

ARTÍCULO

<https://doi.org/10.24201/ea.v59i3.2928>

El Sīāvaš mítico en algunas fuentes del zoroastrismo

The Mythical Sīāvaš in Some Zoroastrian Sources

SHEKOUFEH MOHAMMADI SHIRMAHALEH

<https://orcid.org/0000-0003-4660-8938>

Universidad Nacional Autónoma de México,

Instituto de Investigaciones Filológicas

(Ciudad de México, México)

cielo_sh@yahoo.com

Recepción: 21 de octubre de 2022 ❖ Aceptación: 4 de marzo de 2023

Resumen: La leyenda de Sīāvaš es uno de los pasajes más largos del *Shahnamé* del poeta persa Abolqasem Ferdowsí. Al igual que muchos otros héroes y reyes del *Shahnamé*, los personajes de esta leyenda tienen sus antecedentes más inmediatos en figuras míticas registradas en los textos del zoroastrismo. Sin embargo, sorprende que Sīāvaš sea apenas nombrado en dichas fuentes, mientras que su padre Kāvūs, su hijo Xusrow o incluso su asesino Afrāsīāb, gozan de mucho protagonismo. En este trabajo se revisan cuatro de los textos de la tradición zoroastriana, a saber: el *Avestā*, el *Bundahišn*, el *Dēnkard* y el *Mēnōg ī Xrad*, con el objetivo de poner en evidencia las escasas referencias a Sīāvaš y buscar una explicación a la tenuidad de su presencia en dichas fuentes.

Palabras clave: *Shahnamé*; mitología irania; zoroastrismo; persa medio; ritual; leyenda

Abstract: The legend of Sīāvaš is one of the longest passages in the *Shahnameh* by the Persian poet Abolqasem Ferdowsi. Like many other heroes and kings of the *Shahnameh*, the characters of this legend have their most immediate antecedents in mythical figures recorded in the texts of Zoroastrianism. It is surprising, however, that Sīāvaš is hardly mentioned in these sources, in contrast to the prominence of his father Kāvūs, his son Xusrow or even his murderer Afrāsīāb. This paper examines four of the texts of the Zoroastrian tradition, namely the *Avestā*, the *Bundahišn*, the *Dēnkard* and the *Mēnōg ī Xrad*, with the aim of highlighting the few references to Sīāvaš and seeking an explanation for his insignificant presence in these sources.

Keywords: *Shahnameh*; Iranian mythology; Middle Persian; ritual; legend



El Sīāvaš mítico en algunas fuentes del zoroastrismo¹

La leyenda de Sīāvaš es uno de los pasajes más largos del *Shahnamé* del poeta persa Abolqasem Ferdousí. Perteneciente al ciclo heroico del libro, abarca la vida del príncipe iranio hijo de Kāvūs, rey de la mítica dinastía kayánida, desde su nacimiento hasta su exilio y muerte en tierras enemigas (Ferdousí 2015, 303-403).² El *Shahnamé* nos ofrece la versión más completa y detallada de esta leyenda, en todo momento teñida de matices mitológicos, religiosos e históricos arraigados en distintas épocas históricas por las que han pasado los territorios iraníes, desde el paleolítico hasta el siglo X de la era cristiana. La importancia de dicha leyenda reside, además, en los rituales que se derivan de ella y que se siguen practicando en nuestros tiempos en los actuales Irán, Iraq, Siria y Asia central (Hosurí 2006).

Al igual que muchos otros héroes y reyes del *Shahnamé*, los personajes de esta leyenda tienen sus antecedentes más inmediatos en figuras míticas registradas en los textos del zoroastrismo, pues el *Avestā*, el *Bundahišn*, el *Dēnkard* y muchos otros de las fuentes religiosas de la tradición, reestructuradas en la época sasánida y copiadas de nuevo en el siglo IX, son importantes guardianes de estas referencias mitológicas de antaño. Sin embargo, sorprende que Sīāvaš es apenas nombrado en tales fuentes, mientras que su padre (Kāvūs), su hijo (Xusrow) o incluso su asesino (Afrāsīāb), gozan de mucho protagonismo. De hecho, si no fuera por estos últimos, por sus actos, sus diálogos, sus plegarias, etc., no nos percataríamos de la existencia del príncipe. En otras palabras, para los textos del zoroastrismo, al menos en su forma disponible para nosotros, Sīāvaš es un personaje periférico y es mencionado sólo para justificar las funciones míticas de otras figuras.

Indudablemente, esto no se debe a la ausencia del mito de Sīāvaš en la memoria de los pueblos iraníes; basta con fijarse en las actuales costumbres funerarias o en las celebraciones del año nuevo entre dichos pueblos para darse cuenta de su significativa presencia: la vida de Sīāvaš, como deidad solar de los campos de cultivo, y su muerte y su resurrección cíclicas, que encierran en sí la promesa de la inmortalidad, han creado un fundamento sólido para las prácticas rituales relacionadas con la vida y la muerte. Pero, además, la virtuosidad del Sīāvaš legendario y su compromiso con la justicia han trazado un camino a seguir para los que luchan por un mundo más bello. En este sentido, en la memoria colectiva de los iraníes, Sīāvaš sigue siendo un ejemplo para quienes no dudan en entregar la vida por una causa justa.³

¹ Esta investigación se realizó gracias al Programa de Apoyos para la Superación del Personal Académico (PASPA) de la Universidad Nacional Autónoma de México, 2022.

² Para la traducción al castellano véase Mohammadi Shirmahaleh 2019b.

³ Un ejemplo muy reciente de dicha concepción es el acto ritual llevado a cabo por las mujeres iraníes en las protestas que comenzaron en septiembre de 2022 a causa del asesinato de una joven de 22 años por la policía moral de la República Islámica con la excusa de que no observaba correctamente el código de vestimenta oficial. En dicho acto, muchas, incluida la

Dicho lo anterior, en este trabajo se revisan cuatro de los textos de la tradición zoroastriana,⁴ a saber: el *Avestā*, el *Bundahišn*, el *Dēnkard* y el *Mēnōg ī Xrad*, con el objetivo de poner en evidencia las escasas referencias a Sīāvaš y buscar una explicación a la tenuidad de su presencia en dichas fuentes. El *Avestā*, equiparable al *Rgveda* de la tradición india, es una colección de textos sagrados que por siglos se transmitían de manera oral; su recopilación por escrito se realizó mayormente en la época sasánida. Contiene lo más antiguo de la religión de Zaratustra (siglo XIII a.e.c.) y está escrito en avéstico. El *Bundahišn* es un texto redactado en persa medio a finales de la época sasánida cuya composición actual se realizó en el siglo X de la era cristiana, y contiene un recuento más desarrollado de los acontecimientos citados en el *Avestā*, así como su interpretación. El *Dēnkard*, dispuesto en nueve libros, contiene tratados sobre teología, filosofía, mitología, mística, ética, entre otras ramas de la ciencia, y es una compilación de textos en persa medio de diversa autoría, reestructurados en los siglos IX y X. Finalmente, el *Mēnōg ī Xrad*, igualmente escrito en persa medio y a finales de la época sasánida, consta de 63 capítulos que contienen las preguntas de un personaje llamado Sabio (*dānā*) al Arquetipo de la Sabiduría y sus respuestas. Para este trabajo he consultado los manuscritos en lengua original, así como varias ediciones críticas.⁵ Las traducciones son mías y se han realizado con ayuda de las transliteraciones existentes.

Sīāvaš en algunas fuentes del zoroastrismo

La vida de Sīāvaš en el *Shahnamé* de Ferdousí consta de dos partes. La primera comprende su nacimiento, su educación a cargo del héroe Rustam, su vida en la corte de Kāvūs, y la historia de amor con su madrastra Sūdāba, cuyas consecuencias desastrosas culminan en una ordalía de fuego de la cual Sīāvaš sale indemne y victorioso. A partir de este momento, cuando Sīāvaš decide abandonar

madre de la víctima, cortaron mechones de sus cabellos, primero en señal de luto y luego como una protesta en contra de la dictadura teocrática en Irán que tiene como una de sus manifestaciones la obligatoriedad del velo islámico para las mujeres. Estas acciones son herencia del rito de duelo por Sīāvaš, en el que el cabello femenino simboliza la vida vegetal y cortarlo es un recordatorio de la muerte injusta de la deidad y alberga la esperanza de que sus ideales utópicos encuentren nueva vida en otras personas, para así ser inmortales y resurgir en infinitos ciclos, como el propio Sīāvaš.

⁴ Debido a la extensión y la variedad de los textos del zoroastrismo, he tenido que acotar la investigación a estos cuatro. He elegido los tres primeros debido a su gran centralidad en la tradición. Y he optado por *Mēnōg ī Xrad* porque contiene mayores referencias al personaje que aquí estudio.

⁵ Para el *Avestā*, consulté las ediciones de Geldner (1896) y Hintze (1994), así como el corpus digital del Instituto de Estudios Iranios de la Universidad Libre de Berlín (Corpus Avesticum Berolinense 2008). Para el *Bundahišn* utilicé las ediciones de Anklesaria (1956) y Agostini y Thrope (2020). Para el *Dēnkard*, revisé la versión de Rashed Mohasel (2010), y el archivo digital TITUS (2021a) de la Universidad de Fráncfurt. Finalmente, consulté la edición de West (1871) y el archivo digital TITUS (2021b) para *Mēnōg ī Xrad*.

la corte para evitar más problemas con Sūdāba, comienza la segunda etapa de la vida del príncipe. Abarca su batalla contra el ejército del país enemigo Tūrān, su posterior exilio en aquel país por invitación del monarca Afrāsīāb, su casamiento con la princesa Farangīs, la construcción de dos ciudades (Kang Diž y Sīāvašgard), y finalmente su injusto asesinato por órdenes del rey tūrānio y a causa de la conspiración del hermano de Afrāsīāb, Garsīvaz. Meses más tarde Farangīs da a luz a un niño al que llama Xusrow, nombre que Sīāvaš había elegido para él antes de su muerte.

En las cuatro fuentes de la tradición zoroastriana que nos conciernen, apenas hay rastro de la primera etapa de la vida de Sīāvaš. Sólo en una ocasión, en el *Bundahišn* (33.10), encontramos una referencia a su relación desafortunada con Sūdāba y su exilio a causa de ella: “Por culpa de Sūdāba, esposa de Kāvūs, Sīāvaš no volvió a Īrānšahr. Por esta razón, como Afrāsīāb había aceptado otorgarle su protección, no fue ante Kāvūs, sino que fue sólo a Turkestān [Tūrān]”.

El *Avestā* nombra a “Kay Sīāvaš” como uno de los reyes a quienes perteneció la *far* (la gloria divina)⁶ y con esta afirmación lo incluye entre los legítimos reyes kayánidas, para quienes reconoce características como la valentía, la salud, la sabiduría, la felicidad y el poder (*Zāmyād Yašt*: 71-72): “Para que fueran todos valientes, todos fuertes, todos sanos, todos sabios, todos complacidos en sus deseos, todos reyes poderosos”.

De la segunda etapa de su vida, sólo su asesinato injusto recibe atención; en este sentido, Afrāsīāb, la deidad Haūm y Kay Xusrow son los personajes que forjan la muerte de Sīāvaš y la venganza de su sangre, respectivamente. Con base en esta perspectiva, el *Avestā* llama a Afrāsīāb “el asesino tūrānio Frangrasyān”, y las plegarias de la deidad Haūm (la planta sagrada que otorga inmortalidad) y Kay Xusrow dejan claro que un elemento central de su función mítica es hacer justicia y vengar el asesinato de Sīāvaš.

En la plegaria de Haūm a Dravāsp, la deidad protectora del ganado, leemos (*Dravāsp Yašt*, 18): “¡Oh, buena Dravāsp, la más beneficiosa! Otórgame bendición para que pueda atar al asesino tūrānio Afrāsīāb, para arrastrarlo atado y traerlo ante Xusrow, para que aquel rey Xusrow pueda matarlo detrás del lago Čēčast, el lago profundo de agua salada, para vengar el asesinato de su padre Sīāvaš, un hombre, y de Aghrērat, un semihombre”.

Aquí la planta inmortal pide a la diosa protectora del ganado ser capaz de encadenar a Afrāsīāb y entregarlo al hijo de Sīāvaš para que éste venga su sangre matando al rey de Tūrān. De este modo, sin ofrecer más información, la plegaria evidencia que Afrāsīāb es el responsable del asesinato de Sīāvaš y que Xusrow debe ser quien le haga justicia. En una plegaria propia a la misma deidad, Kay Xusrow solicita tener éxito en dicha misión (*Dravāsp Yašt*, 22): “¡Oh, buena Dravāsp, la

⁶ La *far-i kayāni*, representada como un círculo luminoso sobre la cabeza de los reyes o como rayos de luz desprendidos de ella, simboliza la virtud, la sabiduría absoluta, la clarividencia y la verdad, relacionadas con la luminosidad en el zoroastrismo. La función de la *far* es, por un lado, proteger al rey en su batalla por el Bien (*nīkī*) y, por otro, legitimar su mandato y posición, siempre y cuando sea justo.

más beneficiosa! Otórgame bendición para que pueda matar al asesino tūrānio Afrāsīāb, detrás del lago Čēčast, el lago profundo de agua salada, para vengar el asesinato de mi padre Sīāvaš, un hombre, y de Aghrērat, un semihombre”.

Otro punto que registran nuestras fuentes son las construcciones de Sīāvaš en Tūrān, especialmente de Kang Diž. Según el *Dēnkard* (libro VII, 1.38), Sīāvaš construyó Kang Diž gracias a la sabiduría divina con el objetivo de proteger Īrān contra los no iraníes. Pero la importancia de la fortaleza parece mucho mayor, ya que la misma fuente afirma: “Desde ella se manifiestan la restauración del tiempo, el nuevo orden del reinado de Īrān y la reunión del poder y el triunfo con la religión de Mazdā”. Es decir, la renovación del mundo al fin de los tiempos y la victoria definitiva de Mazdā están en relación directa con esta construcción.

En el *Mēnōg ī Xrad* (61.12) leemos que Kang Diž fue construida “en el oriente, cerca de Sadvīs, en la frontera de Īrānvīy”, es decir, en el mítico Tūrān, cerca de la frontera de Īrān. En el apartado que versa sobre las construcciones fantásticas del mundo, el *Bundahišn* (32.12) nombra a Kang Diž (también escrita como Gang Diž) como la ciudad/fortaleza que irguió “Sīāvaš hijo de Kāvūs”, y dice al respecto:

Sobre Kang Diž se dice: ‘Tenía manos y pies, era un lugar de vida, de eterna primavera, sobre las cabezas de los *dēv*. Kay Xusrow la fijó en la tierra. Kay Xusrow la hará aterrizar. Tiene siete vigas: de oro, de plata, de acero, de bronce, de hierro, de cristal y de lapislázuli. En ella hay 700 *farsangs* de caminos. Tiene 15 puertas; de una puerta a otra se puede ir, con un carruaje tirado por caballos y en un día de primavera, en 15 días’.

Como se observa, esta fortaleza posee características mágicas: además de ser enorme en tamaño, está construida sobre la cabeza de los *dēv*, dato que refleja la legitimidad de Sīāvaš como rey iraní poseedor de *far* y, en consecuencia, afín a la religión zoroastriana, si recordamos que los *dēv* son representaciones de pueblos no iraníes y especialmente no zoroastrianos. Asimismo, se trata de una fortaleza rodante que navega por los cielos usando sus manos y pies.

El que Kang Diž esté flotando es una referencia a su naturaleza *mīnūi*, es decir su pertenencia al mundo no material, el mundo de los arquetipos o *mīnū*. Bahar dice al respecto que Kang Diž es el modelo celestial de Sīāvašgard (Bahar 1997, 70). En otras palabras, Sīāvaš construye primero una fortaleza arquetípica en el mundo de los *mīnū* (Kang Diž) y después, basándose en este arquetipo, yergue otra en el mundo material (Sīāvašgard). Cuando el *Bundahišn* (11A.28) refiere que uno de los ríos más caudalosos del mundo, llamado Petā-mēhan, es la materialización del agua celestial Čīhr-mēhan que fluye en Kang Diž, está confirmando que los elementos que componen Kang Diž pertenecen al mundo arquetípico, pero se materializan en el mundo de la existencia o *gītī*. Esta dinámica está presente también en el mito zoroastriano de la creación del mundo en que Ahūrā Mazdā crea primero los arquetipos de todos los seres y luego se basa en ellos para crear el mundo material.

Que Sīāvaš haya construido una ciudad arquetípica, acto que le es exclusivo entre todos los reyes, habla de su fuerte vínculo con la divinidad (Meskub 2015,

148; Bahar 1997, 71). Esto, aunado a la abundancia y la fertilidad exuberantes que alberga la fortaleza celestial, es un claro indicio de que Sīāvaš es reconocido por las fuentes zoroastrianas como una deidad solar⁷ de la vegetación. Igualmente, la descripción del *Shahnamé* de Kang Diž que la traza como un oasis en medio del desierto, donde corren ríos y todo es verde (Ferdousí 2015, 365, versos 1578-1580), destaca esta función divina de Sīāvaš.

Kang Diž, además, es un lugar clave en los pensamientos escatológicos de la tradición zoroastriana. En primera instancia, gracias a la relación que Kay Xusrow, hijo de Sīāvaš, tiene con ella, pues Xusrow es una de las figuras principales de los escenarios del fin del mundo en el zoroastrismo, y uno de los ayudantes más cruciales de Sūšyāns, el último salvador. Según el *Mēnōg-i Xrad* (26.59-63): “Y los beneficios de Kay Xusrow fueron matar a Afrāsīāb, arrancar el templo de ídolos en la costa del lago Čīčast y la administración de Kang Diž. Y el victorioso Sūšyāns, que ordena a los muertos, el día de la reencarnación puede hacer la resurrección de mejor manera gracias a la ayuda de él”.

En el *Shahnamé*, tras vengar la sangre de su padre y renovar el mundo, Xusrow entrega su reino a Luhrāsp, monta su caballo y desaparece en una alta montaña. Los textos zoroastrianos coinciden en que, a partir de este momento, el hijo de Sīāvaš habita la fortaleza de Kang. En el *Bundahišn* (33.11) leemos al respecto: “Kay Xusrow mató a Afrāsīāb. Él mismo fue a Kang Diž. Dejó el reino en manos de Luhrāsp”. Desde este momento, Kang será el refugio y hábitat de aquellas personas que comparten la función de Xusrow como renovadores del orden mundial en el fin de los tiempos.⁸ Pero más allá de la importancia de esta fortaleza, el nacimiento de Xusrow parece haber sido una de las razones más relevantes de la existencia de Sīāvaš en la tradición zoroastriana. Razón que incluso justifica la supervivencia del abuelo Kāvūs tras perder la *far* a causa de su desafortunado vuelo a los cielos. El *Dēnkard* (99.22.9-12) lo relata:

La comitiva de Kāvūs cayó de lo alto del cielo a la tierra y Kāvūs voló al mar Farāx Kart. Y dicen que alguien más estaba volando tras él: Nēryōsang, dador de bendiciones al mundo, y tras él, para hacerlo volver, volaba uno de sus parientes; aquel Kay Xusrow, quien todavía no había nacido, de repente gritó con voz de mil ejércitos: ‘¡Oh, Nēryōsang, dador de bendiciones al mundo, no vayas a matarlo! Porque si matas a este hombre, oh, Nēryōsang, dador de bendiciones al mundo, ya no se podrá hallar quien destruya el orden tūrānio; porque de este hombre nacerá otro llamado Sīāvaš y de Sīāvaš naceré yo, que soy Xusrow, yo que alcanzaré heroicamente al hombre más valiente de Tūrān, quien a tantos héroes y ejércitos ha destruido, y destruiré a sus héroes y ejército, y haré que aquel rey de Tūrān huya lejos’. Dicho esto, el *faravahar* de Xusrow tranquilizó a Nēryōsang, el dador de bendiciones al mundo, y con estas palabras lo apartó y así, Kāvūs fue mortal.

⁷ La ubicación de Kang Diž en el oriente, lugar del nacimiento del sol, es una confirmación de la pertenencia de Sīāvaš a las deidades solares.

⁸ Una de las figuras más importantes en este sentido es Pešūtan. Véase *Bundahišn* 33.28; *Ayādgār ī Jāmāspīg* 16.51; *Rivāyat ī Pahlavī* 49.12-18; y *Zand Wahman Yasn*, 7.19-25.

Este único pasaje que refiere el nacimiento de Sīāvaš se destaca entre muchos otros que aluden a su muerte. Así, la función mítica de Sīāvaš como deidad de la vegetación, tan insistentemente salvaguardada por los rituales, es nublada por la función mesiánica de su hijo Xusrow, uno de los personajes más queridos en la tradición zoroastriana.

Algunas reflexiones filológicas⁹

Como se ha podido observar hasta este punto, el Sīāvaš del zoroastrismo logra presencia sólo a través de sus obras: la construcción de Kang Diž y la creación, junto con Farangīs, del embrión de Xusrow. Por otro lado, su asesinato injusto es un factor indispensable para la realización de las funciones míticas de otros personajes. Las dimensiones mitológicas de Sīāvaš (como caballo totémico, dios de la vegetación y deidad solar) no se mencionan explícitamente en las fuentes zoroastrianas, pero la descripción de Kang Diž como una fortaleza ubicada en el oriente, donde nace el sol, y un lugar clave para la renovación del mundo en el que habitan los inmortales, es un guiño a las características solares de su constructor y a la inmortalidad de su esencia como deidad que cada primavera supera la muerte y vuelve del submundo para traer nueva vida a la tierra. En este sentido, el papel de Xusrow como uno de los renovadores del mundo, uno de los justos que preparan la derrota definitiva de Ahrīman, también se debe entender por su relación de sangre con Sīāvaš, quien además de nunca morir, es un símbolo de luz, justicia y verdad.

Sin embargo, las huellas de la divinidad de Sīāvaš también se pueden rastrear en los nombres que se le dan en avéstico y en persa medio. El *Avestā* lo menciona como “Syāvaršan”, palabra compuesta por *syāva* y *aršan*; *syāva* significa “negro”, pero no se puede atribuir una definición igual de clara a *aršan*. Este término significa “hombre”, con énfasis en que se trata del género masculino, pero al mismo tiempo es un sustantivo que denomina a los cuadrúpedos y está relacionado con la palabra *aspa*, “caballo”. De este modo, como también lo han observado Mehrdad Bahar (2014, 195; 1997, 96) y Ali Hosurí (2006, 41), el nombre Syāvaršan se puede precisar como caballo masculino negro.

Esto recuerda la fase totémica de la vida del Sīāvaš mítico, referida por Hosurí y evidenciada a través de hallazgos arqueológicos en Asia central, especialmente en la fortaleza de Koi Krylgan Kala y en la ciudad de Afrasiyab, ubicadas en el actual Uzbekistán. El mito de Sīāvaš se desarrolló primero en relación con creencias totémicas que datan del paleolítico e involucran ritos funerarios (Hosurí 2006, 30), pues en esta cosmovisión los seres humanos y los caballos están existencialmente conectados, y los hombres al morir vuelven a su origen de caballo. De ahí que la mayoría de las piezas arqueológicas que dan fe de esta

⁹ Para términos en avéstico he consultado Bartholomae 1904; para persa medio, MacKenzie 1986 y Nyberg 1974.

etapa de la vida de Sīāvaš sean osarios adornados con formas que imitan orejas de caballo.¹⁰

Ahora bien, el adjetivo *syāva* (negro) en Syāvaršān también indica la relación de Sīāvaš con la muerte, pues en la tradición zoroastriana este color está vinculado con Ahrīman, la fuerza de la oscuridad, por cuya intervención en el mundo material los seres se vuelven mortales (*Bundahišn* 1-3). Esto se refuerza con el hecho de que Syāvaršān no se haya construido con el sustantivo genérico *aspa* (caballo), sino con *aršan*, con énfasis en la masculinidad del humano/animal: en las lenguas iránicas lo masculino denota la muerte, e incluso la palabra *mard* (hombre, ser humano masculino) significa “semilla mortal”.

En el *Shahnamé*, esta dimensión mítica se manifiesta mediante la presencia notoria de Šabrang, el caballo negro de Sīāvaš, su compañero fiel y el más valioso legado que deja a su hijo: como personaje legendario, Sīāvaš deja de “ser” un caballo negro para “poseer” uno; Šabrang es la extensión de su existencia y anunciador de la cíclica muerte sacrificial que define la función mítica de Sīāvaš como deidad.

Por otro lado, el nombre de nuestro personaje en persa medio es Siyāwaxš, palabra compuesta por el adjetivo *s(i)ya*, que significa “negro”, y el sustantivo *waxš*, cuya definición dominante es “espíritu”. Así, el Sīāvaš de las fuentes sasánidas pierde sus características totémicas, se libera del énfasis masculino y abandona el marco humano-animal. En este sentido, la libertad y la universalidad de *waxš* hacen posible que Siyāwaxš pueda denominar tanto a un ser material (humano, animal, vegetal) como a una fuerza de la naturaleza o a una deidad. Como humano, un “espíritu negro” sería un ser relacionado con el reino de la muerte, e incluso una persona con un destino nefasto. Atributos claramente visibles en el Sīāvaš del *Shahnamé*, cuyo terrible porvenir ya habían anunciado las estrellas desde su nacimiento (Ferdousi 2015, 304, versos 63-71). A la vez, los textos del zoroastrismo parecen coincidir con esta lectura al poner énfasis en su injusto asesinato.

Un “espíritu negro” materializado como animal podría llevarnos de vuelta al caballo totémico del que hablamos anteriormente, mientras que, entendido como planta o como deidad, le haría un guiño al Sīāvaš del neolítico: el dios de la vegetación cuya muerte es la extinción de la vida vegetal sobre la tierra, indicada por el color negro. En este sentido recuperamos aquí otro significado de *waxš*, a partir del verbo *waxš-īdan*, que significa “crecer” y “resplandecer”. Así, Siyāwaxš debería entenderse como “negro crecimiento” o “negro resplandor” y, en ambos casos, estaría destacando las características divinas del Sīāvaš mítico, anteriores a su inclusión en la tradición zoroastriana.

La primera definición yuxtapone la muerte y la vida en “negro” y “crecimiento”, respectivamente, y señala la muerte y la resurrección cíclica, que es la función mítica de las deidades de vegetación y campos de cultivo. La segunda

¹⁰ Mircea Eliade (2001, 44-47) también refiere la función del caballo como “animal funerario por excelencia” y lo vincula con rituales relacionados con los difuntos.

pone énfasis en los atributos solares de Sīāvaš (Bahar 1997, 95; Hosurí 2006, 47-49). Mihr (o Mītrā), nombrado en el *Avestā* como el infalible dios guardián de las promesas, fue la deidad principal de los antiguos jorasmios y se relacionó con el sol entre los iraníes orientales (Gershevich 1959, 38, 41-42). Hosurí, al referirse a los ritos védicos, afirma que Mihr y Varūna¹¹ son las dos caras opuestas de un mismo dios-sol: Mihr gobierna el día y Varūna, la noche, de la misma manera que el sol es señor de la luz en el hemisferio norte y de la oscuridad en el hemisferio sur. El que Mihr sea el jinete de un caballo blanco y Sīāvaš, el de un caballo negro alude a esta misma dualidad.

Hosurí (2006, 48) añade que parte de los rituales en torno a Mihr tienen el objetivo de mostrar la resurrección tras la muerte y, por lo tanto, existe la posibilidad de que en algún momento las funciones del Sīāvaš de las religiones no zoroastrianas de Jorasmia y las de Mihr del zoroastrismo se hayan fusionado.¹² Sin embargo, las diferencias entre ambos se ponen de manifiesto en el ámbito ritual, donde Mihr destaca por su luminosidad y sus funciones vitales, mientras que Sīāvaš se distingue por su relación con la muerte y el submundo. Dicho esto, el nombre Siyāwaxš, definido como “negro resplandor”, apunta a su relación con Mītrā y subraya su función como sol nocturno.

Finalmente, hay otra posible interpretación, derivada del sustantivo *waxš-īb*, que significa “profecía” y se compone de *waxš* y el sufijo *-īb* (indicador de cualidad y estado); así que *waxš* aquí significa “profeta”. Esta definición, por un lado, remite a la virtuosidad ejemplar del Sīāvaš legendario, a su anhelo de pacificar y a su compromiso con la verdad y la justicia. En este sentido, la necesaria muerte encerrada en el color negro de su nombre anuncia el advenimiento de tiempos justos, el fin de las guerras y mundos nuevos, prometidos por *waxš*. Por otro lado, habla de su don de profetizar los acontecimientos y sus sueños premonitores, reflejados en el *Shahnamé* de Ferdousí.

Conclusiones

Sīāvaš es una de las deidades más importantes de la meseta iraní y Asia central, especialmente antes de las migraciones arias del segundo milenio a.e.c. a la zona. Su historia, como tótem y como deidad de la agricultura, pertenecen al paleolítico y el neolítico. Hosurí (2006, 45) señala que “Sīāvaš no es un rey iraní del tipo indoeuropeo”, mientras que los demás reyes iraníes nombrados en las fuentes del zoroastrismo (Ŷamšīd, Firīdūn y Kay Xusrow, entre otros) sí lo son. En la tradición zoroastriana sucede un proceso de asimilación mediante el cual

¹¹ Antigua deidad védica de la lluvia y los océanos, también relacionada con el caos y la oscuridad.

¹² Con la llegada de Ciro II al poder y la formación del imperio persa aqueménida, el zoroastrismo se definió como la religión privilegiada de Irán y Asia central, y las prácticas rituales en torno de Mihr, el mayor dios de Jorasmia, pasaron a un segundo plano. Así, el culto a Mihr-Sīāvaš permaneció fuera del zoroastrismo persa aqueménida, pero siguió vigente, en especial en Jorasmia. Véase Hozhabri 2016.

un mito más antiguo y de otro origen es acogido e integrado a una estructura mítica posterior. En este proceso, la cosmovisión patriarcal de los arios primero despoja de su función a la Gran Diosa, central en el mito durante el neolítico,¹³ y queda elidida de las fuentes. Sīāvaš, quien en ausencia de la Diosa deja de ser la deidad de los campos de cultivo, es nombrado entre los poseedores de la *far* y presentado como hijo de Kāvūs y padre de Xusrow, ambos típicamente reyes míticos indoeuropeos. De esta manera, su figura como dios evoluciona hacia un humano-rey cuya existencia se justifica mayormente por haber engendrado a Xusrow, personaje muy relevante en la visión mítico-religiosa zoroastriana. Hosurí (2006, 45) opina que en “las narraciones típicamente iraníes, Sīāvaš es un punto débil. En la cadena de los mitos especialmente iraníes, cada vez que surge un eslabón débil es sucedido por un fuerte rey-dios: Firīdūn después de Daḥḥāk y Kay Xusrow tras Sīāvaš”, y añade que los “mitos iránicos buscan recompensar y reforzar su propia estructura”. Así, la fuerza mítica de Xusrow se destaca gracias a la “debilidad” de Sīāvaš, cuya muerte injusta da sentido a la función mesiánica de su hijo. Dicho de otro modo, la excepcional débil presencia de Sīāvaš en las fuentes zoroastrianas parece imprescindible para el buen funcionamiento de la cadena mítica irania.

Por otro lado, debido al origen prezoroastriano de este importante mito y a la relevancia ritual de Sīāvaš como deidad solar, es pertinente pensar que éste pudo haberse considerado una fuerte competencia para Ahūrā Mazdā, Señor de la luz en el zoroastrismo.¹⁴ Su asimilación como “punto débil”, su humanización y su caracterización como víctima, hacen que Sīāvaš descienda de su elevado lugar como dios y deje libre el trono a Mazdā.¹⁵

Sin embargo, también se observó que el nombre avéstico de Sīāvaš encierra en sí el primer mitema totémico relacionado con este personaje. Asimismo, su nombre en persa medio, según lo registran los manuscritos aquí estudiados, conserva otros aspectos mitológicos de Sīāvaš como deidad solar de los campos de cultivo. De esta forma, el peso que el *Avestā*, el *Bundahišn*, el *Dēnkard* y el *Mēnōg ī Xrad* le niegan al mencionarlo concisa y superficialmente en sus narra-

¹³ La razón de la mortalidad del dios de las plantas, y su muerte y su resurrección cíclicas, es la historia de amor desafortunada con su esposa, la Gran Diosa. El antecedente escrito más antiguo del mito se encuentra en el himno sumerio a la diosa Inanna (*Inanna* 2010) y, entre las fuentes iránicas disponibles, el *Shahnamé* de Ferdousí es la que lo registra con mayor detalle. Para más información al respecto, véase Mohammadi Shirmahaleh 2022.

¹⁴ Lo mismo parece haber ocurrido con otra deidad solar, Ūamšid. Véase Mohammadi Shirmahaleh 2019a, cap. IV.

¹⁵ Cabe mencionar que Daḥḥāk, otro de los “eslabones débiles” de la cadena mitológica irania, corre una suerte parecida, pues como representante de religiones prezoroastrianas de Mesopotamia es presentado en el *Avestā* como el terrorífico dragón Aži Dahāk que ha de ser vencido por el rey Firīdūn, poseedor de la *far*. En este caso, Daḥḥāk, primariamente semidios y después humano-rey, sufre una demonización además de una deshumanización, es decir, es tratado todavía con más violencia ideológica que Sīāvaš. Esto puede deberse a otros factores en juego, a saber: cuestiones étnicas, lingüísticas e incluso de dominio regional y político. Para un análisis extenso de este tema, véase Mohammadi Shirmahaleh 2019a, cap. IV.

ciones mitológicas, se recupera gracias a las etimologías de su nombre propio en avéstico y persa medio. Como si Syāvaršan y Siyāwaxš fueran contraseñas para descubrir un pasadizo hacia los orígenes más remotos de este mito. ❖

Referencias

- AYĀDGĀR Ī JĀMĀSPĪG. 2014. Editado y anotado por Domenico Agostini. Roma: Gregorian and Biblical Press.
- AVESTA. 1896. Editado por Karl F. Geldner. Stuttgart: W. Kohlhammer.
- BAHAR, Mehrdad. 2014. *Payuheshi dar asatir-e irán* [Indagaciones en mitos iraníes]. Teherán: Agah.
- BAHAR, Mehrdad. 1997. *Yostari chand dar farhang-e irán* [Algunos estudios sobre la cultura iraní]. Teherán: Fekr-e Ruz.
- BARTHOLOMAE, Christian. 1904. *Altiranisches Wörterbuch*. Strassburg: K. J. Trübner.
- BUNDAHIŠN. 1956. Transliterado y traducido por Behramgore Tahmuras Anklesaria. Bombay: Banasthali University.
- BUNDAHIŠN. 2020. Editado y traducido por Domenico Agostini y Samuel Thrope. Oxford: Oxford University Press.
- CORPUS AVESTICUM BEROLINENSE. 2008. “Manuscrito E1”. <https://www.geschkult.fu-berlin.de/e/iranistik/archiv/projekt-archiv/editionen/e1-facsimiles/index.html>
- DĒNKARD. 2010. Libro VII. Editado, traducido y comentado por Mohammad Taghi Rashed Mohasel. Teherán: Payuheshgah-e Olum-e Ensani va Motale’at-e Farhanguí.
- ELIADE, Mircea. 2001. *El mito del eterno retorno. Arquetipos y repetición*. Buenos Aires: Emecé.
- FERDOUSÍ, Abolqasem. 2015. *Shahnamé*. Vol. 2. Editado por Yalal Jaleqí Motlaq. Teherán: Sokhan.
- GERSHEVICH, Ilya. 1959. *Avestan Hymn to Mithra*. Cambridge: Cambridge University Press.
- HOZHABRI, Ali. 2016. “Kish-e mihr va cherai-e barpai-e marasem-e penhani-e an dar qarha” [La religión de Mihr y las razones por las que sus rituales se celebraban a escondidas y en cavernas]. *Miras-e melí* 9: 89-96.
- HOSURÍ, Ali. 2006. *Siyawushan*. Teherán: Cheshmeh.
- INANNA. *Reina del cielo y de la tierra*. 2010. Prefacio de Samuel Noah Kramer. Introducción de Diane Wolkstein. Traducido y anotado por Elsa Cross. México: Dirección de Publicaciones del Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- MACKENZIE, D. N. 1986. *A Concise Pahlavi Dictionary*. Londres: Oxford University Press.
- MESKUB, Shahroj. 2015. *Sug-e Siyawash dar marg va rastajiz* [Süg-i Siāvaš. En muerte y resurrección]. Teherán: Kharazmi.
- MOHAMMADI SHIRMAHALEH, Shekoufeh. 2019a. *Estudio icónico del Shahnamé de Ferdousí: una metáfora de la identidad iraní*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- MOHAMMADI SHIRMAHALEH, Shekoufeh. 2019b. “El Shahnamé de Ferdousí: la historia de Siyawush, desde su nacimiento hasta la prueba de fuego. Introducción, traducción y notas”. *Interpretatio. Revista de Hermenéutica* 2 (2): 49-74.

- MOHAMMADI SHIRMAHALEH, Shekoufeh. 2022. *La leyenda de Sīāvaš. Un recorrido mitológico, ritual y literario*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- NYBERG, Henrik Samuel. 1974. *A Manual of Pahlavi*. Vol. 2. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.
- RIVĀYAT Ī PAHLAVĪ (*Dādestān Ī Dēnīg*). 1990. Parte 2. Traducido y comentado por A. V. Williams. Copenhagen: The Royal Danish Academy of Sciences and Letters.
- The Book of the Mainyo-I-Khard*. 1871. Editado por Edward William West. Stuttgart: Carl Grüninger.
- TITUS (Thesaurus Indogermanischer Text und Sprachmaterialien). 2021a. “Dēnkard Book 7”. <https://titus.uni-frankfurt.de/texte/etcs/iran/miran/mpers/dk7/dk7.htm>
- TITUS (Thesaurus Indogermanischer Text und Sprachmaterialien). 2021b. “Mēnōg ī xrad”. <https://titus.uni-frankfurt.de/texte/etcs/iran/miran/mpers/mx/mx.htm>
- ZAND WAHMAN YASN. 1995. Traducido, transliterado y anotado por Carlo G. Cereti. Roma: Istituto italiano per il medio ed estremo oriente.
- ZAMYĀD-YAŠT. 1994. Editado, traducido y comentado por Almut Hintze. Wiesbaden: Dr. Ludwig Reichert Verlag.

Shekoufeh Mohammadi Shirmahaleh es doctora en lingüística aplicada por la Universidad de Alicante. Es investigadora del Seminario de Hermenéutica del Instituto de Investigaciones Filológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México y profesora de asignatura en el Colegio de las Ciencias de la Comunicación de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la misma universidad. Como investigadora y docente se ha dedicado a las aplicaciones de la semiótica a la literatura y las artes, con la cultura y el arte persas como el centro de sus estudios. Sus líneas de investigación incluyen la hermenéutica literaria, la hermenéutica del símbolo y la hermenéutica cultural. Es autora de numerosos artículos y libros, y entre sus publicaciones más recientes están: *Sintiendo la palabra: contextos lingüísticos y literarios del icono metafórico* (UNAM, 2016), *Estudio icónico del Shabnamé de Ferdousí: una metáfora de la identidad iraní* (UNAM, 2019) y *La leyenda de Sīāvaš: un recorrido mitológico, ritual y literario* (UNAM, 2022). Actualmente es miembro de la Sociedad Mexicana para el Estudio de las Religiones y de la Association for Iranian Studies.