



La circulación de los modelos siríacos en contexto bizantino: los mártires persas

The circulation of Syriac hagiographic models in the Byzantine context: the Persian martyrs

Héctor R. Francisco*

IMHICIHU-CONICET

Resumen: En este trabajo abordaremos dos problemas. En primer lugar, analizaremos el proceso de transmisión de textos hagiográficos siríacos en el imperio bizantino. En segundo lugar, analizaremos un caso particular de dicho proceso, esto es, los diálogos en torno a la muerte en el *Martirio de Jacobo Interciso*. Esta obra es una de las más interesantes piezas de literatura martirial sirio-oriental que fue traducida a varias lenguas a lo largo de la Edad Media. A partir del estudio de una escena particular, el diálogo entre el mártir y el rey en torno a la muerte, analizaremos las diferencias entre las versiones siríacas y griegas y, en la medida de lo posible, identificaremos el contexto de producción de las mismas.

Palabras clave: Siríaco, griego, antigüedad tardía, martirio, traducciones.

Abstract: In this paper I will address two issues. In the first place, I will describe the various processes of transmission of Syriac hagiographic works into Greek in Early-Byzantine Empire. In the second place, I will analyze a particular example of the transmission of a Syriac Martyr act into Greek, namely, *The Martyrdom of Jacob Intercisus* one of the most interesting pieces of East-Syriac Martyr literature. The analysis of a particular scene of this text, the dialogue about Death between the King and the Martyr, will allow us to identify specific divergences between Syriac and Greek versions and their production contexts.

Keywords: Syriac, Greek, Late antiquity, Martyrdom, Translations.

* Doctor en Historia (Universidad de Buenos Aires). Docente del departamento de Historia de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Investigador Independiente de Instituto Multidisciplinario de Historia y Ciencias Sociales del Consejo Nacional de investigaciones Científicas y Técnicas (IMHICIHU-CONICET). Contacto: hectorfrancisco@conicet.gob.ar

**LA CIRCULACIÓN DE MODELOS HAGIOGRÁFICOS SIRÍACOS EN CONTEXTO BIZANTINO:
LOS MÁRTIRES PERSAS**

Héctor R. Francisco
IMHICIHU-CONICET

I- Introducción

El propósito de este trabajo es presentar algunas observaciones en torno a la circulación de traducciones griegas de los martirios sirio-orientales¹ en el imperio bizantino temprano. Para ello, elegimos el análisis comparativo de las versiones siríacas y griegas del *Martirio de Jacobo interciso*.² El trabajo se organizará en dos partes. En la primera, abordaremos de manera general el problema de las condiciones de circulación y de apropiación de los textos martiriales sirio-orientales en el imperio romano oriental. En la segunda parte analizaremos un caso de apropiación de un texto hagiográfico y los condicionantes culturales subyacentes a ella. Al comparar las diversas versiones (siríacas y griegas) de dicho martirio analizaremos las diferentes reescrituras experimentadas por aquel. En una primera instancia, intentaremos hacer una (siempre incompleta y tentativa) reconstrucción de las relaciones entre las diferentes redacciones siríacas y griegas. En una segunda instancia analizaremos las lógicas subyacentes a los desplazamientos de sentido operados en el texto. Como hipótesis proponemos que las discrepancias entre todas las redacciones obedecen a las diferentes perspectivas que cada una de ellas tenía del mártir en tanto modelo de vida cristiana. De esta manera, las estrategias puestas en juego en la

¹ Por sirio-oriental me refiero en un sentido muy amplio a la literatura cristiana en lengua siríaca producida en la *Iglesia de Oriente* (nombre que asumió la Iglesia en el imperio sasánida), erróneamente asociada con el nestorianismo. En este sentido, damos como válida la artificiosa distinción con respecto a la tradición sirio-occidental (asociada al miafisismo, en el imperio romano de oriente). No obstante, muchos de los textos referidos en este trabajo anteceden o exceden esta diferenciación sectaria.

² BHO, 394-398; BHG, 772-773; BHL, 4100.

transmisión de un texto hagiográfico dependían en buena medida de los objetivos pedagógicos del redactor. Por último, cabe aclarar que no es nuestra intención hacer un análisis filológico del *Martirio de Jacobo Interciso* (aunque a menudo apelemos al análisis textual). En cambio, nuestra perspectiva parte de la historia cultural, analizando las formas que asume una determinada redacción en un determinado momento de la transmisión del texto.

II- La transmisión de textos martiriales sirio-orientales en Bizancio

Para comenzar haremos una observación obvia pero pertinente. El cercano oriente tardo-antiguo fue un universo multicultural en el que coexistieron muchas tradiciones literarias (latina, griega, siríaca, copta, armenia, persa, árabe, por nombrar solo las más importantes). Dicha coexistencia no se daba en compartimientos estancos, sino que hubo una circulación de textos e ideas que estuvo determinada por la hegemonía del griego.³ A lo largo de la Edad Media, una gran cantidad de textos en esa lengua (que abarcaban una gran variedad de géneros, que incluían las ciencias, la historiografía, la filosofía, etc.) fueron traducidos a distintas lenguas orientales. En cambio, el camino inverso fue menos transitado. En el caso particular del siríaco, las traducciones se han limitado a dos ámbitos. En primer lugar, algunos pocos teólogos y místicos particularmente influyentes en ámbitos monásticos como Efrén de Nísibis⁴ e Isaac de Nínive.⁵ En segundo lugar, obras de carácter hagiográfico.⁶ La transmisión de estas últimas estuvo asociada a dos fenómenos conexos.

³ Brock, Sebastian P., “Greek into Syriac and Syriac into Greek”, *Journal of the Syriac Academy*, 3, 1977, pp. 1–17; Brock, Sebastian P., “Aspects of Translation Technique in Antiquity”, *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 20, 1979, pp. 69–87.

⁴ Brock, Sebastian P., “The Changing Faces of St. Ephrem as Read in the West”, en Ware, Kallistos & al. (eds.), *Abba: the tradition of Orthodoxy in the West: festschrift for Bishop Kallistos (Ware) of Diokleia*, St. Vladimir’s Seminary Press, Crestwood, 2003, pp. 65-80; Lash, E., “The Greek Writings Ascribed to Saint Ephrem”, en Ware, Kallistos & al. (eds.), *Abba: the tradition of Orthodoxy in the West*, Op. cit., pp. 81-98.

⁵ Pirard, Marcel, & Artioli, Maria Benedetta, *Isacco di Ninive. Discorsi ascetici*, Città Nuova Editrice, Roma, 2018.

⁶ Sobre el movimiento de traducción de textos hagiográficos ver Peeters, Paul, “Traductions et traducteurs dans l’Hagiographie Orientale á l’époque byzantine,” *Analecta Bollandiana*, 40, 1922, pp. 241-298; Brock, Sebastian P., “Saints in Syriac: a little-tapped resource,” *Journal of Early Christian Studies*, 16.2, 2008, pp. 185-6; Ubierna, Pablo, “Translations II: From Contemporary Languages into Greek. II: Syriac”, en Papaioannou, Stratis (ed.), *The Oxford Handbook of Byzantine Literature*, Oxford University Press, Oxford, 2021, 588-606.

En primer lugar, muchas traducciones fueron el producto de la cultura bilingüe del clero y las comunidades monásticas asociadas a grandes santuarios dedicados a santos y mártires. En efecto, ya sea en escuelas episcopales (como en Nísibis y Edesa) o en los numerosos monasterios de Siria y Mesopotamia, la coexistencia del griego y el siríaco como lenguas de transmisión cultural dio pie a un intenso movimiento de traducción. En segundo lugar, la difusión de las devociones en torno a santos y mártires más allá del ámbito estrictamente local generó la necesidad de traducciones que facilitaran la transmisión de sus historias.

Un ejemplo interesante en este fenómeno es la difusión de narrativas relativas a los mártires cristianos del imperio sasánida. Dichas narrativas, que hoy se las conocen genéricamente como los *Hechos de los Mártires Persas*, constituyen un heterogéneo conjunto (alrededor de setenta textos) compuestos mayormente en siríaco pero originados en contextos geográficos, culturales y cronológicos muy variados.⁷ Desde el siglo V en adelante, y en la medida que las historias de mártires del imperio romano pagano quedaron en un pasado glorioso pero distante, las historias de los mártires en tierras allende las fronteras del imperio satisficieron el apetito por relatos de héroes los cristianos. Por supuesto, los *Hechos de los Mártires Persas* tenían una evidente dimensión geopolítica ya que combinaban el atractivo de lo exótico de las tierras bárbaras con la pretensión de los emperadores romanos de ser los protectores de la Iglesia allende la *Romania*.⁸

⁷ Algunos martirios sasánidas fueron compuestos en otras lenguas como el armenio, el georgiano y el persa medio. En estos casos, hubo un movimiento análogo de circulación entre dichas lenguas y el siríaco que –por razones de espacio– dejamos de lado en este trabajo. Además, tanto los autores específicos como el contexto de producción de la mayoría de estas composiciones abarca desde el territorio romano propiamente dicho hasta Asia central. Muchas de ellas tienen un marcado tono local que por lo general se vincula al culto a las reliquias en un santuario específico. Otras, en cambio permanecen geográficamente indeterminadas. Por otro lado, la mayoría de los textos carece de fecha de composición precisa. El consenso académico ubica a las composiciones más tempranas en la primera mitad del siglo V, mientras que las más tardías pertenecen al período islámico. Al respecto ver: Devos, Paul, “Les Martyrs Persans à Travers Leurs Actes Syriaques”, en *Atti Del Convegno Sul Teme La Persia e Il Mondo Greco Romano*, Accademia Nazionale dei Lincei, Roma, 1966, pp. 213–225.

⁸ Barnes, Timothy, “Constantine and the Christians of Persia”, *Journal of Roman Studies* 75, 1985, pp. 126–136; Smith, Kyle, *Constantine and the Captive Christians of Persia. Martyrdom and Religious Identity in Late Antiquity*, University of California Press, Oakland, 2016.

De las narrativas conservadas⁹ se destacan dos grandes conjuntos. El primero corresponde la “Gran Persecución” ordenada por Sapor II (*circa* 340).¹⁰ Ella, más allá de las distorsiones operadas por la tradición posterior, se mantuvo en la memoria de la *Iglesia de Oriente* como un momento dramático y determinante en la conformación de la identidad cristiana nicena. De hecho, casi las dos terceras partes se ubican en ese escenario aunque, como ya hemos señalado, estos primeros martirios no fueron compuestos hasta la primera mitad del siglo V o incluso más tarde.¹¹ En segundo lugar, un conjunto importante de narrativas corresponde a la persecución iniciada por Yazdegerd I a finales de su reinado (*circa* 420) y continuada por sus sucesores Bahram V (421-438) y Yazdegerd II (438-457). A diferencia del anterior, los textos que conforman este conjunto fueron compuestos entre mediados del siglo V o la primera mitad del VI. Entre las muchas diferencias entre ambos conjuntos debemos señalar el diverso impacto que tuvieron en occidente. En efecto, mientras que más de la mitad de las historias del primer conjunto fueron traducidas al griego, solo unas pocas de las correspondientes al segundo conjunto tuvieron una versión helénica.¹² En suma, la traducción de textos hagiográficos siríacos al griego parece haber sido en mayor medida el producto de un clima cultural específico que podemos ubicar a mediados del siglo V.

En su contexto original, estos martirios fueron el producto del desarrollo de un culto a sus reliquias, cuya “invención” servía como catalizador. Los santuarios en los que

⁹ Al respecto ver el catálogo de Brock, Sebastian P., *The History of Mar Ma'in with a Guide to the Persian Martyr Acts*, Gorgias Press, Piscataway, 2008, al que se podría agregar el de Jullien, Christelle, “Découverte d'un Martyr Perse dans un Légendier Latin Médiéval”, *Analecta Bollandiana*, 134, 2016, pp. 5–19.

¹⁰ Wiessner, Gernot, *Zur Märtyrer-Überlieferung Aus Der Christenverfolgung Schapurs II*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1967; Smith, Kyle, *The Martyrdom and History of Blessed Simeon Bar Šabba'e*, Gorgias Press, Piscataway, 2014; Smith, Kyle, *Constantine and the Captive Christians of Persia. Martyrdom and Religious Identity in Late Antiquity*, University of California Press, Oakland, 2016.

¹¹ Dilley, Paul C., *The Martyrs of Mount Ber'ain*, Gorgias Press, Piscataway, 2014, pp. xiii-xiv; Walker, Joel T., *The Legend of Mar Qardagh. Narrative and Christian Heroism in Late Antique Iraq*, California University Press, Berkeley, 2006, pp. 117-119.

¹² Para los 43 martirios cuyo escenario se ubica en el siglo IV, contamos con versiones griegas de 25. Debemos notar que el resto está integrado en su mayoría por composiciones tardías (siglos VI, VII o incluso más tardíos). De los 15 martirios ubicados en el siglo V, solo conocemos versiones griegas de dos: del obispo de Hormizd Ardašir (la moderna Ahwaz en Irán sud-occidental), llamado ‘Abdā (BHO 6, un epítome incluido en la *Historia Eclesiástica* de Teodoreto de Cirros, 39. 1-11) y el de Jacobo de interciso. El tercer conjunto (que abarca nueve martirios ubicados en el siglo VI) cuenta con dos traducciones griegas: santa Šīrīn (cuyo original siríaco está perdido) y Anastasio el persa que es un producto de la hagiografía palestina. Cf. Flusin, Bernard, *Saint Anastase Le Perse et l'histoire de La Palestine Au Début Du VIIe Siècle*, CNRS, París, 1992.

aquellas se depositaban contribuyeron a reforzar (o en algunos casos a crear) una memoria local. De hecho, algunas sedes episcopales que gozaban de un particular prestigio (en particular las capitales imperiales Ctesifón o Bēth Lapat, o las mayores sedes metropolitanas como Arbelas, Karkhā d°Bēth Slōkh o Rew Ardašīr) hicieron un uso instrumental de las fiestas de los mártires para reforzar su autoridad sobre otras sedes episcopales.¹³ Aunque estas historias estuvieron limitadas en sus inicios al consumo local (con las fiestas como eje articulador), pronto excedieron sus límites. Así, las primeras historias locales se compilaron y difundieron en colecciones más amplias, circulando más allá de los santuarios que le dieron origen. Del análisis de los manuscritos más antiguos conservados¹⁴ se desprende que dichas colecciones, a diferencia de los menologios bizantinos, no seguían un orden cronológico sino geográfico o temático.¹⁵ La difusión de estas colecciones generó dos efectos: Primero, la proliferación de versiones que variaban de acuerdo a las particularidades regionales o sectarias. Segundo, las historias compiladas conferían un sentido de unidad a los “mártires de oriente” como un conjunto en una continuidad histórica con “los mártires de occidente” (es decir, los mártires romanos de los siglos II al IV).

La transmisión de los *Hechos de los Mártires Persas* en el imperio romano oriental pasó por dos etapas. La primera abarcó los siglos V y VI. De acuerdo al consenso académico, estas primeras traducciones fueron realizadas en el contexto de los santuarios fronterizos donde se habían depositado las reliquias de los mártires, primero en Edesa y Maypherqat, y más tarde en Constantinopla.¹⁶ Esta primera oleada de traducción se hizo sobre la base de una compilación primitiva que nucleaba los martirios del siglo IV y algunos de mediados del siglo V. Estos textos se conservan principalmente en epítomes contenidos en las *Historias Eclesiásticas* de los siglos V y VI. Entre los siglos VIII y X

¹³ Por ejemplo, de acuerdo a la *Historia de Karkhā de Bēth Slōkh*, el obispo Marón (con la autorización del Católico Mār Bābhōy) estableció que los obispos de las arquidiócesis de Bēth Garmay y Adiabene debían reunirse todos los años durante la fiesta en honor a los mártires. Cf. Francisco, Héctor R., *La Historia de Karkhā D°Bēth Slōkh y Otros Textos Relativos a Los Mártires Persas*, IMHICIHU-CONICET, Buenos Aires, 2016, p. 44.

¹⁴ BL Add 14644 y Vat. Sir. 160, ambos del siglo V o VI.

¹⁵ Di Rienzo, Annunziata, *Holiness and Power in Syriac Hagiographic Collections*, (Tesis no publicada), Universidad de Gante, 2019. Consultada en <http://hdl.handle.net/1854/LU-8603497>.

¹⁶ Wiessner, G., *Zur Märtyrer-Überlieferung*, *Op. Cit.*, 1967, pp.8-39.

comienza la segunda etapa en la que esas historias fueron readaptadas e incorporadas en los menologios, siguiendo el calendario litúrgico bizantino. La continua readaptación de las versiones griegas multiplicó las redacciones de una misma historia que, en muchos casos, se transformaban en textos independientes.

Como mencionamos, en su contexto original estas historias tenían una doble finalidad. Por un lado, promovían los cultos locales que estaban íntimamente relacionados a las aspiraciones eclesiológicas del clero vinculado a sus santuarios. Por otro lado, había una finalidad pedagógica al promover patrones de comportamiento para las elites cristianas en un contexto religioso fluido.¹⁷ Así, la persecución y el martirio (más allá de su historicidad) proporcionaba un modelo de interacción con un clero incompletamente diferenciado del cuerpo de creyentes y, al mismo tiempo, les señalaban los límites de la integración a la aristocracia y la obediencia a un rey pagano. En otras palabras, los martirios sirio-orientales fueron el producto de una elite religiosa en formación que intentaba definir la identidad cristiana en un contexto en el que coexistían (y competían) con diversas comunidades religiosas (entre los que se destacaban judíos, maniqueos, marcionitas, gnósticos y zoroastrianos).

Cuando los *Hechos de los Mártires Persas* cruzaron la frontera, sus narrativas fueron reinterpretadas por una agenda menos interesada por los dilemas de la integración que por un discurso sobre la alteridad bárbara. Esta operación se hace evidente en la manera en que los epígonos de Eusebio (Sozómeno, Sócrates, Teodoreto, Evagrio escolástico) utilizaron las traducciones griegas de los martirios persas como forma de reflexión en torno al papel de la monarquía en el plan divino y los límites en la obediencia a ella. Para todos ellos, las descripciones de los reyes sasánidas se concentraban en sus características en tanto individuos, oscilando entre un bárbaro impío y un “buen salvaje” protector de los cristianos. En algunos casos, estos historiadores hicieron un paralelismo explícito entre un determinado *Cesar* pagano y el *Šāhānšāh*. Si Sapor II fue retratado como un nuevo Diocleciano que había perseguido sin piedad a la Iglesia, Yazdegerd I era un segundo

¹⁷ Payne, Richard, *A State of Mixture: Christians, Zoroastrians, and Iranian Political Culture in Late Antiquity*, University of California Press, Oakland, 2015.

Constantino que la había favorecido.¹⁸ Algo similar, sucedía con los elementos más notables de la cultura irania (como las costumbres funerarias o las prácticas matrimoniales incestuosas) que eran incorporados a las narrativas y reinterpretados a la luz de la literatura etnográfica cristiana.

Este proceso de apropiación se materializaba en diversas técnicas que operaban sobre el texto para generar un hipertexto.¹⁹ Transformaciones formales, narrativas y cuantitativas operaban en la traducción para generar un texto nuevo cuya relación con su modelo permanecía fluida. De la misma manera que en las traducciones siríacas de textos griegos, en ellas había una tensión entre dos lógicas de traducción que se orientaban a fines diferentes. Por un lado, había una tendencia reproducir lo más fielmente posible la sintaxis del siríaco (es decir, centrado en el texto) y, por otro una tendencia privilegiar el significado dando primacía a comprensión del texto (es decir, orientado a la audiencia). Pero, a diferencia de los traductores siríacos, los traductores griegos aplicaron métodos mucho más creativos que adaptaban el sentido utilizando paráfrasis, el *excursus* explicativo, la elisión y la sustitución de escenas. En este contexto, los textos nunca estaban del todo cristalizados sino que coexistían diferentes redacciones, a menudo en tensa relación. En otras palabras, las historias eran permanentemente reinterpretadas en el proceso de transmisión inter e intra-lingüística. El resultado fue una multiplicación de versiones que, en última instancia se volvían independientes de su original.

III- El Martirio de Jacobo interciso versiones orientales y occidentales

El *Martirio de Jacobo Interciso*²⁰ narra la ejecución (por descuartizamiento, de ahí su título) de un noble de familia cristiana bajo el reinado de Bahram V (*circa* 421). El texto está dividido en tres partes. La primera parte pone en contexto la historia del héroe. Éste era

¹⁸ Barnes, Timothy, “Constantine and the Christians of Persia”, *Op. cit.*; McDonough, Scott, “A Second Constantine? The Sasanian King Yazdgerd in Christian History and Historiography”, *Journal of Late Antiquity*, 1.1, 2008, pp. 127–140.

¹⁹ Para los aspectos teóricos del proceso de re-escritura en el imperio bizantino seguimos el trabajo reciente de Stavroula Constantinou, “Metaphrasis Mapping Premodern Rewriting”, en Constantinou, S. & Høgel, C. (eds.), *Metaphrasis: A Byzantine Concept of Rewriting and Its Hagiographical Products*, Brill, Leiden, 2020, pp. 3-60.

²⁰ AMS, II, 1891, pp. 539–58.

miembro del séquito del *Šāhānšāh* Yazdegerd I -padre y antecesor de Bahram- que seducido por los regalos y honores ofrecidos por el monarca, había renegado de su fe y abrazado el zoroastrismo.²¹ Poco tiempo después de la muerte del monarca, Jacobo recibió cartas de su madre y su esposa recriminándolo por su apostasía. Éste, arrepentido, decidió retornar a su fe, pero fue delatado ante el rey por sus enemigos en la corte. Luego de haber sido interrogado por el mismo monarca fue condenado a ser despedazado vivo. La segunda (y más extensa) parte describe la ejecución de la sentencia en una estructura que intercala la descripción del corte de cada miembro (dedos, manos, pies, brazos, piernas y finalmente la cabeza) con la confesión de fe del santo, siempre aludiendo a los miembros cortados. La tercera y última parte, describe cómo los fieles rescataron sus miembros despedazados y los ocultaron por temor a la represalia de los paganos.²²

El texto, con toda seguridad ficticio,²³ se conserva en dos redacciones siríacas (BHO 394),²⁴ al menos cuatro versiones griegas (BHG 772-773), de las que derivan las versiones armenia (BHO 395), coptas (BHO 396-397) y la versión latina (BHL 4100). Los manuscritos que contienen la redacción siríaca del *Martirio de Jacobo Interciso* (alrededor de una veintena, de muy diversa procedencia y antigüedad) presentan un texto relativamente homogéneo. No obstante, si tomamos en cuenta los testimonios más

²¹ Usamos este término con las reservas del caso. En efecto, el zoroastrismo normativo tal como lo conocemos hoy en día fue el producto tardío del contacto con el Islam. Por el contrario, el “zoroastrismo” sasánida parece haber estado muy lejos de asumir una forma “ortodoxa”, aunque existía una percepción de él como una comunidad cultural (una religión) asociada a la corte sasánida dentro de un conjunto de comunidades culturales en coexistencia y, a veces, en competencia. El vocabulario del persa medio refleja esta autoconciencia en las nociones de *veh dēn* (la buena religión) o *dēn ī māzdēs*n (la religión mazdea) o *māzdēs*nīh (mazdeísmo). En las fuentes siríacas el término *mgūšūthā* (que podría traducirse con el neologismo “magianismo” y que refleja los usos del persa medio) se opone a la *kristyānūthā* (cristianismo) como comunidades culturales antagónicas y excluyentes.

²² Sobre esta forma particular de ejecución conocida como “las nueve muertes” que era un castigo reservado a los apóstatas, ver Jullien, Christelle, “Peines et Supplices dans les Actes des Martyrs Persans et Droit Sassanide: Nouvelles Prospections”, *Studia Iranica*, 33, 2004, pp. 262–263.

²³ Tanto Devos, P., “Les Martyrs Persans”, *Op. Cit.*, p. 220 como Fiey, Jean Maurice, *Saints Syriaques*, Darwin Press, Princeton, 2004, pp. 107-108 han rechazado la historicidad del texto tanto en base a sus inconsistencias cronológicas como en la repetición de los mismos motivos en otros dos textos casi idénticos: los martirios de Jacobo Notario (BHO 412) y Pērōz (BHO 921).

²⁴ A la que debe agregarse una narración en forma de himno de la colección atribuida a Jorge Wardā (BHO 398).

relevantes²⁵ podemos identificar al menos dos redacciones que presentan variantes significativas. La primera redacción (que llamaremos A)²⁶ parece la más antigua y probablemente sea la más cercana a la redacción original. La segunda redacción (B) está atestiguada en un conjunto de manuscritos más tardíos²⁷ que presentan numerosas reescrituras y enmiendas. Ambas redacciones están contenidas tanto en manuscritos sirio-orientales como sirio-occidentales y no podemos atribuir las discrepancias a pertenencias sectarias diferentes. Por el contrario, circularon tanto entre miafisitas como nestorianos, algo que no resulta extraño si tomamos en cuenta la permeabilidad entre ambas tradiciones literarias.

IV- Las redacciones siríacas: estructura y contenidos

Para el redactor siríaco del *Martirio de Jacobo Interciso* la persecución era menos un hecho histórico que un recurso literario que servía para definir la identidad cristiana a partir de cuatro elementos concurrentes. En primer lugar se encuentran los lazos de parentesco que sostienen una pertenencia religiosa incompatible con otras formas de lealtad, en particular la corte. En segundo lugar, la integración (a través de la circulación de bienes) a las redes de patronazgo aristocráticas es presentada como una amenaza a dicha identidad. En tercer y último lugar, la primacía del texto bíblico como modelador de la conducta cristiana. A partir de estos criterios, el autor articuló la interacción del mártir con el entorno pagano en base a pares polares: mundanidad o espiritualidad, falsedad o verdad, transitoriedad o eternidad, muerte o vida.

En este trabajo vamos a limitarnos al último de dichos pares, esto es, la oposición entre muerte y vida. El autor ubicó esta polaridad en el centro en los debates entre el héroe y sus antagonistas, ya sea el rey, los nobles que presenciaban su ejecución o los verdugos. En cada uno de los episodios en los que el santo perdía una parte de su cuerpo éstos lo

²⁵ Indudablemente los manuscritos más autoritativos son Vat. Sir. 161 (s. IX); BL Add 14644 (s. VI); BNF 234 (s. XIII) y 236 (s. XII), Dam. 12/18 a los que deberíamos agregar el MS Berol. 1257 del siglo XIX pero que es una copia del manuscrito Diyarbakir 96 del siglo XII.

²⁶ Vat. Sir. 161 (s. IX); Berol. 1257, BL Add 14644 (s. VI).

²⁷ BNF Sir. 234 (s. XIII) y 236 (s. XII), 295 (s. XVIII).

instaban a obedecer las órdenes del rey como condición para salvar su vida. Por el contrario, Jacobo rechazaba sus argumentos afirmando la superioridad de la muerte por la fe por sobre una vida en la apostasía.

A lo largo de la primera parte la polémica en torno a la muerte se articula en la contraposición entre los bienes temporales ofrecidos por el fallecido rey y el tormento eterno derivado de la apostasía. Encontramos dicha polémica por primera vez en la carta que la madre y esposa del mártir envían a Jacobo, acusándolo de haber abandonado “el amor eterno de Dios” por “las dádivas y regalos transitorios”²⁸ del rey. A continuación, las mujeres interrogan al héroe en estos términos:

Redacción A: ¿Dónde está el rey cuya voluntad obedeciste? He aquí que como el resto de todos los hombres murió y fue corrompido y fue reducido a polvo en el interior de la tumba.

Redacción B: ¿Y quién es el rey cuya voluntad obedeciste? He aquí que como el resto de todos los muertos está encerrado en la tumba.²⁹

Por razones de espacio, no analizaré las sensibles diferencias formales entre ambas redacciones que, en última instancia, resultan marginales en nuestro argumento.³⁰ Nos alcanza con poner en relieve que los bienes ofrecidos por el rey (regalos y dádivas en un caso, regalos y honores en el otro) no sólo son incompatibles con “el amor eterno de Dios” sino que, además, resultaban ineficaces en tanto no podrían liberarlo del tormento eterno (עוֹשֵׂה הַלְחָר).³¹ La carta de las mujeres anticipa los argumentos a los que recurrirá Jacobo a lo largo de las sesiones de tortura. En efecto, la idea de la transitoriedad e ineficacia de los bienes conferidos por un rey mortal y la eternidad de los castigos y recompensas en el mundo venidero reaparecen en la escena en la que el mártir comparece ante el rey. Esta escena comienza cuando el rey le recuerda al santo que había recibido de parte de su padre

²⁸ “honores y regalos transitorios”. Cf. AMS II, 1891, p. 540.

²⁹ *Ibid.* Redacción A: “¿Dónde está el rey cuya voluntad obedeciste? He aquí que como el resto de todos los hombres murió y fue corrompido y fue reducido a polvo en el interior de la tumba.” Redacción B: “¿Y quién es el rey cuya voluntad obedeciste? He aquí que como el resto de todos los muertos está encerrado en la tumba.”

³⁰ Ciertamente, estas diferencias resultan muy pertinentes al reconstruir la historia del texto, aunque el desplazamiento operado en su sentido general, resulta menor en nuestra opinión.

³¹ *Ibid.*

creación de Ahura Mazda.³⁵ En este sentido, las palabras del rey: “pues he aquí que los reyes y las autoridades le temen” presumen un valor cósmico que se complementa con la referencia en la carta de las mujeres a la descomposición de los cuerpos en la tumba. Mientras que para los impíos la muerte solo era corrupción y decadencia, para los santos la muerte es un sueño efímero.

La noción de la muerte como un sueño está profundamente arraigada en la tradición martirial y está impregnada de un fuerte sentido escatológico. En ella descansa una idea nodal de la teología martirial, esto es, los mártires enfrentaban la muerte con la esperanza de la resurrección y el disfrute de los bienes eternos en el mundo venidero. Pero además, la muerte, para los cristianos, no era una fuente de polución sino parte del plan divino. Para el redactor siríaco, el horror de “los reyes y autoridades” ante la muerte (una referencia directa a Job 3: 14) no provenía del miedo reverencial a la corrupción de la creación, sino del temor al castigo divino en retribución por su impiedad. Así, el discurso del mártir invertía las palabras del monarca (transformando el temor reverencial en culpa) al ubicar a la muerte en la intersección de lo cósmico y lo moral. La muerte sólo podía ser temida por quienes incumplían el mandato divino, mientras que los santos la recibían con alegría, ya que ella era la puerta de entrada a los bienes espirituales. Así, el temor a la muerte no devenía (como en el zoroastrismo) de su estatus ontológico sino del poder corruptor del pecado. Para los impíos que descansaban su esperanza en los bienes terrenales, la muerte era objeto de terror puesto que deparaba la corrupción del cuerpo y la condena eterna. Por el contrario, para los fieles (en este caso los mártires) el temor a la muerte se volvía inocuo, ya que ella antecedía a las recompensas del mundo venidero. En suma, el diálogo entre el mártir y el rey en la redacción siríaca refleja la polémica cristiana anti-zoroastriana en torno a la muerte. La oposición mundanidad/espiritualidad, autoridad terrenal/autoridad divina se materializa en una politización de la muerte que deriva en la impugnación de la naturaleza cósmica de la monarquía irania en tanto ordenador del universo. En consecuencia, la religión del rey (*mgūšūthā*) era presentada como una forma inferior de conexión con la divinidad (material y efímera) en comparación a una forma superior de interacción con

³⁵ Hutter, M., “The Impurity of the Corpse (*Nasā*) and the Future Body (*Tan ī Pasēn*): Death and Afterlife in Zoroastrianism”, en Reiterer, F. (ed.), *Human Body in Death and Resurrection*, De Gruyter, Berlín, 2009, pp. 13–26.

Dios (la religión cristiana, espiritual y eterna) cuya victoria se materializaba en la resistencia del santo frente a las torturas.³⁶

V- Las versiones griegas

Existen cuatro redacciones griegas del *Martirio de Jacobo interciso* a las que Paul Devos designó como α , β , γ , δ .³⁷ El mismo Bolandista señaló que la relación entre todas ellas es compleja, y resulta muy difícil establecer un *stemma*. Indudablemente, todas se remontan a un mismo arquetipo griego que a su vez reflejaba (con muchas libertades) la redacción siríaca B. Devos consideraba, aunque con muchas reservas, a la redacción α como la más cercana al modelo siríaco.³⁸ En cambio, las otras tres redacciones representan desarrollos independientes. En comparación con α , β tiene un lenguaje menos elaborado y suele abreviar o eliminar párrafos enteros, característica que comparte con la redacción δ . La redacción γ es la que más se aleja del arquetipo pero en algunos lugares refleja un estado del texto anterior a α y β , siguiendo de cerca el texto siríaco.³⁹ Por último, las versiones γ y δ incluyen un prólogo histórico, ausente tanto en α y β como en las versiones siríacas.⁴⁰

Veamos ahora las maneras en que estas versiones griegas reescriben (más que traducir) el texto siríaco. En una primera lectura del episodio de la carta que la madre y esposa envían a Jacobo constatamos que las versiones griegas no ofrecen variantes significativas. Por un lado, las redacciones α y β siguen de cerca a la redacción siríaca B, aunque con una tendencia a expandirla. En cuanto a las estrategias de traducción, las redacciones suelen adaptar el vocabulario y la sintaxis siríaca al griego con la intención de mantener el sentido. Por ejemplo, ambas caracterizan los regalos y honores del rey como

³⁶ Cf. Shaw, Brent D., “Body/Power/Identity: Passions of the Martyrs”, *Journal of Early Christian Studies*, 4.3, 1996, pp. 269–312.

³⁷ Devos, Paul, “Le Dossier Hagiographique de S. Jacques L’intercis I”, *Analecta Bollandiana*, 71, 1953, pp. 157-210; Devos, Paul, “Le Dossier Hagiographique de S. Jacques L’intercis II”, *Analecta Bollandiana*, 72, 1954, pp. 213-256.

³⁸ En efecto, una parte sustancial de la sección media del martirio esta re-escrita por completo. Devos, P., “Le Dossier Hagiographique de S. Jacques L’intercis I”, *Op. Cit.*, 1953, pp. 157-164.

³⁹ Devos, P., “Le Dossier Hagiographique de S. Jacques L’intercis II”, *Op. Cit.*, 1954, pp. 214-222.

⁴⁰ Devos, P., “Le Dossier Hagiographique de S. Jacques L’intercis II”, *Op. Cit.*, 1954, pp. 225-29.

προσκαίρους “transitorios”⁴¹ reflejando la forma siríaca ܠܘܟܘܢܐܢܐ (literalmente “de tiempo breve”). Esta definición ya había sido aplicada al rey unas líneas más arriba (en un párrafo que no se encuentra en las redacciones siríacas conocidas) en las que es llamado “un rey mortal” (τῷ θνητῷ βασιλεῖ) y “un rey transitorio” (βασιλεῖ προσκαίρῳ) en contraposición a “Cristo el rey eterno” (τὸν αἰώνιον βασιλέα Χριστὸν).⁴² En cambio, las redacciones γ y δ reelaboran sustancialmente el contenido de la carta. En la primera parte, la referencia a la transitoriedad del rey desaparece mientras que ambas redacciones ponen en primer plano su mortalidad. En efecto, mientras que γ define al rey solamente como “mortal”,⁴³ la redacción δ va mucho más allá declarándolo “un perro mortal y perecedero” y “transitorio” en comparación a Cristo “eterno e imperecedero”.⁴⁴ Esta distancia con respecto a las versiones siríacas se constata en la descripción de los regalos y honores son calificados por γ como “humanos”⁴⁵ y por δ como “nada”⁴⁶ sin aludir a su carácter efímero.

Más interesante es, en cambio, la referencia a la mortalidad del rey. En ella, las cuatro versiones griegas presentan diferencias significativas. Las redacciones α y β difieren en pocos puntos tomando un tono afirmativo: “Entiende [entonces, oh] hijo, que el hombre⁴⁷/ rey⁴⁸ cuya voluntad hiciste está muerto y fue arrojado entre los que han muerto”.⁴⁹ Mientras que la redacción γ difiere sensiblemente: “Ciertamente ve que hiciste la voluntad de un hombre mortal”.⁵⁰ En cambio, la redacción δ confiere una dimensión moral a la mortalidad del rey, reflejando el tono interrogativo de la redacción siríaca: “¿De

⁴¹ Devos, P., “Le Dossier Hagiographique de S. Jacques L’intercis I”, *Op. Cit.*, p. 179, 194: “εἰς τὰ δῶρα καὶ εἰς τὰς προσκαίρους τιμὰς αὐτοῦ [...]”.

⁴² Devos, P., “Le Dossier Hagiographique de S. Jacques L’intercis I”, *Op. Cit.*, 1953, p. 179, 194.

⁴³ Devos, P., “Le Dossier Hagiographique de S. Jacques L’intercis II”, *Op. Cit.*, 1954, p. 231: “βασιλεῖ θνητῷ”.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 250 n. 2.1: “Κήνω (Κύνι) τεθνηκῶ καὶ φθαρτῶ. Cf. 1 Sam. 24: 15: “Βασιλεῖ τῷ πρὸς καιρὸν [...] αἰωνίῳ καὶ ἀφθάρτῳ Χριστῷ”.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 231: “δωρεαῖς ἀνθρωπίναις καὶ τιμαῖς [...]”.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 250: “Διὰ τε δώρων καὶ τιμῶν τῶν μηδὲν ὄντων”.

⁴⁷ En α.

⁴⁸ En β en este caso coincide con las redacciones siríacas.

⁴⁹ Devos, P., “Le Dossier Hagiographique de S. Jacques L’intercis I”, *Op. Cit.*, 1953, p. 179, 194: “Κατανόησον [οὓν, ὃ τέκνον], ὁποῖου ἀνθρώπου [βασιλέως] τὸ θέλημα ἐποίησας, ὅτι νεκρὸς ἐστὶν καὶ ἐρριμμένος μετὰ τῶν τεθνεώτων”.

⁵⁰ Devos, P., “Le Dossier Hagiographique de S. Jacques L’intercis II”, *Op. Cit.*, 1954, p. 231: “Σκόπεσον οὓν ὅτι θνητοῦ ἀνθρώπου τὸ θέλημα ἐποίησας”.

qué rey obedeciste aceptando el consejo, el que es un cadáver y fue arrojado entre cadáveres?”.⁵¹

Detengámonos a analizar el vocabulario de las cuatro redacciones griegas. Las variantes son significativas en tanto presentan importantes desplazamientos en el sentido de las palabras de las mujeres. Las divergencias no son menores, ya que obedecen a los distintos énfasis puestos en juego por cada redactor. Como en el caso anterior, tanto la redacción β como la redacción α presentan mantienen en líneas generales la redacción siríaca B. En la primera parte, el griego νεκρός (“muerto, cadáver”) se corresponde con la forma siríaca ܠܡܘܬ, (“muerto”) mientras que en la segunda parte las referencias a la tumba en las redacciones siríacas son reemplazadas por la expresión “entre los que han muerto” (μετὰ τῶν τεθνεώτων). En este caso, ambas redacciones usan el participio perfecto activo del verbo θνήσκω “morir”. Por el contrario, la redacción γ reemplaza νεκρός por la forma más neutra θνητός (“mortal”). Más interesante resulta el vocabulario de la redacción δ que utiliza el sustantivo θνησιμαίος que puede traducirse genéricamente como “cadáver” pero que posee un matiz moral que sugiere la idea de corrupción o impureza. Así, verificamos que el vocabulario de las redacciones α y β reflejan de manera más o menos adecuada el siríaco aunque la referencia a la tumba (esencial en el ánimo polémico de las versiones siríacas) es reemplazada por la simple mención de la inclusión del rey en el destino común de todos los hombres. En cambio, las redacciones γ y δ reformulan el vocabulario en direcciones sensiblemente diferentes. La primera elude toda referencia al rey muerto, señalando de manera más o menos indefinida que el rey al que Jacobo ha obedecido era un simple mortal. Por el contrario, la segunda radicalizó el vocabulario al poner en primer plano la corrupción y la impureza del cuerpo en descomposición.⁵²

Pasemos ahora al diálogo entre Jacobo y el rey. Esta sección ofrece interesantes puntos de comparación tanto entre las cuatro redacciones griegas y el original siríaco como entre las mismas redacciones bizantinas. En primer lugar, notamos que la redacción α tiende a expandir los diálogos, mientras que la β sigue una lógica opuesta. De hecho,

⁵¹ *Ibid.*, p. 250: “Τίνος βασιλέως ἐποίησας θέλων βουλήν, ὅτι θνησιμαίος ἐστὶ καὶ ἐρριμμένος μετὰ τῶν θνησιμαίων”.

⁵² El vocabulario crudo es una constante en δ.

simplifica el vocabulario y omite porciones sustantivas de éstos. En cambio, las redacciones γ y δ presentan mayores variaciones. Como vimos, en la versión siríaca el diálogo comienza cuando el rey confronta al mártir recordándole que su padre le había dado “regalos y honores a causa del magianismo”.⁵³ En la apertura del diálogo, α no presenta variaciones sustantivas con respecto a la redacción siríaca B. El rey acusa de apostasía a Jacobo recordándole los “regalos y mucho honor [...] a causa de la magia”⁵⁴ que su difunto padre le había dado. En respuesta a las palabras de Bahram, el santo responde desafiante con las palabras que le habían expresado su madre y su esposa: “¿Y dónde está el que me dio riquezas, no fue arrojado entre los muertos?”.⁵⁵ En cambio, las redacciones β y δ reformulan por completo el diálogo, omitiendo las palabras del rey sobre los regalos y honores y reemplazándolas por un discurso formular en el que el monarca amenaza al santo con torturas y la muerte. Por su parte, la redacción γ reelabora el tema de los regalos y honores, señalando que el rey no solo ha muerto sino que además ha recibido la condena eterna: “¿Y dónde está ahora el que me ha dado estas cosas? Pues sabe que fue arrojado muerto entre los que descienden al infierno”.⁵⁶ Así, para el redactor γ no se trata solo de confrontar la eternidad de los bienes espirituales con la transitoriedad de los bienes ofrecidos por un rey mortal. Por el contrario, el rey no sólo ha muerto sino que ha sido condenado al infierno por su impiedad.

Cuando pasamos al pasaje en el que Jacobo compara a la muerte con el sueño comprobamos que cada una de las redacciones se orienta en un mismo sentido. Al comparar la “no muerte/sueño” de los mártires con el temor a la muerte de reyes y autoridades, α y β recuerdan que ese temor deviene de su condición de paganos (no adoran al dios viviente) y de sus actos injustos. La redacción α dice:

Esta muerte no es muerte, pues [es] como un sueño cuando un hombre sueña se despierta sabiendo, pues el sueño pasó, así la muerte temporal pasa como un sueño”. El rey respondió:

⁵³ Cf. AMS II, 1891, p. p. 543.

⁵⁴ Devos, P., “Le Dossier Hagiographique de S. Jacques L’intercis I”, *Op. Cit.*, 1953, p. 180: “Οὐ δῶρα καὶ τιμὴν πολλὴν παρὰ τῷ πατρί μου διὰ τὴν μαγικὴν ἐδέξω”.

⁵⁵ Devos, P., “Le Dossier Hagiographique de S. Jacques L’intercis I”, *Op. Cit.*, p. 180: “καὶ ποῦ ἐστὶν ἐκεῖνος ὁ δῶσας μοι τὰ χρήματα; Οὐχὶ ἔρριπται μετὰ τῶν τεθνεώτων;”

⁵⁶ *Ibid.* “Καὶ ποῦ νῦν ἐστὶν ὁ ταῦτα μοι δοῦς; Ἴδου γὰρ ἔρριπται τεθνεῶς μετὰ τῶν καταβαινόντων εἰς ἄδου.”

“Que no te engañen los nazarenos al decir: ‘la muerte es un sueño y no le temas’, pues los grandes reyes también le temen”. Jacobo respondió: “Los reyes y las autoridades que no adoran al Dios viviente temen a la muerte porque saben lo que han realizado en este mundo y porque no tuvieron esperanza en la resurrección y en la vida eterna”.⁵⁷

Si comparamos α con la redacción siríaca notamos una tendencia a añadir expresiones cuya función es aclarar conceptos. Estas expresiones son el reflejo de la voluntad del redactor por resolver lo que consideraba imprecisiones teológicas. Un ejemplo de esta operación es el que sigue al símil entre la muerte y el sueño. A diferencia del redactor siríaco, el griego califica a la muerte con el mismo adjetivo con el que había calificado a los regalos y honres del rey πρόσκαιρος, es decir, temporal. Como los bienes ofrecidos por el rey, la muerte en el martirio resulta transitoria en tanto precede a la resurrección. Por otra parte, la referencia del texto siríaco a ܡܠܟܝܗܘܢ (“reyes y autoridades”) en lo que parece una referencia a Job 3: 14⁵⁸ es reemplazado por la expresión οἱ μεγάλοι βασιλεῖς “los grandes reyes” expresión tomada tanto de la tradición clásica⁵⁹ como bíblica.⁶⁰ Por último, α adiciona a la carga moral de la muerte una referencia a la resurrección. En efecto, a diferencia de las redacciones siríacas conservadas, cuya única preocupación es señalar las diferentes consecuencias que acarrea la muerte para justos e impíos, el redactor griego hace explícita la esperanza en la resurrección y en la vida eterna como otro elemento que separa a mártires de los reyes paganos. En suma, la redacción α realiza una serie de precisiones teológicas allí donde la redacción siríaca parece imprecisa. No podemos asegurar que detrás de este breve excursus hubiera una preocupación teológica profunda en torno a la definición de la muerte. No obstante, es indudable que el redactor griego estaba interesado por definir claramente de qué tipo de muerte se trataba. En efecto,

⁵⁷ *Ibid.* p. 181: “Ὁ θάνατος οὗτος οὐκ ἔστιν θάνατος· ὡς γὰρ ἐνύπνιον ὅταν ὑπνοῖ ἄνθρωπος βλέπων ἐξυπνίζεται, τὸ δὲ ἐνύπνιον παρήλθεν, οὕτως ὁ θάνατος ὁ πρόσκαιρος ὡς ἐνύπνιον παρέρχεται”. Ὁ βασιλεὺς εἶπεν “Μὴ σε ἀπατάωσαν οἱ Ναζωραῖοι λέγοντες ὅτι ὁ θάνατος ὕπνος ἐστὶν· καὶ μὴ φοβηθῆς ἀπ’ αὐτοῦ, καὶ γὰρ καὶ οἱ μεγάλοι βασιλεῖς φοβοῦνται αὐτόν”. Ἰάκωνος εἶπεν “Οἱ βασιλεῖς καὶ οἱ ἄρχοντες ὅσοι τῷ ζῶντι θεῷ οὐ λατρεύουσιν φοβοῦνται ἀπὸ τοῦ θανάτου διὰ τὸ εἰδέναι αὐτοὺς τί πέπρακται αὐτοῖς ἐν τῷ κοσμῷ τούτῳ, καὶ διὰ τὸ μὴ ἔχειν ἐλπίδα ἀναστάσεως καὶ ζωῆς αἰχνίου”.

⁵⁸ En este versículo la versión *pesšittā*: ܡܠܟܝܗܘܢ “con reyes y autoridades” es ligeramente diferente a la versión griega: μετὰ βασιλέων βουλευτῶν γῆς “con reyes y consejeros” que refleja mejor el hebreo $\text{מְלָכִים וְחֹזְנֵי חַיִּים}$.

⁵⁹ Cf. Heródoto, *Historia*, 1. 188, usado en referencia a los reyes persas.

⁶⁰ 2Re. 18. 19.

la muerte asociada a un sueño es aquella que se produce en el martirio y conlleva la esperanza en la resurrección y la vida eterna. Esta precisión no contradice necesariamente las afirmaciones del original siríaco. Sin embargo, podemos señalar que al apelar a ella, la redacción griega se revela como perteneciente a un ambiente teológico más sofisticado.

Pasemos ahora a la redacción β. Ésta simplifica tanto la sintaxis como el vocabulario del pasaje en cuestión. No obstante, la lógica no difiere significativamente de α:

[Jacobo dice] “Esta muerte no es muerte. Pues como alguien que dormía no mucho después se despierta, así [es] la muerte traída por ti a nosotros”. El rey dice “Que no te engañen los nazarenos al decir: ‘la muerte es un sueño’ pues los grandes reyes también le temen”. Jacobo respondió: “Sí, los reyes y las autoridades que no adoran al Dios viviente le temen, porque saben lo que ha sido hecho por ellos en esta vida.”⁶¹

La redacción δ (dependiente de β) presenta una versión abreviada:

[el santo] Esta muerte, como dices, no es muerte. Pues así como alguien, dice, que duerme se despierta de él, y así es la muerte con la que me amenazas.” Y el rey: “que no pongan en ti el error, dice, los nazarenos que dicen que la muerte es un sueño. Pues, dice, los grandes reyes, le temen y las autoridades también le tienen terror”. “O rey, dijo Anastasio,⁶² aquellos que no adoran al dios viviente, que, sabiendo lo que ha sido practicado por ellos en este mundo, le temen”.⁶³

De la lectura de las redacciones β y δ notamos que ambas presentan algunos pasajes explicativos similares a los que encontramos en α pero sustancialmente abreviados y simplificados. Además, hay sutiles pero significativos desplazamientos en el vocabulario.

⁶¹ Devos, P., “Le Dossier Hagiographique de S. Jacques L’intercis I”, *Op. Cit.*, p. 197: “Ο θάνατος οὗτος οὐκ ἔστιν θάνατος· ὡς γὰρ ὑπνώσας τις μετ’οὐ πολὺ ἀνίσταται, οὕτως παρὰ σοῦ ἐπαγόμενος θάνατος ἡμῖν”. Ὁ βασιλεὺς εἶπεν “Μὴ σε ἀπατάωσαν οἱ Ναζωραῖοι λέγοντες ὅτι ὁ θάνατος ὕπνος εἶναι· καὶ γὰρ καὶ οἱ μεγάλοι βασιλεῖς φοβοῦνται αὐτόν”. Ἰάκωβος εἶπεν “Ναί, οἱ βασιλεῖς καὶ οἱ ἄρχοντες οἱ τῷ ζῶντι θεῷ μὴ λατρεύοντες φοβοῦνται αὐτόν, εἰδόντες τὸ πραχθὲν αὐτοῖς ἐν τῷ βίῳ τούτῳ”.

⁶² En la redacción δ es llamado alternativamente Jacobo y Anastasio. Devos, P., “Le Dossier Hagiographique de S. Jacques L’intercis II”, *Op. Cit.*, p. 226.

⁶³ *Ibid.* p. 252: “Οὗτος ὁ θάνατος, ὡς σὺ φῆς, οὐκ ἔστιν θάνατος· ὥσπερ γὰρ τις, φησίν, ὑπνώσας μετ’οὐ ἀναστήσεται, οὕτως καὶ ὁ θάνατος ὃν ἐμοὶ ἀπειλεῖς”. Καὶ ὁ Βασιλεὺς· “Μὴ πλάνον ἐπιτιθῶνται ἐν σοὶ, φησίν, οἱ Ναζωραῖοι, λέγοντες ἐνύπνιον τὸν θάνατον εἶναι· οἱ μεγάλοι γὰρ, φησίν, βασιλεῖς αὐτὸν πτοοῦνται, καὶ ἄρχοντες εἰς φόβον τοῦτον τοίνυν ἔχουσιν”. “Ὁ βασιλεῦ, Ἀναστάσιος ἔφη, ὅσοι τῷ ζῶντι Θεῷ μὴ λατρεύοντες, ὅτι, ἰδόντες αὐτῶν τὰ πραχθέντα ἐν τῷ κόσμῳ τούτῳ, δεδοικότες αὐτόν”.

Por ejemplo, en lugar del adjetivo πρόσκαιρος “temporal” que α utiliza para referirse a la naturaleza misma de la muerte, los redactores de β y δ ponen en primer plano su origen. Mientras que β dice: *παρὰ σοῦ ἐπαγόμενος θάνατος ἡμῖν* “la muerte traída por ti a nosotros”, la redacción δ dice: *ὁ θάνατος ὃν ἐμοὶ ἀπειλεῖς* “la muerte con la que me amenazas”. A pesar de las diferencias de contenido en ambas hay un significativo desplazamiento de sentido, ya que no se concentran en una cualidad de la muerte (es efímera) sino en su origen (el rey). Por último, la redacción γ incorpora la variable escatológica recordando no sólo la mortalidad del rey sino también que fue condenado al tormento eterno:

Jacobo dijo: “Esta muerte, rey, no es muerte sino un sueño del que de repente un hombre se despierta”. El rey dice: “Que no te engañen los de tu adoración diciendo: ‘la muerte es nada y no le temas’ pues sabe que también los reyes le temen”. Jacobo responde: “Los reyes y autoridades de este mundo puesto que solían practicar actos impíos temían esta muerte, sabiendo que parten hacia el juicio de Dios y lo reciben de acuerdo a sus actos”.⁶⁴

El redactor de γ es mucho más elocuente en lo referido a la muerte. En efecto, éste incluye una referencia a la retribución divina a los actos humanos agregando una dimensión escatológica al trasladar el énfasis de la mortalidad a la condena eterna de un rey pagano. En tal sentido, la muerte tan temida por reyes y autoridades es la entrada al juicio divino, que distribuye premios y castigos de acuerdo a los actos de los hombres.

En suma, aunque las cuatro redacciones griegas difieren en detalles concretos todas ellas parecen separarse del original siríaco en un aspecto crucial. Si para ésta última la discusión en torno a la muerte tiene una dimensión teológico-política, para las primeras la naturaleza cósmica de la muerte deja lugar a los aspectos escatológicos. En efecto, no se trata de discutir su papel en la creación, sino de dejar en claro que al morir los reyes paganos sufrieron el justo castigo por su impiedad.

⁶⁴ *Ibid.*, pp. 233-34: “Ὁ θάνατος οὗτος, βασιλεῦ, οὐκ ἔστιν θάνατος, ἀλλ’ ὕπνος, ἐξ οὗ καὶ ταχέως ἀνίσταται ἄνθρωπος”. ὁ βασιλεὺς εἶπεν· “Μὴ ἀπατῶσίν σε οἱ τῆς θρησκείας σου λέγοντες ὅτι «ὁ θάνατος οὐδέν ἐστιν καὶ μὴ φοβηθῆς αὐτόν· ἰδοὺ γὰρ καὶ βασιλεῖς ἐφοβήθησαν αὐτόν»· Ἰάκωβος εἶπεν· “Οἱ βασιλεῖς καὶ οἱ ἄρχοντες τοῦ κόσμου τούτου, ἐπεὶ δὲ πονηρῶν πράξεων τυγχάνουσιν ἐργάται, δεδοίκασιν τὸν θάνατον τοῦτον, εἰδόντες ὅτι εἰς κρίσιν Θεοῦ ἀπέρχονται καὶ ἀπολαμβάνουσιν κατὰ τὰς πράξεις αὐτῶν”.

VI- Conclusión

El *Martirio de Jacobo interciso* es un interesante ejemplo de los condicionantes que determinan la circulación de un texto de naturaleza hagiográfica (en este caso un martirio). El objeto de la redacción siríaca A era instruir a los miembros de la elite cristiana en modelos de integración a un contexto religioso caracterizado por la inestabilidad interna y externa de la Iglesia. Sin condenar explícitamente a la monarquía como institución, el redactor instruía a su audiencia acerca de la superioridad de los bienes ofrecidos por Dios, frente a los regalos de un rey mortal. Al mismo tiempo, reflexionaba en torno a la naturaleza de la muerte y su lugar en la creación, rebatiendo las ideas zoroastrianas que consideraban a la muerte como una fuente de polución. La redacción siríaca B simplificó y a homogeneizó algunos pasajes, aunque no difería significativamente de A en sus contenidos. Por el contrario, las redacciones griegas fueron el producto de contextos de producción menos interesados por la interacción con paganos. Ellas fueron generadas en un contexto cultural en el que el cristianismo ortodoxo era, al menos en teoría, el marco normativo exclusivista en el que se apoyaba la monarquía. En dicho contexto, ellas apelaban a diversos *topoi* relativos a la alteridad bárbara para reflexionar sobre los alcances de la autoridad real. En tal sentido, la idea de la retribución divina por los actos (piadosos o impíos) de los reyes paganos permitió al redactor griego hacer una *Kaiserkritik* desde una distancia segura. Como ha señalado Keenan Baca Winters,⁶⁵ la recurrencia de menciones al destino de los reyes persas (en particular, Sapor II y Cosroes II, los grandes villanos de la historiografía bizantina del período pre-islámico) constituyó un poderoso elemento de la propaganda imperial. El rey persa era, en última instancia, un espejo en el que la audiencia podía reflexionar acerca de la relación entre la monarquía y Dios.

⁶⁵ Baca-Winters, Keenan, *He Did Not Fear: Xusro Parviz, King of Kings of the Sasanian Empire (570 CE-628 CE)*, Gorgias Press, Piscataway, 2018, pp. 35-36.

BIBLIOGRAFÍA

Abreviaturas

- AMS, Bedjan, Paul, *Acta Martyrum et Sanctorum Syriace*, 7 Vol. II, Harrassowitz, París-Leipzig, 1891-1897.
- BHG, *Bibliotheca Hagiographica Graeca; seu, Elenchus vitarum sanctorum*, 2 vol. Subsidia Hagiographica 8, Soggi Bollandiani, Bruselas, 1895.
- BHL, *Bibliotheca Hagiographica Latina antiquae et mediae aetatis*, 2 vol. Subsidia Hagiographica 6, Soggi Bollandiani, Bruselas, 1898-1901.
- BHO, Peeters, Paul (ed.), *Bibliotheca Hagiographica Orientalis*, Subsidia Hagiographica 10, Soggi Bollandiani, Bruselas, 1910.

Bibliografía

- Baca-Winters, Keenan, *He Did Not Fear: Xusro Parviz, King of Kings of the Sasanian Empire (570 CE-628 CE)*, Gorgias Press, Piscataway, 2018.
- Barnes, Timothy, “Constantine and the Christians of Persia”, *Journal of Roman Studies* 75, 1985, pp. 126–136.
- Brock, Sebastian P., ‘Greek into Syriac and Syriac into Greek’, *Journal of the Syriac Academy*, 3, 1977, pp. 1–17.
- Brock, Sebastian P., ‘Aspects of Translation Technique in Antiquity’, *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 20, 1979, pp. 69–87.
- Brock, Sebastian P., “Saints in Syriac: a little-tapped resource,” *Journal of Early Christian Studies*, 16.2, 2008, pp. 181-196.
- Brock, Sebastian P., *The History of Mar Ma‘in with a Guide to the Persian Martyr Acts*, Gorgias Press, Piscataway, 2008.
- Brock, Sebastian P. “The Changing Faces of St. Ephrem as Read in the West”, en Ware, Kallistos & al. (eds.), *Abba: the tradition of Orthodoxy in the West: festschrift for*

- Bishop Kallistos (Ware) of Diokleia*, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, 2003, pp. 65-80.
- Constantinou, Stavroula, "Metaphrasis Mapping Premodern Rewriting", en Constantinou, S. & Høgel, C. (eds.), *Metaphrasis: A Byzantine Concept of Rewriting and Its Hagiographical Products*. Brill, Leiden, 2020, pp. 3-60.
- Devos, Paul, "Le Dossier Hagiographique de S. Jacques L'intercis I", *Analecta Bollandiana*, 71, 1953, pp. 157-210.
- Devos, Paul, "Le Dossier Hagiographique de S. Jacques L'intercis II", *Analecta Bollandiana*, 72, 1954, pp. 213-256.
- Devos, Paul, "Les Martyrs Persans à Travers Leurs Actes Syriaques", en *Atti Del Convegno Sul Teme La Persia e Il Mondo Grecoromano*, Accademia Nazionale dei Lincei, Roma, 1966, pp. 213-225.
- Di Rienzo, Annunziata, *Holiness and Power in Syriac Hagiographic Collections*, (Tesis no publicada), Universidad de Gante, 2019. Consultada en <http://hdl.handle.net/1854/LU-8603497>
- Dilley, Paul C., *The Martyrs of Mount Ber'ain*, Gorgias Press, Piscataway, 2014.
- Fiey, Jean Maurice, *Saints Syriaques*, Darwin Press, Princeton, 2004.
- Flusin, Bernard, *Saint Anastase Le Perse et l'histoire de La Palestine Au Début Du VIIe Siècle*, CNRS, París, 1992.
- Francisco, Héctor R., *La Historia de Karkhā DeBēth Selōkh y Otros Textos Relativos a Los Mártires Persas*, IMHICIHU-CONICET, Buenos Aires, 2016.
- Hutter, M. "The Impurity of the Corpse (*Nasā*) and the Future Body (*Tan ī Pasēn*): Death and Afterlife in Zoroastrianism", en Reiterer, F. (ed.), *Human Body in Death and Resurrection*, De Gruyter, Berlín, 2009, pp. 13-26.
- Jullien, Christelle, "Peines et Supplices dans Les Actes des Martyrs Persans et Droit Sassanide: Nouvelles Prospections", *Studia Iranica*, 33, 2004, pp. 243-269.
- Jullien, Christelle, "Découverte d'un Martyr Perse dans un Légendier Latin Médiéval", *Analecta Bollandiana*, 134, 2016, pp. 5-19.

- Lash, E. "The Greek Writings Ascribed to Saint Ephrem", en Ware, Kallistos & al. (eds.), *Abba: the tradition of Orthodoxy in the West: festschrift for Bishop Kallistos (Ware) of Diokleia*, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, 2003, pp. 81-98.
- McDonough, Scott, "A Second Constantine?: The Sasanian King Yazdgard in Christian History and Historiography", *Journal of Late Antiquity*, 1.1, 2008, pp. 127–140.
- Payne, Richard, *A State of Mixture: Christians, Zoroastrians, and Iranian Political Culture in Late Antiquity*, University of California Press, Oakland, 2015.
- Peeters, Paul, "Traductions et traducteurs dans l'Hagiographie Orientale á l'epoque byzantine," *Analecta Bollandiana*, 40, 1922, pp. 241-298
- Pirard, Marcel, & Artioli, Maria Benedetta, *Isacco di Ninive. Discorsi ascetici*, Città Nuova Editrice, Roma, 2018.
- Shaw, Brent D., "Body/Power/Identity: Passions of the Martyrs", *Journal of Early Christian Studies*, 4.3, 1996, pp. 269–312.
- Smith, Kyle, *The Martyrdom and History of Blessed Simeon Bar Šabba'e*, Gorgias Press, Piscataway, 2014.
- Smith, Kyle, *Constantine and the Captive Christians of Persia. Martyrdom and Religious Identity in Late Antiquity*, University of California Press, Oakland, 2016.
- Ubierna, Pablo, "Translations II: From Contemporary Languages into Greek. II: Syriac", en Papaioannou, Stratis, (ed.) *The Oxford Handbook of Byzantine Literature*, Oxford University Press, Oxford, 2021, pp. 588-606.
- Wiessner, Gernot, *Zur Märtyrer-Überlieferung Aus Der Christenverfolgung Schapurs II*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1967.
- Walker, Joel T., *The Legend of Mar Qardagh. Narrative and Christian Heroism in Late Antique Iraq*, California University Press, Berkeley, 2006.