

PERSÉPOLIS, ¿ARQUITECTURA CELESTIAL O TERRENAL?

MANEL GARCÍA SÁNCHEZ*
Universidad de Valencia

Abstract: Persepolis, one of the Achaemenid empire capitals has been seen as a secret and ritual city, designed for the celebration of the Zoroastrian New Year Festival or Now Ruz on the vernal equinox. The silence of the classic authors, of the biblical books and the ancient near east tablets, as well as the majestic relieves in which the royal hero fights against bestiaries, which are the symbol of the Evil Spirit, had been used as an evidence to confirm that suggestive hypothesis. Nevertheless, if we interpret the Persepolitan iconography in the light of what we know about the religion and the ideology of the Achaemenids and if we do not find dark means in the silences of the sources, we find that the design of the city responds more to a political, ideological and earthly functionality than a wish of reflecting a celestial architecture.

A 1100 metros de altitud, sobre una terraza artificial a los pies del monte Kôh-e Rahmât, la Montaña de la Misericordia, Darío I ordenó hacia el 515 a. C. la construcción de una nueva capital imperial. Visible en toda su grandeza desde la lejanía, los visitantes de Persépolis se estremecerían ante el esplendor de una construcción que en su imaginario mítico-

* manel.garcia@uv.es. Universidad de Valencia, Departamento de Historia de la Antigüedad y de la Cultura Escrita. Facultad de Geografía e Historia, Av. Blasco Ibáñez, 28, 46010-Valencia. Este texto fue presentado en el *Coloquio internacional sobre Arquitecturas celestiales* celebrado en el Centro de Cultura Contemporánea de Barcelona, 13-15 de septiembre de 2006, y cuyas actas serán editadas próximamente por P. Azara-F. Frontisi-Ducroux-G. Luri (eds.): *Arquitecturas celestiales, Actas del coloquio internacional celebrado en el Centro de Cultura Contemporánea de Barcelona, 13-15 de septiembre de 2006* (en prensa).

religioso era inexplicable sin la gracia del más grande de los dioses, Ahura Mazda.

No obstante, la majestuosidad persepolitana puede confundir sobre la funcionalidad político-administrativa de la nueva capital y es todavía un lugar común en cierta historiografía el considerar Persépolis como una ciudad ritual, erigida para la celebración zoroástrica del festival del Año Nuevo iraní o Now Ruz en el equinoccio de primavera¹, idea deudora de los primeros viajeros europeos que visitaron las ruinas persepolitanas (Sancisi-Weerdenburg 1991).

En ausencia de otras fuentes documentales, la iconografía de la capital aqueménida ha sido utilizada para confirmar dicha hipótesis, y el silencio sobre la ciudad de las fuentes clásicas hasta época muy tardía, de los libros bíblicos o de algunas de las fuentes del próximo oriente antiguo no ha hecho más que alimentar la creencia de que Persépolis fue concebida como un punto de contacto entre el mundo celestial y el terrenal, el lugar en donde los dioses renovaban anualmente la gracia concedida a los monarcas persas y la vida renovada y el orden triunfaban sobre la muerte y el caos.

La consideración de Persépolis como ciudad secreta y ritual ha contado con ilustres defensores (Pope 1957; Ghirshman 1957; 1963: 154ss.; Eddy 1961: 51-55; Molé 1963: 36; Walser 1966: 20 y 23-24; Balcer 1978: 128; Root 1979: 278; 1990: 16; Fennelly 1980)², y hay quien ha visto además en ella un lugar de culto consagrado a los reyes difuntos (Tilia 1972: 207s.). Para éstos la razón que impulsó a Darío a fundar Persépolis fue de carácter sacro: erigir una ciudad a la mayor gloria de Ahura Mazda, en donde se celebrase el Now Ruz y en donde el Gran Rey representase su papel de mediador entre los dioses y los hombres en una gran fiesta religiosa, nacional e imperial en la que

¹ Se ha sugerido también que la orientación de la ciudad fue pensada en función del solsticio de verano (Lenz; Schlosser 1969, Lenz, Schlosser, Gropp 1971).

² Recientemente W. Burkert (2004: 99), apoyándose en J. Boardman (2000: 50), ha defendido el carácter ceremonial de Persépolis. No obstante, Boardman defiende el carácter ideológico y político de la arquitectura e iconografía persepolitana, y quizás tanto él como Burkert entiendan *ceremonial* más en sentido político-ideológico que religioso, o ambos a la vez. Una crítica demoledora a Fennelly en Levine, Keall, Cuyler Young Jr. & Holladay Jr., *BIA* 44 (1980): 72-73, con respuesta de Fennelly, *ibidem* 73-74).

recibiría en audiencia a la alta nobleza y frente al que desfilarían las delegaciones venidas de todas las satrapías del imperio (Ghirshman 1957: 265). Evocando a San Agustín, una *Civitas Dei* en la tierra reflejo de la *Civitas Coeli* (Pope 1957: 125; Fennelly 1980: 135ss.) en donde el Gran Rey, como soberano cósmico y mediador entre el cielo y la tierra (Widengren 1959: 252; 1968: 58-67), renovaba cada año el orden que garantizaba la prosperidad del imperio. Dicha interpretación reclamaba pruebas incontestables y en el silencio de las fuentes escritas o las menciones tardías hallaron algunos la confirmación de su carácter secreto y ritual. Incluso en los *Persiká* de Ctesias de Cnido, un médico griego que residió diecisiete años en la corte de Artajerjes II, aunque es probable que mediante la construcción *eis Pérsas* (Ctes., *FGrHist.* 688, F 13, 15 y F 15, 48) se refiriera a Persépolis (Frye 1984: 125), topónimo que deriva de la contracción entre *Persís* y *pólis* y a la que los persas llamaban *Parsa*, denominación atestiguada en las tablillas persepolitanas. No obstante, es cierto que hubo que esperar a que Estrabón (Str. XV, 3, 6) y Diodoro de Sicilia (D. S. XVII, 70-71) añadiesen Persépolis a la lista de las tres capitales imperiales conocidas de los persas (Amandry 1987: 165): Susa, Ecbatana y Babilonia (X., *An.* III, 5, 15; X., *Cyr.* VIII, 6, 22).

Los pasajes de Jenofonte reclaman, sin embargo, una atención especial, ya que nos informan de que el Gran Rey residía estacionalmente en las tres capitales del imperio: en Susa en primavera, en Ecbatana en verano y en Babilonia durante el otoño y el invierno, mención que invalidaría la posibilidad de que el monarca se hallase durante el equinocio de primavera o durante el equinocio de otoño en Persépolis, momentos del año en los que en el próximo oriente antiguo se celebraban las fiestas de Año Nuevo, aunque sin olvidar tampoco que la corte se hallaba siempre en movimiento por el imperio (Briant 1988; Tuplin 1998).

Así pues, el silencio sobre Persépolis de los autores clásicos contemporáneos al imperio aqueménida, una metrópolis fundada antes de las Guerras Médicas, propicia todo tipo de especulaciones, en especial aquellas que sucumben al halo de misterio consubstancial a la religión. Persépolis era una ciudad ritual y secreta en donde se celebraba la fiesta

del Año Nuevo a mediados del mes de marzo³, época en la que según Estrabón también se celebraban los matrimonios (Str. XV, 3, 17), otro rito vinculado a la fertilidad. Pero las piezas del puzzle no acaban de encajar, menos aún cuando otra fuente tardía, Ateneo de Náucratis, sitúa al Gran Rey en Persépolis durante el otoño (Ath. 513F), hecho que de ser cierto revelaría quizás la celebración de una fiesta del Año Nuevo durante el equinocio de otoño (Tuplin 1998: 64-68), en el mes de septiembre-octubre⁴, el séptimo mes del calendario dedicado al culto de *baga*, esto es, de Mitra (Eilers 1953: 11ss.; 1985: 24; Schmitt 2003: 30s.), y por tanto en relación directa con otra fiesta también poco conocida: la *Mithrakana* (Str. XI, 14, 9), quizás la originaria fiesta del Año Nuevo iranio que habría sido suplantada por el *akîtu* babilónico y que algunos (Dandamaev 1975: 138) han hecho coincidir con la conmemoración de la matanza de los magos o *Magofonía* que siguió al ascenso al trono de Darío I (Hdt. III, 79, 3; Ctes., *FGrHist.* 688, F 13, 18; Agath. II, 26). La nueva ubicación estacional de la fiesta nos sitúa otra vez en paralelo con la tradición mesopotámica de la celebración del *akîtu* en el mes de *Tašrîtu* en Babilonia y Uruk (Bidmead 2002: 43; Eilers 1953: 27s.), y es indudable que estamos de nuevo frente a una festividad vinculada a los ciclos agrarios. En cualquier caso, ubiquemos al Gran Rey en Persépolis en otoño o en primavera, el simbolismo ideológico-político se sobrepone, sin sustituirlo, a un festival mágico-religioso y estacional relacionado con la cosecha y la siembra, pero sin descartar una atribución mágica a esas épocas del año de los equinocios en los que el día y la noche tienen la misma duración.

Si pasamos a los textos bíblicos, reina el mismo silencio sobre Persépolis (2 *Macc.* 9: 2). Las escenas en las que aparece la corte siempre se desarrollan en Susa, donde se dirigían las embajadas griegas, o Ecbatana (Yamauchi 1996: 336), y no menos discutido es ver en la fiesta de los destinos o *purim* del *Libro de Ester* la equiparación Anahita-Ištar-Ester, Ahura-Mazda-Marduk-Mardoqueo, y con Jerjes en escena (Bidmead 2002: 31s.). A ello habría que sumar el laconismo de otras

³ En antiguo persa *Âdukanaiša*, de etimología incierta, aunque se han propuesto “mes de la limpieza de los qanâts” y “mes de la siembra” (elamita *Zikli* y *Hadukannaš*; acadío *Nisannu*; Schmitt 1985 y 2003; Panaino 1990: 658).

⁴ En antiguo persa *Bâgayâdiš*; elamita *Bakeyatiš* o *Manšarki*; acadío *Tašrîtu*.

fuentes de procedencia oriental, con la excepción de las tablillas persepolitanas, sobre las que algunos se han apoyado sorprendentemente para reforzar la hipótesis de la capitalidad ritual y no política. La razón estribaría en que en ellas, más allá de su carácter abrumadoramente económico, no se recoge ningún documento de carácter político, prueba incontestable de que Persépolis nunca fue una capital de naturaleza política, sino ritual, recurriendo además a algunos textos relativos a raciones alimenticias destinadas a sacrificios religiosos (Cameron 1946: 9; Pope 1957: 124). Pero se pasa por alto que las menciones en ellas del dios del Año Nuevo iranio, Ahura Mazda (*PF* 337, 338, 339, 771; *PT* 4, 8), o de Mitra (*PF* 775) son contadas.

Es cierto, pues, que un halo de misterio rodea al silencio de las fuentes escritas, pero del mismo ni puede deducirse certeza alguna sobre el carácter exclusivamente ritual de la ciudad ni sobre la celebración del *Now Ruz*.

No obstante, los motivos arquitectónicos e iconográficos podían compensar ese mutismo, y es aquí donde el poder de las imágenes activa la fantasía para brindar audaces interpretaciones simbólicas, la mayoría, como se ha señalado (Bidmead 2002: 142), falazmente construidas sobre el modelo ritual del *akîtu* babilónico, en el que tampoco sabemos con seguridad si participaron los reyes persas, salvo la mención de Cambises en un ritual de Nabû (*Crónica de Nabónido* III, 24-28), si bien el festival se celebró hasta época seléucida (Pallis 1926: 7; Kuhrt 1987: 51s.; 1997: 300; Briant 1996: 746s.; Bidmead 2002: 140-142).

Para propiciar el encaje entre el *akîtu*⁵ y el *Now Ruz* hacía falta interpretar *more babylonico* muchos elementos de la arquitectura persepolitana, imprudencia para la que algunos se armaron de valor (Fennelly 1980).

Ahura Mazda emergiendo a medio cuerpo de un disco alado, símbolo del cielo, y ofreciendo una especie de anillo al monarca (Ghirshman 1961: 229), oficiaría a la manera de Marduk, a lo que se sumarían divinidades astrales fijadoras de los destinos, inexistentes por otra parte en la iconografía persepolitana por más que se apunte al posible sol cincelado en las tumbas hipogeas. Es cierto que tanto Ahura Mazda como Marduk son dioses soberanos vinculados a la institución de la

⁵ Para los textos del *akîtu* Pongratz-Leisten, 1994 y 1999.

realeza, pero es infundado, teniendo en cuenta lo que sabemos sobre la religión de los Aqueménidas, atribuirle la misma función que el babilónico tenía en el *akîtu* y que conocemos gracias al *Enuma eliš*; y sin negar por ello la función legitimadora del dios mazdeísta, como las inscripciones reales no se cansan de pregonar (Briant 1982: 445).

Más allá de Ahura Mazda, sólo conocemos desde época de Artajerjes II⁶ la presencia de Mitra y Anahita en las inscripciones reales, divinidades iránias con un culto de fuerte implantación y muy vinculadas a la realeza, el primero como dios de los juramentos y los contratos (Str. XV, 13), y especialmente la segunda, que, más allá de diosa de la fertilidad, presidía la ceremonia mística de la coronación en Pasargada (Plu., *Art.* III, 1-2) o quizás en Naqš-i Rostam (Sancisi-Weerdenburg 1983; Briant 1991; García Sánchez 2005), pero sobre las que para época aqueménida somos víctimas de los silencios y sin iconografía alguna – excepción quizás de una posible representación de Anahita en la rueda del carro real en los relieves persepolitanos y en la glíptica.

Una puerta de las naciones flanqueada por bestiarios colosales y míticos, los toros androcéfalos, simbolizaría el carácter espiritual del lugar, así como el poder del imperio, a los que podríamos sumar el dragón como símbolo del caos o del mal (Briant 1982: 445s.), las esfinges, los combates entre el toro y el león simbolizando el ciclo de las estaciones, la lucha del rey o héroe real contra el león y otras bestias mitológicas –ubicuo motivo en la glíptica persepolitana (Garrison, Root y Jones 2001)– y que podrían tener un significado cósmico: la lucha entre el bien y el mal, el triunfo del orden frente al caos (Pope 1957: 124 y 128; Ghirshman 1957: 274; 1961: 157 y 203). Es más que probable que toda esa iconografía esconda no pocos de esos significados, pero ello no confiere la exclusividad al carácter ritual en detrimento del significado ideológico-político que pueda haber en el combate entre el héroe real y los bestiarios, y sin olvidar tampoco que el orden y el desorden se expresan en antiguo persa en las inscripciones reales aqueménidas de manera explícita: el triunfo de la verdad (*arta*) y la ley (*data*) contra la mentira (*drauga*) (Briant 1982: 444-6).

⁶ Inscripciones de Artajerjes II: *A²Sa* (Susa), *A²Sd* (Susa) y *A²Ha* (Hamadán); y en Persépolis, tan sólo Mitra para Artajerjes III: *A³Pa*.

Ornamentos de forma almenada, por ejemplo en escaleras, han sido vistos no como un motivo decorativo o un elemento defensivo, sino como el símbolo de la montaña sagrada, ubicuo en las religiones del próximo oriente, también en la religión irania, y sentida como fuente de fertilidad (Pope 1957: 125). No obstante, Diodoro de Sicilia es inequívoco al afirmar que Persépolis contaba con un muro triple, el primero de ellos almenado, y con puertas de bronce instaladas por motivos de seguridad (D. S. XVII, 71, 4-6). A ello se han sumado las rosetas cinceladas aquí y allá, y que han sido interpretadas como el símbolo zoroástrico de la inmortalidad del alma (Boyce 1982: 57); o la presencia del árbol (Ghirshman 1957: 267), no sólo plantados sobre la explanada que se extendía bajo la fachada oeste de la Apadana y por donde se desarrollaba el desfile o procesión real, inspirándose en una parada de Ciro con reminiscencias babilónicas idealizada por Jenofonte en la *Ciropedia* (X., *Cyr.* VIII, 3, 11-24; Iambl. F 1; Curt. III, 3, 8-16; Kuhrt 1987: 52), sino también como motivo iconográfico y sin olvidar la pasión de los persas por los paraísos y el culto al árbol en tanto que símbolo de vida, que se integró en la tradición avéstica (Skjærvø 2005: 75)⁷. El símbolo del bosque sagrado (Pope 1957: 126) se ha relacionado con las majestuosas salas hipóstilas, como la Apadana, en donde medos y persas oficiarían como espectadores invitados por el Gran Rey para contemplar el desarrollo de la celebración (Ghirshman 1957: 267; Eddy 1961: 51-55), a la manera de los *kidinnu* o élite babilónica, o la Sala de las Cien Columnas o la Sala del trono, en donde las delegaciones venidas de todas las satrapías del imperio, tras ser introducidas por la Puerta de las Naciones, depositarían ante el rey los dones del Now Ruz, y cuya iconografía de bestiarios, que se han relacionado con las criaturas monstruosas del Caos (Beros., *FGrHist.* 680, F1) o los aliados de Tiamat del *Enuma eliš* (Fennelly 1980: 144), simbolizaría de nuevo el dominio de la potencia real sobre las fuerzas del mal (Ghirshman 1957: 273s.). Asimismo, las flores de loto que los Grandes Reyes sostienen en sus

⁷ De poca ayuda resulta la cosmogonía y cosmología zoroástrica de los libros mazdeístas de los siglos IX y X, y su división del mundo en siete *kišvars* o regiones, que algunos han visto en los relieves de la tumba de Darío I en Naqš-i Rostam (Shahbazi 1983), y quizás presente en la leyenda de Darío I y la repartición del imperio entre los siete conjurados relatada por Platón (Pl., *Ep.* VII 332 a-b; *Lg.* 695c).

manos serían otra manifestación simbólica del árbol de la vida, que junto al toro de los capiteles aludirían a la potencia generativa⁸.

Representaciones del Gran Rey en su trono flanqueado por incensarios o altares de fuego (Ghirshman 1961: 205) y procesiones de delegaciones con los productos que demuestran la abundancia de un reinado escrupuloso con los deberes divinos proclamarían el carácter sagrado de la capital aqueménida, por más que ello no desmienta ni la intencionalidad ideológica o política ni su significado económico.

En el universo religioso babilónico, y del *akîtu* en particular, la presencia del templo, en este caso del Esagila, era imprescindible. Pero según Heródoto los Aqueménidas no edificaron templos (Hdt. I, 131-2), razón por la que habría que buscar un edificio que cumpliera tal función en Persépolis, decantándose algunos por la *taçara* o palacio de Darío (Fennelly 1980: 143-146). Si bien es cierto que quizás habría que matizar la aseveración sobre la no existencia de templos entre los persas (Widengren 1968: 154-156) –Darío I en la *Inscripción de Behistun* menciona que restauró los ritos o templos destruidos por Gaumata (*DB* § 14)–, ningún elemento arquitectónico conservado induce a pensar que el palacio de Darío fuese un templo y, por tanto, es aventurado considerarlo un recinto sagrado diseñado para la celebración de la fiesta del Año Nuevo o de una hipotética hierogamia, de la que no hay confirmación para época aqueménida (Briant 1982: 446), y cuya posible celebración durante el *akîtu* no es menos controvertida (Bidmead 2002: 106). Nada es tampoco lo que sabemos sobre la pretendida participación de mujeres en el Now Ruz (Fennelly 1980: 149) y muy poco lo que conocemos sobre la religiosidad femenina aqueménida más allá de la iconografía de la glíptica o el incensario del tapiz de Pazryk.

Pero las analogías con el Año Nuevo babilónico no acaban aquí, sino que hay más motivos iconográficos que se han aducido como prueba, por ejemplo, equiparar a algunos figurantes de los relieves con los sacerdotes

⁸ No olvidemos que el Gran Rey gustó de representarse como un jardinero (Briant 2003). El árbol sagrado de Persépolis simbolizaría además la legitimidad aqueménida, y en el *Bahman Yašt* (I, 3-5) el árbol es símbolo del gobierno real y de la sucesión dinástica (Widengren 1951: 5-19ss.). Se ha destacado también en relación a ese culto a los árboles la famosa historia de Jerjes y el plátano de Lidia (Hdt. VII, 31; Ael., *VH* II, 14; cf. *ibidem* IX, 39) y dicha veneración arbórea ganó en significación con el zoroastrismo, ya que el Ameša Spenta Ameretât es el señor de todas las plantas (Boyce 1982: 165).

del *akîtu* (Fennelly 1980), hipótesis de nuevo arriesgada. El papel de los magos en los oficios aqueménidas está más que documentado en las fuentes griegas y persas (De Jong 1997), y es posible que sea uno de ellos el personaje que sostiene un haz de varas de tamarisco en el relieve de la audiencia de Darío I hallado en la Tesorería. Podríamos ver aquí una nueva confirmación, ya que la madera de tamarisco nos sitúa otra vez en el contexto del *akîtu*, al ser utilizada como purificador por su carácter ambientador (Bidmead 2002: 54s.), y su presencia está documentada en relieves, laminillas votivas y sellos aqueménidas. Pero, por desgracia, no es tampoco demasiado lo que sabemos para época aqueménida sobre este uso zoroástrico (Duchesne-Guillemin 1962: 71; Boyce 1982: 38; De Jong 1997: 142s.; Briant 1996: 254s.).

Otras funciones sacerdotales son de más difícil justificación: los asistentes imberbes transportando una toalla y un unguentario es posible, pero no probado, que se trate de eunucos asistentes de cámara, pero ningún dato avala que fuesen eunucos sacerdotes (Fennelly 1980: 144ss.), quizás rememorando a los emasculados de Cibeles.

No menos problemático resulta buscar una confirmación en el uso del agua del río Pulvar (Fennelly 1980: 148) y relacionarla con las lustraciones que acompañan a las celebraciones del Año Nuevo babilónico o al Now Ruz iranio. Para los Aqueménidas el agua y los cursos fluviales tenían un carácter sagrado (Hdt. I, 131-2) y estaban obligados a no mancillarlos e incluso contamos con tablillas de Persépolis que registran sacrificios en honor de algunos ríos divinizados (Koch 1977: 96-98; Skjærvø 2005: 53). Pero el Gran Rey sólo bebía agua del río Coaspes (Briant 1994), junto a Susa, agua que para algunos (Boyce 1982: 148s.) podría haber sido utilizada en la preparación del *haoma* –no olvidemos que los zoroastrianos eran sacerdotes del agua y del fuego y sentían un gran respeto por el agua en tanto que fuente de vida. Pero cuesta de imaginar que el agua sagrada para el monarca no fuese la misma que se utilizaba durante la celebración de una fiesta tan importante como el Now Ruz o que no bebiese tan sólo agua del Pulvar, el río de la ciudad sagrada.

El ritual del año nuevo culminaría con la celebración de un gran banquete en el que el Gran Rey mostraría el esplendor de su imperio y los beneficios indiscutibles de su escrupulosa piedad. Relacionándolo con el mismo habría que interpretar los registros de las tablillas

persepolitanas (Fennelly 1980: 143), si bien es una licencia algo excesiva porque la mayoría de asignaciones alimenticias no son para el rey, sino para miembros de la corte. Es cierto que las fuentes clásicas no se cansaron de recalcar el apetito pantagruélico de los Aqueménidas y su afición por los banquetes (Heraclid. Cum., *FGrHist.* 689, F 2; Polyae. IV, 3, 32), en especial el celebrado en el día de su natalicio (Hdt. I, 133, 1; IX, 110, 2), por cierto, el único momento del año, según Heródoto (Hdt. IX, 110, 2), elegido por el Gran Rey para ofrecer regalos y dar buena muestra de su generosidad en el reparto de presentes (Sancisi-Weerdenburg 1980: 269; 1989: 132ss.; 1995: 296), pero no está documentado ningún ágape de año nuevo.

Tras el banquete los bienes recibidos por cada delegación serían atesorados por el tesorero real, ritual que para algunos quedó cincelado en el bajorrelieve de la Tesorería (Ghirshman 1957: 276), en donde vemos a aquél realizando otro gesto de indiscutible significado religioso: la *proskýnesis*. Pero si volvemos sobre esta última hay algo que resultaría incompatible entre el *akîtu* babilónico y el posible Now Ruz aqueménida, a saber, la humillación del Gran Rey, a la que se sometían los soberanos babilónicos en el quinto día del *akîtu*. Mal que les pese a los defensores de tal ritual en Persépolis (Fennelly 1980: 153), a veces recurriendo al paralelismo de la fiesta de las Saceas en el mes de julio o septiembre (Ctes., *FGrHist.* 688, F 4; Beros., *FGrHist.* 680, F2; Str. XI, 8, 4-5; D. Chr. IV, 66-70), el Gran Rey no se postraba ante nadie, y no contamos con evidencia alguna de tal gesto ni de ninguna renovación anual de la monarquía más allá de la mención de las Saceas, fiesta en la que un prisionero oficiaba de rey durante cinco días para demostrar qué nocivo resulta el desorden, pero sobre la que estamos precariamente documentados (Langdon 1924; Eilers 1953: 26s.). Se ha planteado como hipótesis que una ceremonia de reinvestidura se celebrase anualmente entre los Aqueménidas y se han estudiado los vínculos inciertos entre dicha fiesta y el *interregnum* y *anomia*, también de cinco días de duración, que seguía a la muerte de un rey (Volkman 1967; Sancisi-Weerdenburg 1983: 151; Briant 1982: 445; 1991: 4; 1996: 746s.). Pero quizás sea más verosímil no relacionar las Saceas con el ritual del substituto real babilónico o la muerte simbólica del rey y ver en ellas una parodia carnavalesca de la soberanía en donde se trastocaba la escala social (Bottéro 2004: 168s.).

Después de todo lo dicho podemos concluir que no sabemos nada sobre la liturgia que acompañaba a la celebración del Now Ruz aqueménida, ni tan sólo si existió dicha celebración. Pero lo que en todo caso revela la iconografía persepólita es un programa ideológico, un espejo de los éxitos del Gran Rey y de la riqueza de su imperio, el símbolo del correcto orden religioso, social, económico y político de los Aqueménidas (Nylander 1979: 348; Calmeyer 1980: 61; Briant 1982: 445; 1996: 217-265; Wiesehöfer 1994: 48s.; Frye 1984: 125). Darío I quiso erigir una capital que simbolizase el poder real y la grandeza de los persas en su tierra patria, y una prueba de que la zona estuvo habitada serían los indicios de antiguos palacios con sus paraísos en la llanura del Marvdašt (Tilia 1972: 3; 1978 73-91; Sumner 1986; Amandry 1987: 166). Cualquier intento, pues, de sobreponer la celebración del *akîtu* babilónico sobre el Now Ruz iranio no es más que un arriesgado ejercicio de pura fantasía sin confirmación documental. Se puede, si se quiere, no cuestionar la celebración del Now Ruz, aunque las fuentes nada digan al respecto (Nylander 1974; Sancisi-Weerdenburg 1991; Briant 1996: 197s., 746s.), y por no hablar sobre la controversia sobre el zoroastrismo o no de los Aqueménidas. Pero ni contamos con prueba alguna de un ritual paralelo al *akîtu* babilónico (Gnoli, 1974: 124s. y 149; Duchesne-Guillemin 1972: 64 y 68), ni ningún dato avala que la ciudad fuera secreta y ritual.

La idea de que Persépolis representa un ejemplo de arquitectura celestial debe ser, pues, matizada y complementada por una explicación más verosímil de funcionalidad terrenal: el diseño de un programa arquitectónico e iconográfico para escenificar elocuentemente la grandeza y poder del imperio aqueménida y de su Gran Rey.

BIBLIOGRAFÍA

- Amandry, P. (1987): “Le système palatial dans la Perse achéménide”. En E. Lévy (ed.): *Le système palatial en Orient, en Grèce et à Rome*. Estrasburgo, pp. 157-172.
- Balcer, J.M. (1978): “Alexander’s Burning of Persepolis”, *IA* 13: pp. 113-133.
- Bidmead, J. (2002): *The Akîtu Festival. Religious Continuity and Royal Legitimation in Mesopotamia*. Piscataway N. J.
- Boardman, J. (2000): *Persia and the West. An Archaeological Investigation of the Genesis of Achaemenid Art*. Londres.
- Bottéro, J. (2004): *Mesopotamia. La escritura, la razón y los dioses*. Madrid.
- Boyce, M. (1982): *A History of Zoroastrianism under the Achaemenians, A history of Zoroastrianism 2*. Leiden.
- Briant, P. (1982): “Forces productives, dépendance rurale et idéologies religieuses dans l’empire achéménide”. En: *Rois, tributs et paysans. Études sur les formations tributaires du Moyen-Orient ancien*. Paris, pp. 431-473.
- Briant, P. (1988): “Le nomadisme du Grand Roi”, *IA* 23: 253-273.
- Briant, P. (1991): “Le roi est mort: vive le roi!. Remarques sur les rites et rituels de succession chez les Achéménides”. En J. Kellens (ed.): *La religion iranienne à l’époque achéménide. Actes du Colloque de Liège, 11 décembre 1987*. Gante, pp. 1-11.
- Briant, P. (1994): “L’eau du Gran Roi”. En L. Milano (ed.): *Drinking in Ancient Societies. History and Culture of Drinks in the Ancient Near East. Papers of a Symposium held in Rome, May 17-19, 1990*. Padua, pp. 45-65.
- Briant, P. (1996): *Histoire de l’Empire Perse*. Paris.
- Briant, P. (2003): “À propos du Roi-Jardiner: remarques sur l’histoire d’un dossier documentaire”. En W. Henkelman–A. Kuhrt (eds.): *A Persian Perspective. Essays in Memory of Heleen Sancisi-Weerdenburg, Achaemenid History XIII*. Leiden, pp. 33-49.
- Burkert, W. (2004): *Babylon, Memphis, Persepolis. Eastern Contexts of Greek Culture*. Cambridge, MA.
- Calmeyer, P. (1980): “Textual Sources for the Interpretation of Achaemenian Palace Decorations”, *Iran* 18: 55-63.

- Cameron, G.G. (1946): *Persepolis Treasury Tablets*. Chicago.
- Dandamaev, M. (1975): “La politique religieuse des achéménides”. En: *Monumentum H. S. Nyberg I*. Leiden, pp. 193-200.
- De Jong, A. (1997): *Traditions of the Magi. Zoroastrianism in Greek and Latin Literature*. Leiden.
- Duchesne-Guillemin, J. (1962): *La religion de l’Iran ancien*. París.
- Duchesne-Guillemin, J. (1972): “La Religion des Achéménides”. En G. Walsler (ed.): *Beiträge zur Achämenidengeschichte*. Wiesbaden, pp. 59-82.
- Eddy, S.K. (1961): *The King is dead. Studies in the Near Eastern Resistance to Hellenism 334-31 B.C.* Lincoln, Nebraska.
- Eilers, W. (1953): *Der alte Name des persischen Neujahrsfestes*. Mainz – Wiesbaden.
- Eilers, W. (1985): “Einige altiranische Etymologien”, *MSS* 45: 23-38.
- Fennelly, J.M. (1980): “The Persepolis Ritual”, *BiA* 43: 135-162.
- Frye, R.N. (1984): *The History of Ancient Iran*. Munich.
- Garrison, M.B.–Root, M.C.–Jones, Ch.E. (2001): *Seals on the Persepolis Fortification Tablets. Images of heroic Encounter*. Chicago.
- García Sánchez, M. (2005): “La figura del sucesor del Gran Rey en la Persia aqueménida”. En V. Alonso Troncoso (ed.): *ΔΙΑΔΟΧΟΣ ΤΗΣ ΒΑΣΙΛΕΙΑΣ. La figura del sucesor en la realeza helenística*. Madrid, pp. 223-239.
- Ghirshman, R. (1957): “Notes Iraniennes VII. À propos de Persépolis”, *Artibus Asiae* 4: 265-278.
- Ghirshman, R. (1963): *Perse. Proto-iraniens. Mèdes. Achéménides*. París.
- Gnoli, G. (1974): “Politique religieuse et conception de la royauté sous les Achéménides”. En: *Commémoration Cyrus*, pp. 117-190.
- Koch, H. (1977): *Die religiöse Verhältnisse der Dareioszeit. Untersuchungen an Hand der elamischen Persepolistafelchen*. Wiesbaden.
- Koch, H.–Mackenzie, D.N. (eds.) (1983): *Kunst, Kultur und Geschichte der Achämenidenzeit und ihr Fortleben*. Berlín.
- Kuhrt, A. (1987): “Usurpation, conquest and ceremonial: from Babylon to Persia”. En D. Cannadine–S. Price (eds.): *Rituals of Royalty. Power and Ceremonial in Traditional Societies*. Cambridge.
- Kuhrt, A. (1997): “Some Thoughts on P. Briant, *Histoire de l’empire perse*”, *Topoi*, suppl. 1: 299-304.

- Langdon, S. (1924): "The Babylonian and Persian Sacaea", *JRAS*: 65-72.
- Lenz, W.–Schlosser, W. (1969): "Persepolis-Ein Beitrag zur Funktionsbestimmung", *ZDMG* Supplement 1, M: 957-983.
- Lenz, W.–Schlosser, W.–Gropp, G. (1971): "Persepolis-weitere Beiträge zur Funktionsbestimmung", *ZDMG* 121: 254-268.
- Molé, M. (1963): *Culte, Mythe et Cosmologie dans l'Iran ancien*. Paris.
- Nylander, C. (1974): "Al-Bêrûnî and Persepolis". En: *Commémoration Cyrus*, pp. 139-150.
- Nylander, C. (1979): "Achaemenid Imperial Art". En M.T. Larsen (ed.): *Power and Propaganda*. Copenhagen, pp. 345-359.
- Pallis, S.A. (1926): *The Babylonian Akîtu Festival*. Copenhagen.
- Panaino, A. (1990): "Calendars. I. Pre-Islamic calendars", *EncIr* IV, pp. 658-668.
- Pongratz-Leisten, B. (1994): *Ina Šulmi Irub. Die kulttopographische und ideologische Programmatik der Akîtu-Prozession in Babylonien und Assyrien im I. Jahrtausend v. Chr.* Mainz am Rhein.
- Pongratz-Leisten, B. (1999): "Neujahr (sfest)", *RIA* IX: 291-298.
- Pope, A.U. (1957): "Persepolis as a Ritual City", *Archaeology* 10: 123-130.
- Root, M.C. (1979): *The King and Kingship in Achaemenid Art. Essays on the Creation of an Iconography of Empire*. Leiden.
- Root, M.C. (1990): *Crowning Glories. Persian Kingship and the Power of creative Continuity*. Ann Arbor.
- Sancisi-Weerdenburg, H. (1980): *Yaunâ en Persai. Grieken en Perzen in een ander Perspectief*. Groningen.
- Sancisi-Weerdenburg, H. (1983): "The Zendan and the Ka'bah". En H. Koch–D.N. Mackenzie (eds.), pp. 145-151.
- Sancisi-Weerdenburg, H. (1989): "Gifts in the Persian empire". En P. Briant–Cl. Herrenschildt (éds.): *Le tribut dans l'empire perse. Actes de la Table ronde de Paris 12-13 Décembre 1986*. Paris, pp. 129-146.
- Sancisi-Weerdenburg, H. (1991): "Now Ruz in Persepolis". En H. Sancisi-Weerdenburg–J. W. Drijvers (eds.): *Achaemenid History VII. Through Travellers' Eyes. European Travellers on the Iranian Monuments. Proceedings of the 1989 Groningen Achaemenid History Workshop*. Leiden, pp. 173-201.

- Sancisi-Weerdenburg, H.–Drijvers, J.W. (1995): “Persian food. Stereotypes and political identity”. En J. Wilkins–D. Harvey–M. Dobson (eds.): *Food in Antiquity*. Exeter, pp. 286-302.
- Schmitt, R. (1985): “Âdukanaiša”, *EncIr* I, p. 471.
- Schmitt, R. (2003): *Meno-Logium Bagistano-Persepolitenum. Studien zu den altpersischen Monatsnamen und ihren elamischen Wiedergaben*. Viena.
- Shahbazi, A.S. (1983): “Darius’ Haft Kišvars”. En H. Koch–D.N. Mackenzie (eds.), pp. 242-246.
- Skjærvø, P.O. (2005): “The Achaemenids and the *Avesta*”. En V. Sarkhosh Curtis–S. Stewart (eds.): *Birth of the Persian Empire I*. Londres – Nueva York, pp. 52-84.
- Sumner, W.M. (1986): “Achaemenid Settlement in the Persepolis Plain”, *AJA* 90: 3-31.
- Tilia, A.B. (1972; 1978): *Studies and Restorations at Persepolis and Other Sites of Fars, I y II*. Roma.
- Tuplin, Ch. (1998): “The Seasonal Migration of Achaemenid Kings: a Report on Old and New Evidence”. En M. Brosius–A. Kuhrt (eds.): *Achaemenid History XI. Studies in persian history: Essays in memory of David M. Lewis*. Leiden, pp. 63-114.
- Volkman, H. (1967): “Das römische Interregnum und die Persische Anomia”, *Philologus* 110: 76-83.
- Walser, G. (1966): *Die Völkerschaften auf den Reliefs von Persepolis*. Berlín.
- Widengren, G. (1951): *The king and the Tree of life in Ancient Near Eastern Religion*. Uppsala–Leipzig–Wiesbaden.
- Widengren, G. (1959): “The Sacral Kingship of Iran”. En: *La regalità sacra. The Sacral Kingship (Contributions to the central theme of the VIIIth International Congress for the History of Religions, Rome, April, 1955)*. Leiden, suppl. *Numen* IV, pp. 242-257.
- Widengren, G. (1968): *Les religions de l’Iran*. París.
- Wiesehöfer, J. (1994): *Das antike Persien*. Munich.
- Yamauchi, Ewin M. (1996): *Persia and the Bible*. Gran Rapids, Michigan (1990¹).