

“Ni cristiano ni mago”. El problema de la conversión en la hagiografía sirio-oriental

Dr. Héctor R. Francisco
IMHICIHU-CONICET/UBA

Resumen

Este trabajo analiza las formas de pertenencia religiosa en el Irán sasánida a partir del estudio de la apostasía en la hagiografía sirio-Oriental. Como hipótesis sostendremos que los hagiógrafos cristianos abordaron el problema de la apostasía del cristianismo hacia la religión imperial (el zoroastrismo) a partir de la oposición entre cristianismo y zoroastrismo como la pertenencia unívoca a dos comunidades rituales mutuamente excluyentes. No obstante, esos mismos relatos sugieren que en la práctica los límites interconfesionales resultaban ambiguos.

Palabras clave

Hagiografía, Antigüedad Tardía, Martirio, Irán

Abstract

This paper explores the forms of religious allegiance in Sasanian Iran analyzing the notion of Apostasy in East-Syrian Hagiography. Christian hagiographers addressed apostasy as the result of the opposition between two separate and mutually exclusive religious communities. Notwithstanding this emphasis on conflict, hagiography concealed that confessional boundaries were in fact ambiguous.

Key Words

Hagiography, Late Antiquity, Martyrdom, Iran

La *Crónica de Siirt* (compuesta por un escritor árabe cristiano anónimo en el siglo X AD) refiere una curiosa anécdota acerca de un sacerdote cristiano persa que se había convertido al zoroastrismo para complacer al *Šāhānšāh* Kūšraw II (590-628). Intrigado por la sinceridad de la apostasía del sacerdote, el monarca decidió ponerlo a prueba. De acuerdo con el cronista, que tomó el episodio de la *Crónica* (hoy perdida) de Daniel Bar Maryam (siglo VII)¹ el rey persa convocó al sacerdote apóstata ante su presencia para interrogarlo. El cronista comienza su relato de la siguiente manera:

En los días de este Kūšraw, había un presbítero (*qas*) que había abjurado del cristianismo (*kafr balnašranyah*) por un intenso amor por la vida terrena y por el deseo de sus bienes (*min šedah maḥabtha aldunya wa raḡbat fa malaḍuha*) y se unió al magianismo (*wa šar maḡūsyā*). El rey lo había honrado y elevado pero deseaba probarlo para saber si su cambio era por una intención correcta o por el deseo por la vida terrena (*raḡbat fa aldunya*).²

Durante la *epiclesis* el rey vio al clérigo revestido por lenguas de fuego y rodeado por un coro de ángeles. Cuando finalizó la liturgia, el sacerdote quedó “despojado de aquello de lo que estaba vestido”. Ante el portento, Kūšraw agradeció a Dios por la revelación y dijo al presbítero “Tú no eres ni cristiano ni mago”. El monarca informó al Católico Īšō’yahb³ y le consultó acerca de la manera más conveniente de tratar al apóstata. Sin embargo, el Católico eludió participar en la decisión aludiendo que “corresponde al rey, dijo, de

¹ Sobre la *Crónica* de Daniel bar Maṛīam ver los trabajos de Erika Degen (1968a) (1968b) y Muriel debié (2015: 609-610).

² *Crónica de Siirt*, LIX, (Scher y Griveau, 1919: 147).

³ Católico de la *Iglesia de Oriente*, Īšō’yahb I (582-595 AD).

ordenar y hacer lo que sea justo”.⁴ Finalmente, el rey ordenó que el sacerdote fuera crucificado y sus bienes confiscados.

Este episodio resulta particularmente significativo ya que algunos de los detalles en su desarrollo resultan difíciles de explicar. Entre otras cosas, la inverosímil resolución del dilema real sugiere que la relación entre praxis ritual e identidad religiosa era, a los ojos del autor de la anécdota, de una naturaleza muy diferente a nuestra moderna concepción de pertenencia religiosa. En efecto, tanto la disociación entre la disposición mental del celebrante (un apóstata) y la eficacia de la celebración litúrgica como el desinterés del Católico por el destino del sacerdote revelan que “ser cristiano” en el imperio sasánida, implicaba una competencia con variadas formas de identidad que no eran, desde un punto de vista, mutuamente excluyentes. El objetivo de este trabajo será responder los interrogantes planteados por la anécdota, analizando el problema de la identidad religiosa a partir de la noción de apostasía en la hagiografía sirio-oriental. La hipótesis que guiará nuestro trabajo es que los hagiógrafos cristianos del imperio sasánida presentaban la apostasía como un proceso análogo a la conversión: esto es como el resultado -estable y unívoco- de un proceso interno de redefinición de la personalidad, que involucraba un cambio radical de la conducta. Pero, por otro lado, esa analogía era puesta en entredicho por prácticas que implicaban cierta indefinición. Dicha indefinición reflejaría una preocupación directa por el alto grado de integración de los cristianos en la sociedad sasánida que hacía borrosos los límites entre las comunidades religiosas.

⁴ *Crónica de Siirt*, LIX, (Scher y Griveau 1919, 148).

En tal sentido, intentaremos ubicar el cristianismo en el imperio sasánida en un contexto más amplio, en particular, con los desarrollos de la identidad cristiana en el mundo mediterráneo. La Iglesia del imperio romano tardío debió enfrentar un conjunto de “paganismos” imperfectamente articulados más allá del ámbito local. Por el contrario, la Iglesia en el imperio sasánida se enfrentó a una estructura relativamente organizada a la que, a falta de una definición más apropiada, llamaremos zoroastrismo. Aunque el zoroastrismo estaba lejos de conformar una “Iglesia” organizada en torno a ideas y prácticas que constituyeran una ortodoxia religiosa, la “religión de los magos”, fuertemente vinculada a la monarquía, constituyó un elemento primario de la cohesión social de la aristocracia sasánida. Por tal razón, la hagiografía siríaca del período sasánida presentaba a cristianos y magos como dos sistemas de creencias análogos e irreconciliables. Los límites que separaban a ambos sistemas eran teológico-rituales, instituyendo un conjunto de prácticas como constitutivas de dicha diferencia. Por el contrario, la monarquía sasánida no percibió tal diferencia como exclusivista, permitiendo eventuales ámbitos de solapamiento. En suma, al presentar la apostasía como un fenómeno estable y lineal, la hagiografía cristiana del imperio sasánida intentaba fijar los límites de la identidad religiosa en un contexto de extrema fluidez.

Por último, no es el propósito de este trabajo hacer una reflexión teórica sobre el concepto de apostasía –ni su equivalente de conversión. Nos basta con recordar que ambos conceptos implican complejos procesos tanto de orden psicológico individual

como social.⁵ La hagiografía da un espacio privilegiado a la dimensión individual pero, al mismo tiempo, presentan escenarios mucho más complejos en los que la subjetividad está marcada por múltiples tensiones derivadas de la inscripción de los individuos en múltiples redes de pertenencia.

Antes de avanzar con el problema que abordaremos, es necesario hacer una breve descripción del contexto religioso en el que se desarrolló la *Iglesia de Oriente*. El problema de la conversión ha sido mayoritariamente abordado desde una perspectiva unidireccional, esto es, hacia el cristianismo, dando poco lugar al proceso inverso. En el caso del cristianismo en el imperio sasánida, Muriel Debié (2010) ha puesto en relieve la ambigüedad de las adscripciones religiosas en particular en lo referido a las diversas comunidades cristianas. Aunque Debié realiza un importante aporte al problema, no aborda en profundidad un elemento que consideramos crucial: ¿cuáles son los criterios a partir de los cuales se define la pertenencia a una comunidad religiosa? En efecto, el modelo de religiosidad moderna basado en la relación íntima y personal con la divinidad no puede transferirse a otros períodos históricos sin problemas (Schmitt, 2001). El imperio sasánida era, en términos religiosos, un complejo mosaico en el que coexistían en una inestable paz diversas comunidades religiosas. Desde el Cáucaso a Jorasán cohabitaban judíos, maniqueos, budistas, hinduistas, diversas formas de paganismo y gnosticismo y una variada gama de sectas cristianas: entre las que se destacaban los marcionitas y (al menos desde el siglo V) la ortodoxia nicena. Este mosaico religioso se encontraba sometido a la religión del monarca y los estratos

⁵ Al respecto nos apoyamos en los aportes teóricos de Nock (1933); Mills y Grafton (2003); Kendall y otros (2009); Papaconstantinou, McLynn y Schwartz (2015).

superiores de la aristocracia persa, esto es, el Zoroastrismo. Este “zoroastrismo”, al que las fuentes cristianas presentan como un rival religioso coherente, era un heterogéneo conjunto de prácticas rituales que, en mayor o menor medida, se organizaban en torno a ideas que se identificaban con la pertenencia a un grupo étnico-religioso. Este grupo se definía a partir de la distinción entre *ēr* (iranio) y *an-ēr* (no iranio) como dos grupos con contornos definidos basados en un parentesco legendario sustentado en una cultura compartida. Esta distinción se superponía con la distinción entre *wehdēn* (quien practica la buena religión) y *agdēn* (toda otra forma de religiosidad ajena al zoroastrismo normativo, ya sea prácticas rituales heteronormativas como otras religiones) (Daryae, 2005). En suma, la pertenencia a la comunidad zoroastriana no era un asunto de voluntad individual sino una herencia colectiva. Dicho de otra manera, zoroastriano se nace, no se hace. Desde este punto de vista, la idea de conversión o apostasía no presupone un acto íntimo de conexión emocional con la divinidad sino la participación de los ritos comunitarios. Así, el zoroastrismo se define por su dimensión ética y, al mismo tiempo, ritual. Mediante la correcta ejecución de los ritos propiciatorios, el *wehdēn* colabora con la obra creadora de Ahura Mazda (Mendoza Forest, 2011).

Una tradición -que se remonta al período sasánida pero reproducida en las fuentes de los siglos IX y X- considera a la apostasía como un pecado que pone en peligro la pureza de la creación y, en consecuencia, sólo puede expiarse con la muerte.⁶ Pero la situación en la antigüedad tardía parece haber sido ligeramente diferente. Richard Payne ha demostrado la capacidad de

⁶ *Dādestān Ī Dēnīg*, 41. 3-5, Cf. (Jaafari-Dehaghi, 1998).

la monarquía Sasánida de integrar las elites religiosas a un esquema en el que la religión zoroastriana era hegemónica pero no exclusiva. En este sentido, la oposición entre *wehdēn* y *agdēn* no era abrupta sino que estaba mediada por estadios intermedios en los que otros sistemas rituales podían colaborar con el mantenimiento del orden cósmico (Payne, 2015).

Como es de esperar, la hagiografía cristiana hace numerosas referencias a magos convertidos al cristianismo. Dichas hagiografías también hacen referencia a que el castigo reservado a los apóstatas, al menos desde mediados del siglo V, era invariablemente la muerte. La literatura Pahlavi reafirma esta tendencia prohibiendo categóricamente la conversión y el matrimonio con cualquier forma de *agdēn* (Mokhtarian, 2015). Así, aquellos que abandonaban la *wehdēn* eran considerados *Margarzān* “reos de muerte”.⁷ El mártir Šāpūr y los diez mártires de Bēth Garmaī estuvieron entre los primeros casos de aplicación de una normativa que castigaba la apostasía y el proselitismo.⁸ Pero recién en el reinado de Yazdegerd II (438-457) la persecución de conversos al cristianismo adquirió cierta sistematicidad. Esta tendencia se reafirmó bajo Kūšraw I y Kūšraw II, cuyos reinados parecen haber sido particularmente conflictivos al respecto. No sería imprudente relacionar esta tendencia a la sistematización con un avance del cristianismo entre las capas más altas de la aristocracia sasánida. En efecto, estas medidas parecen principalmente dirigidas contra los miembros de la aristocracia de la planicie Irania y Armenia -y en especial contra los miembros de la familia real- mientras que las aristocracias locales de

⁷ Cf. *Mēnōg ī Xrad*, 48/36.

⁸ *AMS* IV, 184-188; (Herman 2013); (Herman, *Persian Martyr acts under King Yazdgird I* 2016, 36-45, 46-53).

Iraq no parecen haber sufrido una presión particularmente notable por sus orientaciones religiosas. A lo largo del siglo VI el tópico del hijo del rey ejecutado por haberse convertido al cristianismo se convirtió en una verdadera tradición literaria. Los mártires legendarios Gūbralāhā,⁹ Behnam¹⁰ son los mejores ejemplos de esta categoría. La historia del obispo miafisita Aḥūdemmeḥ relata que este fue ejecutado por haber convertido a uno de los hijos del rey Kūšraw I (Nau, 1909). Incluso circularon narrativas que atribuían a los mismos reyes una conversión que, no obstante, mantuvieron en secreto por temor a los magos.

No obstante, existen muchos indicios dentro de las mismas narrativas que sugieren que la legislación dirigida contra los apóstatas no tuvo sistematicidad. En efecto, como en la mayoría de los sistemas legales pre-modernos, la aplicación de las leyes que penaban la apostasía dependía de las circunstancias políticas. Como ha señalado Richard Payne, nunca hubo una conversión en masa de los zoroastrianos y los casos registrados suelen ser individuales, aunque socialmente significativos. Los casos de Mār Qardag (Walker 2006) y Ṭahmīzgard (independientemente de la historicidad de ambas historias),¹¹ o de los casos (históricos) del Católico Mār Abā (m. 552) y Gregorio Pīrgūšnasp (m. 542) (Bedjan, 1895: 347-394) son significativos al respecto. Todos ellos pertenecían a los escalones medios y altos de la aristocracia sasánida y su conversión no provocó la intervención inmediata de las autoridades civiles. No obstante, podemos distinguir entre aquellas historias más tempranas y con mayor cantidad de elementos legendarios y las que tienen mayor

⁹ AMS IV, 141-163.

¹⁰ AMS II, 397-441.

¹¹ AMS II, 507-537.

historicidad. En efecto, mientras que en los casos de Qardag y ʿTahmīzgard (personajes legendarios) la ejecución sigue sin mediaciones a la conversión, en los casos de Mār Abā y Gregorio la conversión no parece haber llevado directamente a su ejecución. De hecho, en el caso de Mār Abā aunque el santo era un reputado converso del zoroastrismo y que las acusaciones en su contra se repetían, nunca se le aplicó las penas prescriptas por la apostasía.

Algunos casos de las hagiografías cristianas ejemplifican con claridad la ambigua actitud de los zoroastrianos ante las identidades religiosas. Un primer ejemplo se encuentra en el *Martirio de Narsai*.¹² Este texto refiere que un noble zoroastriano, llamado Adūrfarrōbag, se convirtió al cristianismo y donó tierras a un sacerdote (*qašišā*) cristiano llamado Šabōr para construir una iglesia en agradecimiento por la cura de una enfermedad. Cuando el rey tomó conocimiento de la conversión de Adūrfarrōbag, y que éste había construido una iglesia en su propiedad, le exigió que la transformara en un templo de fuego. Adūrfarrōbag no sólo accedió a transformar la iglesia en templo pagano, sino que también revirtió su lealtad hacia la religión ancestral. El resto de la historia poco aporta al problema de nuestro trabajo. Pero debemos detenernos brevemente en la descripción que hace el hagiógrafo de la forma en que el mago se vinculó con la religión cristiana. En efecto, para el autor la flexibilidad de la nobleza zoroastriana al recurrir a “especialistas en lo sagrado” cristianos no genera mayor tensión. Sólo después de que el sacerdote le dejara en claro las condiciones para su curación, Adūrfarrōbag abandonó “el temor de los magos” (*dehltha damgūšē*). Así, la conversión y la construcción de la iglesia

¹² AMS IV, 170-180.

ocurrieron como efecto del reconocimiento de la eficacia de la liturgia cristiana en restablecer el orden natural (es decir, la curación). Como ha destacado Payne al analizar esta historia, es posible que el *Martirio de Narsai* refleje una percepción del universo religioso en la que los límites no se construían a partir de una oposición sino en el marco de una jerarquía. En tal sentido, para el mago la identidad cristiana ocupaba un lugar subsidiario, pero positivo, en el mantenimiento del orden cósmico. Aunque no podemos decir que el cristianismo pueda incluirse en el concepto de *wehdēn* es indudable que, al menos en algunos casos, los límites confesionales podían ser transgredidos sin mayores efectos perniciosos. Sólo después de la intervención real el noble persa revirtió la situación. Al mismo tiempo, la transformación de la iglesia en un templo de fuego no supuso una transformación radical en la subjetividad de Adūrfarrōbag.

Esta historia es coincidente con los numerosos casos en los que la nobleza zoroastriana (llegando al monarca mismo) establecía relaciones de patronazgo con comunidades religiosas subordinadas, protegiendo a su clero y financiando la construcción de santuarios.¹³ Al mismo tiempo, si la aristocracia y la realeza sasánida podían ejercer el patronazgo sobre los clérigos (y monjes) cristianos sin que necesariamente esto supusiera un cambio en sus lealtades religiosas, el clero cristiano adoptó una actitud igualmente flexible. Los testimonios de la hagiografía conceden poco espacio a la flexibilidad. No obstante, las tensiones en el relato mismo suponen que, en muchos casos, la inflexibilidad de los santos en aceptar los tratos con sus rivales religiosos era un discurso prescriptivo. En efecto, si

¹³ Evagrio Escolástico, *Historia Eclesiástica*, VI, 21. (Whitby, 2000: 311-314).

Adūrfarrōbag financió la construcción de la iglesia, el sacerdote Šabōr aceptó el patronazgo del mago no sin antes exigir de aquel la conversión.

Otras historias revelan un contexto con mayores tensiones. La *Historia de Simeón Bar Šabba'ē* narra un episodio relativo a la ejecución del eunuco Gūhštāzād quien realizó sacrificios a los dioses compelido por el rey Šabōr II (circa 340 AD). En efecto, el eunuco sacrifica siguiendo los consejos de sus colegas cortesanos que le sugirieron una actitud flexible: “haz la voluntad del rey por una vez y luego permanece en tu devoción (*dehltakh*)”.¹⁴ La historia finaliza con la reprimenda del santo que genera el arrepentimiento del apóstata:

*No es un pecado por el que puedo absolverte ni una ofensa por la que puedo perdonarte. ¡No has pecado, has cometido un sacrilegio! Has negado (kphar) a tu Dios, ¿quién puede perdonarte? Y te has alejado (šābeq) del Mesías que te dio tu vida [...] por un poco de sufrimiento (qalīl ūlšānā) te asustaste y perdiste tu vida (es decir la vida eterna).*¹⁵

Para el autor, la ruptura de los límites entre las confesiones constituye el peor de los pecados posibles. Así, la religión del monarca es descrita como una amenaza externa, que aleja a los hombres de Dios ya sea por el miedo como por la ambición. En ese contexto, el consejo de los cortesanos que recomiendan una actitud flexible ante las presiones del monarca es la expresión de las

¹⁴ *Historia de Simeón Bar Šabba'ē*, 27, (Smith, 2014: 110).

¹⁵ *Historia de Simeón Bar Šabba'ē*, 32, (Smith, 2014: 112).

tensiones de aquellos miembros de la comunidad cristiana que buscaban medios de ascenso social.

Otro caso significativo proviene de la biografía del Católico Mār Abā I (540-552 AD).¹⁶ Como señalamos, Abā era un mago converso y un hombre educado tanto en la *Weh-dēn*¹⁷ como en la tradición literaria cristiana y clásica (en efecto viajó por el imperio romano y estudió en la famosa escuela de Nísibis). Abā es un buen ejemplo del carácter sincrético de esa porción de la aristocracia persa en proceso de cristianización. El Católico fue un gran polemista y un ardiente defensor de la ortodoxia (nestoriana) pero al mismo tiempo un hábil manipulador de las convenciones culturales iránias. Estas capacidades de manipular los límites interconfesionales se pueden apreciar en su controvertida reforma, emprendida *circa* 544, del clero y el laicado de la *Iglesia de Oriente*.¹⁸ Durante su funeral ese carácter sincrético se manifestó en la competencia entre cristianos y zoroastrianos por el control de su cuerpo. En efecto, ambas comunidades se enfrentaron por darle piadosa sepultura (en el caso cristiano depositarlo en la nave de la catedral de la capital imperial, para los zoroastrianos arrojarlo a los perros). El interés primario del hagiógrafo era establecer que el carisma del obispo trascendía los límites confesionales. Así, Abā (o *Patrīg* como se llamaba en persa) siendo de origen zoroastriano era aún digno de ser sepultado de acuerdo a la religión ancestral a pesar de haberse convertido al cristianismo y que, además, se transformó en el líder de la comunidad de creyentes. Cualquiera sea la historicidad de la anécdota, la actitud de los magos -quienes

¹⁶ *Historia de Mār Abā*, (Bedjan, 1895: 206-274).

¹⁷ “La buena religión” i.e. el zoroastrismo.

¹⁸ Sobre los variados aspectos de las reformas de Mār Abā ver los trabajos de Christelle Jullien (2008) y Richard Payne (2015: 93-126).

demonstraron habilidad política y flexibilidad al acompañar el cortejo que depositó el cadáver del santo hasta su lugar de descanso final en el monasterio de Slīq del otro lado del Tigris- resultaba verosímil a una audiencia cristiana.

Los ejemplos hasta aquí citados demuestran que para los cristianos del imperio persa el problema de la conversión era un problema individual y a la vez social. Las adscripciones religiosas podían ser flexibles en una sociedad en las que las relaciones de patronazgo eran fundamentales en el reparto de los recursos y el poder. A pesar de su insistencia en la naturaleza intolerante de la monarquía, la hagiografía cristiana del período sugiere (no sin cierta incomodidad) que la actitud de la monarquía y la nobleza zoroastrianas era de una gran adaptabilidad. A diferencia de su rival romano, la monarquía sasánida -a pesar de su estrecha relación con el zoroastrismo- no reclamaba ningún tipo de uniformidad religiosa (Becker, 2014). Por supuesto, esto no supone confundirlo con el concepto moderno de tolerancia religiosa. Por el contrario, la violencia religiosa era moneda común, pero objetivo no era eliminar sino incluir en una jerarquía en cuya cúspide estaba la religión del rey. En el siglo III el mago Kīrdīr podía vanagloriarse de haber perseguido a todo un abanico de religiones (entre ellos a los cristianos) (Gignoux, 1991: 69-70). Pero la persecución dirigida por Kīrdīr no tuvo (como en el caso de las persecuciones romanas del mismo siglo) el objetivo de eliminar subversivos religiosos, sino someterlos a la autoridad de los magos. Con ese mismo espíritu, algunos reyes sasánidas (como Šabōr II y Yazdegerd II) no dudaron en aplicar brutalmente su autoridad ante el menor desafío al *statu quo* religioso. Pero dicho *statu quo* nunca fue considerado como

imperativo excluyente (de la manera que fue concebido en el imperio romano) sino que estaba basado en una estricta jerarquía en la que diferentes identidades religiosas eran eventualmente instituidas como partícipes del orden cósmico. Mientras que judíos, cristianos e hindúes (y probablemente budistas) parecen haber sido percibidos dentro de esta lógica otras comunidades religiosas como los maniqueos fueron perseguidas sistemáticamente.

Por otra parte, los líderes cristianos podían aprovechar esta flexibilidad en función de su propia agenda. No obstante, esta flexibilidad tenía sus costos. La entrada de los cristianos en las redes de patronazgo de la aristocracia sasánida ofrecía oportunidades de consolidar su posición, pero al mismo tiempo, implicaba el riesgo de borrar los límites confesionales, generando un sincretismo indeseado. En consecuencia, la insistencia de la literatura hagiográfica en la constancia de los mártires en su resistencia contra los embates (a veces por la violencia, a veces por la seducción) de los paganos encubría las tensiones propias de una comunidad religiosa plenamente integrada a su entorno social.

Volviendo al párrafo citado al principio de mi exposición, podemos ver que dicha anécdota refleja una preocupación central de los líderes cristianos, esto es, ¿cómo integrarse a una sociedad cuyos lazos son religiosos (pero flexibles) y al mismo tiempo mantener intacta la identidad cristiana? La respuesta a esta pregunta subyace en la virtual confusión entre hagiografía y martirio como géneros literarios. En mayor medida que en la literatura cristiana occidental, en la hagiografía sirio-oriental ascetismo y martirio son elementos complementarios. La literatura martirial ofrecía una herramienta pertinente ya que empujaba al límite el dilema de la identidad

religiosa: asimilarse o morir por la fe. En ese sentido la hagiografía sirio-oriental aspiraba a definir aquello que en la práctica podía permanecer indefinido, presentando a magos y cristianos como identidades irreconciliables y antagónicas.

Bibliografía

Becker, A. (2013). "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 Yazdpaneh": *Journal of Late Antiquity*, 2.2, 300-336.

Becker, A. (2014). "Political Theology and Religious Diversity in the Sasanian Empire": Hermann, G. (ed.), *Jews, Christians and Zoroastrians. Religious Dynamics in a Sasanian Context*, Piscataway, Gorgias Press, pp. 7-25.

Bedjan, P. (1895). *Histoire de Mar Jabalaha, de tres autres Patriarches, de un prêtre et de deux Laïques, Nestoriens*, París, Harrasowitz.

Daryaee, T. (2005), "Ethnic and Territorial Boundaries in Late Antique and Early Medieval Persia (Third to Tenth Century)": Curta, F. (ed.), *Borders, Barriers and Ethnogenesis: Frontiers in Late Antiquity and the Middle Ages*, Tornhout, Brepols, pp. 123-138.

Debié, M. (2010). "Devenir Chrétien dans L'Iran Sassanide: des récits hagiographiques": Ingelbert, H., Destephen, S., y Dumézil, B.

(eds.), *Le problème de la christianisation du monde antique*, París, Picard, pp. 331-358.

Debié, M. (2015). *L'écriture De L'histoire En Syriaque. Transmissions interculturelles et constructions identitaires entre Hellénisme et Islam*, Lovaina, Peeters.

Degen, E. (1968a). "Daniel bar Maryam: Ein nestorianischer Kirchenhistoriker": *Oriens Christianus*, 52, 45-80.

Degen, E. (1968b) "Die Kirchengeschichte des Daniel bar Maryam, eine Quelle der Chronik von Se'ert?": *Zeitschrift der deutschen morgenländischenländischen Gesellschaft, Supplementa 1.2 (XVII), Deutscher Orientalistentag vom 21 bis 27 Juli 1968*, 1968b: 511-516.

Gignoux, P. (1991). *Les quatre inscriptions du mage Kirdīr*. Lovaina, Peeters.

Herman, G. (2016). *Persian Martyr acts under King Yazdgird I*. Piscattaway, Gorgias Press.

Herman, G. (2013). "The Passion of Shabur, Martyred in the 18th year of Yazdgird with a Fragment of the Life of Mar Aba Catholicos": *Journal of Semitic Studies*, 58, 121-130.

Jaafari-Dehaghi, M. (1998). *Dadestan i Denig, part 1: Transcription, Translation and Commentary*. París, Association pour l'avancement des études iraniennes.

Jullien, C. (2008) "VIe siècle, un Temps de réformes en Iran. Échos dans l'Eglise syro-Orientale?": *Parole de l'Orient*, 33,: 219-232.

Kendall, C., Nicholson, O., Phillips, W., y Ragnow, M. (2009). *Conversion to Christianity from Late Antiquity to the Modern Age*.

Minneapolis, Center for Early Modern History, University of Minnesota.

Mendoza Forrest, S. (2011). *Witches, Whores, and Sorcerers: The Concept of Evil in Early Iran*. Texas, University of Texas Press.

Mills, K. y Grafton, A. (2003). *Conversion in Late Antiquity and the Early Middle Ages: Seeing and Believing*. Rochester, University of Rochester Press.

Mokhtarian, J. (2015). "The Boundaries of an Infidel in Zoroastrianism: A Middle Persian Term of Otherness for Jews, Christians, and Muslims": *Iranian Studies*, 48: 99-115.

Nau, F. (1909). "Histoires d'Ahoudemmeh et de Marouta, métropolitains Jacobites de Tagrit et de l'Orient (VIe et VIIe siècles), suivies du Traité d'Ahoudemmeh sur l'homme" *Patrologia Orientalis* 3. París, Firmin & Didot.

Nock, A. D. (1933). *Conversion : the old and the new in religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*. Oxford, Oxford University Press.

Papaconstantinou, A., McLynn, N. y Schwartz, D.L. (2015). *Conversion in Late Antiquity: Christianity, Islam, and Beyond*. Farnham, Burlington, Ashgate.

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

Scher, A. y Griveau, R. (1919) “Histoire nestorienne inédite : (Chronique de Séert). Seconde partie. (II)” *Patrologia Orientalis* 13.4. París, Firmin & Didot.

Schmitt, J.C. (2001) “La croyance au Moyen Âge.” *Le corps, les rites, les rêves, le temps. Essai d'anthropologie médiévale*, París, Cerf, pp. 77-96.

Smith, K. (2014). *The Martyrdom and History of Blessed Simeon Bar Šabba'e*. Piscataway, Gorgias Press.

Walker, J. T. (2006). *The Legend of Mar Qardagh. Narrative and Christian Heroism in Late Antique Iraq*. Berkeley, University of California Press.

Whitby, M. (2000). *The Ecclesiastical History of Evagrius Scholasticus*. Liverpool, Liverpool University Press.