

# EL IMPACTO POLÍTICO DE LAS CREENCIAS PRIMITIVAS DE LA CLASE GOBERNANTE SASÁNIDA

NARGES RAHIMI JAFARI<sup>1</sup>

**Recibido:** 20 de diciembre de 2020

**Aceptado:** 25 de enero de 2021

## Resumen

Este artículo toma como punto de partida diferentes teorías sobre el pensamiento, en especial las que James George Frazer esbozó en *La Rama Dorada*. Por esta vía, se busca dar protagonismo a ciertos aspectos de la historia de la Persia sasánida que, al ser analizados a través de estas teorías, muestran el impacto que tuvieron las creencias primitivas. Eran unos credos que influyeron en muchos aspectos de su vida, pero en este estudio solo mostramos su papel en las órdenes o decisiones, victorias, fracasos y sueños de los sasánidas que influyeron, de manera sustancial, en su política interior y exterior.

## Palabras clave

Sasánidas, Historia de las religiones, Magia, Magia simpática, Creencias primitivas.

## Abstract

This article uses various theories that exist about thought, especially the theories of James George Frazer in the Golden Branch as a turning point. In this way, it tries to give prominence to the certain aspects of the history of sassanid Persia, which after analyzing through these theories, they show the impact of primitive beliefs in Sassanid age. Creeds that affected in many aspects of their lives, but in this research we only show their role in the commands or decisions, victories, defeats and dreams of the Sassanids that substantially had influenced their domestic and foreign policies.

## Keywords

Sasanids, History of religions, Magic, Sympathetic magic, Primitive beliefs.

## Abstract

Dieser Artikel baut auf verschiedenen Theorien des Denkens auf, insbesondere auf denjenigen die von James George Frazer in *Der Goldene Zweig* dargelegt wurden. Auf diese Art und Weise sollen bestimmte Aspekte der Geschichte des persischen Sassanidenreiches hervorgehoben werden, welche durch eine derartige Analyse die Auswirkungen primitiver Glaubensformen veranschaulichen. Diese Glaubensformen beeinflussten viele Bereiche des alltäglichen Lebens. In dieser Studie zeigen wir allerdings ausschließlich ihre Rolle in den Befehlen oder Entscheidungen, Siegen, Niederlagen und Träumen der Sassaniden auf, welche wiederum einen wesentlichen Einfluss auf deren Innen- und Außenpolitik hatten.

---

<sup>1</sup> Doctora en Historia y Antropología por la Universidad de Granada. Correo electrónico: [narguesr@yahoo.es](mailto:narguesr@yahoo.es). ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2314-3739>.

**Schlagwörter**

Sassaniden, Religionsgeschichte, Magie, sympathetische Magie, primitive Glaubensformen.

**1. Introducción**

Existe gran número de investigaciones sobre las religiones pre-zoroástricas y de cómo, poco a poco, encontraron un lugar más o menos relevante dentro del cuadro ético-religioso marcado por Zoroastro<sup>2</sup>. Sin embargo, no se han realizado suficientes estudios sobre las creencias no religiosas o primitivas de los iraníes, ligadas a la magia; aquéllas que practicaron todos los pueblos desde tiempos inmemoriales y que incluso perviven, de alguna manera, en nuestros días. Se trata de credos que existían antes de cualquier otra fe de índole religiosa, llegando a entrelazarse con ella<sup>3</sup>.

Al recorrer la historia de la dinastía sasánida a través de distintas fuentes, como las perso-islámicas o las romano-bizantinas, comprobamos cómo creencias de este tipo, incorporadas a su imaginario y su fe, los llevaron a interpretar una serie de hechos como señales de lo que estaba sucediendo o iba a acontecer. Esto se debería a que los iraníes pensaban igual que los estoicos quienes, según Georg Luck, sostenían que el universo estaba fundado de manera que algunas señales provocaban ciertos acaecimientos<sup>4</sup>. El impacto que producían generaba una serie de reacciones que podrían explicarse, principalmente, a través de las teorías esbozadas por Frazer acerca de la magia simpática en *La Rama Dorada*. Una obra que, pese a críticas como las de Wittgenstein<sup>5</sup>, sigue siendo una referencia para el estudio del pensamiento y creencias del ser humano. En este campo concreto, además, habría que sumarle los de otros estudiosos como Mircea Eliade<sup>6</sup>, Bronislaw Malinowski<sup>7</sup> y el ya citado Georg Luck<sup>8</sup>. Autores de distintas escuelas del pensamiento que de alguna manera seguirían la teoría de la magia simpática acuñada por Frazer. Puesto que el concepto de este tipo de magia es un tema universal, habiendo aparecido con el término técnico de teúrgia en la especulación filosófica del neoplatonismo, sobre todo con Jámblico, y después haciéndose extensible a la Cábala teosófica (la clasificación de Moshe Idel) y al Renacimiento (Giovanni Pico della Mirandola, Marsilio Ficino, etc.)

---

<sup>2</sup> Algunos datos de este estudio proceden de mi tesis doctoral: RAHIMI JAFARI, *Análisis histórico-antropológico del proceso de islamización de la sociedad persa en la Edad Media*. Para los nombres y términos persas se ha optado por mantener la grafía persa, y para los nombres árabes se ha seguido el sistema de transliteración árabe.

<sup>3</sup> Véase: FRAZER, *La Rama dorada*, pp. 81-83, 378 y 444.

<sup>4</sup> LUCK, *Arcana Mundi*, p. 316.

<sup>5</sup> WITTGENSTEIN, *Observaciones a La Rama Dorada de Frazer*.

<sup>6</sup> ELIADE, *Tratado de historia de las religiones*, vol. 1.

<sup>7</sup> MALINOWSKI, *Magic, Science and Religion*.

<sup>8</sup> LUCK, *Arcana Mundi*.

La magia simpática, según Frazer, “es uno de los primeros medios por los que el hombre intentó adaptar las obras de la naturaleza a sus necesidades”<sup>9</sup>, y se divide en:

- 1-. La magia imitativa u homeopática: “lo semejante produce lo semejante”<sup>10</sup>.
- 2-. La magia contaminante o contagiosa: “las cosas que alguna vez estuvieron juntas quedan después, aun cuando se las separe”<sup>11</sup>.

Casi todas las fuentes disponibles sobre la Persia de los siglos III-VII d.C., muestran numerosos ejemplos que se ajustan perfectamente a las características arriba descritas. Estos paradigmas y su análisis revelan que este tipo de creencias influyeron de manera significativa en la adopción de ciertas normas, restricciones sociales, ritos y costumbres, y, sobre todo, en lo que es el objetivo de este estudio, en las órdenes dictadas por los reyes sasánidas, sus victorias, fracasos y sueños.

## 2. Órdenes

En la historia de la dinastía del mítico Sasán, percibimos cómo solían interpretar determinadas señales como presagios de algo malo o bueno que iba a suceder. A veces, para zafarse de la catástrofe –si interpretaban ciertos signos como un aviso–, solían tomar una serie de medidas o dictaminaban órdenes que a nosotros pueden resultarnos ilógicas e injustas. Buen ejemplo de esto lo tenemos en la anécdota de Cosroes I (531–579 d. C.) y su *dabir*, registrador y contable, en el marco de las reformas que hicieron famoso a este rey. De acuerdo con el relato que recoge al-Ṭabarī, Cosroes I optó por reclamar impuestos de los campos agrícolas de olivos y palmeras en tres plazos a lo largo del año, con el fin de conservar su tesorería siempre con fondos, para que en momentos de conflictos no necesitara exigir nuevas contribuciones a la población, y preguntó a los *dabires* su opinión al respecto. Uno de ellos se expresó con las siguientes palabras<sup>12</sup>:

“¡Oh rey, que Dios alargue su vida! ¿Cómo se podrá fijar impuesto a una palmera que va a desaparecer, a una cosecha que se va a marchitar, a un río que se va a secar y a los manantiales o *qanats* que desaparecerán con la riada?» *Kasrā* [Cosroes I] le replicó: «Hombre nefasto, ¿de qué clase eres?» Respondió: «De los *dabires*»<sup>13</sup>.

<sup>9</sup> FRAZER, *La Rama dorada*, p. 602. Véase también: MALINOWSKI, *Magic, Science and Religion*, pp. 11-12; LUCK, *Arcana Mundi*, pp. 35-36 y 158.

<sup>10</sup> FRAZER, *La Rama dorada*, pp. 34 y 790.

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 63. Puede ver también las siguientes páginas de esta misma referencia: pp. 33-34, 35-36 y 76.

<sup>12</sup> AL-ṬABARĪ, *Ta'rīj al-rusūl wa-l-mulūk*, vol. 2, p. 702.

<sup>13</sup> *IBIDEM*. Los corchetes contienen aclaración de nuestra parte. Esta traducción con pocos cambios proviene de mi tesis: RAHIMI JAFARI, *Análisis histórico-antropológico del proceso de islamización de la sociedad persa en la Edad Media*, p. 184.

Entonces el *Rey de reyes* ordenó a otros *dabires* que lo lapidaran con sus tinteros<sup>14</sup>.

Si aplicamos las teorías de Malinowski y Luck para interpretar esta historia, podemos afirmar que las palabras pronunciadas por el *dabir*, referentes a una posible sequía, pudieron ser interpretadas por Cosroes I como un hechizo o ensalmo capaz de sintonizar y atraer la calamidad al reino del *Iranshahr*<sup>15</sup>. Puesto que en el pensamiento proveniente del mundo primitivo no existía distinción entre palabras y objetos<sup>16</sup> —en este caso, hechos—. Además, el terror de Cosroes I al poder destructivo de las palabras de su *dabir*, a que pudieran desatar una sequía, no estaba exento de una base real, ya que hacía poco que el *Iranshahr* se había recuperado de siete años de carestía. Por tanto, la orden que dio Cosroes I de matar a su *dabir*, buscaría revertir los efectos que pudieran haber ocasionado sus palabras. Con su dictamen, el soberano trataba de que los malos presagios se volvieran en contra de quien los había conjurado, intentando así evitar el daño que ocasionaría a la sociedad irania una nueva y prolongada sequía<sup>17</sup>, similar a la que se enfrentó su abuelo, Peroz I (459 – 483/4 d. C.)<sup>18</sup>.

Otra decisión de este tipo, la encontramos durante la época de su hijo, Ormuz IV (579 – 590 d. C), cuando las fronteras del imperio sasánida fueron atacadas por sus enemigos exteriores. Este rey se enfrentó en Azerbaiyán a los jazaros y en Jorasán a los heftalitas, que penetraron en la región. Para salir de esta crisis, según relata al-Ya‘qūbī, el *Rey de reyes* sasánida convocó a un desconocido llamado Bahram Chubin, procedente de la antigua región llamada Rey y le envió contra sus adversarios en Jorasán. Según continúa narrando, este Bahram tendría al lado de la ceja una señal que fue interpretada por el *mubed* de los *mubedes* y otra autoridad religiosa de la corte, como señal del cisma que causaría en el reino. Este simple comentario le sirvió a Ormuz para ordenar el regreso del general Bahram, que hizo caso omiso al mandato real, entabló combate con los heftalitas y salió victorioso<sup>19</sup>. Pero al-Ya‘qūbī no describe qué era lo que marcaba el rostro de Bahram. ¿Sería una señal oscura o quizá la cicatriz de alguna herida? Según los efectos de la magia imitativa, la influyente cúpula religiosa de la corte real la inter-

<sup>14</sup> *Ibidem*. Toda esta anécdota ha sido utilizada en mi tesis: RAHIMI JAFARI, *Análisis histórico-antropológico del proceso de islamización de la sociedad persa en la Edad Media*, p. 184.

<sup>15</sup> MALINOWSKI, *Magic, Science and Religion*, pp. 54-55. Véase también: FRAZER, *La Rama dorada*, p. 294; LUCK, *Arcana Mundi*, pp. 59 y 159-160. Sobre el concepto del *Iranshahr* puede ver: DARYAEE, *Sasanian Persia, The Rise and Fall of an Empire*, p. 45.

<sup>16</sup> FRAZER, *La Rama dorada*, pp. 267, 290 y 294.

<sup>17</sup> Sobre la transferencia del mal a un objeto, animal o persona, véase: FRAZER, *La Rama dorada*, pp. 608-656.

<sup>18</sup> Sobre la sequía de siete años de duración que asoló Persia durante la época de Peroz I, véase como ejemplo: AL-ṬABARĪ, *Ta’rīj al-rusūl wa-l-mulūk*, vol. 2, p. 628; FERDOSI, شاهنامه فردوسی (= *El libro de los reyes*), vol. 8, pp. 9-11; ṬA’LABĪ, *Qurar ajbār mulūk al-furs wa-siyarihim*, pp. 370-371; IBN AL-AṬĪR, *Al-Kāmil fī ‘tarīj*, vol. 2, p. 474.

<sup>19</sup> AL-YA‘QŪBĪ, *Ta’rīj al-Ya‘qūbī*, vol. 1, pp. 204-206. Según Ferdosi y Ṭa’labī Bahram, antes de dirigirse a la guerra contra los heftalitas, realizó un hechizo con las cabezas de cordero que, como se verá más adelante en este estudio, fue interpretado por el vidente del rey como un anuncio de su victoria frente a sus adversarios y su desobediencia al trono sasánida. (FERDOSI, شاهنامه فردوسی (= *El libro de los reyes*), vol. 8, p. 347; ṬA’LABĪ, *Qurar ajbār mulūk al-furs wa-siyarihim*, p. 414.)

pretaría como el aviso de que este general provocaría una gran división en el *Iranshahr*, o lo que es lo mismo, entre las más altas esferas del poder político.

En este mismo sentido, en el de evitar las catastróficas consecuencias de una guerra civil, puede leerse la historia de cómo Kavād II (627/8 – 629 d. C.), durante su adolescencia, fue encadenado por orden de su padre, Cosroes II (590/1 – 628 d. C.). Es una narración que aparece en la obra de al-Ta'alabī y con poca variación en el *Shahnameh* de Ferdosi (m. ca. 1020).

Según refiere al-Ta'alabī:

“Un día el *mubed* vio que al volver [Kavād] de la escuela, llevaba en la mano derecha la garra de un lobo y en la izquierda los cuernos de una cabra montés, mientras los golpeaba entre sí, leía el capítulo del Toro y el León del libro «Calila y Dimna». El *mubed* lo interpretó como mal auguro, se entristeció y lo comunicó a Parviz [Cosroes II]”<sup>20</sup>.

Este hecho, junto al vaticinio de los astrólogos que pronosticaron que el hijo de Cosroes II sumiría el imperio en un enorme caos entre otras cosas, condujeron al *Rey de reyes* a encerrar a su propio hijo<sup>21</sup>.

Para averiguar el motivo de la inquietud del *mubed* y la tajante decisión de Cosroes II, debemos remitirnos a la simbología de los animales a los que Kavād imitaba en su lucha —así como a la del toro y el león— en las fuentes de la religión sasánida e irania. Según (أفرینش بنیادین) (= *Bondaresh*, (*la creación inicial*)), el león y el lobo fueron creados por *Ahriman*, la máxima fuerza del Mal, en contraposición a los perros y corderos, creaciones de *Ahura Mazda*, la máxima manifestación del Bien. Igualmente, la misma fuente afirma que la cabra fue uno de los animales creados de los restos del toro inicial, quinta creación de *Ahura Mazda*, que liberó la quinta batalla contra *Ahriman*, destacando así que la primera pareja humana fue alimentada con leche de una cabra<sup>22</sup>. Asimismo, según el actual *Avesta*, tanto el toro como la cabra montés han sido elegidos figuras en las que se transformó Bahram, uno de los dioses de la guerra y protectores de los guerreros, en dos ocasiones distintas<sup>23</sup>. Lo que destaca la importancia de estos animales en la religión sasánida e irania.

Por tanto, la lucha ficticia de Kavād II entre el lobo, animal demoníaco, y la cabra montés, animal inmaculado, imitaba la que provocó el chacal Dimna entre el León, otro

<sup>20</sup> TA'LABI, *Qurar ajbār mulūk al-furs wa-siyarīhim*, p. 454. Los corchetes contienen aclaración de nuestra parte. Según Ferdosi, Kavād II golpeaba la garra de un lobo contra los cuernos de un búfalo. (FERDOSI, شاهنامه فردوسی (= *El libro de los reyes*), vol. 9, p. 218.)

<sup>21</sup> TA'LABI, *Qurar ajbār mulūk al-furs wa-siyarīhim*, p. 454. Véase también: FERDOSI, شاهنامه فردوسی (= *El libro de los reyes*), vol. 9, pp. 218-219.

<sup>22</sup> ANÓNIMO, (أفرینش بنیادین) (= *Bondaresh*, (*la creación inicial*)), pp. 40, 56, 65-66, 78 y 81.

<sup>23</sup> (اوستا) (= *El Avesta*), vol. 1, بهرام یشت (= *La adoración de Bahram*), pp. 431-445, espec. pp. 432 y 436, párrafos. 7 y 25.

animal maléfico, y el Toro, animal sagrado, que por la intervención de Dimna acabó con la victoria del León y, por tanto, del Mal<sup>24</sup>. De acuerdo con los efectos que genera la magia imitativa en la mente, y en el caso concreto del *mubed* y Cosroes II, lo que buscaría Kavad II sería conjurar el mismo efecto que el chacal Dimna. Para ellos, el príncipe acabaría rompiendo el equilibrio entre las fuerzas malignas y benignas sobre el que se sostenía el imperio del *Iranshahr*. Si Kavad, trasunto de Dimna desencadenaba una colisión entre las potencias del Mal y las del Bien, favorecería la victoria de las primeras sobre las segundas, es decir, los sasánidas. Lo que quizá pesó más en esta interpretación fue la posible adscripción religiosa de Kavad II, que heredaría de su madre, María, una de las esposas cristianas de Cosroes II<sup>25</sup>. Todo esto suponía que, para el *Rey de reyes* y su *mubed*, fuera el anuncio de una rebelión de los cristianos —“las fuerzas malévolas del *Iranshahr*”—, liderada por su hijo para deponer a Cosroes II y hacerse con el trono. Este miedo del padre a verse destronado por el hijo, hundía sus raíces en la propia historia de la familia sasánida: Nushzad o Anushzad cristiano con la ayuda de sus correligionarios se había alzado contra su padre, Cosroes I, con el objeto de usurpar el poder<sup>26</sup>.

### 3. Victorias y derrotas

Pero el influjo de la magia simpática no sólo afectaba a las órdenes o decisiones reales, sino que también se dejaba sentir en el modo en que los reyes y generales sasánidas encaraban sus victorias y fracasos. En este sentido, Procopio cuenta que cuando Cosroes I llegó a Sura, una ciudad situada a orillas del Éufrates, su caballo “se puso a relinchar y a golpear con sus cascos el suelo”. Esta señal fue interpretada por los *mubedes* como un anuncio de la conquista de Sura por los sasánidas, pronóstico que según el propio Procopio se cumplió<sup>27</sup>. Esto no fue algo extraño en el mundo tardoantiguo o altomedieval,

<sup>24</sup> El cuento del Toro y el León de *Calila y Dimna* narra la astucia de un chacal llamado Dimna, protagonista de la obra, que, con la intención de acercarse a la corte del león, aprovechó el temor que sentía el rey de las bestias de un toro llamado Shanzabeh, para lograr su confianza y posicionarse en su corte. Por tanto, acabó con el miedo del león llevando al toro a su corte y generando amistad entre ellos. Más adelante al ver que todo su esfuerzo se volvió en su contra y que fue el toro el que adquirió una posición privilegiada ante el rey de las bestias, sufrió una gran envidia. Este sentimiento le llevó a sembrar la confrontación entre el león y el toro, engañando a ambos: diciendo al primero que Shanzabeh estaba fraguando una conspiración contra su poderío y desvelando al toro, que el león pretendía aniquilarle. Todo esto se saldó con la muerte de Shanzabeh a manos del rey de las bestias y el arrepentimiento de este último por matar al que consideraba el puntal de su ejército y reino. (كليله و دمنه (= *Calila y Dimna*), pp. 59-126.)

<sup>25</sup> Sobre esta esposa cristiana de Cosroes que fue la madre de Kavad II, véase: AL-ṬABARĪ, *Ta'riḥ al-rusūl wa-l-mulūk*, vol. 2, p. 732; FERDOSĪ, شاهنامه فردوسی (= *El libro de los reyes*), vol. 9, pp. 197-198; ṬA'LABĪ, *Qur'ar ajbār mulūk al-furs wa-siyarīhim*, p. 454; IBN AL-AṬĪR, *Al-Kāmil fī 'tarīḥ*, vol. 2, p. 572.

<sup>26</sup> Sobre la rebelión encabezada por el hijo cristiano de Cosroes I contra el trono sasánida, véase: AL-DĪNĀWĀRĪ, *Ajbār al-ṭiwāl*, pp. 98-99; FERDOSĪ, شاهنامه فردوسی (= *El libro de los reyes*), vol. 8, pp. 95-109.

<sup>27</sup> PROCOPIO DE CESAREA, *Historia de las guerras*, pp. 186-189.

donde todo conllevaba algún significado y servía para predecir el futuro<sup>28</sup>. Por tanto, para los *mubedes*, como responsables últimos de conservar las enseñanzas heredadas de Zoroastro<sup>29</sup>, los relinchos y golpes del caballo, fueron entendidos en el sentido de la algarabía de los soldados cuando vencen en las batallas. Dados los efectos de la magia contagiosa<sup>30</sup>, al pertenecer este caballo al rey de los iranos, su acción fue interpretada como el aviso inequívoco de una gran victoria para Cosroes I en tierra enemiga.

Otra situación que pone en evidencia la creencia de los sasánidas en la magia al interpretar la victoria se ve en el momento en que el general Bahram Chubin partió para enfrentarse a los heftalitas, que habían penetrado en las fronteras nororientales del *Iranshahr*. Comenta al respecto Ta'alabī:

“[Bahram Chubin] se encontró con un vendedor desnudo que portaba sobre su cabeza una cesta cargada de cabezas de cordero. Bahram lo tomó como un buen presagio, frenó su caballo y con su lanza recogió dos cabezas de cordero y dijo: Por la suerte del rey, me haré con las cabezas del rey Shabeh [rey de los heftalitas] y su hermano, Faghfureh, tal como me hice con estas dos cabezas”<sup>31</sup>.

De este modo, se dirigió al campo de batalla realizando un ritual enraizado en la magia imitativa para conseguir derrotar a sus enemigos. Se trata de un rito mágico que, según Malinowski, el hombre realiza en momentos de incertidumbre y peligro con el fin de creer en sus propias fuerzas para cosechar éxito. Con esta liturgia, se busca fortalecer el ánimo y evitar desmoralizarse o hundirse en la angustia<sup>32</sup>. Por tanto, Bahram Chubin al poseer las cabezas de estos animales, que representarían para él las de los caudillos heftalitas<sup>33</sup>, llegó a tener la absoluta seguridad de que la victoria era suya. Un objetivo que logró cumplir. Además, según subraya Ferdosi, este general consiguió hacerse con las cabezas de sus adversarios e incluso llegó a enarbolarlas en la punta de las lanzas<sup>34</sup>, tal como había hecho con las cabezas de los corderos.

<sup>28</sup> Véase: LUCK, *Arcana Mundi*, p. 304.

<sup>29</sup> Consulte: *Ibidem*, p. 61.

<sup>30</sup> Sobre la conexión simpática entre el ser humano, su cuerpo y aquello que haya estado en contacto con él, véase: FRAZER, *La Rama dorada*, pp. 63, 67 y 278-279.

<sup>31</sup> TA'LABI, *Qurar ajbār mulūk al-furs wa-siyarihim*, p. 414. Los corchetes contienen aclaración de nuestra parte. Según Ferdosi, al salir Bahram de *Ctesifonte* se encontró con un vendedor de cabezas de cordero, escogió una de ellas y la lanzó en una dirección concreta. Seguidamente exclamó asegurando que de esa misma manera se haría con la cabeza del rey Saveh y vencería a su ejército. (FERDOSI, *شاهنامه فردوسی* (= *El libro de los reyes*), vol. 8, p. 347.)

<sup>32</sup> MALINOWSKI, *Magic, Science and Religion*, pp. 13-14 y 116. Puede ver también: STEWART y STRATHERN, *Brujería, hechicería, rumores y habladoras*, p. 15.

<sup>33</sup> “La magia homeopática cae en el error de suponer que las cosas que se parecen son la misma cosa”. (FRAZER, *La Rama dorada*, p. 35.)

<sup>34</sup> Véase los detalles en: FERDOSI, *شاهنامه فردوسی* (= *El libro de los reyes*), vol. 8, pp. 362-374.

De la misma forma que al realizar este ritual mágico Bahram presagiaba su victoria, en su vida política se encontró con otras señales que le llevaron a prever su fracaso y por tanto influyeron en su derrota final. Según al-Dīnwarī, en la batalla que libró contra el rey fugitivo sasánida, Cosroes II, Bahram vio cómo su adversario alcanzaba la cima de la montaña, señal que interpretó como el vaticinio de una victoria para Cosroes II y por tanto su derrota<sup>35</sup>. Aplicando las tesis de Mircea Eliade a nuestro contexto histórico, podemos sostener que para Bahram la subida de Cosroes II a la montaña —punto que une la tierra y el cielo, lugar sagrado en el que moran los dioses—, era muestra de su ascenso a niveles sobrehumanos. También daba lugar a conectar las fuerzas celestes con las terrestres, ante lo que Bahram no podía hacer nada<sup>36</sup>. Para él, Cosroes II llegaría a suceder al mismísimo *Ahura Mazda* en la tierra a través de su acceso al trono del *Iranshahr*. Una lectura a nivel político-religioso que según muchos nobles Bahram, el general victorioso, había arrebatado a Cosroes II, el rey fugitivo<sup>37</sup>. A favor de nuestra interpretación acuden las descripciones de Ferdosi, que destaca cómo ante las dificultades que se le presentaron a Cosroes II en dicha batalla, solicitó la ayuda de Yazdan<sup>38</sup>, y que al instante se le apareció desde la montaña el ángel Soroush ataviado de verde y desapareció tras salvar a Cosroes II. El general Bahram, al ver aquella escena, se convenció de que no podía enfrentarse a las fuerzas sobrehumanas<sup>39</sup>.

Del mismo modo que algunas señales influyeron en el triunfo y la conquista de algunas tierras como Sura para los sasánidas, se dieron otras vinculadas con la pérdida de ciertas ciudades del *Iranshahr*. Según narra al-Ṭabarī, la conquista de la antigua Anbar, —situada en la región de Sowad y fundada, según la tradición, por Nabucodonosor o Sapor II (309/10–379 d.C.)—, fue vaticinada por sus habitantes árabes. Según uno de los relatos que recoge, las camellas que llevaba el ejército árabe comandado por Jalīd ibn Walīd habían tenido sus crías antes de llegar a Anbar, pero lejos de detener la marcha de las tropas, colocaron a las crías, que no podían andar bien, detrás del lomo de sus madres, y así alcanzaron Anbar. Cuando los nativos árabes de esta ciudad vieron desde el castillo aquella escena gritaron diciendo: “Anbar ha caído en desgracia, las camellas llevan sus crías”. Al enterarse de ello Shirzad, el comandante iranio, se manifestó diciendo: “este pueblo [los habitantes de Anbar] ha augurado algo malo para sí mismo y quien vaticine una mala profecía, sufrirá sus consecuencias, juro por dios que, si Jalīd no entrara en guerra, entablaré con él el acuerdo de paz”<sup>40</sup>.

<sup>35</sup> AL-DINĀWĀRĪ, *Ajbār al-ṭiwāl*, p. 123. Según Ṭaʿalabī, Bahram persiguió a Cosroes II hasta la montaña donde estaba acorralado, pero su caballo de forma milagrosa encontró una escapatoria y así se salvó Cosroes II. (ṬAʿLABĪ, *Qurar ajbār mulūk al-furs wa-siyarīhim*, p. 426.)

<sup>36</sup> ELIADE, *Tratado de historia de las religiones*, vol. 1, pp. 119, 128-131 y 137.

<sup>37</sup> AL-ṬABARĪ, *Taʾrīj al-rusūl wa-l-mulūk*, vol. 2, p. 732; FERDOSI, شاهنامه فردوسی (= *El libro de los reyes*), vol. 9, pp. 56-61; IBN AL-AṬĪR, *Al-Kāmūl fī ʿtarīj*, vol. 2, p. 549.

<sup>38</sup> Este término se emplea para denominar al conjunto de los dioses iranos y sasánidas.

<sup>39</sup> FERDOSI, شاهنامه فردوسی (= *El libro de los reyes*), vol. 9, p. 121.

<sup>40</sup> AL-ṬABARĪ, *Taʾrīj al-rusūl wa-l-mulūk*, vol. 2, pp. 586 y 601; vol. 4, pp. 1510-1512. Los corchetes contienen aclaración de nuestra parte. Esta anécdota ha sido utilizada en mi tesis: RAHIMI JAFARI, *Análisis histórico-antropológico del proceso de islamización de la sociedad persa en la Edad Media*, p. 182.



El hecho de que las camellas de los conquistadores alumbraran a sus crías en el reino sasánida, si tenemos en cuenta lo ya expuesto sobre la magia contagiosa, fue entendido por los habitantes de Anbar como señal inequívoca del establecimiento y expansión de los árabes, dueños de estos camellos, con todos sus bienes, familias y animales dentro de su tierra<sup>41</sup>. Por esta razón, el comandante iranio no decidió presentar resistencia alguna a los conquistadores, porque para los habitantes árabes de Anbar la pérdida de su ciudad estaba sentenciada por la multiplicación de los camellos árabes en el *Iranshahr*; que de forma contagiosa auguraba el aumento de la población árabe en dicho reino.

En las fuentes que nos narran la conquista árabe de Persia podemos encontrar ejemplos similares sobre todo lo que influyó en el ánimo de los iranos y condicionó su actitud y por tanto su fracaso ante el enemigo. Según otra anécdota, antes de librarse la batalla de Qadesīyah, algunos árabes llegaron a la corte de Yazdegard III (632–651/2 d. C.), para llevarle el mensaje del califa ‘Umar, con el ofrecimiento de aceptación del islam, el pago de los tributos o la guerra abierta. Durante esta visita casi todas las palabras articuladas por la cabecilla de los mensajeros árabes llegaron a entenderse por Yazdegard III como el aviso de una terrible calamidad que iba a azotar su reino:

“[El traductor por orden de Yazdegard III] preguntó a Nu‘man, cabeza de los enviados: «¿Cómo se llama lo que llevas?» Respondió: «Bord» [Bord en persa significa «se llevó»]. Lo interpretó como mal augurio y dijo: «se llevó el mundo». Los persas se pusieron pálidos porque era duro para ellos. Después se dirigió [al traductor] diciéndole: «Pregunta por sus calzados». El traductor les preguntó: «¿Cómo llamáis estos calzados?» Nu‘man dijo: «Na‘al» [Que significa en persa «llanto»]. Y él siguió interpretándolo como una señal de desgracia: «Llantos, llantos en nuestra tierra». Preguntó entonces: «¿Cómo se llama lo que portáis entre las manos?» Dijo: «Sūt», Sūt (Sut, Sujt) en persa significa quemarse. Dijo: «Quemaron Persia, que caiga el castigo de Dios sobre ellos». [Yazdegard III] interpretaba todo para los persas como malos augurios y éstos se desmoralizaban<sup>742</sup>.

Este ejemplo demuestra cómo la magia constituía uno de los componentes más importantes en la cosmovisión sasánida, enraizada en el pensamiento salvaje que era incapaz de poner distinción entre palabras y objetos<sup>43</sup>. Por eso mismo, y llevando la teoría Malinowski a nuestro estudio, todo lo oído o, mejor dicho, interpretado por Yazdegard III en esta conversación, como la quema, el llanto, la perdición y la destrucción, eran consideradas por

<sup>41</sup> Sobre los efectos de la magia contagiosa, consulte: FRAZER, *La Rama dorada*, pp. 63, 67 y 278-279.

<sup>42</sup> AL-TABARĪ, *Ta’rīj al-rusūl wa-l-mulūk*, vol. 4, pp. 1652-1654. Los corchetes contienen aclaración de nuestra parte. Esta traducción proviene de mi tesis: RAHIMI JAFARI, *Análisis histórico-antropológico del proceso de islamización de la sociedad persa en la Edad Media*, pp. 183-184. Según otra versión esta interpretación fue realizada por el general Rostam durante la conversación que mantuvo con los enviados árabes antes de estallar la batalla Qadesīyah. (TĀLABĪ, *Qurār ajbār mulūk al-furs wa-siyarihim*, p. 472.)

<sup>43</sup> FRAZER, *La Rama dorada*, pp. 267 y 290.

el *Rey de reyes* sasánida un hechizo primitivo empleado por Nu`man que trataba de atraer estas desgracias sobre el *Iranshahr*, por medio de sus palabras<sup>44</sup>. No obstante, se trataba de un reflejo real de lo que sucedía dentro de los confines del imperio persa.

Continúa al-Ṭabarī su historia con el relato de Ša`bī señalando que, cuando los mensajeros árabes informaron a Yazdegard III acerca de la posibilidad de que los sasánidas pagaran tributos a los árabes para evitar la guerra, el soberano sasánida, con el propósito de burlarse de ellos, ordenó que colocaran tierra en la espalda de su líder y que los expulsaran de *Ctesifonte*<sup>45</sup>. Influidos por la misma cosmovisión que los iraníes, los árabes vieron en esta burla una señal cierta de la conquista definitiva de Persia. Ante esta situación, el general Rostam trató de recuperar la tierra cedida a los árabes, creyendo que sólo en caso de conseguirlo salvaría Persia. Ante la imposibilidad de cumplir con su cometido, se desilusionó diciendo: “[...] los árabes se llevaron consigo las llaves de nuestra tierra”<sup>46</sup>.

La reacción tanto del general iraní y como de los conquistadores árabes, cobra sentido a la luz de la magia contagiosa: todo lo que se hiciera con parte de tierra del *Iranshahr* cedida a los árabes, afectaría de forma ineludible a todo el conjunto<sup>47</sup>. La posesión de este elemento por los árabes significaba para los iraníes y los propios árabes la caída y ocupación definitiva de toda Persia.

Esta forma de interpretar las señales se mantuvo en vigor entre los perso-musulmanes. Un buen ejemplo lo representa Omar Jayyam, científico y poeta persa (m. ca. 1131). Según cuenta, un día una flecha desconocida rompió la turquesa del anillo de Yazdegard III, desde entonces el rey estaba pensativo porque nadie era capaz de ofrecerle una interpretación, pero poco después murió y se derrumbó el imperio que representaba<sup>48</sup>. Jayyam relata esta historia tras introducir los comentarios que hace acerca de la importancia del anillo:

“El anillo es un adorno muy bello y necesario para el dedo, [...] no es digno de los nobles privarse de ello. [...] el anillo en la mano de los nobles es señal de su justicia, su firme decisión y una correcta diplomacia, ya que el justo no carecerá del sello [...], la carta de los nobles que no lleve el sello muestra la debilidad de su decisión y firmeza, y la falta del sello en la tesorería es

<sup>44</sup> MALINOWSKI, *Magic, Science and Religion*, pp. 54-55. Puede ver también: FRAZER, *La Rama dorada*, p. 294; LUCK, *Arcana Mundi*, pp. 61-62.

<sup>45</sup> AL-ṬABARĪ, *Ta'rīj al-rusūl wa-l-mulūk*, vol. 4, pp. 1653-1656. Este dato ha sido utilizado en mi tesis: RAHIMI JAFARI, *Análisis histórico-antropológico del proceso de islamización de la sociedad persa en la Edad Media*, p. 185. Según otra versión fue el general Rostam quien les cedió a los enviados árabes una bolsa de tierra. (AL-BALĀDURĪ, *Futūḥ al-Buldān*, pp. 366-367).

<sup>46</sup> AL-ṬABARĪ, *Ta'rīj al-rusūl wa-l-mulūk*, vol. 4, pp. 1656-1657. Los corchetes muestran la parte que hemos suprimido del texto original. Puede consultar también: AL-YA'QUBĪ, *Ta'rīj al-Ya'qūbī*, vol. 2, pp. 26-27. Esta anécdota ha sido utilizada en mi tesis: RAHIMI JAFARI, *Análisis histórico-antropológico del proceso de islamización de la sociedad persa en la Edad Media*, pp. 184-185.

<sup>47</sup> Sobre la magia contagiosa, véase: FRAZER, *La Rama dorada*, pp. 63, 67 y 278-279.

<sup>48</sup> JAYYAM, *نوروزنامه* (=El libro de Noruz), pp. 28-29.

de negligencia, y desde el momento que el rey Salomón perdió su anillo, se derrumbó su reinado”<sup>49</sup>.

Este ejemplo evidencia hasta qué punto se identificaba una simple piedra engarzada en el anillo del soberano con el orden, la firmeza, la majestuosidad, la unidad de su reino. Dados los efectos de la magia contagiosa<sup>50</sup>, el que se rompiera la gema atraería graves consecuencias sobre el reino que encarnaba, provocando su desunión y la discordia; en definitiva, el declive de todo su poder y prestigio. Por tanto, los efectos imaginarios que generó esta señal o, mejor dicho, este pensamiento en Yazdegard III que llegó al poder justo en el momento en que el *Iranshahr* estaba al borde de la caída, le dejó claro que era incapaz de salvar la tierra de sus antepasados y evitar que cayera en manos de los árabes.

#### 4. Sueños

Para los iranos, como para muchos otros pueblos, los sueños marcaban de manera muy significativa su forma de actuar: decidían según la interpretación que daban a lo que veían y vivían mientras dormían. La creencia de los sasánidas e iranos en los sueños como mensajeros del futuro o presente, se manifiesta en los siguientes versos del *Shahnameh* de Ferdosi:

“نگر خواب را بیهده نشمری  
یکی بهره دانی ز پیغمبری”  
[= Procura no tomar en vano los sueños, considéralos como una profecía]

“بویژه که شاه جهان ببندش  
روان درخشنده بگزیندش”  
[= En especial si se trata del sueño de un rey, quien goza del alma luminosa]<sup>51</sup>

En ellos se refleja la importancia que las visiones inconscientes tenían para los iranos. Creencia que, según Frazer, provendría de la época primitiva, cuando se imaginaba que el alma del durmiente, alejándose de su cuerpo, visitaba y verificaba todo. De modo que una vez despierto el primitivo se encontraba incapaz de diferenciar entre la realidad y todo lo que había soñado<sup>52</sup>. Además, los versos de Ferdosi remarcan la preponderancia de los sueños cuando son los del soberano. Estaríamos ante una evidencia más de que

<sup>49</sup> *Ibidem*, p. 26. Los corchetes muestran la parte que hemos suprimido del texto original.

<sup>50</sup> Sobre el tabú que existía acerca de los anillos puede ver: FRAZER, *La Rama dorada*, pp. 284-290.

<sup>51</sup> FERDOSI, *شاهنامه فردوسی (= El libro de los reyes)*, vol. 8, p. 110. Los corchetes contienen la traducción de estos versos.

<sup>52</sup> FRAZER, *La Rama dorada*, p. 221. Véase la opinión de algunos filósofos acerca de los sueños en: LUCK, *Arcana Mundi*, pp. 277 y 318-319. Sobre los sueños puede ver también: MARTÍNEZ CARRASCO, “Los Siete durmientes de Éfeso. Trasfondo cristiano para la historia coránica de los Aṣḥāb al-Kahf”, pp. 79-93.

los iraníes conferían dotes divinas a sus reyes, cuya vida, salud, riqueza o pobreza, dependía de ellos<sup>53</sup>. Por tanto, para los iraníes el *Rey de reyes* sería el sabio que según los estoicos podría tener visiones inconscientes coherentes e significativas a diferencia de la inmensa mayoría<sup>54</sup>.

En casi todas las fuentes de época sasánida, podemos comprobar diferentes anécdotas acerca de cómo los sueños influyeron en las decisiones de sus reyes y en general de todos los iraníes. Por ejemplo, Babak, gobernador de Pars durante la época parto, por un sueño adoptó a Sasán, padre de Ardashir I (226 – 240/1 d. C) y fundador de la dinastía sasánida, como su yerno. El cual trataba del “sol y la luna que brillaron desde la frente de Sasán”<sup>55</sup>. Un sueño simbólico<sup>56</sup>, similar al del propio Sasán<sup>57</sup>, sabemos que tanto el sol como la luna constituían dos divinidades del panteón sasánidas<sup>58</sup>. Asimismo, ambas deidades estarían vinculadas con otras dos de mayor importancia: Anahita y Mitra<sup>59</sup>. Entre ellos, quizá Anahita llegó a tener más importancia para los primeros sasánidas, puesto que Sasán salvaguardaba el templo dedicado a esta diosa ubicado en Estajr y al que Ardashir I ofreció las cabezas humanas obtenidas tras una de sus batallas<sup>60</sup>. Por tanto, el resplandor de dos dioses iraníes que deslumbraban desde la frente de Sasán, indicaría que a través de él los cultos iraníes llegarían a fortalecerse en el *Iranshahr*. Probablemente esta interpretación fue la que llevó a Babak a elegir a Sasán como su yerno. La importancia de los sueños para los sasánidas fue tanta que incluso un rey al que todas las fuentes presentan como sabio, es decir, Cosroes I<sup>61</sup> no podía prescindir de su importancia en su vida privada y política. De hecho, Bozorgmehr, ministro y consejero de este rey sasánida, accedió a la corte precisamente como consecuencia de un sueño que inquietaba al *Rey de reyes*, y cuyos intérpretes fueron incapaces de desentrañar el mensaje que llevaba oculto: el de un jabalí que pedía vino con la copa del mismísimo Cosroes I.

<sup>53</sup> Sobre la creencia en el carácter divino de los reyes sasánidas, véase: SEBÈOS, *Histoire D' Héraclius*, p. 78; MOISÉS DE CORENE, *History of the Armenians*, p. 267; CHRISTENSEN, *L'Iran sous les Sassanides*, pp. 189-190; DARYAEI, *Sasanian Persia, The Rise and Fall of an Empire*, p. 70. Como ejemplo puede consultar la anécdota que tuvo Bahram V (420/1 – 438/9 d. C.) en la casa de una campesina, quien vinculaba la carestía, la corrupción y en general todas las calamidades que podían azotar a un reino a la opresión de su soberano. (FERDOSI, *شاهنامه فردوسی* (= *El libro de los reyes*), vol. 7, pp. 380-384.) Sobre rey-dios, véase: FRAZER, *La Rama dorada*, pp. 120-121, 127, 313 y 317-318; ELIADE, *Tratado de historia de las religiones*, vol. 1. pp. 90-92.

<sup>54</sup> LUCK, *Arcana Mundi*, p. 319.

<sup>55</sup> ṬĀLABĪ, *Qurar ajbār mulūk al-furs wa-siyarīhim*, pp. 299-300.

<sup>56</sup> “Son unos sueños que indican unas cosas por medio de otras”. (LUCK, *Arcana Mundi*, p. 338.)

<sup>57</sup> ṬĀLABĪ, *Qurar ajbār mulūk al-furs wa-siyarīhim*, p. 299.

<sup>58</sup> *اوستا* (= *El Avesta*), vol. 1, pp. 325-327; SEBÈOS, *Histoire D' Héraclius*, p. 18.

<sup>59</sup> Véase: ELIADE, *Tratado de historia de las religiones*, vol. 1, pp. 183, 189-190 y 193. Consulte también: RAHIMI JAFARI, “La asimilación de la cultura irania por cinco califas abasíes”, pp. 255-256.

<sup>60</sup> AL-ṬĀBARĪ, *Ta'rīj al-rusūl wa-l-mulūk*, vol. 2, pp. 580 y 584.

<sup>61</sup> Sobre el interés de este rey sasánida por distintas disciplinas de sabiduría, véase como ejemplo: AL-DINĀWĀRĪ, *Ajbār al-tiwāl*, p. 100; AL-MĀS'ŪDĪ, *Murūy al-ḡāhab wa-ma'ādin al-yawhar*, vol. 1, pp. 262-263; FERDOSI, *شاهنامه فردوسی* (= *El libro de los reyes*), vol. 8, pp. 116-147, 193-206 y 247-255; CHRISTENSEN, *L'Iran sous les Sassanides*, pp. 305-306.

Este sueño fue interpretado por Bozorgmehr como el acceso de un hombre desconocido y disfrazado de mujer al harén real y según indican nuestras fuentes esta interpretación coincidió con lo que en realidad estaba ocurriendo en el entorno más íntimo del rey<sup>62</sup>.

A continuación, destacaremos algunos de los sueños de los sasánidas que influyeron en sus victorias y fracasos, como el de Ardashir I. De acuerdo con la tradición recogida por al-Ṭabarī, este soberano vio en sueños un ángel que le anunciaba su ascensión al trono de todo *Iranshahr*. Después de esta visión, Ardashir se despertó encontrándose más motivado y con más seguridad. Fue a partir de entonces que pudo hacerse con distintas partes de Persia, llegando a considerar que su triunfo era obra de voluntad divina<sup>63</sup>. Pese a que la importancia concedida a los sueños provendría de los restos más primitivos de la mente humana, no podemos dudar del efecto positivo y/o negativo que les otorgan quienes creen en su veracidad, como ocurrió con Ardashir I. Él albergaba grandes ambiciones de unificar y apoderarse del *Iranshahr*, derecho que creía que les fue arrebatado a sus antecesores y por tanto, se veía responsable de hacerlo realidad. Naturalmente, estos deseos manifestados en forma de visiones provenientes de su inconsciente le dieron toda la fuerza necesaria para iniciar la conquista, región a región, de la Persia fragmentada de los partos.

Si todos los iraníes creían en los sueños como hechos reales, un rey de la talla de Cosroes II que llegó a contar con 360 astrónomos, brujos y sacerdotes<sup>64</sup>, no podía prescindir de su importancia. Según las fuentes que se han conservado, como consecuencia de un sueño este rey condenó a muerte a dos de sus más importantes generales, lo que motivó que cambiaran de bando y se unieran al emperador Heraclio (610 – 641 d. C.). Farrokhan, hermano de Shahrbaraz, después de vencer a los bizantinos y ebrio, comentó a sus allegados que había soñado con su ascenso al trono real. Al enterarse Cosroes, ordenó a Shahrbaraz ejecutar a su propio hermano, algo que el general incumplió por tres veces consecutivas. La abierta desobediencia de Shahrbaraz le valió su sustitución por Farrokhan y la orden de su propia muerte, que también debería ejecutar su hermano. La resistencia de ambos ante lo que consideraban un crimen horrendo, los llevó a unirse al emperador bizantino contra el trasgresor Cosroes II<sup>65</sup>.

Asimismo, los sueños repercutieron en la derrota de los sasánidas frente a los árabes y su avance por Persia. Según al-Ṭaʿalabī, antes de comenzar la batalla de Qadesīyah, el general Rostam, en dos ocasiones seguidas, vio en sus sueños un ángel que requisó las armas de los iraníes, las pasó a Mahoma, quien a su vez las otorgó a ʿUmar, sueño que influyó de manera negativa en el ánimo del general y según narra el propio cronista el presentimiento de Rostam se cumplió<sup>66</sup>. Este tipo de visiones contribuyeron a que los iraníes entregaran algunas ciudades sin resistencia alguna, a los árabes tal como ocurrió

<sup>62</sup> FERDOSI, شاهنامه فردوسی (= *El libro de los reyes*), vol. 8, pp. 110-115. Véase también: ṬAʿLABĪ, *Qurar ajbār mulūk al-furs wa-siyarihīm*, pp. 401-402.

<sup>63</sup> AL-ṬABARĪ, *Taʾrīj al-rusūl wa-l-mulūk*, vol. 2, pp. 581-585.

<sup>64</sup> *Ibidem*, p. 741.

<sup>65</sup> *Ibidem*, pp. 739-740; IBN AL-ʿATĪR, *Al-Kāmil fī ʿtarīj*, vol. 2, pp. 551-552.

<sup>66</sup> ṬAʿLABĪ, *Qurar ajbār mulūk al-furs wa-siyarihīm*, p. 473.

con Sapor. Comenta al respecto al-Balādūrī que el gobernador de esta ciudad soñó con un árabe que se hizo con su ropaje, y por lo mismo, sin apenas ofrecer alguna oposición, pactó con los árabes<sup>67</sup>. Ambos sueños, así como las reacciones que motivaron, tanto del general Rostam como del gobernador de Sapor, cobran sentido según los efectos que produce la magia contagiosa: todo lo que ocurría con las armas de los iraníes o las ropas del gobernador de Sapor en los sueños, era un aviso de lo que realmente les ocurriría a los iraníes y la ciudad respectivamente<sup>68</sup>. En caso del sueño del general Rostam, la caída de las armas en poder de los árabes indicaba a este general la pérdida del poder militar y económico del *Iranshahr*, que sucumbiría ante los árabes. En el caso del gobernador de Sapor, el robo de su vestimenta por un árabe simbolizaba la ocupación de su tierra.

## 5. Conclusiones

En este estudio apoyándonos en las teorías de investigadores pertenecientes a distintas disciplinas del pensamiento, tratamos de dar protagonismo a los datos históricos que pueden pasar desapercibidos a los estudiosos del mundo sasánida, por resultarles supersticiosos o provenientes de la fantasía de historiadores medievales.

Tras analizar y estudiar estos datos a través del tamiz de teorías de distintos especialistas mostramos que incluso con el desarrollo científico, cultural y militar del imperio sasánida, y pese a haber nacido distintas religiones en su seno como, el zoroastrismo, el maniqueísmo y el mazdaquismo, las creencias primitivas vinculadas generalmente a la magia simpática seguían influyendo en su cosmovisión.

En especial, destacamos cómo estos credos de forma consciente o inconsciente les conducían a la clase dominante sasánida a percibir ciertos hechos o sueños de su vida cotidiana como el verdadero aviso de algo bueno o funesto que iba a suceder tanto a ellos mismos como al conjunto del reino que representaban. Señales que influyeron de forma decisiva en sus órdenes, victorias y fracasos ante sus enemigos externos y rivales internos, y de forma ineludible en su historia política.

## Bibliografía

AL-BALĀDURĪ, Abū al-Hasan Aḥmad ibn Yaḥyā, *Futūḥ al-Buldān*, trad. al persa por Mohammad Tavakol, Nogreh, Teherán, 1958.

AL-DĪNĀWARĪ, Abū Ḥanīfa Aḥmad ibn Dāwūd, *Ajbār al-tiwāl*, trad. al persa por Mahmoud Mahdavi Damghani, Ney, Teherán, 1992.

<sup>67</sup> AL-BALĀDURĪ, *Futūḥ al-Buldān*, p. 542. Este dato ha sido utilizado en mi tesis: RAHIMI JAFARI, *Análisis histórico-antropológico del proceso de islamización de la sociedad persa en la Edad Media*, p. 182.

<sup>68</sup> Sobre los efectos de la magia contagiosa, consulte: FRAZER, *La Rama dorada*, pp. 63, 67 y 278-279.

- AL-MAS'ŪDĪ, 'Alī ibn al-Ḥusayn, *Murūy al-dahab wa-ma'ādin al-yawhar*, trad. al persa por Abolghasem Payandeh, Entesharate Elmi va Farhangi, Teherán, 2004, vol. 1.
- AL-ṬABARĪ, Muḥammad ibn Yārīr, *Ta'rīj al-rusūl wa-l-mulūk*, trad. al persa por Abolghasem Payandeh, Asatir, Teherán, 1983, vol. 2.
- AL-ṬABARĪ, Muḥammad ibn Yārīr, *Ta'rīj al-rusūl wa-l-mulūk*, trad. al persa por Abolghasem Payandeh, Asatir, Teherán, 1984, vol. 4.
- AL-YA'QŪBĪ, Aḥmad ibn Ishaq, *Ta'rīj al-Ya'qūbī*, trad. al persa por Mohammad Ebrahim Ayati, Entesharate Elmi va Farhangi, Teherán, 2004, vols. 1-2.
- Anónimo, *بندھش (آفرینش بنیادین)* (= *Bondahesh (la creación inicial)*), recopilado por Farnabaq Dadeqi, trad. al persa por Mehrdad Bahar, Toos, Teherán, 1999.
- کلیله و دمنه* (= *Calila y Dimna*), trad. al persa por Abū al-Ma'alī Naṣr Allāh Munšī, ed. Mojtaba Minovi, Sales, Teherán, 2013.
- CHRISTENSEN, Arthur Emanuel, *L'Iran sous les Sassanides.*, de eme ed, trad. al persa por Rashid Yasami, ed. Hasan Rezai Bagh Bidi, Sedaye Moaser, Teherán, 2007, 2ª ed.
- DARYAEE, Touraj, *Sasanian Persia, The Rise and Fall of an Empire*, I. B. Tauris, Londres y Nueva York, 2009.
- ELIADE, Mircea, *Tratado de historia de las religiones*, trad. al español por A. Medina-veitia, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1974, vol. 1.
- FERDOSI, Abolghasem *متن انتقادی شاهنامه فردوسی*, (= *El libro de los reyes, texto crítico*), ed. M. N. Osmanov, supervisado por A. Noushin, Danesh, Moscú, 1968, vol. 7.
- FERDOSI, Abolghasem *متن انتقادی شاهنامه فردوسی*, (= *El libro de los reyes, texto crítico*), ed. Rostam Aliev, supervisado por A. Azar, Danesh, Moscú, 1970, vol. 8.
- FERDOSI, Abolghasem *متن انتقادی شاهنامه فردوسی*, (= *El libro de los reyes, texto crítico*), ed. Yevgeny Eduardovich Bertels, supervisado por A. Noushin, Danesh, Moscú, 1971, vol. 9.
- FRAZER, James George, *La Rama dorada, Magia y religión*, trad. al español por Elizabeth Campuzano y Tadeo I Campuzano, Ediciones F.C.E. España, S. A., Madrid, 1981, 2ª ed.
- IBN AL-AṬĪR, 'Izz al-Dīn, *Al-Kāmil fī 'tarīj*, trad. al persa por Mohammad Hossein Roohani, Asatir, Teherán, 2005, vol. 2.
- JAYYAM, Omar, *نوروزنامه، در منشاء و تاریخ و آداب جشن نوروز*, (= *El libro de Noruz, sobre el origen, la historia y los rituales de Noruz*), ed. Mojtaba Minovi, Asatir, Teherán, 2007.
- LUCK, Georg, *Arcana Mundi, magia y ciencias ocultas en el mundo griego y romano*, trad. al español por Elena Gallego Moya y Miguel E. Pérez Molina, Gredos S. A., Madrid, 1995.
- MALINOWSKI, Bronislaw, *Magic, Science and Religion and Other Essays*, Beacon Press, Boston, Massachusetts y The Free Press, Glencoe, Illinois, 1948.
- MARTÍNEZ CARRASCO, Carlos, "Los Siete durmientes de Éfeso. Trasfondo cristiano para la historia coránica de los Aṣḥāb al-Kahf", *Escritos y humanismo: Textos sagrados y sus*

*influencias en literatura, cultura e historia*, Shai Cohen (ed), Universidad de Granada, Granada, 2018, pp. 79-93.

MOISÉS DE CORENE, *History of the Armenians*, trad. al persa por Edic Baghdasarian, Moalleg, Teherán, 2001.

RAHIMI JAFARI, Narges, *Análisis histórico-antropológico del proceso de islamización de la sociedad persa en la Edad Media*, Universidad de Granada, 2014 (Tesis doctoral).

RAHIMI JAFARI, Narges, “La asimilación de la cultura irania por cinco califas abasíes”, *Anaqueel*, 30 (2019), pp. 251-271.

PROCOPIO DE CESAREA, *Historia de las guerras. Libros I-II, Guerra Persa*, trad. al español por Francisco Antonio García Romero, ed. Antonio Guzmán Guerra, Gredos, S. A, Madrid, 2000.

SEBÈOS, *Histoire D’ Héraclius*, trad. al francés por Frédéric Macler, Imprimerie nationale, París, 1904.

STEWART, Pamela J. y Strathern, Andrew, *Brujería, hechicería, rumores y habladurías*, trad. al español por Raquel Vázquez Ramil, Ediciones Akal S. A., Madrid, 2008.

ṬA’LABĪ, Abū Manṣūr ‘Abd al- Malīk ibn Muḥammad ibn Ismā‘īl, *Qurar ajbār mulūk al-furs wa-siyarhim*, trad. al persa por Mohammad Fazaeli, Noghreh, Teherán, 1989.

WITTGENSTEIN, Ludwig, *Observaciones a La Rama Dorada de Frazer*, trad. al español por Javier Sádaba, ed. José Luis Velázquez, Tecnos S. A., Madrid, 1992.

*اوستا، کهن ترین سرودها و متنهای ایران* (= *El Avesta, los más antiguos himnos y textos iranos*), trad. al persa y ed. por Jalil Doostkhah, Morvarid, Teherán, 2006, vol. 1.