidores jainistas y budistas, respectivamente. Bronkhorst hace una dura crítica a Beckwith tanto por la cronología como por considerar este último que el budismo es un sistema de creencias que crece en un entorno diferente al jainismo y al ajivikismo. Véase para la referencia, Bronkhorst, 2016: 487, a este respecto matiza que el término sánscrito *Śākamuni* no es utilizado, sino *Śākyamuni*. De hecho, no aparece ni en el canon pali ni en las inscripciones maurya, sino en los textos pakritos gāndhārī de los primeros siglos después de Cristo.

<sup>155</sup> Beckwith, 2015: 5

<sup>156</sup> Heródoto IV 1-27; el término en antiguo persa *haumavargā* distingue tres grupos de tribus sakā identificados con los portadores del trono en las tumbas reales aqueménidas de Naqš-e Rostam y Persépolis. Sin embargo, las representaciones de poblaciones escitas de la *apādāna* no pueden vincularse a los *haumavargā*. Véase Schmitt, 2003.

Entre los persas todas las tribus nómadas de las estepas asiáticas, incluyendo los escitas, son denominados de manera global como Śakas, mientras que los griegos refieren a las poblaciones nómadas de Asia Central como escitas (Heródoto, VII.64)<sup>157</sup>. Dichas tribus también aparecen en las fuentes literarias iraníes como los turanios, procedentes del Tūran y antagonistas tanto de las poblaciones iraníes sedentarias como antítesis de la idea de Irán como nación<sup>158</sup>.

Witzel argumenta igualmente que los śākya, en concreto, fueron una primera incursión de los escitas en el noreste de la India, de tal manera que la familia del Buddha tendría orígenes iraníes. Uno de los puntos en los que apoya su teoría es la ausencia de la familia Śākya de la literatura védica. Justamente, las tribus del valle este del Ganges quedan ausentes de estos textos, a diferencia de las asentadas en el Punjab y Rajastán. Según el autor, el motivo que explica dicha ausencia es que estas tribus debieron penetrar en India hacia el final del periodo védico y durante la vida del Buddha, esto es, en torno 1000-500 a.C.<sup>159</sup>. Según el autor, este hecho explica que los Śākya no sean mencionados hasta el periodo budista.

Beckwith plantea una rápida expansión del budismo desde el noroeste de Magadha hacia el oeste de Gandhāra, Bactria y más allá<sup>160</sup>. En tal caso, siguiendo a Bronkhorst, y con la finalidad de responder a los supuestos orígenes iraníes del budismo debe cuestionarse por qué surge el budismo como reacción al zoroastrismo en una región donde este último era completamente desconocido, a menos que el Buddha hubiera nacido en un entorno como el de Gandhāra<sup>161</sup>, donde tal rechazo religioso hubiera tenido más sentido.

Según la argumentación de Beckwith, y dado el posible origen escita, Buddha habría desarrollado el *dharma* en respuesta al zoroastrismo aqueménida, llegado a la India con motivo de la conquista de Darío I, después de cuya campaña india se emplazaría cronológicamente el Buddha. De manera especulativa Atwood sugiere que la teoría del

---

<sup>157</sup> Los sakas definen a las tribus de nómadas del norte y centro del Asia Central y Turkestan, mientras que los escitas serían las poblaciones de la estepa pónica.

<sup>158</sup> Yašt XVII dedicado a Aši, en Abetekov, A.; Yusupov, H., 1999: 23, quienes a su vez recuerdan las semejanzas culturales entre la cultura centro-asiática y la aqueménida a través de objetos procedentes de los kurganes

<sup>159</sup> Witzel, 1997: 310-312

<sup>160</sup> Beckwith, 2015: 11. Por tal motivo, Bronkhorst, 2016: 486 en su crítica a Beckwith se pregunta por qué este último vincula en última instancia al Buddha con Magadha si era un escita enfrentado al zoroastrismo de Gandhāra.

<sup>161</sup> Bronkhorst, 2016: 486, ninguna fuente budista contemporánea al Buddha refiere mención a Gandhāra, territorio debilitado del imperio aqueménida.

*karma* sería una evolución de la ética zoroastriana<sup>162</sup> en tanto que responsabilidad individual por las acciones de cada individuo.

De hecho, Beckwith hace una apuesta aún más arriesgada al sugerir que incluso el Buddha impartió sus enseñanzas en Gandhāra<sup>163</sup>. Esto supone una cronología para el Buddha en torno al siglo V a.C. y en consonancia a la coyuntura de los debates teológicos que pudieron acontecer en la región entre seguidores budistas y zoroastrianos. Tanto el budismo como el brahmanismo habrían sido, en definitiva, resultado de la introducción y difusión del zoroastrismo y una evolución doctrinal del mismo. Por otro lado, esta teoría significaría la presencia del budismo en Gandhāra incluso antes de la llegada de Alejandro Magno a la región.

No obstante, las fuentes del budismo inicial no mencionan la dinastía aqueménida, aunque la adscripción de India como provincia aqueménida durante el reinado de Darío I favoreció e intensificó un contacto indo-persa existente desde las migraciones. Las satrapías listadas por Heródoto hacen referencia a los asentamientos administrativos del periodo aqueménida e incluso los relieves de Persépolis plasman la tributación de las poblaciones del valle del Indo bajo control persa. Pero si la Gandhāra aqueménida está ausente de las fuentes búdicas en los inicios del budismo, no ocurre así con la esfera mítica, donde el influjo iranio sí se deja sentir.

La lingüística refiere como en el II milenio a.C. se produjo una separación del tronco ario, momento a partir del cual los indoarios adoraron a los *deva* mientras que los indoiranios adoraron a los *asura*. Y es en referencia a ese tronco común por el que tanto Bronkhorst como Witzel hablan de un segundo complejo cultural en el valle del Ganges<sup>164</sup>, en el cual tanto los movimientos *śramaṇa* como el budismo y el jainismo habrían surgido. Se trataría de un entorno no necesariamente védico, pero de lengua índica. La sociedad brahmánica entraría en contacto en torno al siglo IX a.C., cuando migrase desde el alto Ganges hacia la región central<sup>165</sup>.

Por su parte, Parpola propone que los indoarios, los llamados *pāndu*, entraron en diversas oleadas a través del valle del Indo en torno al siglo IX a.C., pudiendo ser que los habitantes de Magadha llegaran en un movimiento anterior al de los arios rigvédicos<sup>166</sup>,

---

<sup>162</sup> Atwood, 2012: 55

<sup>163</sup> Beckwith, 2015: 5

<sup>164</sup> Bronkhorst, 2007; Witzel, 1997

<sup>165</sup> Atwood, 2012: 55-56

<sup>166</sup> Parpola, 2002: 254

trayendo consigo tanto las ideas de reencarnación como del *karma* así como las *stūpas*. Los *pāndu* no serían otros que los Pāṇḍavas del Mahābhārata. El autor, al igual que Witzel, considera que los śākyas serían *pāndus*. Un movimiento migratorio que coincidiría con un cambio climático en el año 1000 a.C. en el noroeste de la India.

La ritualidad en torno a la *stūpa* puede ser considerada como una continuación de una tradición centroasiática, remontada a los túmulos o kurganes. La cuestión es como vincular el budismo a tradiciones indoeuropeas, a menos que sea considerado una expresión de la religión védica, algo reforzado por el hecho de que el budismo es expresado en lenguas de la rama indoaria<sup>167</sup>.

Según Witzel, las *stūpas* son similares a los enterramientos tipo kurganes del Asia Central y del Sur de Rusia, aparecidos desde el V milenio a.C.<sup>168</sup>. Estos montículos funerarios suelen aparecer coincidiendo con picos de movimientos de pueblos nómadas dedicados al pastoreo de ganado, con una mayor incisión en el periodo correspondiente a la Edad del Hierro<sup>169</sup>. Ya en la década de los treinta, Przyluski especuló sobre la idea de que las *stūpas* del siglo II a.C. coincidieron con la entrada de población centro asiática en India así como en su similitud con los kurganes<sup>170</sup>. La cultura de los kurganes se data en el II milenio a.C. Desde la fecha hasta el periodo del Buddha ningún túmulo aparece en la región de Magadha, por lo que es difícil trazar puntos de conexión entre ambos complejos arquitectónicos<sup>171</sup>.

Las primeras *stūpas* indias detectadas en la provincia de Bihar consisten en tierra apilada alrededor de un pilar de madera. No obstante, la semejanza con el kurgan solo se da en la forma circular del túmulo<sup>172</sup>. Por otro lado, Witzel señalaba que el monumento de planta cuadrada propio de la ortodoxia brahmánica es sancionado por los textos védicos frente a los memoriales de base circular, asociados a los *asuras*<sup>173</sup>. Es decir, que la cultura védica no acepta este tipo de monumentos al menos en un periodo temprano, quizá porque se trata de una práctica desconocida en la cultura védica. En cualquiera de

---

<sup>167</sup> Bronkhorst, 2012: 148-149, entiende que el budismo es un desarrollo de la religión védica, la cual a su vez tiene orígenes que pueden trazarse hasta Asia Central. Precisa que la creencia budista en la reencarnación y la retribución kármica, compartida con el jainismo, no es exclusiva de los círculos védicos, sino que puede ser ubicada en un entorno como Magadha, donde el influjo védico no ejercía su influencia. Son dichos conceptos los que, según el autor, acaban ejerciendo su influencia en la religión védica.

<sup>168</sup> Witzel 2010

<sup>169</sup> Atwood, 2012: 51, recogiendo las observaciones de Morgunova & Khokhlova (2006).

<sup>170</sup> Przyluski, 1936: 204-209

<sup>171</sup> Bronkhorst 2012: 154

<sup>172</sup> Atwood, 2012: 51

<sup>173</sup> Witzel, 1997: 312, siguiendo el *Śatapatha Brāhmana*

los casos, se pasaría del empleo de los túmulos como espacios funerarios seculares y regios, propios de la élite gobernante, a las *stūpas*, como depósitos de figuras religiosas dignas de recibir tal veneración. Una costumbre llevada por los primeros inmigrantes indoarios en el subcontinente indio, que incluiría también el paso de la inhumación a la cremación de los individuos allí depositados<sup>174</sup> y en la cual los iraníes parecen haber desempeñado una importante labor como refleja la leyenda de Tapassu y Bhallika.

### 3.1.3 Conexiones irano-tibetanas

Estos movimientos también vinculan a los śākyas con el legendario reino de Shambala o de Olmo Lung Ring, según la tradición bon. Este reino mítico, defendido por unas montañas cubiertas de nieve, solo era apto para los merecedores de encontrar su camino<sup>175</sup>. A su vez estas tierras representaban la supra consciencia y el medio para que el yogi identificase en su propio cuerpo el mandala de Shambala<sup>176</sup>, a modo de microcosmos.

Las representaciones muestran este reino ideal como un centro circular abierto, desde el cual se abren ocho caminos flanqueados por guardianes. La simbología de la figura de ocho rayos, asemejada a los radios de una rueda, presenta paralelismos con el arte megalítico y con el calendario neolítico que divide el año en ocho partes de acuerdo a la observación solar. A su vez el motivo de la rueda es parte de la iconografía del culto solar de Asia Central<sup>177</sup> con el que se vincula la figura búdica.

<sup>174</sup> Bronkhorst 2012: 156, debido a la influencia de la tradición brahmánica.

<sup>175</sup> Según Newman, 1991: n. 4, p. 83, la fuente de la Shambala budista son los textos sánscritos del *kalachakra*, así como los mitos recogidos en el *Mahabharata* y los *Puranas*. Propone Newman que, aunque Shambala deriva de la mitología hindú de los kalkis, podría asumirse que durante la composición de la literatura *kalachakra* ésta hubiera existido como una entidad histórica reconocible. Textos tempranos de la tradición *kalachakra* se datan en torno a principios del siglo XI d.C.: el *Vimalaprabha* lo ubica al norte del Tibet, Khotan y China. El autor se atreve a identificarlo con el reino uigur, pero señala la necesidad de identificar los motivos de los autores del mito de *kalachakra*.

<sup>176</sup> Bryant, 1993: 65, siguiendo la teoría de Edwin Bernbaum en *The way to Shambala* (2001).

<sup>177</sup> LePage, 1996: 37-38, la autora considera que la intención final del mandala basado en un diagrama de ocho o cuatro pétalos era una proyección geográfica, de manera que plasmaría de manera abstracta la topografía etno-religiosa de Asia atendiendo a ocho regiones enmarcadas en cumbres nevadas y un complejo de grandes ríos: Siberia, Mongolia, China, Tibet, Kashmir/India, Afghanistan, Turkestan y Kazakhstan, ésta última parte de la hegemonía escita. Aunque la autora no lo concreta, considera que esta extensión de tierra manifiesta evidencias de una ideología común cuyo centro podría ser Shambala.

La antigua religión tibetana del Bon, según la propia tradición Bon, fue introducida por maestros llegados de sTag-gzig. Indicaba Tucci que este nombre corresponde a Tajik y está vinculado a elementos de población irania<sup>178</sup>. La biografía de Shenrab, fundador del Bon, narra que antes de su llegada a Tíbet, vivió en las regiones de Žang-žung y sTag-gzig, ubicado al oeste del Tíbet y limitando con Gilgit y Bactriana (Yavana). Si se acepta la identificación de sTag-gzig con Tajik y la de Žang-žung con el noroeste del Tíbet, se deduce un área de asentamiento de poblaciones nómadas indoiránias, que podrían haber estado en contacto con las tribus tibetanas e influido en la religión indígena<sup>179</sup>.

La hipótesis del origen iranio del Bon fue defendida por el investigador soviético B. I. Kuznetsov, a partir de sus estudios sobre deidades bon e iránias, vinculando especialmente a Mithra con el sustrato Bon<sup>180</sup>. Para Zukovskaya, es difícil vincular el mitraísmo con una sociedad nómada como la tibetana en ese periodo. Sin negar la posibilidad de que Shenrab hubiera sido un persa seguidor del culto de Mithra, Zukovskaya tiende a ver raíces chamánicas en el Bon tibetano<sup>181</sup>.

Los contactos con la cultura irania fueron frecuentes durante el periodo de mayor expansión política tibetana en Asia Central, hasta la segunda mitad del siglo IX<sup>182</sup>. Pero pueden remontarse al periodo proto y prehistórico del Irán, en torno a fines del II milenio y I milenio a.C., a través de la similitud entre piezas labradas en bronce tibetanas con las del Luristan<sup>183</sup>, fechadas en torno a los siglos X-VII a.C.

Señala Heller que los historiadores tibetanos pensaban que el intercambio de ideas y mercaderías entre el Tíbet e Irán había sido directo. Para la autora, por el contrario, parecen haber tomado una ruta desde Sogdiana, atravesando después el este, a través de Khotan, antes de atravesar un corredor que comunicaba con Lasha, centro de actividad durante la dinastía Pugyel<sup>184</sup>.

---

<sup>178</sup> Tucci, 1974: 300.

<sup>179</sup> Kaloyanov, 1990: 78

<sup>180</sup> Kuznetsov, 1975.

<sup>181</sup> Zukovskaya en Kaloyanov, 1990: 79.

<sup>182</sup> Tucci, 1974: 299.

<sup>183</sup> Tucci, 1974: 300. Véase también Goldman, 1961

<sup>184</sup> Heller, n. 4, p. 133. En las narraciones tradicionales tibetanas se habla de sabios zoroastrianos llegados al Tíbet occidental, de ahí el influjo en conceptos específicos originarios de las ideas religiosas iraníes que aparecen en las leyendas tibetanas, como la creación del mundo, los símbolos reales y las costumbres funerarias (Heller, 54)



Para Martin, es curioso e incluso preocupante que una religión que se considera nativa del Tíbet se haya arrojado conscientemente a unos orígenes externos<sup>185</sup>. Esta relación irano-tibética resulta no obstante interesante para vincular elementos de la escatología irania con elementos tibetanos y búdicos. Es el caso del Libro Tibetano de los Muertos, el *Bar do t'os sgröl*, donde el camino seguido por el difunto presenta semejanzas con el zoroastriano. Así como del *mandala*, percibido como una racionalización del concepto cosmológico del Próximo Oriente e Irán, llevado a la India y, probablemente, al Tíbet, a través del Bon<sup>186</sup>.

La tradición Bon parece sugerir, de acuerdo con Martin, que el lugar de origen de la práctica bon habría estado al oeste del Tíbet, bordeando con los márgenes de Persia, un área donde el budismo ya era conocido y practicado. Quizá para explicar el Bon como un fenómeno resultado de las migraciones budistas y de las conquistas tibetanas en la zona<sup>187</sup>, integrando conceptos religiosos tanto en el budismo como en la composición histórica del Buddha.

Considerando la influencia irania en la mitología tibetana puede hacerse referencia tanto al maniqueísmo, como al zurvanismo introducido por creyentes maniqueos, como el propio zoroastrismo<sup>188</sup>. El dualismo subyacente se atribuye al influjo iranio, pero de acuerdo con el cuestionamiento de Duchesne-Guillemin, recogido por Kvaerne, podemos enfrentarnos a la siguiente evolución: el dualismo euroasiático recogido en el budismo tibetano o el bon puede ser tanto el resultado del difusionismo o, por el contrario, el dualismo iranio es el desarrollo de un sustrato prehistórico común<sup>189</sup>.

El problema es que, a la falta de fuentes literarias del norte asiático, cuyas tradiciones religiosas se infieren a partir de la etnografía reciente desde siglo XIX, debe añadirse que el maniqueísmo sólo fue conocido por los tibetanos a partir del siglo VIII d.C. En cualquiera de los casos, tradiciones dualistas iránias están presentes en esta área<sup>190</sup> denotando una religiosidad en contacto entre diversas esferas culturales.

---

<sup>185</sup> Martin, 1999: 260.

<sup>186</sup> Tucci, 1961: 23-25; 43-44.

<sup>187</sup> Martin, 1999: 279-280

<sup>188</sup> Kvaerne, 1987: 169. El dualismo iranio se habría fusionado con el dualismo cosmogónico de regiones del Norte de Asia, frente a la teoría difusionista, que sostiene una expansión de los conceptos cosmológicos iránios y su posterior sincretismo. Sobre la posible presencia maniquea en Tíbet, a partir del siglo VIII, véase Uray, 1983: 399-429

<sup>189</sup> Kvaerne, 1987: 171. Ver también: Duchesne Guillemin, 1970: 634-635, frente a la teoría más restrictiva de Eliade, 1970: 104 quien defiende una expansión desde el noroeste de la India.

<sup>190</sup> Kvaerne, 1987: 172

### 3.2 La legendaria percepción bactriana de la llegada del budismo entre la población irania

Cuenta la tradición ampliamente extendida que, en la semana octava después de la Iluminación -cuarenta y nueve días después de la Iluminación-, el Buddha se dirigió hacia Benarés (Varanasi), para poner en marcha la rueda del Dharma. En su camino, en el lugar de Rājagaha, dos mercaderes originarios de Bactria, llamados Tappasu y Bhallika, que viajaban en una caravana de bueyes, se postraron ante él para escuchar su mensaje y le depositaron ofrendas – arroz y miel-, tomando refugio tanto en el Dhamma y en el Buddha pronunciando una fórmula (*Dvevācikasarana*) que les convertía en sus primeros discípulos laicos (*upāsakas*)<sup>191</sup>. Estos alimentos eran a su vez los primeros que se entregaban al Buddha después de su Iluminación.

El Buddha agitó su cabeza y les ofreció un mechón de su pelo como símbolo para su veneración. Ambos mercaderes lo llevaron consigo a su ciudad de origen, en Asitañjana, y allí erigieron una *caitya* a fin de contener esta reliquia sagrada, según las indicaciones otorgadas por el propio Buddha.

Hsüang-tsang escuchó esta leyenda local en Bactria, dando las indicaciones de su ubicación. El discípulo chino Hsüang-tsang indica también que esta *stūpa* fue la primera en ser construida, según les había indicado el Buddha: doblando sus tres túnicas en cuadrados, amontonándolas, y luego coronándolas con su cuenco invertido<sup>192</sup>.

Esta tradición no implica que el Buddha histórico sea el mostrado en las escuelas budistas posteriores<sup>193</sup>, pero simboliza tanto el inicio de la difusión de la doctrina budista como el carácter itinerante del Buddha y del budismo. Y en ello la conexión histórica sobre la que se sustenta la expansión del budismo está ligada a dos factores clave: las rutas comerciales y el imperio.

Se trata de una narración recogida por la tradición pāli que conecta la expansión del budismo y que fortalece los vínculos locales con una posible presencia del Buddha.

---

<sup>191</sup> Esta fórmula no contiene ninguna referencia a la comunidad monástica, la *sangha*, según Malalasekera, 2007: 992. Dicho relato se recoge en las obras Mahāvastu 3.303–311 y Lalitavistara 24.381.4, compiladas por Malalasekera. El doble refugio era habitual en las versiones pali de este relato, según Strong, 2004: 73, nota 4.

<sup>192</sup> Strong, 2004: 73

<sup>193</sup> La distinción entre doctrina y persona es en sí misma una distinción abstracta y a-histórica según Küng 1993: 500.

Pero que, en cualquier caso, no permite una datación histórica exacta de los acontecimientos, sino una adscripción en términos de identidad de los primeros seguidores del Buddha. No confirmado arqueológicamente, este relato remite a la presencia del budismo en tierras iraníes desde los primeros momentos de su expansión como a seguidores iraníes.

Según este relato, de regreso a su patria no sólo llevaron consigo el mensaje del Buddha, sino que construyeron *stūpas* y monasterios en su honor<sup>194</sup>. Convirtiendo su peregrinación en ejemplo del patrocinio histórico del budismo por parte de los mercaderes<sup>195</sup>, a su vez primeros devotos del Buddha y exaltando el culto a las reliquias sobre el que se basan dichas leyendas<sup>196</sup>.

Es muy posible que la historia de Tapassu y Bhallika sea una fabricación de época posterior, probablemente del periodo kushano<sup>197</sup>, pues no se hallado ninguna evidencia arqueológica de la presencia budista en Bactria durante la vida del propio Buddha, es decir, coincidente con el periodo aqueménida (559-330 a.C.). La leyenda de los mercaderes responde también a la demanda de los seguidores laicos de reconocimiento por su piedad y espiritualidad para lograr la salvación espiritual<sup>198</sup>.

Sin embargo, la ofrenda de alimentos a un Buddha meditante bajo el árbol de Sal realizada por los dos mercaderes Tapussa y Bhallika es uno de los hechos más representados en el periodo kushano. En el relieve de Shotorak, fechable en los inicios del siglo II d.C., los personajes van vestidos con ropaje de corte indo-escita<sup>199</sup>, a diferencia de otros ejemplos como la *stūpa* de Sānchī, donde los personajes pierden el estilo indo-escita<sup>200</sup>. Esta iconografía se enmarca en la aparición de retratos de discípulos laicos en el arte de Gandhāra como fruto de la emergencia de la escuela Mahāyāna<sup>201</sup>.

La importancia de esta leyenda radica en que, pese a la ausencia de confirmación arqueológica, liga el budismo con los iraníes en una fecha anterior a la expansión del budismo definida por la distribución de los edictos del monarca maurya Aśoka. Y además enmarca la leyenda en un entorno políticamente iraníe dado que Bactria fue incorporada

<sup>194</sup> Malalasekera, 2007: 991-992. Sobre la narración de Xuanzang, véase Beal, 1906.

<sup>195</sup> Neelis, 2010: 27-28

<sup>196</sup> Rosenfield, 1967: 221.

<sup>197</sup> Cuando Bactria junto con el norte de la India formaba parte del imperio kushano y el budismo ya estaba presente en la región, en Seldeslachts, 2007:132-133.

<sup>198</sup> Rosenfield, 1967: 221.

<sup>199</sup> Rosenfield, 1967: 220-22.

<sup>200</sup> Rosenfield, 1967: 221.

<sup>201</sup> Emmerick, 1983: 955.

como provincia aqueménida a mediados del I milenio a.C. Además, la tradición avéstica recuerda que Zaratustra habría encontrado refugio en la región, protegido por un monarca de Balkh, kavi Vištasp, lo que implica la existencia de un reino poderoso en época preaqueménida o al menos una confederación de tribus<sup>202</sup>. La integración de Bactria en el imperio reforzó los vínculos del Asia Central e India no sólo con el corazón del imperio persa, sino con el Mediterráneo, abriendo vías a la difusión del budismo.



8. TAPUSSA Y BHALLIKA, MUSEO DE CHANDIGARH. SEGÚN NEELIS, 2010: 26

### 3.3 De un monarca arrepentido: los edictos de Aśoka

En el siglo III a.C., con los edictos<sup>203</sup> del emperador Aśoka (272-223 a.C.), erigidos en el subcontinente indio, aparece la primera información histórica sobre el

---

<sup>202</sup> Staviskij, 1986: 23, recogiendo las tradiciones soviéticas favorables a una estructura en desarrollo hacia la composición de asentamiento estatal o un reino formado en base a la presencia del lapislázuli en el Egipto predinástico.

<sup>203</sup> Adrados, 2002.

budismo. Son la base para la comprensión de la expansión del budismo: desde el norte del valle del Ganges donde el Buddha vivió e impartió sus enseñanzas hacia el norte, gracias a la actividad del emperador maurya (la región del norte conocida como Gandhāra y Mathura, en las actuales Afganistán y Pakistán). A través de las numerosas inscripciones del monarca Aśoka se ha trazado un patrón de distribución que permite definir la extensión del dominio maurya en esta época, junto a los límites y las poblaciones a las que se dirige el mensaje del budismo.

Durante el siglo III a.C. no se detectan emplazamientos budistas más allá del área de distribución de las inscripciones de Aśoka<sup>204</sup>. Los primeros monasterios budistas se localizan en las regiones de Madhya Pradesh y Andhra Pradesh, vinculados a las rutas comerciales y los núcleos urbanos. Son de especial relevancia la ruta del norte o *uttarāraphata* hacia el valle del Indo y la ruta del sur o *dakshināpatha* hacia el Deccan que se desarrollan en este proceso conocido como “segunda urbanización” de la India. Pese a este vínculo del budismo con el comercio y el imperio, que provee de caminos regulares para la expansión de las enseñanzas, la localización de los monasterios en relación a los núcleos urbanos no supone una implicación directa de las instituciones budistas en los asuntos políticos y económicos, dada la ausencia de elementos defensivos o de almacenaje. Según Heitzman, los patronos y benefactores podían mostrar su magnificencia a través de las donaciones y formalizar así la jerarquía social<sup>205</sup>.

El budismo surge en un contexto de centralización del poder político, hecho que define también la formación del propio imperio maurya. No obstante, como señala Singh, el hecho de focalizar las acciones del imperio maurya en torno a los vectores de centralización y descentralización, así como la relación del monarca Aśoka con el budismo como mecanismo de legitimación de su propio gobierno, reduce la naturaleza compositiva de los maurya<sup>206</sup>.

Los edictos de Aśoka son inscripciones de un gran valor simbólico que definen los límites de un imperio con dos dimensiones la política y la moral<sup>207</sup>. El objetivo del monarca no es otro que el de la propagación del *dhamma* frente a la declinación de la moral. Y en la mención de las áreas incluidas dentro de su dominio resalta la mención,

---

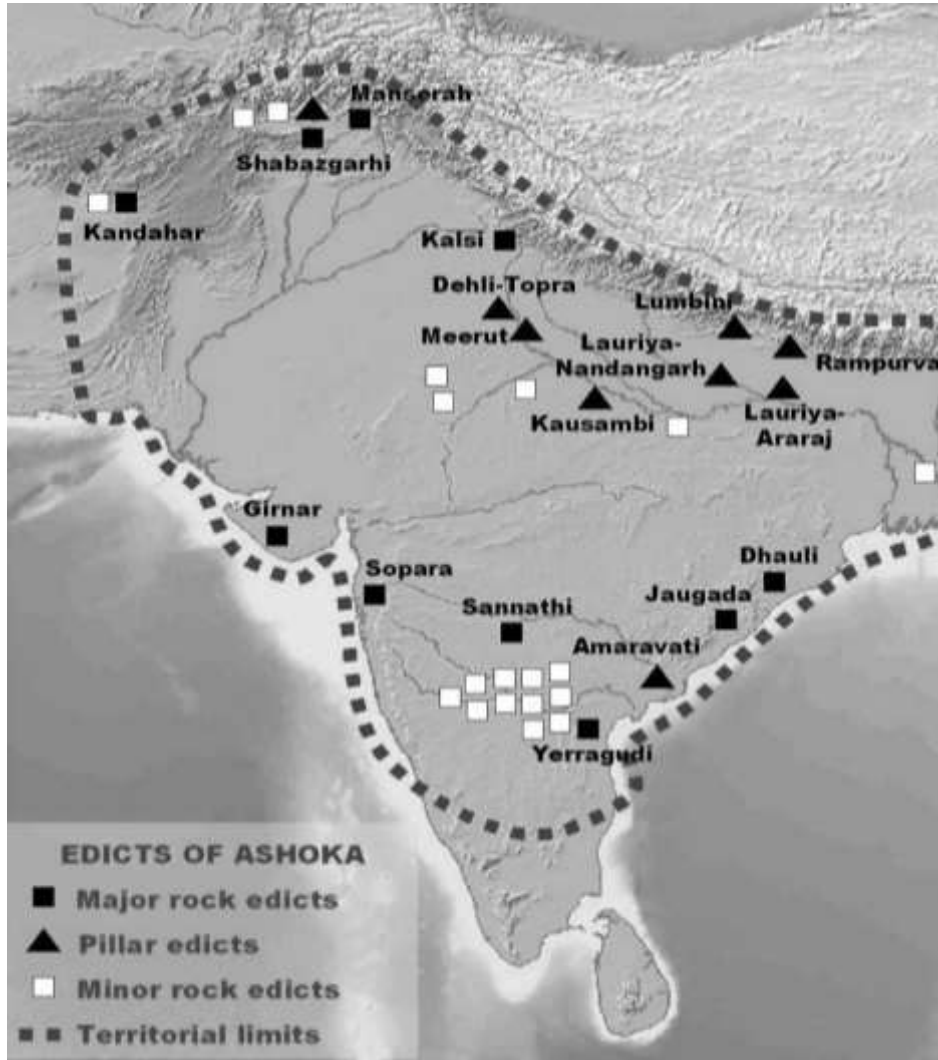
<sup>204</sup> Heitzman 1984: 124.

<sup>205</sup> Heitzman, 1984: 132-133.

<sup>206</sup> Singh, 2012: 131-132.

<sup>207</sup> Singh, 2012: 133.

dentro de la composición multi-étnica, a grupos poblacionales griegos hacia los cuales se dirige el recién creado cuerpo de propagadores del *dhamma* (*dhamma-mahāmātas*).



9. AVARI, 2007: 113

La clara diferenciación de los grupos étnicos, así como los grupos sociales y religiosos, no sólo matiza, sino que revela la existencia de alguna tensión doctrinaria, que debe ser superada por la instrucción del *dhamma* y el énfasis en el concepto de la compasión hacia todos los seres. A través de sus edictos, Aśoka manifiesta que sus pretensiones de gobierno trascienden los límites del dominio político-geográfico, con el objetivo de extender una moral imperial basada en el budismo, en la que todos deben participar e involucrarse. Y este hecho, este contexto, es significativo en cuanto a la

expansión del budismo hacia el Occidente, dado que en ese camino no sólo encontraron los misioneros budistas un mundo greco-romano, sino también poblaciones iránias.

El V edicto de Aśoka proporciona nuevamente información sobre la población irania asentada en el entorno indo-persa, a quienes se dirige el mensaje a través de la versión aramea de los edictos, caso del edicto de Kandahar -la antigua Aracosia-<sup>208</sup>.

La consolidación del imperio maurya como una entidad política favoreció el envío de delegaciones diplomáticas griegas a la India, representando a Seleuco I y a Antíoco I, que marcaron el inicio de la influencia de los estados griegos del oeste de la India. Megástenes estuvo presente como embajador de Antíoco en la corte de Pataliputra y su sucesor Daimachos enviado por Antíoco II a la corte de Bindusāra, del mismo modo que emisarios de nombre iranio se atestiguan en la corte india. Dada la presencia de embajadores de los reyes helenísticos en la India y el envío de *dūtas* por parte de Aśoka, es muy plausible que el monarca indio recibiese cartas oficiales de los monarcas helenísticos. Y, por tanto, absorbiese el modelo tanto aqueménida como heleno<sup>209</sup>.

Así pues, la acción misionera de Aśoka se llevó a cabo en una época en la que las relaciones políticas con el mundo seléucida estaban asentadas. Las relaciones entre ambos imperios fueron una constante ratificada por el envío de embajadores y correspondencia oficial. El mundo heleno era una realidad en la política maurya como hace constar el empleo del término sánscrito *yavana*, antiguo aqueménida *iauna*, derivado del área geográfica de Jonia.

Idealizado como el patrono por excelencia del budismo, su apoyo al mismo permitió que la expansión de los centros búdicos superase los límites de la cuenca del Ganges, en el norte de la India. Este patronazgo ha sido apropiado por la tradición budista, según observan algunos autores, ya que si dicha expansión se produjo fue en gran medida debido a la relativa estabilidad política y las condiciones económicas favorables, antes que a un patronazgo estatal exclusivo<sup>210</sup>.

Aśoka envió misioneros hacia la frontera noroeste de sus territorios –actuales Pakistán y este de Afganistán-, en un proceso facilitado a su vez por la unificación lograda por el fundador de la dinastía, Chandragupta (321-298 a.C.).

---

<sup>208</sup> Benveniste, 1966: 437-465.

<sup>209</sup> Von Hinüber, 2010: 265.

<sup>210</sup> Neelis, 2010: 91, quien considera que los budistas adoptan la figura de Aśoka en su propio beneficio.

La difusión del mensaje budista de Aśoka entre poblaciones no indias lo representan los edictos greco-aramео y griego hallados en Kandahar<sup>211</sup>. La redacción en griego de los edictos implica un reconocimiento al estatus de los griegos en el noroeste de la India en el siglo III a.C. Del mismo modo que las inscripciones arameas suponen una continuidad con las inscripciones de los reyes aqueménidas<sup>212</sup>. En este sentido, es muy posible que para propagar el *dhamma* de Aśoka entre la población greco-irania, los misioneros budistas de la región tuvieran que proceder a la traducción y encontrar la correspondencia conceptual de los términos búdicos e hindúes en el vocabulario arameo y griego<sup>213</sup>. E incluso tuvieran la consideración de adaptarlo a la propia reforma zoroastriana, al evitar emplear términos como *deva* -seres de naturaleza demoníaca, condenados por el profeta Zaratustra- en el caso de los edictos en arameo de Taxila y Kandahar<sup>214</sup>.

De forma sutil, a través de las consideraciones lingüísticas de los edictos de Aśoka, principios iranos tales como el dualismo, el orden emanado del principio de *asha* y las cualidades benéficas de Ahura Mazda, se hacen presentes en el mensaje budista. La mención a los Kamboja en los edictos V y XIII no hace sino referencia a poblaciones iranas asentadas en el área de Kandahar<sup>215</sup>. Posteriormente, fruto del tercer concilio, misioneros budistas fueron enviados a los límites del imperio. Como el seguidor griego, según apela su etnónimo yona Dhammarakkhita, quien llegado a los extremos occidentales o *aparāntaka* (quizá la región de Aracosia), ofreció un budismo consciente a la población griega allí asentada<sup>216</sup> e incluso irania.

La inspiración budista y la adscripción a las enseñanzas del propio Buddha están presentes en los edictos<sup>217</sup>. Aśoka interpreta el *dhamma* como “algunos fallos, abundantes virtudes, compasión, generosidad, sinceridad y pureza” (Edicto II). Se trata de una ética y una moral personales y de una piedad religiosa general, basadas en un conglomerado de perspectivas tanto de la ortodoxia brahmánica como de los movimientos *śramaṇa*.

---

<sup>211</sup> Adrados, 2002: 45.

<sup>212</sup> Halbfass, 1995: 202.

<sup>213</sup> Fussman, 1997: 24. Halbfass, 1995: 197.

<sup>214</sup> Scott, 1985: 46, quien incide en la sensibilidad budista empleada para hacer llegar su mensaje a los círculos de población zoroastrianos.

<sup>215</sup> Benveniste, 1958: 46-48; Adrados, 2002: 138.

<sup>216</sup> Scott, 1986: 435, el monje griego habría predicado en el valle del Indo y Kandahar.

<sup>217</sup> Algunos autores consideran que la ausencia de referencias a las Cuatro Nobles Verdades, el nirvana, ... en las inscripciones, sugieren que el programa político de Asoka trataba de implementar una propaganda que unificara la disparidad poblacional del imperio. Véase Neelis, 2010.



La distribución de los edictos a través de la Ruta del Norte (*Uttarāpatha*) en los cruces de las rutas comerciales y en las áreas limítrofes del imperio, demuestran un extenso sistema administrativo a mediados del siglo III a.C. Existían ciertas facilidades para los viajeros a larga distancia que recorrían esta amplia red de rutas<sup>218</sup>. La ruta del norte era la principal arteria compuesta de un entramado de redes que ponían en comunicación los bordes del noroeste del subcontinente asiático y el norte de la India. De manera que el término sánscrito *Uttarāpatha* designa la propia región del norte, desde la cuenca del Ganges al oeste de Asia Central, englobando el área de Bactria, Taxila y Gandhāra. Estas redes eran vías de distribución política y militar que permitieron incluso la posterior expansión de las dinastías extranjeras en el interior de la India.

Es proverbial la actitud tolerante hacia todas las comunidades religiosas a través de las donaciones realizadas por Aśoka tanto a los brahmanes como a los *śramaṇa* (Edicto XII), pero se aconseja de la moderación en el discurso religioso. Lo cual refleja un escenario muy competitivo entre los brahmanes y los *śramaṇa* por conseguir el favor imperial<sup>219</sup>, es decir, no se da una exclusividad en términos religiosos de la comunidad budista.

En el edicto XIII Aśoka manifiesta su deseo de expandir y propagar su fe (*dhammavijaya*) más allá de la India, más allá de sus dominios, entre los cuales se encuentra el reino del monarca griego (*yonarāja*) *Aṃtiyoka* (-ga), identificado con Antíoco y con el cual mantendría estrechos contactos.

Este proceso es denominado “*conquista por el dhamma (dhamma-vijaye)*” y el propósito recogido en el edicto XIII es alcanzar las poblaciones griegas de la frontera con los maurya, las del levante mediterráneo y las de Bactria, bajo control seléucida<sup>220</sup>. Se ha considerado que la proclama de Aśoka de la buena acogida del mensaje del *dhamma* en las cortes levantinas era una exageración piadosa, pero el detalle en la enumeración de los monarcas helenos resulta de gran exactitud<sup>221</sup>.

<sup>218</sup> Neelis, 2010: 188. El autor también recoge la observación de Falk, quien sostiene que los edictos mayores se localizan efectivamente en importantes cruces, mientras que los edictos menores se asocian con centros de peregrinaje, ferias y actividades de culto. Véase Neelis, 2010: nota 10.

<sup>219</sup> Neelis, 2010: 85.

<sup>220</sup> Scott, 1985: 133.

<sup>221</sup> Scott, 1985: 134. Según Plinio, Historia Natural 6.58, Ptolomeo II envió a un embajador llamado Dionisio a la corte maurya de Bindusara o del propio Aśoka.

El objetivo de Aśoka no eran sólo las poblaciones indias, sino también el mundo heleno más allá de la frontera maurya<sup>222</sup>, como evidencia el empleo de las lenguas griega y aramea. Los edictos de Aśoka escritos en griego son el recuerdo del esfuerzo del gobernante indio por propagar el budismo en la región noroeste de la India, esto es, en Gandhāra. Pero este no parece haber sido el límite más occidental del budismo habida cuenta de las evidencias arqueológicas surgidas tanto en el delta como en el valle del Nilo, en Egipto.

Las excavaciones británicas dirigidas por Petrie en el asentamiento de Menfis sacaron a la luz dos estatuillas de rasgos indios<sup>223</sup>. La datación de las mismas en una fecha inmediatamente posterior a las misiones de Aśoka, en torno al siglo III a.C., puede indicar la llegada de creyentes budistas originarios de la región india o el asentamiento de colonos comerciales. Así es el caso en el que Dión Crisóstomo (40-112 a.C.) dedicó un discurso a los habitantes indios asentados en Alejandría<sup>224</sup>, lo que podría ratificar su presencia en un periodo anterior en Menfis. Sin embargo, Dión indica que los mercaderes indios eran despreciados<sup>225</sup>.

A finales del siglo XIX, Henry Longueville Mansel creyó encontrar en la comunidad de los *therapeutae* el sincretismo del judaísmo alejandrino y las prácticas budistas<sup>226</sup>. Filón (20 a.C.-50 d.C.), en *De vita contemplativa*, es una de las principales fuentes sobre esta comunidad, asociada a la vida monacal cristiana hasta su identificación posterior con una fusión de comunidades religiosas<sup>227</sup>.

Pese a todo, hay reticencias a establecer el budismo en Egipto en una fecha tan temprana, coincidente con la ocupación persa aqueménida de Cambises, llevado por las tropas indias que formaban parte del ejército persa, dado que se aleja de la cronología establecida en el periodo de la expansión bajo mandato de Aśoka<sup>228</sup>, pero podrían estar en consonancia con la datación de la expansión en Bactria.

---

<sup>222</sup> Scott, 1985: 133.

<sup>223</sup> Kilani, 2017: 98.

<sup>224</sup> Oratio XXXII, 40.

<sup>225</sup> Webb, 1993: , quien considera que eran budistas exiliados de una India controlada por la dinastía sunga y tachados de herejes por los brahmanes. Recuerda Halkias, 2014: n. 22 p. 73, que estas comunidades primitivas podrían haber sido parte o focos de influencia de los *therapeutai* asentados en Alejandría y con semejanzas manifiestas con la ideología budista, siguiendo a Seldeslachts, 2007: 158-160. Las referencias a los *therapeutai* proceden de Filón de Alejandría.

<sup>226</sup> Seldeslachts, 2007: refiriendo el trabajo de Longueville, *The Gnostic Heresies of the First and Second Centuries* (1875).

<sup>227</sup> Seldeslachts, 2007: 158-159.

<sup>228</sup> Gordon, 1939: 38.

Según Neelis, las inscripciones de Aśoka no prueban el papel activo y exclusivo del monarca en la transmisión del budismo a través de misionarios. En el Edicto Mayor XIII se refiere un listado de monarcas helenísticos contemporáneos, reinos vecinos y territorios donde se sigue el *dhamma*. Para Neelis incluso si estas proclamas hubieran alcanzado tierras tan lejanas, el mensaje transmitido no hubiera sido el *dhamma* impartido por monjes, sino la ideología imperial de los mensajeros maurya<sup>229</sup>. Es decir, las referencias a la actividad de los *dhamma-mahāmātras* en la frontera noroeste del imperio indican que serían agentes imperiales antes que misionarios budistas, según Neelis, aunque fueran acompañados en las misiones por miembros de la comunidad religiosa. Lo más plausible es que las misiones entre los griegos propiciasen la difusión del mensaje budista especialmente entre las poblaciones de Bactriana y Sogdiana, sometidas al control griego en el siglo III a.C.<sup>230</sup>.

La redacción en griego de los edictos implica un reconocimiento al estatus de los griegos en el noroeste de la India en el siglo III a.C. Del mismo modo que las inscripciones arameas suponen una continuidad con las inscripciones de los reyes aqueménidas<sup>231</sup>. En este sentido, es muy posible que para propagar el *dhamma* de Aśoka entre la población greco-irania, los misioneros budistas de la región tuvieran que proceder a la traducción y encontrar la correspondencia conceptual de los términos búdicos e hindúes en el vocabulario arameo y griego<sup>232</sup>.

Las inscripciones recogen elementos propios de la filosofía y la ideología política aqueménida como expresión de imperio universal. Del mismo modo que Darío recibía la tierra de Ahura-Mazdā después de un periodo tumultuoso y caótico e instaura el orden, tras haber sido hecho rey por la gracia de Ahura-Mazdā, el orden<sup>233</sup>; Aśoka instaura un reino de rectitud después de una época en la que no se seguían los principios del *dhamma*<sup>234</sup>.

En ambos casos, el restablecimiento del orden natural se obtiene tras una acción política que no es sino la administración de justicia impartida por el monarca frente al reino de la mentira, lo cual supone a su vez su propia consagración moral. De acuerdo a Scialpi, el monarca aqueménida y el monarca maurya actuaban según la asunción y el

---

<sup>229</sup> Neelis, 2010: 90.

<sup>230</sup> O'Leary, 1949: 85.

<sup>231</sup> Halbfass, 1991: 202.

<sup>232</sup> Fussman, 1997: 24. Halbfass, 1991: 197.

<sup>233</sup> Véase la inscripción aqueménida de de Naqsh-e Rostam, Kent 1953.

<sup>234</sup> Véase el edicto de Aśoka donde se hace "consciente", Scialpi, 1984: 69.

compromiso de que su deber era asegurar una implementación concreta en sus propios imperios, pero también sobre la tierra en general, de una serie de principios éticos<sup>235</sup>. En el caso aqueménida según el principio de *asha*; en el caso de Aśoka según el *dhamma*.

La presencia de poblaciones iránias, seguidoras de tradiciones zoroastrianas o mazdeas, se infiere de las versiones en arameo de los edictos de Aśoka. Así, el concepto *dhamma* se traduce igualmente en el edicto de Taxila como *hunishtan*, buenas acciones<sup>236</sup>. Por tanto, la política de Aśoka atiende a los grupos poblacionales no indios dentro del imperio y comprende la necesidad de encontrar una expresión para expandir el budismo en el noroeste de la India, Bactria e incluso el Levante Mediterráneo<sup>237</sup>.

Tanto los movimientos *śramaṇas* como los intercambios culturales producidos por los movimientos poblacionales en el noroeste de la India pudieron influir en la cultura material búdica tanto como en el propio pensamiento religioso. Un ejemplo de ese contacto nunca perdido es la arquitectura palaciega de Pāṭaliputra, durante el reinado de Chandragupta (ca. 320 a.C.), la cual revela el grado de influencia del estilo persepolitano en las construcciones de la dinastía maurya. Pero además revive la historia sagrada y la historicidad de dicho contacto. Hay que tener en cuenta que, para el trabajo de la piedra, artesanos persas tomarían asilo en la India al acontecer la caída del imperio aqueménida y ser implantado el nuevo orden seléucida.

Sin embargo, debe notarse que durante el periodo védico no hay constancia de la construcción en piedra, mientras que se detecta un importante cambio a partir del siglo VII a.C., con el nuevo periodo urbano y la instauración de la dinastía maurya (320-185 a.C.), la piedra labrada empieza a emplearse como material de construcción<sup>238</sup>.

El *Mahābhārata* alude a una construcción erigida merced a la intervención de Asura Maya, cuyo nombre parece recordar a Ahura Mazdā, y a otros genios implicados en la misma. El pabellón del palacio de Arjuna en Indraprashta se construye con materiales procedentes del norte, una referencia al origen de este dios arquitecto. La comparación con el palacio de Pāṭaliputra, atribuido a Chandragupta, proporcionada por Megástenes, se asemeja a la de la épica india, labrada por la magia<sup>239</sup> e idealizada en el

---

<sup>235</sup> Scialpi, 1984: 70.

<sup>236</sup> Rose, 2014: 78.

<sup>237</sup> Véase los comentarios bibliográficos aportados por von Hinüber, 2010: 262 nota 13, que indican la necesidad de ser cautos con la influencia aqueménida.

<sup>238</sup> Boardman, 1998: 13-22.

<sup>239</sup> Spooner, 1915: 405. Spooner también vinculaba las construcciones palaciegas asirias y el teónimo Assur.

*Arthashastra*<sup>240</sup>. Por tal motivo se preguntaban en los inicios del siglo XX, cómo precursores de las teorías del iranismo dentro de la doctrina búdica, acerca del origen de la propia dinastía maurya y de la religiosidad por ellos profesada, en relación con un supuesto zoroastrismo. Aunque dicho pasaje podría datarse en un periodo que conoció a los artesanos persas que erigieron Pāṭaliputra, y que tanto impresionó a Megástenes<sup>241</sup>. No en vano, la amplia sala hipóstila de Pāṭaliputra recordaba a la *apadana* de los palacios aqueménidas.

### 3.4 Alejandro Magno y el encuentro con la India: gimnosofistas, budismo y Zaratustra

El alcance de la campaña alejandrina (327-325 a.C.) en India tiene como resultado inesperado en el mundo helénico un creciente interés de los sistemas de religión y pensamiento de la India. Pero ¿por qué debemos confiar en las fuentes clásicas occidentales para comprender el alcance de la expansión de un fenómeno indio como es el budismo en territorio iranio? Por otro lado, en este sentido, ¿qué percepción tenían los indios de los *yauna* esto es, los griegos de la costa jónica y aquellos asentados en el este de Irán?

India ocupa una posición especial como espacio geográfico ubicado entre lo real y lo fantástico, dado que en el pensamiento antiguo se encuentra en el borde del mundo, en la parte más extrema de los límites terrestres y próxima al amanecer<sup>242</sup>. Estos condicionantes geográficos dotarían a su población de un sentido de la justicia y la sabiduría utópicas, convirtiendo a India en destino privilegiado para sabios y filósofos, del mismo modo que Egipto, pero siempre en función de los intereses del momento<sup>243</sup>.

Cabe recordar que India era un territorio desconocido para los griegos, separado por el imperio persa. Pero gracias al patrocinio del Gran Rey persa, Darío, el griego Escílax de Carianda pudo adentrarse en el valle del Indo a través de sus costas, como recordaba Heródoto (4, 44). Según este relato, Escílax habría visitado el noroeste de la

---

<sup>240</sup> Y que han sido la referencia de los arqueólogos a la hora de identificar los diseños arquitectónicos.

<sup>241</sup> Van Buitenen, 1973: 8, véanse los comentarios en el libro II *Book of the Assembly Hall* en cuanto al contexto y comprensión de este.

<sup>242</sup> Espelósín, 1995: 23, siguiendo a Heródoto, 3. 116,3 y Romm, 1992

<sup>243</sup> Espelósín, 1995: 24.

India en torno a 519-516 a.C., descendiendo por el río Indo y bordeando la costa pérsica hasta llegar a la desembocadura de los ríos Tigris y Éufrates<sup>244</sup>. En este periodo abundan en el *logos* indio elementos ficticios, maravillosos y fantásticos<sup>245</sup>, propios de un mundo aún inaccesible.

Los persas también percibían a la India como un escenario de cosas maravillosas, criaturas asombrosas y hechos sobrenaturales. En el *Avesta*, el valle del Indo y el Asia Central están presentes (*Yašt* 10). En el *Shāhnāme* la palabra “Hindustan” (la India, en persa) se hace rimar con *jāduestān/jādušetān* (literalmente “tierra de magia”). Según Gazerani, dicha caracterización de la India no responde meramente a la imaginación, puesto que ciertas partes de la India fueron objeto de conquista por parte de los gobernadores de Sistān, cuyas impresiones y observaciones son las que quedan recogidas en el ciclo épico de Sistān<sup>246</sup>. En la mitología Sistānī, India es el destino de los héroes del ciclo con el fin de adquirir fama y gloria. Del mismo modo que en los relatos grecolatinos, en la literatura persa la India un emplazamiento de sabiduría y tradiciones esotéricas. Por tal motivo, Khosrow I (Xusrōy Anōšag-ruwān) buscó en la India conocimiento médico y científico, tal como se manifiesta en el *Kalilah wa Dimnah*.

A partir de la campaña alejandrina, con relatos como el de Nearco y el de Onesícrito, se introducirían aspectos filosóficos en dicha literatura griega, al mismo tiempo que se multiplican en ella los indicios del encuentro con los sabios indios. Es el caso del encuentro con los *śramaṇas*, transmitido por los griegos llegados con la expedición de Alejandro Magno. Estos ascetas fueron conocidos con el nombre de gimnosofistas, probablemente los monjes jainistas<sup>247</sup>, pero también identificados con renunciantes entregados al ejercicio del yoga y retirados en los bosques<sup>248</sup>. Sin embargo, según Beckwith, *śramaṇas* identificaba exclusivamente a los seguidores budistas, y no el conjunto de todas las sectas reaccionarias al sistema brahmánico, como sostiene la tradición oficial<sup>249</sup>. Por otro lado, las fuentes greco-alejandrinas no mencionan en ningún

<sup>244</sup> Ruta que ya se había dado entre Akkad y Melukhka.

<sup>245</sup> Espelosín, 1995: 27, recuerda que la perigesis de Escílax está destinada a mentores persas y el propio Heródoto lo recuerda también (3, 105).

<sup>246</sup> Gazerani, 2015: 60.

<sup>247</sup> Oliver Segura, 1990: 53-54. Según este autor el término gimnosofista fue expresado por Onesícrito para referir a los filósofos ascetas que vivían desnudos en los bosques de Irán y que asoció a los ideales de los cínicos. Literalmente, los sofistas desnudos.

<sup>248</sup> Pániker, 2000: 116-

<sup>249</sup> Beckwith, 2015: 63-64, 69. Mientras que Bronkhorst, 2016: 485, recuerda que el canon pali sí hace referencia tanto a Jainas como Ājīvikas

momento a los *śramaṇas*<sup>250</sup>. La tradición islámica posterior sí lo hace cuando menciona a los gimnosofistas en la Surah 18, conocida como “La Cueva”, e incluso la propia tradición irania a través del *Shahnameh* de Ferdowsi, basándose en un relato de al-Masoudi e incluso del Pseudo- Calístenes, sobre el encuentro entre Dandamis y Alejandro Magno<sup>251</sup>.

Megástenes, embajador griego ante la corte del monarca maurya Chandragupta, señaló la existencia de dos grupos filosóficos hindúes, “*los brahmanes y los sramanes*”<sup>252</sup>. Una especificidad en la religiosidad hindú que vuelve a manifestarse en los edictos de Aśoka<sup>253</sup> y que es anterior al nacimiento del budismo monástico<sup>254</sup>. De tal manera, se alude a los practicantes budistas en su contexto más ascético, en los comienzos del budismo más temprano. Una vinculación que, de acuerdo con Beckwith, se repetiría en la inscripción sasánida de Kartīr <sup>255</sup>.

Considerando la antigua filosofía y su visita a Gandhāra, Megástenes realizaba una división entre los dos filósofos de dos clases: los Βραχμᾶνες correspondiente con el sánscrito *brāhmaṇā* y los Σαρμᾶνες correspondiente con el sánscrito *śramaṇā* y el pāli *Samaṇā*.

Entre los “*sarmanes*” incluía a los habitantes del bosque y a los físicos o sanadores, esto es, budistas y jainistas, claramente agnósticos<sup>256</sup>. Esta observación es la más temprana que se recoge entre los observadores griegos del budismo inicial, aunque no menciona específicamente el budismo sino el conjunto de monjes de carácter ascético en la sociedad de Chandragupta.

Según la interpretación de Beckwith, los edictos de Aśoka repiten e inciden en la dicotomía y la diferenciación entre *brāhmaṇas* y *śramaṇas*, en sus tres versiones: brahmi, kharosthi y griega, como dos sectas. En la versión griega del Edicto XIII de Kandahar, además de la distinción indicada, se añaden otros grupos “debatiendo el *dhamma*”, por lo tanto, miembros de otras sectas<sup>257</sup>. Se emplea pues el término *pasamda* referido a grupos o sectas opuestas, mientras que la versión en griego es el término *diatribai*, en el sentido

<sup>250</sup> Bronkhorst, 2016: 485. Las únicas fuentes que lo hacen son las inscripciones de Asoka y el testimonio de Megástenes.

<sup>251</sup> LeValley, 2000: 145, que según el autor estarían basados en información falseada.

<sup>252</sup> Pániker, 2000: 116.

<sup>253</sup> Pániker, 2000: 116.

<sup>254</sup> Gimaret, 1969: 292.

<sup>255</sup> Beckwith, 2015: 99, n. 127.

<sup>256</sup> McCrindle, 1887.

<sup>257</sup> Beckwith, 2015: 95, n. 117. Donde se emplea el término διατρίβοντες, “aquellos que debaten, sectarios”.

de diferentes escuelas de pensamiento filosófico<sup>258</sup>. Por otro lado, se emplea el concepto griego *eusebeia* para traducir *dhamma*, en el sentido etimológico de piedad<sup>259</sup>.

El filósofo griego Alejandro Polyhistor (105-35 a.C.) menciona la presencia de Σαμαναῖοι *samanioi* (sánscrito *śramaṇas*) en Bactria, en una fecha temprana como es el siglo I a.C., sugiriendo la adscripción al budismo de poblaciones greco-indias en una época temprana.

La relación religiosa entre India y el zoroastrismo aparece igualmente en textos clásicos tardíos como el de Amiano Marcelino donde se vincula a los magos con la religiosidad india, al afirmar que “*Zaraduštra el Bactriano aportó a la ciencia de los magos numerosos conocimientos aprendidos de los misterios de los caldeos*”<sup>260</sup>. Observa Bussagli que según Clearco, la reflexión metafísica de la India deriva de la reflexión persa, a diferencia de Amiano, quien siglos después, diría que la ciencia de los brahmanes enriqueció la de los magos<sup>261</sup>. Según Clearco de Solos<sup>262</sup>, se menciona que “*los gimnosofistas son los descendientes de los magos*”, quienes a su vez eran presentados como ascetas. La lectura completa de Clearco indica a los judíos como descendientes de los filósofos indios y a éstos como descendientes de los magos, de tal manera que los judíos tendrían una conexión con los magos persas<sup>263</sup>. Esa conexión filosófico-religiosa queda recogida definitivamente en *Las Vidas* de Diógenes Laercio (Libro I): “*Dicen algunos que la filosofía, excepto el nombre, tuvo su origen entre los bárbaros; pues como dicen Aristóteles en su Mágico y Soción en el libro XXIII: en las sucesiones, fueron los magos sus inventores entre los persas, los caldeos entre los asirios y babilonios, los gimnosofistas entre los indios, y entre los celtas y galos los druidas, con los llamados semnoteos*”.

Dichas consideraciones parecen indicar la presencia de un componente iranio en la cultura religiosa de la India<sup>264</sup>. Por otro lado, el contacto greco-indio define en gran medida el comienzo del encuentro y difusión del budismo entre las poblaciones iránias.

---

<sup>258</sup> Scott, 1986: 436, reflejando la importancia de la filosofía en la cultura helénica.

<sup>259</sup> Beckwith, 2015: 95; n. 116, siguiendo a Halkias, 2014: 86.

<sup>260</sup> Amiano Marcelino, *Res Gestae*, XXIII, 6, 32-33.

<sup>261</sup> Bussagli, 1984: 202.

<sup>262</sup> De la Educación, en Bussagli, 1984: 202, en el relato conservado por Diógenes Laercio.

<sup>263</sup> De Jong, 1997: 227, para un mayor análisis de las fuentes griegas sobre los magos.

<sup>264</sup> Tal como refiere Bussagli, 1984: 201. El autor cuestiona si Clearco está utilizando una tradición generalizada o sintetizando experiencias propias. En este sentido, recuerda Bussagli que Clearco también consideraba que el pueblo hebreo era descendiente de filósofos indios –contenido en Josefo, *Contra Apiano*, I, 22-.



Cabe incidir que la posterior expansión del budismo hacia el oeste fue precedida del encuentro filosófico y dialéctico greco-indio, propiciado por la campaña de Alejandro Magno. Antes de la campaña hacia la India, la religión y filosofía de la India no eran objeto de estudio para los griegos, aunque las ideas sobre el vegetarianismo y el desprecio de la muerte ya parecen perfilarse en la imagen de la India anterior a la llegada de Alejandro<sup>265</sup>. No se sabe de un diálogo previo entre los griegos y los indios, ni un interés por la filosofía o la religión griega en la India, sólo hubo encuentros puntuales y no disponemos de una información precisa sobre cómo se produjo la transmisión de estos conocimientos. Los encuentros entre los gimnosofistas y los brahmanes con los filósofos griegos se transmitieron en forma de leyendas y narraciones conservadas parcialmente. El problema es, como señala Scott<sup>266</sup>, que las fuentes griegas callan sobre la posible llegada de estas misiones budistas. No obstante, los encuentros se produjeron. Estos diálogos debieron tener lugar en el área de Bactria y el este de Irán, así como en Alejandría (Egipto), donde había una comunidad de mercaderes indios asentados<sup>267</sup>.

La expedición de Alejandro Magno favoreció el encuentro de filósofos griegos con ascetas entre cuyos rasgos se mencionan el ascetismo, la resistencia física, la desnudez, el estado contemplativo y su actitud ante la muerte<sup>268</sup>. El interés griego en la India atiende a los planteamientos y enseñanzas brahmánicas, así como a los de los *śramaṇa* y los budistas. Es el concepto de la *bárbaros philosophía* que aparece en las interpretaciones de algunos autores griegos<sup>269</sup>, reflejo de la interacción entre culturas. Paradójicamente, tras la campaña de Alejandro Magno, la literatura griega no haría mención del budismo y las escasas referencias que podemos encontrar en las fuentes suelen estar alejadas de un conocimiento profundo del mismo. Desde la perspectiva india, las fuentes eminentemente indias tampoco mencionan la campaña alejandrina.

No obstante, un ejemplo exclusivo de patronazgo y el consecuente encuentro religioso es el de Menandro, monarca indogriego del Punjab y el noroeste de la India (150 a.C.), cuya vida se recoge en tradiciones literarias budistas (textos pāli y budistas chinos) y occidentales<sup>270</sup>. Las conversaciones entre el rey Menandro (160-140 a.C.) con el sabio budista Nagasena simbolizan el encuentro de los griegos con el budismo, haciendo del

---

<sup>265</sup> Halbfass, 1991: 197.

<sup>266</sup> Scott, 1985: 134.

<sup>267</sup> Halbfass, 1991: 198.

<sup>268</sup> McEvelley, 2002: 354-355.

<sup>269</sup> Burkert 2002: 53.

monarca un patrono. Pero según Halbfass, no se trata de un encuentro filosófico, pues no contiene reflejo alguno del pensamiento griego, a excepción del propio diálogo<sup>271</sup>. Sin embargo, en la tradición pāli, Menandro, llamado Milinda, renuncia al trono, se convierte al budismo y acepta seguir el camino del *dhamma* (*upāsaka*). Según Fussman, esta conversión y aceptación como *upāsaka* debe entenderse sólo como un reconocimiento del budismo, como una renuncia a hostilidad alguna contra la fe búdica dado que en el *Milindapanha* no se deja entrever una conversión<sup>272</sup>.

Uno de los viajes que más evocan esta interrelación entre sabidurías de la Antigüedad es el de Apolonio de Tiana, (s. I d.C.) quien alcanzó tierras de la India después de visitar Mesopotamia y Persia. Su viaje sigue los pasos de la ruta terrestre practicada por Alejandro Magno, y no la travesía marítima por la que discurría el contacto comercial entre Roma e India, puesto que su peregrinación tenía una dimensión puramente simbólica para subrayar etapas y espacios de diálogo y sabiduría<sup>273</sup>:

*“Después de aquello, concibiendo la idea de un viaje más largo, se le viene a la mente el pueblo indio y sus sabios, que se llaman brahmanes e hircanios, diciendo que le venía bien a un hombre joven viajar y salir de sus fronteras. Consideraba como un tesoro a los magos que viven en Babilonia y Susa, pues podría aprender sus artes en el curso de su viaje”*<sup>274</sup>.

Sin embargo, para Apolonio los magos eran *“sabios, pero no en todo”*<sup>275</sup>. Por ello y como buen neopitagórico, Apolonio acaba consagrando las ideas de Pitágoras al atribuir sus enseñanzas de la metempsicosis, cuando le pregunta a Yarcas:

*“-Y acerca del alma, ¿cómo pensais?”*

*-Como Pitágoras os lo comunicó, y nosotros a los egipcios”*<sup>276</sup>

Apolonio encontró en India ídolos egipcios, sin que tal presencia le causase asombro. Ello le sugiere analogías religiosas posibilitadas por el flujo de peregrinaje iniciático en busca de enseñanzas, muestra del influjo de la helenización entre la población india después de la llegada de Alejandro:

*“Dicen asisimismo que encontraron imágenes de dioses, lo que si bien en el caso de las indias y egipcias no fue para ellos motivo de asombro, sí lo fueron por lo menos*

---

<sup>271</sup> Halbfass, 1991: 198.

<sup>272</sup> Fussman, 1994: 25-27.

<sup>273</sup> Espelosin, 2000: 295-296.

<sup>274</sup> Filóstrato, I, 18.

<sup>275</sup> Filóstrato, I 26.

<sup>276</sup> Filóstrato III, 19.

*las más antiguas de los griegos; la Atenea Políade, Apolo Delio, Dioniso Limneo, el Amicleo y otras tantas de la misma Antigüedad. Dicen que esas las habían erigido esos indios y que las veneraban de acuerdo a los usos griegos*<sup>277</sup>.

Entre el mito y la historia, entre la filosofía y la religión, en el cruce de ambos caminos debe situarse este periodo iniciático y formativo. Su camino parece marcar la pauta seguida por Mani en el siglo III d.C. e incluso de otros viajes a la India en época cristiana bajo una motivación teológica<sup>278</sup>.

### 3.5 Conclusiones preliminares al capítulo.

La leyenda de Tapassu y Bhallika nos da acceso a la consideración de dos individuos iraníes como los primeros discípulos laicos del budismo. Pero además lo hace de una manera remarcable porque el relieve celebra la fundación de la comunidad budista o *saṃgha*. Este hecho podría ser veraz en el sentido de que el norte de la India era una región permeable al contacto indoirani. Es necesario, por lo tanto, partir de la introducción al estudio del budismo histórico con la historicidad del propio Buddha<sup>279</sup> y su vinculación a las poblaciones y, por extensión, las tradiciones iraníes, dado que el alcance occidental del budismo sólo es manifiesto a partir de los edictos emitidos por el monarca maurya Aśoka en el siglo III d.C.

Las cuestiones de historicidad remiten a dos factores claves a la hora de definir la expansión occidental del budismo: la tradición de los *śramaṇa* en la cual se enmarca el surgimiento del budismo y la interrelación cultural con la tradición iraníe de la que se infiere un influjo mucho mayor dado el bagaje migratorio y la posterior literatura clásica. Las enseñanzas pacíficas y humanitarias del *dhamma* y la ausencia de un componente especulativo en el budismo, incluso el componente griego de las misiones, pudieron contribuir a que el budismo pasara desapercibido en el occidente<sup>280</sup>.

---

<sup>277</sup> Filóstrato III, 14

<sup>278</sup> Wulff, 2008: 56-57

<sup>279</sup> Especialmente si tenemos en cuenta que el budismo es un término convencional del siglo XIX para designar a los diferentes tipos de tradiciones budistas.

<sup>280</sup> Bussagli, 1984: 95-96

---

# Espiritualidad itinerante como base de la difusión del budismo

---



## 4 Espiritualidad itinerante como base de la difusión del budismo iranio

La presencia del budismo en Irán y, por tanto, su expansión hacia el oeste, repite e incluso puede inscribirse en el marco de la espiritualidad itinerante de las misiones enviadas por Aśoka, que aluden al patrón de migraciones<sup>281</sup>.

En torno al año 500 a.C., emergen las primeras religiones fundadas, entre ellas el zoroastrismo, el budismo, el jainismo, así como los primeros escritos filosóficos. Es un periodo que incluye en el Occidente a los griegos, desde los presocráticos a Aristóteles, así como a Pāṇini o Confucio, entre otros teóricos chinos e indios, en el Lejano Oriente. En este sentido, Jaspers -recogiendo la primera formulación de Anquetil-Duperron<sup>282</sup> (1731-1805), que consideró este periodo como la gran revolución del género humano-, aportó una aproximación hermenéutica a lo que el definió como Edad Axial<sup>283</sup>.

Mi investigación atiende a un periodo muy concreto, en el que desde China y hacia el oeste hubo un gran cambio intelectual. Por ello, la expansión del budismo en la meseta irania podría parecer querer remitirnos a la intensidad religiosa de la Edad Axial, definida por “la emergencia de la idea de trascendencia”<sup>284</sup> con profundas implicaciones sociopolíticas debido a la transformación religiosa.

Es necesario hacer un alto en la religiosidad aqueménida, habida cuenta de la cronología que ubica al Buddha en el periodo coetáneo a dicha dinastía y considerando los posibles influjos e interacciones entre ambas doctrinas. Se dice que el mensaje de Zaratustra alcanzó límites alejados de su tierra natal, por tanto, al igual que Buddha, su mensaje está cargado de un fuerte contenido misionero e itinerante. Sin embargo, la relación entre ambas religiones parece remitir a un nexo en el que la tradición *śramaṇa* recoge una espiritualidad más profunda de obvia connotación chamánica en un periodo de transición ideológica y social.

---

<sup>281</sup> McEvelley, 2002: 18.

<sup>282</sup> Considerado uno de los padres fundadores de los estudios iranio.

<sup>283</sup> Jaspers publicó su teoría en 1949 en su libro *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*.

<sup>284</sup> Joas, 2012: 11.

#### 4.1 El Gaotema del Avesta: una teoría controvertida para una datación del encuentro irano-budico

Según la cronología de los autores clásicos, entre ellos Janto o Plutarco, el profeta del zoroastrismo habría vivido en torno al VII milenio a.C. Para Settegast, esta cronología es acorde al mensaje de Zaraϑuštra en tanto que supone un cambio ideológico en sintonía con la expansión agrícola del Neolítico. Sus enseñanzas propiciarían una renuncia a los excesos de la adoración al elemento masculino de índole guerrera, simbolizado en el toro, y a los sacrificios sangrientos por parte de grupos nómadas o semi-nómadas, en favor de los asentamientos agrícolas y la protección del ganado<sup>285</sup>. Zaraϑuštra no sólo se opondría a la corrupción de los sacerdotes coetáneos sino a los excesos del sacrificio y la ingesta del *haoma* avéstico (el *soma* en védico)<sup>286</sup>.

Sin embargo, los textos sagrados del zoroastrismo fueron compuestos durante la Edad del Bronce tardía y transmitidos de manera oral hasta su fijación por escrito. Refieren una sociedad de un área geográfica del Irán oriental, en torno a Bactria, dotada de una economía pastoral arcaica; mientras que el oeste de Irán o los imperios medo y persa están ausentes en el relato sagrado. Este hecho es importante si tenemos en cuenta que Bactria es el lugar de origen de los mercaderes de la estela de Shotorak.

El escenario de los *Gāthās* presenta una gran diferencia con el mundo aqueménida, por lo que Boyce sitúa a Zaraϑuštra en el II milenio a.C. de acuerdo con los propios textos<sup>287</sup>. El hecho de que el zoroastrismo sea la religión de los aqueménidas y la reforma de Zaraϑuštra tenga una datación anterior no es obstáculo ni para la axialidad ni para el encuentro con el budismo, puesto que por un lado favorecen una cierta oficialidad no ortodoxa de la reforma al adoptarla en el entorno regio y allanar el camino de los magos al tiempo que las conquistas, mientras que la geografía sagrada del Avesta propicia las conexiones ideológicas con la cultura indo-irania a la que se adscribe tanto el profeta como las tradiciones brahmánica y ascética<sup>288</sup>.

---

<sup>285</sup> Settegast, 2005: 9-10. Al hablar del camino de la verdad o *asha* se estaría refiriendo a la dicotomía entre el nomadismo y los asentamientos agrícolas que evolucionarían hacia el fenómeno del urbanismo, según la teoría de la autora. Aporta además la referencia al pasaje del *Vendidad* III, 3.31

<sup>286</sup> *Yasna* 32.12-14; 44.20; 48.10; 49.4, según referencias de Settegast, 2005: 64.

<sup>287</sup> Boyce, 1975, quien sitúa la actividad religiosa del profeta en la segunda mitad del II milenio a.C., en torno a 1500-1200 a.C.

<sup>288</sup> Las semejanzas lingüísticas del *Avesta* y el *RgVeda* sitúan a los *Gāthās* en un entorno coetáneo, véase Kellens & Pirart, 1988.

Por tanto, la expansión del imperio aqueménida es coetánea al desarrollo de las enseñanzas impartidas por el Buddha, aunque la difusión a través de misioneros itinerantes parece acontecer durante el reinado del maurya Aśoka. Dicha itinerancia está presente en el zoroastrismo y forma parte de la etización de la religión como del universalismo trascendental sobre una abstracción religiosa.

Un pasaje del *Dēnkard* (siglo IX d.C.) recuerda como Kay Wištāsp -monarca de la dinastía épica kayānidā, predecesora de los aqueménidas y que remite a un reino bactriano consolidado- adoptó la religión del profeta y difundió a través de mensajeros reales ciertos escritos (*nibēgīhā*) con la doctrina de la reforma. Ya a finales de época aqueménida, Darío III ordenó conservar copias del *Abastāg ud zan* en enclaves no identificados del imperio<sup>289</sup>. Estas dos transmisiones son significativas, pues por un lado remiten a un periodo inmediato del profeta en el que se difunde su mensaje por poblaciones del Irán oriental y Asia Central. Y, por otro, recuerdan los archivos incendiados por Alejandro Magno, donde quizá se conservasen efectivamente esas copias del Avesta.

Cabe incidir en el hecho de que el título *kavi* otorgado a Wištāsp deriva de la misma raíz indoeuropea que el védico *kavi*<sup>290</sup>, teniendo este último un significado para sacerdotes o expertos en el sacrificio a la divinidad. En el *Avesta* (Yašt 46.11), esta connotación sacerdotal aparece entre los enemigos del profeta, también denominados *kavis*, a modo de líder-chamán de la tribu y probablemente vinculados al culto daéxico<sup>291</sup>. De tal manera, cuando los sasánidas recuperan dicha titulación como *kay* lo hacen con la misma intencionalidad de mostrarse como custodios del fuego sagrado y sacerdotes de dicho culto<sup>292</sup>.

Es un herrero uno de los ancestros de la dinastía de los *kavis*, lo cual ratifica la relación entre la maestría del fuego, el manejo del hierro como iniciación espiritual y la condición chamánica. A su vez, es un héroe mítico que derroca la tiranía del dragón Zahhak<sup>293</sup>.

---

<sup>289</sup> Cantera, 2001: 353-354.

<sup>290</sup> Boyce, 1975: 11, en avéstico y sánscrito el término se puede traducir como “sabio”, “inteligente” o “elocuente”.

<sup>291</sup> Milani, 2013: 22, quien diferencia a los sacerdotes medos del noroeste de la meseta irania de los *kavi* del este de Irán.

<sup>292</sup> Soudavar, 2014: 206-207.

<sup>293</sup> Eliade, 1978: 85-86.

De tal manera, la figura de Zaraϑuštra parece enmarcarse en un contexto de reformas de valores iranos, de iniciación gnóstica, donde sus enseñanzas están al margen del dualismo zoroastriano o del monoteísmo hacia la divinidad. Es decir, en los Gaθās se enfatiza la primacía de Mazdā dentro de un panteón de deidades iranas subrayando tanto los aspectos naturales como las cualidades abstractas de las mismas.

A su vez, Nyberg<sup>294</sup> subrayó las cualidades chamánicas del profeta, mientras que Boyce matiza que la espiritualidad de Zaraϑuštra forma parte de una tradición de manticismo indoiranio, de visionarios menores y sacerdotes-adivinos, por la cual obtiene la revelación<sup>295</sup>. Esto es, sus enseñanzas provienen de una gnosis mántica (*mathra* en avéstico).

La fuente pahlaví del cuarto libro del *Dēnkard* atribuye al rey parto Vologeses (Valaxš) la puesta por escrito del Avesta, datándose en torno a los siglos IV-VI d.C. la invención de la escritura avéstica<sup>296</sup>. Sin embargo, una reciente teoría considera que el *Avesta* fue transmitido de manera oral a través de la Sogdiana antes de llegar al corazón de Irán, de manera que el corpus doctrinal del mismo ya era una composición cerrada en el siglo IX a.C.<sup>297</sup>, revelando una difusión de promotores de la reforma en una fecha temprana. Es decir, coincidiendo con el movimiento migratorio de poblaciones indoiranias y de la separación idiosincrática conceptual de *devas* y *asuras*.

Aunque en el Avesta los *daēuua-* (antiguo persa *daiva-*) no llegan a ser demonios sino dioses genuinos rechazados por ser elementos que afectan al orden del mundo o la vida religiosa<sup>298</sup>, entre los cuales es posible que se encontrasen Mithra y Anāhitā en la condena de Jerjes<sup>299</sup> frente al sacrificio ofrendado a Mazdā. Si Zoroastro fue el artífice de este rechazo o no es aún objeto de debate, pero en cualquiera de los casos nos habla de una amplia e intensa actividad religiosa indo-irania.

Sin embargo, también se han seguido dataciones que situaban a Zaraϑuštra en el siglo VI a.C., de manera coetánea a los filósofos griegos, algunos de los cuales fueron sus discípulos, como Pitágoras -al cual le mostró los principios de la armonía cósmica-<sup>300</sup>.

---

<sup>294</sup> Nyberg, 1938

<sup>295</sup> Boyce, 1975: 184

<sup>296</sup> Es la literatura pahlaví la que refiere la transmisión del Avesta desde sus orígenes hasta el periodo sasánida.

<sup>297</sup> Cantera, 2001: 360

<sup>298</sup> Kellens, Herenschmidt, 1993

<sup>299</sup> Dandamaev, 1976: 226

<sup>300</sup> Kingsley, 1990: 248-249, teniendo en cuenta que la fecha expuesta puede referir el nacimiento o el *acmé* del maestro, esto es, su momento de máximo esplendor, por lo que la datación griega es relativa.



Bien fuera un viaje del propio Pitágoras o bien un encuentro de las reflexiones pitagóricas con las enseñanzas cosmológicas zoroastrianas, nos habla de la interacción con magos persas asentados en Babilonia. Al-Bīrūnī también situaba a Zaratustra en el periodo aqueménida, exactamente 258 entre el profeta y Alejandro Magno. Es decir, aproximadamente en torno a 570 a.C., en una fecha próxima a la datación del Buddha histórico y en la cual no cabe esperarse un encuentro entre ambos maestros espirituales, pero sí un reflejo de la expansión de ambas doctrinas<sup>301</sup>.

Existe un controvertido pasaje en la literatura avéstica, el denominado *Fravardīn Yašt 13.16*, que refiere la mención a un personaje llamado Gaotema, que forma parte del debate que durante el siglo XIX hubo en torno a la cuestión del budismo iranio, desde el punto de vista lingüístico y que podría estar narrando el encuentro de dos visiones religiosas en un entorno del Asia Central:

*“Through their brightness and glory a man is born who is a chief in assemblies and meetings, who listens well to the (holy) words, whom Wisdom holds dear I, and who returns a victor from discussions with Gaotema, the heretic.*

*Through their brightness and glory the sun goes his way; through their brightness and glory the moon goes her way; through their brightness and glory the stars go their way”*<sup>302</sup>

En esta estrofa se lee cómo mediante la mediación de los *fravašis*, acontece el nacimiento de un sabio experto en el saber sagrado que logrará derrotar a *Gaotema* en un debate religioso.

El *Fravardīn Yašt* es uno de los *yašt* dedicados a los *fravašis*, espíritus de los difuntos honrados en sacrificios y oraciones. En la estrofa 16 se manifiesta su capacidad para ayudar a aquel que sigue la senda de la verdad (*aša*), tanto en grandes batallas como debates de oratoria. Según Boyce, este *yašt* es el resultado del trabajo de generaciones de sacerdotes componiendo versos sagrados sobre una tradición oral fluida hasta el momento de su fijación por escrito<sup>303</sup>. Se considera parte del llamado *Avesta Reciente* por lo que

<sup>301</sup> Gnoli, 2000, quien remite al periodo aqueménida para la vida de Zaratustra.

<sup>302</sup> Darmesteter, 1883: 183-184. En Schlerath, 2000, se cita bajo la siguiente traducción “*An eloquent man will be born, who makes his words heard in verbal contests, whose judgment is sought after, who comes away from the discussion victorious over the defeated Gaotema*”.

<sup>303</sup> Boyce, 2000.

recoge un proceso continuado de preservación, pérdida y adaptación a la doctrina zoroastriana<sup>304</sup>. Del mismo modo que los *Gāthās* serían un trabajo conjunto del llamado círculo ghático, antes que el trabajo individual del profeta<sup>305</sup>.

Una compilación que debe ponerse en relación con el *Xwadāy-nāmag*, el Libro de los Reyes redactado de manera contemporánea en el siglo VI d.C., recogiendo diversas tradiciones épicas e historiográficas iránias. Mientras que el *Avesta* dota de contenido a la historia mítica de los iránios, los *aryā*<sup>306</sup>, proporcionando una cosmogonía y una geografía de los pueblos asentados en la meseta irania.

Resulta tentador reconocer en este *yašt* la primera referencia al budismo en la literatura religiosa irania, tal como propuso el estudioso Darmesteter para probar su teoría sobre la cronología del Avesta, identificando a *Gaotama* con un impostor sobre el que triunfan los zoroastrianos. Es decir, para atribuir una datación tardía a la composición del Avesta a partir de esta referencia.

Rebatiendo la propuesta de Darmesteter, Darab Dastur Peshotan Sanjana afirmó a finales del siglo XIX que el término avéstico *Gaotama* mantenía una correspondencia con el védico *Gotama*, a partir del sánscrito *gótama*<sup>307</sup>. Según esta teoría, la controversia referida en el *Fravardīn Yašt* sería contra el poeta *Nodhâs*, el hijo de Gotama, que es llamado *Nâidhyanghō Gaotemahê* en el Avesta<sup>308</sup>. En la literatura védica Gotama es uno de los siete *rishis* o sabios mencionados en el Rig Veda<sup>309</sup>. Por lo tanto, dicho nombre puede ser datado en el siglo XV a.C. Tanto en los *Vedas* como en el *Mahābhārata* aparece este término<sup>310</sup>, por lo que el pasaje del *Avesta* podría estar haciendo alusión también al contexto en el que el propio Zaraṭuštra difundió su propio mensaje y reforma.

En este sentido conviene recordar que existe una tradición que dice que Zaraṭuštra viajó a la India para obtener su conocimiento de los brahmanes y después difundirlo entre

---

<sup>304</sup> Boyce, 2000.

<sup>305</sup> Kellens, 2000.

<sup>306</sup> Daryaei, 2019: 226-227

<sup>307</sup> Este controvertido término sólo es mencionado una vez en la literatura irania. No obstante, Mayrhofer sugirió que lingüísticamente sería posible que el nombre propio ka-u-da-ma de las tablillas de Persépolis pudiera asimilarse con el término Gaotema. Véase Mayrhofer, 1979: 47. Aunque en general el autor desestima cualquier tipo de vinculación del término con la teoría de Darmesteter, véase Mayrhofer, 1992: 497.

<sup>308</sup> Darab Dastur Peshotan Sanjana, 1898: 391-394

<sup>309</sup> Atri, Vasishtha, Kashyapa, Bharadrâja, Gotama, Vishrâmitra, Jamadagui, son los nombres de los siete sabios que recogen los himnos del Rig Veda. Así los himnos 57-62 son adscritos a *Nodhâs*, el hijo de Gotama, según recoge Darab Dastur Peshotan Sanjana, 1898.

<sup>310</sup> Pour-E-Davoud, 1935: 104. El autor menciona esta evidencia al igual que Darab Dastur Peshotan Sanjana

los magos de Persia<sup>311</sup>. Este relato es recogido por Amiano Marcelino<sup>312</sup>, quien escribe cómo Zaraθuštra se retiró a la soledad del bosque, donde recibió la instrucción de los brahmanes. Según De Jong este relato es de gran interés por la combinación de varios elementos como son la instrucción religiosa, el bosque y los maestros brahmanes, pues recuerda a la literatura védica *āraṇyaka*<sup>313</sup>.

Si *Gaotāma* es un nombre propio, la cuestión es si su datación debe ser contemporánea al profeta Zaraθuštra o al propio autor y/o compilador del *Fravardīn Yašt*. Puesto que en torno a la ambigüedad del significado de la palabra μάγος, se detecta cierta controversia incluso desde la etimología persa, cuando el propio rey aqueménida Darío lo vincula al usurpador del trono en la inscripción de Bīsotūn. En ella se hace referencia al usurpador Gaumāta, quien dice ser Bardiya, hijo de Ciro II. En la versión babilonia de la inscripción se dice de él “*un Medo... el maguš*”, en un tono peyorativo. Pero sobre todo es un elemento disruptor del orden cósmico, sólo restablecido por la acción de Darío I, quien reinstaura el orden, *aša*, por la gracia de AhuraMazdā. Por tanto, Gaumāta encarna la mentira y la inestabilidad. Y según Sidney Horky, la propia interpretación de Heráclito podría estar vinculada a la propaganda imperial aqueménida y la inscripción de Bīsotūn, que sanciona el comportamiento de los seguidores de la Mentira<sup>314</sup>. Este ideal del reino de la verdad y la justicia reaparece en las obras de Platón, donde sacerdotes itinerantes encarnan la superchería y la mentira y comprometen el ideal del sistema educativo<sup>315</sup>.

En 1948 Herzfeld identificó a Gaumāta con el propio Buddha, haciendo de Zaraθuštra un profeta contemporáneo, aunque ausente de las inscripciones de Darío I y al margen de la cronología de los *Gāthās*<sup>316</sup>.

Por lo tanto, el pasaje avéstico entra dentro de la cuestión de la datación cronológica del Avesta. Según Darab Dastur Peshotan Sanjana, algunas ideas contenidas en los *Yašt* son más antiguas que los *Gāthās* o incluso los textos de la literatura védica. Por este motivo podría considerarse a *Gaotāma* como uno de los *rishis* védicos y

---

<sup>311</sup> Hermanns, 1956: 5.

<sup>312</sup> Amiano Marcelino 23.6.3

<sup>313</sup> El autor menciona los llamados “libros del bosque” védicos que contienen especulaciones esotéricas sobre el significado del ritual. De Jong, 1997: 321, nota 29.

<sup>314</sup> Sidney Horky, 2009: 60

<sup>315</sup> Sidney Horky, 2009: 70

<sup>316</sup> Herzfeld, 1948.

encontrar un desarrollo paralelo entre la concepción doctrinal védica y avéstica antes que entre las doctrinas budista y avéstica<sup>317</sup>.

Como se ha indicado, esta cuestión entra en el debate de la cronología de Zaraṣuštra y del *Avesta*. Durante el siglo XIX, Darmesteter trató de demostrar que la composición del *Avesta* contiene dos enseñanzas, una perteneciente al periodo aqueménida, mientras que la otra no podría ser más antigua que la caída de la dominación griega en Irán. De tal manera, Darmesteter consideraba la figura de Zaraṣuštra como una entidad legendaria que impregnaba de autoridad las fuentes de la literatura pahlaví, pero desechando su autoría sobre los *Gāthās*. La cronología de Darmesteter fue desestimada en vida del propio orientalista, pero al traducir el término *Nâidhyanghō* como impostor, Darmesteter apuntaba que el *Fravardīn Yašt* recogía la victoria de los zoroastrianos contra un personaje llamado Gotama. Y, por tanto, estos hechos sólo podían haber sido escritos cuando el budismo hubiera alcanzado el oeste de Irán, no antes del siglo II a.C.<sup>318</sup>, coincidiendo con el periodo arsácida.

En este sentido, se produce una distinción de conceptos. Las nobles personas (*ariya puggalā*) de las que habla el Buddha son aquellas que se han ido despojando de los impedimentos que obstaculizan la liberación. El significado de noble adquiere una nueva dimensión en el budismo. El concepto de ario se redefine en el budismo al entenderse como una persona que se destaca por su moralidad, frente al concepto ario de la tradición védica que subraya la pertenencia al grupo indoario y especialmente a las castas superiores de la sociedad, del *arya vaej* del *Avesta*.

El *Avesta* debe considerarse una composición oral destinada a una sociedad oral, sólo plasmada por escrito en una fecha tardía, en torno al siglo VII d.C.<sup>319</sup>, que requiere de un entrenamiento para su recitación ante una audiencia que debe recibir el impacto del mensaje, al igual que debía acontecer con la poesía oral épica. Es en tal contexto en el que deben ubicarse los debates entre expertos religiosos, expertos poetas en transmisión oral. Y la interpretación de los hechos históricos responde exclusivamente a la tendencia clásica y occidental de historiar caracteres mítico-legendarios<sup>320</sup>, por ello debe captarse la esencia del contexto donde se produjo el debate propio de una sociedad oral.

---

<sup>317</sup> Darab Dastur Peshotan Sanjana, 1898: 391-394. El autor se preguntaba por qué el *Avesta* mencionaba a un no zoroastriano antes que, a cualquier personaje histórico del periodo medo-aqueménida, si el *Gaotama* del *Avesta* hubiera sido Buddha.

<sup>318</sup> Darmesteter, 1898: liii-liv.

<sup>319</sup> Skjærvø, 2005-2006: 17.

<sup>320</sup> Skjærvø, 2005-2006: 25.

El tipo de experiencia poético-religiosa de Zaraϑuštra consiste en una experiencia visionaria común de la cultura indo-iraní, basada en el simbolismo de la luz y en los aspectos mentales-iluminativos provocados por contacto visual dirigido hacia estas energías ígneas y luminosas, cósmicas (sol) y naturales (fuego). En el *R̥g Veda* (RS. VI. 9.6.) parece preservarse la idea del éxtasis indio, extrapolada al ámbito iranio, cuando el visionario, meditando sobre el fuego sacrificial, alcanza una visión cósmica<sup>321</sup>. Es lo que Kuiper ha definido como un “misticismo ario” basado en la visión del sol emergiendo de la oscuridad<sup>322</sup>. Pero además debe entenderse que el lirismo poético-teúrgico de los textos avésticos alude a una tensión emocional e intelectual, donde discurren tanto expansiones de conciencia como adquisiciones de facultades espirituales. El poeta es también sacrificador, ambas capacidades activadas durante el ritual y mediante la palabra que se transmite<sup>323</sup>. Por lo tanto, las observaciones de Widengren sobre el carácter intelectual y lúcido de una experiencia visionaria y de una revelación, que se traduce en una formulación doctrinal del discurso, son correctas<sup>324</sup>.

El tal caso, *Gaotāma* haría referencia al epíteto del Buddha, el término *pāli gotama-*. La idea de Darmesteter fue mantenida en las tesis de Herzfeld, quien aceptó el pasaje del Avesta como testimonio histórico de la disputa entre zoroastrianos y budistas<sup>325</sup>. Y, por tanto, podría validarse tal conjetura, teniendo en cuenta el proceso de fijación al que fue sometido el himno durante el transcurso de los siglos.

Se trataría del debate entre seguidores de ambas doctrinas antes que, de las propias figuras religiosas, ambas no exentas de un debate acerca de su propia historicidad. Este planteamiento es el que mantiene la actual línea de investigación, seguida por Ghahremani. Es posible que este capítulo fuera añadido al Avesta en el periodo arsácida, coincidiendo con la expansión del budismo en el este de Irán<sup>326</sup>. Estaríamos ante una predicación de un budismo aún no muy difundido.

Si consideramos, como Pirart, la existencia de un *Avesta* aqueménida, ciertos términos subrayan la vinculación con el ámbito védico del *bráhma-* y las implicaciones de una cierta indianización de los persas aqueménidas frente a un mazdeísmo medo. Esta

---

<sup>321</sup> Kuiper, 1964: 123-124

<sup>322</sup> Op.cit.

<sup>323</sup> Piras, 2014: 160

<sup>324</sup> Widengren, 1979: 362

<sup>325</sup> Herzfeld, 1948: 628

<sup>326</sup> Ghahremani: ponencia presentada en Singapur.

relación no haría sino favorecer y aclarar la necesidad de un debate antes nuevas creencias o filosofías como el budismo o el movimiento *śramaṇa*<sup>327</sup>.

De manera sustancial debe ser mencionado el contexto de debate implícito en los edictos de Aśoka, pues se recoge que entre los griegos hay escuelas filosóficas o de pensamiento, en pákrito *pāsaṃḍā*, que se sitúan en la misma categoría que los brahman y los śraman, y que están hablando de poblaciones que interactúan en la práctica del debate y la puesta en común de enseñanzas y pensamientos<sup>328</sup>.

Considerar una fecha anterior al contacto búdico con la población zoroastriana no puede sustentarse en la evidencia arqueológica, salvo algún tipo de contacto esporádico posterior a la muerte del Buddha. Pese al testimonio literario, es la arqueología la que ha proporcionado hasta la fecha los patrones de difusión y expansión inicial del budismo, a partir de los edictos de Aśoka. Pero hasta el periodo arsácida no empieza a tenerse testimonio de la penetración del budismo entre la población irania.

Por este motivo, tal como plantea actualmente la investigación de Ghahremani, es posible que ese contacto se expusiera en el *Fravardīn Yašt*. Suponiendo que dicho *Yašt* se hubiera incluido en el *Avesta* en el periodo arsácida, podría interpretarse como un debate entre uno de los misioneros enviados por Aśoka frente a un *mowbed* de la religión zoroastriana, que finalmente le vencería en sentido dogmático<sup>329</sup>. Tal debate habría tenido lugar en el Khorasan<sup>330</sup>, de acuerdo con la expansión de los edictos del monarca maurya Aśoka.

En definitiva, es curioso cómo el rey indio incluso indicará en la proclamación XII la manera en la cual debían desarrollarse los debates religiosos y filosóficos. El respeto a las enseñanzas debe ser normativo en los diálogos entre religiones, favoreciendo a su vez la interacción y el progreso<sup>331</sup>.

---

<sup>327</sup> Pirart, 2012: 647

<sup>328</sup> Sick, 2007: 269-270, analizando el edicto XIII de Ashoka y considerando el término como una asociación a los conceptos de cuestionamiento y argumentación. Implicaría un conocimiento de los debates filosóficos griegos y el arte de la retórica helena del siglo III a.C.

<sup>329</sup> Esta no es una teoría *ex novo*, pues ya a mediados de siglo XX se planteaba interpretar la estrofa 16 del *Fravardīn Yašt* como una disputa religiosa, en Hermanns, 1956: 5

<sup>330</sup> *op. cit*

<sup>331</sup> Sick, 2007: 254. La tradición del diálogo es compartida tanto en la filosofía y la religión de las culturas mediterráneas e india, en la cual el autor sitúa el pensamiento de Ashoka.

## 4.2 Espiritualidad itinerante en la religiosidad del Antiguo Irán

El paganismo o culto pre-axial presupone la divinidad en imágenes, árboles, montañas, fuentes, ríos, cuerpos celestes, animales, seres humanos y piedras. Las religiones basadas en escrituras canónicas denuncian, por el contrario, estos aspectos como idolatría. Es decir, tiene lugar un sustancial paso desde la inmanencia a la exégesis de las escrituras<sup>332</sup>. De hecho, en Heródoto la religiosidad persa está íntimamente ligada a la naturaleza, “*no teniendo por norma erigir estatuas, templos ni altares*”, así como “*también ofrecen sacrificios al sol, a la luna, a la tierra, al fuego, al agua y a los vientos*”<sup>333</sup>. Será durante el periodo parto-sasánida cuando se compilan las escrituras avésticas, produciéndose el paso anteriormente mencionado.

Aunque Boyce sostenía que el culto en templos de fuego encontraba su génesis en el periodo aqueménida como reacción a la adoración de estatuas sagradas durante el reinado de Artajerjes II, pese a la ausencia de restos arqueológicos que así lo confirmen, con la finalidad de vincularlo a una herencia avéstica<sup>334</sup>. No hay ninguna referencia en el *Avesta* a este tipo de culto ni se conserva ninguna palabra en antiguo persa para “templo de fuego”. El vestigio más antiguo que se identifica con un templo de fuego es el altar pétreo para el fuego de Kūh-e K̄vāja, denominado en persa medio *ātaxš-kadag*<sup>335</sup>.

Este hecho, siguiendo las propuestas de Assman sobre la canonización textual como elemento de la axialidad, implica que la transición de ritual a continuidad textual significa una reorganización de la memoria cultural colectiva<sup>336</sup>, depositada en los expertos de la materia religiosa. Ya durante el periodo arcaico, sanadores, curanderos y especialistas de lo sagrado recorrieron los caminos llevando consigo un bagaje de espiritualidad de carácter itinerante. Los físicos de la Antigüedad eran sanadores, magos, hacedores de mitos, profilósofos, narradores y poetas. Funciones estrechamente conectadas entre sí, que eran requeridas en las cortes, siguiendo una tradición importada desde el este más oriental hasta Grecia<sup>337</sup>. En el intercambio de bienes se consideraba que la tradición médica y la tradición religiosa, ambas artes, eran objeto de negociación.

<sup>332</sup> Assman, 2014: 92

<sup>333</sup> Heródoto, I, 131.

<sup>334</sup> Boyce 1975: 459-465; Boyce, 1982: 216-231; Boyce 1991: 74.

<sup>335</sup> Boyce, 1987. Aunque la evidencia cultural del fuego está presente en el yacimiento medo de Nush-e Jan.

<sup>336</sup> Assman, 2014: 92.

<sup>337</sup> Burkert, 1992: 54.

En este sentido, West reconstruyó los canales de comunicación del periodo arcaico entre India y Grecia considerando que el antiguo Irán habría sido la fuente desde la que las ideas filosóficas pasaron en ambas direcciones. En el periodo arcaico se ubican en la corte aqueménida los primeros contactos entre las culturas griega e india, cuando los persas alcanzan el Egeo en su expansión occidental, influyendo así en el pensamiento griego. Pero West también recuerda que si hemos de seguir a Heródoto (I, 101) al aceptar que los magos eran medos, estos pudieron migrar siguiendo dos vías, tanto a la India como a la costa anatólica, con motivo de la anexión de Ciro el Grande<sup>338</sup>.

Este hecho se vio favorecido por la incorporación de las ciudades griegas de Asia Menor durante las conquistas de Ciro y la posterior anexión de Gandhāra y Bactria como satrapía al imperio aqueménida, durante el reinado de Darío I, que permitieron una estrecha relación entre Grecia e India a través de una misma entidad política. Por tanto, desde la conquista del norte de la India durante el reinado de Darío I, India estuvo en contacto directo con el mundo mediterráneo merced a su vinculación con la dinastía aqueménida.

Por otro lado, la estrategia asiria de establecer comunidades étnicas en otros entornos geográficos para evitar revueltas también fue adoptada por los aqueménidas. De tal manera, las deportaciones habrían permitido un sincretismo cultural<sup>339</sup>. Así sucedió cuando los aqueménidas establecieron asentamientos de griegos de Asia Menor en Bactria, tras la revuelta jónica (499 a.C.). Por tanto, la posterior deportación de estos griegos permitió, en cierta medida, un canal para los contactos filosóficos y las influencias entre Grecia y la India<sup>340</sup>.

La incorporación de Asia Menor al orbe aqueménida se produjo en un momento en que los filósofos presocráticos de las ciudades griegas estaban en activo. Era habitual que estos sabios, poetas y filósofos recorrieran rutas del saber que los llevaban hasta Egipto o India. Diodoro cita a algunos de estos viajeros, cuyo destino era Egipto. La tradición de peregrinaje, bien como taumaturgo o bien en busca de fuentes de conocimiento permitía crear espacios de debate, así como poner en común experiencias y enseñanzas entre maestros de diferentes culturas. Los caminos reales de Khorasan facilitaron los desplazamientos entre Bactria, India y el oeste de Irán. Cabe recordar el

---

<sup>338</sup> West, 1971: 241

<sup>339</sup> Frye, 1963: 58

<sup>340</sup> McEvelley, 2002: 9. También en la antigua ciudad sumeria de Nippur se asentó una colonia de indios en el siglo V a.C.



camino real que comunicaba Sardes con Susa, como otros itinerarios practicados con el acompañamiento de guías locales<sup>341</sup>. Según Heródoto, otras formas de movimiento fueron contingentes militares indios desplazados a Persia y Europa, luchando en el bando aqueménida durante batallas como las de Platea y Maratón contra los griegos, lo cual favoreció el contacto tanto entre la población persa como griega e india (VIII, 113).

Poco se sabe de las relaciones persas con los indios a diferencia de las relaciones mantenidas con los griegos. Pero a través de las fuentes griegas se infiere una estrecha relación multicultural en la corte aqueménida. No cabe duda de que el dominio ejercido por el imperio persa, al englobar las estepas iránicas y el valle del Indo, favoreció el contacto del subcontinente indio con el orbe griego. Deben recordarse a su vez los supuestos caminos seguidos por los grupos de población de lengua indoeuropea en épocas anteriores; los contactos establecidos entre la cultura urbana del valle del Indo y el Próximo Oriente e incluso los contactos desarrollados del Complejo Arqueológico Bactro Margiano (BMAC), que demuestran que el mencionado subcontinente no era un ente aislado sino un espacio geoestratégico que favoreció tanto la aparición del budismo como el contacto religioso<sup>342</sup>.

McEvelley supone que, si los médicos griegos llegaron a la corte aqueménida, sin duda también los expertos indios serían convocados ante el Gran Rey<sup>343</sup>, siendo en la corte aqueménida donde se producirían los primeros contactos entre las culturas griega e india. En el palacio aqueménida, los gobernantes deseaban atraer médicos a la corte. Tal fue el caso del médico griego Ctesias de Cnidos, quien sirvió en la corte aqueménida durante dieciséis años aproximadamente (hasta 398 a.C.). Los escasos fragmentos que de él se conservan informan a una audiencia griega sobre la corte persa, así como sobre la India con la cual el imperio mantendría una relación político-militar.

Es probable que sacerdotes zoroastrianos se desplazasen hasta las satrapías indias, donde expondrían sus propias teorías y pensamiento religioso frente a las enseñanzas brahmánicas. Según Boyce, se trataría de una breve, pero intensa influencia del zoroastrismo en India, mientras duró la presencia política aqueménida<sup>344</sup>.

---

<sup>341</sup> Briant, 1996: 360. Según recoge Focio, el *Persika* de Ctesias describe “las estaciones (*stathmoi*), los días transcurridos, las *parasangas* entre Éfeso y Bactria e India”. Véase también Heródoto 5.52-4.

<sup>342</sup> Wulff, 2008: 36-37.

<sup>343</sup> McEvelley, 2002: 15.

<sup>344</sup> Boyce, 1982: 278.

Del debate sugerido en el *Fravardīn Yašt* como de la transmisión oral del *Avesta* se podría inferir este tipo de contacto. Se tiene constancia de magos errantes zoroastrianos, similares a la figura del poeta que deambulaba por el reino, que se desplazaban independientemente dentro de los límites del imperio, en busca de conocimiento. Aunque es cierto que estos individuos tuviesen también la intención de influir y predicar sus enseñanzas<sup>345</sup>.

La libertad de movimiento de los magos zoroastrianos permitió la diseminación de las ideas y la transmisión de conocimientos, incluso en Mesopotamia<sup>346</sup>. Este último hecho provocaría confusión en el siglo V a.C. entre los griegos, que confundieron la identidad de los magos iranos de origen persa y los caldeos, oriundos del entorno mesopotámico.

De hecho, en el siglo IV a.C. las fuentes griegas indican que los *magi* jugaban un papel destacado como teólogos que expandían e interpretaban las ideas de Zaratustra<sup>347</sup>. En el zoroastrismo, la figura del *auaruuuan-* evoca a un sacerdote entrenado, que recorre largos caminos lejos de su hogar, promoviendo el estudio de la religión Mazdāyasna y desempeñando servicios rituales, siendo su modelo el propio Zaratustra<sup>348</sup>, quien difundió la religión sobre las siete regiones (Yt. 13.94). Esta actividad sustenta la idea de los *auaruuuan-* como misionarios zoroastrianos, cuya misión tenía como objetivo la conversión de otras comunidades a la creencia zoroastriana<sup>349</sup>. Es muy posible que, no más tarde del siglo I a.C., los magos persas se hubieran asentado en India<sup>350</sup>.

En cuanto a los lugares santos de peregrinaje, según la tradición zoroastriana, parece que dos regiones situadas en el este de Irán desempeñaron un papel religioso de gran importancia religiosa durante el periodo aqueménida: Bactriana y Drangiana. Ambas satrapías estaban cargadas de una connotación simbólico-religiosa especiales y hacia allí se dirigían tanto peregrinos como expertos de lo sagrado. La tradición muestra a Bactriana como el lugar de nacimiento y predicación de Zaratustra. Mientras que Drangiana (Sistân) será el lugar donde surgirá el venidero Saošyant, engendrado con la semilla del

---

<sup>345</sup> Boyce, 1982: 43-47, 66, 241. Boyce, 1991: 58-61; 382-383; 386-7.

<sup>346</sup> Kingsley, 1995: 198-200.

<sup>347</sup> De Jong, 2005: 91. El autor menciona a Plutarco en *De Iside et Osiride*, sobre desarrollo de la teología zoroastriana.

<sup>348</sup> Aunque la figura de Zaratustra reúne el prototipo de las tres clases sociales sacerdote, guerrero y cazador, véase Yt. 13.89.

<sup>349</sup> Hintze, 2007: 303.

<sup>350</sup> Lindtner, 1988: 433-444.

profeta<sup>351</sup>. En definitiva, Sistân nos remite a Kūh-e K̲vāja, el yacimiento explorado por Aurel Stein.

Kūh-e K̲vāja es un emplazamiento ubicado en el sureste de Irán, en el delta del río Helmand, en su desembocadura en el lago Hamun. Este enclave está situado en la principal línea de comunicación entre la llanura irania y las rutas indias. Y desde la Antigüedad, además de destacar como nudo de rutas comerciales, ha tenido una importancia simbólica y espiritual.

Recoge el Avesta, la existencia de un lugar sagrado, el monte Uši.δam, que se alza sobre las aguas del lago Kašaoya, por el cual habrá de aparecer el mesías zoroastriano, el denominado Saošyant. Allí se conserva el semen del profeta, protegido de los demonios, y al final de los tiempos fecundará a una virgen que dará luz al salvador.

Esta tradición avéstica se integra en el ciclo épico de Sistân, donde se narran las gestas de los reyes kayánidas, tocados por la gloria de los arios, y las propias tradiciones avésticas. Este hecho, es decir la tradición oral del Avesta, convirtió el lugar en un centro de peregrinación, probablemente mucho antes de que se erigiesen las construcciones parto-sasánidas. Dicha importancia se manifiesta en el manuscrito pahlavi *Abdîh ud sahîgîh î Sagestân* (siglo XIV), que identifica este enclave con la región de Sistân, confirmando su importancia sobre otros países, tanto por sus maravillas como por sus méritos: “*Primeramente, porque el río Helmand, el lago Frazdân, el mar Kayânsê y el monte Ushîh-dâdâr están en la tierra de Sistân ; (también) el nacimiento y la educación de Ushêdar, de Ushêdarmâh y de Sôshans, los hijos de Zaraδuštra el Espitama, y la resurrección que llevará a cabo*”<sup>352</sup>.

La escatología geográfica del texto pahlavi remite a la geografía avéstica del *Zamyad Yašt* (Yašt 13). Según Grenet, el monte Ushîh-dâdâr es la adaptación de Ushi-Darena (literalmente “de grietas rojizas”, aludiendo al basalto rojo que lo conforma), que se alza sobre el mar Kayânsê, identificado con el lago Hamun<sup>353</sup>.

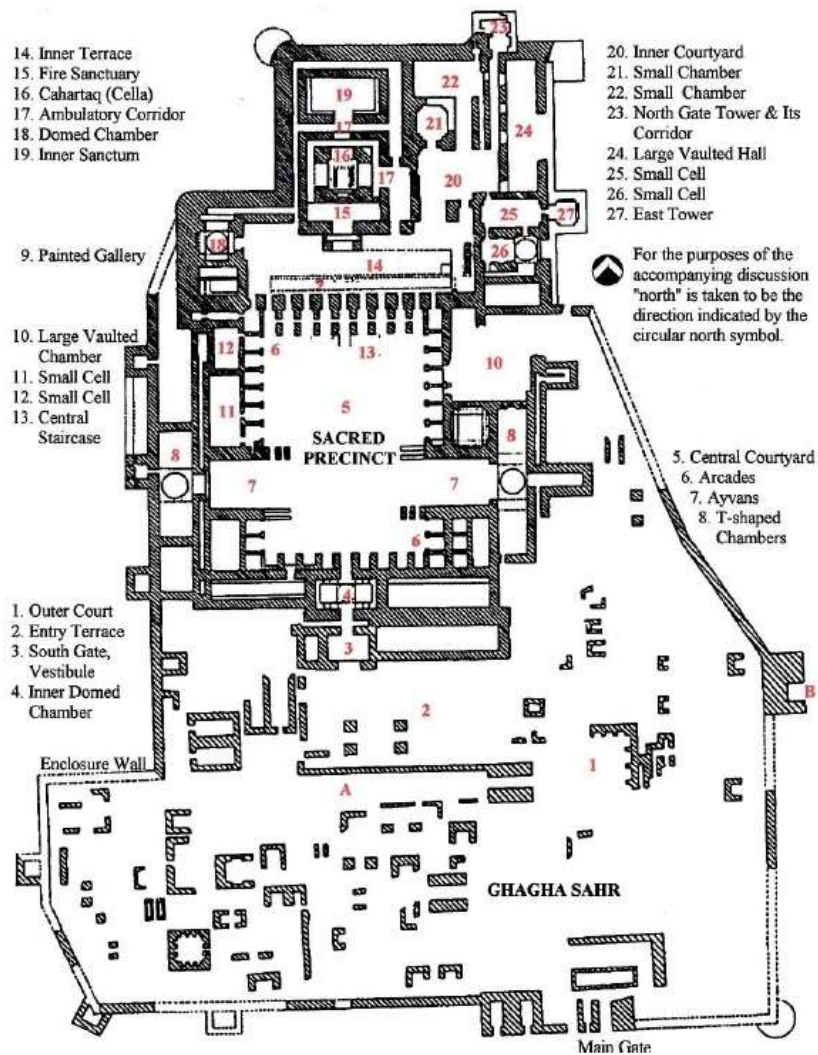
En Kūh-e K̲vāja se preservan restos arqueológicos que datan la construcción en dos fases. Una primera fase coincidente con la mayor época de edificación, en torno al fin del periodo parto (80-240 d.C +/- 50) y los inicios de la dinastía sasánida, donde se aprecian las características de los templos de fuego sasánidas, esto es un complejo central

<sup>351</sup> Boyce, 1975: 278-279.

<sup>352</sup> Grenet, 2002: 154-155.

<sup>353</sup> Grenet, 2002: 155.

cuyo domo está sostenido por cuatro pilares y abierto por uno de sus lados (*chahār tāgh*). Y una segunda fase, de renovación, ya durante el periodo sasánida (540-640 d.C +/- 50)<sup>354</sup>. El estilo de la iconografía de las pinturas de la primera fase encuentra semejanzas evidentes con aquel de la cultura bactro-kushana, por lo que Canepa considera que si se han tolerado e incluido divinidades del panteón bactriano habría que revisar la política religiosa sasánida<sup>355</sup>.



10. KŪH-E KĀVĀJA, SEGŪN PLANO DE 1995 POR EL IRANIAN CULTURAL HERITAGE AND TOURISM ORGANIZATION (ICHTO), EN GHANIMATI, 2015 TEHRAN,

<sup>354</sup> Ghanimati, 2013, a partir de muestras datadas con C14 frente a los trabajos arqueológicos realizados con anterioridad

<sup>355</sup> Canepa, 2013: 74

La existencia de este complejo, cuya identificación con un templo o santuario aún permanece incierta, podría hacer de los partos arsácidas responsables de la creación del mito del Salvador. Idea de la que habrían participado posteriormente los sasánidas a fin de consolidar la tradición avéstica<sup>356</sup>.

El lago Kaṣaoya (Kayānsīh, en medio persa) emerge como santuario de la religión zoroastriana a partir del periodo parto arsácida pese a su connotación avéstica con la obvia finalidad de administrar las tradiciones iránicas<sup>357</sup>, cuya confirmación oficial será sancionada por los sasánidas. Se trata de un proceso de legitimación de ambos imperios con la finalidad de integrarse en una historiografía sacra propia de la tradición irania que lleva a establecer lazos con una geografía ubicada en el este de Irán (valle del Oxus, Hindu Kush, Pamirs). La vinculación del lago Kayānsīh con el lago Hāmūn se produce en el periodo arsácida, probablemente recogiendo una tradición oral del Avesta que tuviera sus orígenes en esta región<sup>358</sup>.

La iconografía del lugar mostraba una figura que por sus atributos podía identificarse con el héroe Rustam, cuya leyenda se ubica de acuerdo con la epopeya nacional irania, en la región del Sistān. Por otro lado, la condición de enclave sagrado de Kuh-e Khvājeh se remontaba, según Stein, al periodo avéstico pues dicha montaña se identifica con el Monte Ushidao del *Avesta* (*Yašt* XIX, 66-69)<sup>359</sup>.

La memoria de las gentes del *Avesta* se transmitió en forma de mitos del ciclo de Sistān, donde la tradición dice que el lago Helmand custodia la *xvarənah*. El *Yašt* 19 recoge como la *xvarənah* fue removida desde las profundidades del lago Vouru.kaša por Apām Napāt, identificado con el lago Kaṣaoyia del *Vidēvdāt* 19.5, de la misma manera que Rustam concede el *farr* a los kayānidas<sup>360</sup>.

Aunque no existe ninguna mención a asentamientos concretos en el *Avesta*, sí existe el concepto de nación como una hipostásis de la gloria, *xvarənah*, que pertenece a las tierras arias. Siendo el trasfondo político el de un entramado de ciudades-estado de economía agraria, basada en la agricultura y la ganadería. Y entre esta confederación de

---

<sup>356</sup> Canepa, 2013: 77.

<sup>357</sup> Canepa, 2013: 77, del mismo modo que sucede con los fuegos Ādur Gušnasp, Ādur Farnbāg, Ādur Burzēn-Mihr, Ādur Karkōy y no una fundación que se pierde en las brumas del mito.

<sup>358</sup> Boyce, 1991: 123.

<sup>359</sup> Stein, 271. Véase también Stein, 1928: 923.

<sup>360</sup> Davidson, 2006: 144-145.

tierras del mito avéstico, se identifica Haētmat, esto es, la cuenca del lago Helmand en Sistân<sup>361</sup>, donde se emplaza el yacimiento de Kūh-e K̲vāja.

Dicha memoria avéstica se transformó en gestas épicas cantadas por trovadores - *gōsān*- en las cortes de los dirigentes partos y se asimiló o adoptaría a las tradiciones propias de otras regiones del Irán occidental<sup>362</sup>.

Se trata, no obstante, de relatos seculares antes que religiosos en su origen<sup>363</sup>. En cualquier caso, el ciclo de Sistân y las tradiciones avésticas se enmarcan en el complejo arqueológico de Kūh-e K̲vāja. Puesto que el reino indo-parto mantuvo relaciones con los dominios al este del Irán arsácida<sup>364</sup>, estas tradiciones se expandieron al tiempo que la conquista. La expansión parto aglutinó las tradiciones avésticas de los reyes kayánidas como la de los héroes del ciclo épico de Sistân, fruto de una temática e ideología indoeuropea. Durante el periodo parto ambas tradiciones se difunden por el territorio transformadas en gestas poéticas cantadas por los bardos en las cortes de los gobernantes arsácidas.

Mientras Sylvan Levy consideraba que el siglo III a.C. había sido una época oscura<sup>365</sup>, Dodds manifiesta entusiasmado que el siglo III a.C., *“a pesar de su falta de libertad política, fue en muchos aspectos la aproximación más cercana que el mundo había conocido a una sociedad abierta y más cercana que ninguna de las que habían de darse en lo sucesivo hasta tiempos muy modernos”* debido a rasgos como el racionalismo y el cosmopolitismo<sup>366</sup>.

Sin embargo, las fuentes indias no hablan de este intercambio hasta el periodo de Aśoka, cuando a través de sus edictos, se hace referencia a las instituciones médicas establecidas en el territorio del rey Antíoco (Edicto II)<sup>367</sup>, o a los monjes budistas errantes por las fronteras occidentales del imperio maurya (Edicto V)<sup>368</sup>. En el Edicto II, también conocido como de Girnar se dice: *“Y por ello en todos los lugares, dentro del dominio de Antíoco, el rey griego, en el que gobiernan los generales de Antíoco, se introduce el doble*

---

<sup>361</sup> Según las menciones del Mihr Yašt 13-14 y el primer capítulo del Vidēvdād. Véase Shahbazi, 2005: 102 y mi propio artículo 2012: 282-283.

<sup>362</sup> Gnoli, 1989: 122.

<sup>363</sup> La posterior confesionalidad del estado sasánida motivó la adopción de las gestas partas como parte de la historia irania. En ellas los sasánidas tratan de vincularse a los *kavis*, guardianes de la semilla del profeta Zoroastro, identificados con la mítica dinastía *kayanida*.

<sup>364</sup> Pugačenkova, Usmanova, 1995: 81.

<sup>365</sup> Lévy, 1891: 36-49.

<sup>366</sup> Dodds, 1997: 222.

<sup>367</sup> McEvelley, 2002: 17.

<sup>368</sup> McEvelley, 2002: 17.

*sistema de la ayuda médica, ayuda médica para hombres y ayuda médica para animales, junto con los medicamentos de todo tipo que son apropiados para hombres y animales*<sup>369</sup>.

De hecho, en el *Lalitavistara* se habla del Buddha como sanador a través del conocimiento de las Cuatro Nobles Verdades (*āryasatyāni*)<sup>370</sup>, haciendo de la doctrina una terapia para el alma, merced a la experiencia soteriológica de la cesación del sufrimiento. La liberación del sufrimiento (*duḥkha*) y la enfermedad (*vyādhi*) tras la proclamación de las Nobles Verdades, hacen del Buddha un “rey entre los médicos” aunque en el *Lalitavistara* no se relacionen la doctrina budista con la división cuatripartita de la medicina india<sup>371</sup> y con el yoga del Yogaśāstra<sup>372</sup>. Si Buddha tomó elementos médicos de manera consciente con el objeto de la sanación espiritual es objeto de debate.

Otra referencia a la itinerancia médica se encuentra en China durante la dinastía T’ang, en cuya capital Ch’ang-an, se asentaban médicos persas. Prolongación de estos sanadores itinerantes se encuentra en los orígenes occidentales y chinos de la medicina tibetana de los siglos VII y VIII d.C., pues allí llegaban médicos persas oriundos no sólo de Persia -*Tazig* en las fuentes tibetanas-, como desde el imperio chino de la dinastía T’ang a la corte tibetana, alcanzando puestos respetados en consonancia con la tradicional costumbre de invitar a físicos de otros reinos<sup>373</sup>. Estos físicos iraníes o greco-iraníes habrían introducido la medicina griega en el Tíbet<sup>374</sup>. Cabe recordar que la escuela sasánida de Ğundīsāpūr acogió enseñanzas médicas griegas favoreciendo el intercambio tanto intelectual como religioso.

#### 4.3 Espiritualidad itinerante y chamanismo en el contexto irano-búdico

Hay una cuestión a la que debemos atender y que acaso aporte perspectivas nuevas al objeto de estudio de esta investigación -el budismo iranio-: la relación entre la medicina y la filosofía como herencia de la sanación chamánica que se mantiene hasta la época de

<sup>369</sup> McEvelley, 2002: 17.

<sup>370</sup> Zysk, 1998: 38, siguiendo los pasajes 22 y 23.

<sup>371</sup> Zysk, 1998: 144 nota 2.

<sup>372</sup> Zysk, 1998: 145, nota 2.

<sup>373</sup> Beckwith, 2002: 297-313. Denwood, 1973: 127.

<sup>374</sup> Beckwith, 2002: 297, 306.

Galeno<sup>375</sup>. De acuerdo con esta premisa, podría entenderse esa transmisión de conocimientos entre las cortes de la Antigüedad bajo un prisma conceptual chamánico. Hay que recalcar también que la medicina griega encuentra sus raíces en la filosofía<sup>376</sup>, por lo que el doctor-filósofo es una figura arquetípica habitual en el contexto greco-romano.

Considera Obeyesekere que las discusiones teóricas sobre la Edad Axial podrían descuidar una parte subyacente de estas religiones, es decir, una preocupación previa o consecuente con la experiencia visionaria y la derivación del conocimiento fuera de la razón. Según el autor, el abandono del conocimiento visionario se deba a nuestra formulación de la Era Axial pensando en el modelo de la racionalidad de la Ilustración, en particular como se desarrolló durante los siglos VIII y XIX. Si bien las experiencias visionarias de dichas religiones tienen fuertes semejanzas familiares con tales fenómenos, chamanismo, posesión de espíritus y mediumnidad que se encuentran en sociedades de pequeña escala, las primeras tienden a trascender los valores de la comunidad local y se articulan con objetivos y éticas trascendentales y salvíficas<sup>377</sup>.

Empédocles, definido como una figura de transición, la del “mago/poeta”, que, según Dodds, es una combinación arcaica en el siglo V a.C., cuando se desvinculan tales aspectos de los filósofos<sup>378</sup>. El representaría esa conjunción arquetípica. Sin embargo, el papel originario de la magia era la capacidad de entender los poderes de la naturaleza, para controlarlos luego, de tal manera que la relación magia-ciencia<sup>379</sup> y la creación de cosmologías pudiera estrecharse. Por ejemplo, en la tradición irania del Vidēvdāt 7.44 se dice que aquel que cura con la recitación del *manthra* es el más eficaz de los físicos<sup>380</sup>. En el contexto de la sociedad indoeuropea se consideraba que la medicina mágica y carminativa era una manifestación del poder de la palabra hablada, de la cual el poeta o bardo es depositario<sup>381</sup>. De hecho, el empleo de cánticos rituales con el objetivo de entrar en estado de trance y la estructura del puente Činvat cabe considerarlos como iniciaciones de carácter chamánico<sup>382</sup>.

---

<sup>375</sup> Véase bibliografía en nota 82, McEvelley, 2002: 22.

<sup>376</sup> Blockley, 1980: 93.

<sup>377</sup> Obeyesekere, 2012: 126-127.

<sup>378</sup> Dodds, 1997: 143.

<sup>379</sup> Kingsley, 1995: 301.

<sup>380</sup> Russell, 1990: 186-187.

<sup>381</sup> Watkins, 1995: 540.

<sup>382</sup> Eliade, 1992: 397, aunque el autor supone que se trata de influjos centroasiáticos o derivados de cultos místéricos del sincretismo helenístico.



Siguiendo la tradición irania, en el *Avesta* (V. 7. 44) se distinguen tres tipos de sanación: la medicina del puñal (*karətō.baēšaza*), de las plantas (*uruuarō.baēšaza*) y de la invocación de fórmulas (*maθrō.baēšaza*), encontrando a su vez reflejo en la medicina de Asclepio<sup>383</sup>. Por el contrario, en el ámbito indio, el Ayurveda intenta distanciarse de la idea de la posesión demoníaca, a través de un sistema médico que busca el equilibrio de los tres humores del cuerpo: viento, bilis y flema<sup>384</sup>. En cambio, el *Avesta* considera que todos los desórdenes son debidos a la posesión demoníaca, pues Anra Mainyu ha enfermado no sólo a la humanidad sino a la Tierra, en cuyo caso la ritualidad -el sacrificio- es necesario para frenar la influencia de la contaminación a nivel cósmico. Por tal motivo, de acuerdo con Piras, el conjunto de disciplinas médicas desarrollado en la tradición mazdeísta debe tenerse en cuenta, dado el conocimiento etnobotánico y mineral que puede haber contribuido a fundar los principios reguladores de un éxtasis, cuya herencia no es sólo indo-irania sino eurasiática<sup>385</sup>.

Ciertamente, el prisma chamánico con el que observamos este tipo de relaciones ha cambiado su campo de actuación: desde culturas tribales a centros urbanos asentados que obligan a hacer reajustes en torno a la regularidad del calendario agrícola<sup>386</sup>. Según McEvilley, el chamanismo indio estaría fuertemente imbricado en la fertilidad mágica para el advenimiento de los ciclos agrícolas<sup>387</sup>. Por otro lado, Winckelmann considera que los sanadores y médiums están asociados a ritos agrícolas, reflejando su presencia en sociedad agrarias; frente a las prácticas mágicas asociadas a la caza dentro de sociedades de cazadores-recolectores<sup>388</sup>. El hecho de que sea una práctica extendida se vincula a la adaptación ecológica de la caza y recolección y estados de conciencia alterados en un ámbito sin integración política.

Murdock y Provost señalaron una serie de variables socioeconómicas que predecían la presencia de sanadores mágico-religiosos como transformaciones de la entidad chamánica: la fijación de una residencia, esto es, un estilo de vida sedentario frente al nomadismo; agricultura como actividad de subsistencia; integración política más

---

<sup>383</sup> Watkins, 1995: 537-538, probablemente a través de la corte aqueménida donde los físicos griegos como Ctesias estaban desempeñando. Y que según se recoge en esta imponente obra, pueden ser identificados con la división tripartita de Dumézil.

<sup>384</sup> Mendoza, 2011: 113, quien recuerda que el *Atharvaveda* presenta un ritual basado en ritos y recitaciones exorcizantes que nunca llegaron a ser suplantadas por el *Ayurveda*.

<sup>385</sup> Piras, 2014: 173.

<sup>386</sup> McEvilley, 2002: 261.

<sup>387</sup> McEvilley, 1981: 45.

<sup>388</sup> Winkelmann, 1992: 125.

allá del nivel de comunidad local; estratificación social. Según dicha clasificación, los chamanes no se encuentran en sociedades sedentarias<sup>389</sup>.

Aunque los actos sagrados de la comunidad siguen siendo los mismos, esto es, la comunicación con los espíritus de la tierra y del tiempo, preservando la armonía y el orden cósmico y social, la propia sistematización de la organización urbana no puede permitir que esta empresa quede en manos de visionarios independientes, tal como señalaba McEvilley, cada uno de los cuales tiene acceso a su propia estructura cósmica<sup>390</sup>. Según el autor, este proceso de transición coincide con el nacimiento de la filosofía y el influjo sobre dicha filosofía, citando como ejemplo la influencia del orfismo sobre los Pitagóricos o la creencia no védica de la vida tras la muerte en la doctrina de la reencarnación de los *Upanisads*. Por otro lado, y como señala Foltz, la historia de Asia Central se define por la dinámica de relaciones nómado-sedentarias, a menudo hostiles, pero siempre interdependientes<sup>391</sup>.

En los *Gāthās* no se distingue una terminología asociada a la estratificación social tripartita: sacerdote-guerrero-agricultor, a diferencia del *Avesta* Reciente o el *Rigveda*, para el caso védico. Por tal motivo, la reforma podría haber supuesto un cambio en la jerarquía social, que luego vuelve a ser reinstaurada en la época del *Avesta* Reciente<sup>392</sup>, coincidiendo con la época de las migraciones indoiranias. Es decir, las filosofías tempranas tanto de Grecia como de la India envuelven vestigios chamánicos acentuados como el fuego y el viento mágicos; el despertar del difunto; duelos de hechiceros; vuelos, bilocación, ...<sup>393</sup>.

No se trata de establecer una transmisión horizontal o incluso un proceso sincrónico, pero como dice Kingsley, hemos que tomar conciencia y consciencia de que *“cualquier intento de entender la influencia de las tradiciones chamánicas sobre la cultura griega ha sido seriamente obstaculizado por la incapacidad de la crítica de valorar en su justa medida el papel desempeñado por la cultura persa como intermediaria en el proceso de intermediación”*<sup>394</sup>. Dicho de otro modo y, de acuerdo con

---

<sup>389</sup> Variables recogidas por el análisis comparativo e intercultural de Winkelmann, 1992: 126-127.

<sup>390</sup> Básicamente porque es una actividad individual y aislada, por propia definición, que en la transición urbana da paso a la casta sacerdotal y su jerarquía, incluyendo un cuerpo doctrinal, en McEvilley, 2002: 261-262

<sup>391</sup> Foltz, 1999: 23

<sup>392</sup> Settegast, 2005: 82

<sup>393</sup> McEvilley, 2002: 262. El autor compara las mitologías de Mesopotamia e India, desvelando como los motivos chamánicos convergen en ambos casos y en un proceso casi paralelo.

<sup>394</sup> Kingsley, 1995: 299

mi investigación, la cultura irano-persa canalizó estas transmisiones bajo una perspectiva chamánica que se prolongó en el tiempo.

En la literatura avéstica encontramos un relato imbricado en la sanación, la itinerancia y en el chamanismo como rasgos propios de la curación propia del bagaje iranio y los simbolismos iconográficos asociados. Se trata del mítico héroe iranio Ferēdūn -el avéstico *Θraētaona*, defensor de dragones- considerado como físico (Yt. 13.131), capaz de sanar enfermedades gracias a la concesión de la gloria o *xwarrah*. Sus capacidades de sanación se vinculan a la atribución de poderes mágicos y / o de carácter extático cuando lanza a la deriva a un errante Paurva, experto timonel, transformándolo en buitre (Yt. 5.61-65). En la apariencia de dicha ave, Piras observa una conexión de índole chamánica: el traje de huesos y plumas con una finalidad apotropaica frente a la interpretación tradicional de una disputa entre el héroe y el barquero que le disputa el paso de un río. Teniendo en cuenta la capacidad de sanación de Ferēdūn, equivalente a la del “hombre-medicina” y su epíteto *purr-bēšaz*, podría entenderse este pasaje como una exorcización física e incluso metafísica<sup>395</sup>, presente en la cultura irania<sup>396</sup>.

Durante el siglo V a.C., las relaciones entre Grecia e India decayeron parcialmente a raíz de la revuelta jonia. Pero señala McEvilley que las rutas comerciales desde Asia Central a través del río Oxus, el mar Caspio, el río Kyros y el mar Negro hacia el Mediterráneo mantuvieron el flujo de contactos. Ello permitió que ascetas indios viajaran e interactuaran con chamanes del área del mar Negro, los cuales habrían influido en la filosofía griega a través de Diógenes de Sinope<sup>397</sup>. Sacerdotes itinerantes en Grecia practicaban ritos de purificación y exorcismos un siglo después de Homero, del mismo modo que en la Asiria semítica se produjo esa transferencia cultural y religiosa, de tal manera que la evolución religiosa pudo verse afectada e influenciada por esos contactos orientalizantes<sup>398</sup>.

Para Kingsley, el mecanismo en el cual las tradiciones chamánicas de Asia Central y Siberia fueron legadas está vinculado al fenómeno religioso, tanto de Grecia como de Persia<sup>399</sup>. En este sentido, la dependencia de las fuentes griegas para el estudio de la Persia

<sup>395</sup> Piras, 2014: 172.

<sup>396</sup> Otro ave, el halcón Vāreghna, está dotada de especiales cualidades al ser portadora de la *khvarnah* o gloria real de los monarcas persas, según el Avesta (Yašt 19.35).

<sup>397</sup> McEvilley, 2002: 10.

<sup>398</sup> Burkert, 1992: 115.

<sup>399</sup> El artículo de Kingsley, 1994 es clave a la hora de ahondar en este planteamiento.

aqueménida obliga a atender el término *magos* y las posibles conexiones chamánicas que propiciarían la aparición de los misterios, especialmente si se atiende a las conexiones medo-escitas. El término *magos* aparece una única vez en el *Avesta*, *mōgu*, algo extraño si consideramos que los magos eran una casta sacerdotal meda, y si el propio *Avesta* se adscribe al entorno de Media. Aunque, por otro lado, el origen étnico medo solo se circunscribe al relato herodoteo. Luego, los magos deben encontrar su correspondencia bajo otra explicación y definición. Por otro lado, en védico encontramos el término *magha*, regalo divino. Por lo que Zaehner considera que el mago podría ser el poseedor de *magha*<sup>400</sup>. En el siglo VI a.C., magos persas alcanzaron la costa jonia transmitiendo sus conceptos sobre la especulación cosmológica, lo que también debió suceder tanto en el periodo arcaico como en la era homérica.

Una línea de investigación propone que la filosofía griega emerge en el siglo V a.C. frente a un trasfondo chamánico<sup>401</sup> que había seguido un movimiento desde Siberia hacia Escitia y Tracia, en el siglo VII a.C. tal como proponía Meuli (1891-1968)<sup>402</sup>. De tal manera que la penetración del influjo chamánico en Grecia se tradujo en la concepción dualística del cuerpo y alma, antes inexistente<sup>403</sup>.

Estrabón y Plinio mencionan una ruta comercial entre la India y el mar Caspio, continuando por tierras transcaucásicas hasta alcanzar el mar Negro<sup>404</sup>, que podría haber sido la misma practicada por los errantes chamánicos. Es decir, el influjo del chamanismo escita y tracio pudo provocar en los griegos la separación entre las nociones alma y cuerpo e incluso la teoría de la reencarnación, en respuesta a una necesidad de carácter psicológico e incluso lógico entre los griegos de la época arcaica<sup>405</sup>.

El cuestionamiento de la posible penetración del budismo hacia Persia y las tierras del orbe mediterráneo se hace bajo los planteamientos de la filosofía griega especulativa del siglo V a.C. Dicha difusión también alcanzaría territorio chino. En China se utiliza el término *wu* para designar a los *magi* persas que llegaron a territorio chino, durante la Edad de Bronce<sup>406</sup>. En el caso de Grecia, el papel de los escitas, de origen iranio, fue claramente

---

<sup>400</sup> Zaehner, 2011: 163-164.

<sup>401</sup> Dodds, 1997: 139.

<sup>402</sup> Meuli, 1935: 121-176.

<sup>403</sup> Puett, 2002: 84.

<sup>404</sup> Staviskij, 1986: 190, refiriendo Estrabón XI, 7, 3; Plinio, VI, 52.

<sup>405</sup> Dodds, 1997: 146-147, aduciendo una elaboración de pensamiento que evoluciona por la propia reflexión individual del individuo como persona jurídica y emancipada.

<sup>406</sup> Magos, pero no chamanes, según Mair 1990.

determinante. De tal manera, China y Grecia habrían recibido la influencia irania con la misma fuente como origen de ideas y técnicas chamánicas. Nyberg sostenía a su vez que el zoroastrismo fue influenciado por el chamanismo siberiano<sup>407</sup>. Sin embargo, su postura fue duramente atacada por contravenir las teorías de la pureza aria<sup>408</sup>, cuando este “paganismo” parece estar subrayando las ideas de un misticismo ario<sup>409</sup>.

Estas teorías han sido rebatidas ampliamente, incluso por Eliade, quien defendía que el chamanismo era un fenómeno difundido desde Siberia, sosteniendo que los elementos aparentemente chamánicos<sup>410</sup> del zoroastrismo precedían e iban más allá del chamanismo asiático. El chamanismo de Eliade es un tipo de religión primordial basado en arquetipos, sanación, comunicación con los espíritus y estados de conciencia alterados. El indigenismo subyacente en la teoría de Eliade predispone al romanticismo del concepto “chamán” y al debate antropológico.

Conceptualmente, las creencias griegas sobre el inframundo y el descenso y retorno de los sabios y sacerdotes a este ámbito están vinculadas al chamanismo del norte iranio, es decir, a las culturas de tracios y escitas. Esta relación se acentúa con el florecimiento del orfismo en el siglo V a.C., en la región al norte de Grecia, Mar Negro y costa jónica, donde los magos persas ya impartían sus enseñanzas y donde los griegos estaban familiarizados con los escitas.

Los *μυστήριον* -mysterion- griegos no dejan de ser órdenes jerarquizadas que permiten adentrarse en un conocimiento secreto y reservado. La apertura comercial del Mar Negro en el siglo VIII a.C. y la posterior colonización griega favorecieron el flujo de ideas de índole chamánica, entre ellas la concepción de la separación alma-cuerpo que aparece a fines del periodo arcaico<sup>411</sup>. Ejemplo de esta conexión puede ser la leyenda de Aristeas del Proconeso, una isla cercana al mar Negro (en el actual mar de Marmara). Según Heródoto, Aristeas bailaba historias sobre pueblos del norte llamados Arimaspi<sup>412</sup>. El relato de Aristeas es deudor de tradiciones de corte chamánico por su capacidad de trance, bilocación y transformación física.

---

<sup>407</sup> Nyberg, 1938.

<sup>408</sup> Daryaei, 2000: 36

<sup>409</sup> Kuiper, 1964.

<sup>410</sup> Espacio sagrado, cantos, comunicación simbólica y mística entre la esfera terrestre y la celeste, iniciación o puente funerario, según refiere Eliade, 1964: 399. Véase también Puett, 2002: 85.

<sup>411</sup> Dodds, 1992: 140.

<sup>412</sup> Heródoto 4, 13-15.

Por otra parte, consta en el *Avesta* que el propio Zaraθuštra habría actuado como un chamán viajando al inframundo a través de sueños oníricos y experiencias extáticas. Russell sitúa este tipo de experiencias en periodos de inestabilidad, como la guerra de Vištāšpa contra los adoradores del demonio Hyaona, en vida de Zaraθuštra<sup>413</sup>. En palabras de Russell, el sistema religioso iranio sería un catalizador para la elaboración de ideas que ya existían previamente, así como una fuente de inspiración<sup>414</sup>, en referencia al orfismo. Por tanto, la disyuntiva entre orígenes orientales de la filosofía griega y el proceso de orientalización no es tan estricta, ya que se habla de oleadas sucesivas del influjo orientalizante para explicar la aparición del pensamiento filosófico griego como cierto influjo sobre dicha filosofía<sup>415</sup>. Cabe recordar la posible huella escita en los orígenes de la familia del Buddha, que igualmente aportaría rasgos chamánicos al budismo.

Los griegos tomaron el término *magos* de los persas no más tarde del siglo VI a.C.<sup>416</sup>, según consta en la más temprana representación de los *magoi* en un fragmento atribuido a Heráclito de Éfeso (siglo VI a.C.), donde se formula un ataque contra los *magoi* y los practicantes de misterios de corte dionisiaco<sup>417</sup>. Hay que tener en cuenta que el retrato de Heráclito se produce en el contexto de las revueltas jónicas y en un entorno que se encontraba bajo el dominio aqueménida. Dicho contacto tiene mucho que ver con la conquista de Anatolia en el siglo VI a.C. y la llegada de colonos iraníes a esta área.

Pero el interés por Persia y los magos debe remontarse al menos hasta Aristóteles y sus alumnos<sup>418</sup>, y se basa principalmente en el empleo del término μάγος y en las supuestas enseñanzas recibidas por griegos de manos de magos zoroastrianos. Según Aristóteles, los *màgoi* eran sacerdotes con una ritualidad específica, diferenciados de los practicantes de la *goeteutikè maghèia*, esto es, los brujos o adivinos<sup>419</sup>. La fluidez de los contactos en la corte aqueménida permitió que ya antes de las campañas de Alejandro Magno, que le llevaron a la conquista de Persia (330 a.C.), se dieran interacciones entre los miembros de la Academia y seguidores zoroastrianos<sup>420</sup>. Es decir, esto se aleja

---

<sup>413</sup> Russell, 2001: 51.

<sup>414</sup> Russell, 2001: 51.

<sup>415</sup> Véase nota 48 en Sidney Horky, 2009. El autor trata sobre la relación y los vínculos mantenidos en los inicios de la Academia de Platón y el pensamiento filosófico persa.

<sup>416</sup> Kingsley, 1994: 191.

<sup>417</sup> Sidney Horky, 2009: 53.

<sup>418</sup> Burkert, 2002: 123. El empleo del término μάγος debe entenderse según el autor como una prueba del influjo y coexistencia entre griegos y persas.

<sup>419</sup> Op. Cit.

<sup>420</sup> Sidney Horky, 2009: 50-51.

de la más que convencional imagen del persa como la antítesis griega y ofrece visiones durante los siglos IV-V a.C., que responden de forma diferente al resultado de las Guerras Médicas.

Curiosamente, a inicios de siglo IV a.C., la *maghèia*, entendida como ciencia ritual y astrológica, era el saber de videntes y taumaturgos gnósticos. La literatura clásica no es de gran ayuda, dada la atribución de los magos a la categoría de hechiceros o nigromantes, por un lado, y filósofos e instructores de los propios griegos, por otro. También es posible, como señala Sidney Horky que, a través de las inscripciones persas y las copias repartidas por el imperio, los griegos pudieran acceder a la base del zoroastrismo allí inscrita e informar a las escuelas filosóficas griegas<sup>421</sup>. Así se extrae del papiro de Deverni, hallado en Tesalónica (Macedonia) y fechado en 400 a.C., donde se manifiesta una posible conexión entre la comunidad de iniciados (*mystai*) en rituales órfico-dionisiacos y los *magoi*<sup>422</sup>.

No obstante, la palabra μάγος, derivada del antiguo persa *magu-*, tiene una connotación ambigua en la literatura griega. Dicha ambigüedad en el empleo de los términos mago y caldeo –esto es, babilonio-, de la literatura griega parece proceder de la similitud de ciertas actividades de los sacerdotes babilonios y los magos iraníes. De dicha ambigüedad debemos suponer la connotación adquirida como prestidigitadores, hechiceros y adivinos. La magia entendida como hechicería y oficio de charlatanes pasa a caracterizar también a los magos, según la concepción griega, como en el tratado hipocrático *Sobre la enfermedad sagrada* VI, 354. Heráclito (DK 12 B 14) dirige sus profecías contra los “*vagabundos, hombres de la noche, magoi, bacantes, ménades, iniciados*”<sup>423</sup>.

Más adelante, Plinio (Historia Natural 31.1) intenta reconciliar zoroastrismo y hechicería, sugiriendo que la *magicae vanitates* comenzó en Persia, combinando tres artes: medicina, religión y astrología<sup>424</sup>. Plinio sugiere que la *magicae vanitates* contaminó a los griegos y a los primeros filósofos griegos con la superchería cuando comenzaron su expansión hacia el continente<sup>425</sup>. Cuando Jerjes cruzó el Helesponto lo hizo acompañado de las observancias de los magos<sup>426</sup>.

<sup>421</sup> Sidney Horky, 2009: 57.

<sup>422</sup> Russell, 2001; Sidney Horky, 2009: 61-66.

<sup>423</sup> En Russell, 2001: 52.

<sup>424</sup> Russell, 2001: 53.

<sup>425</sup> Kingsley, 1995: 189.

<sup>426</sup> Sobre la referencia a las fuentes de Janto de Lidia, Kingsley, 1995: 189.

Posiblemente, con la conquista de Babilonia en 539 a.C., algunos magos persas fueron desplazados a la nueva provincia para expandir su religión e incluso para aprender otros conocimientos, favoreciendo la interacción<sup>427</sup>. En este contexto, los griegos modelarían su imagen de los magos y del propio Zaratustra, más próximos al influjo de los astros, a la ciencia de la astrología<sup>428</sup>. En este sentido pueden entenderse las prácticas rituales relacionadas con la astrología y la magia que encontraron en Babilonia y cuyo influjo anterior ya estaba presente a la conquista por parte de Ciro<sup>429</sup>. La posterior llegada de Alejandro Magno no permitió que los griegos diferenciases el zoroastrismo de los rasgos caldeos. Por el contrario, ambas enseñanzas mantuvieron y acentuaron tal asimilación<sup>430</sup> e incluso la “ficción” para hacer de los filósofos griegos receptáculos de las enseñanzas de Zaratustra<sup>431</sup>.

Sin embargo, a partir del siglo VI a.C., con el fin de la época arcaica, se detecta un uso en sentido despectivo del término *mágos*, probablemente afectados por cuestiones políticas de enemistad entre Persia y Grecia. Algo que se perpetúa en Roma, enemistada con los partos desde el periodo helenístico<sup>432</sup>.

A fines del siglo VI a.C., los magos eran sacerdotes tanto en Persia como en las provincias del imperio aqueménida. Encargados de los altares de fuego, las libaciones, los sacrificios y la administración del *haoma* durante los rituales. Pero también asociados a actividades administrativas y económicas. Pese a los elementos ortodoxos y rituales del zoroastrismo, se descubren prácticas extáticas y rasgos mágicos como el descenso al inframundo, el control del tiempo, los amuletos y las fórmulas mágicas<sup>433</sup>, que la propia ortodoxia no consiguió suprimir<sup>434</sup>.

En la filosofía de Empédocles el fuego, al igual que en la reforma de Zaratustra, se convierte en un eje sustentador de la postura de ambos ideólogos. En Empédocles encontramos un fuego que desde el seno de la tierra se eleva y se convierte en el Sol, esto

---

<sup>427</sup> Russell, 2001 recuerda que Jerjes ordenó la destrucción del templo de Marduk en Babilonia y persiguió a los adoradores de los *daivadāna*. De tal manera que habría una clara diferenciación entre los sacerdotes caldeos y los magos zoroastrianos, no dando lugar a confusión.

<sup>428</sup> Kingsley, 1994: 254.

<sup>429</sup> Boyce, 1982: 27-33.

<sup>430</sup> Kingsley, 1994: 255.

<sup>431</sup> Kingsley, 1994: 263. Al establecer una cronología afin entre los filósofos y el mismo Zoroastro, de ahí que el autor hable de ficción.

<sup>432</sup> Montero, 2002: 58-59, los oráculos que amenazaban sobre la caída de Roma tenían según el autor un efecto desestabilizador en el imperio.

<sup>433</sup> Véanse las referencias aportadas por el autor en las notas 26 y 27 en Kingsley, 1994.

<sup>434</sup> Kingsley, 1994: 194.



es, desde el inframundo procede la luz<sup>435</sup>. La vinculación entre el sol y el mundo subterráneo se encuentra también en la tradición oriental e indoeuropea y, posteriormente, en la alquimia<sup>436</sup>.

El hecho de que la figura del mago iranio no esté definida permite someterlo a interrogantes que no hacen sino desvelar su controvertida naturaleza. La inscripción de Bīsotūn para manifestar un enfrentamiento interno entre los magos en época de Darío, cuando los magos medos pasan a ser sustituidos por magos zoroastrianos. Llama la atención que, en este periodo, los magos desaparecen de las representaciones oficiales<sup>437</sup>.

Pirart señala a Darío como el responsable de la desaparición de los magos avésticos, probablemente la tribu de los medos indicada por Heródoto (I, 101), en favor de los sacerdotes *aθarvan*<sup>438</sup>. Si seguimos a Heródoto, lo que encontramos es una clase de sacerdotes adscritos a una etnia: los medos, que quizá hayan de ser diferenciados de los magos al servicio de los aqueménidas<sup>439</sup>.

Posteriormente se habla de una migración de magos hacia la costa jonia, durante el reinado de Jerjes, tras la condena de este último al culto de los *daevas*<sup>440</sup>. Es posible que la población siguiera manteniendo rituales mitraicos adscritos a la ortodoxia frente al crecimiento de un grupo de sacerdotes propios y seguidores de la reforma zoroastriana<sup>441</sup>. Por tanto, bajo el paganismo iranio se engloban estas variantes de la religión irania, no circunscrita a la predicación de Zaratustra<sup>442</sup>. En Anatolia se encuentra una forma primigenia de mitraísmo, probablemente vinculada a la presencia meda, desde cuyas costas se expandió a Roma. Se tratarían de prácticas esotéricas e iniciáticas ligadas al momento de la Creación, en un acto atribuido a Mitra antes que al propio Ahura Mazdā<sup>443</sup>.

---

<sup>435</sup> Kingsley, 1995: 86. La doctrina del fuego central, esto es, la idea de un fuego en las entrañas de la tierra ya estaba presente entre los pitagóricos, mismo autor, 1995: 238, quienes lo consideran el eje cósmico y que es a su vez fruto del influjo de la astronomía babilonia.

<sup>436</sup> Kingsley, 1995: 89-90

<sup>437</sup> Papatheophanes, 1985: 160

<sup>438</sup> Pirart, 2013: 643, relacionada con el védico *átharvan*.

<sup>439</sup> Frye, 1963: 93

<sup>440</sup> Zaehner, 2011: 161

<sup>441</sup> Esta es la propuesta de Papatheophanes, 1985: 153-154 para explicar el papel místico de los magos mencionados por Heráclito en la ciudad de Éfeso. Véase también los sellos aqueménidas publicados por Moorey 1979.

<sup>442</sup> Boyce, 1975: 63-84

<sup>443</sup> Bivar, 2001: 93. La iconografía mitraica posterior, según el autor, tendría ese carácter cosmológico y astrológico. La ingesta de narcóticos y las visiones experimentadas son puestos en relación con rituales zoroastrianos por parte del autor, aunque serían previos a la aparición del profeta.

Si consideramos el culto daévico como un culto demonológico estaríamos próximos a tendencias chamánicas que relacionan a Mithra con misterios y prácticas de este tipo. Tal confrontación y reestructuración es la que va a volver a repetirse con Kartīr, paladín de la ortodoxia mazdea. Las concepciones sobre el más allá y los viajes a otros planos dimensionales son fruto de una concepción antropológica ya existente, caracterizada por la muerte aparente.

La literatura maniquea también refiere la figura de Mani como médico y sanador, curando enfermedades tanto físicas como espirituales o psicosomáticas, que se traducen en exorcismos o liberación de demonios<sup>444</sup>.

Estos rasgos chamánicos vinculan a los magos iranio con las tradiciones del Tíbet -con un marcado acervo psicopompo, tanto en el bon como en el lamaísmo- y Asia Central y del Norte. Unas interacciones que incluyen a la cultura griega y en las que las poblaciones de lengua irania desempeñaron un activo papel como intermediarios entre Asia Central y los griegos.

Plutarco (Mor. 715A) escribe unas líneas que parecen hablar sobre esta vinculación y el carácter sanador de los magos:

*“Pero, a mí me parece que resolvieron más y más grandes dificultades los que descubrieron la raza de los demonios a medio camino entre los dioses y los hombres, que sirve de alguna manera de unión y lazo de nuestra participación en lo mismo, ya sea esta doctrina de los magos del culto de Zoroástra, ya venga de Tracia procedente de Orfeo, ya sea egipcia o frigia, como lo inferimos por los ritos de uno y otro país ...”*<sup>445</sup>.

Plutarco reconoce una vinculación entre magos y especulación filosófica, pues no hay que olvidar la estrecha relación entre religión y filosofía. Pero al hablar de la expulsión de los demonios a través de las cartas efesias (Mor. 706 A-B), recuerda esa cualidad propia de los chamanes. La transmisión de conocimientos habría acaecido tanto al este como al oeste, esto es, estableciendo contacto con los magos caldeos, como con los brahmanes<sup>446</sup>. Los viajes de los magos permitieron la expansión de las ideas y el flujo de conocimientos. En el contexto del zoroastrismo es posible que hubiera individuos que se desplazasen independientemente dentro de los límites del imperio, en busca de

---

<sup>444</sup> Bermejo, 2008: 59, quien invita a la prudencia pues prioriza el carácter carismático como medida terapéutica antes que la sanación médica como tal.

<sup>445</sup> En Montero, 2002: 62

<sup>446</sup> En Egipto, los sacerdotes que acompañaban a Cambises llevaron consigo ideas babilonias de corte cosmológico. Véase Kingsley, 1995: nota 165.

conocimiento. Estos magos errantes serían similares a la figura del poeta que deambulaba por el reino, aunque es cierto que estos individuos tuviesen también la intención de influir y predicar sus enseñanzas<sup>447</sup>. Ya en el periodo parto la extensión de las actividades de los magos alcanzarían las regiones de Jorasmia, Bactria y Asia Central, según recoge el Pseudo-Luciano<sup>448</sup>.

La herencia chamánica se ve sublimada en mitos que recogen viajes espirituales, y donde el consumo de sustancias psicóticas se convierte en un ritual comunal. Incluso el chamanismo se traduce en un culto esotérico alejado del público general<sup>449</sup>.

#### 4.3.1 Relectura del chamanismo a partir de la historicidad de los *śramaṇas*.

El éxtasis de los chamanes se desarrolló en dos vertientes de la experiencia religiosa:

1. Dirección interna, una tendencia no visionaria pero altamente técnica que permite alcanzar elevados estados de consciencia, como fue el caso del budismo.
2. Dirección externa, cuyo objetivo es que el Otro se aparezca de manera aparentemente espontánea ante el individuo, caso de las visiones de profetas<sup>450</sup>, como sucedió en el enfrentamiento entre Mani y Kartīr.

Siguiendo los estudios de Ruben, Dodds consideró que incluso la doctrina de la reencarnación en India y por ende en el budismo, no era ni indígena ni fruto de la penetración indoeuropea, en contra del planteamiento de Beckwith que le atribuye un origen iranio. Según Ruben, la reencarnación y la interpretación onírica aparecen conjuntamente en los *Upanishad* 3.3 y 4.3, al igual que sucede en Grecia de manera pareja<sup>451</sup>. Es decir, como si el chamanismo fuera el origen de un mismo esquema de pensamiento<sup>452</sup>. De hecho, no sería hasta Pitágoras cuando las teorías sobre la

<sup>447</sup> Boyce, 1982: 43-47, 66, 241, 278.

<sup>448</sup> Boyce, 1979: 98

<sup>449</sup> McEvelley, 2002: 262.

<sup>450</sup> Smart, 2000: 229. Recordando que la cosmología chamánica gira en torno a un *axis mundi* según definición de Eliade.

<sup>451</sup> Ruben, 1940.

<sup>452</sup> Dodds, 1997: 164-165 n. 97.

reencarnación fueran conocidas entre los griegos<sup>453</sup>. La reencarnación está ausente de la literatura védica temprana, del mismo modo que en la clásica griega. Luego la ideología en torno a la metempsicosis, aparecida en dos puntos distantes y en un periodo concreto, como el siglo VI a.C., parece tener una fuente común: Irán, aunque dicha doctrina no se atestigüe en el propio territorio iranio<sup>454</sup>. Una creencia aceptada en época de Buddha, que en el zoroastrismo no tiene cabida.

Incluso la tradición ascética más antigua, que enfatizaba magia y austeridad física en su connotación chamánica, preservada por algunas comunidades *śramaṇas*, fue reformada por el Buddha en favor de la meditación y el karma<sup>455</sup>. Esto implica un contexto de prácticas estáticas en su entorno inmediato, que llega a integrarse en la cosmología budista. El ascetismo no forma parte del zoroastrismo, en tanto que no es admisible el principio de la renuncia, sino que favorece por el contrario el placer y el gozo. La renuncia o abandono del mundo forman parte del principio *drug*, el reino de la mentira y la negación.

La prosperidad y el mundo material no interfieren en el progreso espiritual, porque son parte de la vida y de la Creación<sup>456</sup>, aunque sobre la tierra se libre un enfrentamiento cosmológico. El combate contra aquellos aspectos que atacan el principio de *asha*, es decir, hacer frente a la mentira, la enfermedad, la inmoralidad, son parte del camino a seguir en el zoroastrismo. Y esto implica una vida activa frente a la idea de la renuncia o incluso el ascetismo.

El zoroastrismo no es partícipe del monasticismo. Este concepto, surgido con el cristianismo más temprano, deriva del griego *monachos*, esto es, “solitario”. Se trata de un movimiento originado en la zona montañosa de Egipto y el este de Siria, con el fin de alejarse de las ciudades populosas y las distracciones mundanales. El monasticismo se podía entender como una evasión en soledad y llevando una vida ascética, esto es, un eremita. O bien en comunidad, siendo así un monasticismo cenobita. Pese a adoptarse una vida en común, el monasterio subraya la separación del mundo a través de la vida contemplativa o la reflexión y una regla común por el bien de la comunidad, como en el caso budista.

---

<sup>453</sup> LeValley, 2000: 153.

<sup>454</sup> West, 2007: 22; West, 1971: 61- 67, pues en el zoroastrismo el tiempo es lineal y no cíclico.

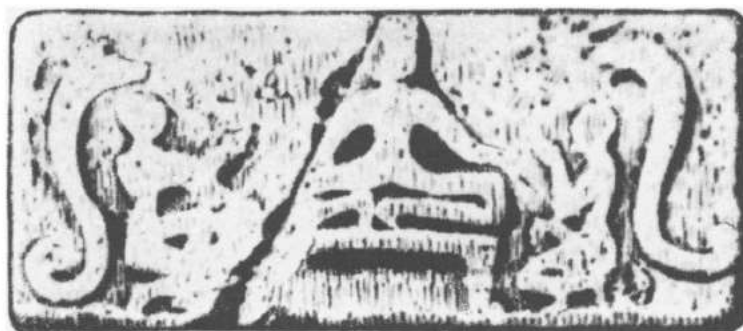
<sup>455</sup> McEvelley, 1981: 54.

<sup>456</sup> Nigosian, 1999: 6, el dualismo cósmico obliga a mantener la moralidad, la elección y la actividad para que impere el principio de *asha*.

El concepto de ascetismo contenido en el término *śramaṇas* se traduce como *arzuṣh*, dándole el significado de honesto, íntegro<sup>457</sup>.

Hay que tener en cuenta que la figura del chaman emerge tras una experiencia de iniciación, una ordalía interna, que le atribuye poderes visionarios. Aunque algunos autores son reticentes a considerar a estas figuras errantes del ámbito Mediterráneo, dotadas de un carácter mántico, profético y carismático, bajo el concepto de chamán<sup>458</sup>.

Considerando el budismo como parte del debate de la comunidad de los *śramaṇas*, puede asociarse a una evolución del antiguo yoga indio<sup>459</sup>. A su vez, el modelo primitivista propone que las practicas yóguicas derivan del chamanismo y la agricultura mágica<sup>460</sup>, apoyándose en esculturas e impresiones de sellos del valle del Indo, que estarían mostrando un proto-yoga, cuyas técnicas serian adoptadas posteriormente por la comunidad aria. El sabio extático *-muni-* o el individuo de cabello largo y corte ascético (*keshi*) a menudo se considera que representa un flujo cultural no védico y se opone al *rishi* védico -bardo y/o vidente-<sup>461</sup>. La iconografía del valle del Indo recoge una impresión en la que una figura humana está flanqueada por dos serpientes, del mismo modo en que el *nagaraja* Mucalinda protegió al Buddha durante una tormenta, mientras estaba en estado de meditación, después de alcanzar la Iluminación.



11. AMULETO DE MOHENJO-DARO, MUSEO NACIONAL DE NUEVA DELHI  
(MCEVILLEY, 1981: 47)

<sup>457</sup> Rose, 2011: 78, "*upright*" en el original, reforzando la idea de la moralidad en un campo de batalla donde los principios cosmológicos siguen librando un enfrentamiento.

<sup>458</sup> Pairman Brown, 2000: 154.

<sup>459</sup> Neelis, 2010: 72, citando a Lamotte, 1988: 7: "El *brāhmanismo* del que surgió el budismo no es el *brāhmanismo* de los *Brāhmaṇa* y los *Upaniṣad*, sino que representa, incluso mejor que el último, el antiguo yoga indio".

<sup>460</sup> McEvilley, 1981: 44, por el contrario, se propone un modelo científico, defendido por Filliozat, 1946 que rechaza el sustrato pre-ario del proto-yoga, otorgando todo el desarrollo a la comunidad aria en busca de técnicas místicas, rechazando cualquier connotación chamánica.

<sup>461</sup> Feuerstein, 2003: 64-65. Este periodo temprano de la cultura india requiere aun mayor investigación para ver las implicaciones de la diversidad étnico-cultural, según el autor.

Bajo la denominación *śramaṇas* suele agruparse tendencias y enseñanzas espirituales no védicas, entre ellas las profesadas por Buddha o Mahāvīra, durante el periodo índico temprano. Sin embargo, la historicidad de los *śramaṇas* durante el periodo védico sólo se conoce indirectamente, a partir de las propias referencias védicas.

Matiza Lewis que tanto la posesión como el fenómeno estático pueden ser ambos aspectos no excluyentes del chamanismo, frente a la pérdida de conciencia o estatismo que Eliade vincula con el chamanismo. Por otro lado, el autor considera que el fenómeno religioso estático puede por un lado reforzar realidades sociales, mientras que por otro puede provocar innovación y cambio sociocultural. Dicho cuestionamiento nace del fenómeno estático como un culto periférico que puede desafiar a los cultos centrales y/o otorgar esperanza a otros. Pero los cultos estáticos pueden ser integrados desde la periferia al centro, de manera que antes que una bifurcación puede plantearse un *continuum*<sup>462</sup>.

Ese cambio trascendental propio de la axialidad basado en un cierto pesimismo y en aspectos que radican en la ascesis y el sufrimiento que se sucede en el valle del Ganges pudo deberse a las condiciones de disrupción social que se dieron en ese proceso de relocalización de las formas tradicionales de la vida gangética. En este sentido, el pensamiento elaborado del Buddha implica un rechazo al hedonismo frente a la impermanencia mundana. Sin embargo, no se detecta un rechazo a los valores tradicionales en sí, sino una trascendencia de las tradiciones de la comunidad local en pos de un cierto universalismo en la propuesta de soluciones tanto salvíficas, entre las que se incluye el budismo, como no salvíficas<sup>463</sup>.

Este es un aspecto que supone el paso de prácticas estáticas de índole carismática a un desarrollo de rituales imbuidos de dicho estatismo, con el fin de aportar orden, institucionalización y estabilidad dentro del conjunto de la sociedad<sup>464</sup>. Quizá es lo que pasó con Kartīr, en su enfrentamiento con Mani y con las propias prácticas estáticas de los *śramaṇas*, que penetraron en el imperio sasánida, como el budismo.

En este sentido Ray Sarbacker, observa que la modalidad estática aporta sentido a la interpretación de las técnicas contemplativas de la India. Los *śramaṇas* serían tradiciones periféricas que se vieron a sí mismas como una fuerza de cambio para el

---

<sup>462</sup> Ray Sarbacker, 2005: 65-66.

<sup>463</sup> Obeyesekere, 2012: 140.

<sup>464</sup> Ray Sarbacker, 2005: 66.

conjunto sociocultural, aunque no dejen de compartir aspectos de la tradición védica. Para alcanzar la dimensión central, las tradiciones *śramaṇas* deben reemplazar su vertiente estática a una mayor ritualista, centralizada y escolástica. El detrimento de la vertiente de las prácticas numinosas en favor de la autoridad monástica<sup>465</sup>.

Si, de acuerdo con Samuels, entendemos que el budismo primitivo intentó crear un marco armónico entre la sociedad urbana y jerarquizada que se estaba fraguando y los valores del antiguo sistema chamánico, podemos ver las enseñanzas búdicas como una adaptación del chamanismo al fenómeno urbano<sup>466</sup>. De la misma forma, en el mundo sasánida se estaba implementando el sistema de los magos aqueménidas como administradores del ritual y de ahí la confrontación y la ordalía chamánica entre Mani y Kartīr, extendida a su vez a todas aquellas prácticas chamánico-ascéticas que amenazasen el orden zoroastriano y, por ende, a la realeza.

De hecho, Rex Jones demostró la continuidad de ideas e ideologías entre el chamanismo tribal y la posesión estática entre los budistas. El chamanismo es separado del budismo como una necesidad analítica, pero es una parte de la religión<sup>467</sup>, donde sirve como médium intermediador entre el ser humano y el dios o el espíritu. Su estudio fue ampliado por Berglie al comprobar el estado de médium entre los recitadores de la épica nacional tibetana, la conocida gesta del rey Gesar de Ling. Por tanto, pese a la condena de la pérdida de control, el budismo integra en ocasiones prácticas chamánicas, dejando poseer a estos bardos por el propio Gesar o dotando a los *mahāsiddhas* de virtudes e identificaciones tibetanas propias de guerreros y héroes. De hecho, la actividad como médium aparece en la escala de valores budista, según señala en su estudio Berglie<sup>468</sup>.

En el budismo, al igual que sucede con el zoroastrismo, se prima la codificación textual, apareciendo como un movimiento conservador frente a prácticas desestructuradas como la de los médiums, chamanes o sanadores. Sin embargo, y recogiendo las observaciones de Smith, hay que subrayar que las sociedades indoarias están cargadas de tradiciones chamánicas, por lo que pueden dotar de préstamos culturales y lingüísticos

---

<sup>465</sup>Ray Sarbacker, 2005: 67-69. Algo que en las tradiciones del *Mahayana* será más versátil, conservando la posesión como un aspecto que lo vincula al fenómeno chamánico numinoso. La función de psicopompo del chamán se entendería dentro de la tradición india tanto del yoga como del budismo como las capacidades para aliviar la enfermedad dentro de la existencia en el *samsāra*. Eliade por el contrario es reticente a conectar la figura del chamán con la tradición extática india, esto es, el yoga.

<sup>466</sup>Samuels, 1993: 365

<sup>467</sup>Rex Jones, 1968: 331, entendiendo el chamanismo como un simple éxtasis o una forma arcaica de misticismo, vinculado a una afección del alma.

<sup>468</sup>Smith, 2006: 150; Berglie, 1976: 17-26

al fenómeno y terminología de la posesión. Y, por tanto, la reconstrucción de Berglie y Jones para Tíbet y Nepal, también parece haberse dado en el sudeste de Asia<sup>469</sup> aunque el fenómeno de la posesión no se trate de algo ampliamente extendido.

Suele contraponerse el fenómeno chamánico al modelo institucionalizado clerical, donde la ortodoxia ejerce su poder y control. Esto es, en un modelo de sociedad centralizado primaría la ortodoxia clerical, frente al chamanismo de una sociedad descentralizada<sup>470</sup>. Ahondando más, las sociedades preliterarias tienen una orientación chamánica, mientras que en sociedades donde se ejerce una burocracia, los elementos chamánicos se subyugan a los intereses del clero.

En definitiva, el proceso acontecido es el del paso de un policentrismo de ciudades-estados pequeños a un desarrollo urbano imbricado en el desarrollo de rutas comerciales a larga distancia soportados por la centralización estatal que desemboca en nuevos imperios. Este cambio sociológico implica a su vez un cuestionamiento de las creencias, una reflexión, la eticización de la religión y el descubrimiento de la historia<sup>471</sup>. En este sentido, la canonización de las escrituras sagradas supone un hito en la sistematización del pensamiento; algo que a su vez supone una ruptura con formas arcaicas ligadas a la fenomenología de la naturaleza.

La posible vinculación de los *śramaṇas* con el fenómeno del chamanismo, según la propuesta recogida por McEvilley, entra dentro de un amplio debate acontecido desde el siglo XIX, que subraya el carácter antropológico que debemos dar a la expansión del budismo. Es posible que la tradición de los *śramaṇas* se viera afectada por el chamanismo de Siberia, entendido como una religión original de la cual emergen otras religiones. O bien, bajo otra vía de desarrollo alternativa, el chamanismo sería una degeneración del brahmanismo o el lamaísmo.

En la exposición tradicional, defendida por Laufer, el término “chamán” fue escuchado por vez primera por los exploradores rusos entre las tribus tungusas de Siberia, en el siglo XVII. Durante los siglos XVIII-XIX surgió en Rusia el debate en torno al concepto de chamán, coincidiendo con las reformas del zar Pedro el Grande (1662-1725). En sus intentos por alinear a Rusia dentro de un programa ilustrado y racional, el zar se embarcó en un programa de transformación que rompiera con los principados feudales.

---

<sup>469</sup> Smith, 2006: 151.

<sup>470</sup> Samuel, 1993: 10.

<sup>471</sup> Jaspers, 1953.



Entre sus logros estuvo la fundación de la Academia Imperial de las Ciencias en 1721, que patrocinaría expediciones a lo largo de la inmensa Siberia y que aportarían los primeros estudios sobre los chamanes. Cabe recordar que Siberia se consideraba una posesión del imperio ruso desde que los cosacos alcanzaran la costa Pacífica y fueron instalando dispersos asentamientos a lo largo del Amur. Por tanto, el discurso sobre el chamanismo está ligado a la vida indígena que los científicos rusos de la Academia encontraron en sus viajes, pero siempre bajo el marco del imperialismo<sup>472</sup>.

La primera noticia sobre los chamanes de Siberia procede del holandés Nicolas Witsen (1641-1717), con una ilustración típica de una persona con manos y pies con garras, vestido con un abrigo de piel con capucha y astas, sosteniendo un tambor plano.



12. "TUNGUSSCHAMAN" O SACERDOTE DEL DIABLO, SEGÚN ZNAMENSKI, 2007: 5-6

En tal contexto, bajo la aprobación del Zar de Rusia Nicolás II y el patrocinio del XIII Dalai Lama, se construyó en 1909 en San Petersburgo el Templo de Kalachakra<sup>473</sup>. Por entonces, el Dalai Lama Gyalwa Thubten Gyatso (1876-1933) creía que Rusia podía ser un aliado estratégico frente a los intereses británicos y la amenaza de la China manchú.

Pero sus semejanzas con el pāli *samaṇa* y el sánscrito *śramaṇa* llevaron a concluir en el siglo XVIII, que el término *šaman* escuchado entre las tribus tungusas de la Siberia Central derivaba de la propia designación dada a los monjes budistas y las comunidades ascéticas. Según Laufer, este error en cuanto a etimología se debe a que en este periodo

<sup>472</sup> Znamenski, 2007, hace una gran descripción sobre los inicios de esta investigación.

<sup>473</sup> Un monje cercano al Dalai Lama, Agwan Dorjiev y conectado a la esfera del zar, fue el impulsor de la erección de este templo entre 1909-1915. Dorjiev trató de presentar al zar como uno de los reyes de Shambala. Véase Bryan, 1992: 103-104.

el sánscrito aún no estaba bien definido y, por tanto, la vinculación con el griego Σαμαναῖοι no pudo analizarse<sup>474</sup>. Para defender su teoría, Laufer sostiene que los budistas nunca alcanzaron tierras tungusas y, por tanto, no pudo verse afectado por corrientes chamánicas<sup>475</sup>.

Basándose en cuestiones de carácter lingüístico, Müller apoyó la idea de un chamanismo en expansión desde la India hacia Siberia, vía Tíbet, China y Mongolia. El budismo, en su expansión, y a través de los cánones religiosos, reflejaría principios propios del chamanismo<sup>476</sup>. Ciertamente Müller actuaba en consonancia con las ideas kantianas de la Ilustración y acertó a ver en el Buddha un personaje que renunciaba a la fe dogmática en favor del uso de la razón. Siendo la iluminación una idea cristiana de la divinidad que ilumina el tránsito de la humanidad entre las tinieblas. Vislumbrar esa esencia en religiones primitivas permitía a Müller encontrar nociones del cristianismo en otras formas religiosas, a su vez derivadas de la filosofía griega, como el mito de la caverna de Platón<sup>477</sup>. Tendencia que puede encontrarse en numerosos estudios rusos y que se basa en la difusión filológica de un término pāli hacia el norte y centro de Asia, que Laufer trató de rebatir considerando una idea pan-india frente a una forma religiosa indígena, arraigada y propia del norte de Asia. Por lo tanto, considerando que el chamanismo es una forma indígena religiosa acorde a una cosmovisión y unas prácticas más que las meramente supersticiosas y no una simple degeneración del brahmanismo o el lamaísmo.

El término “shaman” es una transliteración del tunguso, cuyo significado literal es “aquel que está en movimiento, excitado”. En el siglo XIX A. H. Sayce incluye la entrada de dicho concepto en la Encyclopedia Britannica.

En 1924 Shirokogoroff junto con Mironov recuperó la teoría del influjo budista en la etimología del término tunguso y, por tanto, de un chamanismo estimulado por el budismo, como un fenómeno que se ha expandido desde el oeste al este y del sur al norte<sup>478</sup>. En la actualidad, la corriente académica prima las características indígenas del

---

<sup>474</sup> Laufer, 1917: 363. Apoyándose en los estudios de A. H. Sayce, 1880: 293, quien opina que la figura del chamán/hechicero se transforma en un *sramana* o monje misionero budista, por tanto, una progresión hacia una forma de religión elevada.

<sup>475</sup> Laufer, 1917: 364.

<sup>476</sup> Müller, 1868: 233-234 en Laufer, 1917: 363 n. 4.

<sup>477</sup> Mestanza, en la introducción a López, 2009

<sup>478</sup> Mironov; Shirokogoroff, 1924: 105-130.

chamanismo en tanto que experiencia arcaica y relacionada con las religiones primordiales.

Evidentemente, las tradiciones chamánicas no tienen por qué desaparecer con la transición de un tipo de economía o sociedad. Reconoce Thapar que el chamán no es en sí un renunciante, pero características del primero pueden apreciarse en las prácticas de los ascetas: el aislamiento, el conocimiento adquirido a través de meditación o uso de alucinógenos, simbología distintiva, entre otros<sup>479</sup>.

Pese a todo, los asentamientos urbanos están intrínsecamente ligados a grupos sectarios, pues no deja de verse el patronazgo y las donaciones a los monasterios a lo largo de la historia del budismo. Considera Thapar que las enseñanzas budistas podrían haber sido duramente aceptadas por comunidades tribales, mientras que la ética ascética era más apropiada entre sociedades urbanas y agrícolas<sup>480</sup>. Además, impera la necesidad de institucionalizar una nueva forma de vida, no implicando el rechazo a la ortodoxia sino canalizando el sectarismo como forma identitaria<sup>481</sup>.

Por otro lado, el valle del Ganges del I milenio a.C., asiste a un deseo de adquirir conocimiento y de participar en debates, esto es, en generar dialéctica<sup>482</sup>.

Tradicionalmente se ha identificado el movimiento *śramaṇa* con la práctica budista, aunque a veces se confunde el término con otros sistemas ascéticos no budistas. Sin embargo, la inscripción sasánida emplea la versión pāli *ṣmny* con una clara atribución budista, del mismo modo que otras fuentes no indias posteriores al fallecimiento el Buddha.

De tal manera, coincido en que el chamanismo es una versión budista de los *śramaṇa* -sánscrito- o samana -pāli-, que alcanzó tierras iránicas y que Kartīr trató de rebatir y rechazar. Por tanto, un debate frente al propio budismo entendido como una evolución de formas chamánicas, donde aspectos como la sanación o la comunicación con dimensiones espirituales están presentes. Del mismo modo, en Irán se mantenían cultos no ortodoxos con prácticas similares, que la canonización del zoroastrismo trató de prevenir. La literatura musulmana adoptaría posteriormente la forma *samaniyya* para

---

<sup>479</sup> Thapar, 1979: 60.

<sup>480</sup> Thapar, 1979: 64.

<sup>481</sup> Thapar, 1979: 69. Los concilios serían el reflejo de la necesidad de estabilizar una demanda socio-religiosa.

<sup>482</sup> Thapar, 1979: 61.

describir a la comunidad budista y tradiciones paganas mazdeas, especialmente la asentada en Bactria.

El budismo también presenta rasgos de carácter chamánico. De hecho, la figura de Buddha puede ser presentada como un prototipo chamánico, cuyas sus enseñanzas acontecen en una sociedad en cambio. El despertar de Buddha es un viaje hacia la obtención del conocimiento salvífico basado en la iniciación espiritual mediante la muerte y el renacimiento simbólicos. Se trata en realidad de una experiencia visionaria<sup>483</sup>.

Las tribus descentralizadas del noroeste de la India fueron aproximándose a un modelo urbano y centralizado. Según Samuels, el budismo sería una adaptación del chamanismo a un contexto urbano<sup>484</sup>. Dicho chamanismo búdico sería palpable a través de las formas tántricas del *Vajrayāna*. Por otro lado, cabe recordar el Edicto II, por el cual se recuerda como Aśoka envió a Antíoco y los reyes vecinos, tratamientos médicos para animales y hombres, plantas medicinales, raíces y frutas, entendiendo esa espiritualidad itinerante en su vertiente sanadora canalizada a través del budismo.

La intencionalidad soteriológica del budismo para obtener la cesación del sufrimiento (*nirvāṇa*), la sanación, la guía del difunto y los rituales tántricos del *Vajrayāna* presentan vínculos con las tradiciones chamánicas<sup>485</sup>. La obtención de la experiencia visionaria y no tanto el medio – bien sea mediante la inducción a la misma a través de la ingesta de algún tipo de alucinógeno- debe primar en la consideración del carácter chamánico. Este punto ha sido criticado porque en el chamanismo, la conciencia desaparece o se suspende dada la posesión por el espíritu, mientras que, en el tantrismo, la conciencia se encumbra al más alto nivel<sup>486</sup>. Las referencias chamánicas referidas en el budismo aparecen bajo la denominación de *yaksha* -sánscrito *yaksa*-, seres divinos en su naturaleza y dotados de poderes sobrenaturales<sup>487</sup> de carácter benevolente.

Existen menciones al Buddha como el “gran *śramaṇa*”, esto es, el gran asceta. Al emplear este término en pāli y sánscrito, dotado de una raíz indoeuropea como es *śram*-, se está dotando al término de una vinculación pre-budista. Del mismo modo que aparece en la inscripción sasánida de Kartīr porque se habla del monje budista como *śramaṇa*.

---

<sup>483</sup> Obeyesekere, 2012: 129.

<sup>484</sup> Samuels, 1993: 370; 34.

<sup>485</sup> Sumegi, 2008: 77-79.

<sup>486</sup> Ray Sarbacker, 2005: 99.

<sup>487</sup> Winkelmann, 2010: 66.

Para concluir, estamos ante una situación en la que tal como indica Winkelman “*la falta de evidencia de las raíces indoeuropeas para los conceptos religiosos también refleja la falta de un paradigma para interpretar la evidencia sobre el lenguaje religioso en el pasado. El paradigma chamánico puede ayudar a dar sentido a lo que han sido conceptos desconectados. El modelo intercultural de las prácticas mágico-religiosas de Winkelman muestra relaciones sistemáticas de las condiciones socioeconómicas y políticas con la naturaleza y las formas de la práctica mágico-religiosa. Este modelo ético puede interpretar y organizar datos sobre formas anteriores de práctica religiosa que se encuentran entre los indoeuropeos*”<sup>488</sup>.

#### 4.4 El viaje iniciático: la itinerancia de los traductores partos en la corte de los Han

La expansión del budismo en el área irania está ligada a la conexión entre China e India durante los primeros siglos de la expansión del budismo a través de Asia Central y las rutas comerciales. Dicha penetración en China puede apreciarse a través de las traducciones de individuos de procedencia diversa, pero cuya fe era budista y eran activos con su movilidad en la expansión del budismo.

El comercio a larga distancia con China debe ser entendido en términos de diplomacia, antes que en el tradicional sentido del intercambio comercial entre mercaderes. Es decir, sólo la posición social de los extranjeros y no las riquezas, permitió el acceso a la corte china y con ello a sus mercados. Y sólo en ámbitos no oficiales, como los monasterios budistas, se produjo el intercambio comercial, al margen de la oficialidad de la corte china. El intercambio de libros sagrados y de libros en general en lenguas irania fue objeto de ese comercio mantenido en centros religiosos como los budistas, siendo la periferia del imperio el entorno ideal para tal desarrollo<sup>489</sup>.

En los inicios de la investigación del budismo iranio, consideraba Bagchi, que la presencia de traductores partos en China no podía ser vista como una circunstancia aislada, sino como parte de un proceso de expansión del budismo en Persia, cuya memoria

---

<sup>488</sup> Winkelman, 2010: 66.

<sup>489</sup> Ecsedy, 1996: 229-233.

pone nombre a conversos a dicha creencia<sup>490</sup>. Ciertamente este hecho se vio favorecido por la profusión de monasterios budistas en el oeste de Asia Central, a inicios del siglo II d.C., apoyados por el patronazgo de la dinastía kushana, desde los cuales partirían los primeros misioneros hacia China.

Harmatta remonta este contacto al periodo del reino greco-bactriano, y al menos hasta el fin de la dinastía kushana, basándose en las inscripciones en escritura kharoṣṭhī del siglo II a.C., halladas en Begram, que mencionan personas portadoras de nombres iranos<sup>491</sup>. No obstante, los primeros misioneros llegados a China procedían de las regiones ubicadas al oeste de Asia Central, siguiendo un patrón de contacto a larga distancia que les obligó a cruzar la inmensidad de Xinjiang. La transmisión a larga distancia provocó un contacto intermitente, causado por las largas y difíciles vías de comunicación, la falta de transmisión integral de complejos doctrinales y el préstamo no sistemático de elementos desvinculados de su contexto original. Algo típico en la fase arcaica del budismo chino<sup>492</sup>.

Buddha aconsejó a dos de sus discípulos emplear la lengua vernácula para poder acceder a sus enseñanzas, rechazando el uso exclusivo del tipo de recitación védica, *chandās*<sup>493</sup>. Sin embargo, no se puede asignar un solo texto budista en un lenguaje vernáculo de Asia Central a una fecha anterior al comienzo del siglo VI d.C., y la mayoría se editaron a partir del siglo VIII d.C. y con posterioridad. Por lo tanto, la literatura budista más antigua existente en las lenguas vernáculas locales data de unos cinco siglos posteriores a la expansión y difusión del budismo en la región centro asiática, con profusos vestigios. Esto es, la política lingüística establecida por la comunidad budista en la India, según la recomendación del Buddha, no fue adoptada en Asia Central, al menos durante los primeros siglos después de Cristo<sup>494</sup>.

No existe texto budista alguno en las lenguas vernáculas iraníes: parto, sogdiano, bactriano y jotanes, respectivamente, en la fecha comprendida entre el siglo I al III

---

<sup>490</sup> Bagchi, 2011: 94.

<sup>491</sup> Harmatta, 1964: 8.

<sup>492</sup> Utz, 2012: 6.

<sup>493</sup> Nattier, 1990: 200-201. Este relato se recoge en el Vinayana o canon monástico y es posible datarlo con anterioridad a la división de la comunidad budista, que tuvo lugar aproximadamente un siglo y medio después del fallecimiento del Buddha. Por otro lado, no fue sino hasta el siglo I antes de Cristo cuando las enseñanzas de Buddha se plasmaron por escrito. Con anterioridad a dicha fecha, la transmisión fue oral. Por ello, como reconoce Nattier, que lengua o lenguas fueron las empleadas en la transmisión de las enseñanzas del Buddha en las primeras centurias.

<sup>494</sup> Nattier, 1990: 203.

después de Cristo, cuando se data el budismo más temprano en China<sup>495</sup>. Aunque sí constan vestigios arqueológicos, que evidencian la presencia del budismo en estas regiones durante ese periodo. Es el caso de la stupa del oasis de Merv, datada por Koshelenko en el siglo II, esto es, durante el periodo parto<sup>496</sup>.

Desde el reinado de Aśoka, incluso la actividad misionera, se promovió el empleo de esas lenguas vernáculas, como indican los edictos transcritos en griego y arameo. La mayoría de las inscripciones de Aśoka están escritas en lenguas vernaculares regionales del pákrito, usando una escritura brāhmī. Los edictos mayores escritos en kharosthī (edictos de Mansehra y Shahbazgarhi, norte de Pakistán) reflejan las diferencias culturales y lingüísticas existentes en los dominios maurya<sup>497</sup>. Pero la política de Aśoka también incluyó versiones de estas inscripciones en griego y arameo (Kandahar, en el sureste de Afganistán), para transmitir su mensaje imperial, tanto a poblaciones iránicas como griegas.

Por dichas circunstancias, a través de los etnónimos chinos otorgados a los misioneros y traductores de textos budistas en chino -partos (Anxi 安息), sogdianos (Kangju 康居) y kushanos (Yuezhi 月支)- como se puede afirmar la presencia de comunidades budistas iránicas entre poblaciones procedentes de Asia Central, llegadas a la corte china. Al igual con el papel decisivo de las traducciones realizadas por gentes de Partia, Sogdiana y Bactriana. La aparición del budismo en China no puede ser datada con exactitud, aunque un edicto del año 65 d.C. menciona que el budismo empezaba a ganar adeptos entre la población, cuando una embajada invitada por el emperador Ming, de la dinastía Han, arribó a la corte. No hay, sin embargo, indicios de los objetivos que motivaron la llegada de los misioneros budistas a China.

Ciertos términos budistas en pákrito o sánscrito fueron transmitidos a través del parto a diferentes lenguas centro asiáticas<sup>498</sup>. La cuestión es cómo se transmitió a las lenguas iránicas. Se ha supuesto que la expansión del budismo hacia China sería a través del noreste de la India, alcanzando las Regiones Occidentales. Pero en un periodo inmediato a la embajada del emperador Ming, el general Bān Chāo recordaba que en su expedición a Khotán (73 d.C.) que entre la población local se detectaban prácticas

---

<sup>495</sup> Nattier, 1990: 204.

<sup>496</sup> Koshelenko, 1966: 175-183.

<sup>497</sup> Salomon, 1998: 73-75.

<sup>498</sup> Nicholas Sims-Williams, 1983: 132-141. El problema, según el autor, es adscribir la transmisión a un periodo concreto de tiempo.

chamánicas habituales entre las gentes asentadas en los oasis. Por lo tanto, la penetración del budismo pudo darse merced a la actividad de individuos procedentes del imperio kushano e incluso a través de rutas marítimas<sup>499</sup>.

Por lo tanto, durante ese lapso de cinco siglos, cabe preguntarse a qué se debe esa ausencia de documentos escritos y qué lenguas se espera encontrar en Asia Central, en un momento en que el budismo ya se había expandido<sup>500</sup>. Aunque algunos especialistas como Stavisky, consideran que esta literatura existió y algún día será descubierta<sup>501</sup>.

Sabemos de la presencia de textos budistas en pákrito o sánscrito, anteriores al siglo VI después de Cristo en Asia Central, pero no en las lenguas vernáculas del periodo kushano. Dichos textos serían los traducidos directamente al chino<sup>502</sup>. Y a partir del siglo VI d.C., los textos en lengua vernácula comenzarían a hacer su aparición en Asia Central.

La explicación que Nattier proporciona es la de una mentalidad de frontera, en la que las poblaciones de Asia Central habrían apostado por mantener los textos budistas en pákrito o sánscrito<sup>503</sup>. Pero a partir del siglo VI d.C., bajo la influencia hegemónica del imperio chino, cuando comenzó el trabajo de traducción a las lenguas vernáculas en estas regiones.

Los primeros contactos de China con el mundo iranio se sitúan cronológicamente a finales del II siglo a.C., cuando Chang Kien regreso después de establecer lazos diplomáticos con los poderes del oeste, frente a la amenaza de los hunos. Entre las potencias del oeste se encontraba Partia, conocida en los archivos chinos como *Ngan-si*<sup>504</sup>, y a la cual llegó la primera delegación oficial bajo el mandato del emperador Wu-ti (140-86 a.C.). Irán jugaba un activo papel como intermediario del comercio entre China y Roma, conocida en los anales chinos como *Ta-ts'in*, hasta el establecimiento de un contacto directo por la ruta marítima durante el imperio de Marco Aurelio.

En los anales Hou Han Shu de la dinastía Han se dice que los reyes de Ta Ch'in, esto es el Imperio romano, siempre habían deseado enviar embajadas a China, pero los partos deseaban comerciar con ellas en sedas chinas, y es por esta razón fueron alejados

---

<sup>499</sup> Yong, 1994: 237-238, según la biografía recogida en el *Hou Han-shu*, los Anales de la dinastía Han compilados por Fan Yeh (siglo V d.C.).

<sup>500</sup> Nattier, 1990: 202.

<sup>501</sup> Stavisky, 1984: 133.

<sup>502</sup> Nattier, 1990: 205.

<sup>503</sup> Nattier, 1990: 208. En el sentido de que India no es sólo cuna del budismo sino una gran civilización.

<sup>504</sup> *Ngan-si* es la pronunciación china de Aršak, según Bagchi, 2011: 91-92



de toda comunicación (con China), hasta el año 166 d.C.<sup>505</sup>. Las actividades comerciales a lo largo de la Ruta de la Seda durante el periodo Han no fueron continuas, dados los acontecimientos políticos acaecidos en el imperio chino como en Asia Central. Es muy probable que los dirigentes greco-bactrianos trataran ya de controlar las rutas comerciales de la seda en el siglo II a.C., y que en esa época se estableciese un contacto comercial indirecto entre China y Asia Central<sup>506</sup>.

Por tanto, los primeros traductores del budismo empezaron su actividad a mediados del siglo II d.C. Así, en el año 148 llegó a Luoyang –capital de la dinastía Han– An Shigao, el marqués de An, un noble de origen parto. Durante más de veinte años ejerció su actividad como traductor de textos búdicos en China, llegando a fundar una escuela de traductores junto con su compatriota An Xuan y el monje chino Yan Fotiao<sup>507</sup>. Tremblay pone en duda el origen imperial parto de An Shigao, en parte por la falta de relaciones diplomáticas regulares con China, pero deja entrever la posibilidad de su vinculación a reinos menores como el de la casa de Suren en Sīstan<sup>508</sup>.

Paralelamente, es probable que los mercaderes partos se asentaran de modo comunitario en la capital china, a comienzos de era, dada la intensa relación comercial favoreciendo así el intercambio cultural y religioso. Desde finales del siglo IV d.C., el término *sabao* designó en China a la agencia de comercio exterior, administrada especialmente por miembros de la familia An, de origen iranio, aunque este dato no implique la presunción de que profesaran una fe mazdea<sup>509</sup>.

Ya se ha señalado que es, a través de los etnónimos chinos otorgados a los traductores, como podemos conocer su origen. La primera sílaba, An, es una abreviación de Anxi, que hace referencia al reino de Aršak (de los arsácidas)<sup>510</sup>. En su biografía se dice que era un príncipe del reino de Anxi, que renunció a sus derechos dinásticos y a la mundanidad. En ese tiempo profundizó en el estudio del *abhidharma* y comenzó a viajar hasta llegar al reino de los Han. Su rápida habilidad para expresarse en chino y para traducir de la lengua bárbara<sup>511</sup> recitar y explicar los sūtras en chino queda bien destacada

<sup>505</sup> Hirth, 1885: 42.

<sup>506</sup> Harmatta, 1964: 13.

<sup>507</sup> Fueron conocidos en China como “los tres inimitables”.

<sup>508</sup> Tremblay, 2007: 92.

<sup>509</sup> Forte, 1999: 278.

<sup>510</sup> Según Tajadod, 2002: 366, Anxi también era conocido como An Qinq.

<sup>511</sup> Se dice que traduce de la lengua hu. Según Tajadod, hu hace referencia a las poblaciones no chinas del norte de China, pero dado que todo aquello no chino era considerado bárbaro, la lengua de An Shigao se

en esta crónica<sup>512</sup>. Según Forte, la historia de An Shigao tiene un trasfondo político al haber sido enviado a Luoyang como rehén con connotaciones diplomáticas (*shizi*), pero tratado en la capital china de manera respetuosa<sup>513</sup>. Antes de convertirse en monje budista, An Shigao llega a desposarse con una mujer china e implanta la dinastía de An, que disfrutará de privilegios en China<sup>514</sup> y jugará un papel comercial en las relaciones sino-sasánidas.

Nattier sin embargo plantea que Shigao era un monje dada la titulación monástica con la que es referido, “*upadhyaya*”, esto es, “preceptor”. En cualquiera de los casos, las cualidades de An Shigao se asocian a técnicas de meditación, pero también es venerado por su capacidad de sanación y comunicación con los animales. Estas habilidades que rayan en el conocimiento superior también pueden ser interpretadas como carisma chamánico. Así en el relato hagiográfico de An Shigao se recoge el encuentro con una pitón como símbolo del poder espiritual obtenido a través de la meditación y la compasión<sup>515</sup>.

Su compañero en la escuela de traductores An Xuan era un mercader de origen parto, como manifiesta también el étonimo An<sup>516</sup>. A su llegada a Luoyang, An Xuan obtiene el título de jefe militar de la caballería, para después hacerse monje y frecuentar la escuela fundada por An Shigao. En la crónica china se dice de él que era un estudioso de los *sūtras*, y que observaba el *dhamma*, antes de su llegada a China. Una vez en la capital de los Han, atendía las ceremonias budistas al tiempo que cumplía sus funciones militares. Debe recalcarse que, según la crónica china, An Xuan traducía oralmente los textos budistas del sánscrito, mientras que su compañero Yan Fotiao los ponía por escrito<sup>517</sup>.

El budismo introducido en Luoyang por An Shigao se adscribe a la tradición Hīnayāna, en un momento en que las fuerzas de los yuezhi tratan de imponer el Mahāyāna. Esta orientación ha sido atribuida al monarca kushano Kanishka, siguiendo

---

considera hu. Debemos considerar por tanto que An Shigao hace una traducción del sánscrito, del pāli o incluso del parto. Tajadod, 2002: 368 nota 21.

<sup>512</sup> Crónica de Seng You, *Chu sanzang ji ji*, T. 2145, XIII 95.1.6., recogida en Tajadod, 2002: 367-372. La Colección de Notas relativa a la traducción del Tripiṭaka o *Chu sanzang ji ji* es una de las fuentes sobre el budismo chino.

<sup>513</sup> Forte, 1995: 15.

<sup>514</sup> Forte, 1995: 78, 90.

<sup>515</sup> Liu, 2009: 284-286

<sup>516</sup> La segunda sílaba Xuan se traduce como “el misterio”, Tajadod, 2002: 374.

<sup>517</sup> Seng You, *Chu sanzang ji ji*, T. 2145, XIII 96.1.8. en Tajadod, 2002: 375.

los consejos de su maestro el monje Asvaghosha<sup>518</sup>. La cuestión que subyace es si An Shigao tradujo del pákrito directamente los textos al chino o si lo hizo desde alguna lengua irania<sup>519</sup>. Hay que tener en cuenta que las primeras traducciones de las escrituras budistas -pertenecientes al canon Hīnayāna - en China proceden de fuentes pákritas, la lengua vernacular del noroeste de la India, esto es, de la región de Gandhāra.

Es posible que la adopción a la doctrina Hīnayāna de An Shigao se debiera a un motivo político, dados los ataques a Partia por parte de los yuezhi en el siglo II d. C, aunque Partia estuviera más próxima al Mahāyāna en expansión por el norte de la Ruta de la Seda<sup>520</sup>. En cualquier caso, revela la tendencia sincrética y ecléctica a la que se vio obligada China, aceptando una diversidad doctrinal como parte del mensaje búdico, considerándola como sucesivos estadios de la revelación<sup>521</sup>. De hecho, el corpus de traducciones de An Shigao no revela la vinculación mahayánica<sup>522</sup>, aunque las fuentes chinas le mencionen como un *bodhisattva*. Esta denominación es criticada por Zürcher, quien considera que se usa de manera indiscriminada y sin un profundo conocimiento de su significado<sup>523</sup>. Sin embargo, Utz rebate esta teoría, pues revela claramente los votos de cualquier ser viviente para llegar a ser un *buddha* y las prácticas que le encaminan hacia dicho estado<sup>524</sup>.

Con relación al término *bodhisattva* empleado por los traductores partos, aunque no existen textos budistas del periodo parto<sup>525</sup>, no obstante, constan evidencias del budismo entre la población parta a partir del préstamo lingüístico de términos indios que han sobrevivido en los textos partos maniqueos<sup>526</sup>. Estos textos se datan del siglo III al siglo VII/VIII d.C., por lo que se alejan en el tiempo de las figuras de los traductores An Shigao y An Xuan.

La utilización del término indio, parto y maniqueo *bwdysdf* [bōdisadf], “*bodhisattva*”, implica su uso entre los partos de la misma manera que aparecía en las traducciones realizadas en el periodo Han<sup>527</sup>. No obstante, su aparición en la traducción

<sup>518</sup> El corpus de sus traducciones refleja diferentes corrientes budistas.

<sup>519</sup> Según el autor no parece que fuera pali ni sánscrito, Bagchi, 2011: 93.

<sup>520</sup> So, 2009: 139-140. Véase también: Pulleyblank, 1995: 422.

<sup>521</sup> Utz, 2012: 7-8.

<sup>522</sup> Zürcher, 2007: 33, según las traducciones atribuidas a An Shigao.

<sup>523</sup> Zürcher, 2007: 32, atribuido de manera indistinta tanto a monjes como devotos laicos.

<sup>524</sup> Utz, 1993: 429, nota 22.

<sup>525</sup> Utz duda que el parto tuviera otros propósitos más que los meramente administrativos, 1993: 431. Recoge también la referencia a Boyce, 1983: 1151-1165.

<sup>526</sup> Utz, 1993: 432.

<sup>527</sup> Utz, 1993: 432.

atribuida a An Xuan del *Ugrapariṣcchā*, un texto sobre el concepto de *bodhisattva*, podrían rebajar la cronología para el empleo de este préstamo lingüístico, al menos al siglo II d. C.<sup>528</sup>.

El empleo de términos indios en los textos parto-maniqueos parece deberse a la difusión procedente del pákrito gāndhārico, a excepción del sánscrito *bwdysdf*<sup>529</sup>. Este hecho podría implicar una adquisición lingüística debida a un interés religioso entre la población parto, a través de las conexiones con el budismo de Gandhāra.

Por otro lado, es muy posible que los monjes extranjeros participasen en la difusión del mensaje búdico como una especie magos, especialistas o sanadores de la fe, papeles que aparecen en las historias (*zhi guai*) del periodo Han tardío<sup>530</sup> y que también se repiten en los cuentos de la dinastía T'ang. Los persas son caracterizados como siervos del fuego en sus crónicas históricas<sup>531</sup> y, de hecho, el fuego se alojaba en templos ubicados en la ruta hacia la capital del este Lo-yang, durante el periodo T'ang. También en la capital oeste Ch'ang-an, en los márgenes de la ciudad, se asentaban los mercaderes persas, cuya fama les hacía conocedores de piedras preciosas, en especial, de las perlas. Uno de los primeros templos de fuego, denominado *hsien-tz'u*, erigidos en Ch'ang-an, se construyó en 621 d.C. Los persas no sólo eran zoroastrianos, sino adscritos a la fe nestoriana<sup>532</sup>, de cuyos templos también eran partícipes, revelando así la integración religiosa de este conjunto poblacional iranio.

El conocimiento de las piedras preciosas y los minerales, que en los romances del periodo T'ang, tienen virtudes y cualidades maravillosas y extraordinarias, hace de los *hu* una suerte de extranjeros, magos y expertos alquimistas, no sin cierta dosis de superstición en sus actos<sup>533</sup>. Además, junto a la porcelana, los esclavos<sup>534</sup> y la seda originarios de China y transportados por los mercaderes viajaban las ideas de aquellos movidos por la piedad budista, que se adentraban en las tierras situadas al extremo oeste de Asia.

---

<sup>528</sup> Utz, 1993: 434.

<sup>529</sup> Sims-Williams, 1983: 132-135.

<sup>530</sup> Zürcher, 2012: 8-9.

<sup>531</sup> Schafer, 1951: 403.

<sup>532</sup> Schafer, 1951: 408. Véase también nota 45 del mismo autor.

<sup>533</sup> Schafer, 1951: 414-415, la alquimia de las piedras preciosas se entrelaza con principios taoístas y budistas, sin llegar a establecerse una identificación nominal con los persas, a diferencia de *Las Mil y una Noches*, donde el persa, para horror de los árabes, si es identificado con la adoración ante el altar de fuego. Puede deberse tanto para evitar persecuciones de carácter religioso como por una integración sincrética.

<sup>534</sup> Schafer, 1951: 403-406. La exportación tanto de esclavos como de concubinas chinos fue prohibida por el imperio T'ang bajo dos decretos promulgados en 628 d.C. y 780 d.C.

En fin, parece claro que sacerdotes llegados de las Regiones del Oeste llegaron a la historiografía china como maestros de la fe budista y adoradores del fuego. Pero es un personaje iranio, como An Shih-kao, quien compiló en chino el sūtra *Sukhavati Vyūha*, vinculado a la concepción de una dimensión paradisíaca y una dimensión lumínica del Buddha Amitabha. Fueron por tanto los iranos los que realizaron las primeras traducciones de estos textos, sobre un concepto del Buddha inexistente en India.

La caída de las dinastías arsácida, kushana y Han así como la crisis del imperio romano afectaron a la situación geopolítica del continente euroasiático. Dicha inestabilidad política difícilmente podría seguir sosteniendo el entramado comercial y la expansión de un budismo estrechamente ligado a dichas rutas mercantiles.

#### 4.5 Mani, la vía sincrética del budismo y el zoroastrismo

La Persia del siglo III d.C. asistió al nacimiento de una religión novedosa en todos los sentidos, desde el carácter universal como el sincretismo de sus enseñanzas. Hecho que al acoger en su doctrina elementos del budismo, entre otros, refleja el ambiente religioso de la sociedad de la época y la absorción del budismo entre los seguidores de Mani. El dualismo zoroastriano está presente en el maniqueísmo, siendo denominado el principio del Bien “Zurwān”, por lo que es posible que el zurvanismo ya estuviera implantando en el Irán sasánida<sup>535</sup>.

En los inicios de su vida profética, Mani emprendió un viaje por mar al valle del Indo (entonces bajo dominio sasánida). El *Kephalaia* copto narra que permaneció allí dos años (240-242) y llegó a establecer una comunidad maniquea<sup>536</sup>. En esa época el budismo estaba en su máxima expansión en la India, con la escuela Sarvāstivāda y la Mahāyāna, esta última en el noroeste de la península.

En el *Kephalaia* de Dublín hay también un pasaje sobre la actividad del Buddha y sus discípulos, siguiendo una exposición maniquea, pero dirigida a unos oyentes

---

<sup>535</sup> Bermejo, 2008: 46, citando el *Šābuhragān*.

<sup>536</sup> Sundermann, 1975; 1984.

budistas de lengua parta<sup>537</sup>. Se dice que el Buddha procede de la India, pero también menciona a los kushanos como territorio del cual llega el Buddha<sup>538</sup>.

La mención a la dinastía kushana trataría de identificar el budismo tanto con un poder político como con una realidad geográfica asociada a ese poder político. Se distingue también en el *Kephalaia* la expansión del budismo, distinguiendo los nuevos territorios que no pertenecen ni a la India ni al área kushana. Entre ellos se hace mención de Partia, como territorio limítrofe con los kushanos<sup>539</sup>.

Si los primeros misioneros maniqueos encabezados por Mār Ammō observaron en Partia no sólo a seguidores del zoroastrismo, sino también la práctica y la erección de monumentos búdicos, eso sugiere que en el siglo III d.C., el budismo se habría implantado con anterioridad de, al menos, uno o dos siglos. Es decir, que el budismo sería un componente religioso más de la vida espiritual de Partia.

Además, Bermejo considera la obra *Indika* de Bardasanes como una fuente de conocimiento indirecto del budismo, conservada en *Abstinencia* de Porfirio, así como los viajes por las partes más orientales del imperio, donde podría haber adoptado elementos como la transmigración de las almas o la disposición soteriológica<sup>540</sup>.

El *Kephalaia* también menciona la expansión del budismo en China<sup>541</sup>. Habría penetrado por la ruta del noroeste de la India, así como por tierras kushanas y partas. El *Kephalaia* muestra un panorama donde el budismo se ha difundido entre poblaciones iraníes, más allá de los reinos greco-indios. Y donde poblaciones no indias participan de las enseñanzas budistas. El alcance geográfico del budismo hacia el oeste habría llegado incluso a Egipto, lugar donde es redactado el *Kephalaia* copto. Según Tardieu, el códice puede ser datado, en base a las actividades de los maniqueos en Egipto, en la primera mitad del siglo IV d.C.<sup>542</sup>. El manuscrito original pudo haber sido compuesto a fines del siglo III d.C., una vez que el budismo fuera introducido en China, proceso expuesto en el códice.

---

<sup>537</sup> Tardieu, 1988: 162-163.

<sup>538</sup> Tardieu, 1988: 171 n. 29. En la expansión hacia el oeste, las nuevas comunidades budistas probablemente desarrollaron episodios de la vida del Buddha, para fijar en estos territorios escenas de su propia vida y actividad.

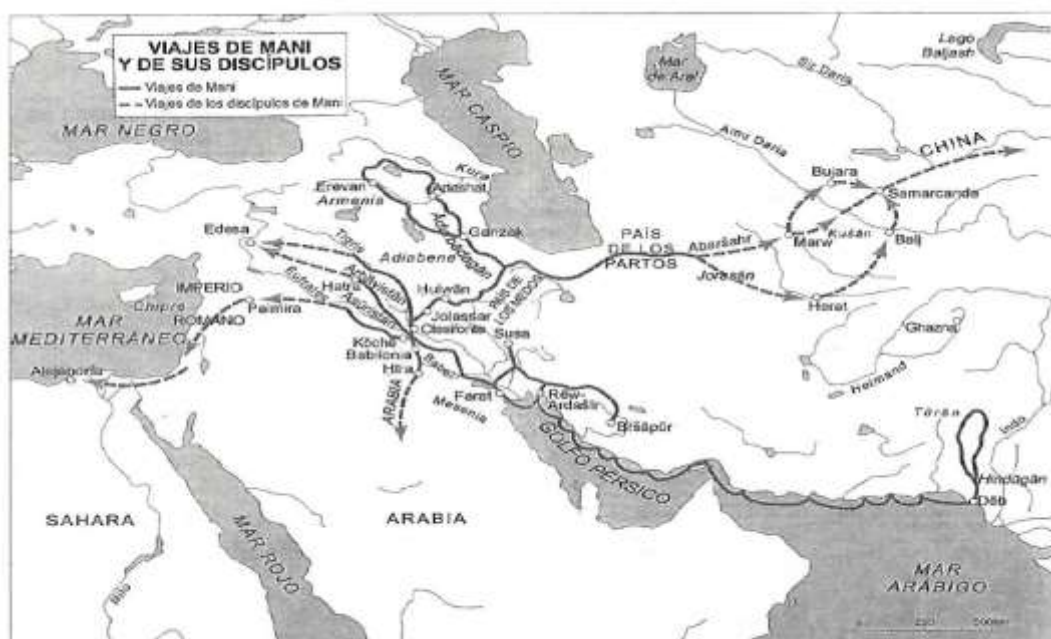
<sup>539</sup> Tardieu, 1988: 174. El nombre de Partia se lee al comienzo de la línea 10 del *Kephalaia*.

<sup>540</sup> Bermejo, 2008: 47, sin descartar el influjo del jainismo, que a su vez comparte rasgos búdicos-

<sup>541</sup> Tardieu, 1988: 175-176. El nombre está parcialmente conservado en el papiro, pero el autor lo identifica con China.

<sup>542</sup> Tardieu, 1988: 179.

A través del *Kephalaia* se observa como el budismo fue un componente decisivo de la formación del maniqueísmo. En primer lugar, por su capacidad de difusión y por su actividad misionera. Para Tardieu fueron las misiones budistas kushanas y partas las que sirvieron de ejemplo a los maniqueos, frente al modelo de la literatura apócrifa de los apóstoles<sup>543</sup>. Por otro lado, el *Kephalaion* parece manifestar que el budismo iranio habría ejercido una influencia decisiva en el maniqueísmo, incluso más que el viaje de Mani a la India. Es reflejo de la interacción entre los maniqueos de Mār Ammō que exponían sus parábolas y enseñanzas a poblaciones zoroastrianas y budistas. La adopción de ciertas ideas como el renacimiento, el respeto a los animales y el monasticismo, pudieron ser adoptados en este periodo y fruto del contacto con el budismo<sup>544</sup>. Dicho encuentro se plasma en los términos budistas empleados en los textos partos maniqueos.



13. BERMEJO, 2008

Mani no regresó al valle del Indo, pero envió a su discípulo más próximo Mar Ammo, al este del Irán sasánida, donde había una creciente actividad budista, con el fin de propagar sus enseñanzas. En las enseñanzas de Mani se produce el encuentro con el budismo, el cristianismo y el zoroastrismo. Todos ellos habían sido Mensajeros de Luz,

<sup>543</sup> Tardieu, 1988: 180.

<sup>544</sup> Scott, 1985b: 100.

del mismo modo que Mani. Desde sus inicios, el maniqueísmo se percibió a sí mismo como la doctrina complementaria y sustitutiva del budismo, adoptando sistemáticamente la terminología budista y llegando a considerar al profeta Mani como el futuro Buddha. Mani tenía una visión universal para sus enseñanzas, mientras que sus predecesores habían estado limitados geográficamente. Sin embargo, de acuerdo con las opiniones vertidas en las fuentes budistas chinas y tibetanas, el maniqueísmo adoptó deliberadamente el budismo para sus propios objetivos, sin llegar a adoptar literalmente el mensaje búdico<sup>545</sup>, al menos desde su penetración en China en el siglo VIII d.C.

Las primeras referencias al maniqueísmo en las fuentes chinas proceden de la dinastía Tang (618-907), periodo de intensa actividad entre China y Asia Central<sup>546</sup>. La expansión por Asia Central parece ser obra de los mercaderes sogdianos, los pueblos *hu* de las fuentes chinas<sup>547</sup>.

El maniqueísmo fue introducido oficialmente en la corte china en 694 bajo el patrocinio de la emperatriz Wu (684-704), cuya impopularidad pudo acentuar la hostilidad al maniqueísmo. Aunque parece que fue durante el gobierno de su predecesor, el emperador Gao-zong (650-683) cuando la religión maniquea llegó a China<sup>548</sup>.

En el año 732, el maniqueísmo fue prohibido por un decreto imperial, aunque persistió entre la población extranjera dentro de China. Sin embargo, sería reprimido duramente en 845, como reacción de los seguidores confucionistas. En ese periodo se data el *Compendio de las Doctrinas y Estilos de la Enseñanza* de Mani, Buddha de la Luz (731), donde se venera a Mani como el Buddha de la Luz y donde se le presenta en una actitud budista<sup>549</sup>.

La corte Tang favoreció la traducción de las enseñanzas maniqueas, compiladas en tres obras doctrinales fundamentales - *Tratado*, *Himnos* y *Compendium*- a finales del siglo IX a.C. Copias de dichos textos fueron halladas en Dunhuang y compiladas antes del fin del siglo IX d.C. La transcripción del Tratado fue incluida en el canon chino del budismo, *Taishō Tripitaka*, mientras que el *Compendium* contenía un sumario de las doctrinas, incluyendo un relato del nacimiento de Mani afín al de Buddha, que no encuentra paralelos en los textos iraníes o en los textos maniqueos occidentales<sup>550</sup>.

---

<sup>545</sup> Scott, 1995: 149-151.

<sup>546</sup> Schafer, 1951: 407-409.

<sup>547</sup> Lieu, 1991: 478-481.

<sup>548</sup> Pelliot, 1923: 199-203.

<sup>549</sup> Haloun; Henning, 1952: 184-212. Scott, 1985b: 106.

<sup>550</sup> Lieu, 1991.



Estas versiones chinas son importantes por la interpretación de términos partos de significado ético y antropológico, que llegaron a ser comprendidos por su comparación con los equivalentes chinos<sup>551</sup>. En las fuentes chinas se dice de Mani (Mar Ma ne) que es un hereje de origen persa que ha procedido a un sincretismo de todos los sistemas religiosos con el fin de construir uno nuevo, desviado del original, incidiendo en que este sincretismo es fruto de la actividad misionera del maniqueísmo a través de la expansión en Asia Central<sup>552</sup>.

La terminología compartida del budismo no ofrece por el contrario una doctrina común. Según Scott, el dualismo maniqueo es totalmente opuesto a las tendencias integradoras del budismo Mahāyāna<sup>553</sup>. Pero se emplean los temas fundamentales del budismo Mahāyāna como compasión (*karuna*), ley (*dharma*), sabiduría (*prajnaparamita*), vacuidad (*sunyata*), comprensión (*bodhi*)<sup>554</sup>.

Para el maniqueísmo el nirvana era algo cuya naturaleza inherente era diferente a una existencia negativa y contaminada (*samsāra*). Sin embargo, desde una perspectiva budista, esta percepción podría resultar en una concepción del nirvana como objeto de deseo, dentro de una concepción dualística del universo; un tipo de pensamiento del que se aleja. El Camino Medio de la escuela Mahāyāna trata de no aferrarse ni de rechazar<sup>555</sup>.

La iniciación al no dualismo del *dhamma* es la comprensión de que en la naturaleza subyacente del *samsāra* no existe sumisión ni liberación, ni alzamiento ni caída<sup>556</sup>. Por el contrario, el maniqueísmo subraya la dualidad, la oscuridad de la materia frente a la luz del espíritu, lo corpóreo encarcela las partículas de la luz, esto es, del alma.

La liberación o la iluminación consiste en la ruptura de las cadenas de lo corpóreo y lo terreno. En su penetración en tierras de Asia Central, el maniqueísmo equiparó el Reino de la Luz al Nirvana, diferenciando la esfera física terrestre (*samsāra*), asolada por el mal<sup>557</sup>.

---

<sup>551</sup> Lieu, 1991.

<sup>552</sup> Según el tratado tibetano *bKa' yañ dag pa'i tshad ma las mdo pa* (Sumario de las pruebas de las correctas revelaciones), recogido en el *bsTan 'gyur*, donde se habla de los motivos que llevaron al monarca Khri Sron lde btsan (siglo VIII d.C.) a elegir el budismo como religión oficial. Scott, 1995: 151; Uray, 1983: 399-429.

<sup>553</sup> Scott, 1995: 151.

<sup>554</sup> Scott, 1985b: 106.

<sup>555</sup> Scott, 1995: 152.

<sup>556</sup> De acuerdo con el capítulo 9 del *Vimalakirti nirdeśa sūtra*, en Scott, 1995: 154.

<sup>557</sup> Scott, 1995: 149.

El comportamiento ascético presenta ciertas similitudes con el budismo, pero es necesario profundizar en cómo el budismo respondió a las posturas pesimistas y negativas del maniqueísmo, según indica Scott<sup>558</sup>. En este sentido, el maniqueísmo es más cercano a la tradición Sarvāstivāda, antes que a la escuela Mahāyāna, dado que enfatiza un mayor grado de ascetismo y desacuerdo con el mundo físico<sup>559</sup>. Sin embargo, los principales estudiosos del budismo defienden la proximidad entre el gnosticismo maniqueo y la escuela Mahāyāna, incluso con el lamaísmo tibetano en cuyo ámbito se encuentran tanto el maniqueísmo como el cristianismo nestoriano<sup>560</sup>.

Según un tratado tibetano del siglo VIII d.C., durante el reinado de Khri Sron lde btsan, Mani (en el texto, Mar Ma ne) es considerado un hereje que ha fabricado un sistema desviado a partir de otras religiones. Este criticismo parece heredado de la condena china, sancionada por el emperador Hsüan-tsung, al tachar al persa Mo mo-ni de un farsante que adoptaba modelos budistas<sup>561</sup>.

Uray señala que esos elementos religiosos prestados eran en realidad adaptaciones terminológicas para que sus enseñanzas fueran comprensibles en cada emplazamiento local fuera del ámbito irano-araméico, lo que podría ser percibido como una “perversión del budismo”<sup>562</sup>

Mani consideraba que las divergencias entre doctrinas eran el resultado de malentendidos y la corrupción en las enseñanzas acaecida a la muerte de los profetas. Esto explicaba las diferencias de la tradición budista –al igual que cristiana o zoroastriana– con respecto al mensaje de Mani<sup>563</sup>, quien apuntaba a que la solución por él aportada era la puesta por escrito de sus enseñanzas. Por ello, la revelación maniquea venía a reconciliar las tradiciones anteriores con los límites geográficos de los anteriores profetas.

---

<sup>558</sup> Scott, 1995: 149.

<sup>559</sup> Scott, 1995: 155.

<sup>560</sup> Uray, 1983: 399, estudiando los contactos históricos en el Tíbet en los siglos IX-X d.C., y haciendo referencia a autores como Tucci o Klimkeit.

<sup>561</sup> Uray, 1983: 408, fruto del contacto entre las cortes china y tibetana a través de los matrimonios dinásticos. La cuestión es cómo los tibetanos pudieron tener conocimiento de la supuesta herejía maniquea.

<sup>562</sup> Uray, 1983: 411.

<sup>563</sup> Scott, 1985b: 102.

#### 4.6 El debate teológico en la corte parto-sasánida: embajadas culturales indo-persas.

Resuenan en la corte sasánida ecos de la llegada de maestros budistas en los versos del *Fravardīn Yašt*, traduciendo el peregrinaje como encuentros de carácter teológico, donde sacerdotes de las religiones se sometían a debates.

En este periodo caravanas de eruditos griegos llegados de Bizancio, escapando de la clausura pagana de Justiniano (483-565 d.C.), propiciaron debates entre filósofos helenos y sacerdotes zoroastrianos bajo patrocinio del Rey de Reyes sasánida. A su vez, este encuentro suele marcar la introducción del modelo especulativo en el orbe oriental, atribuyendo al influjo clásico la penetración de la reflexión filosófica en Persia. Cuando Justiniano cerró la Academia de Atenas en 529 d.C., la escuela de Gondēšāpūr fundada por Šāpur I acogió a todos los sabios doctos en las artes helenas.

Aun cuando no haya quedado constancia de la llegada de maestros o monjes budistas a Persia, puede vislumbrarse el grado de interrelaciones culturales entre el ámbito iranio e India. La cosmología sasánida permitió integrar todas aquellas culturas englobadas en su área de control. Dicha cosmología de base zoroastriana permitía apuntalar el universalismo que regía las conquistas imperiales, englobando culturas y tradiciones de índole diversa, que bajo la perspectiva de un linaje mítico compartían una raíz común.

Según la tradición zoroastriana, la destrucción de Persia acaecida durante la conquista de Alejandro Magno propició la dispersión del saber a través del mundo, por ejemplo, entre griegos y egipcios, quienes recibirían copias en griego y copto, según mandato de Alejandro Magno. Seguidamente, los monarcas sasánidas se encargarían de recuperar dicho conocimiento en enclaves de India, Bizancio e incluso China para poder ser estudiados en beneficio de la humanidad<sup>564</sup>. Es decir, el conocimiento esencial estaría contenido en el *Avesta*, mientras que el contenido secular derivaría de las enseñanzas zoroastrianas.

Sin embargo, no hay que dejarse engañar, como subraya Payne, pues la inversión imperial en el academicismo no es en sí misma una característica cosmopolita o multicultural dado que no facilita la integración de las élites extranjeras en el entramado político iranio, sino que sustenta el poderío y la capacidad de arbitrar y administrar las

---

<sup>564</sup> Gutas, 1998: 39-40.

diferentes culturas bajo una infraestructura de poder de base zoroastriana<sup>565</sup>. Por este mismo motivo, la conclusión del debate teológico acaecido en la corte sasánida no presenta ganadores ni perdedores, sino que destaca el conocimiento universal del monarca sobre las diversas escuelas de pensamiento dentro del imperio, manteniendo inalterable la supremacía del zoroastrismo<sup>566</sup>.

Parece preciso dejar de lado la imagen de un inmovilismo cultural zoroastriano en el ámbito persa. Desde el periodo aqueménida, la corte fue un centro de patronazgo de investigación sobre el conocimiento extranjero. Por otro lado, la formulación filosófica ya estaba presente en el mundo iranio a través de conceptos abstractos contenidos en el zoroastrismo, aunque estos emergían de un orden cosmogónico del que el ser humano formaba parte<sup>567</sup>, basado en el principio del dualismo. El concepto de filosofía se envuelve de un marco religioso con el que está estrechamente vinculado. de la misma manera que sucede en los textos presocráticos<sup>568</sup>. En la literatura irania existe un modelo de diálogo denominado *frashna*, que se remonta al discurso avéstico, en el que se plantean una serie de preguntas y respuestas entre Ahura Mazdā y Zaraθuštra<sup>569</sup>. Por tanto, un tipo de diálogo de características filosóficas que se repite en el debate educacional budista.

Zaraθuštra era reconocido en la Antigüedad no sólo como profeta, sino también como filósofo. A su vez, los magos que llegaron hasta Jesús en Belén representaban la sabiduría oriental, procedente del Este<sup>570</sup>. Aunque la *proskynētai autōi* de los magos ante el rey de los judíos (recogida en el Evangelio de San Mateo 2: 1-12) supondría la subordinación de los magos al emperador romano, representante terrenal de la divinidad tras la proclamación del cristianismo como religión oficial del imperio bizantino<sup>571</sup>.

No hay pruebas de la presencia de maestros budistas en la corte sasánida, pero podemos suponer encuentros y charlas como la recogida en las *Cuestiones del Rey*

---

<sup>565</sup> Payne, 2016: 215.

<sup>566</sup> Payne, 2016: 223.

<sup>567</sup> Córdoba, 1995: 43-45. El autor hace una reflexión acerca de la especulación filosófica presente en el Próximo Antiguo.

<sup>568</sup> Nasr, 2008: 2. Cita el ejemplo de Pitágoras, Parménides y Empédocles.

<sup>569</sup> Dilley, 2015: 22-23, donde el autor también remite a otro tipo de debate educacional, el modelo greco-romano *erōtapokrisis*.

<sup>570</sup> Nasr, 2008: 1.

<sup>571</sup> Adoración en el mosaico de San Vital en el manto *-chlamys-* de la emperatriz Teodora, véase Canepa 2009: 118-120.

*Milinda*<sup>572</sup>. Del mismo modo, la Escuela de Nisibis acogió debates entre diferentes corrientes religiosas. La escuela teológica de Nisibis fue establecida en 489 d.C. después del cierre de la escuela de Edesa, llevando el flujo de todos los maestros y alumnos hacia territorio sasánida<sup>573</sup>.

Quizá la mejor definición de un posible debate la ofrece Dilley al compararlo con intercambios diplomáticos, donde el diálogo ritualizado no se desarrolla entre iguales, sino entre grupos rivales que aceptan no tanto la posición o postura de la religión, como su respectiva existencia, al ser los filósofos recibidos como embajadores y como sabios itinerantes<sup>574</sup>, del mismo modo que los magos en la corte bizantina.

Aunque los autores convienen en señalar que la búsqueda de sabiduría en la corte sasánida hunde sus raíces en la herencia helenística<sup>575</sup>, ya se ha mostrado que en realidad responde a una tradición de peregrinación porque la presencia de sabios en la corte era una práctica habitual. Los sasánidas habrían continuado con una práctica también cultivada por los partos, quienes se hacían rodear de magos y sabios en su círculo cortesano, según indica Estrabón (*Geografía* II, 9-3).

El problema metodológico para interpretar los debates acaecidos en la corte sasánida es la dependencia de fuentes siriacas<sup>576</sup>, por tanto, de índole cristiana. En el caso del historiador bizantino Agatías, la disposición del rey Xusrōy Anōšag-ruwān I al aprendizaje favoreció las traducciones de textos griegos e indios. Posteriormente, gracias a esta labor de compilación, en el periodo abbasí, el conocimiento indio en las ramas de la astronomía, las matemáticas y la medicina, así como los textos científicos y filosóficos griegos fueron traducido al árabe a través de las fuentes pahlavi.

Esta escasez de menciones durante el periodo parto-sasánida contrasta con los reconocimientos a los griegos, considerados “*sarvajna yavanas*” (literalmente “griegos

---

<sup>572</sup> Dilley, 2015: 36, subraya que la obra es similar en género al manuscrito 2 Ke (Chester Beatty Kephalaia), código vinculado estrechamente a la tradición de Mar Ammo y al budismo, en la región mesopotámica durante el periodo sasánida.

<sup>573</sup> Tafazzoli, 1996: 91-93.

<sup>574</sup> Dilley, 2015: 36.

<sup>575</sup> Dilley, 2015: 32.

<sup>576</sup> Payne, 2015: 23-58. Daryaei, 2016: 198, lo que centra la atención en santos, obispos en su relación con el imperio sasánida. Sin la perspectiva cristiana, señala el autor, no sería posible tener una visión de la sociedad sasánida. Del mismo modo que sucede con el judaísmo babilónico. Confesiones religiosas que dan fe de la interacción religiosa dentro y en los límites del imperio sasánida. Ahora bien, ese diálogo adolece de la ausencia de evidencias de la conexión zoroastriana con el budismo dentro del imperio.

poseedores del conocimiento en todas las esferas”)<sup>577</sup>. Sin embargo, una lectura más atenta de esta transmisión de conocimientos presenta a los transmisores del conocimiento astronómico y astrológico del helenismo como los *Maga* y *Bhojakas* de la tradición india, adoradores solares llegados al noroeste de la India y vinculados con cultos mitraicos.

Según Pingree la astrología helenística habría sido transmitida a través de los mercaderes *yavana*, llegados desde Alejandría a la India occidental. Aunque remite también a un grupo iranio que podría haber desempeñado un importante influjo en el desarrollo de la astronomía y astrología indias: los *pahlavas*. Esta dinastía de origen iranio se habría asentado en el noroeste de la India en el siglo I d. C., integrándose en la sociedad india como un grupo especial, los conocidos como *Maga Brâhmanas*<sup>578</sup>.

Conviene matizar que la visión de Agatías pretende reflejar que estos debates filosóficos manifestaban las altas capacidades helénicas sobre los bárbaros persas. Incluso en la descripción sobre Khosrow I se muestra reticente a considerar las cualidades del monarca sasánida, procedente de un ámbito incivilizado frente a la supremacía y nobleza de la cultura griega<sup>579</sup>. Por lo tanto, el exilio de los sabios griegos en Persia pretende ser recordado por las fuentes occidentales, como Agatías, como una patética travesía a una corte mediocre<sup>580</sup>.

El patronazgo de diversas disciplinas que reflejaban una disposición cosmopolita por parte de los monarcas sasánidas se produjo en el siglo VI d.C. Tanto Šāpur I como Khosrow I son considerados adalides de la proyección de los estudiosos griegos e indios en Irán<sup>581</sup>. Se recuerdan igualmente los debates organizados entre filósofos helenos y magos zoroastrianos<sup>582</sup>, siguiendo el modelo lógico aristotélico, que durante ese siglo cobró popularidad tanto en Bizancio como en Próximo Oriente<sup>583</sup>. La disputa dialéctica fue una tradición adoptada por la dinastía sasánida en época tardía, a partir del modelo romano, suponiendo un importante paso desde las demostraciones de fe mediante ordalías

---

<sup>577</sup> Gómez de Liaño: 70, recogiendo cita del *Mahabharata*. El autor incide en que los griegos reconocían el saber y la erudición greco-helenística, especialmente en los campos de la astronomía y la astrología.

<sup>578</sup> Pingree, 1963: 240.

<sup>579</sup> Agatías, *Historias* II.28.1-3.

<sup>580</sup> Walker, 2002: 59.

<sup>581</sup> Ball, 1989: 2, apuntando que India también conservó el saber griego en las enseñanzas griegas.

<sup>582</sup> Rubin, 1960: 295.

<sup>583</sup> Lim, 1995. Wiesehöfer, 2001: 218.

de fuego, agua o metal, a una práctica de origen clásico basada en la pregunta-respuesta aristotélica, durante el reinado de Khosrow I<sup>584</sup>.

Por otro lado, si el maniqueísmo, imbuido de filosofía budista, estaba presente en la corte, no podemos negar la presencia de cierto budismo en el Irán parto-sasánida dentro de un contexto donde tradiciones iránias conviven con una variedad religiosa. Pese a que el zoroastrismo era la religión confesa y oficial de la dinastía sasánida, ésta a su vez legitimaba dicha confesionalidad a través de los debates teológicos. Se trataría pues de una estrategia real para moderar la influencia de diferentes grupos a través de encuentros agonísticos, controlados por el poder regio, con el fin de ganar el favor del monarca<sup>585</sup>.

Parece como si el compendio y traducciones realizadas durante el reinado de Khosrow I (Xusrōy Anōšag-ruwān) fueran parte del ciclo en el que el orden vuelve a ser restaurado. Se trata de un periodo muy activo, con gran profusión de intercambios diplomáticos entre China, Roma e India. La ideología subyacente sugeriría que la transmisión del saber se inauguró cuando Ahura Mazdā hizo entrega a Zaratustra del conocimiento en los textos del *Avesta*.

En el siglo VI d. C. tanto los físicos como los filósofos siguieron ostentando cierto aura de carácter diplomático. En la corte sasánida se concentraron médicos de origen griego y sirio, muchos de ellos afines al cristianismo, hecho que apuntaló el favor otorgado a las comunidades cristianas en Irán<sup>586</sup>.

Recorriendo el camino inverso, el relato de *Kalīlah wa Dimnah* narra de hecho cómo un emisario de Khosrow I, el médico Burzōy, fue enviado a India para obtener trabajos médicos e incluso buscar el elixir de la vida. La colección de fábulas moralizantes que llevaba como bagaje se corresponden con la obra india *Pañcatantra*, cuya redacción se sitúa en torno al año 300 d.C., pero la versión árabe que se conserva de este relato incluye capítulos que no son de origen indio exclusivamente. Por tal motivo, dicha versión arábica parece provenir de una fuente medio persa, base de las subsiguientes versiones del *Kalīlah wa Dimnah* que llegaron a Occidente<sup>587</sup>.

---

<sup>584</sup> Payne, 2016: 219. El autor considera que, si la dialéctica aristotélica era conocida y sometida al patronazgo entre las élites iránias, se debía al hecho de que el arte de la argumentación era tan importante a nivel político como la astrología, cosmología o filología.

<sup>585</sup> Dilley, 2015: 33.

<sup>586</sup> Blockley, 1980: 95, señala el papel desempeñado por obispos cristianos y los favores concedidos por los monarcas sasánidas, caso de de Marutas de Martyropolis, obispo de Mesopotamia, durante el reinado de Yazdegird I.

<sup>587</sup> De Blois, 1990: 1-2.



14. BAHRAM GUR VISITA A LA PRINCESA DE LA INDIA EN EL PABELLÓN NEGRO, SEGÚN UN MANUSCRITO DE LA KHAMSA DE NIZAMI, C. 1400-1410. IRÁN, POSIBLEMENTE, SHIRAZ, TABRIZ O PERÍODO TIMURI, CLEVELAND MUSEUM OF ART

El flujo del comercio con India también aportó traductores de origen indio a la corte sasánida. Se tiene constancia de traducciones de textos astronómicos realizadas en la corte de Khosrow I, en el año 556 d.C. Dicha transmisión de textos académicos fue directa e indirecta, merced a los intermediarios de origen bactriano<sup>588</sup>.

Siglos después, en el *Shahname* se recogería la llegada de más de 12.000 indios expertos en artes musicales. Se dice que fue el monarca Bahram Gur quien lo requirió al rey indio Shangol. El rey indio, sabiendo del amor del rey sasánida por la música y las artes, despachó a 12.000 bardos con la caravana de regreso a la corte sasánida. Es posible que el propio Bahram recalase en la India, en el siglo V d.C., y que incluso tomase una esposa india, según recoge el poeta persa Nizami, en su *Haft Paykar*.

<sup>588</sup> Panaino, 2010: 293-306. Van Bladel, 2009.



Las relaciones con el reino budista de Sind se estrecharon en el siglo V d.C., con motivo del matrimonio entre Bahram V y una princesa india, cuya dote incluía el puerto de Dibal, en el Hindus. La administración de este puerto era cedida a los persas, quienes a su vez entraban en contacto con un importante centro budista del reino de Sind<sup>589</sup>.

Fruto del influjo del budismo en Irán a través de estos estudiosos y misioneros fue la introducción de la astrología budista *nakṣatra*, atribuyéndose a An Shih-kao su compilación en chino<sup>590</sup>. Incluso está presente en el *Bundahishn*, donde se citan con nombres persas veintiocho *nakṣatras*<sup>591</sup>.

Considero que el budismo experimentó un auge en el Irán sasánida como consecuencia del comercio marítimo con India<sup>592</sup>. De hecho, en el siglo III d.C. el Golfo Pérsico se convirtió en centro de actividad sasánida, gracias al gran esfuerzo realizado por controlar el Golfo al ascenso de la dinastía<sup>593</sup>. Durante el periodo parto el comercio con la India se realizaba a través de vías marítimas por el paso de Spasinu-Charax en el Golfo Pérsico, así como por rutas terrestres desde Merv atravesando Sistân. Fue un periodo de estabilidad después de las invasiones nómadas que penetraron por el norte de Bactria, que permitieron reactivar las rutas comerciales. Es en este momento cuando se abren las rutas marítimas entre Egipto y la India (siglo II a.C.). Estrabón recoge como los barcos mercantes navegaban desde Egipto hasta la India, llegando más allá del Ganges (Estrabón XV.1.4). Por otro lado, la ruta terrestre o camino real que discurría desde Zeugma en Mesopotamia hasta alcanzar Merv cruzaba todo el territorio iraní. Desde ahí se ramificaba atravesando los principales enclaves del Asia Central. De esta forma el comercio fue regular entre Partia y China desde el siglo II a.C., favoreciendo no solo el intercambio local e internacional, así como la circulación de ideas.

Gracias a la actividad marítimo-comercial, en el siglo VI d.C. los sasánidas alcanzaron un gran arco de expansión y cierto dominio del comercio marítimo en el océano Indico, desde África a Ceilán. No se sabe con certeza cuando los mercaderes

<sup>589</sup> Ball, 1976: 107.

<sup>590</sup> Pingree, 1963: 241 n. 88; Zürcher, 2007: 32-34.

<sup>591</sup> Pingree, 1963: 241, n. 92; Henning, 1942: 229-248.

<sup>592</sup> Cuevas de Chehel-Khaneh en Zir Rah, según Ball, 1976: 104-127; Qal'at Haidary, según Ball, 1986: 99-103, identificadas ambas como monasterios budistas en el periodo sasánida.

<sup>593</sup>En el siglo I a.C. los mercaderes usaban los vientos del monzón para alcanzar la India y Sri Lanka, mientras que desde Charax, las caravanas viajaban por tierra hacia Palmira, transportando los productos adquiridos en la India. Las fuentes para el primer uso de los vientos del monzón frente a la navegación por cabotaje por los marineros occidentales se atribuyen a Hípalo, en Whitehouse, Williamson, 1973: nota 7, quienes reconocen que los capitanes de los puertos de Arabia, el Golfo Pérsico e India ya usarían con anterioridad esta técnica de navegación, según la información aportada por Tarn, 1951: 370-371.

persas entablaron contacto directo, vía marítima, con China<sup>594</sup>. Pero se constata la presencia de mercaderías sasánidas llegadas a China por mar. En las crónicas de la dinastía T'ang se narra cómo los mercaderes persas, denominados bajo el nombre genérico *hu*, estaban especializados en el comercio de perlas<sup>595</sup>.

Este comercio sasánida estará ligado al comercio de los mercaderes sogdianos por las rutas terrestres al suroeste de Sogdiana, detectándose una cooperación entre ambos estados. Merv y Bukhara serían los emplazamientos clave para ese desarrollo bilateral entre mercaderes sasánidas y sogdianos<sup>596</sup>. Además, en Merv se ubicaría una escuela de traductores, siendo clave como centro de difusión tanto comercial como religiosa.

Los sogdianos atraídos por la estabilidad kushana del norte de la India y Bactria de los siglos I-III d.C., penetraron en lo emplazamientos kushanos para desarrollar el comercio a través de rutas que ponían en contacto China con la India a través del sur de la Sogdiana. Sólo la conquista sasánida del imperio kushano obligaría a redefinir el *status quo* entre sogdianos y sasánidas, con el fin de evitar el contacto directo entre griegos y sogdianos para el comercio de mercaderías de gran valor como la seda<sup>597</sup>.



15. CUEVA 1, AJANTA (SPINK, 2005)

<sup>594</sup> Algo que sucederá en los siglos VIII-IX.

<sup>595</sup> Schafer, 1951: 408-409. El término étnico *hu* alude a poblaciones iranianas, es decir, persas, sogdianos y pueblos asentados en el oeste del Turkestan.

<sup>596</sup> De la Vaissière, 2002: 178.

<sup>597</sup> De la Vaissière, 2002: 89-90.

En la cueva I de Ajanta se encuentra una representación de los embajadores del rey sasánida Xusrōy II a la corte de Pulakēśin II -en torno a 625 a.C.-, sosteniendo uno de ellos una cadena de perlas, símbolo de iluminación y vitalidad<sup>598</sup>.



16. FRESCO EN CUEVA 1 DE AJANTA. PULAKHESIN II RECIBE A LA EMBAJADA SASÁNIDA (SPINK, 2005)

El ascenso y centralización efectuados por el poder sasánida provocaron una pérdida de independencia de los enclaves caravaneros de Siria y Mesopotamia<sup>599</sup>. No obstante, el desarrollo de burocracias estables en el imperio sasánida y en el bizantino, así como el crecimiento del comercio entre ambos, lo mismo que con India y China, posibilitaron un periodo de prosperidad durante el siglo VI d.C. Ambos imperios se disputaron el dominio del comercio con India, en concreto con la costa occidental india en esa época. Luego, el colapso de muchas fronteras internas, entre otras causas por las restricciones bizantinas y sasánidas al comercio, traerían una notable prosperidad a los estados-oasis de Asia Central.

La inscripción trilingüe de Šāpur I, en las paredes de Ka‘ba-ye Zardošt, indica los límites de la expansión de los sasánidas hacia el subcontinente indio, al mencionar las

<sup>598</sup> Spink, 2005, quien valora tal identificación.

<sup>599</sup> Frye, 1992

regiones de Baluchistán, Hindustān y Kušānšahr<sup>600</sup>. Anexo a las versiones de Kartīr, monumentos excavados en la roca en el sur de Irán pueden ofrecer una imagen del debate religioso acaecido en el periodo sasánida, en estrecha relación con el comercio marítimo y las rutas del Golfo Pérsico.

Se trata de cuevas rupestres donde se empleó el arco elíptico, cuyo uso se expande desde el siglo III al siglo V d.C, durante el periodo sasánida, especialmente en templos de fuego y palacios<sup>601</sup>. Dichos enclaves de Qal'at-e Haidarī; Chehelkhāna y Masjid-e Sangī pueden ser asociados a un contexto religioso por sus características arquitectónicas, en concreto con un espacio monástico<sup>602</sup>.

Una adscripción al budismo choca con la teoría tradicional del límite de Foucher, que sostiene la inexistencia de monumentos budistas al oeste de la línea que discurre de Merv a Kandahar<sup>603</sup>; sin embargo, la capacidad marítima de los sasánidas y los contactos con la India se refleja en un tipo de cerámica pulida y roja, procedente de India, hallada en la costa del Golfo Pérsico<sup>604</sup>.

El problema radica en que se suele incidir en la relación grecoindia y babilonia, frente al papel que la ciencia sasánida o presasánida podría haber desempeñado, dada la ausencia de pruebas que así lo demuestren<sup>605</sup>. Es difícil creer que los persas no estuvieran ni expuestos ni abiertos a algún influjo desde el inicio de los contactos con la India a partir de la ocupación del valle del Indo tras la conquista de Darío I (513 a.C.). La vinculación con la India fue posible, especialmente, por la navegación marítima a través del Golfo Pérsico durante el periodo parto-sasánida. Entre sus navegantes no podemos olvidar el relato maniqueo de la experiencia del profeta en la India, así como las misiones desde el siglo IV a.C. de los cristianos nestorianos a la costa del sur de la India.

Con una clara vinculación a las rutas marítimas, algunas comunidades religiosas se asentaron en cuevas excavadas en la roca. Los emplazamientos situados en el litoral del Golfo Pérsico -Qal'at-e Haidarī y Chehelkhāna- comunican las celdas labradas en la roca a través de una serie de túneles. Dichas cuevas no muestran evidencias de decoración

---

<sup>600</sup> Chaumont, 1960: 339-380.

<sup>601</sup> Ball, 1976: 103.

<sup>602</sup> Ball, 1976: 105.

<sup>603</sup> Ball, 1976: 106, pese al tradicional límite fronterizo marcado por Foucher, Ball aporta diferentes perspectivas de un posible contacto búdico con el sur de Irán.

<sup>604</sup> Whitehouse, 1973: 29-49.

<sup>605</sup> Pingree, 1963: 240. El autor deja claro a lo largo de su artículo que no hay nada propiamente persa en la astronomía y astrología sasánidas, debiéndose únicamente a una síntesis de tradiciones greco-india.

plástica y parecen denotar una construcción inacabada<sup>606</sup>. Destacan los nichos en los que, en la tradición budista, deberían ubicarse las imágenes de Buddha y los *bodhisattvas*, así como el espacio circumbalatorio en torno al espacio que alojaría una *stūpa*.

El arco elíptico empleado en bóvedas, domos y nichos es una de las características específicas de la construcción de estas cuevas, y es típico del periodo sasánida desde el siglo III d.C.<sup>607</sup>. En lo que respecta a su funcionalidad, parece evidente que fuera religiosa, de carácter monástico. Si se tratase de cuevas asociadas a una comunidad budista, ello implicaría un contacto vía marítima a través de rutas procedentes de la India que pudieron alcanzar incluso el imperio romano<sup>608</sup>. Estas rutas comerciales también fueron seguidas por los nestorianos, cuya influencia en el Irán sasánida les permitió establecer tanto un centro de enseñanza en Gondēšāpūr, como a controlar centros de comercio y rutas de navegación en puntos del Golfo Pérsico<sup>609</sup>.

Por otro lado, la presencia de petroglifos de tipología nestoriana en la ruta de Samarkanda a Tíbet indica el flujo de cultos en las rutas comerciales que conectaban Asia Central con Tíbet<sup>610</sup>. En favor de comerciantes budistas, debe decirse que los hindúes tenían restricciones específicas propias del sistema de castas que les impedían viajar más allá de sus fronteras, frente al carácter proselitista del budismo<sup>611</sup>.

Los toponímicos *vihāra* también aparecen en el Golfo Pérsico, siempre vinculados a rutas comerciales. La evidencia toponímica también recalca el significado proporcionado por el nombre del emplazamiento dado a Chehelkhāna. En Khorasan aparece también una villa con este nombre homónimo al del Golfo Pérsico, así como en las proximidades de Tavvaj, lugar vinculado a la dinastía barmakida. El término se emplea para referirse a un lugar de meditación y retiro ascético en época islámica, pero dada la tipología de las cuevas podría estar haciendo alusión a comunidades ascéticas preislámicas<sup>612</sup>.

---

<sup>606</sup> Ball, 1986: 98-103.

<sup>607</sup> Ball, 1986: 103, apareciendo tanto en palacios como templos de fuego hasta la llegada del Islam cuando se extiende el uso del arco apuntado. Por lo tanto, las cuevas deben fecharse en el periodo comprendido entre el siglo III d.C. – siglo X d.C.

<sup>608</sup> Ball, 1976: 106, las misiones serían budistas o jainistas antes que hindúes dadas las restricciones religiosas y que favoreció la expansión del budismo desde las proclamas de Aśoka.

<sup>609</sup> Ball, 1976: 111.

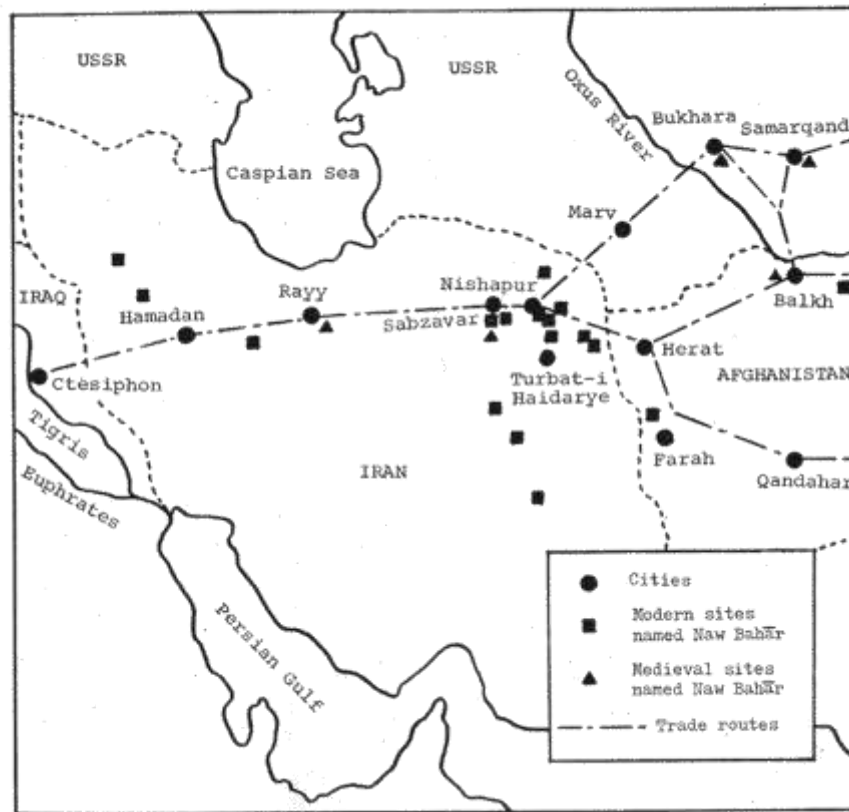
<sup>610</sup> Uray, 1983: 407 recogidos por el autor en su artículo.

<sup>611</sup> Ball, 1989: 4.

<sup>612</sup> Ball, 1976: 109

Zoroastrismo y budismo se confunden en la literatura musulmana referida al entorno de Khorasan y de Naw Bahār , no tanto porque los monasterios budistas fueran devastados por la persecución de Kartīr <sup>613</sup>, dado que se evidencian fases de reconstrucción, sino porque se trataba de un budismo iranio reflejado en el concepto *Shamaniyya*.

Por otro lado, la toponimia del sur de Irán ofrece diversos emplazamientos denominados *bahār* o *bihār*, derivado del sánscrito *vihāra*, esto es, “monasterio budista”<sup>614</sup>. También se encuentran otros enclaves dispersos por el mapa de Irán con este nombre, especialmente en el este de Irán, en la zona de Khorasan.



17. EMPLAZAMIENTOS MEDIEVALES Y MODERNOS MENCIONADOS COMO NAW BAHĀR (BULLIET, 1976: 141)

<sup>613</sup> Bulliet, 1976: 145

<sup>614</sup> Ball, 1976: 107

Que el término *Shamaniyya* representa a los budistas también se confirma por el empleo conjunto de los términos *bahârât* y *farhârat* para designar los recintos sacros de sus seguidores, según el relato de Bīrūnī<sup>615</sup>. Ambos conceptos derivan del sánscrito *vihâra*, esto es el monasterio budista. *Bahâr* significa tanto primavera como monasterio y suelen estar ubicado en la cima de una colina de suaves pendientes.

A nivel toponímico encontramos numerosos emplazamientos con el nombre *bahār* en el noreste de Irán, en la provincia de Khorasan, en el entorno de la ruta bactriana. Su distribución podría manifestar la expansión del budismo en Irán más allá del oasis de Merv, siendo estas pequeñas villas enclaves vinculados al budismo profesado en el valle de Bamiyan e incluso al monasterio budista de Balkh.

A través de la lectura de los viajes de Hsüan Tsang se presupone la diferenciación doctrinal de las comunidades budistas adscritas a la escuela Hīnayāna en los monasterios de Balkh, frente a Naw Bahār, de uso exclusivo para las gentes llegadas de las montañas, esto es, del Hindu Kush<sup>616</sup>. Decía el peregrino chino que allí se asentaban diez establecimientos budistas con más de 1.000 monjes. Dada la situación única de la dinastía barmakida y la distribución de los toponímicos, se puede evidenciar una relación de monasterios budistas vinculados a un centro en Balkh donde se profesaba la doctrina budista practicada por una población irania<sup>617</sup>.

Al analizar la toponimia, Bulliet se cuestionaba si los centros llamados *naw bahār* señalaban siempre la localización de un monasterio budista o, si, por el contrario, atendían a la traducción persa del término, esto es, “nueva primavera”, literalmente<sup>618</sup>. La falta de material búdico dificulta tal adscripción, pero la concentración de estos enclaves en la principal ruta del Khorasan, permite asociarlo a la expansión occidental del budismo en el área de Bactriana<sup>619</sup> e incluso las propias rutas comerciales tan vinculadas al budismo. Sus rasgos arquitectónicos recuerdan, por otro lado, a la tendencia de los budistas a localizar lugares de culto rupestres.

---

<sup>615</sup> Gimaret, 1969: 290-291.

<sup>616</sup> Bulliet, 1976: 143, incidiendo en los aspectos políticos de este centro ligado a la posterior dinastía barmakida. Barmak fue el único líder budista respetado en tiempos de la expansión islámica.

<sup>617</sup> Bulliet, 1976: 144, quien llega a vincular el budismo de Mani con enseñanzas indirectas adquiridas en el santuario de Naw Bahar.

<sup>618</sup> Bulliet, 1976: 142

<sup>619</sup> Bulliet, 1976: 142

#### 4.7 Conclusiones preliminares al capítulo

Siguiendo la teoría de Assmann, la fenomenología axial no necesariamente implica una demarcación cronológica, pues se trata de una fenomenología que subraya la transformación cultural<sup>620</sup>: el paso del ritual personal, intimista, con cualidades visionarias y supranaturales, a un orden jerarquizado donde prima la trascendencia en términos abstractos y codificados por escrito. Uno de los factores que aducía Jaspers para dicha periodización era la conciencia histórica de las sociedades complejas. Como hemos visto en el caso iranio, este hecho es clave en el periodo sasánida. Por lo que puede considerarse que hasta la declaración de la confesionalidad zoroastriana, el contacto interreligioso entre budismo, zoroastrismo y otras tradiciones iránias se produjo en ese contexto preaxial donde las experiencias visionarias eran determinantes<sup>621</sup>.

El Antiguo Irán es el punto de conexión entre Grecia y la India, entre las tradiciones mediterráneas y el Oriente: pivotando entre tradiciones premazdeas que rayan en el carácter místico y chamánico hacia una reforma donde los conceptos abstractos fundamentan el carácter ético de su dualismo. Estas enseñanzas y reflexiones propias de practicantes de la fe son difundidas y expuestas tanto por misioneros como en debates teológicos dentro de la corte. El carácter visionario está presente en dichos debates, del mismo modo que aparece en los orígenes del budismo.

Se hace necesaria una *rehistorización* de los procesos de contacto cultural, de influjos y de enseñanzas compartidas, donde las poblaciones llenas de vida participan de ellas. La llegada de misiones diplomáticas indias a la corte sasánida o el movimiento de conversos partos hacia la China Han no hacen sino mostrar el conocimiento mutuo de las tradiciones religiosas.

Se trata de un contexto de transición donde los debates están revestidos de filosofía como de abstracción, pero también de resquicios chamánicos que se pueden inferir de un término común y que hace de los principales exponentes religiosos figuras dotadas de un carisma de sanación.

La conexión entre el movimiento *śramana* y el fenómeno chamánico viene dada en primer lugar por similitud etimológica. Si consideramos una expansión desde Asia Central vinculada a la aparición del budismo y en consonancia con el movimiento

---

<sup>620</sup> Assmann, 2000: 290-292.



migratorio indoiranio, podrían explicarse esos factores visionarios o de sanación propios de un chamanismo en evolución que se perciben en Zaraθuštra, Buddha o Kartīr . Al igual que esas conexiones que los griegos veían entre ambas culturas. Y no en el sentido contrario, en consonancia, con la difusión del budismo, alcanzando tierras tungusas que habrían aportado el término “*šaman*”, tal como proponía Eliade.

Este hecho explica que la denominación de los seguidores budistas sea la de *śramana* y no, por el contrario, una adscripción al nombre del *buddha* o a su propia genealogía o epítetos que se dan en el canon pāli.

Sistān es la cuna del ciclo épico de Rustam y en la épica nacional tanto los kushanos como los sakas son identificados como los turanios, esto es, como las gentes del No Irán. De esta manera las familias nobles partas se alzarían como adalides del zoroastrismo y de la esencia del concepto identitario del Irán. Aunque Stein pretendía advertir sobre la penetración de Rustam en el culto local del reino de Khotan, también incidía sobre las conexiones del budismo en Asia Central en general. El budismo del noroeste de la India fue llevado a Asia Central a través del este de Irán, en palabras de Stein<sup>622</sup>, reforzando el papel escita y persa en la difusión de la doctrina y los conceptos budistas.

La vinculación de Bactriana con Zaraθuštra es importante en tanto que hace referencia a las regiones del noroeste de la India, donde las especulaciones iránias se encuentran con el pensamiento búdico. Además, señala una interrelación religiosa desde el periodo aqueménida, que eclosionaría con los atributos mitraicos en la figura del Buddha y que probablemente radican del influjo medo durante la dominación sobre Bactria recogida por Ctesias.

---

<sup>622</sup> Stein, 1931: 273

---

# El noroeste de la India: Gandhāra y las raíces del budismo iranio

---



## 5 El noroeste de la India: Gandhāra y las raíces del budismo iranio.

### 5.1 El budismo entre las poblaciones iranias del noroeste de la India

La geografía sagrada del *Avesta* es parte del escenario por el cual se difundió el budismo. Es el caso de Gandhāra, identificada con la *Vaēkereta* del listado de países creados por Ahura Mazdā recogidos en el primer capítulo del *Vidēvdād*, pero también vinculada con el espíritu budista Vaikṛtika, según el listado de países recogidos en la fuente budista *Mahāmāyūrī*<sup>623</sup>. Gandhāra es ese límite indoiranio sometido al movimiento de las migraciones, pero también el hogar de los *daēuua*, afectado por la plaga enviada por Ahriman como sede de los adoradores contrarios a Ahura Mazdā, sometidos en la campaña de Jerjes (485-465 a.C.).

Tanto como emplazamiento de tradiciones daévicas, esto es, no iranias como no zoroastrianas, también asistió al nacimiento del budismo, de cuya expansión se hace eco a partir del siglo III a.C. con las inscripciones de Aśoka.

La primera expansión del budismo durante el reinado de Aśoka llegó a grupos de población irania. Y en el noroeste de la India se atestiguan poblaciones de origen iranio, entendiendo por iranios los grupos de población pertenecientes a su tronco lingüístico<sup>624</sup>.

Esta región situada al noroeste de la India fue durante el periodo aqueménida una provincia más del imperio persa. Grupos de población de origen iranio medo-persa destinados a la defensa y administración de la provincia de Gandhāra, se asentaron allí desde el siglo V a.C.<sup>625</sup>. Por tanto, el noroeste de la India estuvo sometido al influjo iranio. Pese a no quedar definido el control directo de los aqueménidas sobre el noroeste de la India, el contacto con esta área facilitó, como se ha señalado anteriormente, la influencia de la filosofía de gobierno aqueménida en los edictos de Aśoka, así como se establecieron vías de comercio y contacto.

La región de Gandhāra estuvo sometida constantemente al influjo iranio. Taxila fue parte de la satrapía aqueménida e incluso durante el periodo de los reinos greco-indios

<sup>623</sup> Grenet, 2005: 39-40.

<sup>624</sup> Fussman, 1994: 31-32.

<sup>625</sup> Kent, 1953: 116–138, 150–151; según Heródoto (3.91–94) la provincia aqueménida remitía un tributo en oro a las arcas reales. El autor griego también recuerda una expedición enviada por Darío I con el fin de explorar el río Indo (4.44).

constituidos desde la Bactriana al Indo, cuando el área irania es reunificada con su contraparte india del norte. Pese a la helenización, el sustrato iranio nunca desapareció.

En la transmisión del budismo desde la India hacia Asia Central, Gandhāra es considerado como el centro de distribución de la fe búdica dada su ubicación geográfica en el paso del Khiber. Gandhāra era además un punto crucial en las rutas comerciales entre la India, por lo que la distribución de tales rutas llevó a los investigadores a considerar la expansión del budismo hacia China y Asia Central, directamente desde Gandhāra.

McEvelley incidía, por el contrario, en el hecho de que las misiones estuviesen compuestas por un número considerable de griegos, que desde Gandhāra llevasen el mensaje del budismo<sup>626</sup>. Sin embargo, el budismo pasó desapercibido en el occidente mediterráneo<sup>627</sup>.

Frente a las inscripciones epigráficas recogidas por Neelis<sup>628</sup>, según Tanabe, la sucesiva implantación en Gandhāra de los gobernantes indo-griegos, indo-escitas e indopartos redujo las donaciones a la comunidad budista considerablemente. Por eso, la comunidad budista pudo considerar que el budismo no había tenido éxito entre los invasores extranjeros a causa de los conceptos tales como el *samsāra* y el *nirvāṇa*.

En esta cuestión se añade también una tendencia a subestimar el sustrato indio en el análisis del budismo gandhánico, en favor del componente griego. No hay que olvidar que la población de Gandhāra era mayoritariamente india, y que los primeros propagadores del budismo eran gentes venidas de Mathurā, Magadha o Avanti, por lo que no necesitaron ningún esfuerzo de comprensión o adaptación de las enseñanzas budistas<sup>629</sup>. Según algunos autores, favorables a un desarrollo eminentemente nativo, el diálogo entre el pensamiento del helenismo griego y la doctrina budista propició la evolución del propio budismo y su expansión entre los griegos. Es el caso de McEvelley, quien enfatiza la implicación griega en la actividad misionera del budismo.

El abrazo del budismo entre la población griega y la intensidad del intercambio en el plano filosófico entre el budismo y el helenismo creó un espacio multicultural de debate. Según McEvelley, este cambio en el pensamiento budista debe mucho a las comunidades grecobudistas de la India, que aportaron la tradición de los demócritas,

---

<sup>626</sup> McEvelley, 2002 quien incide en el papel griego.

<sup>627</sup> Bussagli, 1984: 95-96

<sup>628</sup> Neelis 2010

<sup>629</sup> Fussman, 1994: 39

sofistas y escépticos a los rudimentarios principios empíricos y elementos escépticos del budismo primitivo<sup>630</sup>. Para él, la expansión del *abhidharma* sólo pudo ser posible entre los griegos dada su experiencia en el pensamiento sistemático, más que entre los śāka y los kushanos, que eran comunidades iletradas antes de la adopción del alfabeto griego<sup>631</sup>.

Gandhāra se mantuvo como un centro de estudios y pensamiento budista. Los manuscritos en ghandari, redactados en corteza de abedul, son la fuente más antigua de la literatura budista conservada hasta la fecha. Manifiestan el grado de sofisticación alcanzado por la filosofía budista en el noroeste de la India, en una cronología establecida en torno al siglo I a.C. Los *suttas* de Gandhāra revelan que existía un canon budista de la escuela *dharmaguptaka*, un desarrollo del pensamiento búdico que se transmitiría en la expansión del budismo desde allí hacia Asia Central. Sin embargo, estaban redactados en kharoṣṭhī, lengua asociada al arameo empleado por los aqueménidas (y, por tanto, la misma escritura primero usada en los edictos de Aśoka para el noroeste de la India, en Shāhbāzgarhī y Mānsehrā)<sup>632</sup> y por lo que se fecha en torno a los siglos IV-V a.C.<sup>633</sup>.

Estas enseñanzas de la escuela *dharmaguptaka* serían las que se trasmitiesen fuera de la India, hacia Bactria y las ciudades enclavadas en los oasis de la cuenca del Tarim, en torno a los siglos II-III d.C., según Solomon<sup>634</sup>. La cuestión cronológica es importante porque si hubiera sido durante el s. I d.C., entonces hemos de hablar de una Gandhāra cuyo influjo cultural es el griego, y desde la cual se difunde el budismo. Pero si se atiende a la cronología de expansión en los dos siglos siguientes, estamos ante una Gandhāra cuyo componente śāka y kushano eran dominantes y, por tanto, bajo la esfera de influencia irania. De manera que el debate se centra sobre la autoría de los agentes de expansión y difusión griegos o iranos adscritos a la fe búdica.

La primera propuesta vendría asentada en la teoría que considera que la campaña alejandrina abrió el subcontinente indio a los contactos occidentales. Más aún, que el influjo heleno abonó el terreno tanto en el campo filosófico-religioso como político para

<sup>630</sup> McEvelley, :2002 503.

<sup>631</sup> McEvelley, 2002: 375.

<sup>632</sup> Todos los documentos de Gandhāra parecen estar redactados en escritura kharoṣṭhī. Un uso que se mantuvo durante los sucesivos periodos indo-griego; indo-escita; indo-parto y kushano, hasta aproximadamente el siglo III d.C. Aunque su uso continuó en la cuenca del Tarim, donde han aparecido documentos en esta escritura hasta el siglo VII d.C. Véase Salomon 1998: 42–64.

<sup>633</sup> Esta escritura se mantuvo durante los reinos indo-griegos, indo-escitas, indo-partos y kuṣāno hasta el siglo II d.C.

<sup>634</sup> También la escuela Sarvāstivādin, asentada en Gandhāra y a la cual se atribuyen textos sobre el *abhidharma*, véase Fussmann, 1994: 21, indicando que no hay una escuela específica del budismo gandhārico.

el crecimiento del budismo<sup>635</sup>. La *interpretatio iranica* quedaría así relegada, cuestión que trato de rebatir a partir del influjo en el Mahāyāna.

## 5.2 La Segunda Vuelta de la Rueda del Dhamma: la emergencia de Maitreya

Se considera que se produjo una Segunda Vuelta de la Rueda del Dhamma con la emergencia del pensamiento Mahāyāna, en tanto que la concepción tradicional de la perfección monástica, encarnada idealmente en el *arhat* y contenida en las reglas de la disciplina, fue objeto de debate.

El canon pāli constituye la tradición del budismo temprano, aunque haya sido denominada, con un cierto matiz despectivo, Pequeño Vehículo o Hīnayāna, y se conserva hasta la actualidad por la escuela Theravada. Sin embargo, pese a la expansión del mensaje del Buddha, la base de su formulación enunciada en el parque de los Ciervos de Sarnath es común a todas las escuelas budistas: las Cuatro Nobles Verdades, recogidas en el canon pāli. No obstante, el Mahāyāna se consideró como Gran Vehículo porque era capaz de transportar un mayor número de personas a la lejana orilla de la Iluminación<sup>636</sup> frente al restrictivo y solitario Hīnayāna<sup>637</sup>, en alusión a la simbología eminentemente hindú de las orillas separadas por la inmensidad de las aguas.

El debate no era extraño en el seno de la comunidad budista. Poco después de la muerte del Buddha, se recogió su doctrina (*abhidharma*), las reglas de la disciplina (*vinaya*) y los sermones (*sūtra*) en el concilio de Rājagṛha, aproximadamente en torno a 483 a.C. Estas compilaciones son la base textual del budismo, las denominas “tres cestas” (*tipitaka*). No obstante, apenas cien años después, durante el segundo concilio celebrado en Vaishālī (en la actual Besarh, cerca de Patna) se debatió la concepción conservadora tradicional de la perfección monástica, encarnada idealmente en el *arhat* y contenida en las reglas de la disciplina.

---

<sup>635</sup> Ball, 1989: 5, quien también atribuye a la influencia griega la aparición de la figura antropomorfa del Buddha.

<sup>636</sup> Entendida como despertar o *bodhi* que antecede a la extinción del sufrimiento.

<sup>637</sup> Shearer, 1992: 21.

Sin embargo, las corrientes surgidas dentro de la escuela Mahāyāna, el Sūnyavāda y el Yogācāra, hunden sus raíces conceptuales en el sur de la India. El Sūnyavāda<sup>638</sup> o doctrina de los mādhyamikas, basada en la vacuidad (*sūnyāta*) de los seres y las cosas<sup>639</sup>. Siendo el vacío, la no-existencia del yo y, por tanto, no habría diferenciación alguna entre el mundo fenomenológico –*samsāra*- y el estado de iluminación –*nirvāna*-. El Yogācāra<sup>640</sup> o doctrina de la conciencia (*vijñānavāda*), en cambio atribuye al Absoluto el atributo de la vacuidad y subyace al mundo fenoménico entendido como representación del espíritu. La liberación sería la superación de dicha representación. El Yogācāra concebía la esencia de los Buddhas como el Absoluto, de manera que presentan tres encarnaciones: cuerpo errante en el plano terreno; cuerpo gozoso en la manifestación celeste y cuerpo de la doctrina, en su identificación con lo Absoluto<sup>641</sup>.

La observancia de las reglas monásticas era el medio para alcanzar el estado de budeidad. Sin embargo, la escuela del Mahāyāna, sostenía que la cualidad del Buddha es innata en el ser humano, pero ha de desarrollarse. En este aspecto se introdujo la figura del *bodhisattva*, que optaba por prolongar su estancia en el *samsāra* en favor de la salvación de los seres, aunque eso implicase postergar la consecución de la Iluminación.

En el Mahāyāna por tanto, la sabiduría y la compasión son los ejes de la salvación búdica. Este enfoque no debe considerarse como una escisión del Hīnayāna ni como un cuestionamiento de los antiguos textos canónicos. Sino como la evolución de de las enseñanzas búdicas, en tanto que el Buddha había practicado la doble verdad para que sus seguidores pudieran comprender. Es la predisposición del propio Buddha a dejar abierto el camino hacia la iluminación, al margen de una doctrina impuesta.

De tal manera, los seguidores de la escuela Mahāyāna aceptaban el *vinaya* para la comunidad monástica, pero el camino salvífico adquiriría una connotación abierta a todos los seres gracias a la figura del *bodhisattva*, no limitado a los ascetas.

El budismo se hacía más accesible al mundo laico, más proclive a la veneración de reliquias y a la realización de rituales en torno a la *stūpa*. La *stūpa* se convierte en un espacio de adoración de las reliquias del Buddha así como también el culto de manuscritos o imágenes de carácter votivo.

---

<sup>638</sup> Nāgārjuna (siglo III d.C.), es su máximo representante.

<sup>639</sup> Küng, 1993: 573-577. El Vacío no es el Absoluto en tanto que la Vacuidad es simplemente la no existencia.

<sup>640</sup> Maitreyanātha (siglo IV d.C.) y Asanga (siglo IV a.C.), son considerados sus fundadores.

<sup>641</sup> Küng, 1993: 577.

La pregunta que cabe plantearse es si el zoroastrismo tuvo alguna influencia en la evolución del Mahāyāna. Pues de hecho subyace un importante debate en torno a la contribución de las comunidades sectarias budistas en la aparición del Mahāyāna, en concreto de la escuela de los Mahāsāṃghika<sup>642</sup>. O si acaso fueron los budistas laicos vinculados a actividades culturales en torno a la *stūpa*<sup>643</sup>. Pero se atestigua la existencia de diversas escuelas budistas en Gandhāra durante el periodo kushano.

Es importante recalcar que el periodo en el que se estableció el budismo Mahāyāna es paralelo a las traducciones de los textos canónicos indios en chino<sup>644</sup>, por tanto, en un periodo en relación con la presencia de traductores partos en la corte China.

Según Fussman, el budismo adopta una estrategia ideológica, ya empleada con anterioridad en el valle del Ganges, pero de carácter más sistemático en Gandhāra, con la finalidad de establecer afinidades con el propio subcontinente indio antes que los influjos iranos<sup>645</sup>. La imaginería budista adopta los dioses del hinduismo para embellecer la vida del Buddha y someterlos a su propio poder. Además, el hecho más recalable, coincidiendo con la implantación de la dinastía kushana, es la aparición en Gandhāra en el siglo I d.C. de la escultura figurativa caracterizada por el carácter antropomórfico del Buddha y los *bodhisattvas*.

Este cambio iconográfico es el reflejo artístico de una evolución espiritual entre la población de Gandhāra y los fieles budistas. Aunque el budismo de Gandhāra no se distinguía del budismo gangético<sup>646</sup>, pues el carácter devocional y taumatúrgico del budismo gandhánico estaban presentes en el budismo antiguo de la India.

Este desarrollo artístico, sin embargo, fue simultáneo tanto en Gandhāra como en Mathura, siendo el primero fruto del sincretismo con tradiciones del oeste y el segundo la evolución del arte indígena indio, con raíces que remontan la cronología de la imagen del Buddha a una etapa anterior al reinado de Kanishka.

McEvelley atribuía el desarrollo filosófico budista a la comunidad griega, pero para Tanabe la investigación tradicional ha reducido el papel desempeñado por los

---

<sup>642</sup> Shizuka, 1997: 80.

<sup>643</sup> Shizuka, 1997: 81, recogiendo las teorías de Hirakawa Akira, *A Study of Early Mahāyāna Buddhism* (1968) y que son comúnmente repetidas en la actualidad, siendo su representante occidental más destacado Étienne Lamotte.

<sup>644</sup> Shizuka, 1987: 84.

<sup>645</sup> Fussman, 1994: 41.

<sup>646</sup> Fussman, 1994: 43.



monarcas kushanos en la aparición de estas imágenes a su herencia filohelénica<sup>647</sup>. Es decir, se suele considerar esta explosión iconográfica como una importación de técnicas escultóricas griegas o romanas<sup>648</sup>, que obvia el influjo de las poblaciones iránias.

Fussman reduce esta controversia sosteniendo que el problema radica en términos de afinidad antes que en términos de influencias religiosas cuya expansión alcanza Japón antes que la meseta irania, donde dicha tradición está ausente<sup>649</sup>. Hay que tener en cuenta que en Gandhāra existían numerosas escuelas budistas, no un único canon gandhánico.

No obstante, las inscripciones epigráficas con nombres griegos son puntuales, denotando que los griegos de Gandhāra no eran proclives al budismo<sup>650</sup>. Por el contrario, en los periodos indo-escita y kushano las donaciones realizadas por personajes de nombre iranio son abundantes, ejercidas a modo de homenaje político y en honor de todos los seres vivos<sup>651</sup>.

El desarrollo de la generosidad a través de la figura del *bodhisattva*, quien sacrifica su propia salvación para ayudar a otros a alcanzar el despertar de la conciencia, frente a la austeridad del *arhat*, quien insiste en el desarrollo de la mente, fue una de las grandes diferencias que separaron ambas corrientes. La expansión del budismo en el Himalaya, llevada al Tíbet según la tradición por Padmasambhava, terminaría por provocar el encuentro del pensamiento Mahāyāna con las prácticas chamanísticas y animistas de la región conocidas como *bon-po*, anteriores al budismo, influyendo en el Vajrayāna o Vía del Rayo Diamantino. El Vajrayāna reúne la filosofía trascendental hindú y los rituales esotéricos derivados de las tradiciones tántricas del noreste de la India como del *bon-po* tibetano<sup>652</sup>.

El auge del culto a los buddhas iluminados, los *bodhisattva*, se entronca con la condición soteriológica de un futuro Buddha, *maitreya*, que renacerá para llevar la liberación a todos los seres vivos. Maitreya es un *bodhisattva*, pero a diferencia de las demás entidades compasivas, su actividad queda relegada a las enseñanzas de los budistas cualificados o a la llegada de una edad de oro<sup>653</sup>. Los *bodhisattvas* en cambio intervienen en beneficio de los demás seres.

---

<sup>647</sup> Tanabe, 1984: 2.

<sup>648</sup> Tanabe, 1984: 2.

<sup>649</sup> Fussman, 1994: 38.

<sup>650</sup> Fussman, 1984: 26.

<sup>651</sup> Fussman, 1984: 32-33.

<sup>652</sup> Shearer, 1992: 82-83.

<sup>653</sup> Nattier, 1988: 23-47.

El teísmo, como las invocaciones o los rituales asociados a los dioses, en la concepción budista carece de sentido porque los dioses no son omnipotentes ni desempeñan funciones cosmológicas, son seres que forman parte del devenir del universo y, con ello, del sufrimiento. Esta cosmogonía eminentemente hindú se refiere en la dimensión búdica al *samsâra* o universo definido por una jerarquización ético-moral donde interactúa con los planos cosmológicos, ofreciendo una concepción del tiempo en espiral porque la impermanencia no es cíclica sino variable. Los planos de existencia (*lokka*) se conjugan con estados experimentados por los seres en relación con el sufrimiento y se suceden hasta que el ser alcanza la extinción de las causas que producen el sufrimiento.

Según el Mahāyāna, acerca del sermón de Sarnath, en el Parque de los ciervos, se dice que el Buddha profetizó el papel mesiánico de Maitreya. Subyace la cuestión de si estamos ante la misma figura o frente a la personalización de cualidades búdicas. Para Kitagawa, la figura de Maitreya abre la puerta a varias cuestiones tales como si los *bodhisattvas* son personalizaciones de las cualidades del Buddha, en alusión a la sabiduría y a la compasión. O si por el contrario son entidades celestiales<sup>654</sup>, recordando en este sentido, los *fravashis* o almas rectas de los difuntos que protegen a sus descendientes en la concepción zoroastriana.

El *bodhisattva* Maitreya, tanto en su dimensión mesiánica a la espera de descender del cielo de Tusita, como en su aparición como el nuevo Buddha, proporciona al budismo una expresión soteriológica. Pero este aspecto parece proporcionado por la influencia e idiosincrasia de la cultura irania, así como del helenismo, permitiendo tanto la expresión plástica de la escuela de Gandhāra como la doctrina mahayánica.

La cuestión de la influencia irania en la figura de Maitreya, tanto en el simbolismo como en el atributo mesiánico, es paralela a la investigación de la expansión del budismo en Asia Central<sup>655</sup>. De hecho, las analogías irania en Maitreya también se dan en el culto a Amithāba, el Señor del Paraíso Occidental, atendido por dos *bodhisattvas*, Avalokiteśvara y Mahāsthāmaprapta<sup>656</sup>.

---

<sup>654</sup> Kitagawa, 1988: 7-22.

<sup>655</sup> Nattier, 1988: nota 51, quien refiere que los orígenes iranos de Maitreya fueron señalados por J. Przyluski, en "La croyance au Messie dans l'Inde et dans l'Iran," en *Revue de l'Histoire des Religions*, 100 (1929): 1-12, y "Un dieu iranien dans l'Inde" en *Rocznik Orientalistyczny*, 7 (1931): 1-9.

<sup>656</sup> Mallmann, estableció la correspondencia con Zurvan, 1948.

La etimología de Maitreya parece derivar del nombre del dios iranio Mithra, dotado de un fuerte componente solar. Su carácter mesiánico es un atributo posterior que pudo ser adoptado a partir del concepto iranio del *saošyant*<sup>657</sup>. Aunque el carácter redentor también se da en la figura india del *cakravartin*<sup>658</sup>. Por lo que es posible que la asociación de ambas concepciones configurase aquella de Maitreya. La convergencia de ambas entidades puede responder exclusivamente a una herencia indoeuropea del concepto abstracto de la relación contractual en la figura de Mithra y un concepto de amistad en la figura de Maitreya, pues a nivel iconográfico son diferentes<sup>659</sup>.

El conflicto cósmico entre la verdad y la mentira de la antigua religión irania, presente como se ha indicado anteriormente en los edictos de Aśoka, alcanza un grado escatológico en el zoroastrismo. Los seres participan en ese conflicto, al final de cuyo ciclo un salvador, *saošyant*, nacido milagrosamente de una joven doncella y de la semilla del profeta Zaraθuštra, derrotará el reino de la mentira.

En India también existe un concepto similar, el *cakravartin*, en tanto que un monarca de cualidades supra humanas, rey justo y virtuoso que unificará el dominio terrestre, gracias a su supremacía moral y militar. Asoka encarna el modelo de monarca universal, con él la expansión del budismo equivale a la expansión de un reino justo, anticipando la llegada del Buddha como *cakravartin*<sup>660</sup>. Es decir, se trataba de subordinar el dominio político a la esfera de la budeidad espiritual. Este concepto se remonta al periodo prevédico de la India<sup>661</sup> y se prolonga en la ideología imperial védica<sup>662</sup>. Buddha adopta el símbolo del *cakra*, la esfera de poder<sup>663</sup>, es decir, que pone en marcha la rueda del *dhamma*.

Según Fussman, se trata de una teoría basada en el desarrollo paralelo del mitraísmo en el mundo romano, que podría tener una proyección irania en el ámbito budista. Pero el mitraísmo militar romano, basado en iniciaciones y sacrificios rituales, no tendría similitudes con el Buddha Maitreya. Y en el caso del *saošyant* zoroastriano, propio de una cosmovisión apocalíptica, no parece entroncar con la figura del *boddhissattva*, cuya compasión atañe de manera permanente a todos los seres vivos.

---

<sup>657</sup> Dani, 1978: 97.

<sup>658</sup> Kitagawa, 1988: 8.

<sup>659</sup> Scott, 1990: 68.

<sup>660</sup> Kitagawa, 1988: 10.

<sup>661</sup> Zimmer, 1951: 129.

<sup>662</sup> Kitagawa, 1988: 10.

Es probable que del mismo modo que las divinidades hindúes fueron absorbidas en el relato budista, las divinidades iránias también pasasen a formar de la tradición budista. Es parte del carácter budista hacia las divinidades precedentes, que forman parte de las leyes del *karma*. En el *Samyutta-Nikāya* 5.42 se dice que, en el momento de la Iluminación, el Buddha “*sobrepasó la divina majestad de los dioses*”. Por tanto, del mismo modo que el budismo responde a la presencia de las divinidades hindúes, también lo hace antes las divinidades iránias que encuentra en el camino de su expansión.

Maitreya será anunciado por un discípulo budista -Kasyapa- que permanece en estado de animación suspendida o hibernación desde de la época del Buddha Sakyamuni. Este discípulo estaba oculto en el monte Kukkurapada hasta la llegada de Maitreya. La aparición mesiánica se producirá sólo cuando los seres hayan alcanzado un nivel de perfección y en un momento en que exista un soberano universal, el denominado *cakravartin*.

Estas mismas características tienen similitudes con la narración apocalíptica irania. En el zoroastrismo también existe un discípulo oculto, a la espera del advenimiento del *saošyant*. Su nombre, Keresaspa, muestra semejanzas etimológicas con aquel del relato búdico -Kasyapa-.

En Bamiyan podemos encontrar la confluencia irano-búdica en la iconografía de Maitreya, considerado una deidad solar. Se representa tomando las riendas de un carro solar, flanqueado por doncellas, y en el *Mihr Yašt* (10.125) podemos ver a la descripción del carro de Mithra, conducido por cuatro caballos blancos, coincidente con la iconografía pictórica de Bamiyan<sup>664</sup>.

En la iconografía numismática del rey greco-bactriano Demetrios se repite un patrón similar. En el reverso de las monedas de este monarca, sobre la cabeza de Heracles aparece un tocado de rayos solares. Para Staviskij se trata de la fusión del héroe griego con la divinidad irania solar mitraica en el periodo greco-bactriano<sup>665</sup>, por lo que no debería extrañarnos que el potente influjo de Mithra volviera a aparecer siglos después en el valle del Bamiyán o en el desarrollo del Mahāyāna, del mismo modo que durante el periodo aqueménida su veneración no fue suprimida.

---

<sup>664</sup> Grenet, 1993: 87-94, quien considera que de acuerdo al pasaje avéstico del descenso del dios solar sobre el monte Hara, a partir de la identificación toponímica, en el valle de Bamiyan se profesaba el culto a Mithra cuando el budismo llegó a través de las rutas comerciales entre Gandhāra y Bactria. Por otro lado, Staviskij, 1987: 51, recoge el abundante empleo de nombres teóforos derivados del nombre de Mithra en la región bactriana

<sup>665</sup> Staviskij, 1986: 176, del mismo modo que en los elementos arquitectónicos de Ai Khanoum.

Entre las interpretaciones que se han hecho sobre esta iconografía destaca aquella que considera que la figura de Mithra no es sino una subordinación al Buddha, pero asumiendo características solares propias del dios solar<sup>666</sup>.

En la investidura de Ardašīr, el monarca sasánida se presenta estante sobre un loto, flanqueado por Mithra y Ahura Mazdā, de quien recibe el anillo de poder. Dicha representación recuerda a la imagen del Buddha flanqueado por dos *bodhisattvas*<sup>667</sup>. En la investidura de Šāpur II y de Narseh, el monarca se acompaña de Mithrā y Apam-Napāt.

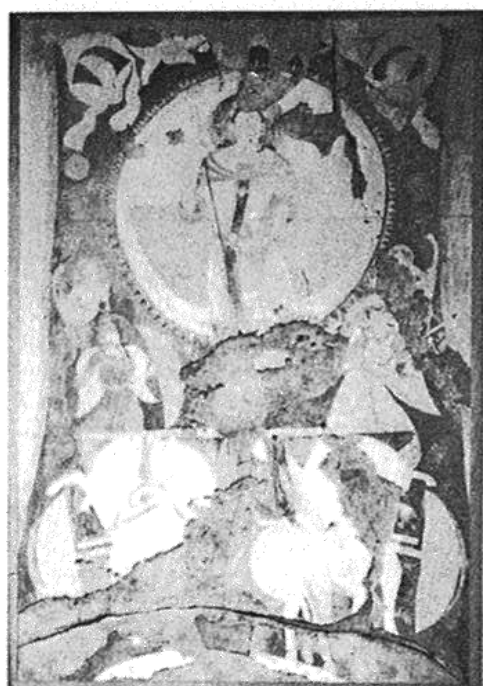


Fig. 5 - Mithra, Bamiyan, 6th-7th century.  
Source Musée Guimet.

### 18. REPRESENTACIÓN DE MITHRA, BAMIYAN (SCOTT, 1990: 57)

Por otro lado, el loto parece tener una vinculación con Mithra desde época presasánida, aunque el motivo seguido sea el de un prototipo indio<sup>668</sup>, presente en la tumba de Ciro en Pasargada. Esta conexión sugiere que el Buddha está adquiriendo rasgos mitraicos en su propia representación.

El loto estaba presente en la iconografía del Alto Egipto y es posible que influyese en el arte aqueménida tras la conquista de Egipto, así como por el influjo asirio, donde era un símbolo de la autoridad regia. De tal manera, el loto sería la representación

<sup>666</sup> Scott, 1990: 57

<sup>667</sup> Rosenfield, 1967: n. 9, fig. 92. Kröger, 1981: 443. El loto se presenta en forma de roseta desde época aqueménida

<sup>668</sup> Kröger, 1979: 444

simbólica del poder solar de Mithra<sup>669</sup>. Debe hacerse notar, sin embargo, que la iconografía del loto se combina con la del girasol en la época preaqueménida, siguiendo los textos del Fravardīn Yašt, donde el poder acuático de Apam-Napāt se conjuga con el poder solar de Mithrā, completando el círculo que rodea y protege la *khvarnah*<sup>670</sup>.

Por otro lado, coincidiendo con el periodo formativo del Mahāyāna, el principal grupo poblacional iranio en esta área eran los sakas<sup>671</sup>, entre los cuales el sol y su luminosidad eran atribuidas a Ahura Mazdā y no a Mithra<sup>672</sup>. Es decir, en el caso del sincretismo kushano, donde se acusa la presencia de Mithra en la iconografía numismática, no se puede afirmar que el atributo solar fuera el mismo de componente mazdeo que en el este de Irán<sup>673</sup>.

Según Buchtal, los relieves en los que el Buddha aparece meditando en el centro de una cueva encuentran su paralelo con los relieves de Mithra del periodo romano, dentro de una gruta, y con divinidades de la Antigüedad que habitaban en cuevas<sup>674</sup>. Las imágenes tendrían un carácter cúllico, imbuidas de una idea misteriosa de salvación a través del autosacrificio. Soper también definió la estrecha relación entre la iconografía de Gandhāra predicando en la cueva de Indrasala y el propio culto mitraico<sup>675</sup>.

El relieve narrativo es propio del arte escultórico romano, al cual se atribuye un cierto influjo en Gandhāra. Pero según Buchtal, mientras el ciclo heroico-religioso de Mitra se contiene en una única escena de culto, en el caso de Gandhāra se alberga una narrativa artística basada en un ciclo de escenas individuales, que en cualquier caso tratan de manifestar su carácter redentor y su estatus divino<sup>676</sup>.

---

<sup>669</sup> Soudavar, 2003: 81-83

<sup>670</sup> Soudavar, 2003: 87-88

<sup>671</sup> Lamotte, 1954: 389-395.

<sup>672</sup> Utz, 1993: 440-441. Y Carter, 1981: 88, quien opina que su ancestral dios sol adoptó el nombre de Mithra al penetrar en Irán.

<sup>673</sup> Utz, 1999: 440-441.

<sup>674</sup> Gómez de Liaño, 1998: 89

<sup>675</sup> Soper, 1949: 252-283

<sup>676</sup> Buchtal, 1945: 17-18



19. LA VISITA DE INDRA, MUSEO DE TAXILA (BUCHTAL, 1945: FIG. 38)



20. RELIEVE MITRAICO EN EL MUSEO DE KARLSRUHE, LANDERSMUSEUM, (BUCHTAL: 1945 FIG. 40)

En el *Mihr Yašt* (*Yašt* 10) se expone cómo Mithra posee la *khvarnah* y el poder de arrebatársela a quien no sea merecedor de la misma. El simbolismo mitraico también parece estar presente en los frescos de Bāmiyān, donde el Buddha toma el lugar de Mithra y aparece tocado por un nimbo un disco solar radiante. El disco sería la simbología solar y luminosa de Mithra, adaptada así por los reyes de este enclave a un culto búdico<sup>677</sup>. Subordinación o no del dios iranio Mithra al Buddha, en cualquiera de las posibilidades, se trata de una vinculación de las características solares del dios a la imaginería búdica.

A diferencia de los textos de la tradición Hīnayāna, en el Mahāyāna se percibe un incremento de términos vinculados a la luminosidad para describir a los *buddhas*<sup>678</sup>. Por tal motivo, se suele atribuir al influjo iranio el concepto de luz, que empieza a proliferar en el budismo. Una de las vías de penetración sería el noroeste de la India, tras la conquista de esta por parte de Mitridates I, en el siglo II a.C., cuando se expande el culto a Mithra<sup>679</sup>.

La luminosidad atribuida al Buddha Amitābha ha sido vinculada a su vez al dios iranio Mithra como al Buddha Avalokiteśvara. De Mallman creyó ver en la iconografía lumínica de Avalokiteśvara un origen iranio, cósmico y soteriológico, propio de los inicios del zoroastrismo. Dentro de la tradición Mahāyāna, Avalokiteśvara evolucionaría como figura protectora del *dharmā* frente a las fuerzas de la ignorancia<sup>680</sup> en consonancia con el atributo de la compasión encarnado en el ideal del bodhisatva.

Mallman subraya la vinculación irania al asociar a Amithāba con el tiempo infinito a semejanza de Mazdā; Avalokiteśvara con la luz y la condición de psicopompo, equivalente a Mithra y a Mahāsthāmaprāpta con el principio del orden<sup>681</sup>. Esta vinculación con el panteón indoario, en concreto con la triada cosmológica zoroastriana, era debida al influjo iranio del periodo kushano, durante el reinado de Kaniska<sup>682</sup>.

---

<sup>677</sup> Tal como sostiene Scott, 1990: 57.

<sup>678</sup> Soho, 1988: 20.

<sup>679</sup> Soho, 1988: 24.

<sup>680</sup> Mallman, 1948: 35-82.

<sup>681</sup> Según sus estudios a partir del *Sukhāvatīvyūha Sūtra*, texto compilado en el noroeste de la India en el siglo II d.C. La teoría de Mallman fue rebatida por Tucci (1948) quien proponía centrar la investigación en el carácter compasivo; no obstante, los estudios de Schopen refuerzan la conexión del influjo iranio en el arte kushano, cuyo resultado no sería otro sino la iconografía gandhárica del Buddha asociada a aquella simbología solar y luminosa de Mithra.

<sup>682</sup> Mallman, 1948, momento en el que se fechan las primeras estatuas de Avalokiteśvara de tipo greco-romano (siglo II d.C.)



Aunque otros tratan de ver una herencia védica en tal luminosidad, a través del *deva* Sūrya asociado al sol<sup>683</sup>. O brahmánica, como señala Utz, al referir el pasaje en el que cuando Arjuna alcanza a ver a Viṣṇu en todo su esplendor, con su luminosidad infinita, radiante. Por tanto, en el imaginario del Bhagavadgītā, el concepto de la luz en la divinidad pudo haber servido de inspiración para la tradición Mahāyāna<sup>684</sup>. No obstante, la simbología del oro parece haber prevalecido sobre la de la luminosidad en el budismo más temprano<sup>685</sup>.

Sin embargo, en la literatura puránica del siglo VI d.C., se describe a los sacerdotes solares o *magas* en la India, que reverenciaban el culto solar<sup>686</sup>, a través de la imagen antropomórfica de la propia divinidad solar *Mihira*. Su lugar de origen, Śakadvīpa, ha sido identificado con Sakastān, es decir, el actual Sistān al este de Irán, donde se asentaron tribus saka a fines del siglo II a.C.<sup>687</sup>. Por este motivo se ha puesto en relación la penetración de los Śaka en la India con la llegada de los *maga*<sup>688</sup>. Esta misma región consagrada por el Avesta fue a su vez una de las áreas donde se estableció la ortodoxia de Kartīr mediante la fundación de fuegos sagrados. En el siglo III d.C. se produjo un abandono de templos y santuarios<sup>689</sup> que puede ponerse en relación con la aparición de la iconografía antropomórfica del dios solar y por extensión con la del propio Buddha, como fruto del sincretismo producido en el noroeste de la India, y en el que los magos paganos expatriados hubieran desempeñado una autoría cultural imprimando su concepción religiosa en la iconografía búdica inclusive, en el reino kushano.

En torno al debate sobre el zoroastrismo de los *magas*, debe considerarse una tradición mazdea a la que estaban adscritos y una búsqueda de conocimientos desde el occidente persa que les llevase a adquirir conocimientos astrales propios del zoroastrismo, así como babilonios y griegos en tierras indias<sup>690</sup>. Referidos en los textos indios como sacerdotes del Sol, lo más posible es que estuvieran asociados a cultos mitraicos que a su vez sincretizaron en un largo proceso cultural con tradiciones sivaíticas<sup>691</sup>.

---

<sup>683</sup> Soho, 1988: 8.

<sup>684</sup> Utz, 1999: 438-439. Véase *Bhagavadgītā* XI. 11-12.

<sup>685</sup> Soho, 1988: 19.

<sup>686</sup> Carter, 1981: 80-81, siguiendo los estudios de Von Stietencron.

<sup>687</sup> Carter, 1981: 83. Basándose en las obras *Samba-Purāṇa* y *Bhaviṣya-Purāṇa*.

<sup>688</sup> Carter, 1981: 83, siguiendo la cronología de von Stietencron (1966) que ubica las migraciones de los *maga* en el siglo I d.C., coincidiendo con aquellas de los sakas.

<sup>689</sup> Carter, 1981: 86.

<sup>690</sup> Panaino, 1996: 569-570, refiere las principales tendencias sobre el origen de los *maga*.

<sup>691</sup> Panaino, 1996: 585

Incluso Ptolomeo se hace eco de una migración de *brachmanoi magoi* hacia el sur de la India en torno al siglo II d.C.<sup>692</sup>. Carter valora la posibilidad de que la antigua tribu de magos medos, asentada en Sistân desde el periodo aqueménida, hubiera sincretizado diversas creencias indogriegas junto con el bagaje iranio, pasando a su vez hacia la India<sup>693</sup>.

Las asociaciones entre el Buddha y Mithra llegaron a territorio iranio. El relieve sasánida de Taq-e Bustan (Kermanshah) ofrece la imagen del dios Mithra sobre un pedestal lotiforme. La iconografía de un loto sobre el que se alza Buddha se corresponde al periodo kushano, donde la escultura gandhárica recupera el loto pre-védico como concepto cósmico<sup>694</sup>. En el caso mitraico, el loto adquiere connotaciones solares y parece haber sido una extrapolación de la simbología iconográfica india en el momento en que los sasánidas se hicieron con el control sobre el noroeste de la India, y donde el culto al dios solar tenía cierta importancia como patrono de la realeza<sup>695</sup>.

### 5.3 Gandhāra y el influjo idiosincrático iranio en el arte búdico

La integración vivida en el arte de Gandhāra, aun siendo un fenómeno original y autónomo, tal como sostenía Bussagli<sup>696</sup>, revela un influjo iconográfico de gran importancia en la evolución del pensamiento búdico. Y esa transformación, es lo que causó parte del influjo iranio al que estaba sometida la región de Gandhāra. El motivo que llevó a los autores de las esculturas de Gandhāra a definirse por una temática o un estilo, el salto del inmovilismo de las escuelas precedentes a la transformación en el antropomorfismo, son resultado de un cambio conceptual en el pensamiento de las poblaciones allí asentadas.

Se constata que las imágenes anicónicas del Buddha de Mathurā y Gandhāra fueron reemplazadas en el arte figurativo de Gandhāra por representaciones antropomórficas del Buddha y los *bodhisattvas*, en un periodo casi coetáneo, en torno a mediados del siglo I d.C. Aunque siguen representándose *jatakas* y escenas de la vida del

---

<sup>692</sup> Carter, 1981: 83, a partir de Ptolomeo, *Geografía*, VIII.I.74.

<sup>693</sup> Carter, 1981: 84.

<sup>694</sup> Carter, 1981: 75.

<sup>695</sup> Carter, 1981: 76.

<sup>696</sup> Bussagli, 1984: 37.

Buddha<sup>697</sup>. En la representación anicónica, las tres etapas más importantes en la vida del Buddha representadas eran la iluminación, el primer sermón que pone en marcha la rueda de la ley (*dharmacakra*) y la entrada en el nirvana. En opinión de Tanabe, el carácter suprahumano y deificado del Buddha en las esculturas de Gandhāra entronca con el estilo simbólico propio de los kushanos y con la propia evolución de la figura del Buddha, como imagen de culto<sup>698</sup>. Esta transformación pudo producirse por la necesidad de una representación antropomórfica a la que venerar y adorar. En este sentido, la escuela Mahāyāna enfatizaba la devoción, por lo que es plausible que incentivase el cambio. Una imagen que evoluciona desde la temática secular a su consagración como figura cültica. Por otro lado, la Gandhāra de las dinastías indo-escita, indo-parta y kushana no aceptaba los *Jātaka*, debido a las diferencias en conceptos ideológicos tales, como la transmigración de las almas dentro del ciclo del *samsāra* y la consecución del *nirvāṇa*, propios del mundo védico<sup>699</sup>.

Según Tanabe, los relieves más tempranos de Gandhāra fueron realizados independientemente de la escuela tradicional india, que sigue los relatos contenidos en los *Jātakas*<sup>700</sup>. De acuerdo con el autor, en las primeras etapas del arte budista e indo-parto no se siguió la tendencia del relieve narrativo, sino que se persiguió la inclusión de motivos arquitectónicos claramente simbólicos. Se trata de una característica propia de los grupos nómadas iraníes de Asia Central y la meseta iraní en los inicios del siglo I d.C.<sup>701</sup>. Esta preferencia por el arte simbólico está presente en el arte búdico kushano –al igual que entre los escitas y los partos-<sup>702</sup>.

La teoría de Tanabe se apoya en la cuestión del simbolismo y significado iconográfico, pero se sustenta sobre un fundamento cronológico: la implantación de la dinastía kushana. La propuesta de Tanabe rebaja el influjo helénico para explicar por qué en el periodo kushano sucede esa transformación hacia el Mahāyāna desde la tradición Hīnayāna, tanto en el plano doctrinal como en el plano iconográfico. De acuerdo con Tanabe, si el influjo heleno fue tan determinante en la escultura antropomórfica de Gandhāra, las imágenes de Buddha y los *bodhisattvas* podrían haberse elaborado en algún momento después de la llegada del budismo a Gandhāra en el siglo III a.C., cuando el

---

<sup>697</sup> Fussman 1994, p. 27.

<sup>698</sup> Tanabe, 1984: 5-6.

<sup>699</sup> Tanabe, 1984: 6-7.

<sup>700</sup> Tanabe, 1984: 4.

<sup>701</sup> Tanabe, 1984: 4.

<sup>702</sup> Tanabe, 1984: 5.

influjo heleno estaba presente en la región. Pero dicho antropomorfismo no se hizo presente en el arte budista de los inicios. Este empezó a plasmarse con el paso del Hînayâna al Mahâyâna, debido a la elaboración teológica de monjes budistas del periodo kushano, adaptando el budismo a conceptos acordes al bagaje iranio, entre ellos, la veneración y reverencia a la imagen del Buddha y los *bodhisattvas*, con el objetivo de alcanzar el paraíso Sukhâvatî equiparado al *nirvâṇa*<sup>703</sup>.

Según Bussagli, Gandhâra fue susceptible al pensamiento iranio aplicado a las imágenes del Buddha, con un marcado acento chamánico, a través de la expresión iconográfica de las llamas que emergen de su espalda<sup>704</sup>. Se trataría del *farn*, una luz de carácter metafísico imposible de entender con el pensamiento directo y que se liga a valores mágicos de corte chamánico<sup>705</sup>. Es el caso de la estela kushana de Paitava, que representa el Gran Milagro en *Śrāvastî*, una figura labrada en esquisto y conservada actualmente en el Museo Guimet. El Buddha aparece como el eje de un universo, de clara influencia ideológica irania. Las llamas representan en efecto la luz en su estado más puro, una luz primordial de la que Ahura Mazdâ se vale para la creación del universo. Mientras que las aguas, según Bussagli, evocando el *Yašt* X, 127, refieren el *farn*, pero en la versión sin luz de dicho esplendor. Esta gloria se acoge en el seno del mar *Vourukaša*, esto es, las aguas primordiales y el potencial energético que se agita en las mismas<sup>706</sup>.

Contrario a la teoría irania, Fussman considera que el *tapas* o calor ascético y el *tejas* o resplandor interno, son conceptos consustanciales a la figura del Buddha que han sabido encontrar su plasmación iconográfica en el nimbo o las llamas. Atribuir dichos elementos a la imaginería irania son, según el autor, contrarios al planteamiento contenido en estrofas búdicas indias, que describen el cuerpo iluminado del Buddha<sup>707</sup>. Para sustentar su teoría, Fussman recuerda que en el arte iranio del periodo aqueménida no se dan las imágenes de personas enmarcadas en llamas, y cuando lo hacen es en el periodo y ámbito kushano.

<sup>703</sup> Tanabe, 1984: 15, el punto débil del zoroastrismo aprovechado por los reformistas budista del periodo kushano es la incertidumbre de haber sido lo suficientemente recto en vida como para ser merecedor de paso armonioso en la dimensión escatológica. El Mahâyâna subraya la importancia de los méritos y donaciones para alcanzar el paraíso, siendo los *bodhisattvas*

<sup>704</sup> Bussagli, 1984: 210-213, refiere la escena contenida en la pieza de esquisto conocida como *Milagro en Śrāvastî*.

<sup>705</sup> Bussagli, 1984: 212-213.

<sup>706</sup> Bussagli, 1984: 199.

<sup>707</sup> Fussman, 1994: 34, según el *Divyâvadâna*

No obstante, encontramos en el yacimiento de Džarkutan un culto dual del fuego y el agua, como caminos de purificación espiritual<sup>708</sup>, que se enmarcan en la religiosidad indoirania y protomazdea del Oxus y que no hacen sino remitir a ese bagaje idiosincrático y mítico previo a la escisión de la reforma zoroastriana, presente tanto en el periodo aqueménida como en la iconografía budista.

Aunque Tanabe atribuye el *farn* a la condición de majestuosidad consagrada, Bussagli profundiza en esta iconografía. Para el autor, el Buddha de la estela de Paitava, en un estado de meditación profunda conocido como *dhyāna*, evidencia a través de las llamas y las aguas una luz metafísica imposible de aprehender por el pensamiento común, vinculada a valores de raíz chamánica<sup>709</sup>. De tal manera, las imágenes de Gandhāra son un soporte para la meditación, evocando las figuras búdicas en un plano trascendental.

La imagen del Buddha queda flanqueada, entre otros, por *Vajrapāni*, elemento masculino, a la derecha; mientras que a la izquierda una diosa, portadora de un cuerno de la abundancia, representa la fertilidad y la femineidad<sup>710</sup>. El *vajra* asimilado a la fuerza mágica del Buddha, no es sino el ΦΑΡΡΟ de los kushanos y a su vez, el *aβzar* de la tradición irania, fuego utilizado por Mazdā para la creación del mundo<sup>711</sup>.

Dentro de la especulación filosófica budista desarrollada en Gandhāra, cabe cuestionar si el Buddha antropomorfo no es sino una representación apolínea de la imagen humana del principio creador y ordenador del cosmos. Y, por ende, esta especulación encuentra su vertiente en el principio iranio de *aša*, esto es, la verdad entendida como el orden cósmico. La vinculación del Buddha al *Logos-Anthropos* se asociaría también al pensamiento abstracto iranio, deificado entre los kushanos como ΑΡΔΟΧΣΟ<sup>712</sup>.

---

<sup>708</sup> Askarov, Sirinov, 1991: 134

<sup>709</sup> Bussagli, 1984: 211-212

<sup>710</sup> Bussagli, 1984: 199

<sup>711</sup> Bussagli, 1984: 394

<sup>712</sup> Bussagli, 1984: 362, reflejando la maestría en dotar de comprensión a la imagen. Véanse las monedas de Kanishka I y Huvishka.



21. MILAGRO DE ŚRĀVASTĪ, MUSEO GUIMET, FRANCIA. DESCUBIERTA EN PAITAVA,  
CERCA DE BEGRAM (AFGANISTÁN)

En el Buddha, las llamas tendrían el mismo simbolismo de majestuosidad, pero adquirido a través del *dhamma*<sup>713</sup>, una simbología que contrariamente no se extendió ni a India, Tíbet o Nepal<sup>714</sup>. Las llamas podrían vincularse al culto en torno a los altares de fuego, pero sobre todo a la mitología irania. Según Gignoux, la representación de altares con cuernos estilizados en los sellos iranos está vinculada a la persistencia de un culto a animales celestiales atestiguada entre el VIII-VI milenio a.C<sup>715</sup>. El toro sería uno de los animales dominantes de este culto, cuya representación vuelve a aparecer en los relieves de Persépolis y tiene tanto raíces cosmogónicas como chamánicas. En concreto, al mito heroico del vencedor *Verethragna*, que logra derrotar y matar al dragón *Azi Dahâka*, con

<sup>713</sup> Scott, 1990: 52. En el relato del Milagro de dice que el Buddha emitía agua y fuego por su cuerpo, pero hasta ese momento el motivo artístico era desconocido en el arte budista.

<sup>714</sup> Scott, 1990: 52.

<sup>715</sup> Gignoux, 2001: 93

el que los monarcas kushanos estarían familiarizados. Al adaptarlo a la imaginería del Buddha se estaría atribuyendo al mismo el atributo de la fertilidad que se consagra en el mito del cazador de dragones<sup>716</sup>, por parte de escultores versados en la mitología indoiraniana.

En la épica indoeuropea, el mito heroico del matador del dragón y liberador de las aguas es habitual. Este concepto se suscribe la figura de Zaraϑuštra, al combatir en término cuasi heroicos a *Aṅra Mainiiu*<sup>717</sup>. Un hecho vinculado a su vez con la localización del dragón *Azi Dahâka* en Babilonia, asociando de esta forma a Zaraϑuštra tanto con Mesopotamia como con la astrología caldea<sup>718</sup>. Se trata además de una cosmogonía recordada en la ritualidad que supone un anticipo de la transfiguración escatológica, cumplimentada por el *saošyant* que ha de venir.

Tanto los relieves de las esculturas de la escuela de Gandhâra como las monedas kushanas adoptan la iconografía de los altares de fuego, en los que el plinto parece reflejar una estructura en piedra y un recipiente para contener el fuego<sup>719</sup>. El florecimiento de templos de fuego es un proceso recogido por Estrabón y Pausanias, quienes nos trasladan información sobre su instauración en Asia Menor, durante el periodo parto<sup>720</sup>.

La iconografía del globo asentado sobre un creciente lunar, asociado a dos estolas revoloteando hacia abajo o hacia los lados, aparece sobre la cabeza del Buddha o coronando la *stūpa*. Esta imaginería recuerda la de la realeza sasánida en los bajo relieves rupestres. Es muy plausible que ambas representaciones converjan en un mismo significado. Entre los sasánidas celebraría el poder cósmico de Ahūra-Mazdā, sacralizando la figura imperial, mientras que, en el budismo, asociado al Buddha, le personificaría como señor del Universo. Por otro lado, al ubicarse en la *stūpa* simbolizaría el cuerpo cósmico del Buddha<sup>721</sup>.

Melikian-Chirvani considera que en la *stūpa* se incluyen símbolos claramente iranos, presentes en la India desde la época aqueménida. Para el modelo de *stūpa*

<sup>716</sup> Tanabe, 1981: 77-79, otorgando al Buddha atributos o poderes mágicos, del mismo modo que los monarcas kushanos se presenta tanto como *cakravartin*, con carácter apotropaico y protector.

<sup>717</sup> Cantera, 2009: 55, siguiendo los estudios de Skjaervo y equiparando la figura de Zaratustra con las tradiciones homéricas e hindúes del *Mahābhārata*.

<sup>718</sup> Cantera, 2009: 57.

<sup>719</sup> Yamamoto, 1979: 49-50. Yamamoto, 1979: 37, quien recoge una referencia dentro del romance épico de Vīs y Rāmīn sobre una ordalía por parte del rey de Merv a través del fuego recogido del templo. Templos de fuego en el área de Margiana se vinculan a su expansión durante el periodo parto.

<sup>720</sup> Referencias analizadas por De Jong, 1997.

<sup>721</sup> Melikian-Chirvani, 2011: 109-110.

hemisférica, el añadido de almenas en el soporte cilíndrico de la *stūpa* simbolizaría la introducción de un elemento vinculado al poder real<sup>722</sup>, pues las almenas son un símbolo de la realeza al menos desde época aqueménida<sup>723</sup>.

El parasol (*chattra*), símbolo asirio y aqueménida, también está presente en la *stūpa*<sup>724</sup>. De acuerdo a estos símbolos, la *stūpa* no sólo representaría el cuerpo del Buddha sino también se alzaría como símbolo del Buddha Señor del Universo, mediante la inclusión de iconografía irania. Por otro lado, la colocación del cuerpo simbólico, esto es, la *stūpa*, sobre un pedestal manifestaría una convención griega<sup>725</sup> siendo la elevación del elemento sacro un mecanismo para ser venerado.

En la *stūpa* sobre podio cuadrado, Melikian-Chirvani detecta semejanzas con los *ĉahâr-tâq* del Irán occidental y las construcciones de planta cuadrada rematadas por una cúpula abovedada.<sup>726</sup> La disposición de aberturas en el centro de las cuatro paredes evoca los nichos en el centro de las paredes de las *stūpa*.

La dinastía maurya adoptó los detalles de la arquitectura aqueménida, así como sus instituciones<sup>727</sup>, como hemos visto en la filosofía religiosa de los edictos de Aśoka. La arquitectura búdica utilizaría símbolos para transmitir un concepto espiritual. De tal manera, Melikian-Chirvani propone considerar la *stūpa* como una cúpula celeste. Del mismo que el trono sasánida parecía una bóveda, en el sentido de cúpula, con una expresión claramente cosmogónica:

*“El trono estaba coronado por un t̄aq, un baldaquino en forma de cúpula, de oro y lapislázuli, donde se veían las imágenes del cielo, las estrellas, los signos del zodiaco y los siete climas... también hay un sistema que indica las horas del día”*<sup>728</sup>.

---

<sup>722</sup> Melikian-Chirvani, 1975: 9-10.

<sup>723</sup> Azarpay, 1972: 109.

<sup>724</sup> Melikian-Chirvani, 1975: 10.

<sup>725</sup> Melikian-Chirvani, 1975: 10.

<sup>726</sup> Melikian-Chirvani, 1975: 19-20.

<sup>727</sup> Rowland, 1974: 36-37. Véanse los comentarios bibliográficos aportados por von Hinüber, 2010: 262 nota 13, que indican la necesidad de ser cautos con la influencia aqueménida.

<sup>728</sup> Descripción de Ta'libi recogida por Christensen, 1944: 466-467. Esta descripción coincide con la de Ferdowsi en el *Libro de los Reyes*.



## 5.4 Arqueología del budismo iranio: vías de difusión

### 5.4.1 El devenir histórico de la región

En las inscripciones budistas del noroeste de la India y en inscripciones rupestres en cuevas del oeste de la India, aparecen nombres y títulos griegos<sup>729</sup>. Sin embargo, pocas inscripciones en kharosthi (a excepción de los edictos de Aśoka) pueden ser datadas antes del año 50 a.C. Por lo que algunos autores concluyen, de manera errónea de acuerdo con Neelis<sup>730</sup>, que la ausencia de información sobre población griega en las inscripciones de Gandhāra o el Punjab parece indicar que no hubo influencia griega destacable en el budismo<sup>731</sup>. En la epigrafía budista de la región se hace mención a los donantes *yavana*, palabra sánscrita o *yona*, en indio medio, que podrían sugerir una procedencia griega, pero según ha matizado Ghosh, la connotación de esta designación varía identificando a griegos, greco-iranios, indios helenizados, griegos helenizados, greco-romanos y en general a cualquier individuo llegado del oeste<sup>732</sup>.

No obstante, hubo filósofos griegos que viajaron hacia el este antes de la campaña alejandrina. Muchos de ellos se adentraron en Egipto y Persia, donde probablemente se encontraron con indios en las áreas comunes de la corte, mercados o templos. Por otro lado, uno de los destinos de los misioneros de Aśoka fue el Egipto de Ptolomeo Filadelfos, mucho antes de que el comercio marítimo entre Egipto e India se estableciese durante el imperio de Augusto, con el control romano del Mar Rojo en el siglo I d.C.<sup>733</sup>.

Tras la partida de Alejandro Magno a Babilonia y después de su muerte, la región al oeste de la India había pasado a formar parte del imperio seléucida junto con Anatolia occidental, el Levante Mediterráneo, Mesopotamia, Anatolia oriental, Irán y las satrapías orientales. Sin embargo, mientras las colonias griegas de la región al norte del Hindu Kush pasaban a formar parte del imperio seléucida, al sur del Hindu Kush se constituía el imperio maurya (328-184 a.C.).

El periodo seléucida hizo arraigar la cultura helénica en el Asia Central, gracias a la llegada de colonos procedentes de la cuenca mediterránea y la fundación de ciudades, principal reflejo de la helenización en estas tierras. Pero tras la caída de la dinastía maurya

---

<sup>729</sup> Fussman, 1994: 26

<sup>730</sup> Vease Neelis, 2010: nota 120

<sup>731</sup> Dietz, 2007: 56

<sup>732</sup> Ghosh, 2007: 291.

<sup>733</sup> Gordon, 1939: 37-38

a principios del siglo II a.C., el noroeste de la India era un mosaico de pueblos iranos nómadas, venidos del Asia Central, con griegos con quienes competían por imponer su hegemonía en la región.

Al principio el reino greco-bactriano, escindido del imperio seléucida (250 a.C.), aprovechó el declive de los mauryas para extenderse hacia el noroeste de la India, recuperando territorios conquistados por Alejandro. Pero las propias tensiones internas harían que el reino griego de Bactriana se fragmentase en reinos indogriegos. Gracias al amplio material numismático, ha podido reconstruirse su historia dinástica, que sorprendentemente refleja una síntesis de los rasgos culturales indoiranios del entorno, así como helénicos de su propio bagaje cultural. Es decir, su presencia no fue inmune al ambiente religioso e idiosincrático del noroeste de la India: símbolos budistas, deidades iranas e indias, están presentes en las monedas de estos monarcas.

Tarn consideraba que los monarcas indogriegos se habían convertido en patronos del budismo, adoptándolo para ganar apoyo local contra los reyes locales indios, que igualmente habían aprovechado el colapso de los mauryas para recuperar territorios y restaurar las tradiciones brahmánicas<sup>734</sup>. Para Neelis, esta contraposición de griegos extranjeros apoyando el budismo frente a los tradicionales reyes indios locales que mantienen una ortodoxia hindú, simplifica los patrones mucho más complejos del sistema de patronazgo religioso<sup>735</sup>.

Paralelamente, las invasiones nómadas de los Şaka y los Pahlava que penetraron en el noroeste de la India, los grupos escitas y partos, respectivamente, acentuaron los vínculos entre Gandhāra con su lugar de origen, el Sakastān, es decir, la región comprendida entre el Sistān<sup>736</sup>.

Como efecto de la expansión de la dinastía Han en China y el repliegue consecuente de los hiong-un (que desde el siglo III a.C. se habían constituido en una poderosa confederación que asediaba al imperio chino), las poblaciones nómadas de Asia Central emprendieron un largo proceso de migraciones. El movimiento de los saka o escitas se produjo bajo la presión de las tribus orientales, entre ellas los yue-che, asentados en la cuenca del Tarim.

---

<sup>734</sup> Según las tradiciones sánscritas puránicas, recogidas por Tarn, 1951: 175.

<sup>735</sup> Neelis, 2010: 104. Este argumento también ha sido retomado por Seldeslachts, 2007.

<sup>736</sup> Melikian-Chirvani, 1975: 51.

El poder de los reinos indogriegos se fue fragmentando y debilitando, por lo que las invasiones de poblaciones nómadas de lengua irania terminaron por hacerlos sucumbir a mediados del siglo I a.C. Los saka, asentados entre el Oxus y el Pamir, y los partos, al oeste iranio, ejercieron una fuerte presión que encumbrarían a estas poblaciones de lengua irania al dominio de ambas regiones. Señala Neelis que los sakas (también llamados indoescitas de manera indeterminada) establecieron el control sobre importantes centros de comunicación en las rutas a larga distancia en Asia Central, los límites iranos y el noroeste de la India<sup>737</sup>. Y este hecho coincide con un periodo del incremento de las relaciones de patronazgo y crecimiento de las instituciones budistas, en el lapso de tiempo comprendido entre los siglos I a.C.-I d.C. El papel de los sakas como patronos del budismo se puede apreciar en los manuscritos más tempranos de Gandhāra, las esculturas de Mathura anteriores a la época kushana y las inscripciones kharosthī y brāhmī del noroeste y oeste de la India<sup>738</sup>.

Las poblaciones nómadas procedentes del Asia Central, por tanto, interactuaron en el ámbito religioso del budismo. Como observa Neelis, no sólo fueron conversos pasivos al budismo, sino que mediaron en un trasvase cultural del budismo más allá de la India<sup>739</sup>.

Los sakas dominaron importantes centros en el oeste y noroeste de la India (Ujjayini, Mathura, Taxila), que formaban parte de las rutas comerciales terrestres y marítimas. Las tensiones con monarcas indios, como la dinastía Sātavāhanas, por el control de puertos y rutas comerciales indias fue un factor que propició el comercio de una gran cantidad de productos que circularon vía marítima entre la India y Egipto durante este periodo<sup>740</sup>. Las donaciones realizadas por los sakas permitieron un crecimiento de las instituciones budistas. Salomon cree que su participación en el culto budista fue decisiva en el florecimiento del budismo gandhārico<sup>741</sup>, aunque esto no significa que adoptasen el budismo exclusivamente como característica religiosa.

Por otro lado, el reino indo-parto se vincula con los héroes contenidos en el ciclo épico de Sistân, en concreto con la casa de Suren, que defendió la frontera este de Irán del ataque e invasiones de los saka y los tocarios. Suren fue uno de los siete jefes militares

---

<sup>737</sup> Neelis, 2010: 109.

<sup>738</sup> Neelis, 2010: 110, véase también la referencia de Salomon 1999: 180–181.

<sup>739</sup> Neelis, 2010: 110.

<sup>740</sup> Neelis, 2010: 217-226.

<sup>741</sup> Salomon, 1999: 180.

que auspició el advenimiento de Arsaces como primer monarca de la dinastía parta frente al dominio seléucida. De esta manera la emergencia de los partos repite el encumbramiento del aqueménida Darío I, también organizado en un movimiento de seis comandantes persas, que no haría sino reflejar la ideología mitraica y la herencia de la administración meda<sup>742</sup>, en la región de Sistân.

Los descendientes de Suren protegerían la frontera de los ataques nómadas en contiendas reflejadas en el ciclo de Sistân y el propio *Shāh Nāma*. Se suele vincular la dinastía pallava del sur de la India (siglos II-IX d.C.) a una conquista procedente de la élite dominante de Sistân, de ahí los mecanismos de preservación de la memoria de Suren en la región indo-parta<sup>743</sup>.

Tanto el este como el sureste de Irán remiten nuevamente a una geografía mítico-heroica en la cual se suceden las tradiciones de los reyes kayánidas. Sistân es también el escenario de las tradiciones heroicas que parecen derivar de las leyendas de los grupos iranio saka que se asentaron en la región.

Los kushānos eran una rama de los Yüeh-chih, población referida con este nombre en las fuentes chinas<sup>744</sup>, que ocupaban las montañas del T'ien Shan y que desde el este de Asia Central migraron hacia Bactria. Al igual que indo-griegos y sakas, presionados por grupos nómadas, descendieron hacia el noroeste de la India durante el siglo II a.C. siguiendo rutas similares. Los conflictos con los xiongnu les forzaron a descender hacia el oeste a través de la cuenca del Tarim, a comienzos del periodo Han (siglo III a.C.). La presión ejercida por los xiongnu llevó a los Han a buscar una alianza con los nómadas yuezhi, asentados en los límites de Bactria, en el entorno del Oxus. En ese contexto uno de los jefes de los yuezhi unificó a todos estos grupos nómadas<sup>745</sup>. Este jefe nómada ha sido identificado con Kujūla Kadphises, fundador de la dinastía kushana.

Las regiones occidentales (Xinjiang o todo lo que se encuentra al oeste de China) habían sido concebidas en el imaginario de los Han como un espacio ajeno a la civilización e incluso a la esfera política del propio imperio. Por tanto, la expansión Han a las regiones occidentales se explica únicamente por la amenaza de la confederación Xiongnu. Pero la presencia de Han en las regiones occidentales no fue efectiva antes de

---

<sup>742</sup> Bivar, 2007: 27.

<sup>743</sup> Gazerani, 2015: 28. Pese a las teorías autóctonas sobre los impulsores del arte dravídico, la semejanza etimológica de los pallavas con el término sánscrito *pahlava*, también recogido en el *Mahabaratha*, ha conducido a su vinculación con los partos.

<sup>744</sup> Enoki, 1994: 171-178, quien los vincula a la población escita.

<sup>745</sup> Grenet, 2006: 325-341.

finales del siglo II a. C., aunque sometida a una continua amenaza<sup>746</sup>. Luego controlarían también los territorios de los indo-partos. De tal manera, el poderío kushano abarcaba desde Taxila a Balkh y Termez, atravesando Bamiyan. Una ruta que propició la expansión del budismo, y a través de la cual se han hecho distintivos descubrimientos arqueológicos.

La iconografía de las monedas de Kanishka y Huvishka testimonia una tolerancia religiosa y un sincretismo de multitud de divinidades extranjeras, entre ellas divinidades paniránicas alejadas del zoroastrismo oficial de los sasánidas como sucedía en todo el entorno de Asia Central, sin que se desarrolle en Bactria un zoroastrismo oficial a diferencia del Irán occidental<sup>747</sup>.

Las fuentes de los devotos budistas chinos recuerdan el patronazgo de las instituciones budistas, ejercido por los kushanos, en Sarvāstivādin. Los textos de la escuela Mahāyāna preservados en lenguas china, tibetana, centro asiáticas e iránicas, antes que los propios textos budistas indios de la época recuerdan las acciones emprendidas por Kanishka<sup>748</sup>. Sin embargo, la iconografía budista numismática de las monedas de Kanishka es muy limitada, dado que deidades de origen iranio, heleno o indias están mayoritariamente representadas<sup>749</sup>. La imagen de Buddha sólo fue empleada en las monedas de Kanishka, nunca antes o después de este monarca. Su apoyo al budismo pudo ser motivado por una necesidad política para promover su carácter de *cakravartin*, haciendo donaciones a diversos grupos mientras expandía su poder, del mismo modo que Aśoka. Según Tremblay, los kushanos eran mazdeos<sup>750</sup>, aunque de acuerdo con Fussman, la aceptación de las enseñanzas del Buddha no requiere abandonar las creencias profesadas<sup>751</sup>. El epíteto Śākyamuni aplicado durante el periodo indo-escita o saka en el último siglo antes de Cristo, podría explicar el soporte dado a las comunidades budistas tanto por sakas, indo-partos y kushanos.

Según Neelis, pese a la popularidad de los monarcas kushanos en el crecimiento del budismo, su actividad fue probablemente menos significativa que la de Aśoka u otros

<sup>746</sup> Suponiendo un coste excesivo para la administración imperial, Zufferey, 2008: 11

<sup>747</sup> Staviskij, 1986: 196-197, se refiere a este culto iranio como mazdeo o propio de la esfera avéstica, ligado a la élite kushana

<sup>748</sup> Neelis, 2010: 137-138, quien sigue a Rosenfield, 1967

<sup>749</sup> Cribb, 1999/2000: 151-189

<sup>750</sup> Tremblay, 2007: 87

<sup>751</sup> Fussman, 1994: 25, 42

gobernantes u oficiales locales, cuyas ofrendas fueron las que contribuyeron a mantener las comunidades monásticas<sup>752</sup>.

El número de inscripciones kharosti manifiestan las relaciones entre India y China en el periodo kushano merced a mercaderes tanto indios como iranos de fe budista<sup>753</sup>. Nuevamente, el comercio queda vinculado a la expansión del budismo en Asia Central, a través de poblaciones iranias que también mercadeaban con bienes chinos e indios, portando consigo ideas religiosas de acervo búdico.

El control kushano de las rutas que unían el oeste de Asia Central con el norte de la India permitió el comercio a larga distancia, el intercambio cultural y religioso, en el periodo comprendido entre los siglos I-III d.C. Su poder les permitió administrar una importante red desde el Oxus al valle gangético, que facilitó el movimiento de misioneros en Asia Central y el sur de Asia. Los kushanos no llegaron a administrar directamente los puertos indios del este, donde los *kstrapas* sí ejercían su control o incluso las rutas de la cuenca del Tarim. Pero las alianzas con los gobernantes locales permitieron a los kushanos actuar como intermediarios en las redes comerciales<sup>754</sup>. A través del comercio a larga distancia de productos de lujo, los kushanos se vinculan con la adquisición de las “siete joyas” (*saptaratna*) de los textos budistas<sup>755</sup>. Es decir, la estabilidad de las rutas comerciales permitió el flujo de productos destinados a las instituciones religiosas.

En el siglo III d.C. Shâpur I se hace proclamar *kushanshah* en la Ka'aba de Zaratustra al hacer llegar los límites del imperio sasánida hasta Bactriana y Gandhāra.

#### 5.4.2 La influencia irania a través de la arqueología: difusión del budismo

Gandhāra era un punto crucial en las rutas comerciales entre la India y regiones lejanas, por lo que la distribución de tales rutas a través del Paso de Khyber (entre Kabul y Peshawar) llevó a los investigadores a considerar la expansión del budismo hacia China y Asia Central, directamente desde Gandhāra. La difusión occidental del budismo comienza con Aśoka, tal como manifiestan las inscripciones en kharoṣṭhī halladas en los

---

<sup>752</sup> Neelis, 2010: 137-142.

<sup>753</sup> Harmatta, 1964: 20.

<sup>754</sup> Neelis, 2010: 142.

<sup>755</sup> Neelis, 2010: 144.

territorios de Shāhbāzgarhī y Mānsehrā, como las redactadas en griego y arameo de Kandahār, aunque no se den evidencias arqueológicas anteriores a la propia dinastía maurya. Sin embargo, no parece plausible que alcanzase Bactriana en tan temprano periodo, por lo que la antigua satrapía es objeto de debate, pues hay dos teorías enfrentadas sobre su cronología<sup>756</sup>, al margen de la leyenda de Tapassu y Bhallika y de los traductores de origen partos trabajando en Luoyang durante el siglo II d.C.

1. El budismo penetró en la región en época kushana
2. El budismo alcanzó Bactria en la época del reino greco-bactriano, coincidiendo con el budismo adoptado por Menandro o la iconografía de una estupa en las monedas de Agatocles<sup>757</sup>.

Según Foucher, los primeros monumentos budistas de Asia Central se remontan a los primeros siglos después de Cristo, coincidiendo con la aparición de la dinastía kushana. Por otro lado, también cree que la imagen del Buddha apareció en torno al siglo I a.C. merced a la influencia helenística, aunque no se hayan datado imágenes del Buddha anteriores a la época kushana. Por ello, hay autores que prefieren hablar de arte romano-búdico, antes que greco-búdico. En cualquier caso, tanto el influjo greco-bactriano como el parto son evidentes, por ello debemos considerar un cierto germen artístico desde el periodo helenístico<sup>758</sup>.

Según una tradición pāli, la crónica *Mahāvamsa* (29.38-39), monjes llegados de los reinos de Pallavabhogga y Alasandra llegaron a la corte del rey Duṭṭhagāmani para participar en la colocación de la primera piedra de una stupa. De acuerdo con este relato, Litvinsky sitúa la cronología para la aparición del budismo en Asia Central en la época greco-bactriana. Según el autor, Alasandra se identifica con Alejandría en el Cáucaso (en la actual Kabul), mientras que Pallavabhogga puede hacer referencia a la frontera este de Partia, en la zona de Margiana o algún estado sometido al poder parto en el entorno de Afghanistan<sup>759</sup>.

Sin embargo, según la cronología tradicional, restos arqueológicos de Asia Central datan las primeras estructuras budistas en la región de Bactria-Tokharestan, en el periodo

---

<sup>756</sup> Aunque Bagchi fue un defensor de esta teoría, rebatiendo así la línea Foucher que establecía la fecha del siglo I o II d.C.

<sup>757</sup> Staviskij, 1986: 201-202

<sup>758</sup> Gómez de Liaño, 1998: 86-88

<sup>759</sup> Litvinsky, 1967: 88-91.

comprendido entre los siglos II-IV d.C. Esto implicaría la penetración del budismo desde el sur, cruzando el Oxus y merced a la actividad de misioneros cuyas enseñanzas pueden rastrearse en inscripciones bilingües indo-bactrianas o trilingües brahmi-kharoshthi-bactriano. O en textos epigráficos que indicarían el trabajo de los traductores en los emplazamientos kushanos. Desde Bactria, el budismo llegaría al emplazamiento de Gyaur Kala, en el valle del Murgab, a mediados del siglo IV d.C.<sup>760</sup>.



22. EXPANSIÓN TRADICIONAL DEL BUDISMO (BALL, 1989: 2 FIG. 1)

No obstante, la hipótesis tradicional sostiene que el budismo llegaría al territorio iranio a través del Turkestan chino. En ausencia de evidencias arqueológicas en el este de Irán, las fuentes chinas rememoran a estudiosos iranos llegados a China en los siglos II-III d.C., donde dejaron su impronta como traductores de los textos canónicos budistas.

Dada la falta de centros budistas en el territorio iranio, se ha concluido que los monjes o estudiosos partos realizaron sus estudios en centros de la región de Bactria-Tokharestan, antes de partir hacia China. Los tocarios transmitieron el budismo a los partos

<sup>760</sup> Stavisky, 1993/4: 121-122



una vez que estos se establecieron en la región durante el periodo kushano<sup>761</sup>, ya que no hay evidencia de traducciones partas de los textos budistas<sup>762</sup>.

Desde los inicios de la investigación sobre la expansión budista, especialmente en base a las fuentes chinas, la arqueología soviética fue proclive a considerar que el budismo alcanzó Asia Central antes que el Islam. Recopilando los emplazamientos arqueológicos, Stavisky recalca que los monumentos budistas más antiguos de Asia Central se ubican en la región de Bactria-Tokharistan y el oasis de Merv, muchos de ellos abandonados en época sasánida. Se trata de una teoría aceptada, derivada de la condena de Kartīr y que afectaría a los territorios conquistados por los sasánidas a los kushanos. Pero esta hipótesis merece una relectura a la luz de los datos arqueológicos<sup>763</sup>. Muchas de las reconstrucciones y nuevos establecimientos corresponden a un periodo de dominio sasánida, lo que se corrobora en la cronología de Gyaur Kala<sup>764</sup>. Por tanto, hubo de haber una intensa actividad budista paralela a la proclama de Kartīr, que obligó a revisar la política ejercida por esta dinastía y la precedente sobre estos cultos. También se percibe un patrón irregular de dispersión de los enclaves, sumamente permeables a los cultos locales.

Foucher mantenía que la expansión occidental del budismo nunca alcanzó más allá de la denominada “línea Foucher”, esto es, más allá del oeste de la línea norte sur que discurre entre Balkh a Kandahar<sup>765</sup>, llegando en los primeros siglos después de Cristo y coincidiendo con el esplendor de la dinastía kushana. Las estructuras budistas marcarían incluso la expansión hacia el norte de Bactria-Tokharestan durante los periodos kushano (siglos II-III d.C.) y post-kushano (finales siglo III-siglo IV d.C.)<sup>766</sup>. Además, manifestarían una actividad de patronazgo por parte de los dirigentes kushanos, tanto

---

<sup>761</sup> Bagchi, 2011: 30. Teoría que también recogen Pugačenkova; Usmanova en 1995: 81.

<sup>762</sup> Tampoco existen textos cristiano-partos, pero se infiere su credo entre los partos del este de Irán a través del empleo del siriaco en los textos hallados en el área comprendida ente el Lago Balkash y China. Véase Klimkeit, 1981: 46-47.

<sup>763</sup> Stavisky, 1990: 167, quien propone una continuidad y una supervivencia de la comunidad monástica budista

<sup>764</sup> Stavisky, 1990: 168

<sup>765</sup> También seguida por Emmerick, 1983: 957, quien considera que el emplazamiento de Gyaur Kala es una prueba somera de tal expansión occidental, especialmente si se tiene en cuenta la proclama del zoroastrismo como religión oficial por los sasánidas en los inicios del siglo III d.C. A. Foucher, 1947: 280-285

<sup>766</sup> Stavisky, 1993/4: 127

hacia el budismo como hacia otras religiones existentes, incluyendo el zoroastrismo, el cristianismo, el maniqueísmo y cultos paganos iraníes<sup>767</sup>.

Por el contrario, para investigadores como R. Ghirshman, J. Harmatta, B. Litvinskij, el budismo habría aparecido en Asia Central en la época greco-bactriana, en torno a los primeros siglos antes de Cristo<sup>768</sup>. No se detecta un zoroastrismo en la Bactria previa a la conquista kushana, sino un fuerte intercambio religioso que culmina en el sincretismo. La apertura del reino greco-bactriano a los cultos de la India puede atestiguararse en el pilar de Heliodoro en el sitio de Besnagar, embajador del monarca Antálcidas, cuya inscripción en brāhmī honra al dios Vishnu<sup>769</sup>. Evidencias que junto con los edictos de Aśoka, relejan la pronta expansión de las ideas religiosas de la India, tanto budismo como brahmanismo, en la región de Bactria, a través del flujo de mercaderes y artesanos que llegaban a las ciudades greco-bactrianas.

Los estudios de Merv llevados a cabo por Košelenko presentan una cronología intermedia, en la transición de eras.

La evidencia que disponemos para comprender el budismo en el este de Irán procede en gran medida de las excavaciones rusas y afganas. Los monumentos búdicos que se han encontrado en Asia Central se corresponden con construcciones monásticas (*vihâra*), santuarios y stupas. Los monumentos más tempranos hallados hasta la fecha en Asia Central se localizan en las áreas de Bactria-Tokharistan y el oasis de Merv, donde la ausencia de imágenes de *bodhisattvas* parece adscribir los enclaves arqueológicos a la escuela hinayâna<sup>770</sup>. En lo que respecta al este de Irán, la mayoría proceden de Afganistán y Termez, en Jorasán.

En India la primera arquitectura tallada en roca practicada por budistas se fecha en torno a mediados del siglo I a.C., bajo la forma de *caitya* y *vihâra*. Esta tipología de monumentos parece encontrar su inspiración en las tumbas rupestres aqueménidas en Naqsh-e Rostam, siendo los Ajikivikas durante el reinado de Aśoka los primeros artífices de su construcción<sup>771</sup>. Se trata de cuevas y grutas decoradas tanto con esculturas como con frescos de inspiración irania. Estos nichos excavados en la roca parecen seguir la arquitectura parto-aqueménida del iwan<sup>772</sup>, caso de la adaptación de Bamiyan. En este

---

<sup>767</sup> Stavisky, 1993/4: 127-128

<sup>768</sup> Filanovič, Usmanova, 1996: 186.

<sup>769</sup> Harmatta, 1994: 314

<sup>770</sup> Stavisky, 1990: 167

<sup>771</sup> Emmerick, 1983: 953

<sup>772</sup> Rowland, 1974

enclave confluye la iconografía regia sasánida en las imágenes de Maitreya del valle de Bamiyan, de los siglos VI-VII d.C., en imágenes frontales y hieráticas, tocado por una corona idéntica a la de Xusrōy II<sup>773</sup> y sus lazos<sup>774</sup>. El *bodhisattva* persa de Stein también se incluye en este estilo iranio<sup>775</sup>, cuya influencia debe incluir también la ejercida en los medallones de perlas de los textiles sasánidas<sup>776</sup>.

Si se acepta el budismo como la religión de la dinastía kushana a partir de las fuentes chinas, como el *Wei-liao*, obra de mediados del siglo III d.C., donde uno de sus fragmentos indica que el budismo es conocido en China en el siglo II d.C. gracias a un embajador de los Yueh chi<sup>777</sup>. Bactria se considera uno de los centros más importantes del budismo. De la misma manera debería suceder con los partos, pues pese a la escasez de los datos conservados hay cierta reticencia a hacer de Partia uno de esos centros de saber, vinculando solamente a ciertos individuos. Las crónicas chinas vinculan a los misioneros con sus lugares de origen, por lo cual no debe pensarse que al hablar de Anxi sean oriundos de Partia pero partan en su camino del territorio kushano, excluyendo así Partia como centro de religión.

Los estudios tendrían que cambiar merced a un hallazgo excepcional: el descubrimiento ruso de la *stūpa* de Gyaur Kala, más de 400 kilómetros al oeste de Balkh, en el oasis de Marv, impuso un cambio en la estima de la expansión del budismo entre la población irania. En realidad, permitió una alternativa a la hipótesis de Foucher. De acuerdo con las excavaciones en Merv, Koshelenko pudo situar la presencia del budismo en Asia Central, en torno al siglo I d.C. No obstante, los hallazgos de santuarios budistas en Margiana le permitieron plantear la aparición y expansión del budismo en Asia Central desde una perspectiva nueva de difusión<sup>778</sup>. Koshelenko diferencia la situación religiosa del oasis de Merv, en el piedemonte del Kopet Dagh, considerándola un enclave eminentemente zoroastriano en Margiana, donde la tradición local refiere testimonios del zoroastrismo, el cristianismo, el maniqueísmo y el budismo en el periodo parto-sasánida<sup>779</sup>.

---

<sup>773</sup>Rowland, 1974.

<sup>774</sup>Scott, 1990: 51.

<sup>775</sup>Scott, 1990: 52.

<sup>776</sup>Gharekhani, 2014: 219-230.

<sup>777</sup>Staviskij, 1986: 203.

<sup>778</sup>Koshelenko, 1966: 10.

<sup>779</sup>Gajbov, 1991: 90.

Según Koshelenko, los partos accedieron al budismo a principios del siglo I d.C. en la región de Margiana, a través de los territorios del sureste del imperio, en concreto el enclave de Sistân y las posesiones indo-partas. Ello contraindica la tesis tradicional, que sostenía que los misioneros habían llegado desde Bactria durante el periodo kushano, siguiendo la ruta caravanera que comunicaba dicha región con el oasis de Merv.

Esta cronología, obtenida tras los estudios del yacimiento de Gyaurkala (Merv)<sup>780</sup>, estudiado por Koshelenko, rebate la propuesta de Foucher, según la cual, el budismo de Bactria data de fines del siglo I-comienzos del siglo II d.C.<sup>781</sup>. Siendo, de tal manera, la cronología de Bactria una fase intermedia entre la de Gandhāra y la posterior de Margiana. Koshelenko fecha el budismo de Margiana en el siglo I d.C. Esa comunidad budista construyó la *stūpa* de Gyaurkala en el siglo II d.C.<sup>782</sup>, momento de mayor apogeo del budismo en Margiana, coincidente con el periodo parto. De hecho, se atribuye la expansión del budismo en Margiana al impulso proporcionado por la ocupación de territorios indios por los partos, así como el asentamiento del reino indo-parto<sup>783</sup>.

La Anxi citada en las crónicas chinas puede situarse tanto Margiana como en el reino indo-parto, antes de ser identificada exclusivamente como el reino parto. Si se atribuye el epónimo chino al reino indo-parto, la actividad de An Shigao no coincide cronológicamente, pero si se vincula a Merv tendría sentido únicamente en cuanto a su asociación como territorio anexado al imperio parto, pues la evidencia budista sólo es datable a partir del siglo IV d.C.<sup>784</sup>. Dentro del complejo identificado como el *sanghārāma* se hallaron dos monedas de cobre de Hormuzd II (303-309 d.C.)<sup>785</sup>, así como una moneda local del monarca de Merv de corte sasánida, datada en torno a 240-260 d.C., coincidiendo con el final del reinado de Šāpur I<sup>786</sup>.

El *sanghārāma* recuerda por su diseño a estructuras iránias del periodo aqueménida. En Merv, una estructura cúbica coronada por un domo da acceso a un espacio cuadrangular, rodeado por tres de sus muros por un corredor. En el caso del iwan

---

<sup>780</sup> Descubierto por M. E. Masson en 1962.

<sup>781</sup> Foucher, 1947: 280-281.

<sup>782</sup> Koshelenko, 1966: 180.

<sup>783</sup> Koshelenko, 1966: 183.

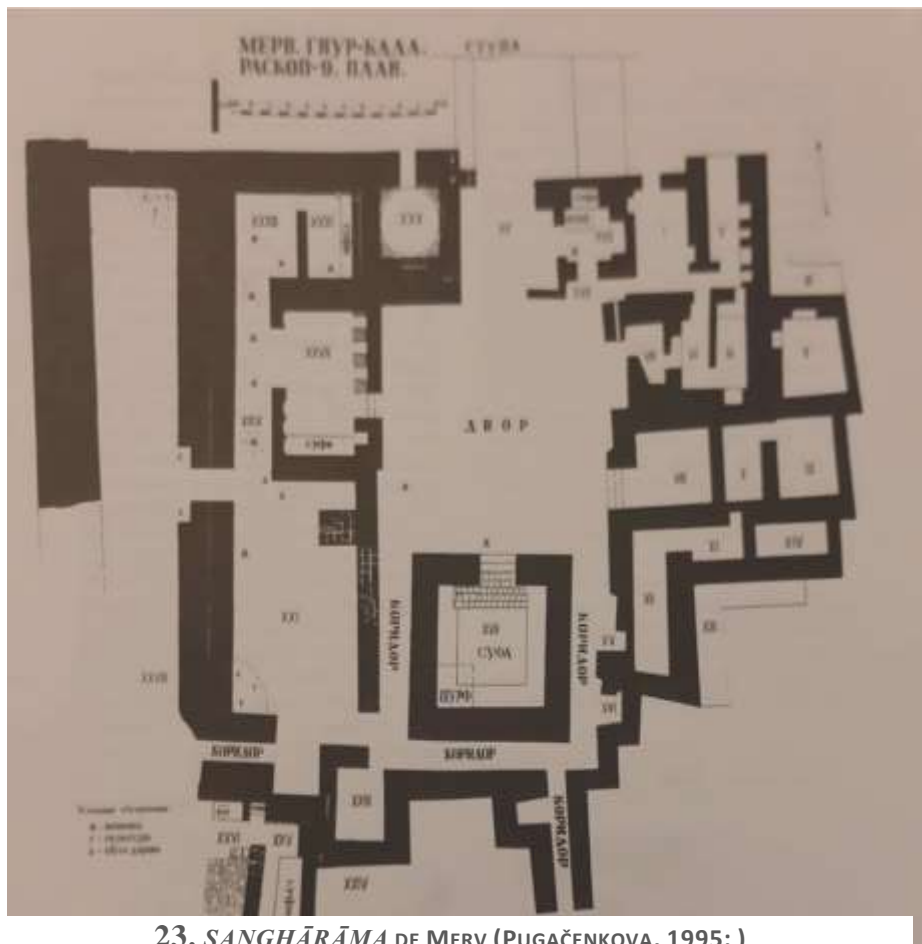
<sup>784</sup> Compareti, 2007: 2, para el autor el budismo parto será puntual, sobre todo por el hecho de que los prestamos lingüístico-conceptuales budistas que se atestiguan en parto son datables sólo a partir del siglo III d.C., según los estudios de Sims-Williams (1983).

<sup>785</sup> Pugačenkova, 1995: 52.

<sup>786</sup> Pugačenkova, 1995: 54. Sobre la reformulación cronológica véase también Callieri, 1996: 391-400, quien apunta a un impulso al budismo occidental durante el dominio heftalita en Margiana, sometido el poderío sasánida.

sasánida, el *iwan* abovedado daba acceso a un amplio patio. En Kuh i Khwaja aparece este mismo diseño arquitectónico.

No es la única semejanza con el emplazamiento de Sistân, pues en un fragmento cerámico de Merv aparece el perfil de un individuo imberbe, en tonos negros, rojos y ocre sobre un fondo rojo y contorno negro, que recuerda a las pinturas de Kuh i Khwaja<sup>787</sup>. Y es que las relaciones de Merv con los territorios partos del este de Irán se reflejan en los elementos abovedados. Sin embargo, Pugačenkova cree que Merv representa un hito en la expansión del budismo en la ruta noroeste, pero en una etapa posterior al paso del budismo por Bactria, desde donde se habrían reelaborado cánones budistas marcados por el influjo de la cultura kushana en la región bactriana<sup>788</sup>. La penetración del budismo en Bactriana estaría ligada al Mahāyāna en los primeros siglos de nuestra era<sup>789</sup>.



23. SANGHĀRĀMA DE MERV (PUGAČENKOVA, 1995: )

<sup>787</sup> Pugačenkova, 1995: 71-72.

<sup>788</sup> Pugačenkova, 1995: 81.

<sup>789</sup> Koshelenko, 1966: 183

La *stūpa* se situaba al norte del *sanghārāma*, orientada en un eje norte-sur. En su primera fase, en los cimientos de la plataforma, mezclado con la mampostería, se hallaron cinco monedas de cobre emitidas por Šāpur II (309-379 d. C.)<sup>790</sup>. Las reconstrucciones posteriores de la *stūpa* revelaron modificaciones en la forma del domo, en primer lugar, de tipo ovalado y posteriormente de forma hemisférica.

Dicha evolución y agrandamiento de las estructuras parece estar en sintonía con el propio desarrollo conceptual de la *stūpa*, siendo en India un pedestal circular que soportaba una estructura semiesférica, mientras que en Gandhāra se desarrolló una *stūpa* de base cuadrada sobre la que se alza una estructura cilíndrica<sup>791</sup>

La última etapa de la *stūpa* de Merv coincide con la presencia de monedas de Xusrōy Anōšag-ruwān (531-579 a.C.), lo que determina su abandono en un periodo no anterior al siglo VI d.C.<sup>792</sup>. Según Pugačenkova, fue un periodo marcado por un desarrollo comercial en la región de Margiana, reflejado en la necesidad de la comunidad budista de construir una nueva *stūpa* en las afueras de Gyaurkala. El incremento del comercio estaría motivado por la competencia entre mercaderes indios e iraníes<sup>793</sup>.

Dentro del complejo de Gyaurkala, en la sala XX del *sanghārāma*, se depositaron quince *ostraka* con inscripciones en persa medio, revelando nombres iraníes de inspiración zoroastriana<sup>794</sup>. Por otro lado, la presencia de estatuillas de estilo budista señala el influjo búdico en Merv entre población local señala en los primeros siglos d.C. El influjo del estilo gandhárico se deja sentir en las esculturas halladas en la *stūpa*. Por ejemplo, las figuras de Gyaurkala identificadas con Buddha y con una *yakṣiṇī*.

---

<sup>790</sup> Pugačenkova, 1995: 56, por lo tanto, no podría ser datada o haber sido construida antes del siglo IV d.C.

<sup>791</sup> Pugačenkova, 1995: 63.

<sup>792</sup> La evidencia numismática a partir de monedas atribuida a Khosrow I y a Kavad I remiten al siglo V d.C.

<sup>793</sup> Pugačenkova, 1995: 61. Stavisky, 1990: 169, quien rebate la propuesta de Masson que hablaba de una rivalidad que habría llevado al enfrentamiento de los zoroastrianos con la comunidad budista y los mercaderes indios alojados en el complejo budista. De hecho, la comunidad budista alcanza tal prosperidad que puede construir un nuevo monumento.

<sup>794</sup> Pugačenkova, 1995: 70-71.



24. ESTATUILLAS BUDISTAS, GJAURKALA (GAJBOV,1991: FIG. 13)

Incluso se podría atribuir al influjo de los partos la convergencia de pensamientos búdicos y partos en el ámbito kushano, dado el alcance del budismo en Merv y aceptada la cronología parta de Koshelenko para el emplazamiento de Gyaurkala<sup>795</sup>. De tal manera, tal como éste propone, coincidiendo con la expansión del budismo en China, en el periodo comprendido entre mediados del siglo I a.C. y mediados del siglo I d.C., los principales difusores hacia China fueron los mercaderes y misioneros de las rutas comerciales en las que los partos ejercían un gran control.

El sincretismo alcanzado entre zoroastrismo y budismo se hace evidente con la inscripción Buddha-Mazdā, en la imagen pintada de una figura acéfala de Buddha, en Kara Tepe, la antigua Termez. Se trata de una imagen sedente del Buddha, en posición de loto (*padmāsana*), anexa a la cual hay una imagen y grafía kushana, con una denominación que sincretiza a la deidad zoroastriana con el Buddha: ΣΒΟΔΔΟΜΑΔΟ (Buddha-Mazdā). a su lado hay una figura femenina conservada en mal estado en la que quizás se reconozca a una bailarina. El centro budista de Kara Tepe se ubicaba en las inmediaciones de Termez, ciudad kushana cuyo máximo esplendor se fecha entre los siglos II-III d.C. Estaba formada por complejos centros rupestres de templos excavados en cuevas. Es posible que los devotos labrasen aquella imagen, reflejando el grado de interacción de su concepción cultural, en algún momento de peregrinación a dicho enclave.

La imagen monocroma representa al Buddha en posición de meditación (*dhyānamudrā*), combinando los atributos de luz o fuego a través del doble halo de llamas

<sup>795</sup> Bussagli 1984: 213.

de fuego que emergen tras la cabeza. El culto al fuego estaba presente en la región como parte de las creencias mazdeístas, por lo que pudo fusionarse con la idea de un radiante Buddha<sup>796</sup>, del mismo modo que se menciona al profeta Mani como el Buddha de Luz. Stavisky sostiene que hay restos de lo que parece ser un altar de fuego en un complejo contextual claramente budista.



25. BUDDHA MAZDĀ DE KARA TEPE (STAVISKY, 1980: 94)

El entorno de Termez con sus emplazamientos de Kara Tepe, Zurmala y Fayaz Tepe parecen responder a centros de paso para los budistas laicos y peregrinos sostenidos por la corte kushana o por influyentes comunidades budistas adscritas al círculo regio, tal como revelan sus dimensiones, la riqueza de sus representaciones, la abundancia de villas

---

<sup>796</sup> Stavisky, 1980: 90



con monumentos búdicos y, sobre todo, la consagración en las fuentes de Bactria como centro teológico y de traducción de textos budistas<sup>797</sup>

También se vincula con las representaciones de los monarcas kushanos, sobre cuyos hombros aparecen llamas ondeantes, del mismo modo que el Buddha, para demostrar su superioridad sobre los Kaśyapas<sup>798</sup>. En lo que parece ser una apoteosis del monarca capaz de derrotar a los demonios malignos que asolan el reino, el mito se perpetua entre los kushanos<sup>799</sup>.

El fuego dinástico de los kushanos presenta una vinculación con Mitra y con los cultos mazdeos, como se evidencia en Surkh Kotal. El pórtico de entrada se abre al este simbolizando la salida del sol y la veneración a Mitra<sup>800</sup>. Una teoría, la del fuego dinástico, presente en la iconografía aqueménida<sup>801</sup>.

La adopción de los cultos mazdeos entre los kushanos del mismo modo que entre los partos responde a una ideología panirania o indoirania heredada de los nómadas de las estepas, yuxtapuestas a las teorías de la divinidad real propagadas con Alejandro Magno y los reyes helenísticos<sup>802</sup>.

Esta imagen forma parte de un gran mural, en el que aparece otra figura en postura de meditación, con la mano izquierda alzada en señal de reverencia al Buddha y con llamas en su alrededor. Lo más importante es señalar que las deidades locales irania rinden tributo a las enseñanzas del Buddha, del mismo modo que las deidades hindúes prestaban homenaje en representaciones similares<sup>803</sup>. En fin, en la numismática sasánida de los periodos de Hormuzd II y Bahram V se puede apreciar un busto envuelto en llamas sobre un altar de fuego en los reversos de sus monedas<sup>804</sup>. Las llamas vuelven a sugerir la conexión budista con Mazdā y con *asha*, por tanto, con conceptos iranos y mazdeos.

<sup>797</sup> Staviskij, 1986: 213, recordando que en Bactria habría diversas escuelas budistas, como la sarvāstivāda y la mahāsāṃghika, a través de los testimonios epigráficos.

<sup>798</sup> Stavisky, 1987: 49.

<sup>799</sup> Carter, 1981: 186, recoge la leyenda de Hsuan Tsang, en la que Kanishka envuelto en llamas procedentes de sus hombros, sometió a un *nāgarāja*, un rey serpiente que atacaba las fundaciones budistas del reino.

<sup>800</sup> Staviskij, 1986: 221.

<sup>801</sup>

<sup>802</sup> Staviskij, 1986: 228-229.

<sup>803</sup> Scott, 1990: 60-61.

<sup>804</sup> Carter, 1981: 177, identificados con la figura regia mediante sus coronas

## 5.5 Conclusiones preliminares al capítulo

No se suele hablar del budismo iranio sino de influencias iránicas en el budismo a través de agentes poblacionales iránicos, asentados en el subcontinente indio. No obstante, la expansión hacia el oeste del budismo se solapa con el encuentro greco-indio. Es, por tanto, de obligada referencia adentrarse en la conciencia griega del status filosófico de la India para comprender el impacto que ésta pudo tener entre los pensadores griegos. Pero sin olvidar que los edictos de Asoka se erigieron en regiones pertenecientes a las antiguas provincias aqueménida y seleucida al sur del Hindu Kush.

Es importante recalcar que el inicio de la expansión aqueménida y el desarrollo de la tradición budista son fenómenos históricos coincidentes en el tiempo. Sin embargo, tradicionalmente se ha considerado que la campaña de Alejandro Magno en la India (326 a.C.) abrió un periodo de interacción cultural entre el helenismo y el valle del Indo. La campaña militar le llevó desde el corazón del imperio persa hacia Asia Central, esto es, las provincias de Bactria y Sogdiana. Pero las tensiones y posterior retirada por el río Indo, dejan abierto el interrogante y el debate sobre si la intencionalidad de Alejandro era someter sólo las fronteras occidentales del imperio aqueménida o completar una conquista del mundo<sup>805</sup>.

Se ha considerado que tras la caída de la dinastía maurya en 185 a.C. los grupos de población iránicos no fueron más que una barrera en las relaciones entre la India y el Occidente, provocando la ralentización de las relaciones entre ambos polos culturales<sup>806</sup>. Además, se decía que el pensamiento religioso de Persia estaba sumido en un misterio impenetrable.

Se trata en realidad de un periodo de intensa actividad militar especialmente en el noreste de Irán, desde donde los partos conquistaron las tierras dominadas por los seléucidas. Sin embargo, la expansión del budismo hacia el oeste apenas ha sido objeto de mayor estudio salvo en el encuentro del pensamiento griego e indio. Este mismo hecho obliga a incidir bajo qué condiciones se produjo el debate filosófico para entender tanto el encuentro religioso como el papel del Irán parto-sasánida.

A su vez el entorno del Hindu Kush se revela como un escenario de connotaciones mítico-históricas, un entorno geográfico en el que se produce no sólo una convivencia

---

<sup>805</sup> Véase las referencias de Neelis, 2010: nota 99. Foucher, 1947, quien argumenta que Alejandro seguía las huellas de los reyes aqueménidas en el proceso de conquista.

<sup>806</sup> De Lubac, 1952: 18

sino una fusión cultural, una amalgama de tradiciones que se inició en el periodo aqueménida y que culmina en el periodo sasánida: tradiciones nómadas-escitas; zoroastrianas, ascéticas, védicas y budistas, que principalmente pasan por la escuela de Gandhāra.

La importancia del imperio kushano en el desarrollo del budismo iranio es clave debido a la estabilidad proporcionada en las rutas comerciales trascontinentales, permitiendo un contacto intercultural y la expansión del budismo más allá de la India. La importancia de esta expansión se acrecienta dado que la dinastía kushana, aun adoptando el budismo como religión oficial, ejerce el patrocinio no sólo de dicha confesión, sino que se rodean de otras religiones, dotando al imperio kushano y a su manifestación artística de un sincretismo en sintonía al flujo recíproco de ideas iránias, indias y budistas.

---

# Irano-budica: el legado iranio en la difusión del budismo en Irán

---



## 6 Irano-budica: el legado iranio en la difusión del budismo en Irán

En su libro sobre India, Bīrūnī dice que, en tiempos antiguos, la región geográfica que se extiende desde Khorasan a la meseta irania, alcanzando tierras mesopotámicas, estuvo poblada por seguidores de la religión de la *Shamaniyya*, que incluso preservaron sus creencias después de la aparición de Zaratustra. El término *Shamaniyya* fue empleado en tiempos de Bīrūnī para designar de manera genérica al paganismo, que había sobrevivido a la llegada del Islam, entendiéndose por paganismo el budismo, pero también un culto idolátrico no zoroastriano<sup>807</sup>.

Ahí, en la amplitud de tal designación, la figura de “Būdhāsaf” se entremezcla con las enseñanzas de los sabeos y las propias del budismo, hasta la predicación de Zaratustra y la expansión del zoroastrismo tras la conversión de Gushtāsb/Vishtāspa. Cabe recordar que según la exposición de Bīrūnī, Zaratustra apareció en Azerbaijan y predicó en la región de Balkh<sup>808</sup>.

De lo que se deduce que hubo un sincretismo, un paganismo y/o una idolatría entre religiones iránicas pre-zoroastrianas, budismo y otras corrientes ligadas al chamanismo en el territorio iranio en una cronología próxima, que no necesariamente implican una fecha anterior a la aparición del profeta Zaratustra. Además, y de acuerdo con su contenido literario, la información sobre el budismo que disponían los historiadores musulmanes llegó procedente del este de Irán<sup>809</sup>.

Bīrūnī indicaba también que la población del Khorasan llama coetáneamente a los *Shamaniyya* “šamanân”, derivado del sánscrito *śramaṇa*-. Esto implicaría, según Bīrūnī, que tan vasta área geográfica mencionada en su obra estaba adscrita a creencias budistas. Es decir, según se desprende de la obra de Bīrūnī, el área próxima a Balkh siguió manteniendo las prácticas budistas incluso durante el periodo islámico<sup>810</sup>.

<sup>807</sup> Gimaret, 1969: 289. De hecho, según expone Gimaret, en autores como Firdawsī, el término *šaman* significa idolatra.

<sup>808</sup> En Hind, 10f/15f = i, 21, según referencia de Crone, 2012: 35. 1

<sup>809</sup> Crone, 2012: 29.

<sup>810</sup> Gimaret, 1969: 271, refiere por el contrario que la obra de Bīrūnī es rica en las reseñas sobre el hinduismo, pero no dice nada sobre el budismo.

De la información legada por los historiadores musulmanes se recoge el relato sobre un profeta indio contemporáneo del legendario rey Ṭahmūrath, segundo monarca de la dinastía Pīshdādian, personaje activo en las tierras del este de Irán, donde impartió sus enseñanzas y reformó o fundó el antiguo paganismo basado en la idolatría. Durante su reinado se instituyó el ayuno, practicado como una forma de veneración a la divinidad en un contexto de escasez de alimentos. La invención del ayuno se atribuye a los seguidores de Būdhāsaf, considerados caldeos o sabeos, pero en ningún momento *Shamaniyya*. Sus adeptos abrazaron a su vez el ascetismo y la pobreza como forma de vida, por lo que la vinculación con el budismo e incluso el ascetismo cristiano de Mesopotamia y Siria parece presente en este periodo mítico del Avesta.

La explicación a estas interpretaciones de los autores islámicos supone un encuentro entre budismo y tradiciones iránias en el este de Irán, de tal manera que según se desprende de los historiadores musulmanes, la antigua religión irania y el budismo se solapan bajo un mismo aura de paganismo. Es decir, un contacto entre poblaciones iránias permitió su amplia difusión en territorio iranio.

Por otro lado, en la poesía persa del periodo islámico es también habitual encontrar la metáfora del *bot*, esto es, la pura belleza. El *bot-e mâhruy*, no es sino el Buddha, cuya cara asemeja a la luna, siendo el origen budista el arquetipo de la pura belleza en la literatura islámica de Irán<sup>811</sup>. Por otro lado, la luna plena de *vaiśākha* es el momento en que el portador de la enseñanza suprema se aparece al mundo, es decir, cuando el Buddha adquiere su condición<sup>812</sup>.

Sin embargo, de acuerdo con Crone, no se trata de reducir la descripción del paganismo a dos vertientes concretas –budismo y pre-zoroastrismo–, también definidas geográficamente<sup>813</sup>. Por el contrario, Bīrūnī hace una aproximación a la historia del zoroastrismo y a su imposición oficial en las regiones que formaban parte del imperio sasánida, incluyendo aquellas en las que se profesaba el budismo.

---

<sup>811</sup> Melikian-Chirvani, 1974: 34-46

<sup>812</sup> Melikian-Chirvani, 1974: 53

<sup>813</sup> Crone, 2012: 35.

## 6.1 Interpretación del budismo en el periodo sasánida: un enfrentamiento de rasgos chamánicos en la corte sasánida

La imposición del zoroastrismo alcanzó su máxima expresión en las inscripciones de Kartīr durante el periodo sasánida, en las que se indican claramente las medidas tomadas contra los budistas, así como otras creencias, y una política religiosa basada en el establecimiento de templos de fuego. La proclamación del zoroastrismo como religión oficial con los sasánidas, implicaría dos hechos:

1. Por un lado, posiblemente las medidas de Kartīr también afectaron a otras tradiciones iránicas. Como señala Crone, es difícil creer que lo que ellos consideraban zoroastrismo fuera impuesto sin más en la diversidad de las tradiciones iránicas pre-zoroastrianas<sup>814</sup>. Los sacerdotes nunca habían formado una casta homogénea y unificada antes de la reforma sasánida. Por lo que la definición de *Shamaniyya* también les englobaría a ellos.
2. La identidad nacional iránica plasmaría estos acontecimientos en el relato de cómo los reyes Pīshdādian eliminaron las prácticas de la *Shamaniyya*. Es decir, la memoria nacional iránica recupera los acontecimientos sasánidas de la imposición del zoroastrismo como religión oficial frente al budismo, atribuyendo los hechos a una dinastía legendaria que derrotó al paganismo y que instauró la civilización. Esto tiene su plasmación arqueológica con la erección de templos de fuego y el declive de los monasterios budistas en la región de Asia Central.

El relato del budismo iraní entronca la memoria nacional iránica, esto es, el ciclo mitológico del Sīstān y la tradición avéstica, con las pretensiones legitimadoras de los sasánidas que tratan de derribar cualquier rastro de idolatría a través de la declaración del zoroastrismo como religión oficial. Ello deja entrever un panorama en el que el budismo había tenido acogida en el este de Irán durante el periodo predecesor, bajo dominio parto, y los sasánidas trataron de frenarlo.

---

<sup>814</sup> Crone, 2012: 37.

Recogiendo la tradición avéstica de la dinastía kayánida, gobernadores de las siete partes de la tierra<sup>815</sup> y vinculándose a ella, los monarcas sasánidas se proclaman herederos de la *xvarənah*, la gloria real, así como guardianes de la semilla del profeta. Es decir, sancionaban así la confesionalidad de su estado, creando una propaganda precisa frente a sus predecesores arsácidas, presentados como una interrupción de monarcas semipaganos y filohelenos en la línea legítima de los dirigentes de la patria avéstica<sup>816</sup>.

La conciencia histórica del pasado entre los sasánidas pretende diseñar una genealogía, en la que los legendarios monarcas de las dinastías pīshdādian y kayānida no eran sino los propios aqueménidas, mientras que los partos aparecen como un elemento disruptivo, que favoreció la presencia de elementos no zoroastrianos. No hay que olvidar que bajo la dinastía pīshdādian surgió Būdhāsaf, identificado como el artífice del culto a los *dēv*, condenado por *Zaraθuštra*.

En el período tardío sasánida, fruto de la reinterpretación y la propaganda sasánida, tanto el pasado como la geografía de la historia sagrada avéstica ubicada en el este de Irán se adaptó a nuevos emplazamientos de la meseta irania, elaboración que sería la que las tradiciones judeocristianas y greco-romana llegarían a conocer<sup>817</sup>. La visión religiosa de los sasánidas dimensiona la concepción geopolítica del imperio. Es decir, la cosmogonía basada en la tradición avéstica de la que resulta el concepto Ērān permitió la reclamación territorial sobre la legitimación mazdea. Debe hacerse notar que, por el contrario, los maniqueos nunca aceptaron el nombre Ērānšahr para el imperio, refiriéndose al mismo con el término Pārs, conscientes de las implicaciones político-religiosas que implicaba la designación dada al imperio sasánida<sup>818</sup>. Por otro lado, la situación del budismo durante el periodo sasánida está determinada por la situación de otras confesiones religiosas en el mismo imperio, como el judaísmo, cristianismo, maniqueísmo, mandeísmo y el mencionado budismo, consideradas paganas respecto al zoroastrismo oficial.

Para comprender la situación del budismo en el Irán sasánida hay que atender previamente a las inscripciones registradas en la región de Fars de Kartīr, sumo sacerdote

---

<sup>815</sup> El *Mihr Yašt* 13-14 habla de una división de la tierra en siete partes, mientras que el *Zamyād Yašt* refiere una genealogía de gobernadores de las siete partes de la tierra: los reyes kayánidas.

<sup>816</sup> Gharehkhani, 2012: 284.

<sup>817</sup> Canepa, 2013: 319-372; Daryaei, 2019: 228

<sup>818</sup> Gnoli, 1989: 152. También la explicación detallada de las implicaciones avéstica y el ciclo heroico de Sistán en la conformación de la identidad irania, Gharehkhani, 2012: 288-292.



sasánida del siglo III d.C.<sup>819</sup>. Estas inscripciones son consideradas de gran importancia para considerar la tradición zoroastriana de época sasánida, pero también la relación de otras religiones con las que convivió en el orbe sasánida.



26. INSCRIPCIÓN DE KARTĪR EN NAQŠ (@CAIS SOAS)

Kartīr recibió el cargo de sacerdote de Ohrmazd, esto es, *ohrmazd mowbed*, título otorgado en el periodo sasánida al sacerdote supremo aplicado a aquellos individuos que habían recibido la revelación para tener capacidad de ver en el otro mundo<sup>820</sup>, y que forma parte del complejo entramado de títulos dentro del aparato administrativo sasánida. Según su inscripción en la Ka'ba-ye Zartosht, se dice que los no adoradores de Mazdā fueron abatidos de la tierra, incluyendo a judíos, šaman (budistas), brahmanes, cristianos, nāšrā (nazarenos o mandeos), makdags (baptistas o jainistas) y zandīk (maniqueos). Los ídolos (*uzdēs*) fueron destruidos; los “dens” (*gilist*) de los demonios fueron borrados y convertidos en tronos para el asiento de los dioses:

---

<sup>819</sup> Las inscripciones de Kartīr son:

1. Naqš-e Rajab (KNRb), en Fārs, próxima al relieve de investidura de Ardašīr.
2. Naqš-e Rostam (KNRm), próxima al relieve triunfal de Šāpūr I.
3. Sar-e Mašhad (KSM), en el camino aqueménida de Susa a Persépolis, en la provincial de Fārs.

<sup>820</sup> Gignoux, 1968: 413, n. 19

*kēš ī Ahriman ud dēwān az šahr (franaft?) ud a-wābar akiriy ud jahūd ud šaman ud brahman ud nāsrāy ud kristiyān ud maktak ud zandīg andar šahr zad bawēnd ud uzdēs gugānīh ud gilist ī dēwān wišōbīh*<sup>821</sup>

En la referencia de Kartīr al abatimiento de las otras religiones, se emplea el término *-zad*. Según Skjærvø, este verbo es un término tradicional que refiere la eliminación del mal, pero no lleva implícito el significado de asesinato (en cuyo caso sería *ōzad*)<sup>822</sup>. Es decir, que podría aludir al resultado de las disputas con otros credos religiosos, tal como se atestigua en la literatura pahlavi<sup>823</sup>, recordando ese contexto de espiritualidad itinerante en constante debate. Sin embargo, la destrucción de ídolos rememora la actuación de Darío contra los elamitas, que no adoraron a Ahura Mazdā, y la destrucción de Jerjes de los santuarios de los *daivas*, instaurando en su lugar el culto a Ahura Mazdā<sup>824</sup>. Y, por tanto, las inscripciones intentan convencer del valor de un buen comportamiento en la vida terrena, acorde con la tradición mazdāyasna, según el modelo virtuoso de Kartīr, cuyos actos serán valorados y juzgados en el más allá<sup>825</sup>. No parece casualidad que Kartīr hiciera numerosos desplazamientos a Khorasan en compañía de otros personajes de la nobleza sasánida, donde también se practicaría alguna forma de budismo, que paulatinamente entraría en decadencia y afecta a su situación en entornos anexos como Merv, Bactria y Transoxiana. Así se narra en un tono personal en la inscripción de Sar Mashad<sup>826</sup>.

La actividad de Kartīr fuera de Irán insiste en la necesidad de establecer templos de fuego y establecer una ortodoxia frente al paganismo, como debió suceder en el santuario budista de Kara-Tepe donde se emplazó un templo de fuego en un nicho que anteriormente albergaba una estatua budista, con motivo de la reforma de Kartīr <sup>827</sup>. Frye considera que su labor es la de un misionero<sup>828</sup>, recordando esa espiritualidad itinerante necesaria para la propagación de la fe.

<sup>821</sup> Gignoux, 1991: 69-70, la doctrina de Ahriman se equipara a la de aquellas creencias mencionadas que fueron golpeadas y aniquiladas.

<sup>822</sup> Skjærvø, 2012: 547-565

<sup>823</sup> Skjærvø, 2012, tomando las referencias del *Dēnkard* books 4, 5, 8

<sup>824</sup> Según la observación de Skjærvø, 2012 sobre las inscripciones aqueménidas

<sup>825</sup> Skjærvø, 2012

<sup>826</sup> Frye, 1963: 219-120

<sup>827</sup> Staviskij, 1986: 198

<sup>828</sup> Frye, 1963: 219-220

Conviene subrayar que, con anterioridad al periodo sasánida, el clero no participaba de manera abierta en actividades diplomáticas de manera directa, aunque interviniera lógicamente de manera ideológica en asuntos políticos. Sus obligaciones sólo alcanzaban a asuntos jurídicos y financieros<sup>829</sup>, a diferencia de los obispos cristianos, que sí eran enviados como embajadores, revelando así la importancia del cristianismo en la corte sasánida<sup>830</sup>. Por ejemplo, según Zouberi, no se ordenó ninguna persecución contra los cristianos durante el periodo sasánida. El verdadero problema derivó de los asuntos internacionales, cuando el cristianismo fue legalizado como culto por el Edicto de Milán durante el reinado de Constantino, en el año 313. Lo más llamativo es que los cronistas seculares bizantinos no hablan de persecuciones en Persia, información que proviene sólo de historiadores cristianos del siglo V d.C. o de martirólogos sirios.

En este sentido De Jong advierte de la vulnerabilidad del historiador frente a las fuentes conservadas, es decir, frente a la propaganda real, porque puede caerse en el obvio riesgo de identificar la normativa religiosa con la tradición religiosa<sup>831</sup>, es decir, identificar la normativa de la clase sacerdotal como el corpus de las tradiciones religiosas<sup>832</sup>. Hay que considerar que, al pragmatismo de la administración imperial sasánida y el comercio de las rutas comerciales, se añade el flujo de la espiritualidad y el intercambio religioso. Siguiendo a Gignoux, De Jong convenía en resaltar que, si se sigue una jerarquía en el uso de las fuentes, se pueden superar los problemas que surgen al estudiar el encuentro de todas estas religiones. Si se da prioridad al material contemporáneo, principalmente epigráfico, sobre la literatura de dichas comunidades, esta problemática tiende a desaparecer<sup>833</sup>.

La llamada Ka'aba de Naqš-e Rostam se remonta al periodo aqueménida. Usándola, es muy posible que Kartir tratará de reforzar el vínculo con el pasado de la región de Fars. Sin embargo, pese a que este enclave ha sido asociado a los templos de fuego, estos enclaves de culto no han sido definidos a nivel arqueológico durante el siglo III d.C., a excepción del lugar de Kuh i Khwaja. Por otro lado, su política represiva debe enmarcarse en un contexto particular, tal como considera Gignoux, una suerte de propaganda frente a otras religiones que habían penetrado en tierras del imperio, como

---

<sup>829</sup> Daryaei, 2009: 43

<sup>830</sup> Zouberi, 2017: 121-132

<sup>831</sup> De Jong, 2004: 51.

<sup>832</sup> De Jong, 1997: 68-75.

<sup>833</sup> De Jong sigue el trabajo de Gignoux, 1984: 253-262

cristianismo, budismo e incluso filosofía griega y astrología babilonia, frente al mal estado que el mazdeísmo parecía presentar a finales del imperio arsácida<sup>834</sup>.

De hecho, según De Jong, las inscripciones del sacerdote Kartīr, en las que alude a la persecución y sometimiento de las creencias paganas en los límites del imperio, apenas proveen de información histórica. Dichas persecuciones no están registradas en la literatura de las otras tradiciones religiosas y probablemente no tuvieron lugar en realidad<sup>835</sup>.

Existe cierta tendencia a interpretar esta inscripción de manera libre, entendiendo que la violencia física no tuvo lugar contra las diversas religiones, sino dentro del conflicto cósmico en el que las verdaderas enseñanzas triunfan. Porque de hacer caso a las inscripciones y a su interpretación literal, la actividad de las comunidades cristiana y judía no hubieran tenido ni la cabida ni la acogida que de manera diversa tuvieron durante el periodo sasánida. El mito sí recoge como los pīshdānian eliminaron la *shamaniyya*. Y este hecho debe subrayar tanto la concepción del paganismo como la cronología de este, según se ha indicado anteriormente.

De Jong habla de un contexto de debate, de polémica religiosa, en la que los textos oficiales permitieran instruir a los seguidores de Zaratustra frente a las discusiones con seguidores de otras religiones<sup>836</sup>. Los textos pahlavi del periodo sasánida implican, por tanto, una mayor conciencia del contexto religioso adoptado por la población frente al socio-religioso contenido en el *Avesta*. En el *Avesta* no hay ninguna referencia a ninguna otra tradición religiosa coetánea conocida, mientras que en la literatura pahlavi sí se hacen menciones a dichas tradiciones. En definitiva, Kartīr encarnaba las pretensiones por establecer una ortodoxia zoroastriana como religión oficial en el imperio sasánida, incluso expandir esta ortodoxia entre los magos helenizados de Asia Menor, asentados allí durante el periodo helenístico, momento en el cual empezarían a ser conocidos por el mundo heleno<sup>837</sup>.

El hecho de mencionar tales confesiones muestra un panorama religioso y social enriquecido hasta la imposición del zoroastrismo en cuanto a religiones y creencias

---

<sup>834</sup> Gignoux 1989: 694. Véase también Menasce, 1956-1957: 3-12.

<sup>835</sup> De Jong, 2004: 51.

<sup>836</sup> De Jong, 2004: 61-62.

<sup>837</sup> Estrabón (15.3.15), donde habla del asentamiento de magos en la región de Capadocia y el culto de los altares de fuego en lugares sagrados naturales.

durante el periodo parto sasánida. Se puede hablar de un cosmopolitismo religioso imperante en todo el entorno de Asia Central.

Sin embargo, debemos entender un diseño de tal ortodoxia en medio de un entramado de consideraciones e implicaciones conceptuales. Sorprendentemente, pese a adoptar motivos iconográficos aqueménidas, como el anillo de Mazdā, otros elementos como el disco alado o los símbolos del culto del fuego desaparecen del arte sasánida<sup>838</sup>.

De acuerdo con Frye, en Kartīr hay una insistencia en incidir en la *ortopraxia* más que en la *ortodoxia*, con la única finalidad de asegurar la instauración de una confesionalidad zoroastriana, dentro de un orden religioso<sup>839</sup>. Una ortodoxia zoroastriana, según manifiesta Skjærvø<sup>840</sup>, frente a Boyce, quien considera que en las inscripciones no hay ninguna referencia viable para hablar de ortodoxia en Kartīr<sup>841</sup>. El mazdeísmo fue la religión defendida por el gobierno sasánida, pero no puede afirmarse si era la versión basada en el zurvanismo, que acentúa el dualismo, tal como defiende Boyce.

Los sasánidas recogieron fórmulas aqueménidas en su programa político y en sus epígrafes, pero señala Skjærvø que todavía no se ha subrayado suficientemente que las acciones de Kartīr estén de acuerdo con la tradición mazdāyasna, conocida con las primeras inscripciones aqueménidas y la posterior literatura pahlavi. Aunque el relato de Kartīr refleja la tradición oral recogida en los *Gaθās* y en el *Yasna Haptañhāiti* y su exégesis<sup>842</sup>, no hay base para asumir que este sumo sacerdote iniciase una reforma o reintrodujese la ortodoxia<sup>843</sup>. Cuando Kartīr habla de la condena al budismo y al maniqueísmo, es necesario prestar atención al hecho de que el profeta Mani tuvo una implicación directa con el budismo en la India y con el budismo en su expansión hacia el oeste. De tal manera, se puede hacer una lectura distinta, dada la vinculación ideológica del maniqueísmo con el budismo, pues podría considerarse que también hay una alusión indirecta a la doctrina del Buddha en la inscripción del sacerdote Kartīr. Es posible que dada su participación en la ejecución de Mani, las inscripciones estuvieran dirigidas específicamente contra las enseñanzas de este último<sup>844</sup>. Mani, por su proximidad con el

---

<sup>838</sup> Yarshater, 1971: 526.

<sup>839</sup> Frye, 1963: 221.

<sup>840</sup> Skjærvø, 2012: 547-565.

<sup>841</sup> Boyce, 1957: 306.

<sup>842</sup> Skjærvø, 2012: 547-565.

<sup>843</sup> Op.cit.

<sup>844</sup> Zaehner, 2011: 23, considera que hay un conflicto ideológico subyacente entre el zurvanismo y el mazdeísmo. Para ello cita el pasaje KNRb.

budismo, suponía un desafío, de donde las reticencias al debate, plasmado en una ordalía de consecuencias trágicas.

De tal manera, cuando en la Ka'ba-ye Zartosht, Kartīr menciona a los *šmny* no sólo estaba mencionando la supresión del budismo sino por extensión a los seguidores de Mani y a cualquier otra forma de paganismo, englobado en tal concepto, marcado por su carácter ascético e itinerante<sup>845</sup>. Los *šaman* de dicha inscripción se denominan bajo un término medio iranio en el que también se engloban tradiciones religiosas proféticas y mánticas, al igual que el propio zoroastrismo<sup>846</sup>.

Kartīr y Mani habrían tratado de impresionar, compitiendo entre sí, desde una perspectiva chamánica, a sus patronos reales y ganar seguidores, llevando a cabo sanaciones, subrayando el tradicional papel de sanador o físico ambulante, y los viajes espirituales y astrales mediante prácticas de éxtasis. El estado de éxtasis depende del acceso, por parte de personajes especializados, a un estado de conciencia alterado, que suponen una ruptura con los niveles de normalidad social. El hecho de cómo se percibiera ese estado y cómo se administrará permite valorar históricamente la forma de sancionar la experiencia del éxtasis<sup>847</sup>. Por tal motivo, esta disputa sólo recalca el antagonismo de dos individuos, pero dentro de un contexto en el que la práctica “chamánica” debía ser algo habitual incluso dentro de un clero altamente jerarquizado. Una confrontación donde el budismo e incluso el chamanismo están de algún modo presentes a través de las compilaciones de Mani.

El enfrentamiento entre los sacerdotes Mani y Kartīr subraya su capacidad manifiesta para viajar a través de un cosmos dual, entre el cielo y el infierno. Una habilidad -la del viaje espiritual y la práctica del éxtasis-, propia de chamanes<sup>848</sup>. Sin embargo, a diferencia de Mani que clamaba ser la encarnación de las enseñanzas antiguas, Kartīr, adalid del clero zoroastriano, condena todas las religiones no zoroastrianas.

Este conflicto podría imbricarse en un enfrentamiento de base chamánica, basándonos en los dos factores que Nyberg había señalado como prioritarios dentro de

---

<sup>845</sup> Russell, 1990: 192, n. 22, considera que el término *šmny*- es de origen iranio y un préstamo lingüístico del persa medio a la región de Siberia.

<sup>846</sup> Russell, 1990: 192, n. 22, siguiendo al autor, quien considera que el término se expandió desde el ámbito iranio a Siberia.

<sup>847</sup> Piras, 2014: 158.

<sup>848</sup> Russell, 1990: 187.

las prácticas de Zaratustra: la ordalía y un cuerpo de magos<sup>849</sup>. Sin embargo, el ideal de la no violencia en el maniqueísmo pudo haber sido un punto de inflexión en una sociedad en confrontaciones fronterizas constantes. Evitar la violencia o la posibilidad de dañar cualquier ser vivo es reprochado por el rey sasánida Bahrām a Mani, tachándole de inepto e inútil tanto para la guerra como para la caza<sup>850</sup>. Esta actitud recuerda la *ahimsa* del budismo y del jainismo, pese a que Mani acompañase a Šābuhr en alguna campaña militar.

Por otro lado, como condición de la capacidad chamánica, se atestiguan tres viajes extraterrenales en la tradición zoroástrica: el de Vištāspa<sup>851</sup>, el de Ardā Virāz y el de Kartīr<sup>852</sup>, desempeñados por sacerdotes que pasan por tres estados propios de esta experiencia: consumo de una bebida que conduce al éxtasis (la inscripción incompleta en el caso de Kartīr podría hablar de esta ingesta), muerte aparente y viaje a un más allá que es, a la vez, ámbito de dioses y difuntos<sup>853</sup>. En la inscripción de Sar Mašhad, no del todo comprensible por el estado del texto, Kartīr relata que, como consecuencia de su devoción, piedad y esfuerzos por favorecer la expansión del mazdeísmo, los dioses le han otorgado una visión del paraíso y del infierno. Según Grenet, esta visión fue alcanzada por la intercesión de un médium<sup>854</sup>.

Los motivos invocados son mencionados como medida para conciliar su experiencia chamánica –en la que no parece haber consumido ningún tipo de sustancia alucinógena- incompatible con las prácticas de la religión oficial, aunque parece haber empleado la entonación de *manthras*, tal como se recoge en la práctica del *Vidēvdāt* 7.44<sup>855</sup>, a modo de mecanismo mimético-ritual, conduciendo tanto a una muerte aparente como a un estado visionario<sup>856</sup>.

Gignoux considera que la mención a los motivos que condujeron a Kartīr a tener esta visión se deben a la necesidad de conciliar el carácter chamánico de su experiencia

---

<sup>849</sup> Henning, 1949: 7, analizando la percepción de Zoroastro como político definida por Herzfeld (1947) y la de hombre-medicina defendida por Nyberg (1938).

<sup>850</sup> Texto 1.5.4 en Bermejo, 2008: 160.

<sup>851</sup> La experiencia de Vištāspa recuerda la teoría de que el valedor del profeta formase parte de un entramado de sacerdotes antes que, de reyes, en cuyo caso dicho viaje tendría más sentido.

<sup>852</sup> Ver inscripción de Sar-e Mašhad, según Gignoux, 1974: 63-69

<sup>853</sup> Gignoux, 1979: 42 nota 8, rebatiendo a Molé, quien atribuye este viaje a un rito de iniciación y donde el autor cuestiona si en el chamanismo debemos hablar de ritos de iniciación.

<sup>854</sup> Grenet, 2002: 18, quien menciona la cualidad de médium para alcanzar esa visión. Dicha inscripción parece ser la original sobre la que se grabaron las otras tres atribuidas a Kirdir, Gignoux, 1991: 690

<sup>855</sup> Russell, 1990: 186.

<sup>856</sup> Piras, 2014: 173.

como algo compatible con las prácticas de la religión oficial. La primera experiencia extática incluye tortura, desmembramiento, muerte simbólica y renacimiento, con el objetivo de consagrar al individuo como chamán, siendo la novia celestial una figura secundaria. Sin embargo, tanto la iniciación chamánica como la propia práctica extática están inducidas por técnicas ritualizadas. El renacimiento proporciona una “iluminación chamánica”<sup>857</sup>. Kartīr insiste en tener una gran confianza para sentir lo que ocurre a las almas después de la muerte, aunque no puede confirmarse que el estado de trance haya sido inducido por la ingesta de alguna droga (a diferencia del relato de Ardā Wirāz)<sup>858</sup>.

En las inscripciones sasánidas del siglo III d.C. se diferencia entre alma corpórea y ente corpóreo. Este matiz, según Gignoux<sup>859</sup>, junto con la importancia concedida a los huesos tras la muerte y la teoría de la multiplicidad de almas, son rasgos propios del chamanismo, presentes en las tradiciones avéstica y pahlavi.

La propuesta de Gignoux aportaba la diferenciación entre el alma corpórea y el cuerpo óseo, que se podía percibir en las inscripciones de Kartīr. Una distinción que se da también entre los gnósticos y que recalca la importancia de los huesos tras la muerte en las tradiciones pahlavi y avéstica, así como entre el chamanismo<sup>860</sup>. Si el alma podía abandonar el cuerpo durante esta experiencia era gracias a la existencia de la multiplicidad de almas. Una de ellas mantenía el cuerpo con vida, mientras la otra participaba del viaje extracorpóreo. Según Gignoux, la prescripción del Vendidad (6.45-51) de preservar los huesos del difunto parece concordar con la iniciación chamanística, cuyos huesos son recontados después de su desmembramiento simbólico y reunidos de nuevo<sup>861</sup>.

La figura femenina que aparece en Sar Mašhad puede ser identificada con la *daēnā*, aunque Gignoux opta por una interpretación menos simbólica de la misma y en línea con las escenas de cinegética sasánida<sup>862</sup>. La *daēnā*, la bella doncella del puente Činvat, se conecta con la tántrica *dākīni* como poseedora de conocimiento y sabiduría, así como protectora del iniciado y asociado al viaje astral del alma<sup>863</sup>. A su vez se relaciona

---

<sup>857</sup> Ripinsky-Naxon, 1993: 82, esto es, una trascendencia del alma diferenciada del cuerpo físico.

<sup>858</sup> Gignoux, 1991, pp. 76-77.

<sup>859</sup> Gignoux 1979, diferenciación conceptual, señala el autor, también presente entre los gnósticos.

<sup>860</sup> Gignoux, 2005.

<sup>861</sup> Gignoux, 2005.

<sup>862</sup> Gignoux, 2011: 85-86, 2001: 85-86, rebatiendo la opinión de Russell, 1990: 187

<sup>863</sup> Templeman, 2002: 124, 118, profundiza en el carácter soteriológico antes que el malicioso de la *pari*, para vincularla con la posesión de la sabiduría e incluso la consciencia de la *dakini*.



con la irania *peri* o *pairika*, traducida como hada o bruja, propia del culto pre-zoroastriano y adoptada en el entorno búdico de la región de Uḍḍiyāna<sup>864</sup>.

En lo que respecta a la experiencia de Mani, por la reticencia a la interpretación chamánica, los éxtasis de Mani, incluyendo el diálogo con su Ángel Gemelo (*syzygos*), suelen definirse dentro de las concepciones visionarias y apocalípticas de su ámbito de formación de base judeocristiana y gnóstica. Sin embargo, la lectura de Piras sobre la caracterización de Mani como “el cojo”, esto es, afectado por *druj*, debe interpretarse sobre la base de un intento de difamación anti-chamánica<sup>865</sup>. La cojera de Mani también puede haber sido una facultad carismática de “deambulacion asimétrica”, como consecuencia de su poder para caminar en el Más Allá<sup>866</sup>. Su posterior ridiculización no es sino una censura sasánida hacia una herencia desviada, que incluía el éxtasis, y cuyos códigos no encajaban en la *ortopraxis* del mazdeísmo zoroastriano<sup>867</sup>, dentro del marco de reinterpretación de la memoria histórica avéstica. Sobre el defecto en una o las dos piernas de Mani, se considera que era una manera de desacreditarle y que resulta extraño no encontrar referencias en sus rivales<sup>868</sup>.

Vestigios lingüísticos conservados en el Avesta y la relación de Irán con los pueblos adyacentes podrían probar la existencia de un chamanismo iranio<sup>869</sup>. La iconografía chamánica parece estar presente en el periodo sasánida, según se desprende del análisis de ejemplos de la glíptica<sup>870</sup>. La comparación con modelos del III y II milenio a.C. procedentes del Valle del Indo parecen confirmar su adscripción al chamanismo. Y a un entorno propicio al sistema de creencias o actuaciones chamánicas indo-iranias. Lo cual podría relacionarse incluso con las técnicas yóguicas expuestas por McEvelley y los pasajes del Avesta<sup>871</sup>.

---

<sup>864</sup> Templeman, 2002: 125.

<sup>865</sup> Piras, 2014: 174.

<sup>866</sup> Piras, 2014: 175, situando a Mani al mismo nivel fenomenológico de figuras taumatúrgicas como Jacob, Melampo, Edipo, Jasón, Pitágoras y Empédocles.

<sup>867</sup> Piras, 2014: 175.

<sup>868</sup> En el *Fihrist de an-Nadim* se recoge tanto deformidad en una pierna como defectos en ambas piernas, pero Bermejo, 2008: 42 cree necesario desechar esta teoría.

<sup>869</sup> Gignoux, 2005.

<sup>870</sup> Véase los ejemplos recogidos por Gyselen, 1995: 73. Gignoux, 2001: 86.

<sup>871</sup> Cabe recordar el artículo de Parpola (2002) que sugiere prototipos proto-siva en el valle del Indo que apuntan a prácticas chamánicas en el periodo Harappa y similares a sellos proto-elamitas de Susa.

El modelo primitivista considera que el yoga deriva de prácticas chamánicas y ritos de fertilidad mágica agrícola prearios propios del valle del Indo<sup>872</sup>. Así en la imagen puede verse un sello identificado con modelos proto-Śaiva propio de la cultura de Mohenjo-Daro, con una semblanza iconográfica mesopotámica y una postura yóguica<sup>873</sup> o *āsana*. Los animales que rodean a la figura meditativa pueden ser la plasmación de la doctrina del *ahimsā*, cargada de ciertas dosis de animismo<sup>874</sup>.



27. SELLO 420 MOHENJO DARO, MUSEO NACIONAL NUEVA DELHI  
(MCEVILLEY, 1981: 45)

En la glíptica sasánida aparece término *sāsān* evidenciando una conexión con una imaginería chamánística. El término asociado al nombre de un dios es también invocado como protección contra la magia<sup>875</sup>. Son frecuentes los motivos de hombres-palo o señores de los animales en los sellos sasánidas, que podrían ser interpretados como chamanes ejercitando alguna práctica, a veces flanqueados por parejas de animales, según



28. SEGÚN GYSELEN, 1993

<sup>872</sup> Frente a la teoría de Filliozat (1946) que considera que la comunidad aria desarrolló técnicas místicas. Sobre esta cuestión, McEvilley, 1981.

<sup>873</sup> En McEvilley, 1981: 45 refiriendo las conclusiones de John Marshall (1931) en Mohenjo Daro. Eliade también acepta la teoría del Valle del Indo como lugar de nacimiento del yoga en Eliade, 1958

<sup>874</sup> McEvilley, 1981: 46

<sup>875</sup> Gignoux, 2001: 86

la costumbre iconográfica de las escenas de caza sasánidas<sup>876</sup>. Los animales no serían sino trasposiciones de espíritus invocados y familiares en el ejercicio de la ritualidad chamanística.

El simbolismo de la serpiente y el escorpión entrelazados parece remitir a la época protoelamita como a los misterios mitraicos durante la tauroctonía<sup>877</sup>. Los palos serían, en opinión de Soudavar, empleados para despertar a la serpiente y el dragón de su estado de hibernación, con la finalidad de precipitar la llegada de las lluvias en una especie de ceremonia agrícola<sup>878</sup>.

La forma del árbol cósmico en dicha glífica cuya forma recuerda las partes de un cuerpo humano (cabeza, brazos, piernas), es una forma que se reitera en la civilización del valle del Indo y en los sellos sasánidas. En el caso de los sellos sasánidas dicha representación se ha interpretado como la de un hechicero o chamán<sup>879</sup>.

La figura del chamán suele asociarse a espíritus animales, mientras que los sanadores se asocian a fuentes impersonales de poder. Los sanadores ejercen su poder con conciencia, mientras que los chamanes presentan estados alterados de conciencia, que pueden escapar a su control. Este estado de trance es el que produce el viaje del alma, una experiencia extracorpórea característica de los chamanes de manera cuasi exclusiva.

De hecho, el rey Bahran II ordenó que el cuerpo del otro participante, Mani, fuera examinado cuidadosamente tras su muerte, pues sospechaba que el profeta hubiera ingerido alguna sustancia para provocarse un suicidio o, por el contrario, para tener una experiencia chamánica<sup>880</sup>.

A la posibilidad de esta raigambre chamánica y animista se une el misticismo zoroastriano, que requiere un conocimiento para poner fin a la batalla cósmica entre el principio de la verdad y la mentira. El enfrentamiento dual debe aprehenderse a través de técnicas que incluyen el consumo de psicotrópicos y requieren técnicas específicas tanto estáticas como prácticas meditativas de silencio y recitaciones mántricas<sup>881</sup>. Según la interpretación de Russell, el misticismo zoroastriano se caracteriza por una experiencia trascendental, a través de un viaje espiritual o mediante la intensa percepción de la

---

<sup>876</sup> Gignoux, 2001: 87-88

<sup>877</sup> Soudavar, 2014: 82-84

<sup>878</sup> Op. Cit.

<sup>879</sup> Gignoux, 2001: 90-91.

<sup>880</sup> Russell, 1990: 180-193.

<sup>881</sup> Russell, 2001: 74

divinidad, la adquisición de un conocimiento cosmológico y escatológico como resultado de la práctica anterior y, por último, una transformación personal<sup>882</sup>.

Según Dodds, el chamanismo supone la liberación del espíritu del chamán, no la entrada de un espíritu extraño. El carisma y posibles ayudas sobrenaturales asisten al chamán en el viaje mántico de liberación<sup>883</sup>.

Estos rasgos místico-chamánicos aparecen en la épica irania del ciclo de Sistân como en el personaje de Rustam o en la divinidad Mithra, dado que las batallas emprendidas requieren de técnicas escatológicas, cuyo propósito final no es la trascendencia sino la comprensión de los objetivos de Mazda<sup>884</sup>. Por otro lado, Rustam reviste las cualidades de un héroe solar, del mismo modo que Mithra es una divinidad dotada de las mismas. Aunque el héroe se debate entre ser un elemento disruptivo o por el contrario benefactor de la sociedad<sup>885</sup>. Curiosamente Rostam es un forastero en la composición histórica nacional del periodo sasánida y el *Shāhnāma* puesto que procede del Sistân, los bordes limítrofes del imperio, y su actitud es también extraña en tanto que hacedor de reyes y no rey<sup>886</sup>. Dada la relación de los partos con los pueblos sakas, es posible que los primeros absorbiesen las tradiciones épicas de estos últimos merced a la labor de las gestas cantadas por los poetas partos<sup>887</sup>, cuando los sakas conquistaron Sakastân en el siglo II a.C.

Por tanto, los elementos chamánicos no eran ajenos a los partos dada la relación con los pueblos de la cultura escita. Como tampoco debió ser un problema que Rostam, perteneciente a la esfera prezoroastriana, formase parte de las tradiciones del *Avesta*. Este hecho lleva a focalizar la importancia de Sistân como enclave arqueológico donde se yusxtaponen ambas tradiciones y en el cual el budismo también encuentra su reflejo. No en vano, la tradición del éxtasis escita en el norte de Irán se recoge en Heródoto (IV.75).

---

<sup>882</sup> Russell, 2001: 75

<sup>883</sup> Dodds, 1997: 91-92, nota 43.

<sup>884</sup> Russell, 1996: 17-35.

<sup>885</sup> Dumezil, 1973: 76

<sup>886</sup> Davidson, 2006: 5-6, entendiendo que la tradición oral de los héroes del Sistân es extrínseca a la del Libro de los Reyes y cuya fusión con la historia nacional se produce a finales del periodo arsácida.

<sup>887</sup> Boyce, 1955: 475

## 6.2 Conclusiones preliminares al capítulo

Si el mazdeísmo es considerado una religión misteriosa, depende de la concepción de la naturaleza del espíritu y el destino del alma que se da al dentro del propio pensamiento iraní. Según algunos autores, la soteriología mazdea de tipo gnóstico no parece revelar una iniciación de carácter misterioso, pero el motivo puede darse desde dentro de la reforma, como se observa en la condena de Kartīr, tratando de frenar la propagación de prácticas ocultistas<sup>888</sup>.

Considerar este enfrentamiento y rivalidad propios de chamanes viene a relacionar la religión iraní con el fenómeno transcultural del chamanismo, así como con el ámbito del Asia Central. Entendido como fenómeno, tanto psicocultural a través de una crisis personal interna como transcultural, cuya fenomenología determinada por un proceso similar en el que un individuo recibe una llamada de los espíritus<sup>889</sup>. Este hecho se debe en gran medida a la vinculación de los términos persa *šaman*, sánscrito *śramaṇa* y tunguso *šaman*. Todos ellos sometidos a un fuerte debate sobre su adscripción etimológica al chamanismo.

Chamán deriva del tunguso *šaman*, derivado de la raíz indoeuropea *ša*, saber. La afinidad con el término sánscrito *śramaṇa*, entendido como ascético, o el pāli *samana*, monje mendicante, no hacen sino manifestar la interrelación conceptual<sup>890</sup>, añadida a la raíz de *sasan-* en la glífica iraní.

Todo ello nos habla de un contexto eminentemente indo-iraní donde las tradiciones narrativas heroicas indo-iránicas se conjugan con la configuración sasánida de la historia nacional iraní, dando entrada a diversas corrientes ideológicas de pensamiento y religión, entre las cuales penetra el budismo y es adaptado entre la población a tal idiosincrasia -entre los límites de la ortodoxia, el paganismo y el premazdeísmo-.

---

<sup>888</sup> De Menasce, 1955: 143, 148, artículo publicado en 1944 en relación con las tesis chamánicas iránicas propuestas por Nyberg.

<sup>889</sup> Ripinsky-Naxon, 1993: 71-72, subrayado por una anomalía física o psíquica.

<sup>890</sup> Ripinsky-Naxon, 1993: 69

---

Conclusiones:

La interpretación del  
budismo iranio

---



## 7 Conclusiones: la interpretación del budismo iranio

*“Existen lugares en la tierra y en la mente que la geografía histórica, siguiendo los actuales métodos, difícilmente puede esperar alcanzar”<sup>891</sup>*

Decía Assmann que la teoría axial era la creación de filósofos y sociólogos, no la hipótesis de historiadores o filósofos en cuya búsqueda la teoría está fundamentada<sup>892</sup>. Sin embargo, ese concepto de trascendencia impreso en la axialidad que está presente en el encuentro y debate interreligioso irano-búdico en el sentido de tradiciones religiosas mazdeas anteriores y propias de la reforma, así como una itinerancia universal, sirve de base para relanzar y reescribir el papel desempeñado desde la Persia aqueménida al Irán parto-sasánida como eje de articulación de tradiciones búdicas en un entorno mazdeo. Hay una cierta tensión entre el mito y la historia, entre la historización del mito y las cosmologías como la aproximación al mito a través de la historia, presentes en este encuentro religioso tan particular.

A su vez por el debate entre el préstamo y la difusión cultural, independientemente del origen al cual se adscriba el fenómeno del chamanismo, nos hundimos en la tensión entre el antropólogo y el historiador que subrayaba Lévi-Strauss, entre los límites del inconsciente del sujeto que practica la religión arcaica o codificada y los límites del sujeto que hace historia<sup>893</sup>.

De esa necesidad de trascendencia consciente hacia la integración en un orden cosmológico, que parece subrayar el clero mazdeo sasánida, surge una cuestión: por qué Kartīr menciona el budismo entre sus líneas, como comúnmente se ha venido aceptando. Al entrar en la recolocación de la topografía sagrada y dar énfasis a centros de poder aqueménidas, Kartīr pretende un orden zoroastriano frente a aquellos cultos que puedan atentar contra el mismo. Ahora bien, habida cuenta de que el budismo no es referido como tal sino dentro del conglomerado de tradiciones ascéticas, debemos suponer una conexión

---

<sup>891</sup> Martin, 1999.

<sup>892</sup> Assmann, 2012: 366.

<sup>893</sup> Ginzburg, 1991: 21, por una colaboración entre historiadores y antropólogos.

de patrones religiosos de carácter místico irano-búdico como influjos mazdeos en las escuelas budistas.

El proceso de pensamiento especulativo que se produce tanto en el budismo Mahāyāna como en la filosofía griega, se interrelaciona con el establecimiento de la ortodoxia zoroastriana, definido a su vez por un complejo pensamiento de conceptos y abstracciones espirituales.

La respuesta a la cuestión de la presencia del budismo en la meseta irania y entornos adyacentes remite a tradiciones que están tomando forma e interactuando en un periodo tanto formativo como expansivo, de ahí los préstamos y adopciones culturales y la difusión a través de vías de comercio consolidadas y protegidas. Y dichas tradiciones forman parte de un bagaje arcaico de conexiones indoiranias que no puede subestimarse: el chamanismo, que fluye por Asia Central al tiempo que se codifica el *Avesta* en el caso iranio y el canon pāli en el budismo. Se puede considerar que desde los Urales se produce una difusión de esas prácticas que alcanzan el orbe heleno a través de Persia, por un lado, y hacia India por otro, merced a los movimientos de los pueblos escitas. Pero que vuelven a transitar los caminos comerciales como un reflujo idiosincrático.

Las provincias aqueménidas de Bactria como de Gandhāra son los principales centros de difusión y escenario del intercambio religioso desde los inicios de la expansión del budismo. Y por su directa vinculación con este entorno, debemos de definir al Irán parto-sasánida como un centro cosmopolita en el cual el budismo era una de las religiones representadas, lo cual favoreció la absorción del budismo entre las poblaciones iranianas.

Ciertamente, hemos estado condicionados por dos premisas tales como la visión proporcionada por los griegos de los practicantes espirituales indios del siglo IV a.C. como por los hitos de una expansión búdica definida por los edictos de Aśoka. Pero tanto los partos como los sasánidas de Kartīr están percibiendo el budismo entendido como un fenómeno estático y terapéutico, es decir, como aquel al que quieren refrenar y que fluye en diversas escuelas y acepciones como la de Mani, y que entronca en la raigambre cultural propias del bagaje indoiranio.

El hecho de que el maniqueísmo fuera refrenado de manera violenta y dramática demuestra que el influjo sincrético de este último había sido acogido en el seno del imperio sasánida. Se trata pues de un momento de esfuerzo por parte de clero zoroastriano de codificar los textos frente a las tensiones ideológicas que suponían el cristianismo, el budismo y el judaísmo. Esto se traduce en una vida espiritual activa que evidencia la importancia de las religiones dentro del imperio, pero sobre todo de la presencia del



budismo dentro del *limes* sasánida. A su vez el budismo, fruto de la interacción y la convivencia con las poblaciones iránias, pues su expansión acontece en las tierras ubicadas en el marco de la geografía sagrada del *Avesta*, no hace sino evolucionar y transformarse en sus conceptos y experiencias culturales, dando lugar a la representación antropomórfica del Buddha y a la integración de los *bodhisattvas* y otras deidades locales.

Pensar en la Antigüedad como un mundo inmóvil sería alejarse de la esencia y la necesidad del ser humano por descubrir y aprender. En el pasado encontramos no sólo culturas en contacto sino un mundo en movimiento donde las colonias de mercaderes desplazadas más allá de su patria dejan ver y entrever evidencias que distan de ser casualidades y que hablan de una transmisión de experiencias religiosas de las poblaciones. Desde las colonias griegas en el mar Egeo a las de los indios en Alejandría, desde físicos persas en el Tíbet a sanadores indios en Persia.

Por otro lado, la aproximación al budismo practicado entre la población del Irán parto-sasánida debe entenderse como la interacción no de dos religiones, sino de diversas tradiciones tanto budistas como mazdeas y pre-zoroastrianas. Tal como sostiene Canepa, la interacción cultural comparte la perspectiva de que las culturas no son bloques monolíticos sino sistemas dinámicos interrelacionados que continuamente se regeneran por la práctica generacional<sup>894</sup>. Evidencia que igualmente afecta a la visión académica que perfiló los estudios del budismo iraní, condicionada tanto por el imperialismo como por la visión clásica aplicada a los estudios del Próximo Oriente.

Afirmaba Kipling que “*el Oriente es el Oriente y el Occidente el Occidente y nunca se encontrarán*”. Esta demoledora frase parece condicionar el papel desempeñado por la Persia de la Antigüedad y en gran medida el encuentro de las religiones sometiéndolo al límite conceptual que diferencia dos espacios o ámbitos geográficos. Podemos cuestionarnos si de verdad fue así o de tal manera lo sintieron los griegos cuando arribaron en la India o los indios al encontrarse con los griegos en la corte persa. En tal caso ¿cómo juzgar el arte de Gandhāra bajo el prisma del pensamiento de Kipling? Es decir, debemos aproximarnos al hecho de cómo afectó la adopción de técnicas artísticas a la experiencia religiosa, de cómo un artefacto religioso pudo ser reflejo de la adopción y adaptación de una creencia e idiosincrasia o simplemente parte de la adquisición de un

---

<sup>894</sup> Canepa, 2010: 9.

producto de lujo dentro del complejo entramado de redes comerciales e ideologías del poder del Asia Central e Irán<sup>895</sup>.

Admitiendo que las evidencias de una expansión budista hacia el Occidente también son puntuales, frágiles y escasas, apareciendo tras una búsqueda y un estudio previos sometidos en muchas ocasiones a geografías míticas y hagiografías legendarias. Están determinadas por la movilidad de las doctrinas filosóficas en el periodo pre-socrático entre Grecia e India, en una primera etapa, y posteriormente, en el periodo helenístico, en un triángulo donde la meseta irania juega un papel como intermediario o como fuente de las tradiciones<sup>896</sup>. Este mismo patrón de difusión parece relegar al ámbito iranio únicamente a un canal de comunicación por el cual las filosofías o las misiones búdicas discurrieron, en el periodo arcaico y durante el reinado de Aśoka, respectivamente, otorgando a la penetración griega un papel relevante en el desarrollo de la tradición Mahāyāna.

Dentro de esta limitada perspectiva, la expansión del budismo hacia el oeste parece diluirse en su paso a través del Antiguo Irán. La principal problemática de la cuestión es la dependencia hacia las fuentes grecolatinas, según la cual, a inicios del siglo XX, la “magia” practicada entre los persas mazdeístas es considerada el fundamento sobre el que se armará un sistema teológico<sup>897</sup>. Sin embargo, adoptando la *interpretatio iranica* a partir de los vestigios conservados y como complemento a las propias fuentes clásicas, se obtiene un papel activo de los iranos dentro de la evolución del budismo, objeto del presente estudio.

Este hecho se pone en relación con los testimonios que hablan de la presencia de magos en la India y la transmisión de sus enseñanzas. En este sentido, cabe preguntarse si el budismo entra en contacto con un zoroastrismo más oficial, formado en el Irán occidental -del cual podrían esperarse debates teológicos- o si, por el contrario, lo hace con los cultos mazdeos y mitraicos del ámbito iranio oriental.

A partir de dicha observación, la propuesta de esta tesis pretende enmarcar la expansión del budismo en un espacio geográfico-poblacional iranio vinculado a un *continuum* temporal donde el carácter chamánico impregna el contacto tanto en el periodo arcaico como especialmente durante el periodo sasánida. Esta arriesgada propuesta puede entrar en conflicto con el debate sobre los orígenes de la religiosidad chamánica, pero

---

<sup>895</sup> Canepa, 2010: 14-15.

<sup>896</sup> West, 1971.

<sup>897</sup> Cumont, 1983: 163.

propone ante todo mostrar un patrón de difusión y contacto, donde la institución religiosa va transformándose.

Se hace evidente a partir del presente estudio que el papel de las comunidades iránias del este de Irán tuvo un papel decisivo en la trasmisión del budismo, no sin antes impregnarlo de tradiciones zoroastrianas e indoiranias donde el chamanismo seguía permeando tales asimilaciones doctrinales y espirituales. El chamanismo iranio se evidencia a través del mito avéstico y de las inscripciones de Kartīr, donde el viaje extracorpóreo es narrado como una práctica habitual, pero sucedida como reacciones a crisis espirituales. Por lo tanto, si el chamanismo en tanto que cualidad sanadora de las almas e iniciaciones sustentadas en la metempsicosis estaban presentes tanto en la corte sasánida como en centros poblacionales iraníes adyacentes al entorno de Gandhāra, no puede obviarse ese influjo en el trascurso de la asimilación del budismo.

En el chamanismo la funcionalidad del más allá es aportar utilidad al mundo terrenal, para lo cual el chamán emprende sus viajes astrales con el fin de obtener algún tipo de conocimiento. En el budismo, la práctica espiritual presenta semejanzas con el chamanismo porque es este plano donde se pretende alcanzar la iluminación<sup>898</sup>.

El tipo de experiencia religiosa que vivió Kartīr plantea implicaciones de un viaje astral que permite subrayar ciertas capacidades ejercitadas por los chamanes. Dichas prácticas sugieren una continuidad con la tradición zoroastriana en estrecha relación con las técnicas del periodo védico. A su vez sugieren la vinculación de las creencias iránias con una conexión con los cultos místéricos griegos e incluso con las creencias indígenas tibetanas.

Por su parte, el budismo describe al fundador como un sabio al que invocar, un físico sanador, tanto del alma como del cuerpo, quien a través de sus enseñanzas libera del sufrimiento al ser humano. Quien no está iluminado está por definición enfermo<sup>899</sup>, por eso las Cuatro Nobles Verdades no hacen sino sanar desde una dimensión espiritual. Como los *bodhisattvas* que encarnan también un papel sanador. Es el caso del Buddha Avalokiteśvara, invocado en cualquier caso de necesidad, incluyendo la enfermedad<sup>900</sup>. Debe subrayarse que la capacidad de sanar incluye desde el empleo de las hierbas y

---

<sup>898</sup> Brazier, 2001: 230.

<sup>899</sup> Klimkeit, 1996: 593, citando a R. Birnbaum, *The Healing Buddha* (1979).

<sup>900</sup> Klimkeit, 1996: 593, analizando el Sūtra del Loto 25.

remedios medicinales a los *sūtras* recitados<sup>901</sup>, del mismo modo que sucedía con la sanación a través de la tradición avéstica.

En el maniqueísmo la figura de Mani es caracterizada como la del sabio cuya sabiduría es el poder que hace frente a la enfermedad, mientras que en el cristianismo la sanación se aleja de la cura basada en remedios y plantas medicinales<sup>902</sup>. Por lo tanto, el Buddha forma parte de la comprensión oriental de la sanación tanto física como espiritual.

En el zoroastrismo está bien definida la sanación pretendida por el profeta, en un mundo donde la enfermedad es fruto de la actividad demonológica de los *daēvas*. Zaraθuštra, a través de las fórmulas mánticas de los Gāthās, entendidas como recitaciones rituales, es tanto un sanador como curandero, físico y profeta<sup>903</sup>.

Por otro lado, la vinculación a un carácter taumaturgo de la imagería sagrada de las reliquias búdicas y la presencia de la figura mitraica en las concepciones y ámbitos búdicos, no hacen sino apuntar a la necesidad de una aproximación antropológica a dicho encuentro en un entorno y condiciones proclives a ello, diferentes a la visión tradicional del budismo iranio. En el caso del budismo iranio se reflejan también las tradiciones de la épica del ciclo de Sistân vinculada a una raíz parto-escita, del mismo modo que con la concepción escatológica y cosmológica de la tradición religiosa irania. Por dicho motivo, deben estar presentes en la comprensión de cómo se produjo tal encuentro.

El budismo se define por diversas escuelas y no por la denominación genérica que suele englobar las diferentes tradiciones. Por este mismo motivo el encuentro y expansión del budismo con las poblaciones iránias debe entenderse como un proceso donde los influjos conviven con el debate religioso de diferentes escuelas de pensamiento.

La importancia de las rutas comerciales fue decisiva para la expansión hacia el Mediterráneo del budismo, pero, ciertamente, el único plan organizado de difusión fue el de Aśoka<sup>904</sup>. La posterior expansión pudo ser fruto de las circunstancias, esto es, el comercio internacional a larga distancia que facilitó el encuentro de poblaciones, como la comunidad parto presente en la China de los Han o incluso los budistas llegados a enclaves del Mediterráneo y que decidieron abrazar las enseñanzas al abrigo de la diplomacia y el intercambio comercial.

---

<sup>901</sup> Según se recoge tanto en el Canon Pali como en los escritos de la tradición Mahāyāna, según cita Birnbaum, en Klimkeit, 1995: 593-594.

<sup>902</sup> Olschki, 1951: 378.

<sup>903</sup> Olschki, 1951: 379, las enseñanzas de Zoroastro son la base de la práctica médica de los magos a través de un supuesto elixir de características alquímicas.

<sup>904</sup> Seldeslachts, 2007.

Teorías que hoy nos parecen atrevidas y desprovistas de evidencias arqueológicas e históricas que las apoyasen, eran formuladas en torno a la cuestión de la impronta irania en el budismo en los inicios de la investigación. Es el caso de Spooner, quien afirmaba abiertamente que Aśoka podía equipararse a Vishtāspa en cuanto a su primera actividad proselitista, de tal manera que planteaba una posible identificación de ambos personajes. De tal manera, el budismo sería una adaptación de las creencias de los magos persas junto con rasgos hindúes, donde el propio Buddha sería un personaje de origen persa cuya vida habría sido narrada a través de leyendas tejidas a semejanza de aquellas en torno a la figura del propio Zaraṭuštra<sup>905</sup>.

Sin embargo, al margen de estas teorías y de acuerdo a los planteamientos y metodología iniciales los puntos defendidos en esta disertación doctoral:

1. Presencia del chamanismo en el Irán parto-sasánida.
2. Encuentro del zoroastrismo y el budismo bajo un contexto dinámico de tradiciones paganas, pre-zoroastrianas y carismático-sanadoras, leídas estas últimas como características del chamanismo.
3. Papel activo de poblaciones iranianas en la evolución idiosincrática del budismo, destacando la condición salvífica irania y el atributo solar mitraico.
4. Expansión del budismo tanto en la meseta irania como a través de sujetos partos en Asia Central, fruto de la experiencia espiritual itinerante.

No hacen sino demostrar que estamos ante un fenómeno que se entronca en el marco de la trascendencia y abstracción religiosa sin obviar la necesidad de sanar el alma, en un espacio geográfico de amplio espectro, donde la Persia parto-sasánida se ve envuelta tanto en la recepción de ideas búdicas como en la consolidación de estas de manera activa. Podemos afirmar que se da un budismo iranio imbricado en el bagaje no solo espiritual sino emocional de aquellas personas que lo hicieron suyo, como los monjes partos.

Por tanto, seguir considerando a Persia como una barrera en las relaciones entre el budismo y el orbe greco-latino en la Antigüedad sigue siendo algo relativo, pues en Asia Central las relaciones siguieron en vigor y desarrollo. Es necesario matizar por tanto

---

<sup>905</sup> Spooner, 1915: 453-454, recordando las leyendas en torno a los signos lumínicos en torno al nacimiento tanto del Buddha como de Zoroastro o de los árboles sagrados, el ciprés de Kishmer en el caso zoroastriano, o la higuera de Bodh-gayā en el budismo.

el concepto de Ruta de la Seda dada la vinculación a la expansión del budismo y atender por ejemplo a la falta de conexión religiosa con las poblaciones occidentales, caso del triunfo del paganismo romano a inicios del siglo I d.C. en el Occidente<sup>906</sup>.

La expansión del budismo debe ser aprehendida, por lo tanto, a través de referencias indirectas y por supuesto a través de las rutas comerciales practicadas y los patronazgos que promocionaron la difusión del mensaje del Buddha. No cabe olvidar que el budismo en India emergió por tanto en un contexto social protourbano ligado y conectado de manera dependiente a las clases comerciales que le otorgaban protección frente al modelo agrario de los brahmanes. Los monarcas al apoyar el budismo podían emular el ideal del *cakravartin*.

Es necesario, no obstante, profundizar en el material arqueológico tanto de la meseta irania como especialmente del ámbito turkmeno, donde los restos y hallazgos permitirán seguir datando la expansión temprana del budismo en Bactriana y dar soporte a las rutas seguidas. Los estudios etnográficos y antropológicos de la misión irano-japonesa sustentan este planteamiento de estudio y son quizá la base para las nuevas investigaciones. De la misma manera que el análisis profuso de las fuentes árabo-persas permitieron acceder a una rica herencia búdica a través de la prosa y la poesía.

No podemos dejar de citar a Ibn Khaldun (Prolegómenos) para poder dar forma al camino que debe recorrerse en esta investigación: “*La historia consiste en meditar, en esforzarse por acceder a la verdad. La historia hunde sus raíces en la filosofía*”. En el camino de la investigación histórica no dejamos de ser deudores de caminos soñados e idealismos por descubrir.

---

<sup>906</sup> Seldeslachts, 2007.

## Glosario

*Abhidamma*: referente al *dhamma*; el nombre de la tercera cesta o canon budista (*pitaka*), de carácter filosófico y metafísico, sobre el entrenamiento de la mente.

*Ahimsa*: “no-violencia”, precepto del budismo que promueve la benevolencia hacia toda forma de vida.

*Ahura Mazdā (Ohrmazd)*: Sabio Señor; deidad principal del zoroastrismo.

*Amithāba*: luz ilimitada, señor de la flor de loto.

*Anāhitā*: divinidad irania de las aguas.

*Angra Mainyu*: fuerza destructiva antagonista de Ahura Mazdā.

*Āpsaras (attharâ)*: ninfas del cielo de Indra. Iconografía del cielo en el arte budista. Se aparecen a los ascetas con el propósito de distraerles.

*Arhat (ārahat)*: el digno, aquel de vida ejemplar según el *Hīnayāna*.

*Ārya*: noble. Denominación de los pueblos que penetraron en el valle del Indo y la meseta irania hacia 1500 a.C. En el budismo, aquel que sigue la vía del *dhamma*.

*Aša*: orden; verdad. Uno de los siete *Amesha Spentas* o seres inmortales del panteón abstracto del zoroastrismo.

*Avalokitésvara*: el señor que mira hacia abajo. En la iconografía budista se asocia a la función de psicopompo del alma.

*Avesta*: corpus de los textos sagrados del zoroastrismo.

*Azhi Dahaka (Zahhak)*: serpiente o dragón *Dahaka*. Rey según la mitología avéstica.

*Bodhi*: la Iluminación.

*Bodhisattva*: emanaciones del Buddha que aun habiendo alcanzado la Iluminación, ayudan a otros seres espiritualmente.

*Bön*: religiones prebúdicas del Tibet basadas en la veneración de las fuerzas de la naturaleza.

*Brāhmana*: sacerdote hindú. En el budismo, aquel que sigue la vía del *dhamma*.

*Buddha (budh-)*: despierto, iluminado según la concepción occidental propia de la Ilustración. Aquel que alcanza el conocimiento del *dhamma*.

*Caitya*: santuario.

*Cakravartin*: soberano, literalmente “regente de la rueda”.

*Čahār tāq*: complejo arquitectónico basado en “cuatro arcos”.

*Daena*: religión; la consciencia del difunto según la escatología zoroastriana que se aparece ante el alma del difunto antes de ser juzgado en el puente *Činvat*.

*Daeva* (*daiva* en antiguo persa): divinidades falsas; demonios en el panteón zoroastriano.

*Dâkini*: divinidad femenina menor.

*Deva*: divinidades benévolas del panteón hindú.

*Dhamma*: ley, norma. La doctrina revelada por el Buddha fundamentada en las Cuatro Nobles Verdades.

*Druj*: caos, confusión.

*Gāthā*: himnos del antiguo *Avesta* atribuidos a Zaratustra.

*Haoma*: planta identificada con la efedra consumida durante la celebración ritual o *Yasna*.

*Hīnayāna*: Pequeña Vehículo.

*Kayānidā*: dinastía mítica irania.

*Khvarenah* (*farr* en neopersa): fortuna, gloria divina otorgada por *Mazdā*.

*Magu*: sacerdote; mago

*Mahāyāna*: Gran Vehículo. Escuela budista que prioriza cuestiones místico-metafísicas.

*Maitreya*: encarnación del Buddha por llegar.

*Mathra*: himno, entonación que requiere una destreza fonética y conduce a un estado de supraconsciencia.

*Mowbed* (*mobed* en neopersa): sacerdote.

*Mithra*: divinidad del contrato; acuerdo.

*Nikāya*: corpus; nombre de los cinco grupos del *Sutta-pitaka*.

*Nirvāna* (*nibbāna*): extinción de las causas que conducen al renacimiento.

*Saoshyant* (avéstico *saošiiant*): salvador de la escatología zoroastriana engendrado de manera póstuma por Zaratustra que aparecerá en el momento del Juicio Universal.

*Sramana* (*samana*):

*Upāsaka*: devoto; laico seguidor de las enseñanzas budistas.

*Veda*: doctrina sagrada. Textos sagrados del brahmanismo y parte fundamental de la cosmología y filosofía hindú.

*Vihāra*: retiro; monasterio budista; estado espiritual.

*Yašt*: *Avesta* reciente que contienen himnos a los *yazatas* o divinidades zoroastrianas.

*Yoga*: disciplina psicofísica que pretende la unión con lo Absoluto



## *Bibliografía*

Abetekov, A.; Yusupov, H. (1999) “Ancient Iranian Nomads in Western Central Asia” en Harmatta, J. et alii (eds.), *History of civilizations of Central Asia* vol. II: 23-33.

Adrados, F. R. (2000) *Asóka, Edictos de la Ley Sagrada*, Barcelona.

Altheim, F.,

Anónimo - Gatón, E., Huang-Wang I. (eds.) (2004) *Viaje al Oeste*, Madrid.

Anquetil-Duperron, A. H. (1771) *Zend-Avesta, ouvrage de Zoroastre*, París.

Ansari, A. (2012) *The Politics of Nationalism in Modern Iran*, Nueva York.

Askarov, A.; Sirinov, T. (1991) “Le temple du feu de Džarkutan, le plus ancien centre cultuel de la Bactriane septentrionale” en P. Bernard; F. Grenet (eds.), *Histoire et cultes de l'Asie centrale préislamique*, París: 127-136.

Assmann, J. (2000) *Herrschaft und Heil. Politische Theologie in Ägypten, Israel und Europa*, München.

Assmann, J. (2012) “Cultural Memory and the Myth of the Axial Age” en Bellah, R. N. & Joas, H. (eds.), *The Axial Age and Its Consequences*, Harvard: 366-407

Assman, J. (2014) *From Akhenaten to Moses. Ancient Egypt and Religious Change*, El Cairo.

Attwood, J. (2012) “Possible Iranian Origins for the Śākyas and Aspects of Buddhism” en *Journal of the Oxford Centre for Buddhist Studies* 3: 47-69.

Avari, B (2007), *India: The Ancient Past*, Londres.

Azarpay, G. (1972) “Crowns and Some Royal Insignia in Early Iran” en *Iranica Antiqua* 9: 108-115.

- Ball, W. (1976) "Two Aspects of Iranian Buddhism," en *Bulletin of the Asia Institute of Pahlavi University* 1-4: 104-127.
- Ball, W.; Whitehouse, D. (1976) "Qal'at-i Haidari" en *Iran* vol. XIV: 147-150.
- W. Ball (1979) "The Imamzadeh Ma'sum at Vardjovi. A Rock-cut Il-khanid complex near Maragheh," en *Archäologische Mitteilungen aus Iran und Turan* 12: 329-40.
- Ball, W (1986) "Some Rock-Cut Monuments in southern Iran" en *Iran* vol.XXIV: 95-115.
- Ball, W. (1989) "How Far Did Buddhism Spread West?" en *al-Rāfidān* X: 1-11.
- Bagchi, P. Ch. (2011) *India and China. Interactions through Buddhism and Diplomacy* (Compiled by Bangwei Tang y Tansen Sen), Delhi.
- Beal, S. (1906) *Si-yu-ki: Buddhist Records of the Western World*, Londres.
- Beck, R. (2002) "Mithraism: The Cult of Mithra as it Developed in the West, Its Origins, Its Features, and Its Probable Connections with Mithra Worship in Iran" en *Encyclopædia Iranica*, recuperada en <http://www.iranicaonline.org/articles/mithraism>
- Beckwith, C. (1979) "The Introduction of Greek Medicine into Tibet in the Seventh and Eight Centuries" en *Journal of the American Oriental Society*, 99.2: 297-313.
- Beckwith, C (2015) *Greek Buddha: Pyrrho's Encounter with Early Buddhism in Central Asia*, Princeton.
- Berglie, P. A., (1996) "Spirit-medium and the Epic: Remarks on Gesar and the Epic Among Spirit-Mediums in Tibet and Ladakh" en *SHAMAN* vol 4: 16-26.
- Bernbaum, E. (2001) *The Way to Shambala: A Search for the Mythical Kingdom Beyond the Himalayas*, Nueva York.
- Benveniste, E. (1958) "Une bilingue grecoaraméenne d'Aśoka" en *Journal Asiatique* CCXLVI (1): 1-48.

Benveniste, E. (1966), “Une inscription indo-araméenne d'Asoka provenant de Kandahar (Afghanistan)” en *Journal Asiatique* 254 (3–4): 437– 470.

Bermejo, F. (2008) *El maniqueísmo. Estudio introductorio*, Madrid.

Bivar, D. H. (2001) “Magians and Zoroastrians: The Religions of the Iranians in Anatolia” Bakir, T.; Sancisi-Weerdenburg, H. (eds.) in *Achaemenid Anatolia*, Leiden: 91-99.

Bivar, D. H. (2007) “Gondophares and the Indo-Parthians” en Sarkosh Curtis, V. et alii (eds.) *The Age of Parthians*, Londres: 26-36

Blockey, R. C. (1980) “Doctors as Diplomats in the Sixth Century A.D” in *Florilegium* vol. 2: 89-100.

Blois, F. de (1990) *Burzōy's Voyage to India and the Origin of the Book of Kalīlah Wa Dimnah*, Londres.

Boardman, J. (1998), “Reflections on the Origins of Indian Stone Architecture” en *Bulletin of the Asia Institute New Series* vol. 12 (*Alexander's Legacy in the East Studies in Honor of Paul Bernard*): 13-22.

Boyce, M. (1955) “Zariadrēs and Zarēr” en *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 17: 463-477.

Boyce M. (1957) “Some Reflections on Zurvanism” en *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 19(2): 304-316.

Boyce, M. (1975) *A History of Zoroastrianism* vol. I, Leiden.

Boyce, M. (1983) “Partian Writing and Literature” en Yarshater, E. (ed.), *Cambridge History of Iran*, vol. 3(2): 1151-1165.

Boyce, M. (1985) *A History of Zoroastrianism* vol. II, Leiden.

Boyce, M. (1987) “ĀTAŠKADA,” *Encyclopædia Iranica*, III/1: 9-10, recuperado en <http://www.iranicaonline.org/articles/ataskada-new-persian-house-of-fire-mid>

Boyce, M. (2000) “Farvardīn Yašt”, *Encyclopædia Iranica* voll. X, Fasc. 2:199-201, recuperado en <http://www.iranicaonline.org/articles/frawardin-yast->

Brazier, D. (2001) *The New Buddhism*, Nueva York.

Bregel, Y. (1988), “BARTHOLD, VASILĪ VLADIMIROVICH”, en *Encyclopædia Iranica* vol. III, Fasc. 8, pp. 830-832, recuperado en <http://www.iranicaonline.org/articles/barthold-vasilii>

Briant, P. (1989) “Histoire et idéologie. Les Grecs et la "décadence perse" en *Mélanges Pierre Lévêque. Tome 2: Anthropologie et société*. Besançon: 33-47.

Briant, P. (1996) *Histoire de l'empire perse*, París

Briant, P. (2006) “Montesquieu, Mably et Alexandre le Grand : aux sources de l’histoire hellénistique” en *Revue Montesquieu* 8: 151-185.

Briant, P. (2009) “Alexander and the Persian Empire, between “Decline” and “Renovation”, en Heckel, W.; Tritle, L. A., (eds.), *Alexander the Great. A New History*: 171-188.

Briant P. (2009) “Le passé réutilisé dans les cours hellénistiques », en Briant, P.; H.M. Barstadt (eds.), *The Past in the Past*, Oslo: 21-36.

Bronkhorst, J. (2007) *Greater Magadha. Studies in the culture of early India*, Leiden

Bronkhorst, J. (2012) “Does Buddhism have Central Eurasia roots” en *Münchener Indologische Zeitschrift* 2: 148-158

Bronkhorst, J. (2016) “Appendix X: Was there Buddhism in Gandhāra at the time of Alexander?” en *How the Brahmins Won*, Leiden: 483-489.

Bryan, B. (1992) *The Wheel of Time Sand Mandala*, Canadá.

Bremmer, J. N. (2016) “Shamanism in Classical Scholarship: Where are We Now?” en Jackson, P, (ed.) *Horizons of Shamanism. A Triangular Approach to the History and Anthropology of Ecstatic Techniques*. Stockholm: 52-78.

- Buchthal, H. (1945) *The Western Aspects of Gandhāra Sculpture*, Londres.
- Bulliet, R. W. (1976) "Naw Bahār and the Survival of Iranian Buddhism" en *Iran* vol. XIV: 140-145.
- Burkert, W. (1992) *The Orientalizing Revolution: Near Eastern Influence on Greek Culture in the Early Archaic Age*, Harvard.
- Burkert, W. (2002) *De Homero a los Magos*, Barcelona.
- Bussagli, M. (1984) *L'Art du Gandhāra*, Turín.
- Callieri, P. (1996) "Hepthalites in Margiana? New Evidence from the Buddhist Relics in Merv", en *La Persia e l'Asia Centrale da Alessandro al X secolo, Atti dei Convegni Lincei*, 127, Roma: 391-400.
- Canepa, M. (2009) *The Two Eyes of The Earth: Art and Ritual of Kingship Between Rome and Sassanian Iran*, California.
- Canepa, M. P. (2010), "Theorizing Cross-Cultural Interaction Among Ancient and Early Medieval Visual Cultures" en Canepa, M. (ed.), *Theorizing Cross-Cultural Interaction among the Ancient and Early Medieval Mediterranean, Near East and Asia. Ars Orientalis* 38: 7-29.
- Canepa, M. (2010) "Technologies of Memory in Early Sasanian Iran: Achaemenid Sites and Sasanian identity" *American Journal of Archaeology* 114: 563–596.
- Canepa, M. P. (2013) "Building a New Vision of the Past in the Sasanian Empire: The Sanctuaries of Kayānsīh and the Great Fires of Iran," en *Journal of Persianate Studies* 6: 64-90.
- Canepa, M. (2013) "The Transformation of Sacred Space, Topography, and Royal Ritual in Persia and the Ancient Iranian World" en Ragavan, D. (ed.), *Heaven on Earth: Temples, Ritual, and Cosmic Symbolism in the Ancient World*: 319-72.

Canepa, M. P. (2018) “The Iranian Expanse: Transforming Royal Identity through Architecture, Landscape, and the Built Environment, 550 BCE–642 CE” California: 319-372.

Cantera, A. (2009), “Pero ¿habló Zaratustra ?: breve historia de un mito continuamente reinventado” en *Sileno* 17: 54-66.

Dietz, D (2007) “Buddhism in Gandhāra. In *The Spread of Buddhism*” Heirman, A. et alii (eds.) Leiden:

Drewes, D. (2017) “The Idea of the Historical Buddha” en *Journal of the International Association of Buddhist Studies* vol. 40: 1-25.

Carter, M. L. (1981) “Mithra on the Lotus” en *Acta Iranica* 21: 74–98.

Carter, M. L.(1974) “Royal Festal Themes in Sasanian Silverwork” en *Acta Iranica* 74: 171-202.

Chaumont, M. L. (1960) “L’inscription de Kartīr à la ‘Ka’bah de Zoroastre’: Texte, traduction, commentaire” en *Journal Asiatique* 248: 339-80.

Christensen, A. (1944) *L'Iran sous les Sassanides*, Copenhague.

Compareti, M. (2007) “Buddhist Activity in Pre-Islamic Persia According to Literary Sources and Archaeology” en *Transoxiana* 12, recuperado en [http://www.transoxiana.com.ar/12/compareti-iranian\\_buddhism.php](http://www.transoxiana.com.ar/12/compareti-iranian_buddhism.php).

Córdoba, J. (1995) *Genio de Oriente*, Madrid.

Cribb, J. (1999/2000) “Kanishka’s Buddha image coins revisited” en *Silk Road Art and Archaeology* 6: 151–189.

Crone, P. (2012) “Buddhism an Ancient Paganism” en Bernheimer, T. and Silverstein, A., (eds.) *Late Antiquity: Eastern Perspectives*: 25-41.

Cumont, F. (1983) *Las religiones orientales y el paganismo romano*, Madrid.

Curtis, J., *Ancient Persia*, Londres, 1989

- Cuyler Young Jr., T., (1967) "The Iranian Migration into the Zagros" en *Iran* 5:1: 11-34
- Dandamaev, M. (1976) *Persien unter den ersten Achämeniden*, Wiesbaden.
- Dandamaev, M.; Lukonin, V. (1991) *Cultura y Economía Del Irán Antiguo*, Sabadell.
- Dani, A. H. (1978) "Mithraism and Maitreya" en *Acta Iranica* 17: 91-98.
- Darmesteter, J. (1883) *The Zend Avesta*, Oxford.
- Daryaee, T. (2000), "Shamanistic Elements in Zoroastrianism: The Pagan Past and Modern Reactions" en *The Pomegranate* n. 13: 31-37.
- Daryaee, T. (2009) *Sasanian Persia: The Rise and Fall of an Empire*, Londres.
- Daryaee, T. (2012) "The Sasanian Empire (224-651 d.C.)" en Daryaee, T. (ed.) *The Oxford Handbook of Iranian History*, Nueva York:189-207.
- Daryaee, T. (2014) "Historiography in late antique Iran," in Ansari, A. (ed.) *Perceptions of Iran: History, Myths and Nationalism from Medieval Persia to the Islamic Republic*, Londres: 65-76.
- Daryaee, T. (2016), "The Limits of Sasanian History: Between Iranian, Islamic and Late Antique Studies" en *Iranian Studies* vol. 49, no. 2: 193-203.
- Daryaee, T. (2019) "On Forgetting Cyrus and Remembering the Achaemenids in Late Antique Iran", en Shayegan, R. (ed.), *Cyrus The Great. Life and Lore*: 221-231.
- Davidson, O. D. (2006) *Poet and Hero in the Persia Book of Kings*, Costa Mesa California.
- Denwood, P. (1973), "A Greek Bowl from Tibet" en *Iran* XII: 121-128.
- Dilley, P. (2015) "Mani's Wisdom at the Court of the Persian Kings: The Genre and Context of the Chester Beatty Kephalaia" en Gardner, I. and BeDuhn, J., (eds.) *Mani at the Court of the Persian Kings*, Leiden: 15-51.
- Dodds, E. R. (1997) *Los griegos y lo irracional*, Madrid.

Duchesne-Guillemin, J. (1979) "L'Iran Antique et Zoroastre" en Puech, H., (ed.) *Histoire des religions* I, Paris: 625-694.

Dumezil, G. (1970) *Los dioses de los indoeuropeos*, Barcelona

Ecsedy, I. (1996) The role of long distance trade in connection of China with the Western countries (Hsi-yu), en *La Persia e l'Asia Centrale da Alessandro al X secolo, Atti dei Convegni Lincei*, 127, Roma: 229-233

Eliade, M. (1964) *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*, Princeton.

Eliade, M. (1970) *De Zalmoxis à Gengis-Khan*, París.

Eliade, M. (1978), *Historia de las creencias e ideas religiosas I. De la Prehistoria a los misterios de Eleusis*. Madrid.

Eliade, M. (1978) *The Forge and the Crucible: The Origins and Structure of Alchemy*, Chicago.

Emmerick, R.E. (1983) "Buddhism among Iranian Peoples" en E. Yarshater (ed.) *The Cambridge History of Iran: Seleucid Partian (The Cambridge History of Iran)*. Cambridge: 949-964.

Enoki, K; Koshelenko, G. A.; Haidary, Z. (1994) "The Yüeh-chih and their migrations" en Harmatta, J. et alii (eds.) *History of Civilizations of Central Asia vol. II. The development of sedentary and nomadic civilizations: 700 B.C. to A.D. 250*, Paris: 165-183.

Falk, H. (2014) "KUSHAN DYNASTY iii. Chronology of the Kushans" *Encyclopædia Iranica*, recuperado en <http://www.iranicaonline.org/articles/kushan-03-chronology>

Feuerstein, G. (2003) *The Deeper Dimension of Yoga: Theory and Practice*, Boston.

Filanovič, M. I.; Usmanova, Z. I., (1996) "Les frontières occidentales de la diffusion du bouddhisme en Asie centrale" en *Cahiers d'Asie centrale*, 1-2: 185-201.

Filliozat, J. (1946) "Les origines d'une technique mystique indienne" en *Revue Philosophique de la France et de l'Etranger* 136, n. 4/6: 208-220.



- Filóstrato (2000) *Vida de Apolonio de Tiana*, Madrid.
- Foltz, R. (1999) *Religions of the Silk Road*, Nueva York.
- Forte, A. (1995) *The Hostage An Sgigao and his Offspring*, Kyoto.
- Forte, A. (1999) “Iranians in China: Buddhism, Zoroastrianism, and Bureaus of Commerce” en *Cahiers d'Extrême-Asie 11. Nouvelles études de Dunhuang*: 277-290.
- Foucher, A. (1947) *La vieille Route de l'Inde de Bactres à Taxila: Mémoires de la Délégation archéologique française en Afghanistan*, París.
- Frye, R. N. (1963) *The Heritage of Persia*, Ohio.
- Frye, R. N. (1992) “COMMERCE iii. In the Partian and Sasanian periods” *Encyclopædia Iranica* vol. VI, Fasc. 1: 61-64, recuperado en <http://www.iranicaonline.org/articles/commerce-iii>
- Fussman, G., (1994) “Upāya-kausalāya. L'implantation du bouddhisme au Gandhāra” en Fukui & Fussman (eds.) *Bouddhisme et Cultures Locales*:17-51.
- Gajbov V.; Koshelenko G. A.; Novikov S. V. (1991) “Nouveaux documents pour une histoire des religions dans le Turkménistan méridional à l'époque parthe et sassanide” en Bernard P.; Grenet, F., (eds.) *Histoire et cultes de l'Asie Centrale Préislamique. Sources écrites et documents archéologiques. Actes du Colloque international du CNRS*, Paris: 85-94
- Gazerani, S. (2015) *The Sistāni Cycle of Epics and Iran's National History*, Leiden.
- Ghanimati, S., Kūh-e Kāvāja and the Religious Architecture of Sasanian Iran, en Potts, D. (ed.), *The Oxford Handbook of Ancient Iran*, Oxford: 878-908.
- Gharehkhani, Z. (2012) “Una revisión del concepto de Irán a través de la identidad sasánida”, en del Cerro et alii (eds.), *Ideología, identidades e interacción en el mundo antiguo*, Madrid, 281-294.

Gharehkhani, Z. (2014) “Textiles sasánidas. La manufactura y exportación de la seda irania” en del Cerro et alii (eds.), *Economías, comercio y relaciones internacionales en el Mundo antiguo*, 2014, 219-230.

Ghirshman, R. (1977) *L'Iran et la migration des Indo-Aryens et des Iraniens*, Leiden.

Ghosh, S (2007) “Understanding Transitions at the Crossroads of Asia: c. mid second century BCE to c. third century CE Studies” in *History* 23.2: 289–310.

Giès, J. (2008) “Die Mission Pelliot (1906-1909)” en Trümpler, C. (ed.) *Das Große Spiel. Archäologie und Politik zur Zeit des Kolonialismus (1860-1940)*, Köln: 202-217.

Gignoux, P. (1968) “L’inscription de Kartīr à Sar Mašhad,” en *Journal Asiatique* 256: 387-418.

Gignoux, P. (1979) “Corps osseux et âme osseuse: Essai sur le chamanisme dans l’Iran ancien” en *Journal Asiatique* 267: 41-79.

Gignoux, P. (1981) “Les voyages chamaniques dans le monde iranien,” en *Monumentum Georg Morgenstierne I, Acta Iranica* 21, Leiden: 244-65.

Gignoux, P. (1984) “Pour une nouvelle histoire de l’Iran sasanide” en Skalmowski, W.; Tongerloo, A. v. (eds.) *Middle Iranian Studies* OLA 16, Lovaina: 253-262

Gignoux, P. (2005) “Shamanism” en *Encyclopædia Iranica online* recuperado en <http://www.iranicaonline.org/articles/shamanism>

Gignoux, P. (2001) *Man and cosmos in Ancient Iran*, Roma.

Gimaret, D. (1969) “Bouddha et les Bouddhistes dans la tradition musulmane” en *Journal Asiatique* CCLVI: 273-316:

Ginzburg, C. (1991) *Ecstasies Deciphering the Witches Sabbath*, Nueva York.

Gnoli, G. (1989) *The Idea of Iran. An Essay on its Origin*, Roma.

Gnoli, G. (2000) *Zoroaster in history*, New York.

Gómez Espelosín, F. (1995) "L'Inde dans les récits grecs de voyage", en Actes du Colloque "Anthropologie indienne et représentations grecques et romaines de l'Inde", Besançon 4-5 décembre 1992, Besançon: 21-37

Gómez Espelosín, F. (2000) *El descubrimiento del mundo*, Madrid.

Goldman, B. (1961) "Some Aspects of the Animal Deity: Luristan, Tibet, and Italy" en *Ars Orientalis* Vol. 4: 171-186.

Gómez de Liaño, I. (1998) *El círculo de la Sabiduría*, Madrid.

Gordon, D. H. (1939) "The Buddhist Origin of the Sumerian Heads from Memphis" en *Iraq* vol. 6, no. 1: 35-38

Gorshenina, S. (2003/04) "Del diletantismo a la ciencia. La arqueología del Asia Central y la intervención occidental en la misma, desde la conquista rusa a los inicios de la época soviética" en Córdoba, J.M. (coord.) "V Semana didáctica sobre el Oriente Antiguo. El redescubrimiento del Asia central. Nuevos horizontes en la historia y la arqueología del Oriente antiguo", Cuadernos del Seminario Walter Andrae, 6 (tomos I y II): 33-46.

Granoff, P. (2005), "The Gift of the Two Merchants: Defining the Buddhist Community through Story" en *East and West* Vol. 55, No. ¼: 129-138.

Green, N. (2017) "The Afghan Discovery of Buddha: Civilizational History and the Nationalizing of Afghan Antiquity" en *International Journal of Middle East Studies*, Volume 49, Issue 1: 47-70.

Grenet, F. (1993) Bāmiyān and the Mihr Yašt, *Bulletin of the Asia Institute New Series*, Vol. 7, *Iranian Studies in Honor of A. D. H. Bivar*: 87-94.

Grenet, F. (2002) "Pour une nouvelle visite à la Vision de Kerdīr" en *Studia Asiatica* 3/1-2: 5-27.

Grenet, F. (2002) "Religions du monde iranien ancien" en *Annales de l'École pratique des hautes études* 111: 153-158.

Grenet, F. (2005) “An Archaeologist’s Approach to Avestan Geography” en Sarkhosh Curtis, V et Stewart, S. (eds.) *The Idea of Iran. Birth of the Persian Empire*, Londres: 29-51.

Grenet, F. (2006) “Nouvelles données sur la Localisation des cinq Yabghus des Yuezhi” en *Journal Asiatique* 294.2: 325–341.

Gutas, D. (1998) *Greek Thought, Arabic Culture*, Londres.

Gyselen, R., (1993), *Catalogue des sceaux, camées et bulles sassanides la Bibliothèque nationale et du Musée du Louvre*, París.

Halbfass, W. (1991) “Early Indian References to the Greeks and the First Encounters between Buddhism and the West” en Bechert, H., (ed.) *When did the Buddha Live?*, Delhi: 195-210.

Halkias, G. T. (2014) “When the Greeks Converted the Buddha: Asymmetrical Transfers of Knowledge” en Wick, P. & Rabens, V. (eds.) *Indo-Greek Cultures en Religions and Trade Religious Formation, Transformation and Cross-Cultural Exchange between East and West*, Leiden: 65-115.

Hansman, J. (2011), “Anshan”, *Encyclopædia Iranica* vol II, fasc 1, pp. 103-107, recuperado en <http://www.iranicaonline.org/articles/anshan-elamite-region>

Harmatta, J. (1964) “Sino-Indica” en *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae* 12/1–2: 3-21.

Heitzman, J.. (1984) “Early Buddhism, Trade and Empire” en Kennedy, K.; Possehl, G., (eds.) *Studies in the Archeology and Palaeoanthropology of South Asia*: 121-132.

Heller, A. (2001) *Arte Tibetano*, Madrid.

Henning, W. B. (1949), *Zoroaster, Politician or Witch-doctor?* Londres.

Henning, W. B. (1942) “An Astronomical Chapter of the Bundahishn” en *Journal of the Royal Asiatic Society*, :229-248.

Henning, W. B.; Haloun, W. (1952) "The Compendium of the Doctrines and Styles of the Teachings of Mani, the Buddha of Light" en *Asia Major* 3: 184-212.

Heródoto (2000) *Historias*, Madrid.

Hermanns, M. (1956) "The Impact of Buddhism on Persia, the Near East and Europe" en *Journal of the Anthropological Society*: 1-16.

Herzfeld, E. (1948) *Zoroaster and his Men*, Princeton.

Hiebert, F.; Cambon, P. (2008) *Afghanistan. Hidden Treasures from the National Museum*, Kabul.

Hinnells, J. R. (1985) *Persian Mythology*, Londres.

Hintze, A. (2009) "Disseminating the Mazdāyasnian Religion. An Edition of the Avesten Hērbedestān" en Sundermann, W. et alii (eds.) *Exegisti monumenta. Festschrift in Honour of Nicholas Sims-Williams. Iranica* 17, Wiesbaden: 171-190.

Hinüber, O. v. (2010), "Did Hellenistic Kings Send Letters to Aśoka?" en *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 130, No. 2: 261-266

Hirth, F. (1885) *China and the Roman Orient*, Leipzig/Munich.

Hopkirk, P. (1997) *Demonios extranjeros en la Ruta de la Seda*, Barcelona.

Jiro, Sugiyama (1992) "From Chang'an to Rome: Transformation of Buddhist Culture" en *Senri Ethnological Studies* 32: 55-60.

Jones, R. L. (1968) "Shamanism in South Asia: A Preliminary Survey" en *History of Religions* vol. 7, no. 4: 330-347.

Jones, T.; Ereira, A. (2008) *Roma y los bárbaros*, Barcelona.

- Jong, A.F. de (1997) *Traditions of the Magi: Zoroastrianism in Greek and Latin Literature*, Leiden.
- Jong, A.F. de (2004) “Zoroastrian Religious Polemics and their Contexts: Interconfessional Contacts in the Sasanian Empire” en T.L. Hetteema & A. van der Kooij (eds.) *Religious Polemics in Context. Papers presented to the Second International Conference of the Leiden Institute for the Study of Religions (LISOR) held at Leiden, 27-28 April 2000* (STAR 11): 48 – 63.
- Jong, A.F. de (2005) “The Contribution of the Magi” en Sarkhosh Curtis, V.; Stewart, S. (eds.), *The Idea of Iran. Birth of the Persian Empire*, Londres: 85-99.
- Kaloyanov, S. (1990) “Irano-Tibetica: Some observations on the Tibetan Bon” en *The Tibet Journal*, Vol. 15, no. 1: 77-82
- Kawami, T. (1987) “Kūh-e Kāvāja, Iran, and Its Wall Paintings: The Records of Ernest Herzfeld” en *Metropolitan Museum Journal* 22: 13-52.
- Kuzmina, E. (2007) *The Origin of the Indo-Iranians*, Leiden.
- Kellens, J.; Pirart, E. (1988) *Les textes vieil-avestiques I-II*, Wiesbaden.
- Kellens, J.; Herenschmidt, C. (1993) “Daiva” *Encyclopædia Iranica*, vol. VI, Fasc. 6: 599-602, recuperado en <http://www.iranicaonline.org/articles/daiva-old-iranian-noun>
- Kellens, J. (2000) *Essays on Zarathustra and Zoroastrianism*, Costa Mesa.
- Kilani, M. (2017) “Contacts between Egypt and India during the Ptolemaic and Roman Periods: An Overview of the Evidence” en Langer, Ch. (ed.), *GLOBAL EGYPTOLOGY Negotiations in the Production of Knowledges on Ancient Egypt in Global Contexts*: 91-101.
- Kingsley, P. (1990) “The Greek Origin of the Sixth-Century Dating of Zoroaster” en *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, vol. 53: 245–265.
- Kingsley, P., *Greeks, Shamans and Magi*, *Studia Iranica* 23, 187-198, 1994

Kingsley, P., Meetings with Magi: Iranian Themes among the Greeks, from Xanths of Lydia to Plato's Academy, *JRAS*, series 3, 5, 2, 1995, 173-209

Kitagawa, J. M. (1988) "The Many Faces of Maitreya. A Historian of Religions Reflections" en Sponberg, A., Hardacre, H. (eds.), *Maitreya, the Future Buddha*: 7-22.

Kent, R. G. (1953) *Old Persian: grammar, texts, lexicon*, New Haven.

Kvaerne, P. (1987) "Dualism in Tibetan Cosmogonic Myths and the Question of Iranian Influence" en Beckwith, C. (ed.) *Silver on Lapis: Tibetan Literary Culture and History*:163-174.

Klimkeit, H. J. (1996) "Jesus, Mani and Buddha as Physicians in the Texts of the Silk Road" en *La Persia e l'Asia centrale da Alessandro al X secolo (Atti dei Convegni Lincei 127)*, Roma: 589-595.

Klimkeit, H. J. (1981) "Christians, Buddhist and Manichaeans in Medieval Central Asia" en *Buddhist-Christian Studies*, Vol. 1: 46-50.

Kopytoff, I. (1986) "The Cultural Biography of Things: Commoditization as Process" en Appadurai, A. (ed.) *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*, Cambridge: 64-91.

Koshelenko, G. (1966) "The Beginning of Buddhism in Margiana" en *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae* 14: 175-183.

Koshelenko, G. et alii (1996) "Parthia" en Harmatta, J et alii (eds.) *History of Civilizations of Central Asia*, volume II, París: 127-145.

Kröger, J (1981) "Sasanian Iran and India: Questions of Interactions," en H. Härtel, (ed.) *South Asian Archaeology 1979*, Berlin: 441-48.

Küiper, F. B. J. (1964) "The Bliss of Aša" en *Indo-Iranian Journal* vol. 8, no. 2: 96-129.

Küng, H. (1993) *El cristianismo y las grandes religiones*, Barcelona.

Kuznetsov, B. I.; Frye, S. (1975) "Who was the Founder of the "Bon" Religion ?" en *The Tibet Journal*, vol. 1, no. 1: 113-114.

- Lamotte, E. (1954) “Sur la formation du Mahāyāna” en *Asiatica. Festschrift Friedrich Weller*: 377-396.
- Lamotte, E. (1988) *History of Indian Buddhism: From the origins to the Śaka era*, Louvain-la-Neuve.
- LaPage, V. (1996) *The Fascinating Truth Behind the Myth of Shangri-La*, Virginia.
- Laufer, B. (1917) “Origin of the World Shaman” en *American Anthropologist* n. 19: 361-371.
- Le Coq, A. v. (1928) *Buried Treasures of Chinese Turkestan*, Londres.
- LeValley, P. (2000) “Naked Philosopher-Ascetics: Some Observations on the Shramana Religious Spectrum” en *Sophia* 39: 143–158.
- Lévy, S. (1891) “Bouddhisme et les Grecs” en *Revue de l'Histoire des Religions* XXIII: 36-49.
- Lim, R. (1995) *Public Disputation, Power, and Social Order in Late Antiquity*. Berkeley.
- Lindter, C. (1988) “Buddhist References to Old Iranian Religion” en *A Green Leaf Papers in Honour of Prof. J. P. Asmussen*, Leiden: 433-444.
- Litvinsky, B. A. (1968) *Outline History of Buddhism in Central Asia*, Dushanbe.
- Litvinskij, B. A. (1998) *La civilisation de l'Asie centrale Antique*, Rahden/westf.
- Liu, Y. (2009) “Allegorical Narrative in Six Dynasties Anomaly Tales: Ghostly Sightings and Afterworld Vengeance” en Poo, M. (ed.), *Rethinking Ghosts in World Religions*, Leiden: 269-297.
- Liverani, M. (1995) *El Antiguo Oriente*, Barcelona.
- López, D. S. (1995), *Curators of the Buddha: the study of Buddhism under colonialism*, Chicago.



López, D. S. (2009) *El buddhismo: Introducción a su historia y sus enseñanzas*, Barcelona.

Lubac, H. de (1952) *La Rencontre du Bouddhisme et de l'Occident*, París.

Mahâthera, N. (1991) *La palabra del Buddha*, Madrid.

Malalasekera, G. P. (2007) *Dictionary of Pāli Proper Names*. Nueva Delhi.

Malbran-Labat, F. (1995) *La version akkadienne de l'inscription trilingue de Darius à Bīsotūn* (Documenta Asiana I), Roma.

Mallmann, M. T. de, (1948) *Introduction a l'etude d'Avalokitecvara*, Paris.

Mair, V. H., (1990) "Old Sinitic \*Myag, Old Persian Maguš and English Magician" en *Early China*, 15: 27–47.

Mairs, R. (2007) "Egyptian Artefacts from Central and South Asia" en Mairs, R. and Stevenson, A. (eds.) *Current Research in Egyptology VI: Proceedings of the sixth annual symposium which took place at the University of Cambridge, 6-8 January 2005*, Oxford: 74-89.

Mallory, J. P.; Adams, D. Q. (1997) *Encyclopedia of Indo-European Culture*, Chicago.

Martin, D. (1999) "'Ol-mo-lung-ring, the Original Holy Place" en Huber, T. (ed.) *Sacred Spaces and Powerful Places in Tibetan Culture: A Collection of Essays*, Dharamsala: 258-301.

Mayrhofer, M. (1979) *Die altiranischen Namen*, Viena.

Mayrhofer, M. (1992) *Etymologisches Wörterbuch des Altindiarischen I*, Heidelberg.

McCrinkle, J. W., *Ancient India As Described By Megasthenes And Arrian*, Bombay 1887

McEvelley, T. (1981) "An Archaeology of Yoga" en *Anthropology and Aesthetics* n. 1: 44-77.

- McEvelley, T. (2002) *The Shape of Ancient Thought*, New York.
- McGovern, N. (2016) “The Buddha. Historicizing Myth, Mythologizing History” en Gray, P. (ed.), *Varieties of Religious Invention: Founders and Their Functions in History*, Nueva York: 39-61.
- Melikian-Chirvani, A. S. (1974) “L’évocation littéraire du bouddhisme dans l’Iran musulmán”, en *Le monde Iranien et l’Islam tome II*: 1-72.
- Melikian-Chirvani, A. S. (1971), “The buddhist heritage in the Art of Iran” en Watson, W. (ed.) *Mahayanist Art after 900 AD*, Londres: 56-65.
- Melikian-Chirvani, A. S. (1975) “Recherches sur l’architecture de l’Iran bouddhique 1: essai sur les origines et le symbolisme du stûpa iranien” en *Le monde iranien et l’Islam: Sociétés et cultures* 3, 1-61.
- Melikian-Chirvani, A. (2011) “Iran to Tibet” en Akasoy, A., et alii (eds.) *Islam and Tibet—Interactions along the Musk Routes*, Surrey: 89-115.
- Menasce, J. (1956/1957) “La conquête de l’iranisme et la récupération des mages hellénisés” en *Annuaire de l’E.P.H.E., section des sciences religieuses*, 1956-1957: 3-12.
- Menasce, J. (1990), “The Mysteries and the Religion of Iran” en Campbell, J. (ed.) *The Mysteries. Papers from the Eranos Yearbooks*, Princeton: 135-148.
- Mendoza, S., (2011) *Witches, Whores, and Sorcerers: The Concept of Evil in Early Iran*, Texas.
- Meuli, K. (1935) *Scythica* en *Hermes* 70 (2): 121-176.
- Meunie, J. (1942) *Shotorak Delegation française en Afghanistan*, París.
- Mironov, N. D.; Shirokogoroff, S. M. (1924) “Sramana-Shaman: Etymology of the Word ‘Shaman,’” en *Journal of the North China Branch of the Royal Asiatic Society* 55: 105–130.
- Milani, M. (2013) *Sufism in the Secret History of Persia*, Nueva York.

- Mirsky, J. (1998) *Sir Aurel Stein: Archaeological Explorer*, Chicago.
- Miyaji, A. (2006) "The Buddhist Sculptures in the Museums of Iran" en *Report of the Iran-Japan Joint REsearch on the Diffusion of Buddhism in Iran*, Teherán:77-84.
- Montero, S. (2002) "Los magos persas y el Imperio Romano" en Blázquez, J. M<sup>a</sup>(ed.), *Persia y España en el diálogo de las civilizaciones*, Madrid: 55-64.
- Motadel, D. (2014) "Iran and the Aryan myth" en Ansari, Ali, (ed.) *Perceptions of Iran: history, myths and nationalism from medieval Persia to the Islamic Republic*, Londres: 119-146.
- Muscarella, O. W. (2006) "Iron Age" en *Encyclopædia Iranica*, Vol. XIII, Fasc. 6, pp. 605-609, recuperado en <http://www.iranicaonline.org/articles/iron-age>
- Narain, A. K. (1957) *The Indo-Greeks*, Oxford.
- Nasr, S. H., Aminrazavi, M. (2008) *An Anthology of Philosophy in Persia, Vol. 1: From Zoroaster to Omar Khayyam*, London.
- Newman, J. (1991) "A Brief History of the Kalachakra" en Geshe Lhundub Sopa et alii (eds.) *The Wheel of Time. The Kalachakra in Context*, Nueva York: 51-80
- Nattier, J. (1990) "Church Language and Vernacular Language in Central Asian Buddhism" en *Numen* vol. XXXVII fasc. 2: 195-219.
- Nattier, J. (1988) "The Meanings of the Maitreya Myth: A Typological Analysis" en Sponberg, A., Hardacre, H. (eds.), *Maitreya, the Future Buddha*, Nueva York: 23-47.
- Neelis, J. (2010) *Early Buddhist Transmission and Trade Networks*, Leiden.
- Nigosian, S. A. (1999) "Zoroastrian Perception of Ascetic Culture" en Ishwaran, K. (ed.), *Ascetic Culture: Renunciation and Worldly Engagement*, Leiden: 4-18.
- Nyberg, H. S. (1938) *Die Religionen des alten Iran*, Leipzig.

Obeyesekere, G. (2012) “The Buddha’s Meditative Trance: Visionary Knowledge, Aphoristic Thinking, and Axial Age Rationality in Early Buddhism” en Bellah, R. N. & Joas, H. (eds.), *The Axial Age and Its Consequences*, Harvard, 126-145.

Olbrycht, M. (2013) “The Titulature of Arsaces I, King of Parthia” en *Parthica* 15: 63-74.

O’Leary, D. L. (1949) *How Greek Science Passed to the Arabs*, Londres.

Oliver Segura, J. P. (1990) “Los gimnosofistas indios como modelos del sabio asceta para cínicos y cristianos” en González Blanco, A. et alii (eds.) *Cristianismo y aculturación en tiempos del Imperio Romano en Antigüedad Cristiana VII*, Murcia: 53-62.

Olschki, L. (1951) “The Wise Man of the East in Oriental Traditions” en *Semitic and Oriental Studies Presented to W. Popper*, Berkeley: 381-386.

Osterhammel, J. (2008) “Das Große Spiel in Zentralasien” en Trümpler, C., *Das Große Spiel. Archäologie und Politik zur Zeit des Kolonialismus (1860-1940)*, Köln: 146-153.

Pairman Brown, (2000) *Israel and Hellas. 2. Sacred institutions with roman counterparts*, Nueva York: 154-198.

Panaino, A. (1996) “The Year of the Maga Brāhmaṇas” en *Convegno internazionale sul tema: La Persia e l’Asia Centrale da Alessandro al X secolo. Atti dei Convegni Lincei 127*, Roma: 569-587

Panaino, A. (2010) “The Astronomical Conference of the year 556 and the Politics of Xusraw Anōšag-ruwān” en Börm, H.; Wiesehöfer, J. (eds) *Commutatio et contentio: Studies in Late Roman, Sasanian and Early Islamic Near East. In Memory of Zeev Rubin*, Düsseldorf: 293-306.

Pániker, A. (2000) *El jainismo. Historia, sociedad, filosofía y práctica*, Barcelona.

Parpola, A. (2002) “Pre-Proto-Iranians of Afghanistan as initiators of Śākta Tantrism: On the Scythian/Saka affiliation of the Dāsas, Nuristanis and Magadhans” en *Iranica Antiqua* 37: 233-324.

Payne, R. (2015) *A State of Mixture: Christians, Zoroastrians, and Iranian Political Culture in Late Antiquity*, California.

Payne, R., (2016) "Iranian Cosmopolitanism. World Religions at the Sasanian Court" en Lavan, M; Payne, R; Weisweiler, J. (eds.). *Cosmopolitanism. Universal Rules, Local Elites, and Cultural Integration in the Ancient Near East and Mediterranean*. Oxford: 209-230.

Papatheophanes, M. (1985) "Heraclitus of Ephesus, The Magi and the Achaemenids" en *Iranica Antiqua*, vol. XX: 101-161.

Pelliot, P. (1923) "Les traditions manichéennes au Fou-Kien," en *Toung Pao* 22: 193-208.

Pirart, E. (2012) "Los persas eran indios" en Pirart, E. et alii (eds.), *Los persas eran indios VII Centenario de los Estudios Orientales en Salamanca*: 642-658.

Piras, A. (2014) "Dialettiche dell'estasi. Sciamanesimo iranico e Zoroastrismo" en *Quaderni di Studi Indo-Mediterranei VII*: 155-181.

Plácido, D. (1993) *Introducción al mundo antiguo: Problemas teóricos y metodológicos*, Madrid.

Pour-e-Davoud, A. (1935) "Some References about Buddhism in Iranian Literature and History" en *Proceedings and Transactions of the Seventh Indian Oriental Conference*: 869-879.

Pritchard, J. B. (1953) *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, Princeton.

Puett, M. (2002) *To Become a God: Cosmology, Sacrifice, and Self-divinization in Early China*, Harvard.

Pugačenkova G. A., Usmanova Z. (1995) "Buddhist monuments in Merv" en Invernizzi, A. (ed.) *In the Land of the Gryphons. Papers on Central Asian Archaeology in Antiquity*: 51-81.

- Pulleyblank, E. G. (1995) “Why Tocharians ?” en *Journal of Indo-European Studies* 23: 415-430.
- Pingree, D. (1963) “Astronomy and Astrology in India and Iran” en *Isis*, vol. 54 no. 2, 1963: 229-246.
- Radner , K. (2003) “An Assyrian view on the Medes” en Lanfranchi, G.B et alii (eds.), *Continuity of Empire: Assyria, Media, Persia. History of the Ancient Near East Monographs* 5, Padua: 37–64.
- Ray, R. A. (1995) “Tibetan Buddhism as Shamanism ?” en *The Journal of Religion* vol. 75, no. 1: 90-101.
- Ray Sarbacker, S. (2005) *Samādhi. The Numinous and Cessative in Indo-Tibetan Yoga*, New York.
- Rezakhani, K. (2010) The Road That Never Was: The Silk Road and Trans-Eurasian Exchange en *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* 30 (3): 420-433.
- Ripinsky-Naxon, M. (1993) *The Nature of Shamanism: Substance and Function of a Religious Metaphor*, Nueva York.
- Romm, J. S. (1992) *The edges of the earth in ancient thought*, Princeton.
- Rose, J. (2011) *Zoroastrianism: An Introduction*, New York.
- Rosenfield, J. M. (1967) *The dynastic art of the Kushans*, California.
- Rowland, B. (1974) *The Art of Central Asia*, California.
- Ruben, W. (1940) “Schamanismus im alten Indien” en *Acta Orientalia* 18: 164-205.
- Rubin, B. (1960) *Zeitalter Iustinians*, vol. I., Berlin.
- Russell, J. R. (1990) “Kartîr and Mânî: a Shamanistic Model of Their Conflict” en *Iranica Varia: Papers in Honor of Professor Ehsan Yarshater*, *Acta Iranica* 30, Leiden: 180-193.

Russell, J. R. (1996) "A Partian Bhagavad Gîtâ and its Echoes" en *From Byzantium to Iran: Armenian Studies in Honour of Nina Garsoian*, Mahé, J.-P.; Thomson, R. (eds.), Atlanta: 17-35.

Russel, J. R. (2001) "The Magi in the Derveni Papyrus" en *Nāme-ye Irān-e Bāstān*, vol. 1, no. 1: 49-59.

Salomon, R., (1998) *Indian Epigraphy: A guide to the study of inscriptions in Sanskrit, Prakrit, and the other Indo-Aryan languages*, Nueva York.

Salomon, R. (1999) *Ancient Buddhist Scrolls from Gandhāra: The British Library Kharosthī fragments*, Seattle.

Samuels, G. (1993) *Civilized Shamans. Buddhism in Tibetan Societies*, Washington.

Sancisi-Weerdenburg, H. (1997) "Decadence in the empire or decadence in the sources? From sources to synthesis: Ctesias" en Sancisi-Weerdenburg, H (ed.), *Achaemenid history I: Sources, structures and synthesis*, Leiden: 33-45.

Sanjana, D. D. P. (1898) "Gotama in the Avesta" en *Journal of the Royal Asiatic Society*, vol. 30, Issue 3: 637-639.

Sarianidi, V. (1990) *Margiana and Protozoroastrism*, Atenas.

Schafer, E. (1951) "Iranian Merchants in T'ang Dynasty Tales" en *Semitic and Oriental Studies: A Volume Presented to William Popper Semitic Philology*, vol. XI: 403-422.

Schippmann ,K (1971) *Die iranischen Feuerheiligtümer*, Berlin/New York.

Schlerath, B. (2000) "Gaotōma" en *Encyclopædia Iranica* Vol. X, Fasc. 3, p.290, recuperado en <http://www.iranicaonline.org/articles/gaotma->

Schmitt, R. (2003) "haumavargā", en *Encyclopædia Iranica* Vol. XII, Fasc. 1, pp. 63-64, recuperado en <http://www.iranicaonline.org/articles/haumavarga>

Scialpi, F. (1984) "The Ethics of Aśoka and the Religious Inspiration of the Achaemenids" en *East and West* Vol. 34, No. 1/3: 55-74.

- Scott, D. A., (1985) “Aśokan missionary expansion of buddhism among the Greeks (in N.W. India, Bactria and the levant)” en *Religion* 15:2: 131-141.
- Scott, D. A. (1985b) Manichaeism views of Buddhism, en *History of Religions*, 25.2: 99-115.
- Scott, D. (1986) “Buddhist attitudes to Hellenism: A review of the issue” en *Study in Religion/Sciences Religieuses* 15, no. 4: 433-441.
- Scott, D. A. (1990) “The Iranian Face of Buddhism” en *East and West* 40, ¼: 43-77.
- Scott, D. A (1995) “Buddhist responses to Manichaeism: Mahāyāna affirmation of the ‘Middle Path?’” en, *History of Religions*, 35.2.: 148-62.
- Seldeslachts, E., (2007) “Greece, the final frontier? The westward spread of buddhism” en Heirman, A. et alii (eds.), *The Spread of Buddhism*, Leiden: 131-166.
- Senart, E. (1875) *Essai sur la légende du Buddha*, París.
- Shearer, A. (1992) *Buddha*, Madrid.
- Smart, N. (1998) *The World's Religions*, Cambridge.
- Settegast, M. (2005) *When Zarathustra Spoke*, Costa Mesa California.
- Shahbazi, Sh. (2005) “The History of the Idea of Iran en Sarkhosh Curtis, V: Stewart, S. (eds.), *The Idea of Iran. Birth of the Persian Empire*, Londres: 100-111.
- Shizuka, S. (1997) “A Study on the Origin of Mahāyāna Buddhism” en *The Eastern Buddhist* vol. XXX, no. 21: 79-113.
- Sick, D. H. (2007) “When Socrates met the Buddha: Greek and India Dialectic in Hellenistic Bactria and India” en *Journal of the Royal Asiatic Society*, vol. 3 17.3: 253-278.
- Sidney Horky, P. (2009) “Persian Cosmos and Greek Philosophy: Plato’s Associates and the Zoroastrian Magoi” in *Ancient Philosophy* vol. XXXVII: 47-103.



Silk, J. A. (1994) “The Victorian Creation of Buddhism” en *Journal of Indian Philosophy* vol 22, n. 2: 171-196.

Sims-Williams, Nicholas (1983) “Indian elements in Partian and Sogdian” en Röhrborn, K.; Veenker, W. (eds) *Sprachen des Buddhismus in Zentralasien. Vorträge des Hamburger Symposions* vol 2 bis 5 Juli 1981 (Veröffentlichungen der Societas Uralo-Altaica 16.) Wiesbaden: 132–141.

Singh, U. (2012) “Governing the State and the Self: Political Philosophy and Practice in the Edicts of Aśoka” en *South Asian Studies*, 28:2: 131-145.

Skjærvø, O. (2005-6) “The Importance of Orality for the Study of Old Iranian Literature and Myth” en *Nāme-ye Irān-e Bāstān*, vol. 5, nos. ½, : 9-31.

Skjærvø, O. (2012) Avestan Society en Daryaei, T. *The Oxford Handbook of Iranian History*: 57-119.

Skjærvø, O. (2013) “Avesta and Zoroastrianism Under the Achaemenids and Early Sasanians” en Potts, D. (ed.), *The Oxford Handbook of Ancient Iran*, Oxford: 47-565.

Smith, F. M. (2006) *The Self Possessed: Deity and Spirit Possession in South Asian Literature and Civilization*, Nueva York.

So, F. K. H. (2009) “In Search of the Lost Indo-Europeans in Chinese Dynastic History” en Findeisen, R. D. et alii (eds.), *At Home in Many Worlds: Reading, Writing and Translating from Chinese and Jewish Cultures: Essays in Honour of Irene Eber*, Wiesbaden: 131-148.

Soho, M. (1998) “Life and Light, the Infinite: A Historical and Philological Analysis of the Amida Cult” en *Sino-Platonic Papers* 9: 1-46.

Soper, A. C. (1949) “Aspects of Light Symbolism in Gandhāra” en *Artibus Asiae*, vol. 12, no. 3: 252-283.

Soudavar, A., *The Aura of Kings*, California 2003

Soudavar, *Mithraic Societies*. Houston 2014

Spink, W. M., (2005), *Ajanta: History and Development*, Leiden.

Spooner, D. B. (1915) "The Zoroastrian Period of Indian History" en *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*: 405-455.

"Statues in Iran challenge theories on Buddhism's spread" (2002), *The Japan Times* recuperado en <https://www.japantimes.co.jp/news/2002/05/14/national/statues-in-iran-challenge-theories-on-buddhisms-spread/#.XahbM0YzY2w>

Stavisky B. J. (1980) "Buddha-Mazdā" from Kara-tepe in Old Termez (Uzbekistan): A Preliminary Communication" en *The Journal of the International Association of Buddhist Studies* vol. 3, no. 2: 89-94.

Stavisky, B. (1984) "Kara Tepe in Old Termez," en J. Harmatta, (ed.), *From Hectaeus to Al-Huwarizmi*, Buddhapest: 95-135

Staviskij, B. J. (1986) *La Bactriane sous les kushans*. París.

Staviskij, B. J. (1987) "Le problème des liens entre le bouddhisme bactrien, le zoroastrisme et les cultes mazdéens locaux à la lumière des fouilles de Kara-tepe sur le site de l'antique Termez", en *Cultes et Monuments Religieux dans l'Asie Centrale Préislamique*: 47-54.

Stavisky, B. J. (1990) "Buddhist Monuments of Central Asia and the Sasanians" en *Bulletin of the Asia Institute*, vol. 4, 1990: 167-170.

Stavisky, B. J. (1993/1994) "The fate of Buddhism in Middle Asia -in the light of archaeological data-" en *Silk Road Art and Archaeology (Kamakura)*, 3 :113-142.

Stein, A. (1931) "A 'Persian Bodhisattva'" en *Studia Indo-Iranica, Ehregabe für Wilhelm Geiger*, Leipzig: 269-273.

Stein, A. (1916) "Expedition in Central Asia" en *The Geographical Journal* vol. 47, no. 5: 358-364.

Stein, A. (1928) *Innermost Asia II*, Oxford.

Strong, J., *Relics of the Buddha*, New Jersey, 2004

Sumegi, A. (2008) *Dreamworlds of Shamanism and Tibetan Buddhism: The Third Place*, Nueva York.

Sundermann, W. (1986) “Mani, India and the Manichaean Religion” en *South Asian Studies*, 2:1: 11-19.

Tafazzoli, A.; Khromov, A. L. (1996) “Sasanian Iran – intellectual life” en Litvinsky, B. A., et alii (eds.), *History of civilizations of Central Asia vol. III. The crossroads of civilizations: A.D. 250 to 750, Paris:*

Tajadod, N., (2002) “Les premiers traducteurs de sūtras bouddhiques en Chine, les partes An Shigao et An Xuan” en Huyse, P. (ed.), *Iran: Questions et connaissances*, vol. I: La Période ancienne, Paris: 363-380

Tajadod, N. (2002) “Le rôle des iraniens dans la difusión du bouddhisme, du manichéisme et du mazdéisme en Chine”, *Diogène*, 2002/4, n° 200, 73-82.

Takata, T.(2000), Multilingualism in Tun-huang, *Acta Asiatica: Bulletin of the Institute of Eastern Culture* 78, 49-70

Tanabe, K. (1981) “Iranian Background of the Flaming and Watering Buddha Image in Kushan Period” en *The Ancient Orient Museum*, III: 69-81.

Tanabe, K. (1984) “Iranian Origins of the Gandhāran Buddha and Bodhisattva Images” en *Bulletin of the Ancient Orient Museum*, VI: 1-27.

Tardieu, M. (1988) “La Diffusion du bouddhisme dans l'empire Kouchan, l'Iran et la Chine d'après un Kephalaion manichéen inédit” en *Studia Iranica*. XVII/2: 153-183.

Tarn, W. W. (1951) *The Greeks in Bactria & India*, Londres.

Tavakoli-Targhi, M., *Refashioning Iran*, Nueva York, 2001

Templeman, D. (2000) “Iranian Themes in Tibetan Tantric Culture: the Dākinī”, en Blezer, H., (ed.), *Religion and Secular Culture in Tibet: Tibetan Studies II (PIATS 2000: Tibetan Studies: Proceedings of the 9th Seminar of the International Association of Tibetan Studies)*, Leiden: 113-127.

- Thapar, R.(1979), *Ancient Indian Social History. Some Interpretations*. Delhi.
- Thapar, R. (2003), *Early India: from the origins to AD 1300*. Berkeley.
- Tourovets, A.(2005) “Some Reflexions about the Relation between the Architecture of Northwestern Iran and Urartu: The Layout of the Central Temple of Nush-I Djan” en *Iranica Antiqua*, Vol. 40: 359-370.
- Tremblay, X. (2007) “The Spread of Buddhism in Serindia: Buddhism among Iranians, Tocharians and Turks before the 13th Century” en Heirman, A. et alii (eds.) *The Spread of Buddhism*. Leiden: 75-130.
- Trümpler, C., (2008) *Das Große Spiel. Archäologie und Politik zur Zeit des Kolonialismus (1860-1940)*, Köln.
- Tucci, G: (1961) *The Theory and Practice of the Mandala*, Londres.
- Tucci, G. (1974) “Iran et Tibet” en *Acta Iranica vol. I Commémoration Cyrus*: 299-306.
- Uray, G. (1983) “Tibet’s Connections with Nestorianism and Manicheism” en Steinkellner, E.; Tauscher, H. (eds.), *Contributions on Tibetan Language, History and Culture. Proceedings of the Csoma de Körös Symposium Held at Velm-Vienna, Austria, 13-19 September 1981*, vol. I: 399-429.
- Utz, D. A. (1993) “Aršak, Partian Buddhists and “Iranian” en *Buddhism Across Boundaries -- Chinese Buddhism and the Western Regions*: 421-447.
- Vaissérie, E. de la, (2002) *Histoire des marchands sogdiens*. París.
- Van Bladel, K. (2009) *The Arabic Hermes: From Pagan Sage to Prophet of Science*, Nueva York.
- Van Buitenen, J. A. B. (1975) *Mahābhārata*, Chicago.
- Vaziri, M. (2012) *Buddhism in Iran. An Anthropological Approach to Traces and Influences*, Nueva York.

Venetis, E. (2012) “Iran at the Time of Alexander the Great and the Seleucids” en Daryaeae, T. (ed.) *The Oxford Handbook of Iranian History*: 142-163.

Walker, J. T. (2002) “The Limits of Late Antiquity: Philosophy between Rome and Iran” en *Philosophy and Religion in Late Antiquity*, vol. XXXIII, no. 1: 45-69.

Warder, A. K. (1956) “On the relationship between early Buddhism and other contemporary systems” en *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 18: 43-63.

Watkins, C. (1995) *How to Kill a Dragon: Aspects of Indo-European Poetics*, Nueva York.

Webb, (1993) “The Early Spread and Influence of Buddhism in Western Asia,” en *Buddhist Studies Review* 10/1: 77–79.

West, M. L. (1971) *Early Greek Philosophy and the Orient*, Oxford.

Whitehouse, D. & Williamson, A. (1973) “Sasanian Maritime Trade” en *Iran* 11: 45-49.

Whitfield, S. (2004) *Aurel Stein on the Silk Road*, Londres.

Wiesehöfer, J. (2001) *Ancient Persia*, Londres.

Winkelman, M. J. (1992) “Shamans and Other “Magico-Religious” Healers: A Cross-Cultural Study of Their Origins, Nature and Social Transformations” en *Ethos*, vol. 18, no.3: 308-352

Winkelman, M. (2010) *Shamanism: A Biopsychosocial Paradigm of Consciousness and Healing*, California.

Witzel, M. (1997), “The Development of the Vedic Canon and its Schools: The Social and Political Milieu” en *Inside the Texts, Beyond the Text. New Approaches to the Study of the Vedas*, Cambridge: 257-345.

Witzel, M. (2013) “Iranian Migration” en Potts, D. (ed.), *The Oxford Handbook of Ancient Iran*, Oxford: 423-442.

- Wolski, J. (1993) *L'empire des Arsacides*, Lovaina.
- Wulff Alonso, F (2008) *Grecia en la India. El repertorio griego del Mahabharata*, Madrid.
- Xinjiang Rong (1999) “The Nature of the Dunhuang Library Cave and the Reasons for its Sealing” en *Cahiers d'Extrême-Asie* 11: 247-275.
- Yaldiz, M.. (2008) “Die deutschen Turfan-Expeditionen nach Xinjiang (1902–1914)” en Trümpler, C., *Das Große Spiel. Archäologie und Politik zur Zeit des Kolonialismus (1860-1940)*, Köln: 188-201.
- Yamamoto, Y. (1979) “The Zoroastrian Temple Cult of Fire in Archaeology and Literature (I)” en *Orient* 15: 19-53.
- Yong, M.; Yutang, S., (1994) “The Western Regions under the Hsiung-un and the Han” en Harmatta, J. et alii (eds.), *History of Civilizations of Central Asia vol II. The development of sedentary and nomadic civilizations: 700 B.C. to A.D. 250*, Paris: 219-238.
- Yarshater, E. (1971) “Were the Sasanians Heirs to the Achaemenids?” en *Atti del Convegno Internazionale Sul Tema: La Persia nel Medioevo*, Roma: 517-531.
- Zaehner, R. C. (2011) *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*, Nueva York.
- Zimmer, H. (1951) Campbell, J., (ed.) *Philosophies of India*, Nueva York 1951.
- Znamenski, A. (2007) *The Beauty of the Primitive: Shamanism and Western Imagination*, Oxford.
- Zouberi, J. (2017) “The role of religion in the foreign affairs of Sasanian Iran and the Later Roman Empire (330-630 A.D.)” en *Historia i Świat* 6: 121-132.
- Zufferey, N. (2008) “Traces of the Silk Road in Han Dynasty Iconography: Questions and Hypothesis” en Forêt, P.; Kaplony, A. (eds.) *The Journey of Maps and Images on the Silk Road*: 11-28.

Zürcher, E. (2007) *The Buddhist conquest of China: the spread and adaptation of Buddhism in early medieval China*, Leiden.

Zürcher, E. (2012) “Buddhism Across Boundaries: The Foreign Input” en McRae, J. R.; Nattier, J. (eds.) *Buddhism Across Boundaries. Sino-Platonic Papers*, 222: 1-25.

Zysk, Z. G. (1998) *Asceticism and Healing in Ancient India*, Delhi.