

El imperio aqueménida frente a montañeses: soluciones persas a posibles focos de hostilidad

The Achaemenid Empire against mountaineers: Persian solutions to possible outbreaks of hostility

Joaquín Velázquez Muñoz
Sociedad Española de Iranología
joaquinvelazquez1982@gmail.com

Resumen: A lo largo de la historia antigua las fuentes textuales mesopotámicas y clásicas, entre otras, han mostrado una fuerte oposición entre las comunidades sedentarias/agrícolas y nómadas/montañesas. Escritas por las sociedades sedentarias, quienes se consideraban a sí mismas como civilizadas, muestran por lo general un marcado rechazo contra los montañeses. Su movilidad espacial, lugar de residencia inaccesible, ferocidad militar, hábitos y costumbres inusuales provocaron que fueran etiquetados con epítetos enormemente peyorativos: salvajes, saqueadores, incivilizados, bandidos, bárbaros. No obstante, la relación entre estos diferentes grupos de población, tanto en el espacio como en el tiempo, fue más simbiótica de lo que las fuentes nos transmiten; aunque evidentemente existieron choques y disputas, relaciones pacíficas y beneficiosos contactos económicos fueron la tónica dominante entre ambos mundos. Por lo que respecta al periodo aqueménida (550-330 a.C.), sabemos que una serie de pueblos montañeses (en el Zagros y Anatolia) vivieron en el territorio y en las zonas fronterizas del vasto imperio persa. Señalados principalmente por la evidencia textual grecolatina con términos despectivos, el medio natural en el que habitaron (bosques frondosos, montañas impenetrables) impidió normalmente su completa subyugación al Estado aqueménida. Por este motivo, las autoridades del imperio persa tuvieron que adaptarse a las peculiaridades de estos pueblos para así establecer una relación que fuera beneficiosa para ambas partes. Como evidencian principalmente las fuentes autóctonas persas, en especial el Archivo de la Fortificación de Persépolis, existió, en la mayoría de las ocasiones, una pacífica y fructífera relación con los montañeses del Zagros (uxienos, cosseanos, cadusios, etc.) y Anatolia (pisidios, licaonios, etc.). Las relaciones entre el Estado aqueménida y los líderes de estas comunidades fueron generalmente establecidas mediante el sistema del don y el contra-don sobre un acuerdo renovado anualmente. Esta política demuestra que la conquista y la agresión militar no

siempre fueron fórmulas eficaces para controlar y mantener seguros determinados territorios.

Palabras clave: nómadas, montañeses, sedentarios, pastores, pastoralismo.

Abstract: Mesopotamian and classical textual sources, among others, have shown strong opposition throughout ancient history between sedentary/agricultural and nomadic/mountain communities. They were written by the sedentary societies, who considered themselves to be civilized, they usually display a deep rejection against mountaineers. Their spatial mobility, inaccessible place of residence, military ferocity, unusual habits and customs caused them to be labelled with extremely pejorative epithets: savages, looters, uncivilized, bandits, barbarians. However, relationships between these different population groups, both in space and time, were more symbiotic than what sources tell us; although obviously, there were clashes and disputes, peaceful relations and beneficial economic ties were dominant between both communities. Regarding the Achaemenid period (550-330 BC), we know some mountain people (in Zagros and Anatolia) who lived in the territory of the huge Persian Empire. Greco-Roman textual evidence pointed them out with derogatory terms and the natural environment in which they lived (lush forests, impenetrable mountains) prevented their complete subjugation to the Achaemenid State. For this reason, the Persian empire authorities had to adapt to the peculiarities of these people to establish a beneficial relationship for both parties. As Persian autochthonous sources already evidenced, especially the Persepolis Fortification Archive, there was, in most cases, a peaceful and fruitful connection with the Zagros (Uxians, Cosseans, Cadussi, etc.) and Anatolia (Pisidians, Lycaonians, etc.) mountaineers. Relations between the Achaemenid state and the chiefs of these communities were generally established through the system of gift and counter-gift on an annually renewed agreement. This policy shows that conquest and military aggression were not the only ways to control and maintain certain territories.

Keywords: nomads, mountaineers, sedentary, shepherd, pastoralism.

Para citar este artículo: Joaquín VELÁZQUEZ MUÑOZ: “El imperio aqueménida frente a montañeses: soluciones persas a posibles focos de hostilidad”, *Revista Universitaria de Historia Militar*, Vol. 8, N° 16 (2019), pp. 133-159.

Recibido 27/04/2018

Aceptado 26/03/2019

El imperio aqueménida frente a montañeses: soluciones persas a posibles focos de hostilidad

Joaquín Velázquez Muñoz
Sociedad Española de Iranología
joaquinvelazquez1982@gmail.com

Sociedades pastorales y urbanas: marco conceptual

La gran mayoría de las fuentes antiguas han mostrado frecuentemente una dicotomía entre sedentarios/agricultores y nómadas/pastores. Por ello, es necesario definir en primer lugar algunas importantes nociones y categorías que aparecerán en el curso de la discusión con el fin de crear un inteligible marco teórico y conceptual para este análisis. Al hacer esto, deberíamos, sin embargo, tener en mente que nosotros usamos fundamentalmente categorías modernas con el fin de investigar el pasado y que éstas no pueden sino influenciar y algunas veces incluso errar nuestro entendimiento de las sociedades antiguas y sus propias dinámicas.

Los términos *pastoralismo*¹ y *trashumancia*² frecuentemente aparecen en estudios que tratan con pueblos nómadas y su tradicional sistema económico. En un medio ambiente montañoso la agricultura es generalmente menos productiva que en las tierras bajas debido principalmente a la ausencia de tierra apta para la agricultura y a las duras condiciones climáticas típicas de estas regiones. Por ello, la mayoría de los pueblos montañeses criaron animales domesticados como una estrategia de subsistencia adicional o alternativa. Así, el término *nomadismo pastoral* se refiere a un modo de subsistencia y de vida móvil estacionalmente fluctuante, frecuentemente adoptado por los habitantes de entornos áridos, con el fin de explotar beneficiosamente todos los

¹ Este término indica un modo de subsistencia principalmente basado en la crianza y explotación de animales domesticados. El hecho de que la principal fuente del *pastoralismo*, el ganado, es móvil y que su principal propósito es la protección y cuidado del rebaño, frecuentemente requiere a los pastores moverse junto con sus rebaños para optimizar su éxito económico. Esto necesariamente dictamina la organización de su vida alrededor de estos movimientos. Aunque el *pastoralismo* no necesariamente implica *nomadismo* y viceversa, es innegable que en muchos casos los pastores desarrollaron un modo de vida nómada. Para más información véase Roger CRIBB: *Nomads in Archaeology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, pp. 16-17.

² *Trashumancia* es comúnmente usado para indicar una forma de manejo del ganado que implica la presencia de pastores especializados quienes se mueven con sus rebaños entre diferentes zonas ecológicas. La principal meta de sus movimientos es explotar estacionalmente los recursos de diferentes zonas cuando alcanzan sus rendimientos más altos. Los pastores *trashumantes* son trabajadores especializados, quienes, aunque principalmente ocupados con las actividades pastorales, pertenecen a una sociedad sedentaria (Véase Alessandro GRECO: “Zagros pastoralism and Assyrian imperial expansion”, en Giovanni LANFRANCHI, Michael ROAF y Robert ROLLINGER (eds.), *Continuity of Empire(?): Assyria, Media, Persia*, Padua, S.a.r.g.o.n., 2003, p. 66). De este modo, la *trashumancia* es una estrategia económica influenciada por factores ecológicos, sociales y políticos.

recursos naturales disponibles a lo largo del año. En las montañas el nomadismo pastoral ha sido frecuentemente una estrategia efectiva de adaptación desde la antigüedad hasta nuestros días.³ A su vez, “tribalismo”, que es un término frecuentemente usado para referirse a varias sociedades antiguas, indica una forma de organización socio-política alternativa al Estado. Esta categorización es frecuentemente empleada con grupos que desarrollaron el nomadismo pastoral.⁴

Por ello, el pastoralismo nómada es un extremadamente complejo y dinámico concepto,⁵ definido como una forma distintiva de economía productora de alimentos en la que la actividad predominante es el amplio pastoreo móvil, donde la mayoría de la población es conducida dentro de una periódica migración pastoral.⁶ En otras palabras, las sociedades son consideradas “pastorales” si están especializadas en la cría de animales y “nómadas” si la mayoría de sus miembros se mueven junto con sus rebaños. Así, mientras que la noción de “pastoralismo” es principalmente económica, “nomadismo” concierne al estilo de vida de este desempeño pastoral, el cual también implica la presencia de una serie de distintivos aspectos sociales y culturales. El hecho de que una sociedad dada está principalmente especializada en actividades pastorales no significa que el pastoralismo sea su única base económica.⁷ Al contrario, un alto grado de especialización económica puede ser extremadamente peligroso para la supervivencia de una sociedad pastoral, ya que, en este caso, debería ser completamente dependiente de una única fuente de subsistencia. Por estas razones, el pastoralismo está generalmente involucrado en un amplio rango de actividades, entre las cuales podemos encontrar agricultura a pequeña escala, horticultura, producción artesanal, comercio, caza y recolección e incursiones de saqueo.⁸ Así, lo que llamamos “economías pastorales” son en realidad una mezcla de economías en la que el pastoralismo juega un rol significativo. El hecho de que el pastoralismo esté involucrado con otras actividades puede influir altamente en su grado de movilidad. Economías pastorales “puras”, así como un modo de vida nómada puro, son meras construcciones que poco tienen que ver con la realidad. En resumen, las sociedades pastorales son fundamentalmente aquellas que subsisten primariamente de la cría de animales domesticados, donde sus miembros son frecuentemente (aunque no siempre) nómadas y su organización social está frecuentemente basada, al menos en parte, en una real o asumida forma alternativa de vínculos interpersonales.

³ Sobre el nomadismo pastoral en el Próximo Oriente véase Jeffrey SZUCHMAN: *Nomads, Tribes, and the State in the Ancient Near East: Cross-Disciplinary Perspective*, Chicago, Oriental Institute of the University of Chicago, 2009; sobre el nomadismo en Irán desde la antigüedad hasta nuestros días ver Daniel POTTS: *Nomadism in Iran: From Antiquity to the Modern Era*, Oxford, Oxford University Press, 2014.

⁴ Para una crítica de la noción de tribu y su uso véase William PARKINSON: *The Archaeology of Tribal Societies*, Ann Arbor, Berghahn Books, 2002.

⁵ Daniel POTTS: *Nomadism in Iran...*, pp. 1-46.

⁶ Anatoly M. KHAZANOV: *Nomads and the Outside World*, Madison, University of Wisconsin Press, 1994, p. 17.

⁷ Philip C. SALZMAN: *Pastoralists. Equality, Hierarchy, and the State*, Boulder, Westview Press, 2004, p. 9; Jurgen PAUL: *Nomad Aristocrats in a World of Empires*, Wiesbaden, Reichert Verlag, 2013, p. 17.

⁸ Philip C. SALZMAN: *Pastoralists. Equality...*, pp. 9-10.

A su vez, los dos fenómenos, pastoralismo y nomadismo, deberían ser considerados en una relación dual con sus contrapartes, agricultura y sedentarismo. Por ello, debemos tener cuidado con las falsas oposiciones y observar que las relaciones entre los pastores nómadas y las sociedades sedentarias han sido, en su mayor parte, pacíficas, simbióticas y mutuamente beneficiosas a lo largo de la historia. A pesar de ello, las sociedades pastorales han sido imaginadas en el curso de la historia como elementos externos, primitivos y peligrosos para las élites urbanas, cuyo prestigio y poder había estado siempre enraizado en su control sobre los recursos y el trabajo agrícola. El hecho de que las élites urbanas produjeron la mayoría de las fuentes escritas a nuestra disposición ha influenciado inevitablemente en la visión tradicional de las sociedades “nómadas” como diametralmente opuestas a las sedentarias y en un conflicto endémico con ellas. Por ello, los relatos que hablan de estos pueblos son raramente neutros y suelen mostrar un fuerte sentimiento de repulsión contra estas comunidades, por lo que deben de ser utilizados siempre con extrema precaución. Esta visión distorsionada de la relación entre sociedades pastorales y sedentarias ha sido principalmente el producto de un particular interés de las autoridades para mantener la norma “sedentaria” común con sus relaciones reguladas e institucionalizadas como la norma social y económica.⁹

Sin embargo, es claro que los pastores estuvieron constantemente en contacto e intercambiando con la población sedentaria y las instituciones del Estado en una relación de tipo simbiótico.¹⁰ Tanto la sociedad pastoral y el sistema sedentario fueron ineludiblemente figurados por estos contactos. Dentro del grupo pastoral, por ejemplo, el jefe autocrático parece haber adquirido particular importancia y prestigio en su rol como mediador entre el grupo y las autoridades sedentarias.¹¹ Frecuentemente, elementos nómadas y sedentarios emergieron también para crear sociedades, e incluso Estados, con sus propias características específicas.¹² En muchos casos, los pastores nómadas y la población vecina sedentaria incluso compartieron la misma identidad cultural. En estos casos específicos, las razones para una diferenciación entre grupos deben ser principalmente identificadas en el desarrollo de un diferente modo de vida, el cual es una respuesta adaptativa a las necesidades económicas y las aspiraciones sociopolíticas de grupos específicos o individuos dentro de una determinada sociedad¹³. Esta respuesta adaptativa está ciertamente influenciada tanto por la situación política como por el contexto histórico y sus inevitables cambios a lo largo del tiempo.

⁹ Ver la contribución de Hans FISHER-ELFERT: “Sedentarism and Nomadism as Criteria of Ancient Egyptian Cultural Identity”, en Stefan LEDER y Bernhard STRECK (eds.), *Shifts and Drifts in Nomad-Sedentary Relations*, Wiesbaden, Reichert Verlag, 2005, pp. 327-350.

¹⁰ Emanuel MARX: “Nomads and Cities: The Development of a Conception”, en Stefan LEDER y Bernhard STRECK: *Shifts and Drifts...*, pp. 3-15.

¹¹ Frederik BARTH: *Nomads of south Persia. The Basseri Tribe of the Khamseh Confederacy*, Boston, Allen & Unwin, 1961, p. 80.

¹² Sobre la cuestión sin resolver de sí o no los nómadas y sedentarios siempre formaron parte de la misma economía regional y sistema político ver Jurgen PAUL: *Nomad Aristocrats...*, pp. 17-18.

¹³ Anatoly M. KHAZANOV: *Nomads and...*, p. 198.

De hecho, la relación entre sociedades pastorales y el Estado –referido como una comunidad organizada viviendo bajo un gobierno centralizado y poblada por una población sedentaria– cambió con el tiempo. Generalmente, actividades de comercio e intercambios fueron regulares entre las dos entidades, principalmente a causa de que son económicamente interdependientes. Los nómadas, en particular, fueron dependientes de la economía sedentaria.¹⁴ A su vez, el Estado tendía a empujar a los pastores hacia la especialización con su alta demanda de animales domesticados y productos animales. Los pastores participaron frecuentemente en el mismo sistema económico controlado por el Estado y fueron parte de la “civilización” urbana como grupos sociales de pastores en una sociedad más amplia.¹⁵ Frecuentemente, los pastores, y especialmente sus élites, fueron incluso incorporadas dentro de las estructuras del Estado, donde los miembros de la élite pastoral tuvieron la posibilidad de actuar como mediadores entre el grupo pastoral y las instituciones del Estado, adquiriendo así prestigio, poder y riqueza. En retorno de estos privilegios, las élites pastorales debían de proveer ayuda militar al Estado en caso de guerra.¹⁶ Esta es una contribución válida, especialmente considerando las bien conocidas cualidades militares de los pastores nómadas.

Al mismo tiempo, las hostilidades fueron una parte importante de la relación entre la sociedad pastoral y el Estado, lo que condujo a agresiones recíprocas y conflictos. Por un lado, el Estado pudo imponer sobre los pastores el abandono de su estilo de vida y su sistema de valores con el fin de convertirse en agricultores sedentarios.¹⁷ Por el otro, las sociedades pastorales pudieron obtener los productos que ellos necesitaban por la fuerza, con ataques irregulares y robos contra la población sedentaria. Esta actitud hacia la guerra y el saqueo está principalmente conectada a sus diversas formas de organización socio-política y sistemas de valor.¹⁸

Así, después de archivar el mito de una estricta relación antitética entre las sociedades pastorales nómadas y el Estado, los investigadores se han pasado hacia la idea de una incluso más fuerte interacción entre los grupos pastorales y las sociedades sedentarias, que también ocurrió en la antigüedad.¹⁹ En conclusión, todas las categorías establecidas hasta ahora con el fin de definir y caracterizar a las sociedades pastorales en su relación con las sociedades sedentarias son inapropiadas. Podemos sugerir que la vida diaria de los pastores nómadas es demasiado dinámica y multifacética para

¹⁴ Kurt FRANZ: “Resources and Organizational Power: Some Thoughts on Nomadism in History”, en Stefan LEDER y Bernhard STRECK (eds.), *Shifts and Drifts...*, Wiesbaden, Reichert Verlag, 2005, p. 65.

¹⁵ Anatoly KHAZANOV y Andre WINK: *Nomads in the Sedentary World*, Richmond, Routledge, 2001, pp. 141-142.

¹⁶ Sobre los aspectos militares de la relación entre pastores nómadas y el Estado ver la contribución de Michael B. ROWTON: “Economic and Political Factors in Ancient Nomadism”, en Jorge Silva CASTILLO (ed.), *Nomads and Sedentary Peoples*, Ciudad de México, Colegio de México, 1982, pp. 25-36.

¹⁷ Daniel T. POTTS: *Nomadism in...*, pp. 366-386.

¹⁸ Jurgen PAUL: *Nomad Aristocrats...*, p. 22.

¹⁹ Para una renovada perspectiva sobre las interacciones entre los pastores nómadas y la población sedentaria en el Próximo Oriente antiguo ver Jeffrey SZUCHMAN: *Nomads, Tribes...*, y Michael P. STRECK y Angelika BERLEJUNG: *Arameans, Chaldeans, and Arabs in Babylonia, Syria and Palestine in the First Millennium B.C.*, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 2013.

ser categorizada. Su fluida experiencia social y estilo de vida puede ser altamente influenciado no solamente por los cambiantes factores políticos y económicos sino también por su propia percepción del mundo como pastores nómadas, de acuerdo a que todas las cosas están en movimiento.

Finalmente, deberíamos preguntarnos hasta qué grado podemos usar categorías modernas con el fin de investigar el pasado y a qué grado puede el uso de estas categorías influenciar y eventualmente confundir nuestro entendimiento de las sociedades antiguas y sus dinámicas. Además, la información disponible para los historiadores y arqueólogos en relación a las sociedades pastorales y su relación con el Estado es inevitablemente limitada. Los vestigios dejados por estas poblaciones son sustancialmente más escasos que los dejados por sus contemporáneos sedentarios. Esto es particularmente evidente en el caso de la producción textual, que especialmente en la antigüedad ha sido una casi exclusiva prerrogativa de las instituciones estatales y religiosas. Aunque la evidencia arqueológica para el pastoralismo nómada es en el presente mucho más sustancial de lo que era hace unas décadas, está todavía lejos de ser concreta.²⁰ Sin la perspectiva de los antiguos pastores y el único apoyo, aparte de la ambigua información arqueológica, de las parciales informaciones de las sociedades sedentarias, es difícil describir los modos de vida y la organización social de las antiguas sociedades pastorales sin errores. En estos casos, de hecho, las representaciones de las sociedades pastorales nómadas pueden ser influenciadas no solo por la ideológicamente parcial visión ofrecida por las sociedades sedentarias sino también por una real falta de comprensión de lo que estas sociedades realmente fueron.²¹ Así, cualquier interpretación y categorización basada en fuentes “extranjeras” debe de ser revisada con un alto grado de precaución.²² Un cuidadoso análisis de esta información puede, sin embargo, proveer información fragmentaria y analíticamente darle sentido.

Los montañeses en las fuentes mesopotámicas y grecorromanas

Sin embargo, es innegable que el registro histórico está dominado por numerosos relatos sobre las hostilidades entre comunidades nómadas/montañesas y sedentarias. Como hemos visto tal visión es debida en parte al hecho de que estos registros generalmente emanan de escritores sedentarios que buscaron retratar a estos pueblos como “los otros”, enemigos que amenazaban la vida civilizada. La escritura ha sido siempre de poco interés para los pastores a causa de su menor utilidad en la esfera pastoral.²³

²⁰ Importantes trabajos arqueológicos sobre el nomadismo pastoral son Roger CRIBB: *Nomads in...*; Kammyar ABDI: “The Early Development of Pastoralism in Central Zagros Mountains”, *Journal of World Prehistory*, 17:4 (2003), pp. 395-448.

²¹ Para la representación de los pastores nómadas por las sociedades sedentarias en la antigüedad véase Laila PRAGER: *Nomadismus in der „Alten Welt“: Formen der Repräsentation in Vergangenheit und Gegenwart*, Münster, LIT, 2012.

²² Richard TAPPER: *Frontier Nomads of Iran. A Political and Social History of the Shahsevan*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, p. 10.

²³ Kurt FRANZ: “Resources and...”, p. 60.

Esta diferencia fundamental en el estilo de vida crea una clara discrepancia entre las fuentes históricas producidas por los Estados que se refieren a los pastores nómadas y las creadas por los propios pastores. Esta significativa fuente de problemas crea, a su vez, dificultades metodológicas, las cuales caracterizan la investigación de los antiguos grupos pastorales y que pueden fácilmente conducir a interpretaciones incorrectas y malentendidos.²⁴ Por ello, el número y naturaleza de nuestras fuentes no puede sino producir un incompleto dibujo de una situación ciertamente mucho más compleja. Hay que tener presente que asirios, babilonios y griegos estuvieron acostumbrados a vivir en un entorno completamente diferente y tuvieron bases culturales e instituciones socio-políticas muy diferentes de estos pueblos, que a sus ojos deberían haber sido “los otros”. La oposición conceptual entre civilizados sedentarios y bárbaros nómadas es un hilo conductor de las narrativas de la civilización de todos los tiempos y los antiguos discursos sobre la alteridad no son una excepción.

Las inscripciones reales asirias ciertamente mostraron que los asirios percibieron una gran diferencia entre ellos mismos y los habitantes de las montañas orientales; una diferencia que normalmente es expresada usando connotaciones y prejuicios negativos profundamente enraizados en la tradición mesopotámica. La influencia de estos estereotipos es evidente en epítetos tales como “moradores de las montañas” (LÚ.šaddû’a o LÚ.šaddā’u), que aparece frecuentemente en los textos para caracterizar a los enemigos de las montañas orientales.²⁵ Este epíteto no solo expresaba una observación neutral del entorno físico en el que estos pueblos vivían, sino que es también una clara indicación de su inferioridad cultural.²⁶ Esta idea de inferioridad originalmente desarrollada en el sistema sumerio de pensamiento probablemente como un tipo de determinismo geográfico, de acuerdo al cual los pueblos que vivían en las montañas no podían haber sido otra cosa que salvajes incivilizados. Del mismo modo, contra los nómadas de la estepa, la literatura mesopotámica ha desarrollado también clichés sobre un tipo de vida que se presenta como rigurosamente antitética al tipo de vida civilizada. La implementación del discurso se remonta al período sumerio contra los nómadas MAR.TU, quienes son definidos negativamente: «no cultivan trigo», «no tienen casa», «no conocen la ciudad», «viven en tiendas en la estepa». Es decir, en estos textos son presentados como verdaderos salvajes.²⁷

La inferioridad de estos individuos conectada al epíteto “morador de la montaña” –o, mejor, a su estatus como una persona bárbara y sin civilizar– fue probablemente conocida también por cada habitante de Asiria, quienes imaginaban a los moradores de las montañas teniendo la apariencia y comportamiento de Enkidu antes de

²⁴ Jeffrey SZUCHMAN: *Nomads, Tribes...*, p. 57.

²⁵ Sobre este tópico ver Robert ROLLINGER: “Berg und Gebirge aus altorientalischer Perspektive”, en Wolfgang KOFLER, Martin KORENJAK y Florian SCHAFFENRATH (eds.), *Gipfel der Zeit*, Friburgo, Rombach Druck, 2010, pp. 25-27.

²⁶ Giovanni LANFRANCHI: “The Assyrian Expansion in the Zagros and Local Ruling Elites”, en Giovanni LANFRANCHI, Michael ROAF y Robert ROLLINGER (eds.), *Continuity of Empire (?)...*, Padua, S.a.r.g.o.n., 2003, p. 85.

²⁷ Pierre BRIANT: *État et pasteurs au Moyen-Orient ancien*, Paris-Cambridge, Cambridge University Press, 1982, p. 36.

su iniciación en la civilización. En la *Epopéya de Gilgameš*, la figura central de Enkidu es representada como un primitivo y fuerte luchador que bajó de la montaña, donde él fue creado. Su cuerpo estaba cubierto con pelo, tenía el pelo de una mujer y vestía pieles de animales (literalmente: «vestía ropas como Sumukan», el dios de los animales salvajes); por su comportamiento: bebía, pastaba y vagaba por la montaña junto con los animales salvajes. El hecho de que estas, o muy similares, caracterizaciones de los moradores de las montañas permanezca detrás de la visión asiria estereotípica de los pueblos montañeses es corroborado por los textos y relieves que describen sus atributos.²⁸ Es razonable pensar que esta caracterización como animales de los moradores de las montañas, la cual fue posiblemente muy popular en el sistema de pensamiento mesopotámico, fue intencional e ideológicamente usada por los reyes asirios con el fin de denigrar al enemigo de las montañas orientales. En estos casos, a la ya negativa representación del enemigo, quien fue siempre representado como injusto y retorcido, fue añadida la de primitivo e incivilizado morador de la montaña.²⁹

Existieron también otras referencias despectivas a estas poblaciones nómadas. Desde el III Milenio a.C. los habitantes de Acad, estuvieron literalmente aterrorizados por la amenaza de las «hordas de *Gutium*» que habitaban en el Zagros central; el texto sumerio la *Maldición de Acad* habla de ellos como un «pueblo que no se puede controlar»; son «los dragones de la montaña», «los enemigos del dios», «miserables que no temen a los dioses» y que no saben «ni de cultos ni de leyes».³⁰ Desde finales del II Milenio a.C. y durante el I Milenio a.C. “guteo” se convirtió en una designación anacrónica y peyorativa que hacía referencia a los pueblos del Zagros que fueron hostiles a Asiria, independientemente de que fueran medos, manneos o urarṭeos, asumiendo dicho etnónimo el significado genérico de “bárbaro”.³¹ De hecho, estos pueblos ya no tenían básicamente ninguna relación especial con los tempranos guteos.

En los textos acadios *lullu*, además de hacer referencia al “enemigo/extranjero” (como la versión urarṭea **lulu(ine)* del siglo VIII a.C.)³², también se refería a un pueblo bárbaro que hablaba una lengua incomprensible: muy rápidamente, *lullu* se con-

²⁸ En los Anales de Aššurnaširpal, los habitantes de la tierra de Sipirmena, probablemente en Zamua, son descritos por «llevar su pelo como mujeres», igual que Enkidu. El mismo estilo de pelo femenino y bárbaro es portado por los lullubi representados en la Estela de Narām-Sîn más de un milenio antes del reinado de Aššurnaširpal. Además, en los relieves asirios, los pueblos del Zagros son casi siempre representados portando mantos de piel de animal salvaje, algo que fue interpretado como un símbolo de salvajismo que recuerda a las ropas vestidas por Enkidu. La hipótesis es apoyada por la observación de que este vestido es indiscriminadamente atribuido a diferentes pueblos del Zagros sin ninguna distinción (Giovanni LANFRANCHI: “The Assyrian...”, 86).

²⁹ Sobre la caracterización del enemigo en las inscripciones reales asirias ver Carlo ZACCAGNINI: “The Enemy in the Assyrian Royal Inscriptions: the ‘Ethnographic Description’”, en Hartmut KÜHNE, Hans NISSEN y Johannes RENGER (eds.), *Mesopotamien und seine Nachbarn: Politische und kulturelle Wechselbeziehungen im alten Vorderasien vom 4. bis 1. Jahrtausend v. Chr.*, Berlín, Reimer, 1982, pp. 410-411.

³⁰ Para estas referencias véase Pierre BRIANT: *État et...*, p. 35.

³¹ Ran ZADOK: “Linguistic Groups in Iran”, en Daniel POTTS (ed.), *The Oxford Handbook of Ancient Iran*, Nueva York, Oxford University Press, 2013, pp. 414-415. Los manneos, por ejemplo, son señalados en un pasaje de un texto de Asarhadon como «indisciplinados guteos» (RINAP 4, Esar. 1: iii 59).

³² *Ibidem*, p. 412.

virtió en un término usado para describir al “bárbaro-montañés-salvaje” en el imaginario asirio.³³ Además, nuevos etnónimos y nuevos epítetos que parecen reflejar, al menos parcialmente, el crecimiento de la conciencia asiria de las realidades de los pueblos montañoses, empezaron a ser usados en los textos para referirse a los habitantes del Zagros central. Un término que aparece frecuentemente para referirse a los medos, *dannūti*, “fuerte”, “fiero”, se refiere probablemente a la notoria fuerza bárbara de los montañoses y no al presunto poder político y militar de los medos en particular.³⁴ Así parece que este término se originó de la visión tradicional mesopotámica de los pueblos de las montañas del este y que la fuerza bárbara de los medos no sería otra cosa que la fuerza salvaje de Enkidu. Como vemos, los mismos etnónimos de los montañoses y pastores nómadas o semi-nómadas se convierten en términos comunes para caracterizar el salvajismo y el bandidaje.

La representación asiria de los pueblos del Zagros como rebeldes, como ladrones que saqueaban las caravanas que cruzaban sus territorios, sin embargo, aunque posiblemente se correspondía, al menos parcialmente, con la realidad, ciertamente expresaba la perspectiva del conquistador y reflejaba el interés de Asiria, el cual estaba siendo perjudicado por el comportamiento rebelde de estos «moradores de la montaña bárbaros». Al contrario, podemos teorizar que desde la perspectiva de los pueblos del Zagros, los asirios no eran más que un poder extranjero que intentaba imponer su control imperial, así como su sistema social e institucional sobre ellos y explotar los recursos de sus territorios. El único recurso para estas poblaciones contra el poder imperial asirio fue la guerra de guerrillas, robos y saqueos, puesto que un conflicto directo contra el poderoso ejército neo-asirio seguramente no hubiera sido exitoso.

La tradicional visión neo-babilónica de los pueblos del Zagros parece haber sido muy similar a la de los asirios. Ambos imperios, de hecho, desarrollados en las tierras bajas mesopotámicas como sociedades urbanas compartían un conjunto de tradiciones y creencias y mucha de su cultura literaria. No obstante, mientras los asirios la reemplazaron progresivamente, al menos en parte, la tradicional terminología y representación de los montañoses con designaciones más neutrales y representaciones más reales,³⁵ los babilonios parecen haber continuado enmarcando su percepción de estos “moradores de la montaña” por concepciones tradicionales y construcciones literarias.³⁶ Además del etnónimo “medos” (y una aparición de manneos) usualmente usado en las *Crónicas*, los epítetos más frecuentes para los montañoses en los textos reales neo-babilónicos son *ummān manda* (“hordas/hombres bárbaros”) y guteos.³⁷ Estos

³³ Pierre BRIANT: *État et...*, p. 35.

³⁴ Giovanni LANFRANCHI: “The Assyrian...”, pp. 90-91.

³⁵ El incremento y más estables contactos con los pueblos del Zagros desde el reinado de Tiglath-pileser III en adelante condujo ciertamente a una mayor familiaridad con las realidades de la vida de estos pueblos y su entorno.

³⁶ Trabajos literarios clásicos de origen sumerio que mencionan a los pueblos del Zagros del III Milenio a.C. portando atributos ficticios, tales como la *Maldición de Acad*, la *Leyenda Cuthea de Narām-Sîn* y la *Lamentación sobre la Destrucción de Sumer y Ur*, fueron una parte integral de la tradición erudita babilonia desde su canonización en el periodo paleo-babilonio en adelante.

³⁷ Silvia BALATTI: *Mountain Peoples in the Ancient Near East BCE*, Wiesbaden, Harrassowitz, 2017, pp. 154-163.

términos, como hemos visto en el caso de “guteo”, son *topoi* literarios de la más alta tradición mesopotámica con connotaciones peyorativas y una fuerte base teológica. Su uso en los textos conecta directamente a los pueblos del Zagros del I Milenio a.C. con las bárbaras hordas de montañeses de la tradición, quienes no tenían ni ley ni religión y que habían sido enviados por los dioses para castigar el comportamiento irrespetuoso y pecaminoso de los reyes mesopotámicos. Los babilonios continuaron viendo a las montañas del este como una región dominada por el caos y localizada fuera de las fronteras del mundo civilizado, como ya había sido considerado en el mapa mental del Próximo Oriente antiguo por más de un milenio.³⁸

Los textos más informativos sobre las costumbres y comportamientos de estos pueblos provienen de las fuentes greco-romanas, quienes expresan por primera vez la manera de describir e interpretar otras culturas a través del género literario de la etnografía, esto es, un estudio autoconsciente de otros pueblos.³⁹ No obstante, las fuentes grecorromanas tampoco están libres de estereotipos. De hecho, el proceso de reconocer y mediar entre una identidad cultural y otra permitió el desarrollo del pensamiento etnográfico antiguo, pero implicó también la creación del otro, una objetivación y sobre-simplificación de lo que el otro pueblo era en realidad. Así, por un lado, el “otro” permitió a las fuentes clásicas afirmar su propia identidad cultural al considerar similitudes y diferencias entre ellos y otros pueblos;⁴⁰ por otro, los “otros” fueron vistos a través de la lente de las creencias de griegos y romanos, quienes les atribuían un conjunto de características que fueron frecuentemente descontextualizadas, monolíticas y el resultado de malentendidos o prejuicios. Así, para varios autores clásicos, como en la tradición mesopotámica, la visión de estos pueblos está altamente influenciada por un tipo de determinismo medioambiental, el cual, de acuerdo a las fuentes, parece haber influido en varios aspectos del modo de vida de estas poblaciones en general. Como muestra Briant hay unos persistentes *topoi* que son el resultado de una determinada forma de pensar y son usados recurrentemente para representar a todos los pastores nómadas.⁴¹ Estos *topoi* son principalmente el nomadismo, concebido como un término peyorativo que indica un modo de vida opuesto al desarrollado por los agricultores,

³⁸ Robert ROLLINGER: “Berg und...”, pp. 4-13. Esta concepción es perfectamente resaltada por una carta neo-babilónica de Uruk, de acuerdo a la cual Media – que aquí parece ser un término geográfico no definido usado para indicar un territorio distante en las montañas del este, más que una designación de una entidad política real con fronteras bien definidas – fue un refugio para criminales (Erich EBELING: *Neubabylonische Briefe*, Munich, Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, 1949: pp. 138-139, n° 255, pp. 1-24).

³⁹ Joseph SKINNER: *The Invention of Greek Ethnography: From Homer to Herodotus*, Oxford, Oxford University Press, 2012, p. 3.

⁴⁰ Sobre el tópico del otro y los estereotipos en el reciente discurso antropológico ver Lila ABU LUGHOD: “Writing against Culture”, en Richard FOX (ed.), *Recapturing Anthropology: Working in the Present*, Santa Fe, School of American Research Press, 1991, pp. 137-162; Daniel BAR-TAL: “Formation and Change of Ethnic and National Stereotypes: An Integrative Model”, *International Journal of Intercultural Relations*, 20, 1997, pp. 491-523; y Anna VIRKAMA: “From othering to understanding”, en Vesa KORHONEN (ed.), *Cross-Cultural-Lifelong Learning*, Tampere, TUP, pp. 39-60, 2010. Sobre la representación del otro ver las obras clásicas de Edward SAID: *Orientalism*, Nueva York, Knopf Doubleday, 1978 y *Culture and Imperialism*, Londres, Vintage Books, 1994; y James CLIFFORD y George MARCUS: *Writing Culture. The poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley, University of California, 2010.

⁴¹ Pierre BRIANT: *État et...*, pp. 12-26.

formas salvajes de nutrición y comportamiento, y una predisposición natural para la violencia y la brutalidad.

Las concepciones del sistema griego de pensamiento sobre diferentes grados de civilización en las sociedades humanas fueron ya teorizadas por Platón y Aristóteles.⁴² De acuerdo a estas teorías, la vida en las ciudades y el desarrollo de las actividades agrícolas eran la norma entre los humanos y correspondía a un alto grado de civilización. Al contrario, maneras de vida tales como la de los pastores nómadas fueron consideradas para ser una etapa más baja de la evolución cultural. El hecho de que los términos “nómada” y “pastor” son usados algunas veces como sinónimos por los autores clásicos es sugerido por el hecho de que los uxienos de las montañas de Arriano son considerados por no tener «ni bienes ni tierras arables» (ARR., *An.*, III.17.6). De este modo, pueblos como los uxienos, mardos o cosseanos fueron percibidos por los griegos que siguieron a Alejandro como menos civilizados, en el sentido de que sus sociedades no estaban basadas ni en ciudades ni en instituciones urbanas ni en la agricultura. La ausencia de estas últimas características condujo a los autores clásicos a considerar estos específicos grupos de población como salvajes.

Además, varios autores clásicos se refieren a estas poblaciones como bandidos o ladrones.⁴³ Según Ctesias, el padre de Ciro era un mardo que practicaba el bandidaje, mientras que su madre criaba cabras (*FGrH* 90 F66 1-3). A lo largo de la historia, los mardos han mantenido la reputación de ser una población guerrera y agresiva (CURT. XIX.19.3; NIC.DAM. XVI.1.18), a pesar de que al igual que otros pueblos montañeses, como por ejemplo los uxienos, había grupos de mardos que son catalogados explícitamente como agricultores (CURT. V.6.12-17). La mayoría de los textos antiguos insistieron en el estado de hostilidad que regía las relaciones entre los pueblos nómadas/montañeses y las autoridades persas. Esto es algo que ilustra Clearco al ofrecer sus servicios a Tisafernes tras la batalla de Cunaxa (X., *An.*, II.5.13). El tema de la agresividad de la montaña y el nómada está particularmente presente en toda la literatura grecorromana.⁴⁴ Muchos textos dan cuenta de esta percepción: los misios y los pisidios «ocupan posiciones muy fuertes en el territorio del rey», el cual saquean (X., *Mem.*, V.26); los licaonios «explotan en su beneficio la tierra de los persas» (X., *An.*, III.2.23). Media y Armenia, según Estrabón (STR. XI.12.4), «están pobladas con un número infinito de pequeñas tribus de montañeses que viven de la rapiña y el robo». En Estrabón en particular, los nómadas aparecen constantemente como agresores, llegando a amenazar o incluso arruinar las regiones cultivadas (STR. XI.4.5, XI.7.2, XI.8.3-5). Hay pocas dudas de que para la mayoría de los autores grecorromanos la agresividad es una de las características de la vida de los pastores nómadas.

La violencia y la actitud belicosa también están relacionadas con los modos de combate de los nómadas y de los montañeses. De hecho, es muy característico que los

⁴² Sobre Aristóteles ver *Ibíd.*, pp. 14-15 (ARIS., *Pol.*, 1.1256a). Sobre la progresiva evolución de la humanidad de acuerdo a Platón ver *Leg.*, 3.676a-683a.

⁴³ Pierre BRIANT: *État et...*, p. 20.

⁴⁴ Pierre BRIANT: “«Brigandage», dissidence et conquête en Asie Achéménide et hellénistique”, *Dialogues d’Histoire Ancienne*, 2 (1976), pp. 169-170, 179.

autores clásicos comparen con frecuencia a estos individuos con las bestias salvajes, de modo que se hizo la guerra contra ellos como si de una batida de caza se tratase.⁴⁵ A ojos griegos, esta comparación puede justificarse en el hecho de que los combates que tuvieron que librar contra estos “salvajes” no tenían relación con la guerra de hoplitas (o falangistas), y mucho menos con los grandes combates de caballería de Issos y Gaugamela. A menudo se vieron enfrentados con los métodos de combate muy particulares de sus oponentes, cuya arma principal era la tierra misma. Aquí, la oposición caza/guerra se superpone exactamente a la antítesis barbarie/civilización. Los montañeses viven, se alimentan y luchan como animales salvajes. La comparación los confina definitivamente en el mundo de la barbarie: ni siquiera saben luchar como los hombres, como individuos civilizados.⁴⁶ Esta caracterización es principalmente el resultado de un “estereotipo ecológico”, de acuerdo con el cual estos individuos están predispuestos a ser agresivos y guerreros.⁴⁷

De acuerdo a un antiguo pensamiento “etnográfico”, la agresividad natural de estos pueblos parece haber sido principalmente debida a su salvajismo pero también a la necesidad.⁴⁸ Estas asociaciones no son inocentes: desde el determinismo geográfico se construye toda una cadena de causalidades que, a su vez, dan una interpretación parcial de las relaciones entre el Estado y los pastores nómadas: la pobreza del suelo y los rigores del clima para la vida errante, la miseria y por ello la agresión a los países ricos. Con respecto a los nómadas propiamente dichos, el razonamiento causal se enriquece, si se puede decir así, mediante un vínculo adicional a través del siguiente esquema: pobreza, movilidad, agresividad. Arriano (ARR., *An.*, III.24.2) simplemente explica la actitud guerrera de los mardos de la región del Caspio como una consecuencia de su pobreza. Por ello, «los cosseanos hacen todos los días expediciones de saqueo, ya que su tierra es pequeña y árida, por lo que tienen el propósito de vivir sobre los demás»; «si todos son combatientes, es por necesidad» (STR. XVI.1.18; XI.7.1). También, de acuerdo con Diodoro, el país de los cosseanos, que estaba habitado por bárbaros guerreros, estaba ausente de suministros adecuados (DIOD. XIX.19.2). Si Atradates, padre de Ciro, de la familia de los mardos de Persia, se hizo bandido fue empujado por la pobreza (*FGrH*, 90, F.66.3).

En el pensamiento de los escritores greco-romanos vivir en un país árido y no productivo conducía inevitablemente al pueblo local a ser agresivo contra otros y contra los extranjeros que cruzaban sus territorios con el fin de obtener acceso a los pocos recursos disponibles. Por consiguiente, hay una oposición total entre aquellos individuos que viven en las montañas y aquellos otros que lo hacen en la llanura. Los segundos son campesinos y en consecuencia pacíficos; a los primeros, en cambio, se les reservan adjetivos tales como salvajes, combativos, bandidos, etc. Así pues, entre los numerosos ejemplos, Arriano (ARR., *An.*, III.17.1-3) distingue muy claramente entre los uxienos a aquellos que viven en la llanura, que se someten al sátrapa persa y poste-

⁴⁵ *Ibidem*, pp. 172-174.

⁴⁶ Pierre BRIANT: *État et...*, p. 23.

⁴⁷ Sobre esta natural predisposición de los nómadas y montañeses véase *Ibidem*, pp. 20-26.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 26.

riormente a Alejandro, y a aquellos otros que viven en la montaña y que son independientes, realizan saqueos y se oponen ferozmente a Alejandro. Toda esta exposición es un claro prejuicio contra estas regiones ya que no tenían en consideración la realidad del entorno, al cual no le faltaban recursos naturales como vimos. Además, esto es también un prejuicio contra el éxito de los modos de subsistencia alternativos a la agricultura; principalmente, el pastoralismo ha sido siempre particularmente exitoso en entornos semi-áridos y montañosos.

De este modo, es muy claro que el discurso mesopotámico y clásico sobre los bárbaros montañeses se basaba en una serie de características comunes. La forma de vida bárbara se define negativamente: el bárbaro es ante todo el que no vive como civilizado; él no tiene una casa fija, no vive en ciudades, en resumen, no tiene un hábitat permanente; él no come pan porque no cultiva los campos. Muy importante es el vínculo que se establece entre la ecología y el estilo de vida: vive en zonas no aptas para el cultivo, inaccesible a la civilización, en otras palabras, en los desiertos o en las montañas. Por lo tanto, se puede observar que, al menos, las civilizaciones urbanas desarrollaron un discurso de degradación del género nómada y montañés. Este discurso se basa en toda una serie de estereotipos: movilidad espacial, lugar de residencia inaccesible, hábitos y costumbres inusuales, engaño y agresión. En estas condiciones, las relaciones entre los grandes reinos del Próximo Oriente y los pueblos de las montañas y las estepas, tal como las percibieron los primeros, se establecen en términos de resistencia de éstos con relación a los segundos.

Los persas y las poblaciones montañosas

De este modo, podemos ver a través de estos ejemplos, que tanto la clase gobernante mesopotámica como los autores grecorromanos consideraron a un pueblo más civilizado si sus habitantes desarrollaron actividades agrícolas y vivieron permanentemente en ciudades, pueblos y villas. Sin embargo, no encontramos ningún rastro de formas específicas de representación de estos pueblos en las fuentes urarteanas, elamitas o aqueménidas. Aunque esto podría ser determinado por la naturaleza de los textos, los cuales, como por ejemplo en los casos de los *corpus* elamita y persa, son principalmente administrativos, pero también por la vecindad y particular relación de los urarteos, elamitas y persas con estas poblaciones. El entorno montañoso del Zagros y el modo de vida desarrollado por los pueblos locales no era desconocido a los urarteos, quienes compartieron un territorio similar y comparables recursos naturales, e incluso algunas afinidades culturales especialmente con los pueblos del norte de Zagros.⁴⁹ Lo mismo puede ser dicho de los elamitas, cuyo territorio fue concebido desde el comienzo como integrado por las tierras bajas de Khūzistān y las tierras altas de Khūzistān y Fārs, e incluso más para los persas, para quienes las montañas del Zagros fueron una parte integral y esencial de su territorio y cultura de origen. Por estos motivos, en muchos

⁴⁹ Silvia BALATTI: *Mountain Peoples...*, pp. 127-133.

aspectos dependemos de la información transmitida por los autores grecorromanos, la cual debe de ser tratada con especial cautela.

Según éstos, durante el periodo aqueménida, al abrigo de las montañas, los montañeses realizaron incursiones de rapiña sobre las regiones fértiles situadas en las llanuras, creando grandes focos de inestabilidad en los territorios circundantes a sus dominios. Para ellos, la montaña era una guarida inexpugnable e impenetrable: rocas formidables y bosques profundos se oponían a la progresión de los asaltadores (DIOD. XIX.6-7; X., *An.*, IV.2.3-4).⁵⁰ El hecho de ser guerreros que contaban con un armamento ligero les habría permitido también realizar ataques de pillaje rápidos y efectivos contra objetivos determinados, ya fuera una estación en el camino real o una caravana que se dirigía por dicha vía. Un ejemplo de ello es narrado por Estrabón (STR. XIII.3.18), cuando menciona a los mosinecos, pueblo «completamente salvaje» del norte de Asia Menor, no sujeto al Gran Rey, que tenía la práctica de atacar a los viajeros. Las fuentes grecorromanas nos dicen que los persas emprendieron campañas militares contra las incursiones de estos bandidos de las montañas en repetidas ocasiones, como fue el caso de los cadusios (PLU., *Art.*, 24) e isaurios (DIOD. XVIII.22,1). Como vemos, un estudio en profundidad de estas fuentes muestra que lo descrito no se correspondería con la realidad socio-económica, geográfica y cultural de estos pueblos. El saqueo y el bandidaje habrían sido actividades secundarias y muy excepcionales.

Hay otros investigadores, sin embargo, que observan estas actividades como una lucha de liberación, una resistencia ante los intentos de conquista militar de los grandes imperios. En efecto, la conquista militar de estas poblaciones tenía dos objetivos básicos: por un lado, la conquista integraba a las poblaciones sometidas en el ciclo de la producción, es decir, permitía elevar el nivel de las fuerzas productivas. Por otra parte, y al mismo tiempo, la conquista garantizaba la seguridad, es decir, permitía controlar las grandes vías de comunicación que atravesaban las llanuras y supervisar a las poblaciones reducidas al estado de campesinos dependientes; por el contrario, aquellos individuos que disponían de los medios para resistir se excluían, es decir, eran rechazados o contenidos en las montañas, siendo considerados de forma injusta como bandidos por las actividades que realizaban.⁵¹ No obstante, sus actuaciones no debieron haber sido muy distintas a las que protagonizaron sátrapas en rebelión abierta contra el Gran Rey, puesto que se apoderaban de las fortalezas reales, robaban en los pueblos situados en la tierra real y se hacían dueños de los tributos destinados al monarca.

No obstante, varias evidencias prueban que las relaciones entre los monarcas aqueménidas y estas poblaciones montañesas no se redujeron únicamente a la guerra, los ataques o la agresión, siendo estas acciones realmente escasas y aisladas. Los persas emplearon diferentes métodos para que el *modus vivendi* con estos pueblos fuera beneficioso para ambas partes. Sabemos que muchas tribus de pastores nómadas vivían en el suroeste de Irán durante el periodo aqueménida (cosseanos, uxienos, elymeos, mar-

⁵⁰ Pierre BRIANT: *État et...*, pp. 22-23.

⁵¹ *Ibidem*, pp. 177-186.

dos, etc.). Uno de los métodos adoptados por los persas para controlar esta región montañosa fue establecer confederaciones tribales encabezadas por un individuo leal al rey, como lo fueron Medates o Gobrias.⁵² El rey persa reforzó estas confederaciones con políticas matrimoniales. De hecho, Sisigambis, la madre de Darío III, era presumiblemente una uxiena.⁵³

Esta región era crucial para el imperio persa pues por ahí transitaban los caminos reales que unían dos de sus grandes capitales, Persépolis y Susa. El control de las rutas de comunicación a través de las montañas siempre fue esencial para evitar posibles emboscadas por los locales a expensas de las caravanas que las cruzaban. Las cartas asirias mencionan la participación de algunos pueblos del Zagros en estos asaltos,⁵⁴ donde los pasos montañosos parecen haber sido lugares donde los montañeses concentraron sus ataques. El control sobre las rutas de comunicación por estos pueblos es confirmado a finales del periodo aqueménida por referencias al hecho de que los cosseanos, por ejemplo, demandaran una tasa incluso a los reyes cuando pasaban a lo largo de su territorio. Según Diodoro, el camino real entre Susa y Ecbatana evitaba los Zagros centrales (Lūristān), porque la ruta directa que atravesaba el país de los cosseanos era «mala, estrecha y escarpada» y porque este pueblo exigía el pago de un “peaje” por el derecho de paso (DIOD. XIX.19.2-3). La experiencia de Antígono en Cossea evidencia la importancia de tratar con los montañeses con el fin de cruzar su territorio sin pérdidas (DIOD. XIX.19.2-8). Mientras que desde la perspectiva griega el pago de un peaje a estas poblaciones era una petición irrazonable, podemos imaginar que esto fue simplemente considerado por estas entidades autónomas una correcta compensación por el paso por su territorio.

Según Estrabón (STR. XI.13.6), el Gran Rey no pagaba solamente un impuesto (φόρος) a los cosseanos, sino que también les hacía “regalos” (δωρα). Esto es corroborado por Jerónimo de Cardia (DIOD. XIX.19.3), quien emplea el término δωροδοκέιν (“que recibe regalos”). El caso de los cosseanos no es un hecho aislado: Arriano, con respecto a los uxienos, emplea también el término τα γέρα (“el don”, ARR., *An.*, III.17.6). Sin embargo, aunque los relatos grecorromanos tratan de mostrar la debilidad y fragilidad de los reyes persas, la realidad parece haber sido muy diferente. Las fuentes clásicas trataron de contrastar radicalmente la actitud griega de Alejandro y Antígono y la de los reyes persas a la hora de tratar con estos pueblos: los primeros son valientes y orgullosos al negarse a pagar un tributo y hacer frente a estas poblaciones; los segundos son cobardes y viles al plegarse a las exigencias de estos pueblos.⁵⁵ No

⁵² Gobrias (Gaubaruva en antiguo persa), el hijo de Mardonio (Mardunuya en antiguo persa), por ejemplo, es distinguido por referencia a su tribu en la versión babilonia de la inscripción de Behistun, *pa-di-iš-ú-ma-riš* y en la fachada de la tumba de Darío en Naqš-e Rostam: «Gobrias, un patischoriano (op. Pātišuvariš; DNC), portador de la lanza del rey Darío». Aparte de estas inscripciones, la única referencia a esta tribu en el suroeste del actual Irán la encontramos en Estrabón (STR. XV.3.1), aunque desafortunadamente el geógrafo griego no dice nada sobre ellos, excepto que eran campesinos.

⁵³ Ali BAHADORI: “Achaemenid Empire, Tribal Confederations of South-western Persia and Seven Families”, *Iranian Studies*, 50:2 (2017), p. 174.

⁵⁴ Silvia BALATTI: *Mountain Peoples...*, pp. 96-107.

⁵⁵ Pierre BRIANT: “«Brigandage»...”, p. 190.

obstante, es difícil de creer que el Gran Rey no pudiera tener éxito, si hubiera querido, donde Alejandro y Antígono habían pasado victoriosamente. Si uno está dispuesto a admitir que los reyes persas no eran ni cobardes ni incapaces, se debe de admitir que la elección de la ruta a través del territorio de los cosseanos y uxienos fue deliberada y voluntaria.

De hecho, el “control” que los cosseanos ejercieron en sus desfiladeros solo habría sido realmente efectivo si el Gran Rey decidía tomar la ruta directa, en lugar del camino real. El caso de los uxienos de la montaña es más significativo, pues su territorio estaba ubicado lejos del camino real que unía Susa con Persépolis: este camino cruzaba el país de los uxienos de la llanura, administrado directamente por los persas. De este modo, para pagar a estos pueblos, el Gran Rey tuvo que desviarse intencionalmente. Habría que pensar más bien que la política seguida con respecto a estos pueblos era la del don y el contra-don. Los reyes persas, en sus desplazamientos entre las capitales de su Imperio, utilizaban deliberadamente las vías “controladas” por los montañeses, a los que les pagaban voluntariamente una determinada suma. En otras palabras, el encuentro con los cosseanos o los uxienos no desembocaba en un acto de guerra, sino que se expresaba en términos de acuerdo y contrato. Esta práctica es denominada como el “don vinculante”.⁵⁶ Es decir, hay una relación funcional entre donación e intercambio, siendo la donación solo un elemento de un sistema de beneficios recíprocos que son tanto gratuitos como vinculantes, la libertad de la donación obliga al beneficiario a una contra-donación, lo que genera un flujo continuo de donaciones y regalos compensatorios.⁵⁷ Así, la “subvención” pagada por el Rey es “voluntaria”, ya que tiene el valor de consagrar un acuerdo, con lo cual está claro que este episodio anual da cuenta de un estado de paz entre los montañeses y los aqueménidas o, si se prefiere, de un estado de “hostilidad regulada”.⁵⁸

Estos acuerdos, renovados cada año, dan buena cuenta de la naturaleza de los vínculos que unían a los pueblos montañeses con los persas. Estos, en primer lugar, vieron su autonomía reconocida casi explícitamente, ya que llegaron a un acuerdo con el Gran Rey. Esta autonomía no es puramente formal, ya que, según toda apariencia, estas personas no rendían tributo. Sin embargo, al tomar la iniciativa el rey persa mediante la entrega de “regalos”, exigía a estas poblaciones a estar obligadas. A través de tales dones se establecía una jerarquía: dar es mostrar la superioridad de uno, estar por encima; aceptar sin dar nada a cambio, o sin dar más de vuelta, es volverse un siervo, caer más bajo.⁵⁹ De este modo, la dependencia fue realmente de los montañeses con respecto a los persas, y no al contrario, ya que cada año el rey llegaba para renovar una soberanía que debía seguir siendo ficticia.⁶⁰ De hecho, este tipo de regalos no debe-

⁵⁶ *Ibidem*, p. 192; Marcel MAUSS: *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques (1923-24)*, *Sociologie et Anthropologie*, París, Les Presses Universitaires de France, 1968, pp. 145-146.

⁵⁷ Émile BENVENISTE: “Don et échange dans le vocabulaire indo-européen”, *Annales de Sociologie* (1948-1949), p. 7.

⁵⁸ Pierre BRIANT: “«Brigandage»...”, p. 192 e *Histoire de l'Empire perse, de Cyrus à Alexandre*, París, Fayard, 1996, pp. 747-753.

⁵⁹ Marcel MAUSS: *Essai sur...*, p. 146.

⁶⁰ Pierre BRIANT: “«Brigandage»...”, p. 193.

rían de interpretarse como expresión de unas relaciones de intercambio recíproco: el monarca hace regalos o corresponde con regalos de forma regia, no igualitaria, y mucho menos servil;⁶¹ además, probablemente, el intercambio de regalos tuvo lugar durante ceremonias regias cargadas de simbolismo.

Podemos preguntarnos en qué medida este complicado ritual de entrega de regalos reales no recubría también un intercambio de bienes materiales, sin que se pueda hablar por eso de “comercio” en el sentido estricto del término, pues los regalos pagados por el rey no pueden ser asimilados a una compra.⁶² Dichos bienes no necesariamente implican una obligación por parte del rey, sino la manifestación de su superioridad y la subordinación de los montañeses. Si esta hipótesis está bien fundamentada, conduce a dos observaciones: por un lado, aunque políticamente autónomos, los montañeses están, no obstante, en el camino de la integración en la economía real (como veremos); y, por otra parte, la conquista de Alejandro constituyó una ruptura total, ya no era una cuestión de intercambios, sino de integración política y del pago de tributos: desde entonces, para los montañeses, el φόρος revestía otro significado contrario al que les ofrecía el Gran Rey. Además, el Estado persa obtenía otras ventajas. Como contra-regalo, estos pueblos debían proporcionar, entre otras cosas, lo que seguía siendo su principal riqueza: hombres, es decir, soldados. El Gran Rey lograba no solo que los habitantes de las montañas no fueran un foco de inestabilidad, sino que también participasen en su defensa enviando contingentes a los ejércitos reales. Igualmente, la provisión de contingentes militares es también una forma de integración, ya que, en general, todas las unidades estaban bajo la autoridad de los persas (HDT. VII.81; 96).

Por todo ello, la entrega de regalos tenía un profundo significado en el sistema persa y estaba cargado de un profundo simbolismo. En vez de ser conscientes de la importancia de esta tradición en las culturas próximo orientales, los autores grecorromanos no transmitieron un correcto entendimiento de ella. La entrega de regalos en el Próximo Oriente antiguo implicaba una profunda y recíproca relación socio-política, y esto se aplica también al intercambio entre el rey y sus súbditos: el intercambio obligaba tanto al dador como al receptor a una lealtad recíproca, aunque siempre subrayándose la posición superior del monarca. Cada regalo tendía a producir obligaciones, frecuentemente duraderas y de gran alcance, creando a su vez lazos fiables.⁶³ La relación entre el Gran Rey y estos pueblos montañeses fue probablemente de este tipo: el rey y los súbditos, incluidos los jefes tribales, se beneficiaron mutuamente por el intercambio de regalos, principalmente metales preciosos por ganado. Además, por un lado, los reyes aqueménidas garantizaban la seguridad de los pastos, las tierras y las migraciones estacionales de los pastores, y por otro lado los montañeses aceptaban la obliga-

⁶¹ Josef WIESSHÖFER: “The Achaemenid Empire”, en Ian MORRIS y Walter SCHEIDEL (eds.), *The Dynamics of the Ancient Empires: State Power from Assyria to Byzantium*, Oxford, Oxford University Press, 2009, p. 86.

⁶² Marcel MAUSS: *Essai sur...*, pp. 185-186.

⁶³ E. GLAIG: “Is loyalty a favor? Or: Why gifts cannot oblige an Emperor”, en Gadi ALFAZI, Valentin GOEBNER y Bernhard JUSSEN (eds.), *Negotiating the gift. Pre-modern Figurations of Exchange*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2003, p. 48.

ción de proteger los caminos reales y las caravanas, así como prestar unidades auxiliares a los ejércitos persas.⁶⁴

Es difícil imaginar que la razón para las batallas que tuvieron lugar entre Alejandro y las tribus del Zagros fuera su desconocimiento de la relación entre el Gran Rey y estos pueblos, aunque Pierre Briant atribuye el error de Alejandro al hecho de entender el regalo como un “peaje” o “derecho de paso”.⁶⁵ De cualquier modo, la evidencia sugiere que los uxienos recuperaron su independencia en el 317 a.C., o quizás incluso antes, ya que los autores antiguos los listan entre los pueblos autónomos de Persia (ARR., *Ind.*, 40.). Así, mientras la acción de Alejandro de someter a los uxienos y los cosseanos probó ser ineficaz y sin ningún resultado duradero o efectivo, las políticas desplegadas por los monarcas aqueménidas sí resultaron en una situación durable. Sin recurrir a la fuerza, el rey aseguraba la lealtad de algunas problemáticas entidades, mientras las últimas proveían al ejército persa contingentes militares y seguridad en los caminos, lo que claramente benefició la actividad comercial y la afluencia de riqueza al núcleo del imperio.⁶⁶ Del mismo modo, la circulación de regalos no es un mero *quid pro quo* para mantener la paz y asegurar la circulación, sino que también fue la manifestación del poder y la superioridad del rey persa. Además, dada la documentación disponible, parece que esta relación fue duradera a lo largo de todo el periodo aqueménida, así como una herencia del periodo anterior.

A este respecto, sabemos que el componente nómada o semi-nómada en esta región del Zagros meridional, aunque no pródigo en la evidencia arqueológica, era ya fuerte en el período neo-elamita. Según Vallat, las tablillas de la Acrópolis de Susa (datadas alrededor del 600 a.C.) proporcionan por sí mismas la evidencia de una estrecha red de relaciones entre estos grupos semi-nómadas del Zagros y la administración central de Susa. Vallat indicó que las designaciones colectivas, atestiguadas en base a un antropónimo, eran algo más que referencias al personaje epónimo o al líder de un gru-

⁶⁴ Margaret ROOT: *The King and Kingship in Achaemenid Art: essays on the creation of an iconography of empire*, Leiden, Diffusion, EJ Brill, 1979, p. 239; Heleen SANCISI-WEERDENBURG: “Gifts in the Persian empire”, en Pierre BRIANT y Clarisse HERRENSCHMIDT (eds.), *Le Tribut dans l'Empire Perse*, París, Institute Etudes Iraniennes, 1989, p. 131; Amélie KUHRT: *The Persian Empire. A corpus of sources from the Achaemenid Period*, Vols. I-II, Londres, Routledge, 2007, pp. 831-832.

⁶⁵ Pierre BRIANT: “«Brigandage»...”, p. 194. Para el intercambio de regalos en la cultura griega véase Erich KISTLER: “Grosskönigliches “symbolon” im Osten - exotisches Luxusgut im Westen: zur Objektbiographie der achämenidischen Glasschale aus Ihringen”, en Robert ROLLINGER et al. (eds.), *Interkulturalität in der Alten Welt: vorderasien, Hellas, Ägypten und die vielfältigen Ebenen Kontakts*, Wiesbaden, Harrassowitz, O, 2010, pp. 63-95, y Gocha TSETSKHLADZE: “Beware of Greeks Bearing Gifts: Gift, Tribute, Bribery and Cultural Contacts in the Greek Colonial World”, en Robert ROLLINGER et al. (eds.), *Interkulturalität in der Alten Welt: vorderasien, Hellas, Ägypten und die vielfältigen Ebenen Kontakts*, Wiesbaden, Harrassowitz, O, 2010, pp. 41-61. Para una visión diferente véase Woulter HENKELMAN: “Of Tapyroi and tablets, states and tribes: the historical geography of pastoralism in the Achaemenid heartland in Greek and Elamite sources”, *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, 54:2 (2011), p. 9.

⁶⁶ Para las relaciones entre el Gran Rey y los uxienos véase por ejemplo Pierre LERICHE: “Problèmes de la guerre en Iran et en Asie Centrale dans l'empire perse et à l'époque hellénistique”, en Jean DESHAYES (ed.), *Le Plateau Iranien et l'Asie Centrale des origines à la conquête islamique*, París, Éditions du CNRS, 1977, p. 300; Ali BAHADORI: “Achaemenid Empire...”, pp. 173-197 también trata el tema de los uxienos y los patishorianos.

po nómada.⁶⁷ En algunos casos, como el de la gente de Appalaya (un nombre babilónico atestiguado como denominación colectiva y como nombre propio independiente),⁶⁸ los miembros de estos grupos se designan con una referencia al nombre de su líder o “rey”,⁶⁹ ya que los nómadas no podían ser etiquetados recurriendo a un topónimo permanente, ni ellos podían identificarse con él. De acuerdo con Henkelman, estas “tribus” son las responsables de que tengamos la impresión de una fragmentación del poder, que durante mucho tiempo tuvo un papel relevante en nuestra percepción de esta parte de la historia elamita;⁷⁰ un análisis cuidadoso de los textos del Archivo de la Acrópolis de Susa revela en cambio que el poder central fue capaz de desarrollar de manera conveniente el control político de estas entidades semi-nómadas, posiblemente también a través de la práctica del don y el contra-don.

El área de distribución geográfica de estas relaciones tal vez se extendió más allá de las fronteras de Susiana y Khūzistān. El descubrimiento de los vasos preciosos con etiquetas elamitas de Kalmākarra, en Lūristān, parece significativo: tanto los textos administrativos de Susa como las inscripciones de Kalmākarra mencionan el reino de Samati junto con los mismos antropónimos.⁷¹ La presencia de estas agrupaciones nómadas volverá al escenario de la historia escrita hacia el final del período aqueménida, convirtiéndose en un componente particular de la Elymais seléucida y arsácida.⁷² Estas estrategias no son prueba del poder de un Estado débil, sino que muestra la capacidad para controlar grupos fundados sobre medios de subsistencia diferentes.⁷³ Desde este punto de vista, los reyes persas continuaron la política llevada a cabo por los monarcas neo-elamitas. De hecho, lo mismo que observamos en los textos del Archivo de la Acrópolis de Susa aparece en los textos del Archivo de la Fortificación de Persépolis unos 100 años después.

Este Archivo arroja luz sobre varios aspectos de la cultura, religión y sociedad persa. Es más difícil captar, sin embargo, la realidad de las comunidades locales de campesinos y pastores viviendo junto con los administradores imperiales, funcionarios, sacerdotes, viajeros, artesanos y trabajadores. De hecho, debemos imaginar la presencia de varios grupos de personas, ambos sujetos a, e interactuando con, la maquinaria imperial, quienes habitaban en las villas localizadas en los valles intermontañosos y estacionalmente, en las más altas elevaciones de las montañas del Zagros Central y meridional. La administración de la región de Persia requirió el desarrollo de complejas y amplias estructuras organizativas, comunicativas y productivas, las cuales debie-

⁶⁷ François VALLAT: “Les prétendus fonctionnaires *unsak* des textes néo-élamites et achéménides”, *ARTA* 2002.006, 2002, pp. 2-3.

⁶⁸ Walther HINZ y Heidemarie KOCH: *Elamisches Wörterbuch*, Berlin, D. Reimer, Vol. I, 1987, p. 20.

⁶⁹ Appalaya es designado como “rey” en la tablilla S, 71. Vincent SCHEIL: *Textes élamites-anzanites, troisième série*, Paris, Ernest Leroux, 1907.

⁷⁰ Woulter HENKELMAN: “Defining Neo-Elamite history”, *Bibliotheca Orientalis*, 60 (2003b), pp. 257-259.

⁷¹ Woulter HENKELMAN: “Persians, Medes and Elamites: acculturation in the Neo-Elamite Period”, en Giovanni B. LANFRANCHI, Michael ROAF y Robert ROLLINGER (eds.), *Continuity of Empire (?)...*, Padua, S.a.r.g.o.n, 2003a, pp. 214-27; ídem, “Defining...”, p. 257.

⁷² Gian Petro BASELLO: “Pre-Achaemenid Persians: An Elamite point of view”, en *Erstes Italienisch-Österreichisches Iranistisches Symposium Cagli, 17.-19. September 2005*, s.l, s.n, 2005, p. 6.

⁷³ Véase Pierre BRIANT: “«Brigandage...”, p. 192 y *Histoire de...*, pp. 747-753.

ron de haber sido figuradas por las características de la sociedad local y el entorno natural.

Así, aunque la realidad de las comunidades locales y sus miembros es apenas visible en los textos del Archivo de la Fortificación, deberíamos no estar tentados a subestimar su presencia desde que ellos estuvieron probablemente bien integrados dentro de la maquinaria administrativa local y fueron esenciales para su buen funcionamiento. Por un lado, el sistema imperial proveyó impulsos para las actividades comerciales y para un desarrollo agrícola sin precedentes en las llanuras intermontañas, un desarrollo que estuvo conectado con la presencia de grandes fuerzas de trabajo local y extranjero y con inevitables cambios en la distribución de los asentamientos y del paisaje de Persia. Por otro lado, los valles y las montañas circundantes continuaron probablemente siendo habitadas por comunidades que principalmente desarrollaron actividades pastorales y que estuvieron en contacto regular con las autoridades persas. Es posible que los miembros de grupos pastorales fueran incluso puestos a cargo de parte de los grandes rebaños reales, los cuales parecen haber sido administrados a través de un sistema compartido de crianza. Este sistema consistió de la subcontratación de parte de los rebaños pertenecientes a la administración de Persépolis a pastores externos bajo una obligación de entregar una cierta cantidad de crías y productos a la administración cada año.⁷⁴ La PF-NN 2541 probablemente trata con esta práctica.⁷⁵ Esta tablilla es un inventario anual en el que los nombres de los pastores confiados con una parte del rebaño son registrados cuando se reúnen en la estación de ganado.

Aunque no tenemos mucha información sobre la identidad de estos pastores, es interesante indicar que una de estas personas porta el nombre de Unsak, que también aparece más de una vez en los textos del Archivo de la Acrópolis de Susa y sobre los objetos de Kalmākarra, y quien estaba probablemente relacionado con los samateanos del sur de Lūristān.⁷⁶ Considerando el hecho de que el sur de Lūristān está a varios cientos de kilómetros del área bajo control de la administración de Persépolis, la aparición del nombre elamita Unsak podría ser una coincidencia. No obstante, como Henkelman ha señalado, el hecho de que muchos de los nombres mencionados en el texto son elamitas podría indicar que los rebaños fueron entregados a personas que eran parte de grupos pastorales de las áreas al noroeste con una más pronunciada filiación elamita.⁷⁷ De hecho, la presencia de grupos pastorales de orientación elamita en las montañas al noroeste del área de Persépolis está bien atestiguada en las fuentes neoelamitas aproximadamente cien años antes.⁷⁸ Grupos compuestos de pastores y granjeros que portan su propia distintiva identidad, como por ejemplo los uxienos, están también atestiguados en el valle de Fahliān y al oeste de ella en las fuentes griegas. En esta consideración, es remarcable que la mayoría de los textos del Archivo de la Forti-

⁷⁴ Michael KOZUH: *The Sacrificial Economy: On the Management of Sacrificial Sheep and Goats at the Neo-Babylonia/Achaemenid Eanna Temple of Uruk (625-520 BCE)*, Tesis doctoral inédita, Universidad de Chicago, Chicago, 2006, pp. 40-51.

⁷⁵ Woulter HENKELMAN: "Of Tapyroi...", p. 4.

⁷⁶ François VALLAT: "Les prétendus...", pp. 1-4.

⁷⁷ Woulter HENKELMAN: "Of Tapyroi...", p. 5.

⁷⁸ Silvia BALATTI: *Mountain People...*, p. 182.

ficación que tratan con intercambios de bienes pertenezcan a la anteriormente mencionada región de Fahlīān.⁷⁹ Un texto del Archivo de la Fortificación es interesante a este respecto:

Ušbaka habló de la siguiente manera: «280 ovejas/cabras (de) la tierra (pastoral) han sido asignadas a (literalmente, “puestas en la cabeza de”) Tumarrimeya, el *hakupiziya*, incluyendo 120 tomadas de Tiriya (y) 160 tomadas de Bakapikna, como Darío [el rey ordenó]...» 15° [año, dí]a [x] (PF 1829).

Si es leído correctamente, el *hakupiziya* de este texto es literalmente «un morador de la tierra montañosa».⁸⁰ Este marco topográfico, el hecho de que la afiliación sea explícitamente mencionada y el contexto de la asignación de ganado podrían indicar que Tumarrimeya era un miembro de una entidad predominantemente pastoral. Es interesante también que el origen de los animales asignados a Tumarrimeya es indicado por la palabra *batin*, que puede estar relacionada con el término *batera*, pastor/vaquero, y hacer referencia a “tierra pastoral”, por tanto un área física y administrativamente más allá de la zona agrícola bajo el control directo de las autoridades de Persépolis.⁸¹ Otra categoría de textos del Archivo de la Fortificación concierne a los intercambios de bienes básicos, como la cebada, por ganado. La mayoría de los animales adquiridos por medio de estos intercambios fueron destinados a sacrificios (PF 352). Aunque en el pasado los investigadores han explicado tales intercambios como consecuencia de un supuesto tabú sobre los sacrificios de animales, un principio más mundano parece operar aquí: el ganado representaba el capital de la administración y los administradores tendían a “acumular” animales. Si podían obtener las ovejas/cabras requeridas para los sacrificios de fuera de los propios rebaños de la institución, aprovecharían la oportunidad de hacerlo.⁸² Aunque los individuos que suministran los animales en estos intercambios nunca son mencionados explícitamente, ellos son ciertamente representantes de grupos externos a la administración de Persépolis, pues si no el intercambio no tendría sentido.⁸³ El mejor candidato para tener grandes reservas de ganado sería la población agro-pastoral de ciertas zonas del Fārs. Casi todos los intercambios a los que se hace referencia en este tipo de textos parecen produ-

⁷⁹ Woulter HENKELMAN: “Of Tapyroi...”, p. 7.

⁸⁰ Woulter HENKELMAN y Matthew W. STOLPER: “Ethnic Identity and Ethnic Labeling at Persepolis: The Case of the Skudrians”, en Pierre BRIANT & Michel CHAUVEAU (eds.), *Organisation des pouvoirs et contacts culturels dans les pays de l’empire achéménide: Actes du colloque organisé au Collège De France par la “Chaire d’histoire et civilisation du monde achéménide et de l’empire d’Alexandre” et le “Réseau international d’études et de recherches achéménides”, 9-10 novembre 2007, Persika 14*, París, De Boccard, 2009, p. 287, 300.

⁸¹ Richard HALLOCK: *Persepolis Fortification Tablets*, Chicago, The University of Chicago Press, 1969, p. 676.

⁸² Para una demostración y discusión de este principio véase Woulter HENKELMAN: “Animal sacrifice and external exchange in the Persepolis Fortification Archive”, en Heather BAKER y Michael JURSA (eds.), *Approaching the Babylonian Economy: proceedings of the START project symposium held in Vienna, 1-3 July 2004*, Münster, Ugarit-Verlag, 2005, pp. 137-165.

⁸³ Woulter HENKELMAN: “Of Tapyroi...”, p. 7.

cirse en la región de Fahlīān, área que como acabamos de ver coincide parcialmente con las áreas tribales habitadas por poblaciones agro-pastorales semiautónomas mencionadas por las fuentes grecorromanas, como los elymeos y los uxienos.⁸⁴

La información más importante sobre la región bajo discusión viene de finales del periodo aqueménida, y fue registrada por los escritores que acompañaron a Alejandro. El tributo de 100 caballos, 500 animales de carga y 30.000 ovejas impuesto a los uxienos (ARR., *An.*, III.17; DIOD. XIX.21.3) ilustra claramente que las tribus tenían un excedente de ganado. Bajo el gobierno de los aqueménidas no existió ninguna obligación de pagar tributo, aunque estas tribus, formalmente autónomas, habrían estado muy interesadas en intercambiar este excedente de ganado para conseguir otras materias. Por esta razón, y como ya hemos visto, hay que asumir una interdependencia económica entre las dos zonas. Estos intercambios no eran en realidad de una naturaleza comercial, sino que fueron regulados por los principios del don y el contra-don como vimos.⁸⁵ Puede ser incluso que la cifra fuera más o menos canónica: Briant asume que el número de los animales impuestos como tributo por Alejandro no era ninguna novedad, sino que derivaría de una cantidad convenida entre los persas y los uxienos.⁸⁶ Estos enormes intercambios anuales, por los que el Gran Rey diera grano y quizás plata u otros objetos de lujo, no son visibles en los textos del Archivo de la Fortificación.

Se puede asumir que los intercambios también pudieron ser dirigidos sobre una base más pequeña y cotidiana, y esta puede ser la explicación para los intercambios de grano y vino por ganado en la zona fronteriza entre Elam y Persia registrados en el Archivo de la Fortificación. Como hemos visto, la posibilidad del intercambio habría sido ventajosa a los ojos de las autoridades persas. Uno de sus fines habría sido proporcionar mercancías para distintos sacrificios, incluyendo animales, aunque también sirvieron para mantener intactos los rebaños de la administración tanto como fuera posible. Realizando intercambios podían resolver las demandas y reducir el excedente de grano al mismo tiempo. Por otra parte, la realización de los intercambios con los pastores contribuyó a la adquisición de ganado de una fuente abundante, lo suficientemente grande como para asegurar un suministro constante y unos valores de permutas estables. Que estas tarifas fueran fijas no es sorprendente, puesto que el mismo monarca no entabló relaciones comerciales con estas tribus, sino que solamente realizó intercambios basados en el principio del don y el contra-don sobre un acuerdo renovado anualmente.⁸⁷

Mientras, en general, los habitantes de la región de Fahlīān estuvieron bien integrados en las estructuras de la administración central, aquellos que vivían más al

⁸⁴ Para una demostración del trasfondo geográfico de los textos de intercambio véase Woulter HENKELMAN: “Animal...”, pp. 160-161.

⁸⁵ Pierre BRIANT: *État et...*, p. 93 ; W. HENKELMAN: “Of Tapyroi...”, p. 10.

⁸⁶ Pierre BRIANT: “«Brigandage»...”, p. 229; ídem, *Histoire de...*, p. 752.

⁸⁷ Woulter HENKELMAN: “Of Tapyroi...”, p. 10.

norte y noreste parecen haber sido más autónomos.⁸⁸ La administración en esta “región norte”, en la dirección a Media, estuvo centrada sobre el camino real y estuvo particularmente conectada con la persona del rey, a quien el camino real pertenecía incuestionablemente.⁸⁹ Además, el uso de los sellos reales PFS 7*, 66* y 93* en varios textos que tratan con la “región norte” parecen confirmar el hecho de que esta área estaba más unida al rey y su corte que las usuales estructuras del sistema administrativo de Persépolis. En particular, aquellos que usan el PFS 93* (el famoso sello de Kuraš de Anšan) fueron ciertamente oficiales de alto rango encargados de recolectar carne para la corte real.⁹⁰ La mayoría de los textos en que aparece este sello tratan con provisiones de ganado,⁹¹ donde las reses y las ovejas/cabras fueron frecuentemente suministradas directamente por los pueblos/villas (PF 691, 695, 2033); la población local también es mencionada en la PF 695, que informa de la entrega en una villa de corderos para el rey «por la gente de Parširraš».

La abundancia de corderos y cabras disponibles para estos parširrašanos, a los que les fue posible entregar más de 100 corderos al rey, parece indicar que eran pastores nómadas. Además, el hecho de que tal cantidad de ganado fuera entregado por una única villa, el nombre de la cual probablemente no se corresponde con Parširraš (ya que el autor del texto debería haber simplemente escrito, como es usual, “en Parširraš”) parece indicar que el pueblo de Parširraš vino a la villa con sus rebaños con el fin de realizar una transacción. Este podría ser el caso de un intercambio entre un oficial real y un externo o semi-externo grupo del sistema administrativo de Persépolis, quienes estaban interesados en comerciar sus excedentes en ganado con la administración central.⁹² El hecho de que muchos pueblos que vivían en la “región norte” y más al norte estuvieran probablemente especializados en la cría de animales también parece ser sugerido por una serie de textos (PF-NN 757, 2261 y 2280) que indican que la ciudad de Kabaš/Gabai, probablemente localizada alrededor de las modernas ciudades de Ābādeh o Isfahān, era un centro de recolección y distribución de reses y ovejas/cabras.⁹³

A partir de estos textos obtenemos la impresión de que, particularmente en la “región norte”, las paradas en el camino real representaron los principales centros de recogida (provisiones para el rey y la corte real) y redistribución (bienes obtenidos cuando se presentaba un documento sellado por el rey) y así fueron la columna vertebral de la administración en la zona. Como “propietario” del camino real y sus estructuras (estaciones, almacenes y fortalezas con sus plantaciones circundantes) el Gran

⁸⁸ Woulter HENKELMAN: *The Other Gods Who Are. Studies in Elamite-Iranian Acculturation Based on the Persepolis Fortification Tablets*, Leiden, Peeters, 2008a, pp. 118-120.

⁸⁹ Mark GARRISON: “A Persepolis Fortification Seal on the Tablet MDP 11 308 (Louvre Sb. 13078)”, *JNES*, 55 (1996), p. 23, 29.

⁹⁰ Mark GARRISON: “A Persepolis...”, p. 25.

⁹¹ *Ibidem*, p. 29.

⁹² Para el intercambio con grupos externos o semi-externos ver Woulter HENKELMAN: “Animal...”, pp. 151-153.

⁹³ Woulter HENKELMAN: “From Gabae to Taoce: the geography of the central administrative province”, en Woulter HENKELMAN, Pierre BRIANT & Matthew STOLPER (eds.), *Archive des fortifications de Persepolis dans le contexte de l’empire achéménide et de ses prédécesseurs*, París, 2008b, pp. 311-312.

Rey fue ciertamente el administrador nominal de todas las transacciones que ocurrieron a lo largo del camino. Esto debería de explicar la recurrente expresión *“sunki tibba makka* (“dispensado para el beneficio del rey”), el uso de sellos reales en la mayoría de los textos que tratan provisiones en la “región norte” y la referencia a documentos sellados por el rey en los textos contables. Este modelo de dominio territorial basado en el control de las principales vías de comunicación implicaba necesariamente un alto grado de autonomía de los pueblos que vivían en las áreas no directamente localizadas a lo largo de los caminos y fuera del alcance del regular sistema administrativo. Sin embargo, es razonable pensar que muchos de estos individuos tenían contactos con los oficiales reales y suministraron regularmente mercancías para el rey y su corte, como fue el caso por ejemplo de los anteriormente mencionados individuos de Parširraš. Se podría asumir también que la lealtad de los grupos locales autónomos a la corona fue fortalecida por el hecho de que cada transacción y acuerdo fue directamente estipulado por el rey persa, quien era, al menos nominalmente, la autoridad con quien ellos interactuaban.

Conclusión

Estas relaciones entre el Estado persa y los pueblos montañeses recuerdan al historiador que los medios y los significados de la conquista y la administración imperial deben ser evaluados a la luz de la diversidad etno-geográfica. La heterogeneidad política del imperio persa fue realmente sorprendente. Las sociedades existentes antes de la conquista seguramente no habían alcanzado el mismo grado de desarrollo. Por ejemplo, ¿qué tenían en común el monarca del inmenso imperio neo-babilónico, una ciudad jonia, un pequeño principado del Zagros y un grupo étnico nómada de Asia central? No hay nada que sugiera que la conquista tuvo a priori el mismo impacto en todos los territorios. Debemos reconocer en cambio que las innovaciones se realizaron en diferentes formas, pues los conquistadores se adaptaron a los marcos específicos sociopolíticos y culturales de los pueblos conquistados. Los ejemplos mejor conocidos muestran indiscutiblemente que los persas nunca trataron de unificar los territorios culturalmente. Por el contrario, fue por la construcción en la jerarquía y en las tradiciones locales que los persas intentaron imponer una nueva autoridad.

Los pueblos montañeses habían causado significativos problemas a las autoridades mesopotámicas y griegas. Los reyes asirios tuvieron que entrar frecuentemente en el Zagros para restaurar la paz y suprimir revueltas. Frecuentes referencias en los textos al escape a, y desaparición dentro de, las montañas de los gobernadores locales y sus tropas, aunque representados por los asirios como actos de cobardía, fueron al

contrario una exitosa estrategia militar en un entorno montañoso.⁹⁴ Escapar a refugios naturales, donde los locales podían reorganizar su resistencia o simplemente esperar la marcha de los asirios, fue probablemente la más inteligente estrategia militar que pudieron adoptar en la confrontación con grandes ejércitos. Así, las conquistas logradas por los asirios en el Zagros probaron ser frecuentemente ineficaces, y cualquier ganancia política fue disuelta tan pronto como el ejército dejaba la montaña con el fin de volver a Asiria antes de la llegada de los meses de invierno. Solo el establecimiento de provincias asirias en el Zagros, que significaron la unificación del territorio bajo el mando de gobernadores, la presencia de oficiales y tropas en el terreno todo el año y la gradual integración de las élites del Zagros en las estructuras del imperio, apoyaron el control al menos de una parte de la región del Zagros.⁹⁵ Sin embargo, como está bien atestiguado en las fuentes, hubo frecuentes revueltas de la población local en estas provincias para reganar su autonomía.⁹⁶

Tanto el ejército griego de los diez mil en el país de los carducos (X., *An.*, IV.1-2) y el de Antigono en Cossea (DIOD. XIX.19.2-8) tuvieron también serias dificultades a la hora de tratar con estos pueblos. Los elymeos se rebelaron más de una vez contra los seléucidas cuando estos intentaron imponer una más formal autoridad sobre sus territorios (STR. XV.3.12; XVI.1.8; 1.18; PLB. XXXI.9.1-4). Incluso Alejandro, como las fuentes parecen sugerir, falló en imponer un duradero control sobre pueblos tales como los uxienos, cosseanos y mardos⁹⁷. Esta incapacidad de mantener el control fue principalmente debida a la inaccesibilidad de estas regiones montañosas (al menos durante el invierno), la naturaleza fragmentaria de su paisaje político y la peculiar organización social y estilo de vida de la población local.

Así, la práctica persa de encontrar acuerdos con los miembros de las élites locales, la cual era desaprobada por los historiadores de Alejandro, parece haber sido la única estrategia útil de control para la mayoría de los territorios montañosos. Este control, aunque indirecto, permitió a las autoridades persas disfrutar de algunas ventajas (seguridad de tránsito, soldados y contactos comerciales) y especialmente mantener la paz y el orden en los territorios imperiales.⁹⁸ Los seléucidas probablemente entendieron las ventajas de esta estrategia de control y la adoptaron en gran parte

⁹⁴ Silvia BALATTI: *Mountain Peoples...*, pp. 51-85.

⁹⁵ Ver varias consideraciones en las contribuciones de Giovanni LANFRANCHI: "The Assyrian...", pp. 79-118; Karen RADNER: "An Assyrian view on the Medes", en Giovanni LANFRANCHI, Michael ROAF y Robert ROLLINGER (eds.), *Continuity of Empire (?)...*, Padua, S.a.r.g.o.n., 2003, pp. 37-64.

⁹⁶ Silvia BALATTI: *Mountain Peoples...*, pp. 63-84.

⁹⁷ *Ibidem*, pp. 205-225.

⁹⁸ Pierre BRIANT: *État et...*, pp. 92-93, S. BALATTI: "The People of the Northern Zagros and the Empires: from the Manneans to the Carduchians", en Mehmet IŞIKLI y Birol CAN (eds.), *Proceedings of the International Symposium on Eastern Anatolia and South Caucasus Cultures vol. II, 10th-13th October 2012, Atatürk University and ESRUC Consortium Erzurum*, Newcastle, Cambridge Scholars, 2015, pp. 271-279.

después de los aqueménidas.⁹⁹ En definitiva, se puede concluir que cualquier intento de establecer una administración directa sobre estos pueblos habría estado prácticamente condenado al fracaso. De hecho, los persas nunca tuvieron la ambición o la intención de anexarse e integrar políticamente a estos pueblos, sino que encontraron una manera más sutil de controlarlos e integrarlos en el imperio. El éxito de esta práctica de un intercambio de favores entre las autoridades imperiales y los gobernadores locales y su pueblo podría ser visible también en el registro arqueológico que, después del periodo asirio, parece reflejar una atmósfera menos militarizada, donde los asentamientos fortificados en la región del Zagros fueron abandonados en favor de villas y pueblos sin fortificar.¹⁰⁰

⁹⁹ Sobre la adaptación general del gobierno seléucida en Irán a las estructuras locales preexistentes ver Sonja PLISCHKE: *Die Seleukiden und Iran: Die Seleukidische Herrschaftspolitik in den östlichen Satrapien*, Wiesbaden, Harrassowitz, 2014, pp. 315-325.

¹⁰⁰ Remy BOUCHARLAT: “Southwestern Iran in the Achaemenid period”, en Daniel POTTS (ed.), *The Oxford Handbook of Ancient Iran*, New York, Oxford University Press, 2013, p. 503; y Pierfrancesco CALIARI y Alireza ASKARI-CHAVERDI: “Media, Khuzestan, and Fars Between the End of the Achaemenids and the Rise of the Sasanians”, en Daniel POTTS (ed.), *The Oxford Handbook of Ancient Iran*, New York, Oxford University Press, 2013, p. 690.