

# CRISTOLOGÍA, ANTROPOLOGÍA Y TEOLOGÍA POLÍTICA: LA METÁFORA DEL VESTIDO EN LAS ACTAS DE LOS MÁRTIRES PERSAS

HÉCTOR R. FRANCISCO  
(CONICET - UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES)

## Introducción

La imagen del vestido fue una de las metáforas más características de la primitiva teología en lengua siríaca. Ella expresaba el misterio de la encarnación y, por extensión, su modelo soteriológico. Esta metáfora tuvo su origen en la exégesis bíblica y no fue desconocida para los teólogos griegos y latinos. Sin embargo, sólo fue sistemáticamente utilizada en el contexto de la literatura siríaca de los siglos IV y V<sup>1</sup>. A partir de mediados del siglo V, los teólogos calcedonianos y miafisitas la abandonaron debido a sus resonancias nestorianas. Por el contrario, esta imagen gozó de una mayor aceptación en la *Iglesia de Oriente*<sup>2</sup>, donde se proyectó –como derivación del modelo cristológico antioqueño– a la escatología individual. La metáfora cristológica de “vestir el cuerpo” derivó en una antropología en la cual la imagen del “manto de la gloria” simbolizaba el cuerpo purificado y “restaurado” del cristiano en el mundo venidero.

En este trabajo nos proponemos analizar las múltiples significaciones de la metáfora del vestido en los martirologios sirio-orientales. Al respecto, sostendremos que esta imagen formó parte de un conjunto más amplio de imágenes que contribuyó a construir el marco conceptual que daba sentido al martirio cristiano en el contexto de su interacción con la monarquía persa. Esta relación, aunque era presentada en términos de oposición radical entre los santos cristianos y su entorno pagano, enmascaraba instancias

<sup>1</sup> Sobre los usos de esta imagen en la teología siríaca ver Robert MURRAY, *Symbols of Church and Kingdom*, Cambridge, Cambridge University Press, 1975, pp. 69-73; Sebastian P. BROCK, “Clothing metaphors as a means of theological expression in Syriac tradition”, en C. F. GEYER (ed.), *Typus, Symbol, Allegorie bei den östlichen Vätern und ihren Parallelen im Mittelalter*, Regensburg, Pustet, 1982, pp. 11-38; *Idem*, “The Robe of Glory: A Biblical Image in the Syriac Tradition,” *The Way*, 39 (1999), 247-259.

<sup>2</sup> *I.e.*, la Iglesia del imperio persa sasánida, mal llamada nestoriana.

de integración y negociación, incluso de abierta cooperación. En tal sentido, la metáfora del vestido asumía un significado ambivalente que operaba en diversos niveles. En efecto, además de los planos cristológico y soteriológico, la metáfora del vestido permitía una analogía respecto de la relación entre los hombres y Dios una forma distintiva de vinculación entre el monarca y sus súbditos, esto es, la circulación de bienes de prestigio (insignias y vestimentas). En otras palabras, cuando esta metáfora era trasladada a la teología martirial, asumía un significado político adicional que derivaba de su asimilación (y fundamentalmente su contraposición) con las ceremonias de investidura de los miembros de la aristocracia persa.

### **La metáfora del vestido en la teología sirio-oriental: cristología, antropología y metáfora política**

Aunque la metáfora del vestido tuvo sus orígenes en la exégesis judía del Segundo templo<sup>3</sup> y podemos hallar algunos ejemplos tanto en la patrística griega como latina, fue en la tradición literaria siríaca donde alcanzó su mayor desarrollo. En un estudio publicado en 1982, Sebastian Brock<sup>4</sup> señalaba que la “teología del vestido” era un recurso simbólico que no sólo permitía expresar el misterio de la encarnación sino que, además, vinculaba varios momentos de la economía de salvación. Ellos comprendían desde la creación del hombre (Gen, 3: 21) pasando por la encarnación<sup>5</sup> y el bautismo de Cristo<sup>6</sup> hasta la resurrección de los fieles al final de los tiempos.

Una de las primeras manifestaciones conocidas, en la literatura siríaca, de esta metáfora se encuentra en los *Hechos de Judas Tomás*<sup>7</sup>, un apócrifo compuesto a principios del siglo III que narra la misión del apóstol Tomás a la India. Dentro de este apócrifo se encuentra el *Himno de la Perla*<sup>8</sup>, un poema que describe de manera simbólica el proceso de salvación. El protagonista del poema, un príncipe real que simboliza el alma humana, realiza un viaje desde “Oriente” (que representa el mundo espiritual) a Egipto (el mundo material) para encontrar una perla que le permitirá recuperar los vestidos (su estado de pureza original) y así heredar el reino de su padre. No es necesario detenernos en las múltiples complejidades del entramado simbólico

<sup>3</sup> Sebastian BROCK, *The Luminous Eye. The spiritual world vision of Saint Ephrem*. Kalamazoo, Cistercian publications, 1985, pp. 86-87; Hannah HUNT, *Clothed in the Body: Asceticism, the Body and the Spiritual in the Late Antique Era*, Farnham, Ashgate, 2012.

<sup>4</sup> BROCK, “Clothing metaphors...”, p. 21.

<sup>5</sup> En especial, si se toma en cuenta las particularidades de la traducción del texto griego de Hebr. 5: 7 y 10: 5 en la versión de la *Pešīṭā*. Cf. BROCK, “Clothing metaphors...”, p. 15.

<sup>6</sup> Cf. Rom. 13: 14 y Gal. 3: 27.

<sup>7</sup> William WRIGHT (ed.), *Apocryphal Acts of the Apostles*, Londres, Williams and Norgate, 1871, vol. 1, pp. 271-333.

<sup>8</sup> *Hechos de Judas Tomás*, 274-279.

desarrollado a lo largo del poema. Nos interesa destacar las estrofas 9-14 que sintetizan el proceso de pérdida y restauración de la condición primigenia del hombre apelando a la metáfora del vestido:

Y me despojaron del *vestido espléndido* [zahiūthā]<sup>9</sup> que me habían hecho con afecto, y de mi toga escarlata [lōgī<sup>10</sup> daz'horīthā] que me fue medida y hecha a mi estatura. E hicieron un acuerdo conmigo, y lo escribieron en mi corazón para que no sea olvidado: “Si bajas a Egipto, y traes la perla única [l'margānīthā ḥadā] que está en medio del mar alrededor de la serpiente que respira fuerte, vestirás [l'labēšyāh] tu *vestido espléndido* [z'ḥīthā] y tu toga que reposa sobre él”<sup>11</sup>.

En este fragmento encontramos los elementos básicos de una concepción de la historia de salvación que encuentra sus raíces en múltiples tradiciones, desde el judaísmo del Segundo templo hasta la gnosis<sup>12</sup>. Para el autor de los *Hechos de Tomás*, la metáfora del vestido vehiculiza dos formas antagónicas de la condición humana. Por un lado, el cuerpo puro dado por Dios a los hombres en el momento de la creación, perdido en la caída y potencialmente restaurado con la encarnación. Por otra parte, el cuerpo impuro asumido por la humanidad luego de la caída, que el poema describe como las vestimentas de los egipcios de las que debe despojarse el protagonista<sup>13</sup>. Pero la restauración del cuerpo puro sólo puede producirse a través de la imitación de Cristo quien, por medio de la encarnación, es el verdadero paradigma de la *theōsis* humana.

Podemos encontrar reproducida esta misma imagen en los primeros teólogos en lengua siríaca, Efrén de Nísibis y Afraates el sabio persa. Ambos autores apelaron a la metáfora del vestido para expresar tanto el misterio de la encarnación como el de la escatología individual. Para ellos, la imagen de Dios vistiendo la humanidad constituía un paradigma de la salvación humana al mismo tiempo que reforzaba la centralidad del cuerpo de Cristo en la economía de salvación<sup>14</sup>. En especial, esta idea es recurrente en Efrén de

<sup>9</sup> El término *zahiūthā* significa literalmente “esplendor”. No obstante, Wright (p. 274, n.b) propone leer *zehīthā*, “vestido espléndido” –eliminando la *waw*–, tal como sucede en la línea 14. Esta elección se sostiene en la comparación con el texto griego que dice: *Διὰ λίθον χρυσόπαστον*, “prenda dorada”. Cf. Richard Adelbert LIPSIUS & Alfred Maximilien BONNET (eds.), *Acta Apostolorum Apocrypha*, Leipzig, Mendelsohn, 1898, vol. 2, p. 220.

<sup>10</sup> El texto griego dice *σολήν*.

<sup>11</sup> Hechos de Judas Tomás, 274-275.

<sup>12</sup> Albertus Frederik Johannes KLIJN, “The So-called Hymn of the Pearl (*Acts of Thomas* Ch. 108-113)”, *Vigiliae Christianae*, 14.3 (1960), 154-164; *Idem*, *The acts of Thomas: Introduction, Text and Commentary*, Leiden Brill, 1962, pp. 191-195; Christopher BUCK, *Paradise and Paradigm: Key Symbols in Persian Christianity and the Baha'i Faith*, Nueva York, State University of New York Press, 1999, pp. 101-104.

<sup>13</sup> Hechos de Judas Tomás, 29.

<sup>14</sup> MURRAY, *op. cit.*, p. 70.

Nísibis<sup>15</sup> quien, en su sexto *madrašā*<sup>16</sup>, *Sobre el paraíso*, equipara la resurrección de los santos con la recuperación del manto que perdió Adán:

*Entre ellos [los santos] no hay quien esté desnudo  
porque visten la gloria [d<sup>4</sup>labešwhā latešbūhthā]  
Ni que se vista con hojas de higuera  
o estén en vergüenza  
Porque han encontrado por medio del Señor  
La estola de la casa de Adán [laestlā d<sup>4</sup>bēth Ādam]<sup>17</sup>.*

Para Efrén, la metáfora del vestido expresaba una concepción de la economía divina en la que el *logos* encarnado era el arquetipo de la salvación humana. Este tema se desarrollaba en cuatro momentos sucesivos de la historia sagrada. Primero (retomando la interpretación judía de Gen. 3: 21<sup>18</sup>), la metáfora del vestido simbolizaba tanto la creación del hombre como su posterior caída. Así, el primer hombre –Adán– recibió de Dios la “túnica de Gloria” o “los vestidos de luz”, es decir, un cuerpo puro del que sería despojado, en el segundo momento, como consecuencia de su desobediencia<sup>19</sup>. Pero la providencia divina tenía como objetivo restaurar ese cuerpo original y puro. En consecuencia, la divinidad “vistió el cuerpo” mortal de Adán en la encarnación para revestirlo de los vestidos de gloria primigenios. Este tercer momento –centrado en la encarnación– se extendía también al bautismo de Jesús en el Jordán. Así, dicho bautismo era el arquetipo del cuarto y último momento: el bautismo de todo cristiano que restauraba “potencialmente” el vestido de gloria perdido y reintroducía al hombre en el paraíso, anticipando la resurrección general al final de los tiempos<sup>20</sup>.

Otra de las metáforas que vincula a Efrén con *Los Hechos de Tomás* y que resulta relevante para nuestro análisis es la imagen de la perla. En efecto, la perla es utilizada por Efrén como una metáfora eucarística relacionada con dos juegos de palabras que asimilan al vestido con el mensaje cristiano:

*Hombres desvestidos [nāšā š<sup>4</sup>liḥē] se sumergieron [‘emadū] y te llevaron a la superficie, ¡Oh perla! No fueron reyes los que te presentaron primero a la humanidad, sino hombres desvestidos [š<sup>4</sup>liḥē], símbolos [rāzē] de los apóstoles [š<sup>4</sup>liḥē], pobres pescadores galileos. No pudieron acercarse a ti vestidos con sus cuerpos*

<sup>15</sup> BROCK, *The Luminous Eye...*, pp. 85-98.

<sup>16</sup> Tipo de himno litúrgico característico de la tradición literaria siríaca.

<sup>17</sup> EFRÉN de NÍSIBIS, *Himnos sobre el paraíso*, VI, 9 –ed. de Edmund BECK, *Des Heiligen Ephraem des Syrsers Hymnen von Paradiso und Contra Julianum*, CSCO 174, *Scriptores Syri* 78, Lovaina, Peeters, 1959, p. 21–.

<sup>18</sup> Cf. Ps. 8: 6.

<sup>19</sup> BROCK, “The Robe of Glory...”, p. 248.

<sup>20</sup> BROCK, “Clothing metaphors...”, pp. 12-13.

[gūšmē l<sup>o</sup>bišē], entonces vinieron desvestidos, como niños, enterraron sus cuerpos [q<sup>o</sup>barū pagrīhōn] y descendieron hasta tī<sup>21</sup>.

Como es costumbre en buena parte de sus obras, Efrén apela a diversos juegos de palabras para crear analogías que despliegan nuevos significados. En primer lugar, juega con el doble sentido de la raíz *ʿmd*, “sumergirse” o “bautizar”. Así como el pescador de perlas (y aquí hace una caprichosa interpretación de los “pescadores galileos”) se sumerge desnudo, los apóstoles se “sumergieron” en el bautismo para presentar al mundo el evangelio. En segundo lugar, Efrén alude al significado ambiguo de la raíz *šlh*, que significa “despojarse”, “desvestirse” pero también “enviar”. De esta manera, el participio pasivo *š<sup>o</sup>liḥā* quiere decir al mismo tiempo “despojado”, “desvestido”, “desnudo” y también “enviado”, *i.e.* “apóstol”. Por último es de notar la contraposición de los apóstoles y los reyes. Efrén construye tal contraposición a partir de la metáfora del vestido, distinguiendo a los apóstoles de los reyes por su condición de “despojados” o “desvestidos”.

Las consecuencias políticas del juego de palabras desplegado por Efrén no van más allá de la analogía por oposición. Pero la literatura posterior desarrollará con mayor precisión este motivo. En los autores del siglo V, el vocabulario se diversifica y la metáfora del vestido se expresa primariamente a través de términos cuyos campos semánticos refuerzan el significado político. Además del término neutro *l<sup>o</sup>būšā* (que deriva del verbo *l<sup>o</sup>baš*: vestir) se generalizan otros cuatro vocablos:

- Estola: *eštlā*, que proviene del griego *στολή*. Tiene una obvia resonancia litúrgica en tanto hace referencia a los atuendos de los sacerdotes<sup>22</sup>.
- Hábito: *eskhimā*, del griego *σχῆμα*.
- Manto: *naḥthā*, que deriva del verbo *n<sup>o</sup>ḥet*, bajar.
- Púrpura: *argāwnā*, (equivalente al griego *πορφύρα*).

Como ya señalamos, hasta la segunda mitad del siglo V no encontramos mayores impugnaciones a esta terminología. Pero, a partir de la segunda mitad del siglo V y debido al recrudecimiento de los conflictos cristológicos, su vaguedad y naturaleza extremadamente simbólica supuso una amenaza contra la “correcta” expresión de los misterios de la encarnación. No obstante, uno de los casos más interesantes del uso de esta metáfora es el del teólogo miafisita Jacobo de Serūg (451-521), quien la empleó para expresar la esca-

<sup>21</sup> EFRÉN de NÍSIBIS, *De Fide*, 85. 6-7.

<sup>22</sup> El término *eštlā* aparece dos veces en la versión *Pešittā* de los evangelios (Mc. 16: 5 y Lc 15: 22) aunque en ningún caso como referencia directa a la encarnación. Por un lado, Mc. 16: 5 hace mención a las vestiduras del ángel que recibe a los apóstoles en el sepulcro vacío. Más significativa es la referencia en Lc. 15: 22, que hace referencia a la parábola del hijo pródigo. En este caso, el vestido puede tomarse como una metáfora de la redención del ser humano por parte de Dios (el padre de la parábola), quien viste al hijo pródigo (el hombre) en el momento de la redención

tología individual en su *mēmṛā*: *Sobre el bautismo*. Para Jacobo, el bautismo devolvía a Adán “la estola de la gloria [ēṣṭal šūbhā] que la serpiente le robó entre los árboles”<sup>23</sup>. Aunque era un simpatizante del miasfismo ciriliano, Jacobo había sido formado en la escuela de Edesa y su vocabulario teológico no refleja el disgusto que generaba esta metáfora cristológica en algunos de los teólogos miasfistas contemporáneos, como Filoxeno de Mabbug. En otra de sus *mēmṛē*, Jacobo señala esta misma dimensión escatológica de su metáfora del vestido, poniendo en boca del propio Jesús la promesa de la resurrección al ladrón arrepentido (Lc. 23:42-43):

*Rechazaré [ʿaslīth] al coro de Caifás, sacerdotes impuros,  
Te vestiré con la estola de luz [ēṣṭal nūhrā] en la alta cámara  
nupcial [bag<sup>c</sup>nūn rāwmā]<sup>24</sup>.*

Jacobo relaciona la metáfora del vestido con otra metáfora de acento escatológico: la “cámara nupcial” [νυμφῶν/*g<sup>c</sup>nūnā*]. La imagen de la cámara nupcial como imagen del mundo venidero se encuentra en varios pasajes de los evangelios sinópticos (Mt. 9: 15 y 22: 2-14, Mc. 2: 19 y Lc. 5: 34) y su simbolismo era evidentemente político<sup>25</sup>. Al respecto debemos tener en cuenta que la dimensión política del vocabulario desplegado por Jacobo deriva del mismo texto evangélico (Mt. 22: 2-14). No obstante, el significado dominante de la metáfora es primariamente sacerdotal. Jacobo contrapone el sacerdocio judío (y, por extensión, los judíos como “pueblo de Dios”) con el ladrón arrepentido, quien simboliza las naciones. En suma, la metáfora opera superponiendo diversos planos y equiparando la cristología con la antropología y la historia de salvación. En otras palabras, ella representaba al mismo tiempo el misterio de la encarnación, la *Theosis* individual y la institución de la Iglesia como pueblo de Dios.

El célebre maestro de la escuela de Edesa, Narsai, perteneciente a una generación anterior a Jacobo, describía la encarnación en términos muy similares en su *Memṛā* sobre el domingo de resurrección:

*El rey de lo alto [malkā d<sup>c</sup>rawmā] vistió [l<sup>c</sup>baš] el hábito terrenal [ēskhimā ar<sup>c</sup>ānāyā], para avanzar y traer la cautividad de los hombres [š<sup>c</sup>bīthā d<sup>c</sup>nāšē] del poderoso<sup>26</sup> [ḥašinā]. Su voluntad [šabīnēh] bajó en el hábito de los hombres [baēskhim našē] para dar la vida a los hombres. El malvado lo vio pero no reconoció su (naturaleza) oculta. El creador tomó la forma de la criatura*

<sup>23</sup> JACOBO de SERŪG, *Homilía sobre el santo bautismo* –ed. de Paul BEDJAN, *Homiliae Selectae Mar Jacobi Sarugensis*, París-Leipzig, Harrassowitz, 1905, t. I, p. 197–.

<sup>24</sup> *Idem*, *Homilía sobre el trabajador y el ladrón*, t. V, p. 669.

<sup>25</sup> Francis William BUCKLER, “Two Instances of Khil’at in the Bible,” *The Journal of Theological Studies*, 23 (1922), 197-199.

<sup>26</sup> *I.e.*, el diablo.

[damūthā d<sup>e</sup>abdā] *para liberar todo y escondió su Gloria* [šūbhēh] *en el manto de la mortalidad* [naḥtā d<sup>e</sup>māywtūthā]<sup>27</sup>.

El testimonio de Narsai resulta particularmente importante debido a su gran influencia en la teología sirio-oriental. Tanto Jacobo como Narsai recurren a un vocabulario teológico que se remonta a Āphrahaṭ, el sabio persa (m. *circa* 345). Precisamente es Āphrahaṭ quien, en su *Exposición XIV*, destaca los aspectos escatológicos de la metáfora del vestido, que son aplicados por primera vez para definir el martirio cristiano. De la misma manera que Narsai, Āphrahaṭ no utiliza el concepto de *estlā*/στολή sino que emplea el término más general de manto [naḥthā]. Al enumerar los títulos de Cristo, Āphrahaṭ señala que Jesús: “es el *vestido* [l<sup>e</sup>būšā] y el *manto de gloria* [naḥthā dat<sup>e</sup>šbūhthā] con los que se cubren [aṭīphīn] todos los que han vencido [našihē]”<sup>28</sup>. Es interesante notar que la expresión *našihē*, “vencedores”, es una expresión utilizada a menudo para referirse a los mártires y es en este sentido que la utiliza Āphrahaṭ. Ser victorioso o haber triunfado asumía, en la literatura martirial, la connotación de la competencia [āγών] de los atletas pero también puede aplicarse a los vencedores en la guerra. Este uso metafórico del manto como premio conferido a los vencedores tiene cierta semejanza al empleo mucho más común de la imagen de la “corona de la victoria” en los martirologios occidentales. Por otro lado, esta equiparación entre los mártires y los guerreros vencedores tiene algunos ejemplos en la literatura sirio-oriental. Por ejemplo, en su *Tratado sobre los mártires*, Isaías asimila el valor mimético de la conmemoración [dūkhrānā] de la victoria [našihūthā] en el combate [āgōnā/āγών] de los mártires con el relato sobre el triunfo [teš<sup>e</sup>īthā d<sup>e</sup>zakūthā] de los guerreros<sup>29</sup>. Unos párrafos más adelante, el mismo Isaías recurre a idéntico paralelo para distinguir entre el honor [īqrā] debido a los mártires y la adoración [segdathā] debida a Dios<sup>30</sup>. En suma, en las *Exposiciones* de Āphrahaṭ encontramos por primera vez la proyección de la metáfora del vestido al vocabulario martirial. Dicha proyección se hace posible a través de los paralelos lexicales establecidos entre el martirio como competencia o lucha y los vestidos e insignias conferidos a los vencedores en ella.

Un último conjunto de referencias refuerza la naturaleza primariamente política de esta metáfora. En efecto, ya hemos notado que, en los *Hechos*

<sup>27</sup> Frederik G. McLEOD, *Narsai's Metrical Homilies on the Nativity, Epiphany, Passion Resurrection and Ascension*, Turnhout, Brepols, 1979, pp. 136-137 (*Patrologia Orientalis* 40.1).

<sup>28</sup> ĀPHRAHAT, *Exposición XIV*, 39 –ed. de Jean PARISOT, *Aphraatis Sapientis Persae Demonstrationes*, París, Firmin & Didot, 1894, col. 681 (*Patrologia Syriaca* 1.1)–; Marie-Joseph PIERRE, *Aphraate le Sage persan. Les Exposés II: Exposés XI-XXIII*, París, Cerf, 1989, p. 670 (SC 359).

<sup>29</sup> ISAÍAS, *Tratado sobre los mártires* –ed. de Addai SCHER (ed.), *Traitées d'Isaï le docteur et de Hnana d'Adiabéne sur les Martyrs, le Vendredi d'or et les Rogations*, París, Firmin & Didot, 1911, pp. 25-26 (*Patrologia Orientalis* 7.1)–.

<sup>30</sup> *Ibidem*, pp. 42-43.



de Tomás, la alusión a los vestidos estaba vinculada a un tipo específico de atuendos: las vestimentas reales. En efecto, en el plano cristológico, la metáfora del vestido es invariablemente asociada a la púrpura imperial<sup>31</sup>. En una de sus homilías, Filoxeno de Mabbūg (m. 523) atribuye a un “hereje” nestoriano la siguiente doctrina sobre la distinción entre las dos hipóstasis [ὑπόστασις/*q̄nōmā*] del Cristo encarnado:

*Así como un emperador [malkā] que viste las púrpuras [ārgāwnē], (las púrpuras) permanecen en su propia hipóstasis [baqenōm] a diferencia de la hipóstasis del emperador [lebar men q̄nōmeh d̄malkā], Dios viste la otra hipóstasis del ser humano [lebaš laq̄nōmā ḥarinā] que le sirve como púrpura [ārgāwnā]<sup>32</sup>.*

El elemento destacado de este fragmento es la equiparación entre la dualidad de las hipóstasis unidas –pero permaneciendo distinguibles– en Cristo encarnado y la relación entre el emperador y la púrpura. En efecto, Filoxeno –o, mejor dicho, su ficticio interlocutor– destaca que, de la misma manera que la divinidad no sufre alteración por su unión con la naturaleza humana, el emperador no pierde su hipóstasis a pesar de asumir las insignias de la monarquía. No nos detendremos en analizar los asombrados de las objeciones a esta forma de expresar la encarnación. Lo que resulta pertinente a nuestro estudio es la manera en que el interlocutor de Filoxeno concibe la equiparación entre la encarnación y la función monárquica. Para éste, existe una analogía entre la púrpura real y el cuerpo humano en la medida en que es necesario hacer una distinción entre la persona misma (que permanece invariable, tal como la naturaleza divina) y sus insignias (que son asumidas, mutables e incluso transferibles). Otro testimonio que puede clarificar el sentido de este paralelo entre la metáfora del vestido en la cristología y la teología política es un fragmento del catecismo diofisita atribuido a Nestorio, que fue publicado por Luise Abramowsky y Alan Goodman<sup>33</sup>. El texto se organiza a manera de preguntas y respuestas y comienza por las necesarias precisiones lexicales. En la sección dedicada a la distinción entre *hipóstasis* [ὑπόστασις/*q̄nōmā*] y *persona* [πρόσωπον/*paršōpā*] el florilegio dedica un párrafo a establecer la diferencia entre el Cristo encarnado y el resto de los seres humanos. En efecto, cuando hablamos de *hipóstasis* y *persona* en los seres humanos, nos referimos a la misma cosa. Sin embargo, en el Cristo encar-

<sup>31</sup> Sobre las vestimentas imperiales en la Antigüedad tardía y Bizancio, ver Jennifer BALL, *Byzantine Dress. Representations of Secular Dress*, Nueva York, Palgrave Mc Millan, 2005, pp. 11-36.

<sup>32</sup> Mauritius BRIÈRE (ed.), *Sancti Pholoxeni Episcopi Mabbugensis Dissertationes decem de uno e sancta Trinitate incorpoato et passo*, I.35, PO 15, p. 465.

<sup>33</sup> PSEUDO-NESTORIO, *Capítulos y cuestiones 3* –ed. de Luise ABRAMOWSKY & Alan GOODMAN, *A Nestorian Collection of Christological Texts*, Cambridge, Cambridge University Press, 1972, vol. 1, pp. 182-184–.



nado, la *persona* implica ambas naturalezas: humana y divina pero no una sola hipóstasis compuesta [*ḥad q̄nōmā markābā*]. Pues, “aunque la naturaleza humana [*kīanā ānašīā*] tenga su propia hipóstasis”, en Cristo la naturaleza humana entra en contacto con la divinidad, por lo tanto:

*...todo aquello que es elevado hasta aquél que lo recibe, como la estola [estlā/στολή] con aquél que la viste, o como la púrpura [argāwnā] con el emperador y como una imagen [γῦq̄nā/εἰκόν] con su arquetipo [riš tūpsā/ἀρχέτυπος]. Cada uno de ellos no pertenece a lo que es en sí, sino a aquél con el que es elevado<sup>34</sup>.*

La *Doctrina de Addaī* hace consideraciones similares en el largo pasaje doctrinal en el que el apóstol de Oriente definía la encarnación:

*Pues su cuerpo es la púrpura pura [argāwnā dakhya] de su divinidad gloriosa [alāhūteh m<sup>c</sup>šbehthā] por la cual somos capaces de ver su señorío secreto [marūtheh kasithā]<sup>35</sup>.*

Tanto para el redactor del catecismo nestoriano como para la *Doctrina de Addaī*, la púrpura manifiesta a la monarquía así como la naturaleza humana hizo visible la divinidad en la encarnación. En otras palabras, la humanidad es elevada por el contacto con la divinidad de la misma manera que los vestidos son elevados por el contacto con el emperador. En un oscuro pasaje del *Liber Heraclidis*<sup>36</sup>, el traductor siríaco de Nestorio describe la estricta separación entre la naturaleza divina y humana del Cristo encarnado apelando a una variante de la metáfora del vestido:

*Como un rey en el uniforme [ēskhemā/σχημα] de un soldado [phālḥā] se ciñe [ḥazeq] como soldado pero no como rey, a la manera del soldado en contra de todo aquello que necesite corrección. Y se dice que de todo lo que (el rey) se ciñe que es el uniforme de un soldado que viste [mālbēš] a todos los soldados. Así, por un ser humano [barnāšā], a todos los seres humanos que*

<sup>34</sup> *Ibidem*, 3, p.182.

<sup>35</sup> George PHILLIPS, *The Doctrine of Addai the Apostle*, Londres, Trübner, 1876, p. √ (texto), 19 (trad.).

<sup>36</sup> NESTORIO, *Liber Heraclidis* –ed. de Paul BEDJAN, *Le livre d’Heraclide de Damas*, París-Leipzig, Harrassowitz, 1910 y su traducción francesa François NAU (trad.), *Le livre d’Heraclide de Damas traduit en Français*, París, Letouzey & Ané, 1910–.

*es encarnado [ēthbarnaš] de su naturaleza [kh<sup>c</sup>yānā], pues es de su misma naturaleza...<sup>37</sup>.*

Más adelante hace una exposición de la relación entre las naturalezas humana y divina apelando a una variante de la metáfora de la púrpura imperial que pone el acento en la permanencia de la esencia real a pesar del cambio:

*Así como las púrpuras [argwānē] son el vestido [l<sup>c</sup>būšā] de la realeza [malkūthā] y no de la condición de soldado [phālḥūthā], y como el vestido de los soldados pertenece a los soldados y no a los reyes, entonces cuando un rey desea usar el vestido de los soldados, es decir la faja<sup>38</sup>, y abandonar la púrpura de la realeza, y tiene el uniforme de soldado sin descender de la dignidad real [l<sup>c</sup>ūšnā d<sup>c</sup>malkūthā] y permanece en la grandeza [rabūthā] y en la autoridad [šūlṭānā] sobre todo, también sobre ese uniforme. Pero cuando desea descender y ser uno de los soldados, usando el vestido de uno de esos soldados, como soldado y no como realeza, y ocultándose en él y hablando con ellos en igualdad [šawiūthā] y persuadirlos y sin obligarlos, también realiza los deberes de la realeza, en el uniforme de soldado<sup>39</sup>.*

En suma, desde la *Doctrina de Addaī* hasta Nestorio y la teología diofísita de la *Iglesia de Oriente*, la metáfora del vestido forma parte de una tradición que era tanto cristológica como antropológica y política. Resultaría tentador identificar los contenidos de esta tradición con el tipo de dualidad monárquica que Ernst Kantorowicz y otros después de él llamaron la “realeza cristocéntrica” de época carolingia<sup>40</sup>. Sin embargo, una comparación de los conceptos involucrados en cada caso revela que las coincidencias son apenas superficiales. Para los teólogos carolingios y el *Anónimo normando*, el rey deviene una *gemina persona* en virtud de su unción. Por un lado, el rey es *individuus homo* por naturaleza pero, por otro, se transforma en un *Deus-homo* por la gracia de Dios<sup>41</sup>. De hecho, la metáfora del monarca como un “imitador

<sup>37</sup> *Ibidem*, pp. 30-31.

<sup>38</sup> Aquí, el único manuscrito disponible del *Liber Heraclidis*, dice *māzōnā* “porción”. Bedjan propone una lectura alternativa: *zōnā* “cinturón, faja”. Los traductores aceptan esta lectura, que parece más coherente con el resto del párrafo.

<sup>39</sup> NESTORIO, *Liber Heraclidis*, pp. 31- 32.

<sup>40</sup> Ernst KANTOROWICZ, *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*, Madrid, Alianza, 1985 (1957), pp. 53-92; Philippe LE MAÎTRE, “Image du Christ, image de l’empereur. L’exemple du culte du Saint Sauveur sous Louis le pieux”, *Revue d’histoire de l’Église en France*, 68 (1982), 201-212.

<sup>41</sup> KANTOROWICZ, *op. cit.*, p. 57.

de Cristo<sup>42</sup> implicaba una dualidad virtual, un lenguaje que distinguía al emperador individuo del emperador *Oficio* en tanto vicario de Dios.

Pero la dualidad de hipóstasis en Cristo propuesta por los testimonios del florilegio nestoriano, el *Liber Heraclidis* y la *Doctrina de Addai* supone efectos inversos. Ninguno de ellos afirma que la investidura confiere al emperador (como la unción) al emperador su carácter de *deus-homo*. Por el contrario, son los vestidos los que, al entrar en contacto con la persona del emperador, participan de la autoridad del rey. Dicho de otra manera, el hábito no hace al monje sino al contrario y la metáfora no está diseñada para hacer una distinción entre oficio e individuo sino para definir la encarnación como el arquetipo de la salvación. De la misma manera que la encarnación transfiere la posibilidad de divinizar la humanidad (*i.e.*, la salvación) la realeza se traslada desde la persona hasta sus vestidos (el cuerpo encarnado) y, por ellos, hacia otras personas. Tal como sucede con la naturaleza humana al entrar en contacto con la naturaleza divina en el Cristo encarnado, los hombres son capaces de alcanzar la *Theósis* a través del cuerpo. Así, las insignias reales se impregnan de la realeza al entrar en contacto con la *persona* del rey. Por lo tanto, no hay dualidad en la que podamos identificar un modelo monárquico en el que el rey es considerado una *gemina persona* en virtud de la distinción entre oficio e individuo. Aunque, en la imagen del vestido, subyace una reflexión en torno a los alcances y límites de la autoridad real como metáfora cristológica, lo que se ubica en primer plano es un modelo de participación de lo inferior en lo superior a través de la idea de “investidura”.

Para concluir, si en la metáfora del vestido existe un componente político, éste no está relacionado con una reflexión acerca de la naturaleza de la autoridad real sino con la idea de la posibilidad de su transmisión. La perdurabilidad de este motivo en la tradición sirio-oriental obedecía sobre todo a la transferencia de una noción de la encarnación firmemente arraigada en el cristianismo sirio. Por otra parte, hacia el siglo V esta imagen se transmitió al discurso martirial de dicha tradición sirio-oriental. Las historias de mártires producidas en el imperio persa sasánida apelan a la metáfora del vestido como forma de definir el martirio. La dimensión política de esta imagen se encontraba en las obvias referencias a las vestimentas e insignias (tanto del rey como de sus cortesanos) como antagonismo de la salvación, que apuntaba a enfatizar la contraposición de los héroes cristianos y su entorno pagano.

Como intentaremos demostrar de aquí en más, la pertinencia de esta imagen derivaba de las características específicas de las relaciones de poder en la corte sasánida, en las cuales las relaciones personales entre el monarca y sus súbditos eran fundamentales para reforzar las redes de solidaridad y obediencia que sostenían el entramado de ese poder imperial. En el próximo

<sup>42</sup> Gilbert DAGRON, *Empereur et prêtre, Étude sur le “césaropapisme” byzantin*, París, Gallimard, 1996, p. 145.

apartado haremos un breve paréntesis para analizar el contexto con el que fue confrontada la metáfora cristológica del vestido y el papel que representaron las formas de investidura en el Cercano Oriente tardoantiguo.

## **Insignias, vestimentas y autoridad política en el imperio sasánida**

Como en muchas otras sociedades pre-modernas, en el cercano Oriente tardoantiguo la distribución ritual de prendas y atuendos entre sus fieles, por parte de los monarcas (*hil'at* o “Toga de Honor” de la India mogol y sus antecedentes abasidas), adquirió una significación tanto social como política. Por un lado, ellas materializaban relaciones de solidaridad y dependencia, visibilizando las jerarquías internas dentro del grupo gobernante. En ese aspecto, la circulación de bienes de prestigio en la corte adquiriría un sentido agonístico, fijando las jerarquías que aseguraban a los monarcas la sumisión del grupo cortesano y la integración de sectores ajenos a él. Por otro lado, desde un plano político, los bienes circulantes simbolizaban diversas nociones en torno al origen y naturaleza del poder monárquico.

Mientras que la circulación de prendas e insignias en el cercano Oriente islámico ha sido profusamente estudiada, este mismo tema en el período sasánida ha generado una atención relativamente menor<sup>43</sup>. La mayoría de los estudios se han concentrado en el análisis de la naturaleza y significación de las insignias reales a partir de la iconografía que aparece en las inscripciones monumentales, la sigilografía y la numismática, complementada con los escasos testimonios literarios<sup>44</sup>. Estos estudios han generado una imagen relativamente coherente y dinámica de los conceptos centrales que definían la autoridad del *Šāhān Šāh*. La “teología política” –si el término resulta pertinente– que revela esta iconografía era una combinación de diversas tradiciones entre las que se destacaban el Avesta y las concepciones helenísticas de la realeza<sup>45</sup>. En el centro de la concepción del poder monárquico se encontraba

<sup>43</sup> Sobre la corte sasánida, ver Albert DE JONG, “*Sub specie maiestatis*: Reflections on Sasanian Court Rituals”, en Michael STAUSBERG (ed.), *Zoroastrian Rituals in Context*, Leiden Brill, 2004, pp. 345-365; Josef WIESEHÖFER, “King, court and royal representation in the Sasanian empire,” en A. J. S. SPAWFORTH (ed.), *The Court and Court Society in Ancient Monarchies*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, pp. 58-81.

<sup>44</sup> Elsie PECK, “Clothing, IV. In the Sasanian Period”, en *Encyclopaedia Iranica*, V, 1992, pp. 739-52. Versión online <http://www.iranicaonline.org/articles/clothing-iv> ; Manijeh ABKA'I-KHAVARI, *Das Bild des Königs in der Sasanidenzeit. Schriftliche Überlieferungen in Vergleich mit Antiquaria*, Hildesheim, Olms, 2000; Jenny ROSE “Sasanian Splendor: The Appurtenances of Royalty”, en Stewart GORDON (ed.), *Robes and honor: the medieval world of investiture*, Nueva York, Palgrave, 2001, pp. 35-57.

<sup>45</sup> Adam BECKER, “Political Theology and Religious Diversity in the Sasanian Empire”, en Geoffrey HERMAN (ed.), *Jews, Christians and Zoroastrians. Religious Dynamics in a Sasanian Context*, Piscataway, Gorgias Press, 2014, pp. 7-25.

un elemento derivado de la tradición avéstica: *Xwarrāh*<sup>46</sup>, un atributo divino que se extendía a todos aquellos que colaboraban en el mantenimiento del orden cósmico. En las inscripciones de época sasánida, este término adquirió una dimensión esencialmente política, circunscribiéndolo al monarca y asimilándolo a la  $\tau\acute{\upsilon}\chi\eta$  helenística. Simplificando, *Xwarrāh* era un principio determinante de la legitimidad monárquica ya que ella confería la victoria en la guerra al rey y aseguraba la prosperidad material del imperio<sup>47</sup>.

Las vestimentas e insignias reales desplegadas en los momentos de manifestación pública de la figura real estaban en estrecha relación con los conceptos fundamentales que sustentaban la legitimidad monárquica<sup>48</sup>. Abolalá Soudavar ha analizado —a partir de un pormenorizado análisis de la iconografía presente en monedas, *bullae* e inscripciones monumentales— la manera en que dichos conceptos se manifestaban en las vestimentas e insignias que vestía el *Šāhān Šāh* en las ceremonias públicas<sup>49</sup>. Los principales atributos reales eran el casquete [*kulaf*], adornado con la diadema y el *dastar*, y la túnica [*kabāh*], ceñida por una faja [*kamar*]. Todos ellos conformaban un conjunto simbólico que revelaba el origen divino de la realeza. El *Šāhān Šāh*, que se proclamaba “a la imagen de los dioses” [*ke Čihr az yazdān*], era un imitador de los dioses y sus insignias materializaban esa relación mimética<sup>50</sup>.

Pero poco se ha avanzado hasta el momento en estudios sobre el significado y modos de circulación de insignias y vestimentas como manifestación de la subordinación política de la aristocracia. En efecto, aunque este punto ha sido advertido a menudo, carecemos de un estudio sistemático. Al respecto, debemos señalar dos campos de estudio. Por un lado, el análisis de los *regalia* contenidos en las *bullae* de los funcionarios sasánidas<sup>51</sup>. Por el otro, las referencias literarias relativas al uso que hacían los reyes sasánidas de vestidos e insignias como forma de recompensar los servicios de sus súbditos. Al respecto, Jenny Rose ha recopilado algunos testimonios acerca de este recurso como un antecedente de las prácticas islámicas<sup>52</sup>. Sin embargo, su investigación no avanza más allá de verificar su existencia dejando aún muchos aspectos por dilucidar.

<sup>46</sup> Derivado del avéstico *x<sup>v</sup>arənah*, significa “buena fortuna” o “gloria”.

<sup>47</sup> Geo WIDENGREN, “The Sacral Kingship of Iran”, en *The Sacral Kingship. Studies in the History Of Religions 4*, Leiden, Brill, 1959, pp. 242-57; Antonio PANAINO “Astral Characters of Kingship in the Sasanian and Byzantine Worlds”, en *Politica Religiosa e regalità sacra nell'Iran preislamico*, Milán, Mimesis, 2007, pp. 143-82.

<sup>48</sup> Manijeh ABKA'I-KHAVARI, *Das Bild des Königs in der Sasanidenzeit. Schriftliche Überlieferungen in Vergleich mit Antiquaria*, Hildesheim, Olms, 2000.

<sup>49</sup> Abolalá SOUDAVAR, *The aura of kings: legitimacy and divine sanction in Iranian kingship*, Costa Mesa, Mazda Publishers, 2003.

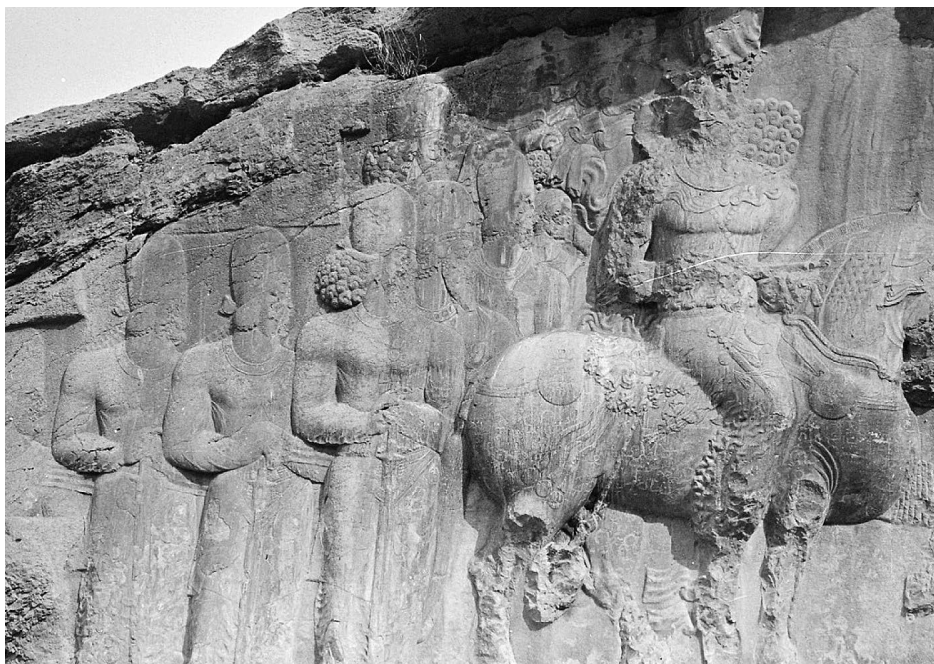
<sup>50</sup> SOUDAVAR, *op. cit.*, pp. 13-19.

<sup>51</sup> Rika GYSELEN, “Primary Sources and Historiography on the Sasanian Empire”, *Studia Iranica*, 38 (2009), 163-90.

<sup>52</sup> ROSE, *op. cit.*, pp. 46-47.



Un análisis de algunas pocas representaciones en los monumentos de época sasánida nos pueden dar una ida somera en torno a la función de las insignias en el protocolo cortesano. En ellas prima la idea de separación entre el rey y sus súbditos, así como una jerarquía interna en el grupo aristocrático. Tomemos como ejemplo el relieve de *Šāhpūhr I* en *Naqš-i Rājab*.



Relieve del rey Šāhpūhr I en *Naqš-i Rājab*

Fuente: SIRIS (Smithsonian Institution Research Information System)

La escena representa una procesión en la que el rey es seguido por nueve figuras ordenadas jerárquicamente. La comparación entre las vestimentas reales y las de sus súbditos habilita un juego de semejanzas y diferencias que equipara, al mismo tiempo que distingue y jerarquiza. El rey se destaca no sólo por su tamaño y ubicación (encabezando la procesión montado en un caballo) sino también por el *dastar* que se insinúa sobre su *Kulāf* (está dañado y es difícil de reconocer). Los cortesanos llevan un conjunto de insignias similar al del rey pero con dos particularidades. Primero, la ausencia del *dastar* y, segundo, la representación de insignias distintivas en los atuendos de cada uno de los cortesanos. Desconocemos el significado preciso de tales insignias pero podemos asumir que ellas eran la base de un estricto protocolo que definía el lugar de los individuos en la sociedad cortesana. Así, la simetría de la

composición crea dos tipos de jerarquía: la que separa al rey de sus súbditos y la que jerarquiza a los súbditos entre sí.

Si es poco lo que podemos inferir acerca de las representaciones de las insignias y vestimentas de la aristocracia, la lógica subyacente a su circulación es aún menos conocida. Parece seguro que el rey ejercía un monopolio estricto sobre la circulación de ciertos bienes de prestigio, en particular piedras preciosas y telas de lujo, y sabemos que los confería arbitrariamente como regalos para compensar los servicios de la nobleza<sup>53</sup>. La literatura pahlavi de la época islámica atribuyó al mismo *Ardašīr* I la instauración de un rígido protocolo cortesano que incluía un código de vestimenta bajo su estricto control<sup>54</sup>. Aunque tal atribución puede ser un anacronismo, es indudable que la corte sasánida se manejaba por un pretendidamente estricto (aunque variable en la práctica) protocolo que establecía diferentes jerarquías en los lugares asignados a cada individuo, su orden en el uso de la palabra y el acceso al favor del monarca.

Ese protocolo cortesano se reflejaba en las vestimentas que cada miembro de la aristocracia usaba durante las ceremonias de la corte<sup>55</sup>. Una manifestación posterior de este uso es la *hil'at* del período islámico<sup>56</sup>. Esta institución política se difundió por los sistemas monárquicos medievales y modernos desde África hasta Asia central, en especial en la India mogol. Básicamente, se trataba de un conjunto de vestimentas consistente en una túnica y otros objetos de lujo, conferidos ceremonialmente por el monarca a individuos particulares por servicios prestados. Como señala Stewart Gordon<sup>57</sup>, las togas de honor eran donaciones unilaterales que materializan una suerte de contrato político que suponía la investidura del donatario y el establecimiento de un lazo de dependencia “personal”<sup>58</sup>.

En tanto, las “togas de honor” simbolizaban la incorporación de los individuos en un grupo caracterizado por la obediencia al monarca. Su distribución –siempre monopolizada por la monarquía– dependía del lugar y la naturaleza de los distintos componentes en el orden cortesano. En otras

<sup>53</sup> Josef WIESEHÖFER, “Gift giving in Pre-islamic Persia”, en *Encyclopaedia Iranica*, 10.6, 2001, pp. 606-609.

<sup>54</sup> Mary BOYCE, *The Letter of Tansar*, Roma, Instituto Italiano per il Medio ed estremo Oriente, 1968, p. 44. *Arda Viraf Namak* 12.5-6 –ed. de Philippe GIGNOUX, *Le livre d'Arda Virāz*, París, Recherche sur les civilisations, 1984–.

<sup>55</sup> WIESEHÖFER, *op. cit.*, pp. 66-70.

<sup>56</sup> Aziz AL-AZMEH, *Muslim Kingship. Power and the Sacred in Muslim, Christian, and Pagan Politics*, Londres, Tauris, 1997; Anthony EASTMOND & Lynn JONES, “Robing, Power, and Legitimacy in Armenia and Georgia”, en Stewart GORDON (ed.), *Robes and honor: the medieval world of investiture*, Nueva York, Palgrave, 2001, pp. 147-92.

<sup>57</sup> Stewart GORDON, “Robes of honour: A «transactional» kingly ceremony”, *The Indian Economic and Social History review*, 33 (1996), 225-42; *Idem*, *Robes of Honour: Khilat in Pre-Colonial and Colonial India*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 2003.

<sup>58</sup> GORDON, *op. cit.*



palabras, las “togas de honor” permitían reconocer a cada uno de ellos el grado de “proximidad” al monarca, estableciendo jerarquías internas pero, sobre todo, expresando el abismo que separaba al rey de sus súbditos. Por otro lado, posibilitaban al rey integrar nuevos grupos que se ubicaban geográfica o socialmente por fuera del sector gobernante (incluso más allá de sus propios dominios). Por último, cabe destacar que la “toga de honor” no sólo establecía un vínculo de dependencia entre el rey y la aristocracia. Sino que, además, materializaba la delegación de la autoridad política. En efecto, la transmisión de una prenda –en especial si ésta había estado en contacto físico con el monarca– confería al receptor una porción de la autoridad del donante, transformándolo no sólo en delegado de su autoridad sino también en su *alter ego*<sup>59</sup>.

¿Podemos afirmar que la *hil'at* de la época islámica se originó en el período sasánida? La respuesta es indudablemente afirmativa<sup>60</sup>. La literatura en persa medio, siríaco y armenio proveen muchos testimonios relativos a la entrega de prendas e insignias como manifestación tanto del simple favor real como de la delegación de la autoridad monárquica. No obstante, las numerosas variantes y la ambigüedad del vocabulario implicado sugieren que la circulación de prendas de prestigio pudo no haber tenido la estabilidad que adquirió durante el califato abasida. Aun así, podemos considerar que, en la época sasánida, la lógica de circulación de vestimentas guardaba muchas similitudes con la “túnicas de honor” islámicas.

En suma, en un universo político donde el acceso a los recursos producidos por la tributación resultaba tanto o más importante que otras formas de ejercicio de la dominación social, las insignias conferidas por el monarca no eran meros privilegios simbólicos. Por el contrario, eran manifestaciones públicas de la pertenencia al grupo gobernante. En consecuencia, eran una forma de “investidura” que implicaba la integración de la elite y la reafirmación de la monarquía como foco del poder legítimo.

Así parece haberlo entendido uno de los personajes más interesantes de la historia sasánida: el mago *Kirdir*. Este personaje –que vivió en las décadas centrales del siglo III d. C.<sup>61</sup>– nos es conocido exclusivamente a través de las cuatro inscripciones monumentales que realizó a modo de auto-celebración<sup>62</sup>. En la inscripción que se encuentra en el edificio conocido como la Ka'aba de Zoroastro (*KKZ*), *Kirdir* hizo un pormenorizado relato de sus logros al servicio de los primeros reyes sasánidas. El texto está organizado como una

<sup>59</sup> BUCKLER, *op. cit.*, pp. 197-199.

<sup>60</sup> ROSE, *op. cit.*, pp. 47-49.

<sup>61</sup> Su extensa carrera transcurrió en los reinados de Sapor I (240-270), Hormizd I (270-271), Bahram I (271-274) y Bahram II (274-293).

<sup>62</sup> Philippe GIGNOUX, *Les quatre inscriptions du mage Kirdir*, Lovaina, Peeters, 1991, pp. 68-69. Paradójicamente, nada dice de él la tradición literaria pahlavi.

progresión de expresiones formularias mediante las cuales el protagonista reseñaba los títulos y honores que le fueron conferidos por parte de *Šāhbūhr* I y sus sucesores. Este progreso en la jerarquía cortesana –desde un lugar relativamente modesto hasta la misma cúspide del entramado estatal– se expresa en la enumeración de insignias que recibió a lo largo de su carrera. Durante el reinado de *Šāhbūhr*, *Kirdir* había sido recompensado por su fidelidad con el título de *Hērbed*<sup>63</sup>. Al respecto, señala que “me ha hecho poderoso [*kāmāgar*] y soberano [*pādixšā*] en los servicios divinos”<sup>64</sup>. El sucesor de *Šāhbūhr*, *Hōrmīzd* I, aumentó los honores conferidos:

*El rey de reyes Hōrmīzd me dio el casquete [kūlāf] y la faja [kamar] y elevó mi lugar [gāh] y mi rango [pṭḥšly]*<sup>65</sup>. *Y en la corte [dar] y en cada territorio [šahr] me ha hecho más poderoso [kāmāgardar] y más soberano [pādixšādar] sobre los servicios divinos [kardagān i yazdān]*<sup>66</sup>.

Luego de la muerte de *Hōrmīzd*, su sucesor *Bahram* I mantuvo “mi dignidad y mi grado y, en la corte y en cada territorio, me ha hecho de la misma manera autónomo [*kāmāgar*] y soberano [*pādixšār*”<sup>67</sup>. Y se le confirió el título de “*Mobad* de Ahura Mazda” [Ohrmazd magūpat]<sup>68</sup>. Por último, *Bahram* II le dio “el lugar [gāh] y el rango [pṭḥly] de los grandes” [wuzūrgān]<sup>69</sup>. La progresión en espiral del texto refleja la manera en que percibía *Kirdir* su paulatino ascenso. Por un lado, la constante repetición de fórmulas y términos técnicos como *kāmāgar* –“poderoso, autónomo”– y *pādixšā* –“soberano, que posee autoridad”– revela la naturaleza política de los honores otorgados por los sucesivos monarcas. Por otro, el mago destaca que los títulos y honores que le habían sido concedidos fueron la contraparte de su servicio como sacerdote. Pero, además, eran la manifestación de la delegación del poder del *Šāhān Šāh* en su persona. En suma, para *Kirdir* existía una íntima relación entre su investidura y su *status* al servicio de la monarquía. Los elementos que encarnaban ese *status* (el casquete y la faja) no sólo representaban recompensas sino también su participación en una porción de la autoridad real.

El testimonio de *Kirdir* nos revela la íntima relación que había entre la cesión de insignias y la transferencia de la autoridad legítima. El polígrafo

<sup>63</sup> KKZ 3. *Hērbed* es un rango menor del sacerdocio zoroastriano, primariamente encargado de la realización de los rituales.

<sup>64</sup> KKZ 1.

<sup>65</sup> La traducción precisa es incierta, puede significar tanto “rango” como “autoridad”, “grado” etc. GIGNOUX, *Les quatre inscriptions du mage Kirdir*, p. 68, n. 130 la traduce como “rang”. En nuestro caso, respetamos la traducción de Gignoux.

<sup>66</sup> KKZ 4.

<sup>67</sup> KKZ 6.

<sup>68</sup> KKZ 7.

<sup>69</sup> KKZ 8, es decir el estamento superior de la aristocracia.

árabe Al Jāhīz (776-869 d. C.), en su *Kitāb at-tāg*<sup>70</sup>, aporta un testimonio clave respecto al vínculo entre la entrega de vestimentas y delegación del poder. Este<sup>71</sup> refiere que la aristocracia y los reyes sasánidas intercambiaban presentes durante las grandes festividades de *Nowrūz*<sup>72</sup> y *Mihragān*<sup>73</sup>. La descripción que hace Al Jāhīz se inscribe en lo que podemos reconocer como un intercambio agonístico de regalos en el que las jerarquías cortesanas eran periódicamente redefinidas de acuerdo con el valor de los obsequios involucrados. A continuación, Al Jāhīz agrega que algunos reyes sasánidas distribuían entre sus cortesanos sus “vestidos de verano” [*kaswat alšayf*] durante *Mihragān* y los “vestidos de invierno” [*kaswat alšita*] durante *Nowrūz*<sup>74</sup>. Esta costumbre no sólo era un despliegue de generosidad real que reafirmaba los lazos de dependencia personal que unían al rey con sus súbditos. Con este gesto, el rey entregaba además una parte de su propio ser a sus dependientes, transformándolos en sus *alter ego*. En otros casos, la transferencia de insignias servía para legitimar la usurpación del trono. Por ejemplo, el texto pahlavi conocido como *Kar-namag ī Ardašīr ī pābagān* (*La Historia de Ardašīr hijo de Papak*) refiere que el primer rey sasánida inició su rebelión contra el último rey parto, Artábano IV, huyendo del palacio después de haber tomado del tesoro real “un cinto [adornado] con una cabeza de oveja” [*kamar ī meš-šār*] y “una diadema dorada” [*abesar ī zarrēn*]<sup>75</sup>.

Por último, no resultaría exagerado hacer una analogía con modelos antropológicos aplicados a otros contextos históricos, como el feudalismo occidental<sup>76</sup>. Nos referimos a formas “precapitalistas” de circulación de bienes en las que el objeto donado materializa un vínculo de dependencia entre donante y donatario. En tal sentido, la transferencia de dicho bien nunca es absoluta sino que, por el contrario, queda supeditada al mantenimiento del vínculo entre ambos. Pero las semejanzas con el Occidente medieval no van más allá de las analogías. El imperio sasánida era una entidad política mucho más compleja que las inestables redes feudales de esa parte del Mediterráneo. Aunque ambas sociedades conocieron la circulación de bienes de prestigio

<sup>70</sup> Ahmed Zeki PACHA (ed.), *Le Livre de la Couronne (Kitab el Tadj)*, El Cairo, Imprimerie Nationale, 1914; Charles PELLAT (trad.), *Le livre de la couronne. Kitāb at-tāg (fī aḥlāq al-mulūk)*, París, Les Belles Lettres, 1954. Al respecto, ver Arthur CHRISTENSEN, *L'Iran sous les Sassanides*, Copenhague, P. Geuthner, 1944 (1939), pp. 407-408; ROSE, *op. cit.*, p. 46.

<sup>71</sup> AL JĀHĪZ, *Kitāb at-tāg*, pp. 146-150.

<sup>72</sup> Fiesta del año nuevo zoroastriano, celebrada en el equinoccio de primavera.

<sup>73</sup> Fiesta en honor al dios Mihr (Mitra), que se festeja durante el otoño, a principios de octubre.

<sup>74</sup> AL JĀHĪZ, *Kitāb at-tāg*, p. 148.

<sup>75</sup> Darab P SANJANA, *The Kārnamag ī Ardashīr ī Babagān*. Bombay, Education Society, 1896, p. 12; para el texto en pahlavi ver <http://titus.fkidgl1.uni-frankfurt.de/texte/etcs/iran/miran/mpers/kap/kap.htm>

<sup>76</sup> Joseph MORSEL, *La aristocracia medieval*, Valencia, Universitat de Valencia, 2008, pp. 206-207.

como formas de construir la autoridad real, las base sobre las que se fundaban fueron muy diferentes. No obstante las diferencias, en ambos casos la circulación de un objeto podía exceder ampliamente la mera dimensión económica, asumiendo significados que podríamos considerar “políticos”. Como ha señalado Francis William Buckler al analizar y comparar los episodios de 2 Reyes, 5 y Mat. 22: 2-14, aceptar y usar los vestidos conferidos por el rey implicaba un reconocimiento de su “soberanía”<sup>77</sup>, mientras que su rechazo implicaba el desconocimiento de toda sumisión. El caso de Kirdir es buen ejemplo de la distancia que separaba al imperio sasánida de las formas de investidura occidentales. Kirdir era plenamente consciente de la centralidad del *Šāhān Šāh* como fuente de la autoridad legítima de la que él participaba de manera precaria.

### La “toga de honor” en la literatura martirológica sirio-oriental

Luego de haber analizado la teología detrás de la “metáfora del vestido” en la primitiva teología siríaca y la circulación de prendas y vestimentas en la sociedad sasánida, intentaremos vincular ambos fenómenos. En este apartado vamos a tratar de responder dos interrogantes: ¿es posible encontrar algún vínculo entre las referencias a la metáfora del vestido en la hagiografía sirio-oriental y las prácticas cortesanas persas? Y, si esta respuesta resultara afirmativa, ¿cuáles son los términos en los que se produce esta vinculación? En este punto no resulta arriesgado sostener que la primera respuesta es positiva. Como ya hemos notado, desde la *Doctrina de Addāi* hasta la teología de la *Iglesia de Oriente*, la analogía de las insignias reales fue invocada constantemente para explicar la metáfora cristológica y sus proyecciones antropológicas. Por lo tanto, resulta poco probable que los cristianos del imperio persa desconocieran el evidente paralelo entre la manera en que Dios (vestido con los ropajes del hombre) transfería al cuerpo humano una parte de su divinidad para transformarlo en vehículo de salvación y las formas de concesión de prendas como bienes de prestigio por parte del *Šāhān Šāh* a sus súbditos.

En cuanto al segundo interrogante, la respuesta no parece tan sencilla. Si bien los hagiógrafos cristianos del imperio persa fueron conscientes de tal analogía, las reacciones no parecen haber sido unívocas. En los martirologios sirio-orientales, la imagen del vestido toma la forma de una breve referencia, a menudo relacionada con la metáfora de la cámara nupcial y como una manera de simbolizar la recompensa que espera a los mártires<sup>78</sup>.

<sup>77</sup> BUCKLER, “Two Instances of Khil’at in the Bible...”, p. 199.

<sup>78</sup> Cf. la historia de los mártires de Gilan (*BHO* 180), *AMS* IV, p. 170; los 120 mártires (*BHO* 718), *AMS* II, pp. 292-294; el martirio de Jacobo y Azad (*BHO* 423), *AMS* IV, p. 138.

Pero son pocos los casos en donde la metáfora es desarrollada con mayor precisión. Podemos reconocer al menos dos conjuntos diferentes aunque no necesariamente antagónicos. Un primer grupo de textos apela a la metáfora del vestido en un contexto de negociación y asimilación entre la condición de cristiano y la obediencia al rey. Esta primera opción está presente en la figura legendaria del mártir Mār Qardag. La *Historia de Mār Qardag*<sup>79</sup> es un texto hagiográfico siríaco, escrito por un autor cristiano anónimo que vivió en el norte de la Mesopotamia persa en el siglo VI. Esta relativamente extensa narrativa describe la historia de un noble persa ficticio (llamado *Qardag*) que, luego de convertirse al cristianismo, fue ejecutado por orden de *Sāhpühr* II alrededor del año 355 en la ciudad de Arbela. Qardag había sido educado de acuerdo a los estándares de la aristocracia persa y, gracias a sus habilidades, había escalado en los rangos de la corte hasta que el rey le delegó el gobierno de la frontera con los romanos. Los párrafos dedicados a esa delegación dejan en claro la estrecha relación existente entre la concesión de bienes de prestigio y la transferencia de autoridad. De acuerdo con el autor, Qardag había recibido del rey “espléndidos regalos [*maūhab'thā rūrb'thā*]” y, al mismo tiempo, había sido nombrado “autoridad [*paṭahšā*] de Asiria, siendo designado gobernador [*Marz'bāna*] desde el río Tōrmarā<sup>80</sup> hasta la ciudad de Nísibis”<sup>81</sup>. En efecto, los presentes fueron la recompensa por el placer que generaban sus habilidades cortesanas<sup>82</sup> pero, sobre todo, precedieron (y de alguna manera materializaban) la delegación de la autoridad real. Una vez instalado como gobernador de su distrito, Qardag conoció al monje Abdīšō', quien lo convirtió al cristianismo y a la vida contemplativa. Qardag pasó dos años en una cueva viviendo como un monje hasta que retornó a su gobernación para repeler la invasión de árabes y romanos. Finalmente, los magos de su distrito lo acusaron de apostasía ante el rey<sup>83</sup>. Una vez convocado a la corte real, Qardag se confesó cristiano y fue devuelto a su territorio para ser juzgado por los magistrados locales. Luego de muchas torturas, logró

<sup>79</sup> *BHO* 555-556, *BHS* 287-288. Jean Maurice FIEY, *Saints Syriaques*, Princeton, The Darwin Press, 2004, p. 356. La *Vita* fue publicada en varias ocasiones por Jean Baptiste ABELOOS, “Acta Mar Kardhagi”, *AB*, 9 (1890), 5-106; Hermann FEIGE, *Die Geschichte des Mār 'abdiso und seines Jüngers Mār Qardagh*, Kiel, Haeseler, 1890, *AMS* II, 442-506, y una traducción comentada en Joel Thomas WALKER, *The Legend of Mar Qardagh. Narrative and Christian Heroism in Late Antique Iraq*, Berkeley, University of California Press, 2006; Richard PAYNE, *A State of Mixture: Christians, Zoroastrians, and Iranian Political Culture in Late Antiquity*, Oakland, University of California Press, 2015, pp. 127-163.

<sup>80</sup> El actual río Diyala, en Iraq.

<sup>81</sup> Historia de Mār Qardāg, 22. El territorio que le atribuía el autor de esta Historia coincide con los distritos administrativos de Nōd-Ardaširagān y Arbāyestān. Cf. Michael MORONY, “Continuity and Change in the administrative Geography of Late Sasanian and Early Islamic Al-'Iraq”, *Iran*, 20 (1982), 14-15.

<sup>82</sup> Cf. una historia similar en la literatura en persa medio: Jamshedji Maneckji UNVALA, *The Pahlavi Text: “The King Husrav and his Boy”*, París, P. Geuthner, 1921, pp. 41-42.

<sup>83</sup> *Historia de Mār Qardāg*, 48.

escapar y refugiarse en su fortaleza, donde resistió el asedio de los paganos. Finalmente, fue ejecutado y su cuerpo enterrado en dicha fortaleza de su propiedad, que se convirtió en santuario dedicado en su honor.

Una de las razones por las que esta leyenda ha captado el interés de los especialistas es que ella revela el grado de aculturación de los cristianos del imperio sasánida<sup>84</sup>. En efecto, la narración muestra una notable adaptación a los valores de la elite gobernante. Entre las múltiples virtudes que adornaban al mártir *Qardag* se encuentra el heroísmo, propio de una aristocracia que se definía primariamente por una serie de valores entre los que se destacan las virtudes guerreras y deportivas, el conocimiento filosófico, el manejo de las maneras cortesanas y, sobre todo, su obediencia al monarca. En suma, antes de convertirse al cristianismo, *Qardag* manejaba todas las habilidades que correspondían a un verdadero aristócrata, las que no abandonó aun después de su conversión.

La conciliación entre las maneras aristocráticas y la fe cristiana es uno de los motivos principales de la *Historia de Mār Qardag*. Un episodio particularmente revelador ubica en primer plano la metáfora del vestido en relación con las implicaciones políticas de la conversión del santo. El episodio en cuestión transcurre inmediatamente después de que *Qardag* abandonara su familia y oficio para iniciarse en la vida contemplativa bajo la dirección espiritual del monje *Abdišō*<sup>85</sup>. Durante su ausencia, romanos y árabes aprovecharon la situación para saquear el territorio bajo su autoridad y llevar cautiva a su familia<sup>85</sup>. Algunos de los hombres de su hueste pudieron escapar y se dirigieron hacia la cueva que habitaba el santo. Allí lo reprendieron por haber abandonado sus obligaciones como gobernante de la frontera con las siguientes palabras: “cuando las autoridades [*paṭahšē*] y los gobernadores [*marzʿbānē*] viven en cuevas de ladrones e impostores es justo que nos suceda esto”<sup>86</sup>. Enfurecido, *Qardag* retornó a su fortaleza cerca de *Arbelas* y envió mensajes a los invasores exigiendo la devolución de los cautivos. Entre las invectivas proferidas por el santo se encuentra esta curiosa aclaración:

*Ustedes creen que yo, Qardag, me he despojado [šelheth] de mi antiguo poder [ʿūšānā] de fuerza guerrera, y por esto han osado venir y saquear las tierras bajo mi autoridad [šūltānī]. Pero sepan esto: que no me he desvestido [mašleh šʿlahath] sino que visto un manto de poder invencible [malbeš lʿbāšath ʿūšānā dʿlā mezdakā]*<sup>87</sup>.

El mensaje del héroe es inequívoco: lejos de haberlo despojado de su autoridad y fuerza, su conversión lo ha provisto de un nuevo poder que lo hace

<sup>84</sup> PAYNE, *op. cit.*, p. 136.

<sup>85</sup> *Historia de Mār Qardāg*, 41.

<sup>86</sup> *Ibidem*, 42.

<sup>87</sup> *Ibidem*, 49.



invencible. No es necesario destacar que este discurso precede a una rutilante victoria militar sobre los romanos y el restablecimiento de la supremacía de Qardag sobre su territorio. Pero no nos interesan tanto los sucesos como los contenidos del discurso mismo. El episodio presenta dos particularidades lexicales que demuestran la familiaridad de su autor con los conceptos fundamentales del vocabulario político de época sasánida. En primer lugar, la presencia de términos técnicos del léxico administrativo en las palabras de los hombres de Qardag. En efecto, tanto *marz<sup>e</sup>bānā* como *paṭaḥšā* son formas siríacas de dos términos del persa medio, relacionados con la administración provincial. *Marz<sup>e</sup>bānā* equivale al persa medio *marzbān*, que suele traducirse como “custodio de las fronteras”, “marqués” o –con cierta libertad de traducción– “gobernador”. Éste es el término técnico empleado para los gobernadores de las provincias exteriores del imperio, con competencias principalmente militares. El segundo, *paṭaḥšā*, proviene del persa medio *pādxšā*, que ya hemos analizado en la inscripción de Kirdir. Aunque este vocablo tiene una connotación más ambigua, puede traducirse como “aquel que ejerce la autoridad” o “gobernador” y –como vimos– suele utilizarse para designar a todos aquellos que ejercen alguna forma de autoridad delegada por el *Šāhān Šāh*.

La segunda particularidad se encuentra en la respuesta misma de Qardag. En efecto, tanto en su función de custodio de las fronteras del imperio como en su carácter de cristiano, el santo definía su autoridad a partir de la metáfora del vestido. Si el poder que le había conferido el rey como guardián de la frontera occidental es un manto del que no se ha despojado, su nueva fe también es un manto “invencible” y, en consecuencia, superior al manto que (materialmente) simbolizaba su potestad mundana. La analogía está regida por el uso del verbo *š<sup>e</sup>lah* (desvestirse, despojarse de) que el santo emplea tanto para referirse a su autoridad como a su nueva fe. Las ambigüedades de esta raíz ya las hemos señalado en la poesía de Efrén de Nísibis; nos basta recordar que este juego entre ambos significados (la autoridad y su fe) no sólo revela que su redactor conocía bien la lógica política subyacente a las declaraciones del santo sino que, además, intervino sobre ella. En efecto, la invectiva del santo dejaba en claro que su condición de cristiano no debilitaba su autoridad. Por el contrario, ella se había incrementado gracias a su fe en Dios.

La *Historia de Mār Qardag* tiene numerosos puntos de contacto con la proclama de Kirdir. Ambos pertenecían a los estratos medios o inferiores de la aristocracia sasánida, muy por debajo de los grandes clanes nobiliarios [*wuzurgān*] y dependientes del patronazgo real. Pero, si la primera refleja la perspectiva de una nobleza asentada en los márgenes (geográficos y religiosos) del imperio, las inscripciones del segundo expresan las aspiraciones de una aristocracia arraigada en la corte, primariamente dedicada al servicio en la burocracia imperial. Pero, a pesar de estas obvias diferencias geográficas y religiosas, ambos eran exponentes de una misma actitud frente a la monarquía. Como ya mencionamos, la concesión de regalos e insignias que



acompañaban la designación en un oficio suponía un vínculo de fidelidad que unía al monarca con las aristocracias. Los regalos que recibió Qardag, así como el casquete y la faja de Kirdir eran manifestaciones de ese “contrato” que los unía al soberano y los hacía delegados y partícipes de su autoridad. En ambos casos, las insignias acompañaban la delegación del mando político: el segundo sobre los asuntos religiosos, el primero como guardia de frontera. Mientras que Kirdir hace del servicio al rey de reyes un elemento clave de su filiación religiosa, en el caso de Qardag el interés del hagiógrafo es resaltar la compatibilidad entre la pertenencia al grupo gobernante y la nueva religión, siempre y cuando las exigencias del primero no contradijeran la obediencia a la segunda.

Pero no todos los textos martiriales sirio-orientales compartían el entusiasmo del autor de la *Historia de Mār Qardag* por conciliar las vestimentas conferidas por el rey y el cristianismo. Por el contrario, la mayoría de los martirios sirio-orientales destacaban la oposición radical entre la obediencia a Dios y la debida al rey. Este antagonismo se revela en las numerosas instancias en que las autoridades zoroastrianas o incluso el mismo rey ofrecían regalos [*maūhab'thā*] y dignidades [*dargē*] a los mártires como compensación por sacrificar a los dioses<sup>88</sup>. Aunque no todos ellos se refieren explícitamente a prendas e insignias, es indudable que la función de este motivo hagiográfico estaba específicamente diseñada para destacar la superioridad de la fe cristiana por sobre los dones materiales distribuidos por el rey.

Un primer esbozo de esta oposición se encuentra en uno de los textos fundamentales de la hagiografía sirio-oriental, la *Historia de Simeón Bar Šabba'e*<sup>89</sup>. Si bien la contraposición nunca es formulada explícitamente, ella aparece sugerida en los reproches dirigidos por el rey contra Simeón<sup>90</sup> y el eunuco Gūštāzād<sup>91</sup> dada su negativa a sacrificar a los dioses. Por otra parte, dos pasajes resultan particularmente reveladores en tanto en ellos se encuentra formulada la relación entre cristología y teología martirial a partir de la metáfora del vestido. En el primer fragmento, Simeón desarrolla ante el rey esta imagen para expresar las consecuencias que tuvo la encarnación para los hombres, en el marco de la economía divina:

...Dios quiso alejar a los hombres del error y curar sus debilidades, y como los hombres eran incapaces de ver a Dios y vivir<sup>92</sup> [...] por esto, (Dios) se vistió con el cuerpo humano [l<sup>c</sup>beš pagrā dab<sup>n</sup>naynāšā]

<sup>88</sup> Cf. AMS II, 219; 222, 224, 235, 285, 299-300.

<sup>89</sup> BHO 1119, BHS 43, AMS II, 131-207. FIEY, *op. cit.*, p. 421; Michael K MOSKO, S. *Simeonis Bar Sabba'e*, París, Firmin-Didot, 1907 (*Patrologia Syriaca* 1.2); Kyle SMITH, *The Martyrdom and History of Blessed Simeon Bar Šabba'e*, Piscataway, Gorgias Press, 2014.

<sup>90</sup> *Historia de Simeón Bar Šabba'e*, 35.

<sup>91</sup> *Ibidem*, 26.

<sup>92</sup> Ex. 33: 20.

[...] y Dios permitió morir a ese cuerpo para traerlo de nuevo a la vida y así dar prueba de la resurrección [daq<sup>e</sup>yām<sup>e</sup>thā] a todos los hombres<sup>93</sup>.

En el segundo fragmento, en la oración dirigida a Dios que antecede a su ejecución, Simeón retoma los mismos argumentos:

...pero tú nos alejaste del error por medio de la estola racional [estlā m<sup>e</sup>lil<sup>e</sup>thā] con la que te has vestido [dal<sup>e</sup>bešt] de nuestra humanidad, que también ungiste con el Espíritu santo y con el poder por el cual nos salvaste de la muerte y nos arrebataste del infierno [šīōl], y preparaste por su resurrección la (resurrección) de todo el género humano [l<sup>e</sup>kuleh gēnsā dab<sup>e</sup>naynāšā]<sup>94</sup>

En suma, a pesar de que la *Historia de Simeón Bar Šabba'e* no hace mención explícita al ofrecimiento de vestimentas, en ella se encuentran todos los ingredientes de la contraposición: la resurrección como un vestido prometido por Dios a los mártires en compensación por sus sufrimientos, la superioridad de la recompensa de Dios por sobre cualquier regalo que pueda ofrecer el rey y, por último, la subordinación de la obediencia al rey con respecto a la obediencia a Dios.

Otros martirologios sirio-orientales señalan esta relación de manera mucho más explícita y mencionan con frecuencia cómo los reyes y magistrados persas ofrecían infructuosamente a los mártires cristianos “regalos y dignidades” a cambio de sacrificios. En el martirio de los ciento once varones y nueve mujeres<sup>95</sup>, una rica dama cristiana llamada *Yazdandūkht*<sup>96</sup> proveyó a los mártires de espléndidos regalos:

[Yazdandūkht] les cambió sus vestimentas de presos [mā<sup>e</sup>nayhōn de<sup>e</sup>asūrē] y los vistió a todos con alegres vestimentas blancas [mā<sup>e</sup>nē ḥadtē w<sup>e</sup>ḥewārē] y los adornó como novios<sup>97</sup>.

Con estos ropajes, los mártires se presentaron ante los jueces para rechazar explícitamente los honores ofrecidos por reino terrenal:

¿No ven, oh ciegos e insensatos, que los que son llevados a la muerte visten vestidos de luto [lebūšē de<sup>e</sup>ēblā] y sus rostros [paršūpā] se transforman por el miedo, pero nosotros llevamos ropajes de alegría [mā<sup>e</sup>nē deḥadhūthā] y nuestro rostro es como una rosa en

<sup>93</sup> *Historia de Simeón Bar Šabba'e*, 44.

<sup>94</sup> *Ibidem*, 93.

<sup>95</sup> *BHO* 718, *AMS* II, 291-295.

<sup>96</sup> *FIEY*, *op. cit.*, p. 459.

<sup>97</sup> *AMS* II, 292.

*la mañana? Hacednos lo que queráis, malvados impíos. Porque jay de nosotros si abandonamos a nuestro Dios y adoramos a las criaturas! Porque a este reino vuestro despreciamos y sus comandos desobedecemos, de modo que el reino invisible –al que nos envían de prisa a través de su maldad– sea glorificado por nuestra sangre y alabado en nuestra muerte*<sup>98</sup>.

Esta escena es coincidente con el pasaje escatológico del *Martirio de Mārthā*<sup>99</sup>, que describe la recompensa que espera a los mártires en el mundo venidero:

*Verdaderamente vendrá en gloria [b<sup>c</sup>tešbōḥthā] en un carruaje de nubes, acompañado de los ángeles y poderes del cielo y con él (vendrán) todas las cosas apropiadas para el banquete nupcial. Y sacudirá el polvo de los cuerpos de los que le fueron prometidos, los lavará con el rocío del cielo, los ungirá con el óleo de la felicidad y los hará vestir un ropaje de justicia [p<sup>c</sup>risā d<sup>c</sup>zadiqūthā], que es la luz jubilosa [nūhrā ga'yā]. Pondrá en sus dedos anillos como prueba de su bondad, mientras que en sus cabezas pondrá la corona del esplendor [kh<sup>c</sup>lilā d<sup>c</sup>hedhrā] que es la gloria que no parece [šūbhā d<sup>c</sup>lā pāṭar]. Les permitirá sentarse en su carruaje –la nube gloriosa– y los elevará por el aire, llevándolos a la cámara nupcial que no fue dispuesta por manos humanas sino que fue construida en Jerusalén la ciudad libre de lo alto [m<sup>c</sup>dīthā ḥē'rthā d<sup>c</sup>bam<sup>c</sup>rāwmē]<sup>100</sup>.*

Probablemente, el ejemplo más significativo de esta actitud de oposición sea la *sōghīthā*<sup>101</sup> titulada *El rey Sapor y los mártires*, atribuida a Narsai pero que quizás pertenezca a un escritor sirio-oriental del siglo VI o VII<sup>102</sup>. Este poema, escrito en forma de diálogo entre el rey y sus víctimas, desarrolla varios de los *topoi* de la literatura martirial: la oposición entre el Dios ver-

<sup>98</sup> AMS II, 294.

<sup>99</sup> BHO 698, BHS 45, AMS II 233-241, FIEY, *op. cit.*, p. 301. Traducción inglesa en Sebastian BROCK & Susan ASHBROOK HARVEY (eds.), *Holy Women of the Syrian Orient*, Berkeley, University of California Press, 1987, pp. 67-73.

<sup>100</sup> *Martirio de Mārthā*, 237.

<sup>101</sup> El término *sōghīthā* define un género de poemas estructurados en forma de diálogos. En su forma cristiana, estos poemas dialogados están organizados en torno a la disputa entre dos personajes (generalmente, personajes bíblicos o nociones teológicas) y su uso era principalmente litúrgico. Al respecto, ver Sebastian BROCK, “Syriac Dispute Poems: The various Types”, en Gerrit J. REININK & Herman L. J. VANSTIPHOUT (eds.), *Dispute Poems and Dialogues in the ancient and Mediaeval Near East: forms and types of Literary debates in semitic and related literatures*, Lovaina, Peeters, 1991, pp. 109-119 (OLA 42).

<sup>102</sup> NARSAI, *El rey Sapor y los Mártires* –ed. de Alphonse MINGANA, *Narsai doctoris Syri Homiliae et carmina*, Mosul, Typis Fratrum Praedicatorum, 1905, vol. 2, pp. 401-405; *Homilies of Mar Narsai*, San Francisco, Patriarchal Press, 1970, vol. 1, pp. 520-526–. Sobre las obras de Narsai, ver Sebastian BROCK, “A guide to Narsai’s Homilies”, *Hugoye*, 12.1 (2009), 21-40.

dadero y sus criaturas, el antagonismo entre mundanidad y espiritualidad y la *hybris* del monarca frente a la humildad de los mártires. Todo el poema está organizado de acuerdo a una antigua tradición literaria proveniente de Mesopotamia. Cada estrofa tiene una estructura simétrica que ofrece un argumento y su correspondiente contraargumento. Las estrofas 8-10 abren un curioso pasaje en el cual el autor contrasta la monarquía y la divinidad, tomando como punto de comparación la metáfora del vestido. La estrofa 8 dice:

*El rey: Vean cuán imperfecta es vuestra enseñanza [yūlpānhkūn].  
¿Quién en vuestro temor [dehlathkhōn]<sup>103</sup> obtuvo tantos rangos  
dentro del mundo [dargē b'gāw 'ālmā], como aquellos que con los  
que han sido honrados [methīqrīn] los paganos [ḥanphē]?*

Un análisis del léxico desplegado en la estrofa permite deducir su dimensión primariamente política. Al respecto, debemos notar dos particularidades. Primero, aunque el uso de “paganos” [ḥanphē] para referirse a los magos no es común, resulta indudable que la estrofa se refiere a ellos. Así, el autor pone en boca del monarca una primera objeción al cristianismo: la superioridad de la religión zoroastriana se expresa en la posición de autoridad de la que gozan los magos. Segundo, la dimensión “política” del empleo de la expresión “rangos dentro del mundo” [dargē bgāw 'ālmā] puede no ser evidente a primera vista. No obstante, si tomamos en cuenta los paralelos con la inscripción de *Kirdir*, podemos notar que las intenciones del autor apuntaban a confrontar monarquía y divinidad a partir del esquema mundanidad-espiritualidad. En otras palabras, lo que el autor pone en boca del rey no era sólo la prosperidad material de los magos sino la declaración de su superioridad política. Esta dimensión queda aclarada en la respuesta de los mártires que contraponen la eternidad de los honores del mundo venidero con la fugacidad de los bienes ofrecidos por el rey:

*Los mártires: Ve que tu honor [iqārākh] y tú serás destruidos, y  
tu diadema [tāgākh] caerá y se corromperá. Pero nuestros propios  
rangos [dargē dīlan] no tendrán fin, como también quien nos los  
da (es) imperecedero<sup>104</sup>.*

Si la verdad del zoroastrismo era confirmada –desde la perspectiva del rey– por los honores acumulados por sus seguidores, la respuesta de los cristianos se articuló en torno del motivo tradicional de la transitoriedad de los bienes mundanos. Más allá de la convencionalidad de la respuesta, la

<sup>103</sup> *I.e.*, “vuestra religión” sobre el concepto de “temor” en la literatura siríaca ver Adam BECKER, “Martyrdom, Religious Difference and ‘Fear’ as a Category of Piety in the Sassanian Empire. The Case of the Martyrdom of Gregory and the Martyrdom of Yazdpaneš”, *Journal of Late Antiquity*, 2 (2009), 300-336.

<sup>104</sup> NARSAÏ, *El rey Sapor y los Mártires*, p. 403.

mención a la diadema del rey inscribe dicho motivo en un contexto claramente político. Así, la oposición entre los rangos ofrecidos por el rey y el mundo venidero se expresa simbólicamente en la contraposición entre esa transitoriedad de la diadema real y los “rangos eternos” conferidos por Dios. Como respuesta, el rey hace alusión a su vestimenta que simboliza su autoridad:

*El rey: “Esta estola [ēṣtālā] que llevo puesta, que está variadamente ceñida [men kul z<sup>o</sup>nyn], es mejor [ṭābā] que la gloria [šūbhā] de vuestro Dios, (con la que) que creen que los viste [malbeš].”*

*Los mártires: “Tu estola [ēṣtālā] que, como dices, es mejor, la vistió tu padre mientras la poseyó, en lugar de las perlas tiene gusanos que se pasean en su féretro”<sup>105</sup>.*

La estrofa comienza con el rey comparando la estola real con la “gloria” con la que Dios viste a los mártires. No es difícil reconocer en ella el vocabulario que ya hemos visto en Efrén y Jacobo de Sarūg. En especial, este último utiliza la imagen de la “estola de gloria” como una metáfora de la resurrección humana. El autor del diálogo retoma el mismo léxico y lo ubica en un contexto explícitamente político al compararlo con la estola real. La respuesta de los mártires se concentra en su transitoriedad. En efecto, las vestimentas reales, igual que el cuerpo del difunto padre del rey, eran víctimas de los gusanos que los consumen en el féretro. En suma, el poeta adapta la metáfora cristológico-antropológica al discurso martirial para destacar la superioridad del cristianismo sobre la religión del rey. Para ello, combina tal metáfora con el conocido motivo de la superioridad de las recompensas reservadas en el mundo venidero por sobre los bienes de este mundo. Al hacerlo, el poeta reflexiona acerca de la relación entre la Iglesia y su entorno pagano y, en especial, sobre los alcances y límites de la obediencia al monarca. El diálogo concluye afirmando la existencia de un orden que, aunque no es necesariamente incompatible con la obediencia al soberano, se revela como superior a todo orden político mundano. En tal sentido, la obediencia al monarca se encontraba supeditada a la ley de Dios, fuente última de toda autoridad política. Pero los mártires, al elegir su fe en Dios a pesar de las seducciones del monarca, no eran presentados como modelos a seguir sino como personajes que marcaban los límites que los cristianos no debían traspasar. En efecto, para el autor del poema –como para el autor de la *Historia de Mār Qardag*– no existía incompatibilidad *per se* entre la obediencia al rey y la obediencia a Dios.

<sup>105</sup> *Ibidem*, p. 403.

## Conclusiones

La literatura sirio-oriental desarrolló la primitiva metáfora del vestido para definir tanto la relación entre las naturalezas del verbo encarnado como para establecer un modelo antropológico. Por otra parte, recurrió a esa misma imagen para dar inteligibilidad a la victoria de los mártires sobre la muerte. Al hacerlo, adaptaron su vocabulario al contexto cultural sobre el que operaban. En la Antigüedad Tardía, la circulación de bienes de lujo ocupaba un lugar central tanto en la consolidación de redes sociales como en la construcción de la autoridad política. En consecuencia, tal circulación se transformó en una metáfora pertinente para representar la superioridad de la relación entre Dios y su Iglesia.

Pero, como toda metáfora, la que se relacionaba con el vestido estaba abierta a una variedad de interpretaciones. Con la excepción de algunos momentos particulares, la Iglesia persa llevó una coexistencia relativamente pacífica con su entorno pagano. Como ya se ha señalado en repetidas oportunidades, las persecuciones nunca fueron sistemáticas y, en muchos casos, respondían a necesidades más complejas que la mera unidad religiosa del imperio<sup>106</sup>. En este marco, el mayor desafío no era enfrentar la opresión de la monarquía pagana sino fijar los límites de la integración de los cristianos a la red de solidaridad y obediencia encabezada por el *Šāhān Šāh* y definida en términos religiosos. Al señalar la primacía de los vestidos espirituales con los que Dios vestía a sus mártires por sobre los ropajes mundanos que confería el rey, los hagiógrafos no pretendían rechazar la legitimidad de la monarquía pagana sino que establecían un modelo de integración que fijaba los límites de la participación de la elite cristiana en ella.

<sup>106</sup> Lucas Van ROMPAY, "Impetuous Martyrs? The Situation of the Persian Christians in the Last Years of Yazdgard I (419-421)", en Peter van DEUN (ed.), *Martyrium in Multidisciplinary Perspective. Memorial Louis Reekmans*, Lovaina, Peeters, 1995, pp. 363-75; Philippe GIGNOUX, "Sur quelques relations entre chrétiens et mazdéens d'après des sources syriaques", *Studia Iranica*, 28 (1999), 83-94; Scott MCDONOUGH, "A Question of Faith? Persecution and Political centralization in the Sasanian Empire of Tazdgard II (438-457 CE.)", in Harold DRAKE, *Violence, Victims, and Vindication in Late Antiquity*, Aldershot, Ashgate, 2006, pp. 69-82; *Idem*, "A Second Constantine?: The Sasanian King Yazdgard in Christian History and Historiography", *Journal of Late Antiquity*, 1.1 (2008), 127-40; PAYNE, *A State of Mixture...*, pp. 23-58.