

Los magos en las *Res Gestae* de Amiano Marcelino

Magicians in *Res Gestae* of Ammianus Marcellinus

Amed AGUAYO HERNÁNDEZ

<https://orcid.org/0000-0002-3977-9387>

Universidad Nacional Autónoma de México, Escuela Nacional de Estudios Superiores,
Unidad Morelia, México
aaguayo@enesmorelia.unam.mx

RESUMEN: A menudo se ha dicho que la información que presenta Amiano Marcelino en el llamado “excurso persa” (Amm. 23.6) es sólo un compendio de datos tomado de otros autores griegos y latinos; sin embargo, al contrastar pasajes del excurso con textos iraníes, se puede comprobar al mismo tiempo que Amiano presenta información nueva, y que algunos de los tópicos sobre los persas que utiliza, aunque imprecisos debido a la interpretación cultural grecorromana, contienen datos que no se deben catalogar tan fácilmente como falsos. En este artículo lo demostraré analizando el pasaje que habla sobre los magos y sus prácticas religiosas (Amm. 23.6.32-36).

PALABRAS CLAVE: Amiano, siglo IV, persas, magos, alteridad

ABSTRACT: It has often been said that the information presented by Ammianus Marcellinus in the so-called “Persian excursus” (Amm. 23.6) is only a summary of data taken from other Greek and Latin authors. However, by contrasting fragments of the excursus with Iranian texts, it can be seen at the same time that Amianus contributes with new information, and that some of his topics about Persians, although maybe inaccurate because of his cultural interpretation, contain certain data that cannot be so easily categorized as false. I will demonstrate it here by analyzing the passage about Persian magicians and their religious practices (Amm. 23.6.32-36).

KEYWORDS: Ammianus, Fourth Century, Persians, Magicians, Alterity

RECIBIDO: 09/08/2024 • ACEPTADO: 24/01/2025 • VERSIÓN FINAL: 28/05/2025

1. INTRODUCCIÓN

Las *Res Gestae* de Amiano Marcelino son indispensables para comprender el mundo romano en el siglo IV d. C., pues los libros conservados narran los

eventos políticos y militares entre los años 354-378, y, a diferencia de los breviarios y resúmenes que se solían escribir en latín en aquella época, mantienen y rescatan la tradición estilística de incluir en las obras historiográficas una serie de excursos sobre distintos temas que servían tanto para aligerar la narración como para mostrar la erudición del autor.

Algunos de los excursos encontrados en Amiano tienen un carácter geográfico y/o etnográfico y proporcionan información sobre las civilizaciones con las que los romanos interactuaban ya fuera de manera pacífica u hostil. El más extenso de ellos es aquel que convencionalmente ha sido llamado “el excursus persa” y que describe tanto las provincias del imperio sasánida, como las características físicas y las costumbres de los habitantes de aquellos territorios. El excursus abarca todo el capítulo 6 del libro 23 y está compuesto por 88 párrafos. Su extensión está bien justificada pues los persas son presentados como la mayor amenaza para Roma en la obra de Amiano y, como sabemos hoy día, el imperio sasánida fue efectivamente el enemigo más complicado con el que los romanos lidiaron a lo largo el siglo iv.

Durante casi todo este siglo hubo un solo rey persa, Šābuhr II, quien gobernó por 70 años (309-379) y se caracterizó por una gran fortaleza política y militar. Šābuhr II libró batallas tanto en el frente oriental, contra los hunos y los imperios Kušān y Gupta (Amm. 17.5.1, ed. 1978; Daryaee 2009, p. 17), como en el occidental. En este último tuvo conflictos con las tribus árabes (Christensen 1971, p. 235; Frye 1983, p. 136), con Armenia y, por supuesto, con el imperio romano. Los conflictos con Armenia y Roma surgieron debido a la reciente cristianización de Armenia y al exceso de influencia que Roma comenzó a tener sobre aquel reino. Hasta el siglo iv, Armenia había sido principalmente zoroástrica y la familia reinante pertenecía a la dinastía arsácida, por lo que su influencia principal había sido Persia.

De sus enfrentamientos directos contra Roma se puede, al menos, recordar que Šābuhr II asedió infructuosamente Nisibis en tres ocasiones, que atacó Siria, que conquistó Amida tras un asedio de 73 días y que deportó la población de esta a Juzestán. Debido a estos hechos, el emperador Juliano comenzó en 361 una infructuosa campaña de contrataque en la que perdió la vida. El emperador Valente también combatió contra Šābuhr II por el control político de Armenia y Georgia (Christensen 1971, pp. 236-240; Daryaee 2009, pp. 19-20). Así pues, como ya he dicho, no es inexplicable la necesidad de Amiano de caracterizar de manera amplia al enemigo del imperio.

Ahora bien, el excursus presenta muchos datos que son más bien tópicos, por lo que a menudo se ha pensado que no tiene gran valor como documento histórico y que sólo presenta una imagen literaria del mundo iranio en el siglo iv. No obstante, parece ser que Amiano sí tuvo acceso a otro tipo de

información, pues de algún modo conocía detalles sobre los persas que no provienen de ningún otro autor grecolatino conocido. Esto no debería extrañarnos porque Amiano Marcelino fue soldado y participó en la campaña del emperador Juliano sobre el territorio sasánida, además de que ya desde su servicio al mando de Ursicino había tenido encuentros con el ejército persa y estuvo presente durante la conquista de Amida por parte de las tropas de Šābuhr II. Así pues, las circunstancias de vida de Amiano, el tipo de texto que escribió y el tiempo sobre el cual lo hizo nos permiten tener una imagen rica del mundo sasánida, aun cuando la obra esté repleta de lugares comunes literarios.

Hace falta todavía realizar relecturas del excursus persa de Amiano para encontrar información relevante sobre el mundo sasánida, pero ello resulta un tanto complicado porque, además de sortear el filtro cultural e ideológico de Amiano (una *interpretatio romana*), se debe tener en cuenta que existe una serie de textos del lado iranio con los que se podrían contrastar los pasajes amianeos y llegar así a análisis más sustanciosos. El hecho de que no haya ocurrido todavía de manera regular es comprensible porque hace falta una formación conjunta en los mundos grecolatino e iranio. No obstante, resulta de gran utilidad intentarlo, porque así podremos comprender mejor las interacciones entre Roma y Persia en el siglo IV. Aunque este tipo de estudio se puede realizar en casi todo el excursus persa, y aun en los pasajes sobre los persas en otras secciones de las *Res Gestae*, en este artículo me centraré únicamente en la información que Amiano proporciona sobre los magos y sus prácticas religiosas; y dada la brevedad del texto, sólo contrastaré en un nivel superficial la información que aporta Amiano con la que se conoce a través de los documentos de origen iranio.¹

2. LOS MAGOS

De manera general se puede decir que los magos eran un grupo sacerdotal del mundo iranio cuya existencia está atestiguada desde el periodo aqueménida. Algunos investigadores (Moulton 1913, pp. 182-194; Nyberg 1938, pp. 335-343; Widengren 1965, pp. 111-114) consideran posible que los magos no fueran zoroástricos en un inicio, sino que hubieran sido asimilados gradualmente a esa religión. Para la época sasánida, no obstante, está claro

¹ Considero que no sólo hace falta mostrar los datos, las actividades y las costumbres persas que fueron malinterpretados por Amiano y otros autores grecolatinos y contrastarlos con fuentes iraníes y de otras culturas; sino además es necesario usar los mismos sistemas de pensamiento griegos y romanos, y los contextos sociopolíticos de los autores para explicar por qué ciertas interpretaciones se dieron en la forma en que lo hicieron. Pero esto deberá mostrarse en un trabajo futuro.

que cuando se habla de magos (pahlaví *mow*, *mowbed*)² se trata siempre de sacerdotes zoroástricos.

No es descartable que fueran una tribu, pero el que sean presentados, incluso hoy día, como una tribu meda, proviene de una confusión en los autores griegos que luego pasó a los latinos. Los términos *μάγος* y *magus* eran usados por griegos y latinos en al menos dos sentidos distintos: o denotan a los sacerdotes persas y sus actividades, o a hechiceros, curanderos y encantadores (de donde proviene el uso habitual de los términos ‘mago’ y ‘magia’ en español). Aunque los griegos tenían una palabra nativa para la segunda categoría (*γόνος*), *μάγος* y sus derivados se volvieron al menos igual de comunes para hablar de este tipo de actividades (de Jong 1997, p. 387; Vasunia 2007, p. 98).

También hay que aclarar que los magos no eran el único tipo de sacerdote dentro del zoroastrismo. En pahlaví, la palabra *āsrōn* servía para designar a la clase sacerdotal en sentido general, pero había distintos tipos de sacerdotes de acuerdo con su rango y función: los *mowbedān* (magos) eran los sumos sacerdotes y también fungían como jueces en las cortes, los *hērbēdān* se encargaban de atender los fuegos sagrados y enseñar a otros, los *dastwarān* eran teólogos expertos (Daryaei 2009, p. 43). Los *mowbedān* y los *hērbēdān* tenían sus respectivos líderes: el *mowbedān mowbed*, y el *hērbēdān hērbēd*. El *mowbedān mowbed* era además el líder de la iglesia zoroástrica y la máxima autoridad judicial del imperio sasánida (Macuch 2013).

En las *Res Gestae*, todos los datos sobre los magos se encuentran en una digresión secundaria dentro del excursus persa, en concreto en los párrafos 23.6.32-36. Para Jan den Boeft 1999, p. 188, esta sección del texto tiene valor porque muestra que Amiano realizó una selección de las evidencias griegas y romanas sobre los magos en la que dejó fuera todos los elementos negativos. Sin embargo, también asegura que no hay ninguna señal de autopsia por parte de Amiano y que el fragmento no añade nada de importancia a lo que ya es conocido al respecto (Boeft 1999, pp. 187-188). Como ya he dicho, en primera instancia parece que es así, pero si se relee con atención se puede extraer un par de detalles bastante interesantes.

² En este artículo a menudo se usarán términos en pahlaví, también llamado persa medio; y en avéstico. El pahlaví es una lengua irania media en la que está escrita la mayor parte de la literatura zoroástrica de épocas sasánida (224-651) y post-sasánida. El avéstico, por su parte, es la lengua en la que están escritos los textos del *Avesta*, que es la fuente de conocimiento zoroástrico más antigua que se conoce. Se trata de una lengua irania antigua datada entre los milenios II y I a. C., y dichos textos fueron transmitidos de manera oral por los sacerdotes durante varios siglos, hasta que fueron puestos en manuscritos en época sasánida (Andrés Toledo 2015, pp. 519, 523-524). Agradezco a Miguel Ángel Andrés Toledo la revisión general de este artículo y, en particular, aquella que tiene que ver con la correcta transcripción de los términos de estas lenguas en alfabeto latino.

Es cierto que gran parte de lo que Amiano informa aquí puede ser rastreado en otras fuentes grecolatinas, pero que los datos sean citas y repeticiones de autores anteriores no los hace menos relevantes. Uno podría pensar que Amiano sólo estaba plasmando en su texto una serie de aseveraciones sobre la religión irania que se habían convertido en meros tópicos; pero de Heródoto (el testimonio más antiguo que tenemos al respecto en textos grecolatinos) a Amiano hay ocho siglos de diferencia, y que se siga repitiendo cierta información tiene que significar algo, aun cuando esta estuviera errada.³ Lo interesante aquí es que, aunque Amiano recurre a su propia tradición para describir a los magos, varias de las afirmaciones que realiza pueden ser corroboradas por textos iranos de época avéstica, sasánida y post-sasánida, lo cual indica que había cierta continuidad en la religión zoroástrica a través de los siglos y que los autores grecolatinos no siempre estaban equivocados cuando hablaban de los magos o de algún aspecto del mundo iranio.

En este artículo dividiré mi análisis en 5 secciones: la primera de ellas tratará sobre la pureza de los ritos de los magos (23.6.32); la segunda, sobre las figuras de Histaspes y Zaratustra (23.6.32); la tercera, sobre el viaje a la India (23.6.33); la cuarta sobre la expansión del culto de los magos (23.6.33-36), y por último hablaré sobre el culto al fuego (23.6.34).

3. RITOS INCORRUPTOS

*in his tractibus Magorum agri sunt fertiles, super quorum secta studiisque, quoniam huc incidimus, pauca conueniet expediri. magiam opinionum insignium auctor amplissimus Plato hagistiam esse uerbo mystico docet, diuinorum incorruptissimum cultum*⁴ (23.6.32).⁵

³ Por lo menos se puede afirmar que hay una continuidad tal en la cultura irania que los autores griegos y latinos siguieron registrando expresiones similares de ella en sus textos. Y quizás más importante, que en los propios textos de los pueblos iranos hay referencias a las actividades y comportamientos que llamaban la atención de las civilizaciones europeas de la Antigüedad. Por supuesto, no intento que el “algo” del que hablo en este artículo quede completamente respondido, pues creo que las afirmaciones que se encuentran aquí son un punto de partida. En este momento he considerado también cómo se puede estudiar la evolución de una expresión cultural a través de la atención que a lo largo de los siglos le han prestado otras civilizaciones (griega y romana) en relación con los datos que se conocen por fuentes autóctonas. También es mi intención explicar cómo la misma cultura de griegos y romanos influye en las descripciones de otros pueblos y en las interpretaciones que se hacen de sus culturas. Pero esto está reservado para futuras investigaciones.

⁴ El texto de Amiano es citado siempre por la edición de Seyfarth 1978. He decidido incluir al principio de cada apartado al menos un fragmento del texto tratado y una traducción del mismo para facilitar la comprensión de los lectores que no estén familiarizados con la obra. Estoy consciente de que es una colocación inusual.

⁵ “En estos rumbos se encuentran los fértiles campos de los magos, sobre cuya secta y estudios, ya que hemos llegado aquí, convendrá hacer unas pocas aclaraciones. Platón, el más

La afirmación de que los ritos de los magos son el culto menos corrompido hacia los dioses no la presenta Amiano como suya, sino que recurre para ello a la autoridad que supone Platón. Platón ciertamente era un testimonio de peso, pero dada la manera en que Amiano suele ocultar sus opiniones en algunos temas, no me atrevo a asegurar como Boeft 1999, p. 188, que el excurso, al menos en este aspecto, revele las predilecciones personales del autor con respecto a la esfera religiosa. No obstante, no puede negarse que efectivamente Amiano nunca usa los términos *magus* o *magia* en un sentido peyorativo ni en el excurso ni en el resto de la obra. Los términos como tal sólo aparecen en este segmento y cuando en otras partes habla de hechicería utiliza los términos *artes nefandae* (14.1.2), *noxiae* (28.1.26), *pravae* (28.1.14), *secretae* (29.1.7, 30.5.11) (Boeft 1999, p. 184). Sea como sea, los magos y su religión son presentados como la práctica más pura. La afirmación y el que mencione a Platón han hecho que varios comentaristas relacionen el pasaje de Amiano con la *Apología* de Apuleyo cuando explica qué es un mago (25.9-11):⁶

*Nam si, quod ego apud plurimos lego, Persarum lingua magus est qui nostra sacerdos, quod tandem est crimen, sacerdotem esse et rite nosse atque scire atque callere leges cerimoniarum, fas sacrorum, ius religionum, si quidem magia id est quod Plato interpretatur, cum commemorat, quibusnam disciplinis puerum regno adulescentem Persae imbuant. uerba ipsa diuini uiri meminī, quae tu mecum, Maxime, recognosce:*⁷ δις ἐπτά δὲ γενόμενον ἐτῶν τὸν παῖδα παραλαμβάνουσιν οὓς ἐκεῖνοι βασιλείους παιδαγωγούς ὀνομάζουσιν εἰσὶν δὲ ἐξαιρεγμένοι Περσῶν οἱ ἄριστοι δόξαντες ἐν ἡλικίᾳ τέτταρες, ὃ τε σοφώτατος καὶ ὁ δικαιοτάτος καὶ ὁ σωφρονέστατος καὶ ὁ ἀνδρειότατος. ὧν ὁ μὲν μαγείαν τε διδάσκει τὴν Ζωροάστρου τοῦ Ὀρομάζου: ἔστι δὲ τοῦτο θεῶν θεραπεία διδάσκει δὲ καὶ τὰ βασιλικά.⁸

Amiano puede haber tenido este pasaje en cuenta o al menos esta misma tradición de pensamiento cuando habla de los saberes y prácticas de los

distinguido autor de opiniones insignes, enseña que la magia —o hagistia, en términos místicos— es el culto más incorrupto de los dioses”. Las traducciones que aparecen en este artículo son siempre propias, a menos de que se indique lo contrario.

⁶ Citado por la edición de Helm 1912.

⁷ El pasaje de (¿pseudo?) Platón corresponde a *Alcibiades I*, 121e-122a, ed. Lamb 1927.

⁸ “Pues, si como leo en muchos autores, en la lengua de los persas ‘mago’ significa lo que en la nuestra ‘sacerdote’ ¿qué crimen hay en ser sacerdote, conocer los ritos y tener experiencia en las leyes de las ceremonias, los estatutos del culto sagrado y el derecho divino? Esto si la magia es lo que Platón entiende cuando recuerda qué disciplinas enseñan los persas al niño que ocupará el trono. Recuerdo las palabras del divino varón que tú conmigo, Máximo, habrás de reconocer: ‘Cuando el niño llega a dos veces siete años, aquellos que son conocidos como los pedagogos del rey lo toman bajo su tutela. Son elegidos de entre los mejores persas cuatro ancianos: el más sabio, el más justo, el más prudente y el más valiente. El primero de ellos le enseña la magia de Zoroastro, hijo de Oromazdes. Esto es el servicio a los dioses. Le enseña también cómo reinar’”.

magos; pero la pureza era en verdad una preocupación propia del mundo iranio, tanto con respecto a las sustancias contaminantes, como con respecto a la correcta manera de realizar los ritos. El zoroastrismo requiere que sus creyentes (incluso hoy día) respeten y defiendan la pureza de los siete elementos de la creación: tierra, agua, fuego, ganado, plantas, cielo y ser humano. Estos siete elementos son la custodia de siete deidades conocidas como *Aməša Spənta* (avéstico “Benéficos Inmortales”) y dañar su pureza se considera perjudicial para el destino del alma del creyente en el juicio después de la muerte.

Sobre la clase sacerdotal en específico, el capítulo 31 del *Dādestān ī Mēnōy ī Xrad*⁹ menciona que la labor de los sacerdotes era mantener la religión de manera adecuada, realizar la adoración de los dioses con atención y mantener los decretos, juicios y costumbres según la pura y buena religión de Ahura Mazdā (West 1871, pp. 160-161). Así que, aunque Amiano realiza su afirmación de acuerdo con un tópico, esta no se vuelve falsa por ello. El que a través de generaciones los griegos, y luego los romanos, hayan tenido la noción de que la religión de los magos (y otros cultos asiáticos) fuese pura responde a que esta misma preocupación existió y perduró durante siglos en las civilizaciones iránicas.

Más adelante, en el párrafo 35, Amiano menciona que era un sacrilegio tocar los altares de los magos y las víctimas de sacrificio: *Eratque piaculum aras adires uel hostiam cotrectare, antequam magus conceptis precationibus libamenta diffunderet praecursoria*.¹⁰ Esto también está directamente relacionado con la práctica religiosa de la pureza, puesto que cada practicante estaba obligado a evitar el contacto con elementos contaminantes, o a neutralizar su efecto dañino por medio de rituales (Williams 1989, pp. 227-231; de Jong, 1997, p. 414; Vasunia 2007, p. 179). El que Amiano registre que no cualquiera podía manipular las ofrendas se debe a la necesidad de que estas se mantuvieran puras. Además, sólo los magos podían preparar los cadáveres para despojarlos de cualquier elemento nocivo, pues la carne muerta atraía a Nasu, uno de los demonios de la impureza más temidos en aquella religión.

⁹ El *Dādestān ī Mēnōy ī Xrad* (Juicios del Espíritu de la Sabiduría) es un libro zoroástrico escrito en pahlavi en el que un personaje llamado Dānāg (Sabio) realiza preguntas al Espíritu de la Sabiduría. Está basado en la tradición oral iraní y no tiene autor conocido. No es posible tener la fecha exacta de cuándo fue compilado, pero por las referencias a las batallas entre persas, turcos y romanos orientales y la ausencia de menciones de los árabes y el Islam, así como por el estilo del texto, creen los investigadores que data del siglo VI en la época de Husraw I y de Justiniano (Tafazzoli 2013).

¹⁰ Era sacrilegio acercarse a los altares o tocar a una víctima antes de que un mago, tras realizar las oraciones, esparciera las libaciones precursoras.

4. ZARATUSTRA E HISTASPES

*multa ex Chaldaeorum arcanis Bactrianus addidit Zoroastres, deinde Hystaspes rex prudentissimus, Darei pater. (33) qui cum superioris Indiae secreta fidentius penetraret (23.6.32-33).*¹¹

Las menciones a Zaratustra en las literaturas griega y latina son innumerables; el personaje se había tornado prácticamente en un ser legendario. Algunos pasajes contienen información relativamente documentada; sin embargo, muchos otros sólo pueden adscribirse al campo de la especulación y la ficción. En el pasaje de Amiano se reconocen tres detalles sobre él:¹² que provenía de Bactria, que realizó grandes aportes a los saberes de los magos y que tomó sus conocimientos de los caldeos.

Asignar Bactria como patria de Zaratustra es una idea recurrente entre autores griegos y latinos (Iust. 1.1.9;¹³ Eus. *Praep.* 10.9.10;¹⁴ Arnob. *Nat.* 1.52¹⁵).¹⁶ Dado que la autenticidad misma de la vida de Zaratustra sigue siendo un misterio, hablar del lugar real en el que nació sería infructuoso; sin embargo, ya que todo apunta a que tanto el *Avesta* como la religión zoroástrica en sí provienen de las zonas más orientales del gran territorio que era habitado por pueblos iraníes en la Antigüedad, tiene sentido que en el Mediterráneo, si se tuviera alguna noción del origen del zoroastrismo y su profeta, se asociara con Bactria, pues era una de las regiones más distantes¹⁷ que se conocían.

El que Amiano diga que Zaratustra tomó su saber de los caldeos parece una afirmación casi sin importancia, pero detrás de ella hay una serie de interconexiones de conceptos y tópicos un tanto compleja. Una buena manera de comenzar a explicarla es el mismo nombre del profeta. De Jong 1997, pp. 317-318, aclara que en avéstico era llamado *zarathuštra-* (< av. *zarat-* “viejo” + *uštra-* “camello”). El nombre pasó con el tiempo a varias otras lenguas iraníes (en donde tuvo otras modificaciones) y, luego de que los griegos tuvieran noticia de él, fue adaptado como Ζωροάστρης. Este

¹¹ “A estos conocimientos añadió mucho a partir de los secretos de los caldeos el bactriano Zoroastro en las épocas antiguas, y después el muy sabio rey Histaspes, padre de Darío. (33) Cuando penetró con más confianza en las zonas desconocidas de la India superior”.

¹² Tres en los que no hay duda de que habla de Zaratustra. Podría haber un cuarto dependiendo de quién entendamos que es el antecedente del pronombre *qui* con el que comienza el párrafo 33. Pero esto lo explicaremos después.

¹³ Citado por la edición de Mineo 2016-2020.

¹⁴ Citado por la edición de Gifford 1903.

¹⁵ Citado por la edición de Le Bonniec 2002.

¹⁶ He citado sólo autores anteriores o contemporáneos a Amiano. Pero hay varios posteriores que continúan repitiendo la idea, algunos ejemplos son Oros. *Hist.* 1.4.1; Isid. *MGH auctores antiquissimi* 11.431. Para una lista detallada, cf. Vasunia 2007, pp. 59-68.

¹⁷ Hacia el Oriente, claro está.

sustantivo se interpretó de manera pseudo-etimológica como un compuesto cuyo segundo elemento se entiende como una reminiscencia de ἀστὴρ “estrella”. Los caldeos mismos siempre fueron entendidos como expertos en astrología, por lo que, si Amiano tenía en cuenta esta pseudo-etimología, la asociación no resulta muy complicada.

También es relevante recordar que existe otra variante del nombre: Ζαράτας. Aunque no cabe duda de que el nombre está relacionado con el del profeta iranio, existía incertidumbre en la Antigüedad sobre si Ζαράτας y Zaratustra eran la misma persona (de Jong 1997, pp. 318-319). En la mayoría de los casos se entendía que sí lo eran, pero no en todos. En la *Refutación de todas las herejías* de Hipólito (1.2.12-14)¹⁸ hay unos pasajes en los que el personaje Zaratas no tiene relación directa con los persas, el zoroastrismo o el mundo iranio; no obstante, se le presenta como Zaratas el Caldeo. Además, se dice ahí que es maestro de Pitágoras, detalle que sí lo relaciona con el Ζωροάστρης de otros autores, y Amiano bien pudo haber tomado la referencia de aquí.¹⁹

Es necesario aclarar que los caldeos y sus artes son mencionados en el excursu antes de la digresión sobre los magos (23.6.24-25) y, como sugiere Boeft 1998, esto debería seguir en la memoria de quien lo leyese de principio a fin. En esos párrafos se dicen dos datos acerca de ellos: 1) que, debido al robo de una imagen por parte de las tropas romanas, se desató una peste, pues estaba protegida por los arcanos caldeos: *ex adyto quodam concluso a Chaldaeorum arcanis labes primordialis exsiluit*²⁰ (24); 2) que la región de los caldeos es la cuna de la filosofía: *hic prope Chaldaeorum est regio, altrix philosophiae ueteris, ut memorant ipsi, apud quos ueridica uaticinandi fides eluxit*²¹ (25). Es innegable que el pasaje da noticia del poder que se creía que tenían los caldeos; pero, incluso si tomamos en cuenta el siguiente pasaje, debemos tener cuidado porque Amiano se desmarca de la afirmación con un *ut memorant ipsi*, pues son los caldeos los que se califican a sí mismos. Esta intertextualidad interna en el excursu persa da un matiz interpretativo al juicio absolutamente positivo que Amiano parece tener con respecto a los magos en general y con Zaratustra en particular.

Además de Zaratustra, Amiano menciona a Histaspes como una gran influencia en el desarrollo del zoroastrismo. De él sólo indica que fue padre

¹⁸ Citado por la edición de Marcovich 1986.

¹⁹ Que Amiano haya leído a Hipólito podría ayudar a la teoría de Barnes 1998 de que el autor en algún momento practicó el cristianismo y luego abjuró de él, puesto que es bastante inusual que un autor pagano utilizara como fuente textos cristianos.

²⁰ “De cierta cámara recóndita, cerrada por los arcanos de los caldeos, salió, primero que nada, una peste”.

²¹ “Cerca de aquí se encuentra la región de los caldeos, cuna de la filosofía antigua, según recuerdan ellos mismos, de quienes surgió el conocimiento verdadero de los vaticinios”.

de Darío, aunque, como ya he dicho en la nota 12, dependiendo de quién entendamos que es el antecedente del relativo *qui* en el párrafo siguiente, podríamos afirmar que es Histaspes quien realiza el viaje a la India que ahí se relata. Amiano confunde a dos personajes con el mismo nombre: uno de ellos, como es conocido por todos, efectivamente es el padre de Darío I de la dinastía aqueménida (Hdt. 3.70),²² pero el otro es un noble (posiblemente rey) que acogió las enseñanzas de Zaratustra en una época muy temprana. Él aparece con el nombre de Vīštāspa de manera constante en el *Avesta* y es una figura importante para el zoroastrismo.

En el mundo grecorromano a este Histaspes, o a un personaje basado en él, se le atribuían algunos textos, evidentemente pseudoepigráficos, de carácter profético (Vasunia 2007, pp. 93-94). Las menciones más importantes sobre este Histaspes profeta se encuentran en las *Instituciones divinas* de Lactancio (7.15.17; 7.18.1; 7.21.3 epit. 68 [73]),²³ pero también en la *Apología* de Justino Mártir (1.44)²⁴ y en las *Misceláneas* de Clemente de Alejandría (6.5.43.1).²⁵ A través de estos autores, Amiano pudo haber tenido noticia de Histaspes; pero el hecho resulta intrigante porque, salvo Justino (el del epitome) y Apuleyo, todos los autores con los que los pasajes de los magos tienen una posible intertextualidad han sido cristianos y esto podría ser estudiado en relación con lo que he mencionado en la nota 19 de este artículo.

5. EL VIAJE A LA INDIA²⁶

Gramaticalmente, el *qui* con el que comienza el párrafo 33 debe corresponder a Histaspes, pues *deinde* marca sin lugar a duda un cambio de fase. Boeft 1998, p. 172, lo ha entendido de esta manera en su comentario. Sin embargo, Bidez y Cummont 2007, vol. II, p. 33, n. 3, creían que, dada la importancia que el viajero tiene como precursor de las tradiciones de los magos en las siguientes líneas, el pronombre tendría que hacer referencia a Zaratustra, y algunos traductores lo han entendido así.²⁷ En lo personal, también encuentro extraño que se le dé tanto peso a Histaspes a pesar de la fama oracular que parecía tener, pero no hay ninguna forma de comprobar de quién hablaba Amiano, en gran parte porque él es el único autor grecolatino que informa sobre un viaje, ya sea de Zaratustra o Histaspes, a la

²² Citado por la edición de Legrand 1949.

²³ Citado por la edición de Heck & Wlosok 2005.

²⁴ Citado por la edición de Minns & Parvis 2009.

²⁵ Citado por la edición de Stählin 1906.

²⁶ Este apartado trata un aspecto particular del mismo pasaje utilizado en el anterior, por lo que no he considerado necesario incluirlo de nuevo.

²⁷ Las traducciones al inglés de Rolfe 1940, al alemán de Seyfarth 1978 y al español de Harto Trujillo 2002 especifican que se trata de Zaratustra.

India. Del lado iranio tampoco existen textos de época sasánida o anterior que hablen de ello; pero el asunto es mucho más interesante porque Amiano simplemente no pudo haber sacado esa información de la nada.

Tal vez la noticia del viaje a la India le llegó a través de la historia o los rumores que existían en el imperio romano acerca de otro profeta u hombre sabio del imperio sasánida, y ese profeta podría ser con gran probabilidad Mani, el iniciador del maniqueísmo. Mani nació a principios del siglo III en el ocaso de la dinastía arsácida y predicó su doctrina a mediados de ese siglo, ya en época sasánida, durante los años finales del reinado de Ardaxšīr (224-241), pero sobre todo durante el periodo de Šābuhr I (241-272). Mani, a diferencia de los sacerdotes zoroástricos, tenía una aproximación mucho más ecléctica a su religión, y es conocido que tomó elementos tanto del zoroastrismo como del cristianismo, del judaísmo, del mandeísmo y del elcesaismo (Widengren 1983, pp. 965-966), además predicó en varias lenguas y sus enseñanzas fueron adaptadas a otras tantas (Daryaee 2009, p. 74).

Los expertos en el tema coinciden en que Mani realizó un viaje a la India, tal vez inspirado en *Los hechos de Tomás* (Christensen 1971, pp. 181-182; Widengren 1983, p. 968; Daryaee 2009, p. 74). En los *Kephalaia*, una serie de discursos coptos de Mani, se da razón de este viaje: “en los años finales de Ardaxšīr, el rey, viajé para predicar. Crucé al país de los indios. Les prediqué la esperanza de la vida. Escogí ese lugar / una buena elección” (15, 24-27).²⁸ Los investigadores también coinciden en que Mani no llegó muy lejos dentro de la India, sino que se mantuvo en las regiones del norte, en el territorio controlado por el imperio Kušān. Esto coincide plenamente con las regiones de la India superior de las que habla Amiano, y hace pensar en que, de alguna u otra manera, se enteró de esto y confundió a un profeta iranio con otro. Sin embargo, es probable que la confusión viniera ya desde su fuente, fuera oral o escrita, pues para el siglo IV el nombre de Mani era relativamente conocido dentro del mundo grecorromano.

A partir de aquí, todos los detalles que da Amiano del viaje a la India sí parecen corresponder a una serie de lugares comunes asociados a Asia. El mismo viaje a la India lo es, pues uno puede pensar de manera rápida por lo menos en el mítico viaje del dios Dioniso y en la campaña militar de Alejandro. En realidad, después de su expedición a la India, los brahmanes entraron al vocabulario griego, y luego al latino, como sinónimo de la clase sacerdotal de aquella zona, de la misma forma en que el término “caldeo” se podía entender como sacerdote de Mesopotamia y “mago” como sacerdote de Persia.²⁹

²⁸ Vertido al español a partir de la traducción al inglés de Gardner 1995.

²⁹ No obstante, habría que recordar que en el imperio Kušān la religión imperante era el budismo, así que, aunque los discursos de Mani y el pasaje de Amiano hablen de brahmanes, casi con toda seguridad lo que podía encontrarse ahí eran monjes budistas.

6. EXPANSIÓN Y CONSOLIDACIÓN DE LA CLASE SACERDOTAL

eruditus ex his, quae didicit, aliqua sensibus magorum infundit. quae illi cum disciplinis praesentiendi futura per suam quisque progeniem posteris aetatibus tradunt. (34) ex eo per saecula multa ad praesens una eademque prosapia multitudo creata deorum cultibus dedicatur [...] (35) huius originis apud ueteres numerus erat exilis eiusque ministeriis Persicae potestates in faciendis rebus diuinis sollemniter utebantur. [...] uerum aucti paulatim in amplitudinem gentis solidae concesserunt et nomen uillasque inhabitantes nulla murorum firmitudine communitas et legibus suis uti permissi religionis respectu sunt honorati (23.6.33-35).³⁰

Al final del párrafo 33 el foco de atención cambia del lugar en que el viajero obtuvo sus conocimientos a cómo él los transmitió a los magos y estos a sus descendientes. Esto a su vez sirve para introducir la que será la idea principal de aquí al final del excursus: que, para la época de Amiano, el culto de los magos llevaba ya siglos existiendo. En el párrafo 35 Amiano da a entender que en un principio el número de los magos era reducido, pero que, debido a la estima que les tuvieron los gobernantes persas, crecieron tanto en cantidad como en importancia, tanto así que podían regirse con sus propias leyes y nadie obraba mal contra ellos por el respeto que se les tenía.

Que Amiano aclare que los magos han existido y perdurado a través de varios siglos sí parece ser una muestra de estima. Todo apunta a la idea recurrente en la mentalidad grecolatina de que cuanto más antiguo sea algo, mayor valía tiene. La exposición de la antigüedad de la religión y de su transmisión ocupa la sección más larga de los pasajes dedicados a los magos y, si recordamos, es introducida ya cuando se habla de Zaratustra a través de *saeculis priscis*. Ello no debe extrañarnos, pues, como hemos visto una y otra vez, en Occidente se estaba al tanto de la existencia de los magos por lo menos desde Heródoto, y el hecho de que aquellos siguieran existiendo y teniendo una gran influencia en la época de los sasánidas, ciertamente debió haber impresionado a Amiano o a cualquier otro. Sea como sea, el detalle más interesante que menciona Amiano es, quizás, su paulatina consolidación como grupo y el alto estatus que adquirieron los magos, pues, aunque el zoroastrismo y ellos mismos realmente llevaban siglos existiendo, nunca habían tenido una posición tan importante como en el imperio sasánida. Al

³⁰ “Instruido por esto, de lo que aprendió, algo transmitió a los magos, que junto con la habilidad de predecir el futuro lo entregaron a las edades posteriores a través de su progenie. (34) Desde entonces, a través de muchos siglos hasta el presente una multitud proveniente de un mismo linaje se dedica al culto de los dioses. [...] (35) En sus orígenes su número era exíguo, y los gobernantes persas usaban solemnemente sus servicios en la realización de los ritos de los dioses. [...] Pero su número aumentó poco a poco y se convirtieron en un linaje sólido, con un nombre. Habitaban en villas sin ningún tipo de fortificación, tenían el permiso de usar sus propias leyes y se les honraba debido a su religión”.

ser una clase sacerdotal, siempre debieron tener influencia, pero es en este periodo cuando el zoroastrismo se convirtió realmente en una religión de Estado.

Como he mencionado en varias ocasiones, en Occidente se tuvieron noticias concisas de los magos desde Heródoto, por lo que sabemos que existían ya en tiempos de los aqueménidas; aunque no todos los investigadores están de acuerdo en que los magos de aquella época fueran sacerdotes zoroástricos, en parte debido a que Heródoto jamás menciona a Zaratustra. A lo largo de los años, algunos investigadores han propuesto alternativas sobre las características de los magos en esta época, como que profesaban una religión prezoroástrica, que pertenecían a una raza aborígen inferior (o sea, no indoeuropea ni semítica) o que eran fanáticos medos, pero de Jong 1997, pp. 389-390, advierte que se trata de meras especulaciones y que muchas de ellas son evidentemente racistas.

En general, las descripciones que realiza Heródoto parecen típicamente zoroástricas, y todo indica que los magos sí seguían la religión de Zaratustra, aunque no se puede asegurar al cien por ciento.³¹ En la época sasánida, no obstante, no queda duda de que los magos de los que habla Amiano eran zoroástricos, pues los mismos testimonios iraníes lo corroboran. Además, aunque no podemos reconstruir una historia precisa del incremento del poder y la influencia de los sacerdotes en Irán desde la época aqueménida, por lo menos tenemos datos suficientes para mostrar cómo se consolidó en época sasánida. En las siguientes líneas lo haré a través de la figura del sacerdote Kirdīr.

A partir del reinado de Šābuhr I (242-270), un sacerdote de tipo *hērbed* llamado Kirdīr se convirtió poco a poco en una figura de influencia y comenzó un proyecto para convertir el zoroastrismo en una religión de Estado. Él estableció leyes, canonizó el texto del *Avesta*, organizó una doctrina común, unificó el sistema de creencias y estableció una jerarquía religiosa que estaba atada al Estado, aunque este desarrollo fue paulatino.

Durante el periodo de Šābuhr I también se dio el auge del maniqueísmo, y se cree que el rey permitió esto precisamente para que ninguna religión tuviera un exceso de poder. Sin embargo, Kirdīr influyó en la designación de los

³¹ Aunque los textos de Heródoto y otras evidencias de la época aqueménida indican que los magos de aquel tiempo sí seguían la religión de Zaratustra, no existe una afirmación clara e incuestionable al respecto, pues el análisis que se hace de aquellos textos es a través de la comparación con otras fuentes (de origen iraní en su mayoría, pero no exclusivamente) que también documentaron al grupo sacerdotal. Debido a esto último, al hecho de que todos los testimonios que se conservan no equivalen a todos los que alguna vez existieron, y a que en el estudio del pasado jamás hay una certeza absoluta, no se puede asegurar sin más que los magos que retrata Heródoto sean zoroástricos, sin que esto suponga una contradicción con decir que las evidencias sugieren que así sea.

siguientes reyes y a partir de Wahrām I (271-274) ganó más y más autoridad; tanto fue así que consiguió que, a finales de su reinado, Wahrām I arrestara, encarcelara y terminara por matar a Mani, lo que dejaba al zoroastrismo la vía libre para crecer todavía más.

Kirdīr llegó a su ascenso definitivo con Wahrām II (274-293). Durante ese periodo persiguió a judíos, cristianos, maniqueos, mandeos y budistas que habitaban el imperio, lo que dejaba atrás la tolerancia religiosa que existió en los periodos de Šābuhr I y Hormizd I (270-271), pero también fundó seminarios (*hērbdestān*) para la formación de sacerdotes y para las discusiones sobre la correcta religión. Además, en esta época los sacerdotes comenzaron a actuar como jueces y los casos de la corte se deliberaban bajo la ley zoroástrica (Daryaee 2009, pp. 9-15, 75-77). Una prueba indiscutible del poder que tuvo Kirdīr y de la buena situación en que dejó a su gremio son las inscripciones biográficas que se encuentran en varios lugares de la región de Fārs, pues él fue la única persona que no perteneció a la realeza a la que se le permitió tener este tipo de monumentos.

Así, pues, aunque Amiano habla de un gradual incremento en la influencia de los magos desde tiempos ancestrales, en gran parte debido a los tópicos propios de su tradición de escritura, no por ello describía una situación alejada de la realidad, pues, por lo menos desde un siglo antes de su propio tiempo, hubo en el mundo iranio una reformulación de la estructura religiosa zoroástrica. El que mencione su condición especial con respecto a las leyes y el respeto que les tenía puede ser un indicio de que alguna noticia, por muy velada que fuera, tenían los romanos del siglo IV sobre el control que tenían los sacerdotes en los asuntos jurídicos.³²

7. EL FUEGO ETERNO

feruntque, si iustum est credi, etiam ignem caelitus lapsum apud se sempiternis focolis custodiri, cuius portionem exiguam ut faustam praeisse quondam Asiaticis regibus dicunt (23.6.34).³³

Con respecto al fuego, este era, como hemos mencionado ya, un elemento sagrado para los zoroástricos, pues era uno de los siete elementos de la creación, y es cierto que existían lugares especiales para su veneración y que se tenía un especial cuidado en que el fuego de estos recintos no se extinguiera jamás. El culto al fuego existía desde la época del *Avesta*, pues, como he-

³² Hay que recordar que los magos fungían también como jueces en el imperio sasánida.

³³ “Y dicen, si justo es creerlo, que un fuego caído del cielo es custodiado frente a ellos con una hoguera sempiterna, y que una pequeña parte de aquel alguna vez guió como buen auspicio a los reyes de Asia”.

mos dicho, era considerado uno de los elementos de la creación a través de la deidad *Aməša Spənta Aša Vahišta* (pahlaví: *Ardwahišt*) (*Yasna* 43.9, ed. Gelder 1886-1896). Y además estaba relacionado con el concepto indoirano de *Aša* (verdad). Originalmente se trató de una forma del culto al fuego del hogar, de gran raigambre en los pueblos indoiranios de la Antigüedad y de muy probable origen indoeuropeo.³⁴

El culto al fuego en espacios especializados es un desarrollo posterior (Boyce 2016), pues no hay alusión alguna a este tipo de edificios en el *Avesta* y no es conocida ninguna palabra en avéstico o persa antiguo para un recinto del fuego. Sin embargo, quedan varios restos arqueológicos de épocas posteriores (a partir del periodo aqueménida tardío) y se tiene total certeza de la existencia de esta forma de culto en la época en la que escribe Amiano (Boyce 2016 y 2018). En pahlaví, el término para estos lugares era *ātaxš-kadag* o *kadag ī ātaxš* y se puede traducir como “casa del fuego”, aunque los académicos occidentales siempre los han nombrado templos.

8. REFLEXIONES FINALES

Como he mostrado aquí, aunque es evidente que Amiano utiliza de manera constante a otros autores latinos y griegos para construir la descripción de los persas y de sus costumbres en el excursus del libro 23, decir que dicha descripción se reduce a una colección de tópicos es una salida fácil al momento de comentar aquellos pasajes; pues el hecho de que ciertas informaciones se repitan en varias fuentes grecolatinas no significa siempre que estas sean falsas. Muchas de ellas son malas interpretaciones de las costumbres y creencias iránias,³⁵ pero aquellas interpretaciones están basadas en alguna instancia en el contacto que griegos y romanos tuvieron con las culturas iránias y a menudo, si uno aprende a leer los textos con otros ojos, se puede encontrar información relevante.

Ni griegos, ni romanos, ni ningún pueblo de la Antigüedad se preocupaba por describir o entender a los *otros* con algún criterio parecido a los de las humanidades y ciencias sociales de hoy día. Si hablaban de algún *otro* étnico, lo hacían siempre desde un total etnocentrismo, pero ello tampoco significa que aquellos *otros* étnicos fueran una mera ficción. Los *otros* étnicos, los enemigos, efectivamente existieron y aunque las menciones a ellos en textos romanos y griegos pasaron por una interpretación cultural (y están, la más de las veces, cargadas de prejuicios), no deja de ser relevante comparar estos datos con los que nos arrojan los documentos que aquellas mismas

³⁴ Basta pensar en el fuego sagrado de Vesta.

³⁵ Algo que también ocurre con las descripciones de otros pueblos, no hay que olvidarlo.

civilizaciones crearon, pues este choque de visiones nos puede ayudar hoy día a comprender a unas y otras civilizaciones, no sólo en sí mismas, sino en su mutuo y constante contacto.

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes antiguas

- AMMIANUS MARCELLINUS, *History, Volume II: Books 20-26*, ed. John Carew Rolfe, Cambridge, Harvard University Press (Loeb Classical Library), 1940.
- AMMIANUS MARCELLINUS, *Rerum Gestarum Libri Qui Supersunt. Vol. I. Libri XIV-XXV*, ed. Wolfgang Seyfarth, Leipzig, Teubner, 1978.
- APULEIUS PLATONICUS MADAURENSIS, *Pro se de magia liber (Apologia)*, ed. Rudolf Helm, Leipzig, Teubner, 1912.
- ARNOBE, *Contre les Gentils. Tome I: Livre I*, ed. Henri Le Bonniec, Paris, Les Belles Lettres, 2002.
- Avesta, The Sacred Books of the Parsis*, ed. Karl Friedrich Geldner, Stuttgart, Kohlhammer, 1886-1896.
- CLEMENS ALEXANDRINUS, *Stromata Buch I-VI*, ed. Otto Stählin, Leipzig, Johann Conrad Hinrichs, 1906.
- EUSEBIUS, *Evangelicae Praeparationis Libri XV*, ed. Edwin Hamilton Gifford, Oxford, Oxford University Press, 1903.
- HÉRODOTE, *Histoires. Livre III, Thalie*, ed. Philippe-Ernest Legrand, Paris, Les Belles Lettres, 1949.
- HIPPOLYTUS, *Refutatio Omnium Haeresium*, ed. Miroslav Marcovich, Berlin/New York, De Gruyter, 1986.
- JUSTIN, Philosopher and Martyr, *Apologies*, eds. Denis Minns & Paul Parvis, Oxford, Oxford University Press, 2009.
- JUSTIN, *Abrégé des Histoires Philippiques de Trogue Pompée*, ed. Bernard Mineo, Paris, Les Belles Lettres, 2016-2020.
- LUCIUS CAELIUS FIRMIANUS LACTANTIUS, *Divinarum Institutionum Libri Septem*, eds. Eberhard Heck & Antonie Wlosok, Munich/Leipzig, Teubner, 2005.
- PLATO, *Charmides. Alcibiades I and II. Hipparchus. The Lovers. Theages. Minos. Epinomis*, ed. Walter Rangeley Maitland Lamb, Cambridge, Harvard University Press (Loeb Classical Library, 201), 1927.
- The Book of the Mainyo-i-Khard*, ed. & transl. Edward William West, Stuttgart/London, Carl Grüninger, 1871.
- The Kephalaia of the Teacher. The Edited Coptic Manichaean Texts in Translation with Commentary*, transl. Iain Gardner, Leiden, Brill, 1995.

Fuentes modernas

- ANDRÉS TOLEDO, Miguel Ángel, “Primary Sources: Avestan and Pahlavi”, in Michael Stausberg and Yuhan Sohrab-Dinshaw Vevaina (eds.), *The Wiley Blackwell Companion to Zoroastrianism*, Oxford, Wiley Blackwell, 2015, pp. 519-528.
- BARNES, Timothy Daniel, *Ammianus Marcellinus and the Representation of Historical Reality*, Ithaca, Cornell University Press, 1998.
- BIDEZ, Joseph & Franz CUMONT, *Les Mages Hellénisés*, Paris, Les Belles Letres, 2007 (1973).
- BOEFT, Jan den, *Philological and Historical Commentary on Ammianus Marcellinus XXIII*, Leiden, Brill, 1998.
- BOEFT, Jan den, “Pure Rites: Ammianus Marcellinus on the Magi”, in Jan Willen Drijvers and David Hunt (eds.), *The Late Roman World and its Historian: Interpreting Ammianus Marcellinus*, London/New York, Routledge, 1999, pp. 183-190.
- BOYCE, Mary, “Ātas”, en *Encyclopaedia Iranica*, 2016, <https://iranicaonline.org/articles/atas-fire> (27/05/2025).
- BOYCE, Mary, “Ātaškada”, en *Encyclopaedia Iranica*, 2018, <http://www.iranicaonline.org/articles/ataskada-new-persian-house-of-fire-mid> (27/05/2025).
- CHRISTENSEN, Arthur, *L'Iran sous les Sassanides*, Osnabrück, Otto Zeller, 1971.
- DARYAEE, Touraj, *Sasanian Persia: The Rise and Fall of an Empire*, London, I. B. Tauris, 2009.
- FRYE, Richard Nelson, “The Political History of Iran under de Sasanians”, in Ehsan Yarshater (ed.), *The Cambridge History of Iran*, Vol. 3, Cambridge, Cambridge University Press, 1983, pp. 116-180.
- HARTO TRUJILLO, María Luisa, *Amiano Marcelino. Historia*, Madrid, Akal, 2002.
- JONG, Albert de, *Traditions of the Magi: Zoroastrianism in Greek and Latin Literature*, Leiden/New York/Köln, Brill, 1997.
- MACUCH, Maria, “Judicial and Legal Systems iii. Sasanian Legal System”, en *Encyclopaedia Iranica*, 2013, <https://iranicaonline.org/articles/judicial-and-legal-systems-iii-sasanian-legal-system> (27/05/2025).
- MOULTON, James Hope, *Early Zoroastrianism*, London, Williams and Norgate, 1913.
- NYBERG, Henrik Samuel, *Die Religionen des alten Iran*, Leipzig, Johann Conrad Hinrichs, 1938.
- TAFÁZZOLĪ, Ahmad, “Dādestān ī Menog ī Xrad”, en *Encyclopaedia Iranica*, 2013, <https://iranicaonline.org/articles/dadestan-i-menog> (27/05/2025).
- VASUNIA, Phiroze, *Zarathushtra and the Religion of Ancient Iran: The Greek and Latin Sources in Translation*, Bombay, Cama Oriental Institute, 2007.
- WIDENGREN, Geo, *Die Religionen Irans*, Stuttgart, Wilhelm Kohlhammer, 1965.
- WIDENGREN, Geo, “Manichaeism and its Iranian Background”, in Ehsan Yarshater (ed.), *The Cambridge History of Iran*, Vol. 3 (2), Cambridge, Cambridge University Press, 1983, pp. 965-990.
- WILLIAMS, Abraham Valentine, “The Body and the Boundaries of Zoroastrian Spirituality”, *Religion*, 19/3, 1989, pp. 227-239, [https://doi.org/10.1016/0048-721X\(89\)90022-5](https://doi.org/10.1016/0048-721X(89)90022-5).

* * *

AMED AGUAYO HERNÁNDEZ es maestro en Textos de la Antigüedad Clásica y su Perivivencia por la Universidad de Salamanca (USAL), España, y se encuentra realizando un doctorado en la misma especialidad e institución. Se desempeña como profesor de asignatura en la licenciatura en Literatura Intercultural en la Escuela Nacional de Estudios Superiores, Unidad Morelia, de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), donde imparte materias relacionadas con la lengua latina. Su principal interés académico son los encuentros entre civilizaciones en la Antigüedad y los textos que los atestiguan. Su investigación de doctorado trata sobre las formas de identidad y alteridad en la obra de Amiano Marcelino.