

Estudió Filología Clásica en la Universidad de Zaragoza. A continuación pasó cuatro años estudiando en la Universidad Libre de Berlín y en la Universidad de Viena, donde se especializó en lenguas y culturas de India e Irán, especialmente en el Irán preislámico. Tras doctorarse en la Universidad de Salamanca ha estado trabajando en el Instituto de Iranística de la Universidad Libre de Berlín. Actualmente trabaja en la Universidad de Salamanca. Acaba de publicar el libro titulado *Studien zur Fabeln-Übersetzung der 'Avesta'*, Wiesbaden, Harrassowitz, 2004.

Alberto Cantera

## Pero ¿habló Zaratustra?: breve historia de un mito continuamente reinventado.

### 1. INTRODUCCIÓN

Entre el público culto occidental lo más habitual al oír el nombre de Zaratustra es asociarlo al *Also sprach Zarathustra* de Friedrich Nietzsche. Quienes poseen alguna información más específica sobre la historia cultural irania, o sobre la historia de las religiones, piensan a su vez en el presunto autor del *Avesta*, o de parte de él, y fundador de una de la más importantes religiones de la Historia, conocida con el nombre de «zoroastrismo» o «mazdeísmo». Zaratustra se nos aparece, en esta perspectiva, como un reformador vigoroso de la antigua religión politeísta de los pueblos indo-iranios, heredera a su vez de la religión indoeu-

ropea; sería el que dio lugar a una nueva religión monoteísta, quizás incluso al primer monoteísmo de la historia de las religiones. De ahí que la imagen de este reformador, capaz de acabar por sí solo con la «idolatría» de su pueblo y conducirlo a la adoración de un solo Dios y a una concepción centrada en la ética, haya seducido a lo largo de la historia a los más diversos personajes y grupos culturales hasta hoy día.

La casi total ausencia de datos históricos fiables ha dado alas a la imaginación creadora a lo largo de los tiempos, y se han inventado las más diversas versiones acerca de la vida, personalidad y empresa de Zaratustra, dándose lugar a todo tipo de mitos y leyendas sobre su persona. A partir del s. XIX, y especialmente a lo largo del s. XX, los mitos de Zaratustra se han generado en un escenario nuevo y poco usual para esta clase de eventos, el de dos genuinas disciplinas científicas: la Filología y la Historia de las Religiones. Un simple repaso por las diferentes versiones de la vida y personalidad de Zaratustra en la bibliografía científica de los últimos 150 años suscita la misma pregunta que atribuye Nietzsche al desconcertado público de «su» Zaratustra.

Os preguntáis a menudo: «¿Quién es Zaratustra para nosotros? ¿Qué nombre debemos darle?» Y vosotros mismos me dabais preguntas para responder: «¿Es un vendedor de promesas? ¿O un cumplidor? ¿Un conquistador? ¿O un heredero? ¿Un otono? ¿O un arado? ¿Un médico? ¿O un sanador? ¿Un poeta? ¿O un hombre sincero? ¿Un liberador? ¿O un domador? ¿Un hombre bueno? ¿O un hombre malo?»

F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*.

Sin embargo, hoy podemos estar razonablemente seguros de que Zaratustra, contrariamente a lo que se afirma en la mayor parte de la bibliografía especializada, ni es el autor del *Avesta* ni es un personaje histórico, sino que desde el comienzo pertenece al mundo del mito, que nunca, ni en los escritos pretendidamente más científicos del s. XXI, ha abandonado totalmente. Zaratustra constituye un ejemplo llamativo de mito escrito y reescrito continuamente, en virtud de los más variados intereses, desde los comienzos del primer milenio antes de nuestra Era hasta los del tercero de nuestra Era. La historia de este «mito» es en sí misma todo un alegato contra la fijación del concepto del «mito» a contextos y «niveles de conciencia» ajenos a los nuestros, a funciones que no tendrían cabida en el mundo espiritual en el que nos desenvolvemos las gentes cultas de la «academia occidental».

Dos trabajos recientes sobre la imagen de Zaratustra en Europa nos han facilitado notablemente el trabajo de rastreo de los siempre nuevos «orígenes» de este mito: la obra monumental de M. Stausberg, *Faszination Zarathushtra*, Berlín/Nueva York, 1998 (2 vols.), que abarca sólo hasta finales del s. XVIII, y la de J. Rose, *The Image of Zoroaster. The Persian Mage through European eyes*, Nueva York, 2000.

## 2. EL MITO IRANIO DE ZARATUSTRA

Los testimonios más antiguos de la figura de Zaratustra provienen del *Avesta*. Tradicionalmente este libro sagrado de los zoroastrianos, o parte de él, ha sido atribuido al propio Zaratustra, aunque sin razones de peso, como veremos. Fuera del *Avesta* la primera mención de Zaratustra podría datar del s. V a.C., pues, según una noticia recogida por Diógenes Laercio, Xanthos el Lidio lo menciona para situarlo 6000 años antes de la expedición de Jerjes.

En el *Avesta* podemos distinguir, desde criterios lingüísticos, un pequeño grupo de textos claramente más antiguos que los demás. Se trata de las cinco *gāthās* o «Cantos» (en verso), un texto en prosa que conocemos como el *Yasna Haptanhaiti*, y algunas oraciones de tres o cuatro versos. En las *gāthās* Zaratustra es el protagonista indiscutible. En cada *gāthā* se mencionan entre dos y cuatro personas con nombre propio. Una de ellas es siempre Zaratustra, que además aparece siempre en primer lugar. Su nombre está atestiguado en 15 ocasiones, casi siempre en tercera persona singular, siendo así que el recitante de las *gāthās* habla en primera persona. Podría tratarse de un artificio literario, desde luego, pero nada obliga a suponer que Zaratustra

sea el mismo personaje que el recitante/narrador de las *gāthās*. Zaratustra aparece más bien como celebrante de determinadas prácticas rituales que le llevan a tener una especial cercanía a los dioses.

En el *Avesta* en su conjunto la figura de Zaratustra no es la del autor de un texto sagrado, ni la del fundador de una nueva religión, ni siquiera exactamente la de un sacerdote. El *Avesta* nos presenta a Zaratustra como el primer hombre en ofrecer un sacrificio a los dioses por medio del cual restaura el orden en el mundo, en tanto en cuanto reproduce el sacrificio primigenio creador del Universo. El resultado es proveer a la humanidad de un orden social basado en la ley de Mazdā. Ello ocurre gracias a una serie de encuentros/entrevistas de Zaratustra con la divinidad. De hecho, el esquema de la entrevista se convierte en el recurso literario que domina prácticamente todo el *Avesta* reciente, especialmente los *Yast* o «Himnos». Gran parte del *Avesta* se presenta como una CONVERSACIÓN entre Ahura Mazdā, el dios supremo, y Zaratustra, en la que éste, mencionado en tercera persona, pregunta y aquél responde. Este recurso literario es muy frecuente luego también en toda la literatura zoroástrica medieval en lengua pahlaví, sin que los personajes sean siempre necesariamente Ahura Mazdā y Zaratustra.

Por otro lado, el *Avesta* presenta ocasionalmente a Zaratustra como el gran héroe que combate a *Anra Mainiiu*, el Espíritu Maléfico. En esta función Zaratustra hereda los rasgos característicos de los héroes de la tradición épica indoeuropea, como ha mostrado P. O. Skjaervø en algunos brillantes trabajos. En los *Yast*, por ejemplo, la figura de Zaratustra es heredera directa del «matador del dragón y liberador de las aguas», probablemente el motivo heroico más extendido de la épica indoeuropea. De hecho, por el *Avesta* se encuentran salpicados numerosos motivos épicos que acercan la figura de Zaratustra en las *gāthās* más a la de un héroe homérico o del *Mahābhārata* que a la de un profeta veterotestamentario. Así, por ejemplo, en el libro 19 del escrito avéstico llamado *Videvdād*, Zaratustra se defiende de *Anra Mainiiu* con piedras del tamaño de una casa (la tradición autóctona las considera una alegoría de una oración avéstica), imagen que Zaratustra comparte con el Diomedes de la tradición homérica, y con el dios Indra, matador del dragón *Vṛtra*, en los Vedas. Igualmente el pasaje del aliento a Zaratustra para la lucha en el *Yt* 17 reproduce el mismo esquema que el de Diomedes en el libro quinto de la *Iliada* o el de Bhiṣma en el libro quinto del *Mahābhārata*.

Ohrmazd envió a Neryôsang: «Dirigete a ArdwaHist y dile que mezcle beleño (mang) en vino y se lo de a Wištâsp». ArdwaHist así lo hizo. Bebió (Vištâspa) y al punto cayó inconsciente y lo transportaron al Garôdmân y le mostraron las ventajas de aceptar la religión. Cuando recuperó la conciencia, le gritó a Hutôs: «¿Dónde está Zarduxst para que aceptemos la religión?» Zarduxst oyó el grito, vino y Wištâsp aceptó la religión.

Manuscrito M 47 I 4:

Mihršâh le dijo al Apóstol: «Acaso hay en el Paraíso que tú anuncias un jardín como éste jardín mío». El Apóstol comprendió su incrédulo pensamiento y por medio de un prodigio le mostró la luz del Paraíso con todos los dioses y divinidades y el viento inmortal de la vida y jardines de todo tipo y otras maravillas que hay allí. Entonces él cayó inconsciente por tres horas y lo que vio lo guardó en su recuerdo en el corazón. El Apóstol depositó su mano sobre su cabeza y él recuperó la conciencia. Cuando se levantó, cayó al pie del Apóstol y le cogió la (mano) derecha.

La conversión de Vištâspa según el Rivâyat Pahlavî que acompaña al Dâdestân î dênîg (PRDd 47.15-19)

Manuscrito M 47 I 4

Así pues, nada en el *Avesta* apunta a Zaratustra como personaje histórico ni como autor del propio *Avesta* o parte de él, ni mucho menos como profeta de una nueva religión, a pesar de que su papel protagonista como «primer sacrificador» y como adalid en la lucha contra *Anra Mainiiu* sean suficientes para que la ley de *Ahura Mazdâ* pueda ser llamada también la «ley de Zaratustra». En algunos pasajes del *Avesta* la figura de Zaratustra está incluso cercana a la deificación, como p. ej. en Y 42.2, donde leemos «adoramos a Ahura Mazdâ y a Zaratustra».

En la *literatura pahlavî* (una serie de obras zoroástricas escritas en persa medio entre el s. VI y el X n.E.) se encuentra una *Vita* (en rigor más de una) de Zaratustra totalmente desarrollada, que gozó de gran popularidad, como atestiguan la abundancia de testimonios sobre la misma (en el libro séptimo del *Dēnkard*, en el comienzo del libro quinto del *Dēnkard* [Dk 5.2-5], en la *Antología de Zādsprām* [WZs 5-26], o en el capítulo 47 del *Rivāyat Pahlavî*). En la religiosidad zoroástrica actual el conocimiento de la *Vita* de Zaratustra es una de las primeras exigencias.

La(s) *Vita(e)* en pahlavî son un cúmulo de narraciones míticas acerca de la concepción, el nacimiento, la infancia, la revelación, la predicación y la muerte del profeta. En ellas es evidente la influencia de las biografías helenísticas y de las leyendas de otros profetas como Moisés, Jesús, Buda, Mani e incluso Mahoma. No obstante, algunos motivos de la leyenda parecen tener cierta antigüedad, como demuestra el hecho de que se mencionen ya en nuestros textos clásicos. Así, por

ejemplo, la noticia de la *Vita* de que Zaratustra rió al nacer, frente al llanto del resto de los mortales, está recogida también en el libro séptimo de la *Historia Naturalis* de Plinio, de donde la toma más tarde San Agustín. Algunos motivos son claramente rastreables incluso en el *Avesta* reciente. Así, por ejemplo, según la *Vita*, tres descendientes de Zaratustra habrán de ser mesías salvadores al final de los tiempos. Para ello el semen de Zaratustra es confiado a la diosa *Anāhitā*, quien lo conservará protegido por 99999 *fraunajis* o «almas» hasta el final de los tiempos. Pues bien, el avéstico *Yast* 13, dedicado a las *fraunajis*, menciona a estas 99999 *fraunajis* protectoras del semen de Zaratustra.

Los motivos fundamentales de la *Vita* son dos y han marcado profundamente nuestra visión de Zaratustra: por un lado, la «revelación»; por otro, el proceso de conversión *denais Vištâspa*.

El relato de la revelación es, en principio, la continuación de un motivo que encontramos ya en el *Avesta*. Zaratustra, como primer sacrificante (también en la mitología india se da esta figura de un «primer sacrificante»), inicia una relación con la divinidad que se plasma en entrevistas que se convertirán en el esquema compositivo fundamental del *Avesta* reciente. Pero los orígenes de este motivo hay que buscarlos más en la tradición indoiraniana de comunicación con los dioses a través del sacrificio, como sucede por ejemplo con las entrevistas entre el *r̥si* védico *Vasiṣṭha* y el dios *Váruna* (R̥g-Veda 7.87.4), que en una profecía de tipo veterotestamentario. En la tradición iraní, sin embargo, la revelación se convierte en un proceso clave para la historia de la humanidad, y constituye el punto de inflexión de una Historia que acabará con la derrota definitiva de *Anra Mainiiu* al final de los tiempos. Es decir, la revelación asume aquí un papel soteriológico fundamental en la escatología.

La analogía con la profecía semítica no se pone en primer plano, sin embargo, hasta una versión en persa moderno de la *Vita*, el *Zarātošt-Nāme*, que presenta claras influencias islámicas. En éste se habla de Zaratustra como *rasul* «profeta», designación que el Corán aplica a Mahoma, y se nos lo presenta con rasgos que recuerdan inequívocamente a éste. El «profeta» (*rasul*) acude ante *Vištâspa* como portador del único «libro perfecto», el *Avesta*. Es pues una obra con profundas influencias islámicas, compuesta en un contexto en el que los zoroástricos pretenden aparecer también ellos como una «Religión del Libro». Es aquí donde por primera vez se atribuye expresamente la autoría del *Avesta* a Zaratustra.

El otro motivo dominante en las diferentes versiones de la *Vita* es la conversión de *Vištâspa*. Este personaje aparece ya en el *Avesta* antiguo, donde

probablemente es una figura religiosa. En los relatos de la *Vita* aparece como un rey al que Zaratu-stra, que en clara analogía con Mahoma ha de abandonar su patria perseguido, pretende convertir a la nueva religión que le ha sido revelada. El procedimiento para la conversión es el uso de una droga que provoca al rey una visión del Más Allá. Deslumbrado por la visión, el rey se convierte. Es éste, sin duda, un *topos* de la literatura religiosa iraní, pues también conocemos una historia similar atribuida a Mani y que fue descubierta entre los famosos documentos de Turfan a principios del s. xx.

Por otro lado, aunque con poca fuerza, en la literatura pahlaví se encuentran los primeros indicios de un intento de situar al personaje Zaratu-stra en el espacio y en el tiempo. Geográficamente se vincula a Zaratu-stra a un lugar llamado *Ragi*, que podría identificarse con la ciudad de *Ray* al Noreste de Teherán, aunque parece que más de un lugar compartía el mismo topónimo. Caso de que esta identificación sea correcta, la vinculación de Zaru-stra con *Ragi* (*Ray*) podría explicarse como un intento, por parte de la casta sacerdotal de los «magos», de apropiarse la figura de Zaratu-stra. En cuanto a la datación, en el capítulo 36 del *Gran Bundahishn* (GrBd 36.8-9), que presenta la genealogía de los reyes iraníes, la suma de la duración de los reinados que separan la revelación de Zaratu-stra de la llegada de Alejandro Magno arroja un total de 258 años. Esta cifra coincide con los «258 años antes de Alejandro» de los que hablan los historiadores árabes al-Masū‘dī y al-Bīrūnī. Esta datación podría explicarse, sin embargo, como el intento de los teólogos sasánidas de hacer coincidir el año cero del calendario sasánida, basado en la Era Seleúcida, con la fecha de la revelación a Zaratu-stra, convirtiendo así la Era Seleúcida en la Era de Zaratu-stra. Así pues, más que intentar situar cronológicamente la figura de Zaratu-stra, lo que pretendía esta datación es legitimar el calendario usado en la corte sasánida. Y no podemos descartar totalmente la posibilidad, planteada por Kingsley, de que ni siquiera fue una datación autóctona, sino que proviniese de Grecia. Allí la habría inventado Aristoxeno para rebatir la fecha tradicional en la Academia platónica, que situaba a Zaratu-stra varios milenios atrás.

### 3. ZARATU-STRAS EN OCCIDENTE

#### 3.1. El mito «parafilológico» de Zaratu-stra

En la Antigüedad clásica Zaratu-stra es conocido, como ya hemos visto, desde el s. v a.C., y aparece en los testimonios de nuestros antiguos bajo tres aspectos diversos:

1. Zaratu-stra es el fundador de la religión de los iraníes y su sabio por excelencia, cuya sabiduría pasó a Grecia sobre todo a través de Pitágoras;
2. Zaratu-stra es un astrólogo, o incluso el astrólogo por excelencia;
3. Zaratu-stra es el mago por excelencia.

Sin duda el aspecto que adquirió más relieve fue el segundo. Ello se debe fundamentalmente a que a partir del s. iii a.C. surgieron en el Helenismo numerosísimos escritos astrológicos que sistemáticamente se atribuyeron a Zaratu-stra. En ellos se utiliza el nombre de éste como autoridad para todo tipo de tratados astrológicos, lo que por un lado se apoya en su fama como astrólogo y por otro la consolida y perpetúa.

El mito del Zaratu-stra astrólogo se basa en dos coincidencias. Por un lado, en la tradición irania se combinaron, en una época todavía incierta, la imagen de Zaratu-stra como «matador del dragón» con la localización del dragón por excelencia de la tradición zoroástrica, *Aži Dahāka*, en Babilonia. La conexión de ambos motivos provocó la asociación de Zoroastro con Babilonia, y por ende con la astrología caldea. Así, en las fuentes clásicas hay una doble localización de Zaratu-stra: en Babilonia como maestro de los astrólogos caldeos, y en Bactria como rey, pero en relación con Babilonia a través de las campañas de Semíramis y Nino contra Bactria. Además, la relación de Zaratu-stra con Babilonia se combina con otro motivo frecuente en la Antigüedad tardía: la apropiación mítico-genealógica de Zaratu-stra.

Es de hecho una constante de la construcción occidental de la figura de Zaratu-stra la apropiación de su figura, la negación de su alteridad. En los primeros tiempos ello se consigue fundamentalmente gracias a la inclusión de Zaratu-stra en la genealogía mítica bíblica. El primer testimonio de esta apropiación lo tenemos en los *Pseudo-Clementina*, atribuidos a Clemente, pero que probablemente datan del s. iii. Estos escritos nos han llegado en dos versiones: una griega conocida como *Homilias*, y otra latina llamada *Recognitiones*. En la primera se identifica a Zaratu-stra con uno de los hijos de Noé, concretamente con Nimrod, quien, según este relato, intentó apoderarse del mundo y fue castigado con un rayo que lo mató. Los impíos creen que el rayo llevó el alma de Zaratu-stra con dios y prestan culto a su tumba.

Un impulso definitivo al motivo del Zaratu-stra astrólogo le vino de su propio nombre, y de la falsa interpretación etimológica que los griegos hicieron del mismo<sup>1</sup>. El nombre original *Zarathuštra*, en alguna variante no atestiguada en suelo iranio como

La interpretación correcta del nombre de Zaratu-stra (av. *zardūštra*, p. *zrtw(h)štr*, etc.) presenta algunas dificultades. La hipótesis más verosímil que su nombre significa «que th camellos viejos», nombre que enm ca a Zaratu-stra en una sociedad pastores. Sobre el carácter negat del nombre la explicación más plau ble es la de Thieme, quien señala es una tradición indoiranía po nombres despectivos a los niños p que no despierten el interés de dioses y que éstos no los arrebatan

\**Zaraustra* o algo similar, fue importado por los griegos como *Zōroastēr*, aunque se conocen otras variantes como *Zathraustēs*, *Zaratas* o *Zarades*. El elemento *-stēr* fue puesto muy pronto en relación con gr. *astēr* «estrella, astro». Ya en el s. IV a.C. Dión y Hermodoro interpretan este nombre, según Diógenes Laercio, como *astrothyēs* «sacrificador a las estrellas». Más tarde se analiza también *Zō-* como «vivo», y de ahí la interpretación «estrella viva». La etimología más elaborada es la de los *Pseudo-Clementina*, que divide el nombre en *Zō-* «vivo», *-ro-* «fluir, fluido», y *-str-* «estrella», y lo pone en relación con la leyenda de que Nimrod, con quien identifica a Zaratustra, murió abatido por el rayo. Zaratustra habría muerto «abatido por el fluido (-ro-) vivo (zō) de la estrella» (-str-). La combinación de estas etimologías del nombre con la ubicación de Zaratustra en Babilonia dio lugar a la imagen del Zaratustra astrólogo, que tuvo gran éxito en la Edad Media y pervivió de uno u otro modo hasta el s. XVIII. Ejemplos notables de esta pervivencia del Zaratustra astrólogo, sabio caldeo de la Antigüedad, son las apariciones de Zaratustra en la *Divina Comedia* de Dante y en la famosa pintura «*La Escuela de Atenas*» de Rafael.

Menos indicios tenemos en la Antigüedad clásica europea de la visión de Zaratustra como «mago», como representante máximo de la magia. La autoridad irania que utilizan los escritores helenísticos en los *Pseudo-epigrapha* es Ostanis. No obstante, ya Plinio en la *Historia naturalis*, y Apuleyo en su *Apología*, presentan a Zaratustra como el inventor de la magia. La misma idea se recoge en las *Recognitiones* (2ª parte de los *Pseudo-Clementina*), donde Zaratustra es Mizraim, hijo de Ham. Aquí aparece como el fundador de un tipo especial de Anti-religión, la *Magia*. El mito de Zaratustra en Rufino (autor de las *Recognitiones*) pretende mostrar un ejemplo aleccionador de las consecuencias de la práctica de la magia. Como mago y rey de Bactria aparece Zaratustra en Amiano Marcelino, confluencia de motivos que alcanzó máxima difusión por su inclusión las *Etimologías* de Isidoro de Sevilla.

En Europa la gran época de la magia y de sus ciencias afines, como la Astrología y la Alquimia, arranca en el s. XII y se extiende hasta el s. XVII, cuando comienza a perder interés para los intelectuales. Esto explica la gran popularidad de Zaratustra como inventor de la magia prácticamente hasta el s. XVIII. A ello se le sumó un nuevo impulso en el Renacimiento, provocado sobre todo por la atribución a Zaratustra de los *Oráculos Caldeos*. Los *Oráculos Caldeos*, a los que se ha llamado

«la Biblia de los teúrgos platónicos», son una colección de fragmentos que citan bajo este nombre varios neoplatónicos, así como algunos autores cristianos como Arnobio de Sicca, Mario Victorino y Sinesio de Cirene. Se caracterizan por sus alambicadas construcciones metafísicas, el desprecio de la existencia material, una antropología dualista y una tendencia mitologizante. Muestran algunas afinidades, probablemente casuales, con el zoroastrismo, como por ejemplo el papel del fuego, pero en esencia sus concepciones son totalmente diferentes. Pletón (1355/1360-1454) los editó bajo el título *Magikà Lógia apò Zōroastrou mágōn*, atribuyéndoselos inequívocamente a Zaratustra y sus seguidores, lo que contribuyó en medida no pequeña a la fama del mito de Zaratustra.

Un nuevo impulso, pero de muy diferente carácter, recibió la imagen de Zaratustra en el s. XVIII. La Ilustración creó su propio mito de Zaratustra, que gozó por cierto de gran popularidad. Las fuentes ya no son las pseudo-noticias de la tradición clásica, sino por un lado las noticias de viajeros recientes acerca de la religión de Zaratustra, y por otro una obra clave en la historia de la recepción de Zaratustra: la *Historia religionis veterum Persarum eorumque Magorum* (Oxford, 1700) de Thomas Hyde. Esta obra proporcionó gran parte del material para la continuación del mito «parafilológico» de Zaratustra en la literatura, música y filosofía del s. XVIII, y al mismo tiempo supuso el inicio de una curiosidad científica por la figura de Zaratustra que acabaría conduciendo al descubrimiento real del *Avesta* en Occidente, y a la creación de un nuevo mito de Zaratustra, pero un mito de un carácter diferente: el mito / los mitos FILOLÓGICO(S) de Zaratustra, es decir, unos mitos inventados por la ciencia filológica occidental y marcados con el sello «científico».

El camino científico se inauguraría con la búsqueda de manuscritos del *Avesta* emprendida desde Oxford por la curiosidad que despertó la obra de Hyde. Consecuencia de ello fue la llegada a Oxford de un manuscrito del *Avesta* que George Bouchier había comprado en 1718, y que se presentó cinco años más tarde en aquella ciudad. Una copia de cuatro páginas de dicho manuscrito llegó a la *Bibliothèque du Roi* de París, y despertó tal interés que Colbert, ministro de Luis XIV, envió a Irán a un capuchino llamado J. F. Pétits de la Croix en busca de otros manuscritos. No obstante, hasta la primera traducción europea del *Avesta*, que llegó en 1771 de la mano de Anquetil-Duperron, no puede hablarse del surgimiento del mito filológico de Zaratustra.

En el siglo XVIII Zaratustra, con estas nuevas informaciones que hacen desmoronarse el mito del mago astrólogo, se convierte sin embargo en el héroe de una nueva batalla «mítica»: la lucha antigua entre la religión cristiana y la «religión natural». Zaratustra pasa a ser el fundador de una nueva religión, la «religión natural», en calidad de filósofo. El introductor de esta nueva visión de Zaratustra fue Ramsay en su *Discours sur la Mythologie*, publicado a continuación de sus *Voyages de Cyrus* (1727). Muy característico del nuevo mito del Zaratustra filósofo es un panfleto anónimo de apenas cien páginas, publicado en Berlín en 1751, y que pronto obtuvo gran éxito en París. Se trata de *Zoroastre, histoire traduite du chaldéen*, que, según la portada, se publicaba «à l'enseigne du Roi Philosophe». Su autor era un tal Guillaume Alexandre du Méhégan, quien pronto fue descubierto y condenado a prisión.

El panfleto se basa en una ficción: un amigo le ha traído al autor un manuscrito caldeo de Oriente que, una vez descifrado, resultó ser una biografía «del más famoso y menos conocido de todos los filósofos». Ello se debe a que Zaratustra cuenta, según el abad Méhégan, con poderosos enemigos, a saber, los seguidores de la religión dominante, del cristianismo. El relato de la vida de Zaratustra comienza con la historia del mundo. Al comienzo las leyes de la humanidad coincidían con las leyes de la naturaleza en el imperio de la razón, pero la situación se desvirtuó. Zaratustra arremete contra este desvirtuamiento de la religión e intenta restaurar la religión natural. En busca de la verdad emprende un viaje por distintas regiones del mundo, donde sin embargo sólo encuentra mentira, y descubre finalmente que sólo su propia reflexión le puede mostrar la verdad. Por ello se retira a una cueva donde descubre su propia religión, basada en el culto a un solo dios, el amor a los hombres y la esperanza en el futuro. Pertrechado con esta nueva doctrina, retorna al mundo a predicarla.

En este nuevo contexto Zaratustra viene a encarnar también los ideales políticos de la Ilustración, y es con ellos como accedió, según esta versión, a la condición de rey de Bactria. No obstante, los vecinos enemigos acabaron derrotándolo y fue prisionero de los asirios. Finalmente acabó exiliado, viviendo en una cabaña con un pastor.

Zaratustra se convierte así en la Ilustración en el adalid de la «religión natural» y de los dos grandes bienes del hombre: la virtud y la verdad. Sus seguidores vivirían en Oriente como una virtuosa comunidad minoritaria perseguida, igual que los filósofos ilustrados en Francia.

Este nuevo héroe de la Ilustración no podía faltar en uno de los ilustrados más destacados: Voltaire. Zaratustra aparece recurrentemente en los escritos de Voltaire, de quien sabemos a ciencia cierta que conocía el trabajo de Hyde. Se puede percibir una clara evolución en el tratamiento voltairiano de este personaje. En su *Zadig*, Zaratustra es un sabio de la Antigüedad del que se mencionan numerosas sentencias, generalmente de tipo civil y no religioso. Un papel más relevante y más cercano al mito ilustrado de Zaratustra lo encontramos en el *Essai des moeurs* y en *Philosophie de l'Histoire*. Voltaire distingue dos figuras con el mismo nombre: Zaratustra, un profeta de hace 6000 o 9000 años, que podría ser idéntico al indio *Brama* o al *Abraham* judío, es decir, una especie de paradigma del primer profeta cuya principal enseñanza es la virtud; y por otro lado habría un Zaratustra contemporáneo del rey aqueménida Darío, adorador del sol y autor del *Avesta*. El principal activo del Zaratustra de Voltaire es su moral, cuyas enseñanzas el autor ilustrado extrae de un catecismo zoroástrico tardío, en persa moderno, el *Sad dar* («Las Cien Puertas»), que Hyde traduce al latín en su *Historia*. En Voltaire, Zaratustra se convierte en un héroe primitivo de la moral. Más tarde, la publicación de la primera traducción del *Avesta* le hará a Voltaire renegar profundamente de su admiración por Zaratustra, pero seguirá defendiendo su moral.

La admiración por Zaratustra encontró su plasmación no sólo en la literatura y la filosofía, sino también en la ópera. En el s. XVIII Zaratustra desempeña un papel destacado en al menos dos óperas: el *Zoroastre* de Rameau, y la *Zauberflöte* de Mozart, y aparece también en otras composiciones con un papel menor (*Pyrame et Thysbe* de Rebel y Francoeur, *Les Génies* de Duval). En la ópera europea confluyen de alguna manera los dos mitos de Zaratustra: el mito preilustrado del inventor de la magia, del mago por excelencia, y el mito del Zaratustra héroe de la ilustración y la religión natural. Como prototipo de mago aparece Zaratustra en el prólogo de la ópera *Les Génies*, de Fleury (autor del libreto) y Duval (1736). Una visión muy diferente encontramos, sin embargo, en el *Zoroastre* (1749) de Rameau, con libreto de Cahusac. El libretista era un masón e intelectual colaborador de la *Encyclopédie*, que conocía la figura de Zaratustra a través de los relatos de viajes y de la obra de Hyde. De hecho escribió una breve introducción a la ópera, sobre la figura de Zaratustra, en la que cita a estos autores. Y es que la figura de Zaratustra era muy admirada en los

circulos masónicos. La masonería, aunque toma su imaginaria fundamentalmente de Egipto, adoptó también gran número de símbolos de origen iranio. De hecho es un lugar común que los masones mencionen a Zaratustra y Pitágoras como sus antiguos maestros.

No cabe duda de que este hecho influyó en la elección de *Zoroastre* como personaje por parte de Cahusac. En esta ópera Zaratustra aparece con una doble naturaleza: como fundador de la religión de los magos y como amante. Toda la obra se estructura en torno a un férreo esquema dualista en el que *Zoroastre* y su dios *Oromasés* se oponen a *Abramane* y su dios *Ariman*, y los universos de luz y amor se oponen a oscuridad y odio, respectivamente. Nos encontramos en un escenario, pues, que recuerda a la otra gran ópera que ha contribuido a la fama universal de Zaratustra, *Die Zauberflöte*.

La primera propuesta de libreto para esta ópera, de Schikaneder, estaba basada en un cuento extraído del *Dschinnisdan* de Wieland, «Lulu oder die Zauberflöte». En él Sarastro/Zaratustra era un mago malvado, que entroncaba con el mito preilustrado de Zaratustra, y que rapta a una muchacha de los brazos de su desgraciada madre para que luego sea liberada por un gallardo príncipe. Mozart, ayudado probablemente por Carl Ludwig Giesecke, decidió cambiar el tono de la ópera e invertir radicalmente la figura de Sarastro. De hecho habría sido difícil encajar en esta ópera filomasónica la imagen del Zaratustra mago sin mayor profundidad, como simple motivo popular. Zaratustra se convierte en el sabio y bondadoso sacerdote Sarastro, prototipo del masón, ideal del pensamiento humano. Es decir, el mito del Zaratustra de la Ilustración sustituye aquí al mito del Zaratustra mago preilustrado, dotándolo de un componente romántico-masón que lo separa de las obras francesas. *Die Zauberflöte* se convierte así en el testimonio ideal para conocer la transformación de la mitología de Zaratustra a lo largo del s. XVIII.

### 3.2. El mito «filológico» de Zaratustra

En 1754 un joven funcionario de la *Bibliothèque du Roi*, Anquetil-Duperron, se interesó especialmente por los cuatro folios del manuscrito de George Bouchier que habían sido enviados allá, y decidió emprender viaje a la India con el fin de obtener para su país la gloria de desvelar las palabras de Zaratustra. Se alistó para ello como soldado, y tras mil aventuras por tierras indias e iránias, consiguió en 1771 publicar la primera traducción europea del *Avesta*: *Zend-Avesta, Ouvrage de Zoroastre, contenant*

*les Idées Théologiques, Physiques et Morales de ce Législateur, les Cérémonies du Culte Religieux qu'il a établi, et plusieurs traits importants relatifs à l'ancienne Histoire des Perses: Traduit en François sur l'Original Zend, avec des Remarques; et accompagné de plusieurs Traités propres à éclaircir les Matières qui en sont l'objet* (Paris, 1771).

Esta traducción es muy defectuosa. Se basa fundamentalmente en las informaciones de los propios sacerdotes zoroástricos sobre el contenido de los textos, dándose además la circunstancia de que los conocimientos de la lengua del *Avesta* por parte de estos sacerdotes eran más bien escasos, y que en general la tradición zoroástrica se había empobrecido mucho con el tiempo. De todos modos, si bien la traducción no es fiable y hoy tiene simplemente un interés historiográfico, no es menos cierto que es la primera reproducción, más o menos fiel, del contenido real del *Avesta* que llega a Europa. Ello debería haber supuesto un cambio radical en la concepción de Zaratustra en Europa y haber marcado el comienzo de una nueva era, la del análisis científico de los textos atribuidos a Zaratustra y de la indagación filológica e histórica del personaje.

Pero como ocurre siempre, el encuentro real con una figura mítica es devastador. Así ocurrió también con la figura de Zaratustra, cuya recepción real se tradujo en reacciones muy diversas. El entusiasmo de los ilustrados franceses, que en general aceptaron la nueva información, se desvaneció a marchas forzadas. El artículo «Zoroastre» de Voltaire en *Questions sur l'Encyclopédie*, redactado un año después de la publicación de la traducción de Anquetil-Duperron, es muy revelador. Cerca del final llega Voltaire a afirmar: «On ne peut lire deux pages de l'abominable fatras attribué à ce Zoroastre, sans avoir pitié de la nature humaine. Nostradamus et le médecin des urines sont des gens raisonnables en comparaison de cet énergumène. Et cependant on parle de lui, et on en parlera encore».

La misma desilusión profunda se combinó con el orgullo académico nacional de los ingleses, herido por algunos comentarios acerca de los estudios de Oxford por parte de Anquetil-Duperron, y dio lugar a una curiosa reacción de resistencia a las nuevas informaciones. Simplemente no se quiso creer que las cosas fuesen como parecían. Esto se advierte con toda claridad en la crítica más sarcástica y demoledora que se hizo de la traducción de Anquetil-Duperron. William Jones, enormemente famoso ya por ser el descubridor de la relación genética de las lenguas indoeuropeas, publicó una carta en francés, dirigida a Anquetil-Dupe-

rion, en la que le acusa de todo lo imaginable. En primer lugar, su obra es aburrida, su estilo desabrido. Por otro lado, se burla de que haya pasado dieciocho años de su vida entregado a algo que realmente no lo merecía, pues el contenido de la traducción de Anquetil es tan ridículo que, o bien lo que él ha traducido no son las obras de Zaratustra, o bien, si Zaratustra fue el autor de estos despropósitos, carecía de sentido común y hubiese sido mejor que hubiese permanecido en la oscuridad.

La opinión de W. Jones se impuso en Inglaterra, pero caló también en Alemania, donde fue defendida por Meiners, J. Leiden, P. v. Bohlen, Tychsen (el cual se convertiría más tarde sin embargo en un ardiente defensor de los resultados de Anquetil-Duperron) y otros. En embargo, tuvo el francés un activo defensor en J. F. Kleuker, que pronto publicó una traducción de su obra al alemán (*Zend-Avesta. Zoroaster's lebendiges Wort*, 3 vols., Riga, 1776-1777). Fue, no obstante, la filología francesa la que acabaría demostrando la autenticidad de la traducción de Anquetil-Duperron, confirmando de este modo en sus razones a la desilusión de los ilustrados.

En efecto, el rudimentario desciframiento de la lengua del *Avesta* por éste, y algunos glosarios que incluyó en su traducción, proporcionaron al semitista Sylvestre de Sacy la clave para descifrar las inscripciones sasánidas en persa medio. En este caso, la existencia de bilingües en griego no dejaba lugar a dudas sobre la corrección de la hipótesis, de modo que la realidad histórica de la lengua y los textos traducidos por Anquetil-Duperron quedaba fuera de duda. Por si faltaba confirmación definitiva, ésta llegó de la naciente lingüística comparada, que pronto demostró el parentesco genético de la lengua del *Avesta* con la de los *Vedas*, el griego clásico, etc. Se inicia así definitivamente el estudio científico del *Avesta*.

Los progresos desde entonces han sido monumentales, con la ayuda de la lingüística comparada y una moderada contribución de la tradición autóctona, plasmada sobre todo en una traducción del *Avesta* al pahlaví realizada en Irán hacia el s. VI d.C. Hoy podemos decir que entendemos el *Avesta* en una medida muy amplia, salvo una parte, la más antigua, que sigue presentando algunos o bastantes puntos oscuros. Sin embargo, el conocimiento del *Avesta* no ha acabado con la construcción del mito de Zaratustra, sino que ha dado lugar a nuevos mitos, con la peculiaridad de que esta vez tienen la presunción de ser científicos.

El conocimiento del *Avesta* en Europa acabó ciertamente con los viejos mitos europeos de Zara-

Hasta aquí, señor, no tenemos más queja hacia usted que la de haber hecho que nos durmiéramos; lo que no es un crimen en sí mismo...

Nada diremos de su estilo duro, tosco, poco elegante, a menudo ampuloso, rara vez conforme al objeto, y nunca agradable... Tendremos más que decir acerca de la finalidad de su discurso... ¿Qué castigo ordena vuestro Zoroastro para los ingratos? ¿Cuánta orina de buey deberán tragar? Sería aconsejable, señor, que tomara usted una dosis de este licor santo y purificador...

O Zoroastro no tenía sentido común, o no escribió el libro que usted le atribuye; si no tenía sentido común, habría que dejarlo en la locura, y en la oscuridad; si no escribió el libro, fue imprudente que lo publicara bajo su nombre. Por tanto, o ha insultado usted el gusto del público presentándole estupideces, o lo ha engañado soltando falsedades: y en ambos casos merece usted su desprecio.

Fragmento de la carta abierta de William Jones a Anquetil-Duperron

trustra, tanto con el antiguo del mago-astrólogo como con el mito ilustrado del fundador de una «religión natural». No obstante, sirvió para crear un nuevo mito, basado en:

1. la tradición autóctona legendaria de Zaratustra, al fin leída de primera mano;
2. el análisis filológico o pseudo-filológico de los textos;
3. los propios prejuicios religiosos de los investigadores occidentales.

Con estos elementos se han construido a lo largo de los siglos XIX y XX una serie de mitos articulados en torno a diferentes ejes.

Como hemos visto al comienzo, la figura de Zaratustra que presenta el *Avesta* no es la de un personaje histórico, ni la del fundador de una religión ni la de un profeta, sino la de un héroe mítico, enemigo del Espíritu Maléfico (*Anra Mainiu*) y ligado a la función sacerdotal, por ser el primero en realizar un sacrificio a los dioses. Es un personaje que pertenece a la esfera del mito y no a la de la historia. Sin embargo, hasta hace muy pocos años en Occidente no se ha puesto en duda la existencia histórica de Zaratustra. Para llenar de contenido el «mito histórico» de Zaratustra era necesario dotarlo de dos componentes: por un lado, una ubicación en el espacio y en el tiempo, y, por el otro, una función en la historia, un papel histórico.

El mito autóctono de Zaratustra había inventado ya también un Zaratustra histórico y lo había ubicado en el espacio y en el tiempo. Como hemos visto, lo situaba 258 años antes de Alejandro Magno en la ciudad de Ragi. Entre los estudiosos modernos del *Avesta* no hay consenso acerca de la verosimilitud de estos datos. La parte cronológica de esta localización tiende a ser rechazada por motivos lin-



güísticos: a Zaratustra se le atribuye, como veremos, la autoría del *Avesta* antiguo, y la lengua de estos textos parece tan arcaica como la lengua del *Rg-Veda* o más, lo que obliga a atribuir a ese Zaratustra- autor una cronología no posterior al II milenio a. C. Algunos autores siguen defendiendo, sin embargo, la cronología tradicional. Y en cuanto a la parte geográfica de la ubicación de Zaratustra, también aquí la lingüística entra en conflicto con la tradición: mientras que la ubicación tradicional lo sitúa en Ragi, el Ray actual, o sea, cerca de Teherán, los rasgos dialectales de la lengua del *Avesta* parecen favorecer más bien una ubicación en el Irán oriental (actual Afganistán, Uzbekistán o Azerbaiyán). La ciencia filológica, mediante la datación y ubicación de los textos y de su lengua, trata así de resituar a Zaratustra rompiendo con la tradición autóctona. El problema es que, como veremos más adelante, se parte de una premisa probablemente falsa: la de que Zaratustra fuese el autor del *Avesta* antiguo.

Los filólogos modernos, o al menos algunos de ellos, no se han contentado con ubicar este personaje mítico en el espacio y el tiempo, sino que le han buscado también un papel en la historia. El gran aliado del filólogo o historiador de las religiones es en esta tesitura la falta de datos. Los pocos de los que disponemos provienen, aparte del *Avesta* antiguo cuya autoría se le atribuye, de la leyenda de Zaratustra, especialmente en su versión más elaborada en la literatura pahlaví. Sin embargo, la interpretación del *Avesta* antiguo en clave histórica es muy problemática, entre otras cosas porque la brevedad del corpus dificulta tremendamente la comprensión de las posibles referencias a lugares y hechos reales. Y, por otro lado, es claro que los datos del *Avesta* reciente y de la literatura pahlaví acerca de Zaratustra tienen un fuerte carácter legendario. La carencia de información fidedigna ha tenido como consecuencia que la imaginación mítica de los autores se haya desbordado, originando las más variadas cons-

trucciones de la personalidad de Zaratustra. Aleccionador a este respecto resulta el libro compilatorio de Schlerath (*Zarathustra*, Darmstadt, 1970), en el que se recogen buena parte de los trabajos más significativos de diversos autores sobre la figura de Zaratustra en el s. XX. Las propuestas son de lo más variopinto: se hace de Zaratustra un campesino, un chamán, un profeta, un político o un sacerdote sacrificial.

La construcción pseudo-histórica es llevada al extremo por uno de los más importantes estudiosos del zoroastrismo del s. XX: E. Herzfeld. Hace de Zaratustra un miembro de la familia real meda que emparentó con la aqueménida. Astyages, el último rey medo (585-550), sería su abuelo. Ciro II el Grande (559-530), que derrotó a Astyages, se habría casado con la madre de Zaratustra. La hija de este matrimonio, llamada Atossa, sería por tanto hermanastra de Zaratustra. Esta se habría casado con Cambises II (530-522) y, tras la muerte de éste, con Darío I el Grande (522-486). En la corte meda, Zaratustra se habría propuesto cambiar la situación del trabajo agrícola y abolir la esclavitud. Habría entrado por ello en conflicto con los grandes terratenientes y habría sido juzgado en Ragi como revolucionario y condenado al exilio. Su cuñado Cambises, a la sazón virrey en Media, habría confirmado la sentencia, y Zaratustra habría tenido que salir exiliado, como se relata en la leyenda sasánida de Zaratustra. Como vemos, Herzfeld lleva la construcción ficticia de la figura histórica de Zaratustra hasta sus últimos extremos. Aunque esta construcción total de Herzfeld no haya tenido ningún eco entre los especialistas, sí ha calado hasta cierto punto la imagen de un Zaratustra con inquietudes políticas y sociales, dispuesto a defender al pobre frente al rico, y a los pastores abrumados por la exigencia sacerdotal de cabezas de ganado para el sacrificio.

Mucha más difusión que el «mito histórico» de Zaratustra ha tenido lo que podríamos llamar su «mito profético». El punto de partida de este mito es la atribución del *Avesta*, o parte de él, a Zaratustra. Como hemos visto, la atribución directa del *Avesta* como libro a Zaratustra no surge en la tradición autóctona hasta época islámica. De allí pasó a la ciencia occidental a través de obras como la citada de Thomas Hyde, y desde luego a través de la traducción de Anquetil-Duperron. Aunque no faltaron voces que a lo largo del s. XIX expresaron su escepticismo acerca de la autoría del *Avesta* por Zaratustra, Martin Haug, probablemente el estudioso más carismático de este texto a lo largo del s. XIX, confirió a la tradición de la au-

Todo mar, todo mediodía, todo tiempo sin finalidad{:}  
un niño, un juguete{:}  
Y de repente, el que es uno se hace dos{:}  
Y Zaratustra pasó a mi lado.

F. Nietzsche, *Fragmentos póstumos*, 4 [145],  
Abada Editores, Madrid, 2004, p. 96

toría una apariencia científica. Suyo es el descubrimiento de que en el *Avesta* hay una parte, las *Gāthās* o «Cantos», que está escrita en un dialecto más antiguo que el resto del *corpus*. Haug infiere que sólo ésta sería la parte que provendría del propio Zaratustra, y que el resto serían adiciones tardías de otros autores. Este tipo de hipótesis de «fraccionamiento» de tiempos y autorías ha gozado de mucho predicamento en la filología científica (a ellas se debe, por ejemplo, el desmembramiento del pobre Homero en una serie incierta de autores «reales», con el que sin embargo acabó Wolfgang Schadewaldt en una enérgica apelación al sentido literario). Desde Haug, que Zaratustra sea el autor de la parte más antigua del *Avesta* prácticamente nunca ha sido puesto en duda hasta los trabajos recientes de Kellens, Pirart y Skjaervø. De ellos se deduce sin embargo que la atribución de las *gāthās* a Zaratustra no es menos «mítica» que la supuesta sonrisa del mismo al nacer.

En la Ilustración Zaratustra había sido el fundador de una religión natural o, si se quiere, de una anti-religión (cristiana). Con las *gāthās* que se le atribuyen ahora, Zaratustra habría inaugurado una nueva religión que se alejaría de la religión politeísta de los pueblos indoiranios. Habría, pues, modificado profundamente la antigua religión dando lugar a una nueva. Ello plantea al estudioso de las religiones la necesidad de determinar la «naturaleza de la reforma».

Esta tarea se presenta difícil por varias razones. En primer lugar, desconocemos el punto de partida. La situación inicial sería la religión de unas tribus, hablantes de una lengua irania, en el Oriente iraní, pero lamentablemente ignoramos cómo era su religiosidad y qué tipo de cultos practicaban. La comparación con la religión védica es nuestra única fuente de información posible, pero el cuadro resultante siempre será difícil de pintar en detalle, ya que no sabemos hasta qué punto esos iraníes eran o no afines a unos indios que, en las fuentes védicas, aparecen ya muy netamente definidos en sus creencias, y muy drásticamente diferenciados de los otros pueblos indoeuropeos. La interpretación de esa primitiva religiosidad irania depende precisamente de cómo interpretemos la «reforma» atribuida a Zaratustra, y de qué consideremos como antiguo y qué como innovación. El «texto de la reforma» es demasiado breve y oscuro como para permitir inferencias seguras. Y, por último, no hay ningún tipo de tradición autóctona que atribuya a Zaratustra una reforma religiosa de ninguna clase, y por lo tanto carecemos de toda información de primera mano sobre su posible contenido.

A pesar de todo ello, el contenido de la presunta reforma de Zaratustra ha sido el principal objeto de estudio en el campo de la filología avéstica y del estudio del zoroastrismo. El interés por esta polémica se debe, sin duda, por un lado a la fascinación que despierta la figura de Zaratustra en la visión tradicional, lo que Jean Kellens ha llamado la «ilusión lírica de Zaratustra», y por otro a una peculiaridad del vocabulario de los textos avésticos. En efecto, el correlato etimológico de la palabra que designa a los «dioses» en la vecina religión védica (i. a. *devá-*) y en otras lenguas indoeuropeas (p. ej. lat. *deus*), aparece en el *Avesta* con una neta carga negativa: los *daēnuas* están excluidos del culto y tienen cualidades malignas. En cambio, el que recibe culto es un dios llamado *Abura Mazdā*, el «Señor Sabiduría». Esta situación proporcionaba un buen punto de partida para la apropiación de la figura de Zaratustra en un tipo de ciencia que se desarrolla en el seno de la tradición judeo-cristiana: Zaratustra como el reformador que degrada a los dioses del antiguo politeísmo a la condición de demonios e instaura en su lugar un digno monoteísmo, con un dios omnipotente, omnisciente y éticamente bueno. En un medio científico de honda raigambre cristiana (pero protestante, no católica, y por lo tanto sensible a la posibilidad de confesiones diversas y no excluyentes), esta perspectiva resultaba suficientemente atractiva como para que se la diese por buena sin demasiados remilgos. Y permitía, una vez más, negar la alteridad zoroástrica. Lo que en la Edad Media se hizo con la genealogía mítica de Zaratustra, al incluirlo en la estirpe de los profetas bíblicos, se ha repetido en el s. xx con la exégesis textual.

El prestigioso estudioso alemán Hermann Lommel, en los años 30 del s. xx, dio a esta idea una forma que nos resulta preocupantemente familiar. Con el rechazo al culto de los *daēnuas*, Zaratustra habría rechazado los dioses indoiranios tradicionales, como Mitra, Indra, Váruna, el Sol, etc., y habría introducido el culto a un único dios, Ahura Mazdā, abstracción ésta mucho menos «primitiva» que las que dan lugar a los antiguos dioses indoiranios. Esta hipótesis, en la que la actuación de lo que podríamos llamar el «orgullo monoteísta» es evidente, se encontraba sin embargo con la dificultad de que en el *Avesta* reciente aparecen otros dioses que no se mencionan en el *Avesta* antiguo, y que al menos parcialmente coinciden con los antiguos dioses indoiranios. Ello se soluciona con un viejo recurso filológico-historiográfico, el de apelar a la «religiosidad popular» frente a la elaborada teología del profeta. Los cultos

populares se habrían reintroducido con el tiempo. Se supone que los primitivos iraníes no estaban en condiciones de aceptar y comprender cabalmente el elevado mensaje del profeta.

No faltan otros modelos de explicación que presentan un cuadro algo diferente. Algunos autores consideran que el rechazo a los *daēnuas* era previo a Zaratustra. En lugar de a los *daēnuas*, en Irán se adoraría con anterioridad a Zaratustra a los *ahuras*, pero sería igualmente obra de Zaratustra la introducción del monoteísmo.

Es un hecho, en efecto, que en el *Avesta* antiguo *Ahura Mazdā* es el único dios que se menciona con nombre propio, lo cual, unido al rechazo de los *daēnuas*, proporcionaba un argumento filológico al deseo de atribuir al «profeta» un mensaje profético aceptable. Sin embargo, no es menos cierto que en el *Avesta* antiguo aparecen otros dioses, aunque no con nombre propio. De hecho, como ha señalado Jean Kellens con acierto, lo más probable es que la diferencia doctrinal entre el *Avesta* reciente y el antiguo sea de orden puramente ritual: la peculiaridad distintiva del *Avesta* antiguo, que no hay por qué atribuir a Zaratustra, consistiría en que en el ritual sólo se mencione con nombre propio a *Ahura Mazdā*, quedando los demás dioses reducidos al anonimato.

La hipótesis del mensaje monoteísta en la construcción moderna del mito de Zaratustra necesitaba completarse con otro espejismo: el de la personalidad arrebatadora de un profeta capaz de convencer a un pueblo para que abandone a sus dioses tradicionales y los sustituya por un solo dios. No era fácil lograrlo si se tiene en cuenta que en los textos no sólo no encontramos ningún tipo de argumentación contra los antiguos dioses, sino que encontramos justamente lo contrario: se los llama expresamente «dignos de culto», *yazata*. El propio Lommel (*Die Religion Zarathustras*, Gotinga, 1930, pág. 91) nos ofrece un buen ejemplo de esa «ilusión lírica» consistente en atribuir semejante transformación a un profeta que no ofrece indicio alguno de habérsela propuesto: «(La palabra *daēnuas*) se utiliza como una expresión fija, reconocida y bien asentada para la expresión de lo maligno, lo digno de rechazo. El profeta usa la palabra que para su pueblo hasta ese momento designaba la más alta santidad como si el profundo cambio de valoración que él ha inducido se hubiese completado ya, y estuviese ya arraigado en el corazón y la mente de todos. Sin consideración para con lo antiguo, sin indicaciones de la novedad, exige a sus oyentes que soporten la innovación, la entiendan y la acepten. Grandísimo tuvo que ser el poder sobre las almas de un pensador revolucionario que se atreve a algo así y además se impone».

De hecho, aunque en las interpretaciones modernas sobre el mensaje concreto del profeta es difícil hablar de consenso, sí que se puede hablar de un notable consenso a la hora de inventarle una personalidad a este personaje mítico iraní, que por toda una serie de razones históricas e ideológicas, que espero haber puesto de manifiesto hasta aquí, ha logrado desarrollar su propia mitología en el núcleo mismo del Occidente científico y de su por lo demás ciertamente rigurosa filología oriental. Así, incluso un Bernfried Schlerath, iranista versado como pocos, espíritu crítico y más que competente evaluador de las cuestiones religiosas y literarias en la antigüedad indoiraniana, en la introducción a su libro recopilatorio *Zarathustra* se siente legitimado para afirmar que «en los cantos de Zarathustra habla... un gran hombre. Zarathustra fue —en ello coinciden sin duda en último término todos los estudiosos— un pensador agudo, un moralista estricto, un apasionado defensor de su visión del mundo».

Aquí Schlerath da voz a otro de los ingredientes básicos del mito moderno de Zaratustra: su moralismo. Entre los ilustrados, concretamente en Voltaire, del desencanto por la figura de Zaratustra sólo se salvó su moral, que se seguía considerando válida. El conocimiento del *Avesta* vino a corroborar el fuerte componente moralista de la doctrina de Zaratustra. Desde el *Avesta* antiguo la oposición entre la Verdad (*aša-*) y la Mentira (*druj-*), así como entre los partidarios de la Verdad (*ašauuan-*) y los partidarios de la Mentira (*draēguuant-*), es tan frecuente y resuelta que se ha llegado a calificar el sistema religioso del *Avesta* antiguo como de «monoteísmo teológico y dualismo ético».

También en esto se impone hoy día, no obstante, una cierta cautela, porque un estudio menos prejuicioso de los textos ha puesto de manifiesto que la interpretación exacta de los términos *ašauuan-*/*aša-* y *draēguuant-*/*druj-* se nos escapa. Si se dejan de lado todas esas posturas preconcebidas y se atiende a la literalidad de las expresiones textuales, no es nada claro que estos conceptos deban adscribirse tan netamente al campo de lo que nosotros, aquí y ahora, consideramos ético o moral. Sabemos ahora que los elementos puramente rituales tienen en todo esto un papel mucho más relevante del que se acostumbraba a atribuirles, y que el concepto de la «pureza», más ritual que moral, y que viene a constituir el verdadero eje de todo el moralismo legalista del *Avesta* reciente, es sin duda de raíz muy antigua y podría estar también por detrás de esos conceptos. El contenido preciso del moralismo zoroástrico es pues otro de los elementos que todavía se nos escapan.

No obstante, es un hecho que en la evolución posterior del zoroastrismo se ha desarrollado, dentro del politeísmo, un sistema dualista que opone dos principios fundamentales, *Ahura Mazdā* por un lado y *Anra Mainiiu* por el otro.

Según las fuentes pahlavies ambos son preexistentes e idénticos en poder, con pequeñas diferencias que garantizan simplemente el éxito en la batalla de (contra?) *Anra Mainiiu* y un desenlace positivo y esperanzador al final de los tiempos. De hecho, en algunas representaciones zoroástricas del origen del mundo, como por ejemplo la que encontramos en el *Bundahiin*, la existencia de estos dos principios fundamentales es la causa de la creación y el motor de la historia. La creación es un instrumento de *Ahura Mazdā* para acabar con *Anra Mainiiu*, que ocupa en el comienzo de los tiempos una especie de espacio cósmico contiguo al suyo pero sin contacto con él. El propio «Tiempo» es una creación necesaria para que pueda producirse el fin de *Anra Mainiiu*.

Es precisamente este dualismo, que tardíamente se hace remontar a Zaratustra, con su obvio componente moral, el que llevó a Nietzsche a elegirlo como protagonista de su *Also sprach Zarathustra*. Sin embargo, cualquier conocedor del zoroastrismo buscará en vano en la obra de Nietzsche elementos que recuerden al Zaratustra iranio. Más bien es al contrario, llama la atención la incompatibilidad entre ambos<sup>2</sup>.

Ello no se debe, al menos en primer término, a falta de información de Nietzsche sobre el personaje. La figura de Zaratustra le era conocida por varios cauces diversos. Conocía sin duda las fuentes clásicas y la imagen del mago-astrólogo, pero además estaba seguramente familiarizado con la filología iranística decimonónica, que para cuando él compuso su *Also sprach Zarathustra* ya había producido varias traducciones del *Avesta*, así como de algunas obras de la literatura pahlaví. No cabe duda de que Nietzsche estaba al día de estos acontecimientos. No hay que olvidar que era amigo personal de Hermann Brockhaus, que en 1850 había editado parte del *Avesta* (*Avesta. Vendidad: The Holy Scriptures of Zoroaster. Yasna, Visperad and Vendidad*, Leipzig, 1850). El propio Nietzsche propuso como sucesor suyo en la cátedra de filología clásica en Basilea a un buen conocedor de la filología iranística, Johann Gottlieb Rhode. Su amada Lou Salomé se casó, algunos años más tarde de la publicación de *Also sprach Zarathustra*, con uno de los iranistas más notables de todos los tiempos, Franz Andreas. No puede pues ponerse en duda que Nietzsche tuvo acceso a las novedades que se

iban produciendo en la investigación iranística, ni el acusado interés que pone de manifiesto por las culturas orientales en tantos pasajes de su obra permite imaginar que desdeñase la información académica sobre las mismas, que por aquellos años estaba creciendo exponencialmente.

Que Nietzsche eligiese la figura de Zaratustra para su tratado tenía una intención irónica que pasan por alto la mayoría de los lectores de Nietzsche. El propio Nietzsche se queja de ello en *Ecce Homo*:

*No me han preguntado, y deberían habérmelo preguntado, qué significa precisamente en mi boca, en boca del primer immoralista, el nombre de Zaratustra: pues lo que hace la singularidad inaudita de ese persa en la historia es justamente lo contrario de esto. Zaratustra es el primero que vio en la lucha del bien y el mal la verdadera rueda del engranaje de las cosas —la traducción de la moral a lo metafísico, como fuerza, causa, fin en sí, es su obra. Pero en el fondo esa pregunta sería ya la respuesta. Zaratustra es el que creó ese error fatal que es la moral. Así que tiene que ser también el primero en conocerlo. Y no sólo porque en esto tenga más y más larga experiencia que ningún otro pensador —al fin y al cabo la historia entera es la refutación experimental del principio del llamado «orden moral del universo»—: lo más importante es que Zaratustra es más veraz que ningún otro pensador. Su doctrina, y sólo ella, tiene por virtud suprema la veracidad (Wahrhaftigkeit) —y esto significa lo contrario de la cobardía del «idealista», que ante la realidad se da a la fuga. Zaratustra tiene más coraje (Tapferkeit) en el cuerpo que todos los pensadores juntos. Decir la verdad y disparar bien las flechas, eso es la virtud persa. ¿Se me entiende? ... La autosuperación de la moral a base de veracidad, la autosuperación del moralista en su contrario —en mí: eso es lo que significa en mi boca el nombre de Zaratustra.*

En otras palabras: Nietzsche, al elegir como protagonista ficticio de su novela filosófica a Zaratustra, se acoge a esa tradición que tanto éxito tuvo en la Ilustración francesa, pero lo hace sobre la base de las nuevas informaciones y con motivos radicalmente opuestos. Si los ilustrados admiraban como la mayor conquista de su Zaratustra su doctrina moral, Nietzsche lo elige, en un inequívoco ejercicio de ironía, precisamente por ser el representante máximo de aquello que él quiere combatir. A diferencia de los ilustrados franceses, Nietzsche se basa para la elección de su personaje, y para la construcción de su tipo, no tanto en la mitología para-filológica europea cuanto en la nueva filología (con su propia mitología en torno a Zaratustra) que tan importante desarrollo estaba experimentando a lo largo del s. XIX.

Poco fructíferos son los intentos de Jenny Rose en la obra citada al comienzo.

## Mediodía y eternidad

Indicaciones para una nueva vida.

Zaratustra, nacido junto al lago de Urmi, abandonó su patria a los treinta años, marchó a la provincia de Aria y en sus diez años de soledad en las montañas escribió el Zend-Avesta.

F. Nietzsche, *Fragmentos póstumos*, 11 [195],  
Abada Editores, Madrid, 2004, p. 88

Una vez más son falsas no sólo las palabras y acciones del Zaratustra nietzscheano, sino también la visión que el propio Nietzsche tenía de Zaratustra, y que le dio pie a elegir irónicamente a este personaje como protagonista de *Also sprach Zarathustra*. Nietzsche parte de la mitología filológica del profeta y atribuye a éste una serie de enseñanzas que, aunque propias ciertamente del Zoroastrismo, son sin duda muy posteriores a la redacción del *Avesta* antiguo. Pues la paulatina transformación del dualismo ético del *Avesta* antiguo en un dualismo metafísico no se produce hasta el *Avesta* reciente, y su versión más decidida no es anterior a la época sasánida (s. II-VII d.C.).

La mitología del Zaratustra de la filología moderna que subyace a su elección irónica por Nietzsche como protagonista de su obra ha tenido una cierta continuidad, con algunas modificaciones de detalle, entre muchos filólogos y estudiosos de las religiones hasta muy recientemente, y aún hoy pervive en amplios colectivos. El mito y el nombre de Zaratustra, cargados de resonancias, han generado continuamente nuevas narraciones mitológicas en torno a él. Lo peculiar de los últimos 200 años en Occidente es que el nuevo mito (los nuevos mitos) de Zaratustra han sido disfrazados de relatos científicos. La ciencia filológica ha continuado la tradi-

ción, engrosando el mito de Zaratustra con nuevos rasgos y nuevas historias, no más reales que las antiguas, pero disfrazadas de verdades o, al menos, de hipótesis científicas.

Permítaseme para terminar una reflexión de orden más general. ¿Qué «clase de mito» es éste de Zaratustra? Estamos habituados a mitos que tienen su origen y su función en culturas y épocas determinadas, mejor o peor conocidas, y que una extendida mentalidad «estructuralista» intenta interpretar en función de un contexto cultural preciso, como respuestas a problemas e interrogantes propios del mismo y dependientes, por lo tanto, del conjunto del «lenguaje» de ese medio espiritual. Pero el mito de Zaratustra refleja algo muy diferente: una especie de continuidad transcultural de un cierto impulso a, o necesidad de, legitimar determinados intereses espirituales mediante el prestigio y autoridad de un personaje remoto, de perfiles extremadamente inciertos, y por ello mismo susceptible de redefinirse una y otra vez en función de los nuevos planteamientos. Varían el personaje, sus rasgos y los contenidos de su mensaje, y se mantiene invariable la necesidad de crearlo. Y lo más asombroso es que esta necesidad se perpetúa desde un contexto religioso-ritual extremadamente primitivo hasta el núcleo mismo de la actividad científica en las Universidades actuales.

El de Zaratustra no es seguramente el único «mito» que nuestro mundo académico sigue recreando una y otra vez, pero es probablemente el más interesante, pues es, por lo que yo sé, el único que continúa una tradición «mitopoética» ininterrumpida desde la protohistoria de las más remotas regiones euroasiáticas hasta la mentalidad científica contemporánea. Todo un desafío para una «antropología» que recién ahora empieza a plantearse la necesidad de considerar su propio contexto cultural como «una cultura más».