

Notas sobre el culto de los santos en el Irán preislámico

Héctor R. Francisco*

Resumen

Este trabajo se propone analizar el papel simbólico jugado por el debate en torno a las prácticas funerarias zoroastrianas en la literatura martiroológica cristiana del Irán sasánida. Las referencias a la exposición de cadáveres han sido interpretadas como el reflejo de un debate teológico más amplio en el que se enfrentaban dos concepciones antagónicas de la creación y del papel del hombre en ella. Sin embargo, un relevamiento de los testimonios disponibles permite encontrar numerosas contradicciones y desplazamientos que revelan una relación mucho más compleja y fluida entre el registro teológico y el narrativo. En suma, la hagiografía construyó dichos conflictos como manera de establecer barreras interconfesionales en diversos contextos polémicos que, en la práctica, estaban dominados por la ambigüedad.

Palabras clave: cristianismo - culto de los mártires - imperio sasánida

Abstract

This paper analyzes the symbolic role played by the debate about Zoroastrian funerary practices in Christian Martyrologies of the Sasanian Empire. In recent studies, the references to the exposure of corpses have been interpreted as a reflection of a wider theological debate about creation and man's role in it. However, the many contradictions and inconsistencies of the available evidence reveal a complex relationship between the theological literature and the narrative record. In sum, the hagiography built such conflicts as a way of establishing interfaith barriers in several contexts which, in practice, were dominated by ambiguity.

Key words: Christianity - Cult of the martyrs - Sasanian Empire

Recepción del original: 30/10/2013
Aceptación del original: 21/03/2014

* Instituto Multidisciplinario de Historia y Ciencias Humanas (IMHICIHU), Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) - Universidad de Buenos Aires (UBA).
E-mail: franciscohectorricardo93@gmail.com

Introducción

El surgimiento del culto de los santos y mártires en el Imperio romano tardío ha sido objeto de innumerables estudios que, inspirándose en la prolífica obra de Peter Brown,¹ han puesto en relieve la impronta de una nueva concepción de la relación entre los vivos y los muertos en la reconfiguración de las redes de identidad social a finales de la Antigüedad. Por el contrario, el interés por su desarrollo entre los cristianos del imperio persa sasánida carece de estudios generales sistemáticos.² No obstante, el mundo iranio preislámico ofrece al historiador de la Antigüedad tardía un campo de estudio valioso que permite comprender con mayor precisión las variadas estrategias de acomodación desplegadas por la Iglesia en diversos contextos culturales. El propósito de este trabajo será analizar, a partir de los testimonios de la literatura sirio-oriental,³ algunas características distintivas que asumió el culto cristiano a los santos en el Irán sasánida entre los siglos V y VI de nuestra era. En concreto, nos concentraremos en el papel jugado por la narrativa martirológica en la promoción del culto a los santos en la Iglesia de Oriente.⁴

Una de las características particulares que asumió el culto de los santos entre los cristianos persas fue la adopción de prácticas tradicionalmente asociadas a la sociedad irania. En algunos casos, como la asociación entre virtud guerrera y martirio, los martirologios cristianos recurrieron a la cristianización de motivos propios de la cultura irania. Pero, en la mayoría de los casos, la adopción adquiría la forma de una inversión de los valores. La literatura martirológica cristiana apeló a dos tópicos recurrentes para simbolizar la oposición entre el santo y su entorno pagano: por un lado, la oposición entre el celibato cristiano y las prácticas matrimoniales endogámicas zoroastrianas,⁵ y por el otro, el culto de las reliquias y la exposición de cadáveres. Ambos problemas, que son temas recurrentes en las fuentes cristianas del período, fueron sobre todo motivos literarios deliberadamente contruidos para reforzar un modelo de autoridad espiritual que, no obstante, se adaptaba a los patrones dominantes en la sociedad sasánida.

El culto cristiano a los mártires tuvo una implantación relativamente tardía entre los cristianos del imperio sasánida, y sus características generales revelan la influencia occidental. Sin embargo, las condiciones generadas por el contexto social y cultural específico determinaron algunos desarrollos distintivos. En el Imperio romano, la clausura

¹ Peter BROWN, *The Cult of the Saints. Its Rise and Function in Latin Christianity*, Chicago, University of Chicago Press, 1981; “The rise and function of the Holy man in Late antiquity”, *Journal of Roman Studies*, vol. 61, 1971, pp. 80-101; “The saint as exemplar in Late Antiquity”, *Representations*, vol. 3, 1983, 1-25; “Arbiters of Ambiguity: A Role of the Late Antique Holy Man”, *Cassiodorus*, vol. 2, 1996, 123-42; James HOWARD-JOHNSTON y Paul Anthony HAYWARD, *The Cult of Saints in Late Antiquity and the Middle Ages. Essays on the Contribution of Peter Brown*, Oxford, Oxford University Press, 1999.

² La única excepción al respecto es la obra de Gernot WIESSNER, *Zur Märtyrer-überlieferung aus der Christenverfolgung Schapurs II*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1967.

³ En este caso nos referimos a literatura sirio-oriental a la literatura siríaca producida por los cristianos, mal llamados nestorianos, del imperio sasánida.

⁴ Iglesia de Oriente (*’edtā demadnhā*) fue el nombre “oficial” que en el período utilizaba la Iglesia del imperio persa sasánida para distinguirse de la Iglesia de Occidente (*’edtā dame’arā*) que comprendía a todo el imperio romano. A lo largo de estas páginas usaremos el término Oriente en este sentido. En consecuencia, Occidente adquiere un sentido mucho más amplio que el usual, abarcando tanto al mundo latino como al griego (bizantino) y siríaco ubicado del lado romano de la frontera.

⁵ Antonio PANAINO, “The zoroastrian Incestuous Unions in Christian Sources and Canonical Laws: Their (distorted) Aetiology and some other problems”, Christelle JULLIEN (ed.), *Controverses des Chrétiens dans l’Iran Sassanide*, Paris, AAEI, 2008, pp. 69-87.

definitiva del período de persecuciones ocurrida después de la revolución constantiniana permitió el rápido desarrollo del culto en torno a los mártires del período precedente. Al mismo tiempo, la vocación por el martirio -en tanto práctica que definía la identidad cristiana- quedó limitada, salvo contadas excepciones, a un pasado cada vez más lejano y fue progresivamente desplazada del centro de gravedad por la ascesis monástica. Por el contrario, entre los cristianos persas la convivencia con un *reino impío* (en el sentido de *no cristiano* utilizando la expresión del mártir *Bhābho*⁶) durante toda la Antigüedad tardía (y en buena medida también durante la era islámica) confirió al *morir por la fe* una actualidad que se había apagado progresivamente en Occidente en la medida que la nueva fe se fue afirmando.

Por otra parte, una de las particularidades del desarrollo de la devoción cristiana por mártires y santos en la Persia sasánida está relacionada con el debate en torno al contacto físico entre vivos y muertos. En el mundo mediterráneo de la Antigüedad tardía, el contacto directo entre los seres humanos y los cuerpos en descomposición ha sido considerado uno de los aspectos centrales en la configuración de una nueva actitud ante la muerte.⁷ Lejos de representar una mera respuesta irracional ante las *ansiedades* que provocaba la fragilidad de la existencia humana,⁸ dicha actitud fue el resultado de un debate tanto con las concepciones sanitarias del paganismo clásico como de las disposiciones rituales del judaísmo. En este sentido, el cristianismo proponía una nueva relación con la materia muerta que puede ser definida como una *revolución táctil*.⁹ Tanto para judíos como para paganos, el contacto con la muerte era objeto de un temor reverencial, y ésta debía ser expulsada fuera de los *límites* de la comunidad de los vivos. Entre los judíos predominaba la práctica de la sepultura en tumbas especialmente diseñadas para enmarcar el proceso de descomposición del cadáver y el posterior depósito de los huesos en osarios. Entre los paganos, la cremación precedía a su definitiva ubicación en monumentos funerarios construidos fuera de los muros de la ciudad. A pesar de las obvias diferencias, los ritos funerarios de judíos y paganos implicaban un doble efecto. Por un lado, ocultaban la descomposición del cuerpo como transmisor de polución y marcaban una estricta separación entre vivos y muertos. Pero, por otro lado, los osarios y monumentos funerarios establecían una continuidad entre ambos mundos que se proyectaba en el plano espacial en tanto los muertos eran las raíces que vinculan la comunidad a la tierra.¹⁰

En el transcurso de los siglos III y IV los cristianos desarrollaron una actitud radicalmente diferente de la oposición entre pureza y polución. Para ellos el mal no se situaba en el espacio (o los objetos) sino en la conciencia de cada individuo. Por lo tanto, la oposición entre puro e impuro fue *removida* de los actos exteriores para trasladarse al ámbito de la voluntad. En consecuencia, los cristianos estuvieron en condiciones de aceptar -y más tarde promover- espacios en el que los vivos entraran en contacto con los

⁶ *Martirio de Mār Bhābōi*, Paul BEDJAN, *Acta Martyrum et Sanctorum syriace*, vol. II, París, Firmin & Didot, p. 632 (en adelante: AMS)

⁷ Peter BROWN, *The Cult of the Saints...* cit., pp. 1-22.

⁸ Eric R. DODDS, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety*, Cambridge, Cambridge University Press, 1965.

⁹ Caroline WALKER BYNUM, *The Resurrection of the Body in Western Christianity, 200-1336*, N.Y., Columbia University Press, 1995; Antigone SAMELLAS, *Death in the Eastern Mediterranean (50-600 A.D.)*. *The Christianization of the East: An interpretation*, Studien und Texte zu Antike und Christentum 12, Tübingen, Mohr Siebeck, 2002.

¹⁰ Jean Pierre VERNANT, "Inde, Mésopotamie, Grèce: trois idéologies de la mort", Jean Pierre VERNANT, *L'individu, la mort, l'amour*, París, Gallimard, 1996, pp. 103-115.

muertos, para que estos *intercedieran* ante el creador. Los *martyria* cristianos fueron un instrumento fundamental en la sacralización de un tipo especial de muerte, la del mártir, el confesor y -más tarde- el del santo asceta. Los *martyria* no eran meros monumentos conmemorativos sino que, gracias a la presencia misma de sus reliquias, eran el medio a través el cual el santo difunto se comunicaba con sus fieles. De esta manera, el culto de los santos se encontraba en el centro (geográfico y social) de la comunidad cristiana, oficiando de lugar de encuentro entre el mundo terrenal y el mundo celeste. No es necesario insistir sobre los efectos sociales de esta reconfiguración. Los santuarios, y en especial las reliquias que los contenían, fueron poderosos centros de irradiación de autoridad religiosa que santificaban el espacio y, por extensión, a quienes ejercían control sobre ellos. Este fenómeno fue particularmente notable en el Imperio romano oriental donde la presencia de una estrecha red de santuarios (en las ciudades y el campo) reforzó la presencia de la autoridad episcopal.¹¹

Para los cristianos del Imperio persa sasánida esta nueva percepción de la muerte adquiriría una connotación sensiblemente diferente. A pesar de las repetidas expresiones de disgusto de las elites paganas del Imperio romano por la fascinación de los cristianos por los cadáveres,¹² nunca desarrollaron (o, mejor dicho, no estuvieron en posición de desarrollar) una oposición activa en contra de la instalación de *Martyria* tanto en las ciudades como en el campo circundante. Por el contrario, la literatura sirio oriental y armenia proveen abundantes testimonios de la hostilidad de las autoridades civiles y religiosas persas frente a la deposición de las reliquias de los mártires en los santuarios cristianos.

Esta oposición de los zoroastrianos ante el culto cristiano a los mártires derivaría de dos elementos concurrentes. En primer lugar, la deposición de las reliquias de los mártires (ya sea sus cuerpos, una parte u objetos que estuvieron en contacto con ellos) dentro o en las proximidades de lugares habitados y, sobre todo, su inhumación en tierra fértil hería la sensibilidad zoroastriana, que consideraba el contacto con la materia en descomposición una de las formas más severas de polución. En segundo lugar, la vocación de los cristianos (al menos en lo ideal) por alcanzar la muerte y venerar a aquellos que la habían asumido voluntariamente, chocaba con su propia concepción de la muerte como un elemento negativo en la creación.¹³ Así, la hagiografía cristiana reflejaría una oposición efectiva entre dos prácticas funerarias antagónicas que derivarían de dos concepciones no menos antagónicas sobre la muerte. Por un lado, las prácticas de exposición de cadáveres a la acción de los elementos y bestias carroñeras que derivaría de una teología de la muerte zoroastriana cuyas formulaciones se encuentran en la literatura avéstica (en particular

¹¹ Robert MARKUS, "How on Earth Could Places Become Holy? Origins of the Christian Idea of Holy Places", *J ECS*, vol. 2, 1994, pp. 257-271; Claire SOTINEL, "Les lieux de culte chrétiens et le sacré dans l'Antiquité tardive", *RHR*, 222, núm. 2, 2005, pp. 41-434.

¹² Peter BROWN, *The Cult of the Saints...* cit.

¹³ Peter BRUNS, "Reliquien und Reliquienverehrung in den syro-persischen Martyrerakten", *Romische Quartalschrift für Christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte*, vol. 101, 2006, pp. 194-213; Geoffrey HERMAN, "Bury My Coffin Deep! Zoroastrian Exhumation in Jewish and Christian Sources", Joel ROTH, Menahem SCHMELZAR y Yaacob FRANCUS (eds.), *Tiferet Leyisrael: Jubilee Volume in Honor of Israel Francus*, N.Y., The Jewish Theological Seminary of America, 2010, pp. 31-59.

el *Vendidad*)¹⁴ y la literatura pahlavi de época islámica.¹⁵ Por otro lado, la teología de la muerte cristiana que la ubicaba en el centro de la economía de salvación.

Pero esta explicación se enfrenta con al menos dos dificultades. La primera de ellas deriva de la idea que presupone al zoroastrismo como la religión del Estado sasánida, unitaria y homogénea, equivalente al cristianismo en el Imperio romano. Este punto de partida adolece de problemas metodológicos e históricos. Por un lado, no resulta útil a nuestra comprensión de la matriz religiosa irania transpolar linealmente las concepciones de Estado y Religión asociadas al contexto cristiano. Ciertamente, el culto de *Ahura Mazda* fue un elemento central en la ideología política de los reyes sasánidas, quienes no dudaron en asumir el título de *mazdēšn* (“adorador de Mazda”) y otros elementos derivados de la religión avéstica como parte constitutiva de su legitimidad. Sin embargo, en las prácticas cotidianas su relación con el variado arco religioso fue mucho más fluida de lo que los estudios clásicos al respecto señalan.¹⁶ Por el contrario, los estudios más recientes en torno a la religión del período sasánida sugieren que la idea de una ortodoxia zoroastriana con un *corpus* de ideas y prácticas estable y bajo la custodia de una elite religiosa definida fue el producto de una interpretación exageradamente centrada tanto en la retórica de la evidencia epigráfica como en la lectura retrospectiva de la literatura pahlavi medieval que celebraba -o incluso exageraba- la piedad de los reyes antiguos.¹⁷ Es evidente que, desde el período tardoantiguo, la religión zoroastriana se presentaba como un atributo específico de un colectivo social determinado. La distinción entre *ēr* (iranio) y *an-ēr* (no iranio) parecía asumir un significado tanto étnico como religioso.¹⁸ Sin embargo, estas

¹⁴ *Vendīdād*: Karl F. GELDNER (ed.), *Avesta. The Sacred Books of the Parsis, Part III. Vendidad*, Stuttgart, Kollhammer, 1896; y la traducción inglesa de James DARMESTETER (trad.), *The Zend-Avesta II, Sacred Books of the East*, Oxford, Clarendon Press, 1883.

¹⁵ En la literatura pahlavi medieval se destacan el *Šikand-gumānīg-vičār*: Pierre Jean DE MENASCE (ed.), *Une apologétique mazdéen du IXe siècle. Šikand-Gumānīk Vicār; La solution décisive des doutes*, Fribourg, Librairie de l'Université, 1945; el *Šāyast-nē-šāyast*: Jehangir TAVADIA (ed.), *Šāyast-nē-šāyast. A Pahlavi Text on Religious Customs*, Hamburgo, De Gruyter, 1930; *Bundahišn*: I.1-59. Behramgore Tehmurasp ANKLESARIA, *Zand-Ākāsīh, Iranian or Greater Bundahišn. Transliteration and Translation in English*, Bombay, Rahnumae Mazdayasnan Sabha, 1956; una buena traducción más reciente en: Zeke J. V. KASSOCK (trad.), *The Greater Iranian Bundahishn: A Pahlavi Student's 2013 Guide*, Fredericksburg, Kassock Bros. Publishing Co, 2013. Cf. La versión del *Bundahishn Hindi* de Raquī BEHZADĪ, *Bondaheš-e hendi. Matn be zāban-e pārsi-ye miyāna (Pahlavi-ye Sāsāni)*, Tehran, s.l., 1989, pp. 1-5, disponible en: <http://titus.uni-frankfurt.de/texte/etcs/iran/miran/mpers/bundahis/bunda.html>; *Denkard*: III.80. Peshotanji Behramji SANJANA (ed.), *Dinkard*, Bombay, D. Ardeshir & Co., 1928, pp. 88-90. Para una aproximación a los rituales funerarios zoroastrianos ver: Jivanji Jamshedji MODI, *The funeral ceremonies of the Parsees: their origin and explanation*, Bombay, Fort Print Press, 1905; Delphine MENANT, “Les rites Funéraires des Zoroastriens de l'Inde”, *Conférences faites au Musée Guimet*, Paris, Leroux, 1910, pp. 141-98; Mary BOYCE, “Corpse, Disposal of, in zoroastrianism”, Ehsan YARSHATER (ed.), *Encyclopædia Iranica* VI/3, Londres, Bibliotheca Persica Press, 1993, pp. 279-286, disponible en: <http://www.iranicaonline.org/articles/corpse-disposal-of-in-zoroastrianism>; Jamsheed CHOKSY, *Purity and Pollution in Zoroastrianism: Triumph over Evil*, Austin, University of Texas Press, 1989; Manfred HUTTER, “The Impurity of the Corpse (nasā) and the Future Body (tan ī pasēn): Death and Afterlife in Zoroastrianism”, Tobias NICKLAS [et. al.] (eds.), *Human Body in Death and Resurrection*, Berlín, De Gruyter, 2009, pp. 13-26.

¹⁶ Richard PAYNE, *Christianity and Iranian Society in Late Antiquity, ca. 500-700 CE*, Princeton, Ph.D. Thesis, 2010, pp. 2-12.

¹⁷ Turaj DARYAEE, “The Ideal King in the Sasanian World Ardaxšīr ī Pābagān or Xusrō Anōšag-ruwān?”, *Nāme-ye Irān-e Bāstān*, vol. 3, núm. 1, 2003, pp. 33-45; Richard PAYNE, *Christianity and Iranian Society...* cit., pp. 2-12.

¹⁸ Turaj DARYAEE, “Ethnic and Territorial Boundaries in Late Antique and Early Medieval Persia (Third to Tenth Century)”, Florin CURTA (ed.), *Borders, Barriers and Ethnogenesis: Frontiers in Late Antiquity*

expresiones, que en la mayoría de los casos no pasaban de ser declaraciones protocolares, no pueden ser interpretadas literalmente y resulta imposible proyectar mecánicamente los testimonios de la literatura pahlavi medieval al período sasánida. Lo que hoy consideramos el *zoroastrismo normativo* no adquirió su forma definitiva hasta el tercer siglo de la era islámica, y el zoroastrismo profesado en el imperio sasánida se desarrolló en una gran variedad de modalidades.¹⁹ Sin duda, las prácticas religiosas asociadas a la corte funcionaron como elemento constitutivo de una determinada identidad (que, en las fuentes cristianas, se las define como *los magos*), pero ésta no parece haber desarrollado, salvo algunas excepciones, un valor normativo preciso.²⁰ Al contrario, deberíamos partir de la coexistencia de variadas formas de religiosidad que, de manera más o menos laxa, se integraban en una red jerárquica, por medio de la cual la monarquía penetraba la sociedad.²¹ Por otra parte, el panorama religioso del Imperio sasánida no se agotaba en su religión de Estado.²² De la misma manera que en el Imperio romano las poblaciones locales experimentaron un proceso de romanización que se expresaba tanto en la cultura como en su devoción a la religión del emperador (primero a través del culto imperial y luego a través del cristianismo), las elites del imperio sasánida experimentaron un proceso unificación a escala imperial a través de la integración religiosa. Junto con las variadas formas de zoroastrismo, había un conjunto de paganismos locales más o menos impregnados por el helenismo y la cultura irania, una numerosa, próspera e intelectualmente poderosa comunidad judía,²³ y variadas formas de gnosticismo y maniqueísmo.²⁴

La segunda dificultad se relaciona directamente con la naturaleza misma de las fuentes. La literatura martiroológica del período sasánida abunda en episodios en los que los cuerpos de los mártires son *rescatados*, mediante un milagro o la argucia de los fieles, del infausto destino de ser devorado por aves y perros.²⁵ No obstante, la naturaleza estereotipada -o decididamente repetitiva- de dichos episodios permite inferir que su objetivo primario no era tanto describir situaciones efectivas como dar un sustento narrativo a la santidad de sus reliquias. Por otro lado, ninguna de estas referencias confirma la existencia de

and the Middle Ages, Tornhout, Brepols, 2005, pp. 123-138; Shaul SHAKED, "Religion in the late Sasanian Period: Eran, Aneran, and other Religious Designations", Vesta SARKOSH CURTIS y Sarah STEWART (eds.), *The Idea of Iran. Vol. 3, The Sasanian Era*, N.Y., Tauris, 2008, pp. 101-117.

¹⁹ Dos buenas reseñas del problema de las diferentes aproximaciones en torno a los cambios y las continuidades en el desarrollo del zoroastrismo en Albert DE JONG, *Traditions of the Magi. Zoroastrianism in Greek and Latin literature*, Leiden, Brill, 1997, pp. 39-75; Michael STAUSBERG, *Die Religion Zarathustras. Geschichte-Gegenwart-rituale*, Colonia, Kohlhammer, 2002, pp. 12-20.

²⁰ El análisis del complejo problema del zurvanismo demuestra hasta qué punto el Estado sasánida no exigió de sus súbditos la adscripción a una ortodoxia exclusivista ni pretendió, salvo en las formas más radicalizadas como el maniqueísmo y el mazdakismo, un control absoluto sobre sus prácticas religiosas. Robert ZAEHNER, *Zurvan, A Zoroastrian Dilemma*, N.Y., Biblio & Tannen, 1955; Shaul SHAKED, *Dualism in Transformation. Varieties of Religion in Sasanian Iran*, Londres, University of London, 1994, pp. 74-100.

²¹ Michael STAUSBERG, *Die Religion Zarathustras... cit.*, pp. 18-19.

²² Phillipe GIGNOUX, "Church-State Relations in the Sasanian Period", Takahito MIKASA NO MIYA (ed.), *Monarchies and Socio Religious Traditions in the Ancient Near East*, Harrassowitz, Wiesbaden, 1984, pp. 72-80.

²³ Jacob NEUSNER, "Jews in Iran", Ehsan YARSHATER (ed.), *The Cambridge History of Iran III. The Seleucid, Parthian and Sasanian periods*, vol. 2, Cambridge, Cambridge University Press, 1983, pp. 909-923; Richard KALMIN, *Jewish Babylonia between Persia and Roman Palestine*, Oxford, Oxford University Press, 2008.

²⁴ Geo WIDENGREN, "Manichaeism and its Iranian Background", Ehsan YARSHATER (ed.), *The Cambridge History of Iran III... cit.*, pp. 965-990.

²⁵ Resulta tan arduo como inútil hacer un catálogo exhaustivo de todos los episodios. Nos remitimos a los relativamente completos catálogos de Gernot WIESSNER, *Zur Märtyrer-überlieferung aus der Christenverfolgung Schapurs II...* cit., p. 221; Peter BRUNS, "Reliquien und Reliquienverehrung..." cit.; Geoffrey HERMAN, "Bury My Coffin Deep!..." cit.

una oposición sistemática al culto a las reliquias. Por el contrario, muchas de ellas son contradictorias,²⁶ y existen varios testimonios que dan cuenta de lo flexible que podía ser la actitud de la monarquía persa frente a las prácticas cristianas.²⁷ De hecho, los reyes persas no sólo toleraron sino que incluso patrocinaron la construcción de *Martyria*,²⁸ que continuaron prosperando hasta mediados de la era islámica. Por último, la información proporcionada por la arqueología sugiere que la exposición de cadáveres no fue una práctica uniforme y que coexistió con una gran variedad de prácticas que iban desde la sepultura en cuevas hasta la inhumación.²⁹

Como hemos señalado en un trabajo anterior, la hagiografía cristiana del Imperio sasánida desarrolló los episodios relativos a la exposición de cadáveres como un *topos* literario que se inspiraba en una tradición literaria heredada en parte de la tradición clásica y helenística.³⁰ Este *topos* dependía en buena medida de la imagen de una *religión de los magos* homogénea y radicalmente opuesta al cristianismo. Esta imagen fue el producto de la misma literatura cristiana que identificó un conjunto de prácticas como constitutivas de una realidad que estaba lejos de ser unitaria. En tal sentido, el valor de la exposición de los cuerpos de los difuntos como práctica funeraria no devenía tanto de su difusión (es decir de la práctica efectiva en la sociedad persa) sino de su asociación a un antagonista religioso (los magos) deliberadamente construido por la elite cristiana para reforzar los lazos internos y legitimar su autoridad.

En suma, los martirologios cristianos apelaban a una serie de lugares comunes en torno a las prácticas funerarias iránicas cuya finalidad primaria era transmitir una concepción del lugar de los santos en la economía de salvación. Como veremos a continuación, el interés de las elites cristianas del Imperio sasánida por representar los conflictos no derivaba tanto de la oposición entre prácticas funerarias antagónicas como de su intención de promover el culto de los mártires y, con él, sus propias redes de solidaridad social. En este sentido, las elites cristianas fueron capaces de *cristianizar* las formas de dominación social imperantes en el Imperio sasánida. Pero antes de continuar con nuestro argumento es necesario que precisemos, al menos sintéticamente, cuáles fueron esas formas de dominación.

²⁶ Al respecto ver Héctor FRANCISCO, “Prácticas funerarias e identidades religiosas en el Irán sasánida”, V *Jornadas Experiencias de la Diversidad. IV Encuentro de Discusión de Avances de Investigación sobre Diversidad Cultural*, Rosario, UNR, 15-16 de Agosto de 2012, en prensa.

²⁷ Téngase en cuenta que, según el historiador romano oriental Menandro el protector, el rey Kūšrāw I no dudó en negociar el respeto a las costumbres funerarias cristianas. Karl MULLER (ed.), *Fragmenta Historicorum Graecorum*, IV, París, Firmin & Didot, 1851, p. 213.

²⁸ Al respecto ver Elizabeth KEY FOWDEN, *The Barbarian Plain. Saint Sergius between Rome and Iran*, Berkeley, University of California Press, 1999, pp. 133-141.

²⁹ Rémy BOURCHALAT, “Pratiques funéraires à l’époque sasanide dans le Sud de l’Iran”, Paul BERNARD y Frantz GRENET (eds.), *Histoire et Cultes de l’Asie Centrale Préislamique: sources écrites et documents archéologiques: Actes du Colloque International du CNRS (Paris, 22-28 novembre 1988)*, París, CNRS, 1991, pp. 71-78; Leo TRÜPELMAN, “Sasanian Graves and Burial Customs”, Rémy BOURCHALAT (ed.), *Arabie orientale. Mésopotamie et Iran méridionale de l’âge du fer au début de la période islamique*, París, Éditions Recherche sur les Civilisations, 1984, pp. 317-29; Oric L’VOV-BASIROV, *The Evolution of the zoroastrian funerary Cult in Western Iran*, Londres, School of Oriental and African Studies, University of London, 1995; Dietrich HUFF, “Archaeological evidence of Zoroastrian funerary practices,” Michael STAUSBERG (ed.), *Zoroastrian rituals in context*, Leiden, Brill, 2004, pp. 593-630.

³⁰ Héctor FRANCISCO, “Prácticas funerarias e identidades religiosas en el Irán sasánida...” cit.

Monarquía y elites en el Imperio sasánida: el caso cristiano

Desde la publicación de la obra fundacional de Arthur Christensen,³¹ la naturaleza y características del Estado y la sociedad sasánidas han sido objeto de intenso debate. Simplificando al extremo, podemos distinguir dos grandes corrientes en debate acerca de la configuración de las formas de control social desarrolladas bajo la monarquía irania. Por un lado, una corriente interpretativa destaca el carácter centralizado y burocrático de la monarquía sasánida. De acuerdo con esta postura, que podríamos llamar maximalista, el Imperio sasánida habría constituido una forma de *Estado tributario* -análoga a su contemporáneo romano- en la que las elites basaban su dominación en el acceso a un sistema fiscal controlado por un aparato burocrático autónomo y eficiente.³² Por otro lado, una serie de estudios ha planteado una caracterización *minimalista* del Estado sasánida destacando el peso de las formas *no estatales* de ejercicio del poder y señalando la amplia autonomía de las elites locales que se vinculaban al monarca mediante lazos personales de fidelidad.³³

Los variados y complejos aspectos de este debate superan ampliamente los límites de este trabajo, no obstante, su pertinencia nos obliga a hacer algunas precisiones. Nuestro conocimiento del aparato burocrático y fiscal del Irán tardoromano es, en comparación con el tardoromano, muy impreciso, y si nos atenemos a una definición estricta del concepto de *Estado tributario* es necesario reconocer que su aplicación a la monarquía sasánida resulta, cuanto menos, problemática. En todo caso, podemos coincidir con la corriente *minimalista* en que una parte sustancial de la eficiencia de la monarquía sasánida descansaba en su capacidad de garantizar la colaboración de las elites locales por medio de un circuito de concesión de honores y beneficios. Éstas no sólo se definían a partir del control (legal o de facto) de la tierra -al menos en las tierras bajas de Mesopotamia donde la agricultura de regadío era la actividad económica dominante- sino que además se caracterizaban por una educación que los preparaba para realizar las tareas administrativas (religiosas, fiscales y militares) delegadas por la corte.

Por otro lado, las elites locales se vinculaban a las clases subordinadas a través de variadas formas de patronazgo. De la misma manera que en el mundo mediterráneo, dichas formas asumían una dimensión que, en última instancia, era religiosa. Ya sea en las comunidades pastoriles de la planicie irania como en las ciudades de la medialuna fértil o los nómades de las estepas, la pertenencia a un colectivo religioso expresaba la integración de los individuos en una determinada red de obediencia y solidaridad. Ser cristiano, judío, maniqueo, zoroastriano o budista significaba ante todo pertenecer a una red específica de

³¹ Arthur CHRISTENSEN, *L'Iran sous les Sassanides*, Copenhague, P. Geuthner, 1939.

³² James HOWARD-JOHNSTON, "State and Society in Late Antique Iran", Vesta SARKOSH CURTIS y Sarah STEWART, *The Idea of Iran... cit.*, pp. 118-31; "The Two Great Powers in Late Antiquity: A Comparison", Averil CAMERON (ed.), *The Byzantine and early Islamic Near East. 3, States, Resources, and Armies*, Princeton, Darwin Press, 1995, pp. 157-226; Andrea GARIBOLDI, *Il regno di Xusraw dall'anima immortale: riforme economiche e rivolte sociali nell'Iran sasanide del VI secolo*, Milán, Mimesis, 2006.

³³ Zeev RUBIN, "The Reforms of Khusro Anurshivan", Averil CAMERON (ed.), *The Byzantine and Early Islamic Near East... cit.*, pp. 227-298; "Nobility, Monarchy and Legitimation under the Later Sassanians", John HALDON y Lawrence CONRAD (eds.), *The Byzantine and Early Islamic Near East, VI Elites Old and New in the Byzantine and Early Islamic Near East*, Princeton, Darwin Press, 2004, pp. 235-274; Scott MCDONOUGH, *Power by Negotiation: Institutional Reform in the Fifth-century Sasanian Empire*, PhD Thesis, UCLA, Los Ángeles, 2005; Parvaneh POURSHARIATI, *Decline and Fall of the Sasanian Empire. The Sasanian-Parthian Confederacy and the Arab Conquest of Iran*, Londres, Tauris, 2008.

dominación, y todas ellas se ordenaban jerárquicamente en torno a la monarquía. Pero esta jerarquía no derivó en la necesidad de una homogeneización religiosa. Como hemos afirmado, la relación establecida entre monarquía y el zoroastrismo no era comparable a la que el Imperio romano tardío forjó con el cristianismo. El notable impulso hacia la unidad religiosa que se inició con Constantino y cristalizó definitivamente en el siglo VII no tuvo un correlato en Irán. Los monarcas sasánidas -con la única excepción del caso de Yazdgard II- no exigieron de sus súbditos ninguna forma de unanimidad y fueron por lo general tolerantes con la diversidad. Zoroastrianos, judíos, cristianos y (en algunos momentos) maniqueos formaron parte de la corte del *Šāhān Šāh* dentro de un orden jerárquico donde los magos zoroastrianos ocupaban un lugar de preeminencia, pero que de ninguna manera fue exclusivo.³⁴ De esta manera, las autoridades religiosas (magos, exilarcas judíos y obispos) se integraban a la monarquía como mediadores entre ésta y los fieles, y su colaboración se hacía indispensable para garantizar la obediencia de amplias zonas del Imperio.³⁵

La Iglesia estaba lejos de constituir una minoría religiosa marginal dentro de la sociedad sasánida. La relación entre las elites cristianas y la monarquía se insertaba en el marco más amplio de la comunicación entre la corte y las elites periféricas del Imperio. Por supuesto, su integración dentro del complejo sistema de jerarquías sociales (organizado en torno a la corte real) se producía a partir de su subordinación a la elite dominante, es decir la aristocracia vinculada a la religión del monarca. Entre los siglos IV y VI las tierras bajas que van desde Mesopotamia hasta *Huzistán* experimentaron el desarrollo de una densa red de comunidades cristianas organizadas bajo la autoridad del católico de *Kōkhē*.³⁶ La lealtad de estas comunidades podía ser puesta en duda en virtud de su adscripción a la religión del enemigo tradicional,³⁷ y los factores geopolíticos incidieron decisivamente en la situación de los cristianos persas. Pero las persecuciones fueron relativamente esporádicas y sus motivaciones obedecían en buena medida a factores internos.³⁸ En consecuencia, dichas persecuciones no parecen haber tenido la sistematicidad y coherencia que la literatura martiroológica sirio-oriental le atribuyó. Además, las actitudes de los cristianos ante la monarquía zoroastriana distaron de ser unívocas. Por un lado, en los *Acta* de los sínodos

³⁴ Scott McDONOUGH, “The Legs of the Throne: Kings, Elites, and Subjects in Sasanian Iran”, Johann ARANSON y Kurt RAAFLAUB (eds.), *The Roman Empire in context. Historical and Comparative Perspectives*, Chichester, Wiley-Balckwell, 2011, pp. 290-321.

³⁵ Scott McDONOUGH, “Bishops or Bureaucrats?: Christian Clergy and the State in the Middle Sasanian Period”, Derek KENNET y Paul LUFT (eds.), *Current Research in Sasanian Archaeology, Art and History: Proceedings of a Conference Held at Durham University, November 3rd and 4th, 2001*, Oxford, Archaeopress, 2008, pp. 87-92.

³⁶ *Católico* es el título de los obispos primados de la *Iglesia de Oriente*. A mediados del siglo VI se agregó, imitando la titulación occidental, el título de *patriarca*. *Kōkhē*, que significa *las cabañas* (en persa *Vēh-Ardašīr*) es el suburbio de la capital imperial Ctesifón donde residía el católico. En las fuentes siríacas suele referirse a todo el complejo de poblaciones que rodeaban a la capital como *las ciudades* (siríaco: *Maḥōzē*, árabe *Al-Madaīn*).

³⁷ Sebastian BROCK, “Christians in Sasanian Empire: A Case of Divided Loyalties”, *Studies in Church History*, 18, 1982, pp. 1-19; Timothy BARNES, “Constantine and the Christians of Persia”, *Journal of Roman Studies*, 75, 1985, pp. 126-36; Lucas VAN ROMPAY, “Impetuous Martyrs? The Situation of the Persian Christians in the Last Years of Yazdgard I (419-421)”, Mathijs LAMBERGIST (ed.), *Martyrium in Multidisciplinary Perspective. Memorial Louis Reekmans*, Lovaina, Peeters, 1995, pp. 363-75.

³⁸ Josef RIST, “Die Verfolgung der Christen im Spätantiken Sasanidenreich: Ursachen, Verlauf, und Folgen”, *Oriens Christianus*, vol. 80, 1996, pp. 17-42; Scott McDONOUGH, “A Question of Faith? Persecution and Political Centralization in the Sasanian Empire of Yazdgard II (438-457 CE.)”, Harlod DRAKE (ed.), *Violence, Victims, and Vindication in Late Antiquity*, Aldershot, Ashgate, 2006, pp. 69-82.

orientales podemos encontrar numerosos testimonios de la forma en que los obispos persas buscaban establecer un modelo de cooperación con los monarcas.³⁹ De hecho, las relaciones entre las elites cristianas y el *šāhān Šāh* fueron de colaboración y el proceso de centralización eclesiástica experimentado en este período fue un producto del proceso análogo en la monarquía sasánida.⁴⁰

Por el contrario, los *Acta* de los mártires persas ofrecen una perspectiva diferente. En sus narraciones predomina la confrontación y la violencia que fija los límites entre Iglesia y monarquía como dos realidades irreconciliables. No obstante, como señala Sebastian Brock,⁴¹ esta polaridad obedecía a las necesidades argumentativas de la literatura martiriológica, que apuntaba a constituir al cristianismo como una *nación* aislada del mundo y, por lo tanto, superadora de cualquier identidad política. Los martirologios, sostiene Brock, se articulaban en torno a la polaridad cristianismo/paganismo, mundanidad/santidad como una forma de construir una barrera entre *nosotros* y *ellos*. Por lo tanto, independientemente de la historicidad que le queramos otorgar a los sufrimientos que enfrentaron los mártires persas, sus historias tamizan aquellos acontecimientos en un esquema en el que la comunidad cristiana y su entorno pagano eran realidades antagónicas.

Tumbas, elites y la construcción de una identidad cristiana

Si bien la presencia cristiana en el mundo iranio está testimoniada desde al menos el siglo III, no fue hasta la primera mitad del siglo V que se inició el proceso de estructuración de la *Iglesia de Oriente*. El proceso de constitución de la identidad cristiana, que podemos definir esquemáticamente a partir de la imposición de la variante antioquena de la ortodoxia nicena y una organización episcopal más o menos estable, no fue lineal ni estuvo exento de contradicciones. La unidad de la *Iglesia de Oriente* estuvo permanentemente amenazada por diversas fuerzas centrífugas, como las autonomías locales, el faccionalismo del clero y la injerencia de la elite laica. Sólo a partir de mediados del siglo VI la *Iglesia del Oriente* adquirió una fisonomía unitaria comparable a su hermana del Imperio romano.⁴²

El culto de los mártires y la literatura vinculada a él jugó un papel fundamental en la formación de dicha identidad. Junto con la literatura apostólica apócrifa, la literatura martiriológica fue un poderoso vehículo en la promoción de lugares de culto que, por su parte, contribuyeron a legitimar las pretensiones de primacía de las sedes episcopales. Dentro de los géneros historiográficos cristianos, las biografías individuales y colectivas fueron dominantes dentro de la escritura

³⁹ Scott McDONOUGH, *Power by Negotiation...* cit., pp. 231-284; “Bishops or Bureaucrats?...” cit.; “A Second Constantine?: The Sasanian King Yazdgerd in Christian History and Historiography”, *Journal of Late Antiquity*, vol. 1, núm. 1, 2008, pp. 127-40; Phillipe GIGNOUX, “Sur quelques relations entre Chrétiens et mazdéens d’après des sources syriaques”, *Studia Iranica*, vol. 28, 1999, pp. 83-94.

⁴⁰ Christelle JULLIEN, “VI^e siècle, un Temps de Réformes en Iran. Échos dans l’Eglise Syro-Orientale?”, *Parole de l’Orient*, vol. 33, 2008, pp. 219-232.

⁴¹ Sebastian BROCK, “Christians in Sasanian Empire: A case of divided loyalties...” cit.

⁴² Gerrit REININK, “Tradition and the Formation of the ‘Nestorian’ Identity in Sixth- to Seventh-Century Iraq”, *Church History and Religious Culture*, vol. 89, 2009, pp. 217-250.

histórica sirio-oriental.⁴³ En particular, se destacan los variados relatos contenidos en los *Acta de los mártires persas* y las *Historias episcopales*. Este último género historiográfico se caracteriza por el interés en un contenido primariamente local -generalmente una sede episcopal o un monasterio-, una marcada preferencia por los eventos eclesiásticos sobre los seculares, el ordenamiento cronológico a partir de la sucesión episcopal y el interés por el martirio, la polémica religiosa y la vocación misional. Sólo ha llegado hasta nosotros un número limitado de *Historias episcopales* de un conjunto que probablemente haya sido más amplio. La *Crónica de Arbela*,⁴⁴ escrita a mediados del siglo VI, la *Crónica de Huzistán*,⁴⁵ compuesta poco después de la invasión musulmana, y la *Historia de Karkhā d'ĒBēth S'lōkh*,⁴⁶ escrita entre mediados y fines del siglo VI.

Una de las preocupaciones primarias de la literatura hagiográfica fue construir un relato oficial del desarrollo de las sedes episcopales y sus lugares de culto. En consecuencia, estas historias funcionaban como herramienta legitimante de las elites cristianas locales a través de la glorificación de sus mártires. La literatura hagiográfica sirio-oriental ofrece algunos de los casos de la manera en que el culto de los santos se vinculaba a la formación de la elite cristiana del Imperio persa. Por un lado, el martirio ocupaba un lugar mucho más destacado que las prácticas ascéticas para asociar la autoridad espiritual. Si comparamos el lugar relativamente marginal de las prácticas ascéticas radicales en la hagiografía sirio-oriental con el tono exaltado de las hagiografías sirio-occidentales o griegas del mismo período, notamos que, más allá de la frontera del Tigris, el martirio guardaba aún el papel predominante. Los héroes cristianos del Imperio persa no concebían al ascetismo como un sucedáneo del martirio sino como su consumación.

Por otro lado, las reliquias de los mártires eran un poderoso elemento de diferenciación en un entorno que, al menos desde la tradición recibida, era considerado hostil a la devoción por los muertos. Pero el discurso en torno a las reliquias no fue construido para polemizar con un adversario sino para reforzar los lazos internos. En consecuencia, tanto el debate como los adversarios fueron parte de una construcción cuyo objetivo primario fue construir barreras comunitarias. En el próximo apartado veremos en detalle algunos ejemplos del mecanismo que hemos esbozado. A primera vista, todos ellos suponen una oposición radical entre magos y cristianos por el destino final de los cuerpos de los mártires. Sin embargo, un examen más detallado de sus narrativas revela una variedad de significados que no se agotan en la mera oposición entre dos concepciones de la muerte.

El episodio final de la biografía del católico *Mār Ābā* (540-552) es una extensa descripción acerca de los tumultos ocasionados en los alrededores de la capital durante su multitudinario funeral. La anécdota relata con crudo detalle la competencia entre la multitud cristiana y las autoridades zoroastrianas por el control de su cuerpo:

⁴³ Muriel DEBIÉ, "Writing History as 'Histoires': the biographical dimension of East Syriac historiography", Arietta PAPACONSTANTINO, Muriel DEBIÉ, Hugh KENNEDY (eds.), *Writing 'True Stories' Historians and Hagiographers in the Late Antique and Medieval Near East*, Paris, Brepols, 2010, pp. 43-75.

⁴⁴ Peter KAWERAU (ed.), *Die Chronik von Arbela, Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, 467-468, Scriptorum Syri, 199-200*, Lovaina, Peeters, 1985.

⁴⁵ Ignazio GUIDI (ed.), *Chronicum Anonymum, Chronica Minora I. Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, 1-2, Scriptorum Syri 1-2*, Lovaina, Peeters, 1906-1907, pp. 15-39 y 15-32.

⁴⁶ AMS II, pp. 507-5034 (en adelante: *Historia de Karkhā*).

“Entonces los magos⁴⁷ de todos lados realizaron tumultos para que no lo llevaran hasta que lo ordenara el rey. Y desde que fue depositado en la litera y transportado con gran dificultad por la multitud de creyentes, que lanzaban sudarios y vestidos sobre él, y los tomaban como reliquias y bendiciones,⁴⁸ hasta que llegaron a la iglesia mayor de *Kōkhē*. Y los magos ordenaron que fuera arrojado a los perros. Y se levantó una multitud de fieles: ‘Si alguien se acerca al cuerpo del santo, haremos una masacre’. Y se había acercado una gran multitud que rasgó la litera y la tomaron como bendición y [...] tomaron como bendiciones las sábanas y prendas que estaban sobre su cuerpo. Y después de esto el rey de reyes⁴⁹ y el *Māwbedān Māwbed*⁵⁰ escribieron al *māwhpātō*⁵¹ y al juez y a los otros magos que estaban con ellos, para ver si era el santo o no. Porque temían y estaban asustados y no creían que hubiera muerto. Y cuando los que fueron enviados fueron y lo vieron, el cuerpo del santo fue depositado en otra litera y llevado con gran honor con varios salmos espirituales. Y una multitud interminable lo honraba, desde la ciudad hasta el monasterio de Seleucia, con gran cuidado con fragancias y antorchas. Incluso los jueces y los magos que habían sido enviados iban delante del ataúd en el que fue depositado el cuerpo del santo, y después de haber sido honrado maravillosamente por el poder divino, los magos volvieron a quienes los habían enviado, sorprendidos y asombrados de lo que han visto y oído. Y así todas las multitudes elogiaron y alabaron a Dios por las cosas maravillosas que sucedieron en la muerte del santo.”⁵²

El caso del católico *Ābā* es, en muchos sentidos, particular pero en absoluto anómalo. Recordemos que se trataba de un noble persa educado en la religión de los magos que en su juventud se convirtió al cristianismo. *Ābā* no sólo fue un obispo bien vinculado a la corte, sino que fue un notable hombre de letras, tanto en la cultura zoroastriana como cristiana, y una figura central en la corte de *Kūšraw* I.⁵³ En este sentido, la anécdota juega con su doble identidad. Mago de nacimiento, pero voluntariamente convertido a la verdadera fe, el difunto católico no sólo ejerció un liderazgo efectivo sobre su comunidad sino que además ella era reconocida por sus antagonistas -a los que había vencido en un debate ante el mismo monarca- quienes quisieron sepultarlo de acuerdo a las prescripciones zoroastrianas. Sólo ante la resistencia de la multitud de fieles, aquellos transigieron en aceptar su deposición en el santuario del monasterio de Seleucia, lugar de entierro de los

⁴⁷ En siríaco *m^eghūšē*, singular: *m^eghūšā*, derivado del persa medio *moy*.

⁴⁸ En siríaco *lahⁿnānā wal^bhūr^kthā*. En ambos casos se trata de pequeños amuletos confeccionados con partes del cuerpo o con objetos que estuvieron en contacto con el santo para ser usados colgados al cuerpo o en las casas.

⁴⁹ En siríaco: *m^elekh malkē*, derivado del persa medio *Šāhān Šāh*.

⁵⁰ En persa medio: *mowbedan mowbed*, en el período sasánida mago supremo de la religión zoroastriana.

⁵¹ Igual que la anterior, deriva del persa medio *mowbed*: *i.e.* mago principal. En este caso es un magistrado civil y religioso con funciones judiciales.

⁵² *Historia de Mār Ābā*: Paul BEDJAN, *Histoire de Mar-Jabalaha de trois autres patriarches, d'un prêtre et de deux laïques, nestoriens*, Leipzig, Harrassowitz, 1895, pp. 270-272.

⁵³ *Mār Ābā* tuvo cierto protagonismo en la corte que lo llevó en varias ocasiones a enfrentar al mismo monarca lo que le valió el exilio. Sobre su figura ver: Manfred HUTTER, “Mār Abā and the Impact of Zoroastrianism on Christianity in the 6th Century”, Carlo G. CERETI, Mauro MAGGI y Elio PROVASI (eds.), *Religious Themes and Texts of Pre-Islamic Iran and Central Asia: Studies in Honour of Professor Gherardo Gnoli on the Occasion of his 65th Birthday on 6th December 2002. Beiträge zur Iranistik 24*, Wiesbaden, Ludwig Reichert, 2003 pp. 167-173; Richard PAYNE, *Christianity and Iranian Society in Late Antiquity... cit.*, pp. 145-241.

católicos de Oriente junto a la tumba del apóstol *Mārī*. Así, el fallido intento por exponer a su cadáver a las bestias carroñeras excede el mero registro positivo para constituirse en una metáfora de la superioridad del santo -y de la fe cristiana- ante sus adversarios.

La biografía de *Mār Ābā* se concentra en un modelo de liderazgo cristiano cuyo eje articulador es pedagógico. El santo fue un maestro y reformador que enfrentó los desafíos del faccionalismo eclesiástico y la oposición de la monarquía. Su figura asume una forma particular de un confesor que sufrió por la fe. Sin embargo, éste no fue el único disponible. Otro modelo proviene de alta Mesopotamia y se relaciona con el culto al mártir *Mār Qardāgh*, ejecutado durante la persecución de *Šāhpūr II* (circa 359), y su santuario en *Malqī*, cerca de la metrópolis cristiana de *Īrbīl*. El culto a este mártir ficticio fue analizado en extenso por Joel Walker.⁵⁴ *Qardāgh*, igual que *Ābā*, era un miembro de la nobleza persa convertido al cristianismo. Pero a diferencia del católico, la virtud primaria de este mártir fue el valor guerrero. En efecto, el tema principal del *Martirio de Mār Qardāgh* es la asociación entre el *ethos* guerrero de la aristocracia rural persa y el martirio. El santo es presentado como un leal súbdito del *Šāhān Šāh* defendiendo la frontera desde su fortaleza en *Malqī* (a las afueras de la ciudad) pero sobre todo un devoto cristiano que no dudó en rebelarse contra el monarca en defensa de la fe. En resumen, si en la biografía de *Mār Ābā* se desarrolla el tema del confesor que defiende la fe como *paideia*, el *Martirio de Mār Qardāgh* se concentra en el tema del martirio como vocación guerrera, y la primacía de la lealtad al Dios cristiano sobre los poderes mundanos. Este enfoque se percibe en un vocabulario que hace del martirio una forma de heroicidad guerrera, sobre todo, en la transformación de la fortaleza del santo guerrero en un santuario a su memoria:

“Y durante la noche anterior al amanecer del sábado, varones compasivos se reunieron y robaron el cuerpo del santo de sus guardias y lo enterraron con gran honor. Y cada año, en el día en que fue coronado el bienaventurado se reunían las naciones en el lugar en el lugar de coronación. Y hacían un festival y conmemoración durante tres días. Y a causa del tamaño de las multitudes, también empezaron a vender y comprar durante los días de la conmemoración del santo. Y después de pasado un tiempo fue establecido un gran mercado en el lugar donde el bienaventurado fue lapidado, que continua hasta hoy. Y la conmemoración del santo dura tres días y el mercado seis días. Y es llamado el zoco⁵⁵ de *Malqī* por el nombre de la fortaleza del bienaventurado. Y luego, los creyentes trajeron oro y plata y le construyeron una iglesia de cuatro naves [...] y hombres piadosos dignos de gran memoria hicieron grandes gastos en ella en nombre del bienaventurado.”⁵⁶

En este fragmento el rescate del cadáver tiene un doble efecto. En primer lugar ofrece un paralelo con la escena de la resurrección de Cristo. Este paralelo entre el rescate de los restos del santo y la historia de la resurrección de Cristo es un *topos* generalizado de los martirologios sirio-orientales. En segundo lugar, la fortaleza desde donde el santo había resistido los embates de los enemigos de la fe se transforma en su tumba y, por extensión,

⁵⁴ Joel WALKER, *The Legend of Mar Qardagh. Narrative and Christian Heroism in Late Antique Iraq*, Berkeley, University of California Press, 2006; “The Legacy of Mesopotamia in Late Antique Iraq: The Christian Martyr Shrine at Melqi (Neo-Assyrian Milqia)”, *Aram*, vol. 18-19, 2006-2007, pp. 483-508.

⁵⁵ En siríaco *šūqā*, que pasó al árabe *sūq* y al castellano *zoco*, es decir “feria”.

⁵⁶ *Martirio de Mār Qardāgh*: 67-69.

en lugar de culto. Otro rasgo notable es la relativamente extensa mención al zoco que surge en torno a la fortaleza-santuario. Es necesario recordar el carácter completamente ficticio de una historia que intentaba dotar de un sustento narrativo a la apropiación cristiana de un santuario pagano. De hecho, la historia del rescate del cuerpo intentaba dar una explicación al vacío existente entre el martirio y el lugar de culto. Como ha señalado Walker,⁵⁷ la historia de Mār Qardāgh fue el efecto y no la causa del culto cristiano instaurado en el santuario de *Malqī* cuyo origen precristiano es indudable.

En este sentido, el *Martirio de Mār Qardāgh* funcionaba como la herramienta de cristianización del santuario pagano y de una fiesta anual que se remontaba varios milenios atrás. Pero, más allá de su historicidad, el valor de la anécdota del rescate del cadáver reside en que ella nos permite identificar un patrón específico concordante con la historia de *Mār Ābā*. El cuerpo recuperado del santo vehiculizaba la apropiación cristiana de un centro de culto y, por extensión, un espacio de dominación social. Esta cristianización del espacio es simultánea con la cristianización de los notables locales que financiaron la construcción del santuario. Aunque, a diferencia de la *Historia de Karkhā*, sus nombres permanecen en el anonimato, nos encontramos frente a una misma lógica. En el caso de *Īrbīl* y el santuario de *Malqī*, las estructuras sociales previas fueron apropiadas por la Iglesia y cristianizadas a partir de un relato deliberadamente construido a tal fin.

Nuestro último caso resulta aún más revelador en tanto y en cuanto combina el culto de los santos y los conflictos teológicos. En la segunda mitad del siglo VI, misioneros miafisitas severianos, huyendo de las persecuciones en territorio romano, cruzaron la frontera persa y obtuvieron un moderado éxito en organizar comunidades cristianas en las regiones de *Bēth Ārabayē* y *Singara*. Una parte sustancial de estas comunidades estaba compuesta por las tribus árabes que trashumaban sus rebaños en la estepa semiárida que va desde la frontera romana hasta el Tigris. Pero más allá del éxito de los misioneros venidos de Occidente entre los nómades paganos, los conflictos dentro de la misma *Iglesia de Oriente* contribuyeron al establecimiento de una jerarquía episcopal paralela. Su centro de gravedad se encontraba en la ciudad de *Tagrīt*, cuyos obispos abrazaron la causa anticalcedoniana a finales del siglo VI, motivados por su oposición a la autoridad del católico de *Kōkhē*. El origen semilegendario de la comunidad miafisita persa está contenido en un breve relato compuesto a principios del siglo VII conocido como el *Martirio de Mār Āhūdemmēh*.⁵⁸

La historia de este santo obispo es un buen ejemplo de un tercer modelo de liderazgo: el misional. La historia gira en torno a su vocación misional entre las tribus árabes de la región de *Gezīrtā*⁵⁹ y la fundación de una red de monasterios que cimentaron el liderazgo del obispo entre los nómades de la estepa. El texto finaliza con su martirio en la capital *Ctesifón* por orden de *Kūšraw II*. La escena final de la historia está dedicada, naturalmente, a la deposición de su cuerpo en uno de los monasterios bajo su liderazgo. A diferencia de los casos de *Ābā* y *Qardāgh*, el destino final de *Āhūdemmēh* está lleno de peripecias resultantes de la competencia entre varias comunidades por el control de sus reliquias. Luego de haber sido ejecutado, el cuerpo del santo fue llevado fuera de las puertas de

⁵⁷ Joel WALKER, "The Legacy of Mesopotamia in Late Antique Iraq..." cit.

⁵⁸ François NAU, *Histoires d'Ahoudemmeh et de Marouta, métropolitains Jacobites de Tagrit et de l'Orient (VI^e et VII^e siècles)*, suivies du *Traité d'Ahoudemmeh sur l'homme*, *Patrologia Orientalis*, 3.1, París, Firmin & Didot, 1909 (en adelante: *Historia de Mār Āhūdemmēh*).

⁵⁹ En árabe: *Al Džazirah*, es decir Mesopotamia.

la ciudad: “y se los dieron a los perros, que estaban también acostumbrados a comer los cuerpos de los hombres.”⁶⁰ Sin embargo, los perros se convirtieron en guardianes del cuerpo del santo impidiendo que las aves se aproximaran. Este portento lleva a la reflexión del hagiógrafo: “¡Oh la dureza de corazón del rey tirano, que no obedeció como los perros el mandamiento de Dios!”⁶¹

La noche del sábado posterior al martirio, los fieles de la capital rescataron su cuerpo y lo llevaron a la ciudad donde lo depositaron en una iglesia local. Pero sus reliquias no permanecieron por mucho tiempo en la capital. Esa misma noche, uno de sus discípulos sustrajo el cuerpo y lo trasladó al monasterio de *Bēth Āsā*, cerca de la ciudad de *Tagrīt*. Una vez vuelto en la ciudad, el discípulo se convirtió en el centro de una conspiración para apropiarse de las reliquias del santo:

“Él [discípulo] deseaba vivamente convertirse en superior del monasterio que está dentro de la ciudad [*Tagrīt*] y cuando reclamó a los ciudadanos que así lo hicieran, le dijeron los habitantes de *Tagrīt*: ‘si nos dices dónde están los huesos del santo *Mār Āhūdemmēh* te haremos superior del monasterio y te daremos todo lo que necesites para él’. Y les respondió y les dijo: ‘Los huesos del santo *Mār Āhūdemmēh* fueron depositados en el monasterio de *Bēth Āsā*, y sé que el superior no me los dará. Pero si algunos de ustedes van conmigo podremos tomarlos.’”⁶²

Finalmente, el discípulo y diez hombres se movilaron al monasterio para reclamar el cuerpo del santo y luego de una dura negociación con el abad lograron su acuerdo para llevar sus restos a la ciudad. En su camino, los viajeros se detuvieron en la aldea de *Āqrūntā* donde un milagro los obligó a depositar los huesos del santo en la iglesia local:

“Todos los habitantes de la aldea se reunieron y fueron hasta la casa donde se alojaban aquellos hombres, y tomaron sus equipajes, sacaron los huesos del santo *Mār Āhūdemmēh* y los llevaron a la iglesia con el debido honor a los santos [...] Los habitantes de *Tagrīt* reclamaron a los habitantes de *Āqrūntā* que les dieran alguna parte del santo y ellos les dieron una pequeña parte. Y fueron y depositaron [las reliquias] en aquella ciudad fiel.”⁶³

Como podemos notar, la exposición y rescate del cadáver en la *Historia de Mār Āhūdemmēh* forma parte de un circuito mucho más amplio que finaliza con la deposición en su destino final. Esta continuidad deja en descubierto el valor primariamente simbólico que asumía la exposición de cadáveres. Por un lado, la narración destaca la victoria del mártir sobre su perseguidor que, de hecho, se ha mostrado inferior a las bestias al negar la debida sepultura. Pero además, la exposición es el primer paso en una serie de eventos que confirman la legitimidad de un lugar específico para contener sus reliquias.

Los tres ejemplos que hemos analizado no son un catálogo exhaustivo de las variadas formas simbólicas que asume la exposición de cadáveres. A través de ellos hemos explorado este tópico distintivo (aunque de ninguna manera exclusivo) de los martirologios sirio-

⁶⁰ *Historia de Mār Āhūdemmēh*, p. 47.

⁶¹ *Ibid.*, pp. 47-48.

⁶² *Ibid.*, p. 48.

⁶³ *Ibid.*, p. 50.

orientales. Estos ejemplos ponen de manifiesto que las referencias a la exposición de cadáveres en los martirologios sirio-orientales, más que una prueba de la difusión efectiva de esa práctica en la sociedad sasánida, eran un dispositivo literario. Este dispositivo se nutría, como dijimos, de una antigua tradición que apelaba a este motivo para afirmar la barbarie de los persas. En tal sentido, estos episodios no pueden ser entendidos como duros datos históricos que atestiguan la práctica. Por supuesto, esto no significa negar de plano su existencia, pero abordar las fuentes sin una sana dosis de espíritu crítico nos lleva irremediablemente a malinterpretar su función en la sociedad.

A pesar de los dramáticos relatos de la sobreabundante literatura martiroológica, que puso a la persecución como única manera de interacción posible entre la Iglesia y la monarquía pagana, la política del Estado sasánida hacia los cristianos distaba de ser uniforme. Las medidas represivas que los reyes persas (sobre todo Šāpūr II y Yazdgard II) dispusieron ocasionalmente contra los líderes cristianos (tanto en Mesopotamia, como en Armenia y la misma Persia) fueron el producto de consideraciones de geopolítica o parte de un programa más general de subordinación de las elites internas. En este sentido, la literatura cristiana sirio-oriental reinterpretó aquellos episodios relativamente esporádicos en una matriz heredada. Los hagiógrafos cristianos instituyeron a las persecuciones de la monarquía sasánida dentro del modelo más obvio disponible, esto es, el de los emperadores romanos paganos. Paralelamente, la *religión de los magos* (algo que hemos llamado zoroastrismo, con las reservas del caso y el único ánimo de no agregar mayor confusión a nuestra exposición) era presentada a partir de un modelo heredado de la tradición etnográfica cristiana. Para ésta, cada nación constituía una comunidad homogénea y estable identificada con una misma *paideia*. El cristianismo era una *nación* en particular fundada en la devoción al Dios encarnado en Cristo. Por un lado, constituía una continuidad (al mismo tiempo una superación) de la antigua alianza entre Dios y el Israel histórico. Por otro lado, la Iglesia integraba a *las naciones* en una nueva alianza con Dios y un Israel espiritual.⁶⁴ En este marco interpretativo, si bien sus descripciones de las prácticas funerarias persas eran adaptaciones del tema de la impiedad de los bárbaros -que, desde Heródoto hasta Agatías, dominó las descripciones de autores griegos y latinos- ésta se incorporaba a un discurso sobre la alteridad que procedía a partir de analogías. De la misma manera que la Iglesia se percibía a sí misma como una unidad en el tiempo y el espacio vinculada por una misma devoción y una misma praxis, la *religión de los magos* era representada como un conjunto homogéneo de prácticas e ideas antagónicas a la religión cristiana.

Esta imagen de la religión zoroastriana como un todo coherente y articulado en torno a las enseñanzas de un profeta (Zoroastro) se originó en el Occidente grecolatino y se difundió entre los cristianos del mundo iranio. En esta difusión jugó un papel fundamental la obra de Teodoro de Mopsuestia quien, en su *Sobre la magia en Persia* (*Περὶ τῆς ἐν Περσίδι μαγικῆς*)⁶⁵ realizó una refutación sistemática de los errores de la *religión de los magos*.

⁶⁴ Elias BICKERMAN, "Origenes Gentium", *Classical Philology*, vol. 47, 1952, pp. 65-81; Aaron JOHNSON, *Ethnicity and Argument in Eusebius' Preparatio Evangelica*, Oxford, Oxford University Press, 2006.

⁶⁵ Este tratado nos ha llegado fragmentariamente a partir de un epitome contenido en la *Biblioteca* del patriarca Focio: *Bibliotheca*, 81, MPG 103, René HENRY (ed), *Photius. Bibliothèque I (Codices 1-84)*, París, Les Belles-Lettres, 1959, y algunos fragmentos dispersos en las obras del célebre teólogo sirio-oriental Dadišo' Qatrāyā Gerrit J. REININK, "A New Fragment of Theodore of Mopsuestia's Contra Magos", *Le Muséon*, vol. 110, 1997, pp. 63-67.

La obra de Teodoro fue particularmente influyente entre los teólogos sirio-orientales⁶⁶ quienes a su vez constituyeron el material teológico en que se inspiraron muchas de las narrativas martirológicas.

En este contexto cultural, el rechazo de los magos al culto de los santos derivaba de un imperativo literario. Independientemente de su existencia efectiva, su regular incorporación en los martirios obedecía a la necesidad de reafirmar la superioridad de los mártires sobre sus perseguidores y asegurarles un lugar destacado en la vinculación entre los fieles y Dios. Pero además, y probablemente más importante, aseguraban la localización espacial de la autoridad espiritual en torno a sus santuarios. En este sentido, su función principal era la de promover lugares autoritativos de culto y, sobre todo, conferir a aquellos que los poseían como verdaderos vehículos de la relación entre el santo y los fieles.

En el mundo mediterráneo, la *invención* de las reliquias de los apóstoles y mártires fue el medio por el cual las sedes episcopales reafirmaron su lugar en el esquema jerárquico de la Iglesia. En el Oriente, los huesos dispersos de los mártires ocupaban una función análoga. Su rescate, ya sea por un milagro (como en el caso *Mār Āḥūdemmēh* o *Mār Qardāgh*) o por medios más mundanos (como el caso de *Mār Abā*), legitimaba el control ejercido por una elite sobre las reliquias ante competidores externos (zoroastrianos) o internos.

⁶⁶ Entre los teólogos sirio-orientales que refutaron (a partir de Teodoro) las prácticas zoroastrianas podemos citar a: Barhadbešaba ‘arbayā: Addaī SCHER (ed.), *Cause de la fondation des écoles. Mar Barhadbsabba ‘Arbaya, évêque de Halwan (VIe siècle)*, *Patrologia Orientalis*, 4.1, París Firmin & Didot, 1908, pp. 365-367; Juan de Phenek: Pierre Jean DE MENASCE, “Autour d’un texte syriaque inédit sur la religion des Mages”, *Bulletin of the School of Oriental Studies*, University of London, 9.3, 1938, pp. 587-601; Teodoro Bar Kōnī: Addaī SCHER (ed.), *Theodorus bar Koni, Liber Scholiorum I*, *CSCO* 55, *Scriptores Syri* 19, Lovaina Peeters, 1910, pp. 295-298.