

**Pontificia Universidad Católica del Ecuador**

**Facultad de Ciencias Humanas**

**Carrera de Historia**

**El Reino de los Arios Frente al Imperio Eterno**

**La Civilización y su Representación en la Beligerancia Romano-Persa, 224-363 d. C.**

**Autor: Rafael Casares**

**Tutor: Dr. Alejandro López**

**Quito, octubre de 2022**

A mi tío

## Índice

Introducción.....	5
Marco Teórico .....	7
Justificación, límites y alcances de la investigación.....	7
Tema, delimitación, planteamiento de la pregunta central .....	8
Objetivo general.....	10
Objetivos específicos: los componentes o actividades desagregadas que llevan al cumplimiento de la del objetivo general .....	10
Marco conceptual y estado de la cuestión .....	11
Contextualización espacio-temporal.....	21
Fuentes históricas.....	23
Capítulo I.....	27
El concepto de civilización en los imaginarios autocráticos y militares de Roma y Persia .....	27
1.1. Los emperadores como reguladores del cosmos y de la hegemonía en el orbe, siglo III. ....	27
1.2. Contraste de las estructuras militares romana y sasánida, paralelismos y diferencias .....	38
Capítulo II.....	47
Las cuestiones religiosas del siglo IV: la tolerancia del cristianismo y el zoroastrismo sasánida.....	47
2.1. Roma: el paganismo recontextualizado ante la expansión del cristianismo .....	47
2.2. Persia: el zoroastrismo de los siglos III-IV como dicotomía entre el rey el clero	53
2.3. Crisol pagano-cristiano: Constantino resuelve el dilema de la identidad romana	60
2.4. La Persia de Sapor II: la verdadera cosmovisión del zoroastrismo con respecto al cristianismo .....	66
Capítulo III .....	75

Roma, heredera del Mediterráneo de todos los tiempos; Persia, heredera del Oriente Próximo de todos los tiempos.....	75
3.1. Tradición grecorromana y memoria histórica: el Derecho Romano, la herencia helénica, la figura del ancestro en la concepción del mundo y la cuestión del bárbaro oriental .....	75
3.2. Filosofía y <i>paideia</i> .....	80
3.3. Entre la historia y el mito: el pasado en la mentalidad sasánida.....	88
3.4. Filosofía y religión en el <i>Ērānšahr</i> .....	96
Conclusión .....	104
Fuentes.....	106
Referencias .....	108
Bibliografía.....	112

## Introducción

La Antigüedad tardía entrañó la convergencia de continuidades y transformaciones no solamente en el Occidente grecorromano, sino también en el Oriente Próximo de la Persia sasánida. El mundo grecorromano y el Irán antiguo fueron, realmente, civilizaciones paralelas que fundían sus relaciones en las guerras médicas. Ambas civilizaciones atravesaron crisis, reformas y resurgimientos que las abocaron a encontrarse como renovadas potencias del mundo antiguo a partir del siglo III. Aunque lejos quedaba el heroísmo griego de Atenas y Esparta ante los persas de Darío y Jerjes, tanto Roma como Persia eran, en gran parte, herederas de los vestigios del helenismo y de la dinastía aqueménida, respectivamente. Al encontrarse ambas en el estertor de la Antigüedad disponían, pues, de una ingente cantidad de conceptos históricos, políticos, militares, culturales, filosóficos y religiosos con los cuales autorretratarse y retratar al otro en la beligerancia. Con Roma y Persia la Antigüedad se extingue ante el alba del Medioevo, de manera son los últimos eslabones civilizatorios del Mediterráneo y del Próximo Oriente de todos los tiempos, respectivamente.

Esta gama de conceptos, empero, no fue el resultado de dos civilizaciones que se hayan caracterizado por homogeneidades intrínsecas y estáticas. Efectivamente, el devenir histórico, indefectiblemente, transmutó sus estructuras internas, mismas que eran el fundamento para presentarse al exterior, es decir, en el derecho internacional antiguo. La unidad de ambos estados, el romano y el sasánida, ergo, fue la convergencia de varios componentes que, paulatinamente, conformaron una identidad consentida por los habitantes y estamentos de estos dos imperios. Con todo, la Antigüedad Tardía, al ser una época transitiva, generó transformaciones mayormente complejas, que ambas civilizaciones afrontaron con dificultad. Así, el cristianismo en Roma parecía escindir culturalmente al Imperio y con, ello, gran parte de su identidad. Mientras, en Persia, la centralización zoroástrica encontraba óbices debido a la dicotomía hegemónica irania: en un lado el rey de reyes, en el otro, la iglesia zoroástrica.

Al encontrarse durante una transición, las transmutaciones producidas internamente en ambas civilizaciones generaron un reflejo externo, en el que se autorretrataban y retrataban al otro concomitantemente a la nueva naturaleza que adquirirían dentro de sus fronteras. ¿Afectaron estas transformaciones en demasía a su identidad y representación en el derecho internacional? Es una interrogante digna de estudio, que requiere el análisis de diversos acontecimientos, elementos, dinámicas y

mecanismos que conformen un eje único que permita informarnos acerca de qué implicaba ser una civilización en la Tardoantigüedad. Aún más importante: ¿podían una civilización mediterránea y una irania parangonarse e identificarse como equivalentes?

La Antigüedad tardía es un epítome de toda la Edad Antigua, pues al constituir su desenlace, todo el bagaje histórico antiguo asiste a una nueva época, en la que para subsistir deberá adaptarse a nuevas circunstancias que determinarán una nueva identidad. Dos de los máximos exponentes de esta enmarañada cuestión son el Imperio romano y la Persia sasánida, quienes, precisamente por su perdurabilidad desde la era pasada, encuentran una retahíla de recursos con los cuales acoplarse al crepúsculo de una edad que, desde antaño, había tenido a sus culturas como actores principales de la ecúmene.

## Marco Teórico

### Justificación, límites y alcances de la investigación

El presente trabajo tiene como finalidad abordar una cuestión ignorada por la tradición historiográfica occidental dedicada a la historia de Roma: las relaciones políticas y militares de esta civilización con, posiblemente, el estado más potente con el que colindó en el transcurso de su historia, la Persia sasánida. Igualmente, se enfoca en complementar a los estudios iraníes una perspectiva que se aleja de la producción narrativa para hacer tenor en ideas relativas al concepto de civilización en ambos estados que, hacia el final, permitan comprender cómo Roma y Persia se concebían y representaban al considerarse pueblos centralizados y con férulas respectivas a un espacio geográfico, cuestiones determinadas por el derecho, la filosofía, la herencia ancestral y la legitimidad del dominio adquirida por las armas.

La investigación no pretende realizar aportes mediante la mera descripción de hechos y episodios bélicos. En efecto, pese a ser un tema relacionado a la historia militar y política, el quid estriba en estudiar exhaustivamente tanto los conceptos como el orden estamental o clases de ambas sociedades y, por consiguiente, descubrir a través de las fuentes y de la bibliografía pertinente los componentes tradicionales, históricos e inherentes que incidían en la conformación de nociones e ideas de cada civilización y estamento al momento de retratar, imaginar, concebir y apreciar al otro, para ulteriormente representarlo en un discurso. Es imperioso mencionar el uso del término clase en esta investigación. Etimológicamente, del latín *calare*, cuyo significado se traduce como «convocar», «llamar», entre otros. En Roma, el término se empleaba en el contexto militar, cuando se convocaba a hombres diferentes edades y condiciones sociales y económicas para el reclutamiento. Cada *classis* de ciudadanos generaba una nueva división o categoría. Por su etimología y contexto, el término clase es ampliamente utilizado por los investigadores de la Antigüedad. *Classis* se relaciona con *classicus* (clásico), empleado por los romanos al referirse a un individuo conspicuo, pues *classicus* se asociaba con una categoría alta.

La contribución de la investigación también se apoya en su capacidad comparativa imparcial, pues compara fuentes de ambas civilizaciones que deriven en una versión verosímil, alejada de la unilateralidad que podría percibirse en la historiografía occidental o iraní. Que el trabajo sea elaborado desde un lugar carente de tendencias hacia una de

estas dos escuelas supone un beneficio para la comparación. Para este fin, la consulta y análisis de fuentes pertinentes de cada civilización resultan importantes, pues de esta manera se evita una errónea tendencia dependiente de autores clásicos que, aunque mayormente conocidos por nosotros, son insuficientes.

El presente proyecto de disertación pertenece a un estudio de pregrado, por lo que su extensión, para evitar la vacuidad, requiere omitir un análisis temporal y temático que posibilite una conclusión definitiva del tema, acaecida en el siglo VII. Se trata, ciertamente, de un estudio aplicado a una época transitoria. Así pues, el límite temporal se ha establecido entre 224-363 d. C., ínterin en el cual la coyuntura romana y persa atravesó una serie de transformaciones que correspondieron a los primeros momentos de relaciones internacionales y de guerra entre estas dos civilizaciones. El punto de partida es el auge de la dinastía sasánida con Ardashir y el de cierre la muerte del emperador Juliano. La religión desempeña un papel fundamental en este periodo, pero no cubrirá el desenlace cronológico, que llegará con oficialización del cristianismo y la división del Imperio romano en 395 d. C. Tampoco aborda la conformación total de una iglesia zoroástrica con Cosroes Anushirvan en el siglo VI. Esta limitación ha de considerarse en el transcurso del proyecto, pues su análisis respectivo corresponde a una época de transición, en la que abundan ideas y nociones en las que cristianismo y zoroastrismo no necesariamente constituyen un eje para las relaciones internacionales y la representación del otro.

### **Tema, delimitación, planteamiento de la pregunta central**

En el mundo antiguo, el Levante y Mesopotamia fueron dos territorios valorados por civilizaciones occidentales y orientales debido a su posicionamiento, dado que ambos eran rutas de accesos a Europa y Asia, implicando, por lo tanto, beneficios geopolíticos y económicos. En el siglo III, el dominio por estos territorios únicamente se disputaba entre las dos potencias hegemónicas de Occidente y Oriente Próximo: el Imperio romano y la Persia sasánida. Para los romanos, la anexión de Mesopotamia implicaba asegurar una tierra fértil que incrementaría su influencia en la Ruta de la Seda, acaparada en Próximo Oriente por los persas debido a su mayor proximidad con India y China. Por su parte, para los sasánidas, el Levante y su contigüidad con Anatolia y Egipto suponían, aparentemente, una oportunidad para reestablecer la supremacía de sus predecesores aqueménidas en tres continentes distintos.

Inminentemente, Roma y Persia estaban abocadas a suscitar un conflicto perenne fundamentado en intereses geográficos y económicos. Empero, cuando se produjo la beligerancia, el choque de sus culturas también incidió en que la guerra se asocie a sus mentalidades, leyes, religiones y estructuras sociales. Romanos y sasánidas, en efecto, tenían diferencias radicales. Con todo, existía una semejanza entre este par de imperios: el autorretrato de sí mismos como impulsores y creadores del concepto de civilización. Esta dicotomía provocó ambigüedad en la representación del beligerante, pues resultó indefectible que, gradualmente, aprecien centralidad y estructura en el enemigo. Consiguientemente, existen puntos de convergencia dictaminados por componentes civilizatorios de ambos estados, que en esta época transitoria, ss. III-IV, no crearon una imagen totalmente antípoda o antitética del otro.

El problema de la ambigüedad resulta aún más complejo cuando analizamos la configuración de este par de estados. Ciertamente, la centralización política de romanos y sasánidas –que tanto les permitió subsistir– revela que cada clase (véase este término en el glosario) en su respectiva sociedad, pese a ser un cúmulo de tradiciones marcado por una idiosincrasia concreta, respondían a una autoridad autocrática –al emperador y al *shah*– que los diferenciaba del otro. Aunque la diferenciación era cabal, los oficios o misiones adscritos a cada grupo estamental suscitaban un imaginario matizado, fundamentado en la religión, en la guerra o en el civismo patriótico. Así entonces, existieron estratos sociales de cultura propia, pero que, entretanto, compartieron un sentimiento de pertenencia común que les permitió acatar la autoridad autocrática, que los guio y diferenció de culturas exteriores.

De esto surge la gran pregunta: ¿cómo se concebían y representaban este par de imperios al estar estructurados por sociedades y religiones distintas que, no obstante, convergían en conceptos relativos a la civilización, aunque matizados debido a la idiosincrasia de cada sociedad y sus estamentos? La pregunta se apuntala en el devenir histórico, la filosofía, el belicismo, la religión y la jerarquía social de ambos imperios. En Roma y Persia las clases se subdividían en varios grupos que pueden ser detectados culturalmente a través de las fuentes. Una vez que se comprenda la inmanencia de cada estamento se apreciarían sentidos y nociones comunes en todos ellos que, como corolario, forjaban una matriz que nutria su identidad.

Como se aprecia, existe multiplicidad en la unidad del régimen autocrático, sea romano o sasánida que, sin embargo, no supone un elemento netamente subversivo al

aprobar a la figura del soberano como exaltación máxima de cada rama cultural. Y, precisamente, en la aquiescencia del pueblo hacia su gobernante en estas dos civilizaciones se encuentra una semejanza: la centralización como rasgo propio de un pueblo civilizado. Esta característica era conocida por el Imperio romano y la Persia sasánida, de ello se colige que en el derecho internacional, pese a las vicisitudes, hayan sido deferentes al reconocer el poderío y los valores del otro sin olvidar, entretanto, que se trataba de una centralidad que contrastaba con sus respectivos intereses. La pregunta aspira a responder cómo una amalgama histórica y un variopinto estamental de una civilización occidental y una oriental convergían al momento de legitimar al estado y sus acciones cuando enfrentaban al beligerante enemigo. Del interior de cada civilización la pregunta se extiende hacia el contexto internacional, buscando concluir que la configuración de cada estado brindaba a Roma y Persia estructuras complejas y, por tanto, civilizadas, que las hacían representarse como naciones equiparables.

### **Objetivo general**

Determinar en qué consistían los discursos civilizatorios de Roma y Persia, es decir, los componentes que permitían el retrato, imaginario y representación de la otredad a través de los conceptos que ambas civilizaciones plantean en las fuentes y cómo estos, asimismo, configuraron un autorretrato con semejanzas y divergencias que les permitieron identificarse y distanciarse en su definición de civilización.

### **Objetivos específicos: los componentes o actividades desagregadas que llevan al cumplimiento de la del objetivo general**

1. Conocer el concepto de civilización en ambos estados a través de la cosmovisión tanto del Imperio romano como de la Persia sasánida, esto es, cómo la centralidad de cada estado encabezado por un autócrata determinaba su legitimidad en una ecúmene compartida con otros pueblos.
2. Conocer si las motivaciones religiosas de este par de potencias de la Tardoantigüedad provocaron la creación de una imagen antípoda del beligerante o, en contraste, si paganismo, cristianismo y zoroastrismo, al atravesar una época transitoria, aunaban en conceptos civilizatorios y, consiguientemente, no eran el eje de la representación.
3. Evaluar el pensamiento histórico y filosófico de ambas civilizaciones y, por tanto, dilucidar cómo sus respectivas tradiciones –una occidental y otra oriental– influyeron en su criterio de civilización, mundo, justicia, virtud, entre otros.

4. Explicar si la naturaleza de Roma y Persia permitió la creación de una identidad que diferenciara las dualidades Europa-Asia y Occidente-Oriente.

### **Marco conceptual y estado de la cuestión**

El concepto de derecho internacional antiguo se aborda en *International Law in Antiquity* (2001), libro de David J. Bederman, obra dedicada a esclarecer los conceptos de soberanía, legalidad, derecho, entre otros, de los estados de la Antigüedad, así como a plantear un método de interpretación a través de las nociones del derecho internacional antiguo y moderno, aunque siempre guiándose por la exégesis de las fuentes. Se trata de una historia intelectual que evita comprender al derecho internacional antiguo como un corpus de reglas homogéneo fundamentado en el consentimiento de todas las civilizaciones. Al contrario, Bederman alega que se debe comprenderlo como una teoría apuntalada en ideas y tradiciones comunes –como las guerras endémicas que cada civilización afrontaba–, que concientizaron a los estados antiguos de que la única manera para regir las relaciones con el extranjero era a través de un estado de derecho.

Así, la soberanía y el sistema gubernamental de cada civilización no supusieron óbices para la diplomacia. En efecto, la conciencia histórica de cada pueblo repercutía en la aquiescencia al momento del inicio de una guerra, pues conocían de un patrón de comportamientos que debía llevarse a cabo para garantizar la seguridad del propio pueblo, así como para afianzar la credibilidad en las relaciones internacionales a posteriori. Sobre esto, Bederman (2001) menciona: “Las normas doctrinales de la antigüedad internacional, aunque pequeñas en número, tenían una importancia amplia y eran capaces de generar certeza y seguridad de expectativa” (p. 7).

Ahora bien, ¿qué fuente, amén de la literaria, nos permite discernir la concepción que los beligerantes tenían sobre ellos y acerca del otro? La iconografía, desde luego, es un componente imprescindible. *The Two Eyes of the Earth* (2009), libro de Matthew P. Canepa, diferencia los cánones artísticos que Roma y Persia empleaban para la representación de la otredad. En la visualidad se involucran conceptos como la barbarie, la hegemonía, la historia y la cultura, que transmiten al investigador ideas claras sobre cómo interpretar el contenido iconográfico.

Aunque la visualidad romana y persa comparte finalidades propagandísticas a través de las representaciones de gestas y victorias, en realidad el estilo y contenido son

distintos. El canon romano relativo a la representación del otro es genérico para el bárbaro oriental –generalmente, no distingue a un parto de un sasánida–, pero, en contraste, demuestra una mayor deferencia que al momento de plasmar al bárbaro europeo. Para distanciarse de la otredad, existen conceptos abstractos en la iconografía romana relativos a una soberanía divina, que se presenta como protectora de una hegemonía cósmica en la que existen otros estados civilizados.

En contraste, los sasánidas presentan un modelo iconográfico que se distancia de lo genérico, no existe una convención que haya regido la representación del otro. Los persas, claramente, tienen una visión más contemporánea del individuo, acaso menos idealizada que la perspectiva romana. La iconografía revela la importancia que implicaba para este par de potencias legitimar su gobierno a partir de la transmisión de una identidad común a través del arte. “Un segmento importante del ritual imperial y de la actividad artística romana y sasánida buscó aprehender y dar forma al pasado como un método para formar las identidades de los regímenes” (Canepa, 2009, p. 39).

Un estudio comparativo de los intereses, motivaciones y relaciones ejercidas por el Imperio romano y la Persia sasánida es *Rome and Persia in Late Antiquity* (2007), realizado por Beate Dignas y Engelbert Winter. Que su estudio abarque dos potencias que han dejado a la posteridad fuentes de diverso estilo –y que han llegado en menor número, en caso de lo sasánidas– repercute en que los conceptos presentados en el libro provengan desde la perspectiva de ambos beligerantes.

Ante todo, la guerra es un fenómeno natural que permitió a los gobernantes de estos estados elevar su prestigio y legitimidad. Empero, el conflicto de los siglos III-IV es tan solo uno de los episodios de una larga disputa entre el Occidente grecorromano y el Oriente iranio. De esto se colige la importancia del concepto de ancestro, desde el cual se deriva una legalidad y un derecho que permite justificar la guerra más allá de motivaciones políticas. Los ancestros kayanidas y aqueménidas de los sasánidas y alejandrinos –estos últimos, no de linaje sanguíneo, sino como epígonos culturales– de los romanos ejecutaron gestas que justificaban sus dominios en Occidente y Oriente respectivamente. Del ancestro provino un concepto de legalidad que aumentó el antagonismo entre el mundo mediterráneo y la meseta irania.

La idea de ancestro en Persia y Roma revela que se tenían nociones sólidas sobre el pasado y, por lo tanto, una dimensión histórica de la realidad. Así entonces, el tiempo, la temporalidad y la historia se presentan como conceptos relevantes para la comprensión de la beligerancia entre romanos y persas, la intangibilidad era un elemento sumamente importante en la legitimidad de un estado, sobre todo los estamentos superiores lo concebían de esa manera.

La capacidad operativa de ambos estados para conseguir intereses que los acerquen a la dominación del orbe mediante la guerra sugiere la existencia de poderes centralizados equiparables tanto política como militarmente. Y, precisamente, por su grado de competitividad, Dignas y Winter (2007) señalan: “Los académicos señalan correctamente estas afirmaciones ideológicas rivales para explicar cómo Roma y Persia no lograron convertirse sistemáticamente en socios a largo plazo sobre la base de un derecho internacional mutuamente aceptado” (p. 62).

Resta conocer la cultura de los bajos estamentos. Aunque para los romanos la religión fue una característica que permeaba en su guisa de visualizar el mundo, en siglo III no existía un esfuerzo sistemático por unificar el paganismo proveniente de todas las provincias del Imperio. Si para los sasánidas el zoroastrismo resultó útil para cohesionar al pueblo, para Roma fue el pragmatismo político el que propició unidad desde el siglo I d. C., a causa de la figura del emperador y la sintonía que necesitaba tener con el pueblo después de los descalabros acaecidos en la República tardía motivados por la brecha entre la plebe y la aristocracia. En el libro *Sesenta millones de romanos* (2012), Jerry Toner define lo que verdaderamente entrañaba asociar al emperador con el pueblo: la propaganda.

La propaganda constituía una celebración extraordinaria en la cual la jerarquía y brecha de las clases se reducía debido a los intereses comunes, específicamente, las carreras de cuadrigas y los juegos de gladiadores acercaban a la cultura de la no élite con la cultura oficial. En efecto, los juegos suministraban “ocio a través de un medio que era de estilo carnavalesco, pero su popularidad también descansaba en la relevancia de los mensajes que se impartía a la no élite [...] Un triunfo daba expresión concreta a la idea del Imperio” (Toner, 2012, p. 168). Así, por ejemplo, los triunfos del emperador ante beligerantes eran utilizados en el circo para inculcar obediencia, deferencia e identidad a

la plebe mediante la repetición de un mensaje de lenguaje violento con el que el pueblo romano sentía afinidad.

Se aprecia que la preocupación por representar al enemigo no se limitaba únicamente a los oficiales o a las tropas, pues la totalidad poblacional del Imperio romano necesitaba conocer a otras civilizaciones que, debido a su inmanencia, les permitieran diferenciarse y sentirse orgullosos de poseer la ciudadanía romana. Entonces, la representación de la guerra no era una cuestión limitada al campo de batalla y la campaña, se extendía hasta el propio corazón del Imperio para consolidar la figura del emperador como máximo exponente de la cultura romana y de benefactor del pueblo. Como consecuencia, Roma creó un autorretrato de su civilización, que concientizó a los habitantes de su identidad.

Para los conceptos zoroástricos se cuenta con una obra clásica *Zoroastrians: Their Religious Beliefs and Practices* (1979), de Mary Boyce. Al igual que otras religiones, el zoroastrismo no está exento de una evolución histórica que condiciona su comprensión. Incluso el zoroastrismo de época sasánida no es un culto homogéneo, de ello que Boyce analice exhaustivamente al zoroastrismo de esta dinastía. Efectivamente, se examinan conceptos zoroástricos relativos a los reinados de los principales reyes de los siglos III-IV. El tenor de la dinastía radicó en reformas religiosas que hicieran del zoroastrismo un culto unificado que se alejara de la supuesta apostasía de sus predecesores partos arsácidas.

La reforma zoroástrica, no obstante, no implicó el retorno a las enseñanzas ortodoxas de Zaratustra, ya que el zoroastrismo sasánida, a diferencia del arsácida, incluía elementos del zurvanismo, que modificaban su comprensión del cosmos; “este fue, probablemente, el principal punto de diferencia entre teología parta y persa, una diferencia que evidentemente persistió, a pesar de los esfuerzos del clero sasánida” (Boyce, pp. 112-113). Con todo, los esfuerzos del rey y el clero por buscar una doctrina unificada dan prueba de una preocupación sin precedentes en las dinastías iranianas. Los conceptos zoroástricos en época aqueménida no se debatían con ahínco (acaso debido a una menor proximidad cronológica con las enseñanzas de Zaratustra), en tiempos arsácidas, por otra parte, el sincretismo con el helenismo soslayó cuestiones relevantes sobre esta fe.

Del zoroastrismo, el zurvanismo y la idiosincrasia de la dinastía de los sasánidas es posible dilucidar la verdadera concepción cosmogónica que Persia tenía, y cómo el reflejo del cosmos se visualizaba en el mundo terrenal. El zoroastrismo, amén de ello, se caracteriza por el dualismo entre la luz y oscuridad, apreciables tanto en el cosmos como en la tierra. El zurvanismo revela que el mazdeísmo –en la acepción de Ahura Mazda u Ohrmazd como deidad principal– no predominó entre los sasánidas. Zurván fue la máxima deidad, una existencia que trasciende el género, el bien, el mal y el tiempo; empero, desde esta se segregan las demás entidades que forjan la vida cósmica y terrenal. Aquí se encuentra la convergencia con el mazdeísmo y, de esto se colige que las ramas zoroástricas no hayan sido elementos de subversivos, sino debatibles que, hacia el final, acercaron a los persas a una idea similar con la cual representaron a su reino y las demás civilizaciones.

Con respecto al estado de la cuestión, la problemática que genera estudiar un tema que incluye a dos imperios hegemónicos de la Antigüedad tardía radica en la interpretación de los autores sobre estos, pues las historiografías referentes a Roma e Irán divergen en su comprensión de la estructura de este par de civilizaciones al centrarse específicamente en solo una de ellas. Así entonces, la historiografía anglosajona generalmente tiene su tenor en la perspectiva de la sociedad romana, aun cuando se aborden temas que involucren el contacto de la *Urbs* con otros estados, lo que implica un detrimento para un análisis completo y de mayor verosimilitud. La historiografía relativa al estudio del Irán antiguo ha tenido un auge considerable desde el siglo pasado a consecuencia del trabajo de iranólogos, como *El Irán antiguo (Elam y Persia) y la civilización irania* (1957), de Huart y Delaporte. Esto ha propiciado que inclusive se redacten algunas obras de difusión en lengua castellana. Con la producción sobre historia romana vigente y el incremento de estudios iraníes es posible estudiar y parangonar ambas perspectivas para realizar una pesquisa sobre la guerra y la representación de los beligerantes entre Persia y Roma de los siglos III y IV.

Estudios comparativos entre el Imperio romano y la Persia sasánida no han proliferado en la academia occidental o irania; no obstante, existen trabajos plausibles que ofrecen un análisis de las relaciones políticas, sociales, económicas y diplomáticas de ambos estados. *Rome and Persia in Late Antiquity* (2007) de Beate Dignas y Engelbert Winter es una obra que, a partir de fuentes persas y romanas, así como sustentada en bibliografía sobre el tema, presenta una excelente síntesis sobre el contacto entre ambos

imperios desde el siglo III hasta el VII. Debido a las problemáticas que provocan Occidente y Oriente, los autores se proponen establecer tanto diferencias como similitudes de ambos pueblos mediante una “perspectiva más amplia, es decir, mirando más allá de una Antigüedad grecorromana, se evita un enfoque que nos hace yuxtaponer supuestamente relevante y culturas irrelevantes, centrales y periféricas” (Dignas y Winter, 2007, p. 2).

Ahora bien, aunque realizar una pesquisa paralela de romanos y persas resulta un trabajo fructífero, en realidad también se requiere la consulta de trabajos dedicados netamente a cada una de las civilizaciones, puesto que son estudios exhaustivos que, además analizar la naturaleza sobre una determinada civilización, también permiten comprender cómo se llevan a cabo los trabajos historiográficos. Para Persia, Touraj Daryaee publicó en 2009 *Sasanian Persia*, libro que resultaba imperativo para la comprensión histórica global de la Tardoantigüedad tras el auge de los sasánidas. La importancia de aprehender la realidad desde un enfoque que evite la arbitrariedad es señalada por Daryaee (2009): “Para entender el Mundo Antiguo en el contexto del mundo, la historia no solo tiene que conocer el mundo mediterráneo, sino tener perspectiva más amplia y ver cómo se desarrollaron las diferentes civilizaciones por su cuenta e interactuando entre sí” (p. XVI). El autor no centra su estudio en la historia política y administrativa de los sasánidas, de hecho, dedica espacio a la sociedad, economía y religión de Persia, sobre todo considerando que estos últimos fueron componentes relevantes en las relaciones con Occidente. Así, se reivindica a los sasánidas como una dinastía que gobernó un estado complejo, digno de parangonarse al romano.

Un debate suscitado por los alegatos que colocan al Imperio sasánida como potencia igual a Roma se encuentra en *La caída del Imperio romano* (2009), de Adrian Goldsworthy, quien disiente con varios académicos que establecen que una de las causas para la fragmentación de Roma se debe a la endémica guerra contra Persia, pues esto habría incidido en un cambio en la gestión militar del Imperio romano que alteró su estructura y económica. De acuerdo a este autor, Persia únicamente fue superada por Roma como potencia mundial; no obstante, su prosperidad y capacidad militar no se equiparaban al Imperio romano (Goldsworthy, 2009, p. 137).

El trabajo de Goldsworthy se caracteriza por este enfoque al no analizar la ruina del Imperio romano solamente desde una perspectiva, como la guerra. En efecto, el autor emprende un estudio que parte desde el fin del reinado de Marco Aurelio hasta la

revitalización efímera del Imperio romano por parte de Justiniano, en el siglo VI. De esto se colige que su concepción sobre Roma, al fundamentarse en largo proceso, sea la de una superpotencia mayor a la civilización sasánida.

Para consultar el Bajo Imperio romano también se dispone excelentes publicaciones, como *The Roman Empire from Severus to Constantine* (2004), de Pat Southern, que presenta las diferencias periódicas del Imperio. Se establece que el Imperio romano no debe entenderse como un estado estático y estable, pues el Imperio del siglo III tuvo importantes diferencias con el de Augusto y sus sucesores; el del siglo IV, no compartía casi ninguna semejanza con el del primer siglo de nuestra era. Igualmente, *The Roman Empire at Bay AD 180-395* (2004) de David Potter es relativo a este periodo decadente de Roma, abarcando el gobierno, la cultura, el protagonismo del ejército y su influjo en la administración, las tendencias intelectuales y las interacciones con otros estados en el contexto de las crisis del siglo III. Para el siglo IV, Potter se centra en la reconstrucción del Imperio, el auge del cristianismo, la Iglesia y el estado, entre otros. Concluyentemente, una pesquisa exhaustiva sobre la estabilidad y transformación del Bajo Imperio romano, dado que el equilibrio de los “siglos primero y segundo fue imposible de mantener porque los gobiernos deben cambiar; ninguna institución grande puede existir en un estado estable. La forma en que cambiara la institución puede verse afectada por la naturaleza de la clase gerencial” (Potter, 2004, p. XI).

La religión es un elemento imprescindible para comprender una parte del antagonismo entre ambas civilizaciones, máxime cuando el cristianismo fue tolerado en el Imperio desde el Edicto de Milán de Constantino, en 313 d. C. Un estudio sobre las religiones históricas de Roma es proporcionado por *Religions of Rome*, de Mary Beard, John North y Simon Price (1996), quienes señalan: “La historia de la religión romana [...] es una historia de cambio extraordinario; es nada menos que la historia del origen y el desarrollo de esas actitudes y suposiciones que aún subyacen” (p. X). Ciertamente, la religión romana no fue homogénea, para el periodo que se pretende estudiar (224-363) era un culto distinto al primitivo, aunque verdaderamente conservó elementos esenciales que no fueron renuentes al sincretismo. La utilidad de este trabajo no radica solo en la narrativa de los autores referente a la religión romana de la Monarquía, República e Imperio, sino también en los matices que engarzan al culto con la geografía o los diferentes estamentos del estado, elementos que, por supuesto, repercutieron en la diplomacia latina.

La historia de los sasánidas es, por supuesto, paralela a la del Imperio romano tardío; existe bibliografía que hace hincapié en las adversidades que Persia debió afrontar. *Decline and Fall of the Sasanian Empire* (2008) de Parvaneh Pourshariati estudia la estructura interna del Irán sasánida, elucidando las problemáticas en implicaba ser un estado feudal.

Asimismo, El presente trabajo, por lo tanto, se involucra en un diálogo crítico continuo y penetrante entre las formas en que los sasánidas eran percibidos por sus contemporáneos extranjeros, generalmente hostiles, contemporáneos o cercanos, las formas en que deseaban ser percibidos desde una perspectiva imperial central y las formas en que fueron percibidos por las poderosas políticas dentro de su propia periferia, políticas que de hecho articularon con fuerza su propia percepción de los sasánidas. (Pourshariati, 2008, p. 2)

Pero la religión que merece tenor en la investigación es el cristianismo, dado que su trascendencia en la historia del Bajo Imperio romano modificó, gradualmente, la concepción de los romanos sobre el mundo, extendiéndose en el Occidente católico y en el Oriente ortodoxo. Raymond van Dame escribió en 2008 *The Roman Revolution of Constantine*, en el cual se analizan los actos de Constantino y las decisiones que llevaron a cambiar la política imperial, como la fundación de Nueva Roma y su tolerancia al cristianismo. Asimismo, Charles Matson ha publicado *Constantine and the Christian Empire* (2005); a diferencia del anterior, su trabajo enfatiza el contexto del Imperio romano anterior, durante y posterior al advenimiento de Constantino, destacando su trascendente figura. En su trabajo se “revela como este importante emperador transformó el cristianismo de un culto minoritario perseguido a una religión mayoritaria establecida, y cambió el estado pagano de la Roma clásica en el imperio cristiano de la era bizantina” (Matson, 2005, p. VIII).

En cuanto al estudio zoroastrismo, esta “es la fe más difícil de estudiar debido a su antigüedad, a las vicisitudes que ha sufrido, así como a causa de la pérdida de muchos de sus textos sagrados” (Boyce, 1979, p. XIII). Con estas palabras de Mary Boyce se esclarece las dificultades que entrañan dilucidar esta religión; no obstante, su *Zoroastrians. Their Religious Beliefs and Practices* (1979) es un estudio que proporciona ideas cabales sobre este culto, comprendiéndolo no como una religión homogénea, pues Boyce detalla el mazdeísmo de diversas dinastías, siendo el sasánida –e incluso el aqueménida y el arsácida– el objeto de estudio principal. Con todo, a este se adicionan

otros trabajos comparativos entre zoroastrismo y cristianismo, como *A State of Mixture: Christians, Zoroastrians, and Iranian Political Culture in Late Antiquity* (2015), de Richard Payne.

*Ancient Persia* (2001), de Josef Wiesehöfer es otro estudio que aborda la religión, pero de su investigación no solo interesa esa sección, puesto que Wiesehöfer también difunde la cultura de la antigua Persia desde los aqueménidas hasta los sasánidas. Transmite lo que fue el pueblo, no solamente la élite, posibilitando conocer cómo la mayor parte de los habitantes visualizaban a su hogar e imperio, así como a las demás civilizaciones. Nuevamente, se trata de un escrito para:

Interesados en el mundo clásico, el estudio del antiguo Irán ofrece una forma de evitar la trampa de considerar a Grecia y Roma como los centros del mundo, una forma de alejarse de ciertos estándares de valor, tipologías étnicas y prejuicios que fueron ya establecidos en la antigüedad y todavía están en circulación hasta nuestros días. Esta perspectiva diferente nos permite, en cambio, adquirir un ojo para las características de lo extraño y lo desconocido. (Wiesehöfer, 2001, p. X)

Para un análisis correcto sobre historia militar no basta con investigar sobre el meollo del conflicto, también es menester conocer la composición militar de los ejércitos romano y persa. Ciertamente, la organización y estructura bélica es el reflejo de una sociedad y sus clases. Para una síntesis la historia militar romana desde los primitivos sistemas militares itálicos (s. VIII a. C.) hasta el Bajo Imperio romano (ss. III-V), Peter Connolly en su libro *La guerra en Grecia y Roma* ofrece una guía sucinta de la ósmosis y composición legiones y cohortes auxiliares, también incluye ilustraciones históricas – fundamentadas en la historiografía clásica y en la arqueología– que esclarecen la panoplia de las tropas, elemento que conlleva a comprender la disposición de recursos y su uso en el Imperio romano, amén de asimilaciones y adaptaciones.

Trabajos específicos sobre el ejército romano se encuentran en, por ejemplo, *A Companion to the Roman Army*, es decir, una compilación escrita por investigadores especialistas en cada periodo de la historia de Roma editado por Paul Erdkamp. Con esta, se dilucida la transformación de las legiones no solo en el armamento, sino también en su estructura social, esto es, la procedencia de los reclutas y el impacto social y político que causaron a partir del siglo III, “el ejército romano no puede describirse adecuadamente solo como un instrumento de combate, debe ser visto también como un componente

esencial de la sociedad romana, la economía y política” (Erdkamp, 2007, p 1.). Dado que la mayor parte trabajos sobre el belicismo latino se enfocan en la Baja República y el Alto Imperio, la compilación resulta una herramienta práctica y completa para parangonar a la Roma durante su periodo clásico con la civilización que fue en la Tardoantigüedad, así evitando concebir al Imperio romano como un estado monolítico exento de reformas como respuestas a las vicisitudes de la crisis del siglo III y a la revitalización del siglo IV.

Con respecto a la historiografía militar irania, desafortunadamente no se han producido o traducido investigaciones en castellano, incluso en inglés la bibliografía es limitada. Con todo, Kaveh Farrokh ha publicado dos libros para difusión y consulta. El primero, titulado *Shadows in the Desert: Ancient Persia at War* (2007) aborda los conflictos del Irán antiguo desde el auge de los aqueménidas hasta la caída del Imperio sasánida con la invasión islámica. Es un trabajo que, por supuesto, hace hincapié en los acontecimientos bélicos y sus repercusiones en Oriente Próximo, se complementa adecuadamente al segundo libro de Farrokh: *The Armies of Ancient Persia: The Sassanians* (2017). Este es un trabajo más exhaustivo, que no recurre –como es costumbre– a fuentes exclusivamente grecorromanas. Utiliza documentación sasánida, zoroastriana y árabe, las cuales convergen en dar una visión mayormente objetiva acerca del iranismo. Por otra parte, para respaldar su pesquisa también examina los trabajos académicos de los sasánidas en Occidente; sobre ellos, Farrokh señala: “Estas investigaciones (europeas occidentales y orientales) son especialmente adaptables, ya que ayudan a complementar los trabajos de historiografía militar iraní sobre los sasánidas” (Farrokh, 2017, p. XII).

Estos son varios de los trabajos que las academias anglosajona e iraní han llevado a cabo para investigaciones relativas a la Tardoantigüedad; como se aprecia, libros dedicados totalmente al contacto de este par de civilizaciones son escasos. Sin embargo, las investigaciones relativas a Roma y Persia son lo suficientemente rigurosas para realizar una investigación que tenga el objetivo tanto de resolver una problemática –sobre la guerra, la representación, la barbarie y la civilización– como para generar un debate historiográfico que permita conocer cómo se ejecutan los análisis y reflexiones entre autores de distinta procedencia, justamente motivados por el espacio y tiempo en el que elaboran sus trabajos.

La minuciosidad con la que la academia anglosajona e iraní realiza sus investigaciones debería aunar esfuerzos para realizar trabajos que permitan examinar con

mayor detalle las conexiones de las civilizaciones del mundo antiguo, pues la noción de civilización era ubicua en Europa y Asia. Resultaría importante analizar estas definiciones y compararlas para evitar encasillarse en nociones generalmente europeas que provocan interés solo en el occidente del orbe. Con todo, las primeras investigaciones se han llevado a cabo, por lo que también se han producido cuestionamientos a las fuentes tradicionales, siendo en la actualidad mayormente criticadas y comparadas para acercarse de mejor manera a la objetividad de los hechos y fenómenos de la Antigüedad. Aunque no existen trabajos específicos sobre el tema, los investigadores han producido excelente bibliografía que supone un punto de partida para extenderse a las relaciones internacionales. El estribo debe ser el entramado de cada civilización, es decir, su composición y constitución, pues conociendo su inmanencia es posible determinar sus dinámicas en la Antigüedad. Para ello, la bibliografía anteriormente citada es completa y precisa. Con todo, a ella se adicionan otras obras que serán expuestas en el transcurso de la investigación.

### **Contextualización espacio-temporal**

Para dimensionar el contexto de la crisis del siglo III en Roma, se han publicado estudios exhaustivos con la finalidad de proporcionar a la academia nuevas perspectivas sobre la debacle. Son publicaciones que, por supuesto, no están dedicadas a la difusión al ser estudios más técnicos del contexto. *Crisis and the Roman Empire* (ed. Hekster, Kleijn y Sloopjes) resulta oportuna al ser un estudio de la metamorfosis del estado romano como consecuencia del auge de la soldadesca pero, asimismo, debido a su minucioso análisis del impacto que la crisis tuvo en el contexto internacional. Resulta inminente que esta pesquisa haga tenor en las provincias imperiales, pues desde comienzos del siglo II d. C., Italia empezó a decrecer en importancia por la entronización de emperadores provinciales. *Crisis and the Roman Empire* dilucida la situación de los príncipes provinciales en el siglo III y sus mecanismos de legitimación, glorificación y educación. Con todo y, como se ha mencionado, acaso la coyuntura de Roma en el siglo III se caracterizó por una metamorfosis o transformación, por lo que “el enfoque del libro no está en la «crisis», sino en la respuesta del gobierno al desafío” (Hekster, et al., 2006, p. 12).

Nuevamente, *The Roman Empire at bay*, obra de David Potter, estudia el periodo relativo a la decadencia del Imperio, el transcurso de los siglos III y IV, en los cuales Roma decayó en hegemonía. No es una historia narrativa de los acontecimientos; con

acierto, Potter estudia tanto la política como la cultura y la mentalidad de la época. Igualmente, el impacto en la estructura del gobierno y de la figura del emperador como consecuencia la diseminación del cristianismo y del auge de la Persia sasánida. Resultan clave estos acontecimientos para la comprensión del contexto, dado que involucran dos religiones que afectaban la inherencia del Imperio, el cristianismo por su connotación subversiva y el zoroastrismo debido a la representación que Roma recibía de otro estado centralizado. Sin embargo, la propuesta de Potter referente a una descentralización a causa de la crisis del siglo III resulta interesante, estima que “el poder descentralizado fortaleció las manos de los emperadores que podían negociar entre diferentes grupos de interés, evitando, si tenían éxito, una dependencia excesiva de cualquier clase” (Potter, 2004, p. XI).

La religión romana que tiene tenor en investigación es el cristianismo. El cristianismo practicado por Constantino y sus sucesores dinásticos permite comprender como el cristianismo romano de los primeros tiempos ya encontraba adeptos más allá de *limes* oriental, es decir, en las regiones fronterizas con Persia. Comprender la tolerancia del cristianismo por parte Constantino implica dilucidar las repercusiones que se suscitaron en territorios no necesariamente romanos. En Persia, por ejemplo, hasta antes del denominado edicto de Milán los cristianos habían sido tolerados y fueron considerados un elemento aliado debido a las persecuciones que sufrían en Roma. Después de la tolerancia, Sapor II el Grande inicialmente los concibió como agentes subversivos; por consiguiente, la representación de estos cambió y, con ello, también el imaginario, que ahora era un imperio cristiano. Para contextualizar esta fe resulta menesteroso un recorrido histórico, de modo que *A Companion to Roman Religion* (2007), editado por Rüpke proporciona detalles de continuidad y transformación.

Touraj Daryaee analiza la sociedad de la Persia sasánida como un entramado que está estrechamente asociado a la tradición del Avesta, el libro sagrado del zoroastrismo. El ensimismado proyecto de los sasánidas de urbanización demostró una preocupación de los monarcas sasánidas por la organización terrenal, que de la obra omnímoda de Ohrmazd en el cosmos. Bastantes urbes fundadas en la meseta incluían la denominación *Eran*, prueba cabal de una identidad fundamentada en el zoroastrismo, pues la idea de ario se retrotrae a los mitos y epopeyas del libro sagrado. Junto al rey, el estamento sacerdotal tenía relevancia imprescindible, pues la legislación persa estaba a cargo de jueces doctos en materias zoroástricas. Sobre esto, Daryaee (2009) menciona: “El término

que abarcaba la totalidad del cuerpo religioso era *denbaran* y estaba asociado a la enseñanza y la cultura (*frahang*)” (p.43).

La investigación de Daryaei resulta plausible para concatenar la sociedad de la Persia sasánida, proporcionando una explicación que demuestra la centralización que tuvo el gobierno persa hasta el punto de equipararse o igualar en poder al romano. Un punto importante que se plantea es el de la religión como esencia en el engranaje estatal. Los reyes, sacerdotes y guerreros vinculaban asiduamente sus actos al zoroastrismo, esclareciendo su concepción del estado y el mundo a través de la fe.

### **Fuentes históricas**

Las fuentes textuales contemporáneas de 224-363 d. C. provienen de la historiografía grecorromana, siendo los principales autores: Herodiano, Dion Casio, Amiano Marcelino y los diferentes *scriptores* de la *Historia Augusta*. Cada una de estas fuentes aporta significativamente a través de diferentes perspectivas. En el caso de la *Historia del Imperio romano después de Marco Aurelio*, de Herodiano, fue escrita para el público oriental del estado romano, principalmente grecoparlante, motivo que incide en que Herodiano se preocupe por describir las instituciones y la inherencia política de la Roma del siglo III. Su aporte, entonces, radica en la estrecha vinculación que establece entre los emperadores y el estado, y de estos en su relación con el exterior, es decir, con otras civilizaciones al momento de conformar un derecho internacional en el que se aprecia la deferencia que estados civilizados, como Roma y Persia, tenían.

Dion Casio, de ascendencia griega y romana, cubre en su *Historia romana* aproximadamente mil años de acontecimientos. Empero, al igual que Herodiano, no vivió lo suficiente para presenciar el conflicto romano-persa posterior a la guerra entre Alejandro Severo y Ardashir. Con todo, su importancia no estriba en su capacidad narrativa, sino en su educación política y helena. Dion establece paralelismo con el enemigo común de griegos y romanos: Persia. Con respecto a Amiano Marcelino, fue un soldado que participó en las campañas de Constancio II y Juliano el Apóstata contra Sapor II, así como por ser considerado el último historiador clásico. Como integrante de las legiones, Marcelino combatió contra los caballeros sasánidas, atestiguando en su *Historia* la competencia y pericia de estos, constituyendo así una fuente imprescindible para conocer la concepción romana sobre el militarismo y la civilización sasánidas.

Los *scriptores* de la *Historia Augusta* dedican su trabajo a la biografía de los emperadores a partir del reinado de Adriano hasta el de Numeriano. Además de los detalles contextuales, las biografías son apologéticas y, por consiguiente, involucran tintes divinos de los emperadores en su gobierno terrenal. La relación que esta fuente puede tener con la *Eneida* de Virgilio y la poesía de Horacio se fundamenta en el carácter político-religioso, permitiendo establecer conexiones que diluciden la mentalidad romana al momento de interpretar el mundo conocido en una matriz ideológica basada en una cosmogonía celeste y corpórea.

A la importancia de la historia y del ancestro en el Imperio romano, debe adicionarse el pensamiento heleno. Roma fue heredera de la cultura griega, por lo que su idiosincrasia representativa del otro también se remite a obras filosóficas. De ello que en la presente investigación también se emplee, por ejemplo, la *Ética a Nicómaco*, de Aristóteles. La filosofía de tiempos del Imperio romano también resulta significativa, sobre todo considerando la importancia que adquirieron el estoicismo y neoplatonismo. Así pues, también se utilizan las *Meditaciones* de Marco Aurelio, los *Diálogos* de Séneca y las *Enéadas* de Plotino.

El auge del cristianismo permite establecer sincretismos y distinciones entre el antiguo pensamiento romano y el nuevo orden cristiano. Existen obras minuciosas de autores cristianos que revelan continuidades y transformaciones. Así, se cuenta con la *Historia eclesiástica* y la *Vida de Constantino*, ambas de Eusebio de Cesarea. Igualmente, Lactancio en sus *Instituciones Divinas* trasluce cómo el cristianismo podía adaptarse al contexto del Imperio romano. A estas debemos sumar obras que critican el antiguo orden pagano, como *Historias Contra los Paganos*, de Orosio.

Las fuentes sasánidas contemporáneas son mínimas, limitándose a la iconografía y a la inscripción de Sapor el Grande de Naqsh-e Rostam, denominada *Res Gestae Divi Saporis*. Pero su naturaleza revela la importancia de, posiblemente, el eje fundamental del estado en los siglos III y IV: el zoroastrismo como religión legislativa. En efecto, las imágenes y las inscripciones están cargadas de referencias zoroástricas que indican el estilo propagandístico de la Persia sasánida en periodos de paz y guerra. En estas –al igual que en las fuentes latinas– el enemigo romano está presente, posibilitando una comparación de la mentalidad de ambas civilizaciones al momento de representar a su beligerante más potente.

Los testimonios sasánidas contemporáneos pueden complementarse o criticarse con la historiografía romana. Sin embargo, existen otras fuentes que, aunque no se realizaron en la época relativa a este estudio, hacen referencia a él o inclusive mencionan principios holísticos sobre la religión. Primeramente, la *Carta de Tansar*, redactada en el siglo VI, aborda el reinado del primer rey sasánida, Ardashir, y su ordenamiento de la materia religiosa en el Imperio sasánida. La *Carta* relata la unión de la monarquía con la iglesia (en su acepción etimológica) zoroástrica; por lo tanto, permite conocer la regulación que el estado persa encontró con la religión al momento de estructurarse internamente y, con ello, en su diplomacia con las demás pueblos del mundo conocido.

Entre los siglos VII-X se elaboraron un par de compendios que esclarecen la mentalidad zoroástrica. El *Denkard*, esto es, los *Actos de la fe*, indica el correcto desempeño que los hombres deben tener en el mundo para congraciarse con Ohrmazd. Por tanto, resulta significativo que el *Denkard* haya detallado los actos que cada estamento de la sociedad irania debía realizar para asegurar su devoción y fidelidad. El *Bundahishn*, por su parte, trata la cosmogonía zoroástrica, de modo que es posible vincularlo con el papel de los *shahs* sasánidas en el mundo. En efecto, estos se consideraban de linaje divino y, por esto, dioses menores que tenían como deber resguardar la armonía en el mundo óseo (o material, extrapolando el concepto a términos occidentales). Si bien ambas fuentes son ricas para la comprensión del zoroastrismo, su redacción posterior a la muerte del último rey sasánida, Yazdegerd III, como consecuencia de la invasión árabe (s. VII), repercute en que ciertos conceptos religiosos empleados en ella sean diferentes a los del Irán preislámico, razón por la cual deben analizarse correctamente para evitar el anacronismo.

Contamos con textos fundamentales del zoroastrismo, los *Gathas*, antiquísimos himnos zoroástricos que, consiguientemente, son sagrados y manifiestan la ética irania en el orbe. Asimismo, el *Mēnōg-ī Khrad* indica a sus fieles acerca de en qué consiste la sabiduría y como esta debe ser practicada por todo fiel zoroástrico. En esta se hace referencia a varias clases del Irán antiguo, por lo que permite comprender una cohesión entre todos estos que propicio la subsistencia de la dinastía sasánida. El *Jorda Avesta* (Pequeño Avesta), al formar parte del Avesta, expresa con creces una parte importante de la sociedad irania: la práctica del zoroastrismo por parte de quienes no conformaran el clero. En esta destacan los *Yashts*, himnos a distintas divinidades zoroastrianas que revelan que la devoción no era una interpretación unilateral del clero iranio.

De las fuentes romanas y sasánidas jamás se soslayan la política y la religión, pilares para la construcción de esta investigación al dar constancia de la importancia que la idea de estado tenía para ambas civilizaciones. Se colige que existen semejanzas fuertes que acercaron a romanos y persas como pueblos centralizados que aspiraban a diferenciarse de la barbarie de otras sociedades de menor complejidad en sus estructuras. Pero existen vacíos que deben allanarse con fuentes más distantes de la temática y periódica que, sin embargo, proporcionan ideas que, generalmente, fueron constantes en la Antigüedad o en los pueblos romano y persa. Así, una pesquisa a las obras de Heródoto, Plutarco, Libanio, entre otros, resulta relevante para la comprensión de nociones que se mantuvieron vigentes en la Antigüedad tardía. Igualmente, es imperativo una búsqueda iconográfica más exhaustiva, dado que con frecuencia la representación del otro y la concepción del mundo se reflejan el arte, que en Roma y Persia tuvo diferentes estilos, pero, igualmente, tendencias políticas que buscaban legitimar y glorificar a la ciudadanía romana como dueña del mundo y al pueblo iranio como sociedad respetuosa con sus tradiciones ante las amenazas externas.

## Capítulo I

### El concepto de civilización en los imaginarios autocráticos y militares de Roma y Persia

#### 1.1. Los emperadores como reguladores del cosmos y de la hegemonía en el orbe, siglo III

La legalidad en la Antigüedad, al estar vinculada a las instituciones tradicionales y religiosas, poseía una relevancia que no podía ser soslayada por ningún pueblo. Aquellas civilizaciones que desarrollaron una compleja estructura política depuraron su derecho fundamentándose en experiencias bélicas contra homólogas; en futuros enfrentamientos, estos derechos eran observados con rigurosidad, sobre todo considerando que la legalidad estaba asociada a los dioses y, con ello, a la supervivencia de los estados. Sin embargo, aunque la amalgama religiosa presente en el Imperio romano y el zoroastrismo de la Persia sasánida permeaban al derecho, en realidad los intereses políticos y la autoridad de los autócratas también desempeñaron un papel primordial en las nociones relativas a la jurisdicción y las relaciones interestatales. Estas ideas se afianzaron cuando el contacto entre romanos y sasánidas se acrecentó, pues, al ser potencias que guiaban el curso del Mediterráneo y de Oriente Próximo, requerían patrones de conducta internacionales que garantizaran estabilidad geopolítica.

La complejidad estructural de los estados civilizados se revela como el quid del derecho. En una guerra a gran escala, los pueblos tribales o nómadas –las tribus germánicas y los migrantes altaicos en los enfrentamientos contra Roma y Persia, respectivamente– no poseían una centralización equiparable a estos dos imperios. Efectivamente, para estar en capacidad de enfrentarlos, generalmente estaban abocados a fundar coaliciones temporales que posibilitaran estar a la par militar y jerárquicamente. En los imperios romano y sasánida, los “rituales e instituciones eran una característica significativa de la práctica del estado al declarar la guerra. Las ideas que rodean estas estructuras ceremoniales y sociales permanecieron [...] incluso si los ritos e instituciones específicos cambiaban con el tiempo y las circunstancias” (Bederman, 2001, p. 209). Precisamente la transición de República a Imperio en Roma y de la dinastía arsácida a sasánida en Irán modificaron ciertos rituales e instituciones en beneficio de la figura autocrática y de las relaciones internacionales. No obstante, la estructura civilizatoria era

omnívoda y perduraba al apuntarse en un bagaje histórico y en la autoridad de emperadores y reyes, quienes contrastaban con la brevedad y heterogeneidad de las efímeras coaliciones tribales.

Los entramados del *Imperium romanum* y del *Ērānšahr* fueron, por supuesto, continuos y férreos, a diferencia de las confederaciones, ligas o coaliciones de “bárbaros”, que elegían a un adalid para liderar una empresa que podía asemejarse a una razia. Así pues, la fortaleza de las estructuras imperiales de Roma y Persia no radicó en objetivos a corto plazo, de hecho, fueron organismos inaugurados en las “dinámicas de los sistemas internacionales complejos y de amplio espectro [...] [Los] estados individuales [...] contemplan el estado de partida de estos sistemas como uno de anarquía, con guerras frecuentes, y el surgimiento de imperios como un resultado de condiciones interestatales” (Champion, 2014, p. 42). Fundamentalmente, desde la creación del Principado por Augusto, así como desde el establecimiento de la dinastía sasánida de Ardashir, el *imperator* y el *shahanshah* fueron autoridades que no podía ausentarse del estado al justificar su existencia. Los gobernantes materializaban los poderes de diferentes instituciones estatales y, por tanto, representaban una autoridad coercitiva para la anarquía, máxime después de las guerras civiles romanas republicanas y de la descentralización del Irán con los partos arsácidas. El concepto de soberanía aunó con el de estado, ninguno podía subsistir sin el otro tanto por su connotación político-religiosa como por los éxitos que los nuevos regímenes fundaron. Autócrata y estado eran causas formales de la identidad civilizatoria.

El linaje divino del *shah* sasánida le adjudicaba autoridad suprema en las decisiones del estado y, aunque los *mowbedan/mowbeds* o magos podían contrarrestar su poder, acontecimientos como la tolerancia y difusión del maniqueísmo durante el reinado de Sapor el Grande o del mazdakismo con Kavad sugieren que la monarquía estaba en capacidad de disentir con el clero. Un testimonio sasánida indica el poder de la palabra del gran rey: “El rey de reyes debe ser único entre los gobernantes, no consultar a ningún hombre, ni ser persuadido a una cita con palabras y signos, reuniones y discusiones” (*Carta de Tansar*. XXXVIII-XXXIX). Los magos, por tanto, ejercieron influencia en el Imperio de los arios, pero la alcurnia divina del monarca le otorgaba una autoridad equiparable o superior en la legislación del estado.

La potencia de la Persia sasánida y de su monarca fue apreciada por los romanos desde el primer enfrentamiento, cuando Alejandro Severo marchó con sus legiones a Mesopotamia para así evitar la expansión de la flamante dinastía en territorio romano. Es inverosímil que Alejandro haya conseguido una victoria; empero, decidió atribuírsela, acaso para elevar su prestigio en el Imperio al supuestamente haber tenido éxito en una campaña contra una poderosa civilización. Para ensalzar su aparente triunfo, Alejandro alegó la derrota de centenares de elefantes y carros, concluyendo que los romanos han “puesto en fuga a Artajerjes [Ardashir], rey poderosísimo por su prestigio y por sus dominios” (SHA. *Alejandro Severo* LVI.3-7).

Las fuentes romanas evitan la parquedad al declarar la potencia de Persia; en efecto, una propaganda triunfante resultaba aún más fructífera cuando el derrotado era un enemigo poderoso. El emperador y el ejército así conseguían gestas honorables que traslucieran a senadores, équites y plebe su competencia en la defensa del estado en el derecho internacional. En el Imperio romano, la vinculación del emperador con la ejecución del engranaje estatal se reveló desde el momento en que los príncipes poseyeron connotaciones divinas con las dispensas adjudicadas a Augusto, resultó indefectible su obligación por conservar la *Pax Romana*, es decir, la hegemonía del estado sobre el mundo para conservar sus derechos imperiales. En el siglo III, durante la anarquía militar, los emperadores estuvieron ensimismados con presentarse ante la ciudadanía romana como individuos lo suficientemente virtuosos para erradicar la crisis e inaugurar un nuevo periodo de estabilidad. Desde luego, esto fue imposible hasta el reinado de Diocleciano; no obstante, la persistencia en la propaganda legitimadora transmite la importancia del emperador y su asociación con el estado.

Veamos, entonces, cómo los romanos concebían esta hegemonía en el siglo III. Cuando se consultó a un adivino sobre el futuro de Alejandro Severo, aseguró que le:

Está reservada la autoridad sobre el cielo y tierra, lo que se entendió en el sentido de que también sería elevado al rango de los dioses [...] De lo que se dedujo que llegaría a ser príncipe del Imperio romano; pues ¿dónde hay una autoridad que gobierne un imperio sino entre los romanos? (SHA. *Alejandro Severo* XIV.4)

El estado se representa como una entidad que emula al reino celeste de los dioses, pues a su poder hegemónico ningún otro pueblo de algún rincón del orbe podía parangonarse. Para los romanos y, sobre todo para los príncipes, el concepto de imperio por antonomasia debía remitirse a Roma, ningún otro estado había poseído una supremacía tan duradera, lo cual se interpretó como *aeterna* y, por consiguiente, divina. Es sorprendente que este concepto del estado romano sobreviva en el barullo del siglo III. Ciertamente, ya en el siglo I a. C. Virgilio alegaba la superioridad de la *Urbs*: “¡Aquella Roma extenderá gloriosa su dominio a los lindes de la tierra y su ánimo a la altura del Olimpo! Y cercará de un muro sus siete ciudadelas, gozosa con su prole de héroes” (*Eneida* VI.782-785).

En una edad en que la religión era vital, el Imperio romano y su gobernante se presentan rodeados de halo divino, siempre ejerciendo obligaciones que aseguren su hegemonía en el derecho internacional y actuando con la precisión debida para no desasociarse de la legalidad. Tras la caída de la dinastía Severa en 235 d. C., el discurso de legitimidad mediante la ecuación triple: dioses, estado y emperador no se abandonó. La numismática asegura que, pese a la brevedad de algunos emperadores-soldado, estos no desaprovecharon la oportunidad de presentarse ante la ciudadanía romana de una forma que enalteciera sus virtudes. Con respecto a esto, Hekster et al. (2006) señalan: “Las monedas que difundían mensajes y homenajes al emperador debían mostrarlo como él deseaba ser percibido [...] Los mensajes difundidos por medio de monedas anticipaban casi inevitablemente los deseos/expectativas de grupos particulares en la sociedad romana” (p. 284).

Las monedas, al incluir íconos e inscripciones, fueron recursos idóneos para la creación de un autorretrato a través de la propaganda. En el *Ērānšahr* la circulación de dinares también propició la creación de este autorretrato, las inscripciones reales del siglo III revelan al zoroastrismo como fe supeditada a un discurso político.

*Mazdayasna* [...] va a ser la palabra que aparezca en todas las inscripciones y textos religiosos sasánidas para referirse a los fieles de la iglesia zoroástrica; sin embargo, este concepto también se verá cargado de un contenido político. En algunas inscripciones de Sapor I y en monedas de Bahram II comprobamos como la expresión *mazdayasna* es precedida por el adjetivo "er", que significa "ario" o "iranio" [...] La construcción de una identidad nacional irania encontró

en la religión un instrumento enormemente útil para fortalecer los vínculos de unión y fidelidad hacia la institución monárquica y marcar las diferencias respecto a los otros grupos presentes en el imperio. (Campos, 2003, p. 26)

La religión podía nutrir a la política y, debido a la centralización que esta última alcanzó en el Imperio sasánida, el *shahshah* podía imponer los intereses del estado sobre el zoroastrismo, de esto se colige el propio nombre de *Ērānšahr*, es decir, “reino/imperio de los arios/iranios”. Que algunos integrantes del estado hayan optado por otras religiones como el maniqueísmo, budismo, cristianismo, entre otros, planteaba una problemática para los magos, mas no necesariamente al rey, quien se preocupaba de diferenciar a los arios de los extranjeros, no específicamente a los zoroastrianos de los demás. Los gobernantes de la dinastía sasánida se preocuparon de cohesionar al estado no solo a través de religiones semejantes, sino mediante la tolerancia de estas, sobre todo considerando que las clases nobiliarias debían su lealtad, principalmente, al rey, no a los *mowbeds*. La dinastía dependía de la nobleza *wuzurgan* y *azadan*, por lo que la tolerancia fue una medida práctica que afianzara su derecho a gobernar a arios y no arios. Esta política del Irán antiguo se aprecia desde la época aqueménida: “La retórica oficial afirmaba claramente que el Imperio persa era una entidad heterogénea formada por numerosos pueblos y estados. Pero también era un estado unificado y el rey en persona proporcionaba el vínculo que mantenía unidas las diversas partes” (Van de Mierop, 2020, p. 382).

En el zoroastrismo, el hombre no estaba amparado solamente por la divinidad, él mismo era un ser dotado del intelecto suficiente para aplicar la fórmula sagrada zoroástrica: *humata, huxta, huvarshta*, es decir: buen pensamiento, buena palabra, buen acto. El *shah*, por su condición, debía decidir prudentemente guiándose por la razón, facultad que coadyuvaría a garantizar la supervivencia de su estado en un contexto internacional. En efecto, pues “el hombre es un poseedor de fuerza y un duradero guardián de sí mismo mediante la *Hosh* (razón). A través de la razón, el hombre es un buscador de la mentira, un distinguidor y un creador de cada acto” (*Denkard* III.60). Aunque las ramas zoroástricas, las herejías o cultos extraños en el interior del Imperio sasánida pudieron suponer un óbice, el rey, ante todo, estaba obligado a combatir con fuerza la mentira y el caos proveniente del exterior, la *hosh* le permitía identificar elementos subversivos por su disentir con el iranismo.

La predilección por la política es una característica que se aprecia con creces tanto en el Imperio romano como en la Persia sasánida. La religión jamás se margina, pero el poder alcanzado por los autócratas –que, de hecho, encarnizaban una gran parte de la potestad divina– incide en que estos, hacia el final de sus vidas, se guíen por motivaciones prácticas, ideologías políticas o filosóficas que inminentemente se distancian poco o bastante de la religión. Romanos y persas eran conscientes de la centralidad y hegemonía geopolítica del otro, de modo que en tiempos de paz y guerra se preocuparon por un contacto frecuente que asegurara sus intereses y evitara tropelías o ilegalidades, máxime considerando que el emperador y el rey de reyes, posiblemente, se consideraban pares al promover ideales civilizatorios en distintas regiones del mundo. Sobre esto, Dignas y Winter (2007) mencionan: “Occidente y Oriente acordaron esta noción, que contribuyó al reconocimiento mutuo de la soberanía del otro y al cumplimiento de un derecho internacional creciente” (p. 233). El derecho internacional, sin duda, habría resultado imposible sin la complejidad estructural de ambos imperios alcanzados, así como por la autoridad de un único líder en el marco internacional (el emperador y el *shah*, respectivamente).

No es posible desasociar a la religión, al estado, al soberano y al hombre en el mundo antiguo, pero se pueden matizar periodos en los que la política descollaba ante la fe. En el siglo III, las religiones y cultos místicos de Roma y el zoroastrismo sasánida pasaron a formar parte de un discurso político y filosófico que otorgaba al estado las prerrogativas del derecho internacional y de la guerra. En las conflagraciones, el regulador de la estructura estatal, el autócrata, estuvo abocado a demostrar su competencia y superioridad moral respetando las instituciones religiosas y seculares de sus antepasados, el objetivo: diferenciar a su estado del otro y proporcionarle credibilidad en un marco internacional en el que en su persona convergía toda la institucionalidad, sea romana o persa.

Hemos apreciado cómo la supremacía del soberano guiaba la política internacional; veamos, entonces, y con más detalles, cómo la religión nutria a la política y autoridad del gobernante. Se encuentran dos aproximaciones paralelas y, entretanto, con matices distintos en las civilizaciones persa y romana. Desde el auge de ambos pueblos, la religión constituyó uno de los ejes que guiaban el desenvolvimiento de los gobernantes y del pueblo, pues en la Antigüedad el temor reverencial a los dioses era taxativo, ningún estamento concebía estar desamparado de ellos, por lo que el ritual, la

oración y la súplica se practicaban con asiduidad; aunque no resultasen eficaces, en la mentalidad del ciudadano antiguo era inconcebible no encomendarse a la gracia del poder divino y su capacidad de influir en la vida terrenal y, con ello, en el devenir del estado. Con respecto a esto, Bederman (2001) señala: “En las culturas tribales, la aplicación del orden social se ha relacionado con la magia. En sociedades ligeramente más desarrolladas, la religión fue la fuerza motriz decisiva para la ley” (p. 49).

Junto a la costumbre –como el estado de guerra constante y ubicuo en los pueblos de la Antigüedad–, la religión era una referencia para el ordenamiento del sistema de derecho internacional, dado que, como se ha mencionado, los estados consideraban que el influjo de los dioses en la tierra conformaba una red única y, al mismo tiempo, heterogénea por la diversidad de cultos. Los dioses conformaban las esencias de unas religiones que, generalmente, concebían a la guerra como un oficio digno y justo; la legitimidad de la beligerancia, entonces, era sancionada incluso por la divinidad. Empero, el desgaste de una conflagración imposibilitaba permanecer en ella; se requería una normativa que asegurase, igualmente, periodos de estabilidad tras la culminación de conflictos. La fe, al apuntarse en principios como la integridad, credibilidad y santidad, también dotaba a los estados de valores que garantizasen armonía en tiempos de paz, sobre todo a aquellos que desarrollaron una centralización y ley más complejas. Se colige de esto que Mithra, dios iranio de los guerreros y del contrato, haya gozado de tanta popularidad en la Roma de los siglos III y IV y durante toda la dinastía sasánida, ss. III-VII.

La religión, como corolario, era un elemento de orden en un derecho internacional incipiente. En la Persia sasánida, el linaje divino del *shahanshah* se retrotraía hasta Ardashir, por lo que sus decisiones políticas estaban en consonancia con la aplicación rigurosa de la fe zoroástrica. La guerra que iniciase o la paz que alcanzase eran legítimas considerando que el monarca era el dueño del *xvarrah*, es decir, la gracia divina que lo dotaba de hegemonía sobre cualquier otro pueblo. De esto que “las guerras contra Roma y la fomentación del mazdeísmo fueron inequívocamente motivados por el cálculo político. Las guerras sirvieron [...] al propósito de consolidación y legitimación, mientras que la proximidad anunciada a los dioses era prestar al reinado una orden religiosa” (Wiesehöfer, 2001, p. 169).

Ahora bien, aunque el *imperator* no era de linaje divino, desde el advenimiento de Augusto fue costumbre que los príncipes romanos poseyeran connotaciones divinas, llegando algunos de ellos llegando a ser deificados. El emperador tenía por obligación pública presentarse como autoridad suprema e inmaculada, pues debía concientizar al pueblo de su identidad romana y, consiguientemente, de la hegemonía de la *Urbs* en el mundo. Por lo tanto, el emperador se presentaba como el máximo campeón de la civilización; asimismo, ratificaba su competencia en la dirección del estado. Sobre esto, Toner (2012) señala:

Era conveniente que, cuando los romanos se reunían en torno al emperador, sus representantes y sus imágenes sintieran su divinidad, no de una forma vaga, sino a través de un encuentro sobrecogedor y apabullante [...] Los emperadores adoptaron los olores que asociaban con los sacrificios para realzar su aura de autoridad y divinidad y, por ende, ganarse el respeto, la admiración y un asombro no exento de pavor. (p. 217)

Se concluye que la devoción al rey de reyes y al emperador era cabal; sin embargo, debido a su condición de regentes del estado, estos no evitaron usar a la religión como una herramienta de propaganda que coadyuvara a fortalecer su posicionamiento entre el pueblo llano y la aristocracia. La religión era un elemento sumamente útil en tiempos de paz y de guerra. En efecto, durante la paz se idealizaba la figura del autócrata en sus escasas apariciones públicas. Así, por ejemplo, en el Imperio sasánida el monarca acudía a juicios públicos una vez al año; en Roma, el emperador asistía al anfiteatro, aunque siempre conservando una gran distancia que manifestara su posicionamiento en la cima de la jerarquía social.

La actitud de los gobernantes con respecto a la religión –y con ello, a la integridad y credibilidad que esta ofrecía–, en un contexto internacional se fundamentaba en un denominador común: la buena fe. Esto es, la reverencia y respeto hacia los dioses, tanto propios como extranjeros; una ofensa hacia estos entrañaba una represalia divina ejecutada por agentes materiales, por lo que cuando los estados del mundo antiguo acordaban los términos de un tratado, las cláusulas involucraban tanto a los beligerantes como a sus respectivos dioses. Empero, la buena fe de las civilizaciones era patriótica y unilateral, se basaba mayormente en sus valores, difícilmente en la del otro o del enemigo. La religión y sus valores se enlazaban con los intereses políticos del estado, máxime

cuando la fe era la exaltación máxima de la immanencia de una sociedad. Bederman (2001) al referirse al tema señala: “En las sociedades antiguas, el ritual religioso se transformaba en poder institucional y político. La fuente de esta sanción era realmente una especie de costumbre, que dependía de la legitimidad política del estado preservado por las instituciones cuasirreligiosas” (p. 57).

Es menester apreciar estos conceptos en las fuentes. La *bona fides* se rastrea inclusive en el siglo IV a. C. de Roma, en el *collegium* de los *fetiales*, sacerdotes “conservadores de la paz [...] Oponiéndose a ellos, o no conviniendo, ni al soldado ni al rey era lícito tomar las armas [...], aquella calamidad de la invasión de los galos le vino a la ciudad por haberse traspasado estos ritos” (Plutarco. *Vida de Numa*. XII). Los *fetiales*, por su condición de conservadores de la paz, estaban asociados a la diplomacia, al respeto de tratados y a la declaración de la guerra. A inicios del siglo IV a. C., el Senado romano se opuso a la decisión del colegio de extraditar a Fabio Ambusto, diplomático que tras un fracaso en su misión desafió y aniquiló a un adalid galo. El saqueo de los galos, tradicionalmente fechado en 390 a. C., se atribuyó a la negligencia del Senado y de Fabio, pues su comportamiento manifestaba una mala fe que irrespeto a los *fetiales* y su representación de la buena fe de Júpiter.

El irrespeto a la *bona fides* podía acarrear la ira de los dioses y, por consiguiente, la ruina del estado. Ya en el siglo III, las legiones reclamaban que la buena fe en un conflicto se adicioné con la *virtus* (coraje en el campo de batalla), no a través de regalos que indicaran debilidad. El emperador Alejandro Severo, después de su guerra contra el monarca sasánida, Ardashir, no tuvo alta estima por su desenvolvimiento y, menos aún, con su posterior actitud con los germanos. En efecto, para apaciguar a los germanos, Alejandro utilizó el oro; empero, las legiones no consentían que se comprara la paz con monedas, subestimando, entretanto, el valor que un emperador debía manifestar en la guerra (Herodiano, *Historia del Imperio romano después de Marco Aurelio* VI.7.10). Se aprecia que la *bona fides* no era la única obligación de los romanos en la diplomacia y la guerra con respecto a los dioses, también resultaba imperativo respetar la *virtus* y a dioses representantes de los guerreros, como Marte o Mithra. El Senado y Fabio irrespetaron la buena fe; Alejandro, la virtud.

Persia también se preocupaba por la buena fe. Desde la época de la dinastía aqueménida se transmite la ética persa por el respeto a la diplomacia, de hecho, su prudencia incluso resultó mayor al de las *poleis* griegas:

Hay que aclarar que Jerjes no envió heraldos ni a Atenas ni a Esparta a pedir tierra; he ahí los motivos. Cuando, tiempo atrás, Darío había enviado allí heraldos con la misma finalidad, unos precipitaron los heraldos al bátrato, otros los habían tirado a un pozo, requiriéndoles que llevaran de él al rey agua y tierra. Por eso Jerjes no envió a nadie a pedir nada. Sobre qué cosas desagradables ocurrieron a los atenienses por haber tratado así a los heraldos, nada sé decir, excepción de que su país y su ciudad fueron devastados, lo cual, de todos modos, yo no creo que les sucediera por esta causa. (Heródoto. *Historia* VII.133)

El intelecto crítico de Heródoto rechaza que la ruina de Atenas, después de la derrota griega en las Termópilas, sucediera por la mala fe ateniense con respecto a los emisarios persas. Empero, que mencione la devastación como una probable causa de ellos revela que parte significativa de los ciudadanos griegos y atenienses pudo interpretar la calamidad como producto de la tropelía hacia los embajadores.

Los espartanos, quienes los arrojaron a un pozo, creyeron que los augurios desfavorables de los sacrificios se debían a su actitud condenable. La ciudad envió a dos lacedemonios para compensar el asesinato de los heraldos aqueménidas y reestablecer su reputación. Sin embargo, el comportamiento de Jerjes fue magnánimo, “él no iba a ser igual que los lacedemonios, pues si estos, matando a aquellos heraldos, habían violado las leyes admitidas por todos los hombres, él mismo no haría lo que reprochaba a otros” (Heródoto. *Historia* VII.136).

El fragmento de Heródoto de Halicarnaso no es solamente revelador al referirse que el respeto a los heraldos es una ley admitida por “todos los hombres”, pues además esclarece que esta normativa ya era propia de los pueblos civilizados en el siglo V a. C. Además culmina relatando el comportamiento de Jerjes: “No sería matando a su vez como eximiría a los lacedemonios de su culpa” (*Historia* VII.136). Claramente la represalia no violaría una ley universal, sino que radicaría en el castigo divino ejecutado por las fuerzas de Jerjes en su invasión a la Hélade. Aquí se patentiza tanto el respeto como el patriotismo arbitrario de la buena fe.

En periodo sasánida, la actitud con respecto a los heraldos e inclusive con los derrotados también proporciona datos sobre la aplicación de la buena fe y su violación. Que Valeriano haya recibido ultrajes después de su derrota y captura en la batalla de Edesa ante Sapor el Grande es incorrecto. Efectivamente, el “relato del trato humillante reservado al emperador por el rey de Persia y que, siguiendo a Lactancio, ha dado la vuelta al mundo, es inverosímil: es un cuento de hadas” (Huart y Delaporte, 1957, p. 288). Probablemente, durante su cautiverio en Persia, Valeriano fue respetado al ser considerado por los persas como un exponente más de la civilización, que poseía connotaciones divinas. Ciertamente, tener a un emperador como prisionero podía servir en la diplomacia con Roma; igualmente, la deferencia hacia un antiguo emperador demostraba la buena fe del rey sasánida con sus semejantes.

Así entonces, la religión y la política estaban estrictamente relacionadas en la Antigüedad debido a la mentalidad del pueblo, los guerreros y los regentes. La protección divina siempre se buscaba en pos de una ventaja bélica o diplomática que asegurase el estatus de un determinado reino o imperio. Pese a que el patriotismo repercutía en la parcialidad de la buena fe, las civilizaciones siempre conocieron que las deidades de otros pueblos también podían incidir en el devenir, por lo tanto, las represalias militares debían estar vinculadas a la rigurosidad del ritual. Con todo, la religión, aunque supeditaba a la política, no fue la matriz del derecho internacional, de hecho, este se constituía de ella, de la tradición y de la ley secular.

En el caso del Imperio romano y de la Persia sasánida, se “descubre un contacto permanente a lo largo de su existencia que variaba de acuerdo a tiempos de paz o de guerra; las relaciones militares romano-sasánidas fueron moldeadas por la incapacidad de cualquiera de los imperios para someter completamente al otro” (Farrokh, 2017, p. 191). Sin embargo, se conservaron patrones, como la deferencia hacia un estamento paralelo (principalmente el de la realeza), motivada, en parte, por el fomento de las normas políticas y religiosas. El derecho internacional se presenta como una convergencia de la política y la religión. Con todo, en el Imperio sasánida la religión poseía bastante vigor en la política de sus reyes debido a la condición legislativa del zoroastrismo. En Roma, el estado siempre descolló sobre la religión a causa de la continua depuración del Derecho Romano, pero el culto hacia los dioses suponía una legitimización para las decisiones públicas del estado.

## 1.2. Contraste de las estructuras militares romana y sasánida, paralelismos y diferencias

En Roma, la crisis del siglo III provocada por la anarquía militar de las legiones es incomprensible sin conocer la profesionalización del ejército romano impulsada por las reformas de Gayo Mario hacia finales del siglo II a. C. Hasta antes de los avatares de las legiones en Hispania y la debacle en la batalla de Arausio, los *quirites*, es decir, los ciudadanos romanos, acorde a su capacidad económica según el censo, acudían al reclutamiento consular sin reticencia, pues además de servir a la patria, podrían acrecentar su *auctoritas* para una posible carrera en el *cursus honorum*. Estos legionarios, pues, eran ciudadanos terratenientes, soldados no profesionales que debían finalizar la campaña para retornar a sus predios. Cuando las empresas romanas se extendieron a Hispania y Asia, su regreso se dilataba y, por tanto, sus cultivos se arruinaban. En las postrimerías del siglo II a. C. estos hombres no solo habían perdido sus cultivos, sino también sus predios, que habían sido acaparados por grandes latifundistas.

Por tanto, los ciudadanos aptos para el servicio militar disminuyeron. Los hermanos Graco, Tiberio y Gayo, pretendieron paliar esto con las reformas del *ager publicus*, pero fueron asesinados al ser acusados de tendencias individuales que los aproximaban a la monarquía. No sería hasta el advenimiento de Gayo Mario cuando la deficiencia militar se superó. Este *novus homus*, que alcanzaría siete veces el consulado, permitió a los *proletarii* (proletarios) el acceso a las legiones. Sin motivo para regresar a Italia, estos legionarios fueron, en contraste, profesionales: su servicio era permanente y se les adjudicaba tierras o jubilación pecuniaria después de finalizar su participación en el ejército. Pero la reforma mariana aceleró la caída de la República. Antaño, los legionarios luchaban por Roma, la República y el Senado, pues en el estado poseían tierras, no necesitaban del liderazgo de un individuo que prometiera botín y riquezas. Con respecto a eso, García (2015) señala: “La profesionalización impulsada por Mario supuso [...] la entrada en la escena política del ejército debido a la vinculación de fidelidad de las tropas con sus generales, que disponían así de un instrumento de fuerza para apoyar sus ambiciones personales” (p. 15).

Cuando los proletarios engrosaron las legiones, en contraste, luchaban por bienestar personal y, siendo sus generales quienes los guiaban a la victoria, su lealtad radicó en ellos, no en el régimen republicano. Como consecuencia, se produjeron los enfrentamientos entre Mario y Sila, César y Pompeyo, Antonio y Octavio. Todos ellos

socavaron los cimientos republicanos y fueron la génesis del protagonismo de la soldadesca. Los gobiernos fuertes de los cinco buenos emperadores: Nerva, Trajano, Adriano, Antonino Pío y Marco Aurelio (96-180 d. C.) controlaron la influencia del ejército. No obstante, tras la muerte del emperador filósofo, la carencia de herederos fuertes provocó que cada legión del Imperio fuera mayormente proclive a proponer un candidato a ser entronizado.

Inicialmente, la dinastía Severa consiguió mantener el orden y la centralización del Imperio. Desde Septimio Severo (r. 193-211 d. C.) hasta Alejandro Severo (222-235 d. C.) Roma tuvo estabilidad pese al protagonismo del ejército. La guerra era para Roma un oficio insoslayable, puesto que afianzaba su posicionamiento en un mundo en que tanto las tribus como las sociedades complejas aspiraban a sobrevivir o trascender mediante la conflictividad. Así, se entendería al imperialismo “de un modo más holístico e integral, profundizando en las dinámicas de los sistemas internacionales complejos y de amplio espectro [...] En sistemas anárquicos y competitivos, cada estado intenta maximizar su propio poder y seguridad en un marco general de violencia” (Champion, 2014, p. 42). De esto se colige que las legiones en el siglo III hayan llegado a poseer tanta relevancia en la sociedad romana; sin los soldados, el gobierno de un emperador no habría estado legitimado a causa de su debilidad para defender la *civitas* instalada en el interior de las fronteras del imperio, máxime desde la *Constitutio Antoniniana*.

En el mundo mediterráneo, Roma se fragmentaba por las múltiples querellas de generales que aspiraban al trono imperial resguardándose por los legionarios y pretorianos. Entretanto, en Irán, los nobles ya no consentían que el imperio hegemónico de los arios fuese dirigido por los partos arsácidas. En efecto, el gobierno de estos otrora reyes triunfadores sobre el reino de los seléucidas, uno de los sucesores del imperio de Alejandro Magno, se había debilitado ante la influencia de la nobleza y debido a las victorias de Trajano, Avidio Casio y Septimio Severo, cada uno había logrado tomar Ctesifonte, capital del Imperio parto. La nobleza estaba dispuesta a consentir el ascenso de una nueva dinastía que fortaleciera la situación de los iraníes, era el momento del auge de los sasánidas. El auge de esta nueva dinastía se produjo, precisamente, en la misma tierra de Ciro el Grande, Persis, que jamás claudicó totalmente ante Partia. Con tesón, Persia había resistido al helenismo, conservando un iranismo que perpetuó la identidad persa (Asimov, 2017, p. 245).

Así entonces, cuando Ardashir derrotó a Artabano IV en la batalla de Hormizdagán, 224 d. C., consumó la emergencia de Persia como un imperio de mayor estabilidad debido al poder del *shahanshah* sobre la nobleza *wuzurgan* y *azadan*. Precisamente, la historia del Irán antiguo es incomprensible sin conocer su estructura social, política y militar, marcada por el protagonismo de los nobles y la religión. La Persia sasánida, al ser un estado organizado y estructurado –así como su vecino occidental– compartió con los romanos nociones similares, aunque con matices.

En el Imperio sasánida la dimensión de ciudadanía existía; empero, probablemente haya sido un concepto menormente difundido debido a la brecha existente entre los estamentos nobles –principalmente el *shahanshah* (rey de reyes), los *wuzurgan* (las grandes familias nobles del Irán) y los *azadan* (nobles), que integraban los *arteshbaran* (guerreros)– con los *dahigan* (campesinos) y *hutuxsan* (artesanos). Con todo, la palabra con la que se denominaba al estado en época sasánida permite constatar la importancia de los sasánidas para diferenciarse de los demás pueblos, sobre todo cuando las divergencias se manifestaban en tiempos de guerra. La denominación *Ērānšahr* “tenía precedencia en el Avesta y designaba la mítica patria de los arios, ahora transpuesta a la región donde gobernaban los sasánidas. Esta idea debía ser aceptada por los zoroástricos y no zoroástricos del imperio” (Daryaee, 2009, p. 5).

Congraciados con la nobleza *wuzurgan* y *azadan*, tanto Ardashir como su hijo y sucesor, Sapor el Grande (r. 240-270), derrotaron a los emperadores romanos que emprendieron campañas contra el Imperio sasánida. Ciertamente, la osamenta del ejército sasánida se componía de este par de estamentos nobles, los cuales aportaban a los reyes la mayor parte de los *aswaran*, es decir, jinetes pesados que, debido a su posesión de predios, poseían una gran influencia a lo largo de la meseta irania. Después del revés de Alejandro Severo ante Ardashir en las estribaciones de Ctesifonte, Sapor I triunfó ante tres emperadores romanos en palestra: se impuso a Gordiano III, Filippo el Árabe y Valeriano. La pérdida de legiones en un periodo de crisis fue otra de las causas que socavó al Imperio romano, únicamente la intervención de Odenato de Palmira evitó que los persas continuaran con su campaña en territorio romano, “había salvado a Roma del desastre completo, conduciendo a los sasánidas a cruzar sus propias fronteras. [...] Roma ahora tenía que reconocer que el *spah* sasánida era una fuerza militar de clase mundial a la par del ejército romano (Farrokh, 2017, p. 158).

Con abismal éxito, Sapor aseguró el auge del *Ērānšahr* y, con ello, la centralidad gubernamental, la profesionalización del ejército, el dominio de Armenia y la sistematización del zoroastrismo como principal religión de estado, impulsada por Kartir y pese a la diseminación del maniqueísmo. El zoroastrismo permeó hondamente en el estamento de los *arteshbaran*, de modo que la fe resultó un elemento esencial en la motivación de los guerreros en su lucha contra los enemigos de los arios. El ejercicio de las armas se ejecutaba en vida, por lo que la vida material no era despreciada por los persas. Los humanos eran la expresión ósea –es decir, material– de Ohrmazd y Ahrimán, de modo que, a diferencia de las religiones semíticas, el zoroastrismo no subestimó la capacidad que ofrece la materialidad en el ámbito militar. En la fe zoroástrica el celibato y el ayuno se proscriben. En efecto, no son concebidas como actividad acorde a la virtud, pues el ayuno debilita al zoroastriano, mientras que el celibato frustra la proliferación de la vida (Duchesne-Guillemin, 1973, p. 320).

Después de las victorias de Sapor, Roma y Persia no tendrían confrontaciones decisivas hasta el advenimiento de Diocleciano en Roma y la entronización de Narsés en Persia. En efecto, los romanos debieron estabilizar la escisión interna del estado. Aureliano en 275 d. C. reunificó el Imperio romano tras vencer a los galorromanos y a Palmira, la división de esta última ciudad de produjo por la influencia adquirida por las victorias de Odenato. No obstante, las pretensiones de la Galia y Palmira de dividirse del Imperio romano no fueron tendencias nacionalistas; la jurisdicción, la cultura y el ejército de Roma habían ejercido un gran influjo en todas sus provincias, sean occidentales u orientales. Las escisiones aspiraban a reclamar la legitimidad imperial del gobierno romano. Póstumo, Tétrico y Zenobia no se plantearon erradicar al estado romano de la ecúmene, sino justificarse como autócratas lo suficientemente dignos en gobernar al Imperio de una manera centralizada, gestión que en bastantes ocasiones se complicaba para el emperador legítimo (Goldsworthy, 2009, p. 130).

Sobre el conflicto interno acaecido en la Persia sasánida, Bahram II enfrentó la secesión de Hormizd I Kushanshah en el este, momento propicio que permitió al emperador Caro saquear Ctesifonte. Con todo, no fue una guerra decisiva o prolongada como las predecesoras. Para que una beligerancia destacable ocurriera nuevamente ambas civilizaciones debieron afianzar su estructura política. Después de aproximadamente medio siglo en crisis (235-284 d. C.), Diocleciano dotó a Roma de la estabilidad necesaria

para erigirse una vez más como la eminente representante del poder occidental a través de la tetrarquía.

La tetrarquía demostró ser un sistema gubernamental eficiente mientras los tetrarcas, es decir, césares y augustos, tuvieran la suficiente pericia y lucidez para ejercer gobiernos competentes. Galerio, cuando fue César, traslució que el organismo era eficaz cuando derrotó al *shah* Narsés, reestableciendo el orgullo romano, así como recuperando el vasallaje de Armenia. El fracaso de Narsés mancilló a la dinastía sasánida; no obstante, el pueblo iranio estaba satisfecho con las reformas y las gestas conseguidas por los monarcas más eminentes; por consiguiente, la nobleza, a pesar de su influencia, optó por continuar apoyando a los sasánidas. De hecho, su aquiescencia con la entronización de Sapor II el Grande implicó la primera edad dorada para el *Ērānšahr*. Así pues, los sasánidas, a través de sus reyes y ejércitos, habían demostrado diligencia en la conservación de la civilización y de su *frahang* (cultura), por tanto, los militares continuaron siendo leales a la dinastía y sus contribuciones. En efecto, “el papel militar de los caballeros no se limitaba a la defensa del territorio iranio, sino también a la preservación y defensa del *frahang*, o cultura persa y la tradición del aprendizaje” (Farrokh, 2017, p. 287).

Al analizar las estructuras militares de ambas civilizaciones se trasluce que, pese a descalabros, las identidades romana e irania no se vieron socavadas. Los motines de las legiones para promover un usurpador jamás aspiraron a la creación de un estado ajeno al romano. Por su parte, el *frahang* sasánida era un elemento holístico en la nobleza irania, por lo que su identidad tampoco se vio alterada debido a la cohesión que generaba la idea de *Ērānšahr*, vínculo geopolítico y religioso que generaba una identidad en común entre los *arteshbaran*. La complejidad estatal que alcanzaron Roma y Persia –personificada en el *imperator* y el *shah*– permitió que ambos dispusieran de ejércitos que nunca maquinaron secesiones; las guerras civiles en este par de civilizaciones únicamente tenían como objetivo colocar a un regente más competente que asegurase la supervivencia del estado. Claramente, el profesionalismo de los ejércitos fue paralelo en el Imperio romano y en la Persia sasánida. Precisamente, por este motivo, en las fuentes se aprecia una mutua deferencia por los sistemas militares y pericias en el campo de batalla.

Desde los primeros enfrentamientos, los sasánidas eran conscientes de la capacidad marcial de los romanos debido a su extensión territorial. Para exaltar su victoria

ante Valeriano en Edesa, 260 d. C., Sapor no omitió señalar el ingente potencial humano que proporcionaban las provincias romanas al ejército del emperador:

Y estaban con [él] de la tierra de Germania, de la tierra de Raetia, de la tierra de Norico, de la tierra de Dacia, de la tierra de Panonia, de la tierra de Moesia, de la tierra de Istria [o Asturias], de la tierra de Hispania, de la tierra de África, de la tierra de Tracia, de la tierra de Bitinia, de la tierra de Asia, de la tierra de Panfilia, de la tierra de Isauria, de la tierra de Lyconia, de la tierra de Galacia, de la tierra de Licia, de la tierra de Cilicia, de la tierra de Capadocia, de la tierra de Frigia, de la tierra de Siria, de la tierra de Fenicia, de la tierra de Judea, de la tierra de Arabia, de la tierra de Mauritania, de la tierra de Alemania, de la tierra de Rodas, de la tierra de (¿) Osrhoene (?), de la tierra de Mesopotamia, un ejército de 70.000 [hombres]. (SKZ. 19-21)

Resulta sorprendente el meticuloso conocimiento que los persas tenían del territorio romano. Sapor, seguramente, detalló el potencial de reclutamiento romano para engrandecer aún más sus victorias. Así demostraba que no se había impuesto únicamente al Imperio romano, sino a toda la amalgama de pueblos que lo constituían y que, de igual manera, no eran arios. Esta narrativa de Sapor nos evoca a la de Alejandro Severo, quien también se autorretrato como un gran vencedor del prestigioso Ardashir. Con todo, esta apreciación de Sapor no fue un caso peculiar. En efecto, la campaña de Alejandro Magno contra la Persia aqueménida de Darío III había demostrado la competencia de los ejércitos occidentales. La debacle del primer imperio persa, ciertamente, impactó profundamente en la población y el ejército iraníes. Tan inveterada resultó esta perspectiva, que inclusive una fuente sasánida evoca la capacidad de las tropas alejandrinas para ocupar el nuevo territorio conquistado: “Su ejército, que se había agrupado como las pléyades, se dispersó como las estrellas del oso. Aún no había sido arrojado a la tierra antes de que sus soldados corrieran como el viento hacia sus propias tierras” (*Carta de Tansar IV*).

Como se aprecia, al igual que en el estamento autocrático, en el castrense se traslucen analogías con el cosmos. La fuerza de las armas era imprescindible para que la estructura cosmológica se conservará. Ahora bien, para paliar sus desventajas militares, los monarcas sasánidas realizaron reformas que no tardaron en asimilar armamento y tácticas romanas. Amiano Marcelino fue crítico con la endeble infantería sasánida; empero, relata que en 363, durante la invasión del emperador Juliano a Persia “su infantería está armada como [gladiadores] *mirmillos*” (*Historia XXIII.6.83*). La ósmosis

entre los ejércitos romanos y persas aumentó, paralelamente, con sus asiduas guerras. El relato de Marcelino sugiere, posiblemente, que el *paighan* persa se equiparó de mejor manera a las legiones, la mejor infantería en la Antigüedad Tardía. No obstante, los sasánidas no adoptaron pertrechos y tácticas solamente por mero pragmatismo militar. Ciertamente, algunos elementos militares grecorromanos se asociaban al prestigio en el ejército sasánida, como por ejemplo la *lorica musculata*. Con respecto a esto, Skupniewicz (2016) señala: “Es muy probable que la coraza fuera una [...] armadura de prestigio adecuada para reyes y altos funcionarios. La presencia de la coraza en la capital de Taq-i Bostan, donde la lleva una deidad, probablemente Verethragna, respalda aún más esta suposición” (p. 272).

Ahora bien, ¿qué testimonios patentizan una deferencia militar romana con respecto a Persia? Evidentemente, Roma junto a sus emperadores y legiones siempre se retrataron como los agentes máximos de la civilización, los regentes del orbe y del cosmos. Con todo, la sempiterna rivalidad de Grecia y Roma contra los imperios iraníes generó un profuso respeto y reconocimiento, fundado en una diplomacia que se retrotraía a las guerras médicas. Las legiones habían enfrentado a tribus celtas y germanas en el transcurso del Principado, coaliciones de menor complejidad al compararlas con un estado centralizado como el sasánida. No es de extrañar, por tanto, que las fuentes señalen las pericias de los persas, pues amén del respeto, retratar a una civilización poderosa hacía que una victoria romana ante esta resultase más honorable.

El ejército romano disponía de una infantería sin parangón; no obstante, su caballería era superada por los *aswaran*, por lo que reclutaba de jinetes auxiliares. Algunos de estos inclusive llegaron a ser partos y persas que, de hecho, alcanzaron gran estima incluso por parte de emperadores. Herodiano relata que la afición del emperador Cómodo por la caza y los gladiadores resultó tan vehemente que “eran sus maestros los más certeros arqueros partos” (*Historia del Imperio romano* I.15.2). Esto, sin embargo, se trata de un campo particular en la corte. En el campo de batalla las legiones padecieron y reconocieron la destreza irania en la doma del caballo.

Desde el siglo I a. C. –primer enfrentamiento de Roma contra un imperio iranio, el parto– hasta el VII –Heraclio contra Cosroes II–, los autores grecolatinos hicieron tenor en la máxima ventaja táctica de los iraníes: “Teme el soldado [romano] las saetas y la rauda retirada de los partos, y el parto las cadenas y el vigor de Italia” (Horacio. *Odas* II.13.17-19). El gran poeta romano revela, probablemente, una de las razones por las

cuales Roma y Persia jamás pudieron doblegarse definitivamente una a la otra: en Occidente predominaba un sistema militar basado en la infantería; en Oriente, en la caballería. Aunque, ciertamente, cabe plantearse si verdaderamente ambas civilizaciones se plantearon destruir el imperio del otro, es cabal que el prestigio de sus ejércitos no era omitido. De hecho, disponemos de un testimonio muy sugestivo de un emperador severo:

Decía también [Caracalla] que el imperio de los romanos y el de los partos eran los más poderosos; que si se unían [...] constituirían un único imperio invencible, pues los restantes pueblos bárbaros [...] serían presa fácil para ellos [...] Añadía que los romanos tenían una infantería invencible en el combate cuerpo a cuerpo con lanzas, mientras que los partos contaban con una numerosa caballería probada de puntería en el arco. Si estas fuerzas se unían, con la colaboración de todos en el éxito de la guerra, lograrían fácilmente someter todo el mundo bajo una sola corona. (Herodiano. *Historia del Imperio romano* IV.10.2-4)

Nótese el énfasis en “pueblos bárbaros”, en este fragmento el Imperio romano y la Partia arsácida son civilizaciones paralelas en poder. Si con respecto a los partos, Roma aceptaba sus logros, con la posterior dinastía sasánida este reconocimiento se acrecentaría, como se verá más adelante. La historiografía de Occidente, regularmente, desdeña en demasía la capacidad de los imperios iraníes: “El reino oriental carecía de la fuerza para conquistar las posesiones orientales de Roma. Los monarcas partos y persas tenían un poder limitado, confiando en el apoyo de los principales nobles [...], y estos hombres siempre amenazaban con convertirse en rivales” (Sabin, et al., 2008, p. 114). Así pues, consideran al *Ērānšahr* no como una superpotencia rival, sino como un estado que, aunque poderoso, no se parangonaba al Imperio de los romanos (Goldsworthy, 2009, p. 136).

Esta tradición historiográfica militar es debatible, sobre todo cuando las propias fuentes grecorromanas y la historiografía irania son concomitantes al momento de señalar la capacidad parta y sasánida: “En la época de Sapor I, los romanos se habían dado cuenta de que existía un nuevo poder en Oriente que podía derrotar a cualquier ejército romano e incluso matar a sus generales y mantener cautivo a su emperador” (Daryaei, 2009 p. 14). Los imperios iraníes, al igual que Grecia y Roma, se habían vuelto más sofisticados y poderosos con el transcurso de los siglos; su centralización y organización se demostraron con creces en la dinastía sasánida, que en ocasiones mantuvo en vilo a las legiones y que, más importante aún, perduró hasta el siglo VII.

Aunque Roma y Persia jamás se concibieron como civilizaciones totalmente iguales por motivaciones políticas, propagandísticas, religiosas y culturales, militarmente existió, ciertamente, una identificación recíproca de competencia. Como corolario, concebir a la Persia como un estado de poder limitado y lejano a igualar a Roma resulta problemático. De hecho, militarmente, ambos imperios fueron capaces de retener tribus y hordas bárbaras mientras lidiaban uno con el otro durante una perennidad. Las legiones y el *spah* sasánida eran, en efecto, sistemas marciales distintos, pero resultaban novedosos entre sí al suponer una antítesis de la tradición táctica de Roma con respecto a Asia y viceversa. Sobre esto, Farrokh (2017) asevera: “El ardor marcial persa no era menos ferviente que el de los romanos, y los soldados de ambos imperios se valieron de sus talentos militares mutuamente” (p. 1). Amiano Marcelino, por otra parte, fue soldado y, consiguientemente, un testimonio directo y fehaciente sobre el portentoso *spah*: “Gracias al entrenamiento militar, a la disciplina y a los ejercicios continuos de prácticas bélicas y del ejercicio castrense que hemos descrito con frecuencia, eran temibles incluso para los mayores ejércitos” (*Historia* XXIII.6.83).

La conformación de ambos ejércitos fue distinta: en Roma los proletarios y el campesinado engrosaron sus filas desde las postrimerías de la República; en el Irán sasánida la osamenta de los *aswaran* estaba constituida por la caballería de la nobleza. Pese a estas diferencias estamentales, en derecho internacional el enemigo era externo, por lo que la identidad romana o irania era omnímoda para la diferenciación en la guerra: el otro resultaba caótico al distanciarse culturalmente. Empero, ambos imperios difícilmente obtenían una ventaja clara sobre el otro, ergo, gradualmente se generó cierto grado de simpatía mutua, justificada por la competencia y habilidad del adversario. Poco importaba ya la procedencia de los reclutas, así como sus religiones, pues militarmente eran oponentes dignos. Ambos ejércitos demostraban sus virtudes y pericias asiduamente en la palestra, cuestiones metafísicas que ulteriormente serán analizadas de mejor manera.

## Capítulo II

### Las cuestiones religiosas del siglo IV: la tolerancia del cristianismo y el zoroastrismo sasánida

#### 2.1. Roma: el paganismo recontextualizado ante la expansión del cristianismo

En el Imperio romano, convencionalmente, se denomina “crisis del siglo III” al periodo comprendido entre la muerte de Alejandro Severo y la entronización de Diocleciano. Como se ha visto, aunque es certero que la soldadesca provocó un batiburrillo en la política de Roma, realmente esta crisis fue paralela a una transformación del estado, una transición que se sumó a muchas otras que acontecieron durante la historia romana. Consiguientemente, haya sido una crisis por antonomasia o no, la estructura del Imperio romano cambió y se trató, por supuesto, de un mecanismo que los romanos aplicaban para su subsistencia incluso desde la Monarquía. La religión fue un tema discutido y transformado en este periodo, tanto entre los emperadores y la élite de las clases superiores como en el *populus*. Ciertamente, el paganismo continuó siendo un elemento vigoroso, pero el auge del cristianismo y la crisis incidieron en cambios de ideología significativos.

Los emperadores y el pueblo interpretaban la precaria situación del Imperio del siglo III como una carencia de favor de los dioses, por ello, emperadores, soldados y la no élite procuraron ser más rigurosos con los rituales o incluso acudir a nuevos cultos que, pese a sus doctrinas y liturgias, pudieran ser sincretizados con el paganismo romano tradicional. Ante todo, las diferentes clases aspiraban a no asumir un riesgo innecesario con los dioses, objetivo que únicamente era posible a través de la práctica de una religión y filosofía que aunaran la veneración a la divinidad con la del emperador. De esto se concluye que ciertas religiones politeístas y de connotación monoteísta hayan conseguido coexistir en el Imperio; sin embargo, otras, como el cristianismo, contrastaban con esta ideología. Existía una amplia variedad de religiones en el estado romano, de modo que escoger una de ellas debía estar en “consonancia con la idea [...] de diversificar para reducir el riesgo. Una de las razones por las que los cristianos se convirtieron con facilidad en un chivo expiatorio era que su rechazo de los dioses paganos suponía asumir un riesgo innecesario” (Toner, 2012, p. 66).

Como corolario, durante el siglo III el politeísmo atravesó un proceso de renovación y recontextualización. Empero, a causa de la presencia del cristianismo, las religiones politeístas buscaron parangonarse en mayor medida a él y así no languidecer. De igual manera, el cristianismo se nutría de tradiciones politeístas que le permitieran acercarse más al pueblo. La ósmosis sería mayor, evidentemente, con el transcurso del tiempo. Debido a que nos centramos en la transformación del paganismo, es menester precisar este. Las religiones orientales poseían mayor connotación monoteísta y, para equipararse a la influencia cristiana, inexorablemente Roma debió acudir a las deidades del este, máxime a una: Mithra, deidad solar persa.

Cuando se produzca el contacto entre romanos y partos en el siglo I a. C., la asociación de Mithra con el Sol se intensificaría, pues aunque los romanos también poseían divinidades solares, estas todavía no habían adquirido una relevancia equiparable a la de las deidades supremas, probablemente porque estos dioses solares no estaban estrechamente vinculados a un estamento específico. He aquí una diferencia notable entre Mithra con los otros dioses: desde el periodo indo-iranio, Mithra fue un dios relacionado con las *männerbünde*, es decir, asociaciones de ciudadanos en las cuales el carácter militar descollaba. Las legiones de Roma, en constante campaña, estimaron a este dios por su vinculación al estamento militar, toda la liturgia relativa a este culto fue conocida en el marco de los misterios mitraicos. Mithra, hacia el final, era una divinidad guerrera, que a través de la tauroctonía, invitaba a la lucha escatológica del Bien contra el Mal (Campos, 2014, p. 139).

El sempiterno enfrentamiento entre el Bien y el Mal es un elemento clave del zoroastrismo, que se retrotraía al primer imperio persa: el aqueménida. En época sasánida este ideal perduraba y era un eje en el retrato y autorretrato de los persas con respecto a sus enemigos. Cuando las legiones adoptaron el culto, inminentemente la cosmovisión mitraica permeó con fuerza y, de igual manera, proporcionó una ideología con la que el ejército romano estableció diferencias y semejanzas con su homólogo sasánida, el *spah*. Mithra, como deidad solar, representaba el triunfo de la luz y el bien ante la oscuridad; claramente, esta concepción se aproxima tanto a la doctrina zoroástrica como cristiana. Con todo, aunque gran parte de las legiones acogió al mitraísmo, existieron otras religiones paganas que subsistieron junto a ella, algunas siendo específicas para el resto de estamentos.

La filosofía clásica continuaba siendo estudiada por la aristocracia y los emperadores. Era una consecuencia de la *paideia*, asequible únicamente a familias de abolengo o pudientes. En el siglo III, Plotino y sus discípulos fundaron la escuela neoplatónica, que adquirió connotaciones religiosas entre los paganos de clases altas. Conocemos, por ejemplo, que Alejandro Severo dedicaba parte de su tiempo a estudios filosóficos: “Después de las actividades públicas, bien militares, bien civiles, dedicaba mayor atención a la lectura de obras griegas, prefiriendo los libros de Platón de su tratado sobre la *República*” (SHA. *Alejandro Severo* XXX.1). Las obras de Platón, Aristóteles y otros filósofos continuaban siendo leídas por jóvenes aristócratas y emperadores, aunque adquirieron otros significados para adoptarse a la coyuntura.

En efecto, las tradiciones grecorromanas fueron integradas al nuevo contexto, siendo el neoplatonismo una consecuencia. La doctrina neoplatónica exhortaba a unirse con el Uno, una interpretación religiosa de la Idea del Bien de Platón, que fue innovada en el contexto del siglo III. Este neoplatonismo, por su doctrina monoteísta fundada en la filosofía clásica, claramente rivalizaba con el cristianismo y, posiblemente, era la filosofía o religión más refinada entre los paganos. Con respecto a esto, Leppin (2007) menciona: “Muchos paganos educados recurrieron a esas ideas [...] Los neoplatónicos se convirtieron en defensores intelectuales del paganismo; por lo tanto, Porfirio escribió un tratado contra los cristianos” (p. 98).

La crisis del Imperio, la idiosincrasia romana propensa a la adaptación y el auge del cristianismo causaron una reinterpretación no únicamente de la filosofía clásica y del pensamiento grecorromano, sino también de sus religiones en el nuevo contexto. Así, con el advenimiento del neoplatonismo, las ideas de Platón se desarrollaron hasta ser un dogma estrechamente asociado a la religión. Las dificultades que entrañó esta filosofía repercutieron en que su aprendizaje se limitara, en gran parte, a la élite, quienes, hacia el final, resultaron ser los campeones intelectuales del paganismo.

La filosofía de Plotino redundaba en beneficio del Imperio y sus nuevas transformaciones, pues era panteísta, permitiendo al mundo romano ser identificado como una emanación sensible del Uno, esto es, la divinidad y el principio universal, que es el Bien máximo y, amén de ello, posibilita que el bien emane al orbe (grecorromano). Este pensamiento era consonante a la interpretación romana del Imperio como entidad sacra y eterna. Los emperadores y la élite, consiguientemente, tendrían una noción del estado como un ente divino, adscrito a promover el bien en el mundo mediterráneo. Sobre esto,

Mitchell et al. (2010) menciona: “Se podía rastrear hasta los dioses individuales, a quienes el dios supremo había confiado la administración de las diferentes partes del mundo” (p. 92).

Las almas particulares del mundo romano procedían del Bien y conformaban una unidad terrenal cohesionada por las instituciones imperiales. El estado era, pues, una materialidad de la realidad metafísica. Efectivamente, Plotino menciona que “existe, de un lado, el Universo verdadero, y de otro, la copia de ese Universo, o sea, la naturaleza de este mundo visible” (*Enéadas* VI.4.2.5). La *koinonía* del Imperio romano garantizaba su bienestar y, con ello, su lugar en el mundo tangible, en el que la unidad imperial generaba una identidad fundamentada en la *civitas*, que los diferenciaba de otras civilizaciones y beligerantes en el derecho internacional. En la diplomacia y gobierno, de hecho, el emperador podía ser identificado como una analogía del Uno, mientras que los gobernadores provinciales u otros magistrados como sus emanaciones.

Esta concepción del universo romano como entidad sacra, posiblemente, se afianzó durante el Dominado, cuando la tetrarquía fundada por Diocleciano prefirió el término *dominus* a *princeps* para el emperador. Efectivamente, este Uno supremo, si bien impelía una vida ascética a los neoplatónicos, también guardaba analogía con otros cultos, como, por ejemplo, el del propio Diocleciano, quien fue investido con el título de *Iovius* (semejante a Júpiter), mientras que su homólogo occidental, Maximiano, recibió el de *Herculius* (semejante a Hércules). Si bien ambos fueron augustos, Diocleciano siempre fue el “uno” supremo. Ergo, cuando el Bien fue relacionado a Roma y su emperador, el mal fue retratado en los enemigos. Este dualismo se acrecentó aún más con el mitraísmo subsistente en el ejército. De igual manera, y como se ha mencionado, el dualismo fue omnímodo en el Imperio sasánida debido su fe zoroástrica y de tradición cultural mitraica. Consiguientemente, el autorretrato y retrato del otro, en ambas civilizaciones, tuvo un punto de convergencia a través de la dualidad.

El mitraísmo se reveló como un culto misterioso relacionado, de igual manera, al bien y la luz. Su asociación a los *arteshwaran* en la Persia sasánida influyó en la asimilación y adaptación por parte de las legiones, máxime cuando Mithra se relacionaba al contrato, elemento insoslayable en el derecho internacional antiguo al vincularse con los dioses; sobre el carácter divino de Mitra, Plutarco señala: “El primero se parece especialmente [...] a la luz, y el segundo, al contrario, a las tinieblas y a la ignorancia [...], en el medio de ambos está Mithra; por eso también, los persas dan a Mithra el

nombre de Mediador” (*De Iside et Osiride*, 46-47 ). La mediación de Mithra, entonces, generaba consenso en la guerra a través de un paradigma de comportamiento asociado especialmente a los soldados. Con esta aquiescencia, además se producía un ordenamiento del mundo y del cosmos, características análogas a la unidad neoplatónica.

Por otra parte, la unidad del Imperio, seguramente, tuvo una connotación referente al *pomerium*: todas las comunidades y territorios en el interior de las fronteras representaban un bien universal en virtud de la concordia originada por la ciudadanía y el emperador. El neoplatonismo y el mitraísmo coadyuvaban a esta noción al concebir al estado romano como una forma de estabilizar la ecúmene a través de un paradigma de comportamiento sustentado en la tradición política y religiosa de Grecia y Roma: el Bien. Pero la difusión del cristianismo obstaculizó esta idiosincrasia tradicional, pues promovía un nuevo orden de justicia, abocado a la igualdad y valor entre todo ser humano, independientemente de su ciudadanía. Juan Crisóstomo así lo patentizaba: “Porque donde está la nobleza de la fe, no hay bárbaro, ni griego, ni extraño, ni ciudadano, sino que todos se elevan a una altura de dignidad” (*Homilías sobre la carta a los romanos* II.13).

El cristianismo supuso un detrimento para la *koinonía* tradicional al discrepar con su noción de cosmopolitismo. Efectivamente, la ciudadanía romana era el eje de universalidad humana; el cristianismo, en contraste, valoraba idénticamente al hombre. Como corolario, la fraternidad romana languidecía ante la hermandad humana, que la mayor parte del pueblo consintió debido a la brecha ocasionada por el Dominado. La *pax deorum*, es decir, la paz de los dioses paganos fue criticada por su multiplicidad y contantes exámenes de la verdad. Tertuliano se quejaba de las divisiones suscitadas por el paganismo:

Todas las herejías en último término tienen su origen en la filosofía [...] Es el miserable Aristóteles el que les ha instruido en la dialéctica, que es el arte de construir y destruir [...] Quédese para Atenas esta sabiduría humana manipuladora y adulteradora de la verdad, por donde anda la múltiple diversidad de sectas contradictorias entre sí con sus diversas herejías. (*Prescripciones contra todas las herejías* VII.1)

El neoplatonismo y mitraísmo poseían una doctrina análoga, cuyo fin último en la vida práctica y material era el bien del estado. El cristianismo, en contraste, por su cosmopolitismo humano, suponía un detrimento para el enaltecimiento de un único estado

o ente sacro, como el romano. Entonces, siendo neoplatonismo y mitraísmo aplomos paganos durante los siglos III y IV, Roma encontró un dualismo que le permitió explicar su mundo y la ecúmene de una manera centralizada: su propia civilización era un autorretrato del bien, mientras que el mal tenía su materialización en lo ajeno a la tradición grecorromana. Con la influencia mitraica, emperadores y soldados, en parte, estigmatizaron a Persia como una materialización del mal. Empero, la centralidad propiciada por el *shah*, el poderío de Persia y la pericia de los *arteshwaran*, que desde el siglo III los romanos reconocieron en los sasánidas, superó una concepción de estos como somatización suprema del Mal. Que el *Ērānšahr* haya sido el estado más potente que Roma tuvo que enfrentar en las fronteras, si bien incidía en que Persia materializara una causa primordial de la guerra en el mundo, no entrañaba, en absoluto, que se la identificara como una entidad radicalmente caótica ni totalmente bárbara.

Persia era un estado que, por su distinto bagaje histórico y cultural, promovía ciertos cánones de civilización que divergían con el romano; por lo tanto, debía combatirse en el marco del derecho internacional. Aunque Roma ya había estigmatizado a otros pueblos de manera similar, el dualismo neoplatónico y sobre todo mitraico acentuaron este hábito. Ciertamente, al impeler un pensamiento dual, el mal se equiparaba al bien; incluso en el mitraísmo se llegó a deificar al mal por poseer una inmanencia irania que resultaba práctica para retratar y condenar la enemistad del otro. “El mal se estableció como un principio del mundo, que políticamente redundaba en beneficio para que los romanos justificasen su beligerancia con los sasánidas” (Cumont, 1980, p. 151).

Con todo, al ser el mitraísmo la adaptación de una deidad irania, resultaba absurdo que sus diferencias fueran insalvables al parangonarla al Mithra zoroástrico de los sasánidas. ¿En qué consistía su semejanza? Amén de la dualidad, en el mitraísmo –y en el neoplatonismo– existía un componente ético inmanente: la disciplina. Desde antaño la disciplina fue una virtud encomiada por los romanos, pues estaba estrechamente relacionada con la guerra que, hacia el final, garantizaba la supervivencia y grandeza del estado. Ahora bien, Persia había adquirido posesiones similares mediante la conquista y, aún más importante, consiguió conservar su identidad a través del *frahang*, tan practicado por los guerreros. En el Imperio sasánida, ciertamente, la disciplina se interpretaba como un mandamiento sagrado y una virtud bélica que garantizaba la subsistencia de los arios. Ambas civilizaciones se percataron de lo imperioso que resultaba la “disciplina en la administración de un vasto imperio [...] El mazdeísmo trajo la tan esperada satisfacción

al antiguo deseo romano de una religión práctica que sometiera al individuo a una regla de conducta y contribuyese al bienestar del estado” (Cumont, 1980, p. 154).

Apreciamos, por tanto, una diferencia práctica y una semejanza esencial entre Roma y Persia. Ambos promoverían una relación del mal con el enemigo, procurando así incentivar al ejército y al pueblo a combatir a un agente maligno y caótico que amenazaba a la verdadera civilización. No obstante, esta divergencia implicó, mayormente, fundamentos políticos y militares motivados por las asiduas guerras entre ambos estados. Esencialmente, tanto el Imperio romano como la Persia sasánida se remitían a un principio ubicuo de las civilizaciones complejas: la virtud. Ambas, específicamente, se apuntalaron en el principio de la disciplina. Roma y Persia compartían pensamientos y principios filosóficos similares que, indefectiblemente, las abocaron a identificarse en nociones primordiales de civilización, pues el dualismo que ambos estados adquirieron era jerárquico, es decir, entre el Bien y el Mal existían pueblos más semejantes o alejados del ideal civilizatorio.

## **2.2. Persia: el zoroastrismo de los siglos III-IV como dicotomía entre el rey el clero**

El zoroastrismo cobró vigor a lo largo de los siglos III-IV, sobre todo entre los reyes, los magos y los *arteshاران*. Existía una tendencia monoteísta que colocaba a Ohrmazd como deidad suprema, pero existían otras divinidades importantes como Mithra o Anahita, por las que diferentes monarcas persas tuvieron predilección. En esto el zoroastrismo sasánida encontró un problema fundamental entre los órdenes estamentales: mientras los *mowbeds* procuraban el establecimiento de un culto riguroso con Ohrmazd en la cúspide cultural, los monarcas, en contraste, optaban por otras deidades relevantes. Claramente, esta tendencia entre los reyes radicó en motivaciones políticas y propagandísticas suscitadas por una determinada circunstancia. Con respecto a esto, Wiesehöfer (2001) menciona: “Factores de política interna y exterior también influyeron considerablemente en la situación religiosa, así como la política religiosa de los reyes [...] Su actitud al tratar con sus súbditos estaba determinada por cuestiones de lealtad o resistencia, no por dictados religiosos” (p. 212).

Probablemente, el desarrollo que tuvo la iglesia zoroástrica influyó solamente en una parte de la representación del enemigo, pues la religión para los reyes de los siglos III-IV supuso una herramienta de cohesión estatal, no necesariamente una doctrina ortodoxa que determinara una política intransigente. Los reyes actuaban conforme a la

circunstancia, utilizando al zoroastrismo como mecanismo de legitimación según ameritara la circunstancia. De esto se colige que en política exterior Ardashir, Sapor I y Narsés se autorretrataran como agentes de Ohrmazd cuando se impusieron al mal, materializado por los romanos. En contraste, en política interna, el zoroastrismo no era aplicado rigurosamente por los *shahs*, a causa de la heterogeneidad religiosa que coexistía en el Imperio sasánida, el cual perentoriamente obedecía a la autoridad del rey de reyes.

Pese a las diferentes ramas zoroástricas, en la Persia sasánida existía una convergencia relativa al reconocimiento de la luz, la oscuridad, el buen pensamiento, la buena palabra y el buen acto. Estos conceptos, por supuesto, estuvieron especialmente dirigidos a la realeza, el clero y los guerreros: “Otra razón es que, para cada hombre, la adquisición de conocimiento respetando [sus] deberes, como conocer al creador y distinguir numerosas [obras de] justicia y pecado, es a través de la clase *Athornan* (clero)” (*Denkard* III.42). Los debates teológicos sobre la naturaleza de Zurván, Ohrmazd y Ahrimán no fueron un lastre severo como para que los habitantes del Irán omitieran una regla fundamental: el conocimiento que redunde en beneficio de toda la patria, siempre dimensionando la justicia y el bien.

El *Denkard* patentiza principios zoroástricos insoslayables. Aunque existieron herejías o ramas de esta religión, la esencia se conservó hasta cuatrocientos años después de la caída del Imperio sasánida ante el Califato Rashidun. Efectivamente, el vínculo con las deidades fue absoluto e impulsado desde la época de los primeros reyes sasánidas, quienes en sus relieves e inscripciones evidenciaron una estrecha asociación divina, que tuvo la finalidad de asegurar un dominio fructuoso sobre el pueblo y el mundo, de la que se consideraban el centro del mundo:

El dios que adora a Mazda, Sapor, rey de reyes de Irán y no-Irán, cuya raza [es] de los dioses, hijo del dios que adora a Mazda, Ardashir, rey de los reyes de Irán, cuya raza [es] de los dioses, nieto del dios rey Pabak, señor de Irán. (SKZ.I)

Destaca que Sapor I evoque a Ardashir, su padre y predecesor en el trono. Sapor patentiza que su labor material (u ósea, de acuerdo a la denominación zoroástrica) no se limita a una ética individual, sino que es una actividad moral dinástica. Efectivamente, todo el linaje real del *Ērānšahr* debía promover y practicar las enseñanzas zoroastrianas en el orbe, sobre todo cuando “Ardashir [...] organizó el imperio y promovió la revelación del

culto de Mazda y estableció muchos usos religiosos que legó a su dinastía” (*Bundahishn* XXXIII.15). Por otra parte, el autorretrato de *shahanshah* de iraníes y no iraníes también resulta sugestivo al revelar que su praxis no se constriñe a los confines del imperio ario. Cuando menciona a pueblos no iraníes –incluyendo al romano–, Sapor esclarece que estos, por sus diferentes ideologías, podían representar un detrimento para el estado sasánida. Por lo tanto, el *shah* podía intervenir justificadamente en conflictos contra estos pueblos en pos de la protección del *Ērānšahr*.

Para complementar esta idea de superioridad plasmada en el Cubo de Zaratustra en Naqsh-e Rostam, el relieve de Sapor el Grande en Bishapur representa al monarca resguardado por ángeles o victorias mientras porta su corona, que es una somatización del *xvarrah* adjudicado por Ohrmazd, Mithra, Ahahita u otro dios importante. Al igual que los romanos, los persas consideraban a su imperio la máxima exaltación de la idea de civilización y del bien, un imperio amparado por los propios dioses mientras el rey ejerciera adecuadamente su labor en la tierra, de la que era su regente. El autorretrato de civilización suprema que permea todo el orbe también se aprecia en el Imperio de Roma en el concepto de *Imperium sine fine*, propuesto por Virgilio en el siglo I a. C.: “No pongo a sus dominios límite en el espacio ni en el tiempo. Les he dado un imperio sin fronteras.” (*Eneida* I.278-279). Como se ha señalado, la enjundiosa identificación de Mithra con la luz, el Bien y el contrato en la propia Persia coadyuvó a que entre emperadores y legiones no existiera reticencia en acoger a esta deidad, que se sumó al politeísmo, aunque resguardando un tinte monoteísta para contrarrestar la influencia del cristianismo, claro está.

Cuando se cumplía diligentemente la doctrina en la Persia sasánida, las diferentes clases –desde el *shah* hasta el campesinado y artesanos– podían trascender al *Garonmana*, es decir, el “paraíso” o “el mundo mejor”. Un gobierno óptimo del rey de reyes denotaba poderío político y miliar, que garantizaban la supervivencia del *Ērānšahr* en la ecúmene y, asimismo, lo aproximaban a la luminosidad. No obstante, en contrapartida, si el *shah* era déspota e indolente con respecto al bienestar del Imperio, la singladura del estado se acercaba a la oscuridad y tinieblas. Esto tenían consecuencias radicales, pues el *frahang* (cultura) persa corría el riesgo de ser aniquilado por el caos, el desorden y la mentira. Por consiguiente, la guerra era un momento álgido en el que reyes y guerreros manifestaban su eficiencia en la vida ósea o viceversa.

Como corolario, no es de extrañar que, durante los primeros enfrentamientos contra el Imperio romano, los sasánidas se hayan remitido a la fe zoroástrica para representar al enemigo. Los romanos, en efecto, eran agentes caóticos; Sapor en el Cubo de Zaratustra alega que “César mintió nuevamente, [e] hizo daño a Armenia” (SKZ. IX). Debido al irrespeto de las cláusulas de paz impuestas a Filipo el Árabe los romanos se retrataron como promotores de la mentira y desorden. Entonces, para los *arteshtaran*, específicamente los *aswaran* sasánidas, combatir contra las legiones suponía un acicate, puesto que permitía rezumar su devoción zoroástrica, que aspiraba a erradicar elementos subversivos en el reino o morir honorablemente en su hazaña. Algunos *mowbeds*, de hecho, observaban el combate para determinar a los guerreros caídos que, con ultranza, habían manifestado su fe y protegido el *frahang*, posibilitando su trascendencia. Precisamente, resulta plausible que antes de cada batalla, estos se hayan encomendado a Mithra, que durante la época sasánida lideraba las fuerzas del cielo contra las hordas del abismo. En el Imperio sasánida se aprecian con creces las formalidades religiosas que caracterizaban a los estados antiguos al iniciar las hostilidades.

Si bien los reyes persas empleaban al zoroastrismo como herramienta de propaganda ante las amenazas procedentes del exterior, sobre todo de Roma, existía un estamento que, verdaderamente, dictaminaba su vida conforme a la doctrina zoroástrica: el *asronan*, esto es, el clero. La política y el derecho internacional repercutían en la actitud pragmática del *shahanshah*, que en la administración del estado sasánida, como se ha señalado, no se presentaba como una figura intransigente y perseguidora. Los magos, en contraste, se autorretrataron como los dechados zoroástricos que, por lo tanto, eran reacios a cualquier herejía o fe distinta que aspirara a rivalizar con el zoroastrismo. El máximo exponente de esta rigurosidad fue Kartir, cuya brillante carrera religiosa inició siendo *herbed* y culminó como *mowbed*. Sorprendentemente, es el único personaje aparte de los monarcas que pudo constatar su biografía y éxitos en inscripciones y relieves, cuestión que patentiza la importancia que adjudicaba la dinastía a la máxima autoridad del clero. En las inscripciones, Kartir detalla “su misión religiosa y su viaje al otro mundo para conocer asuntos sobre la verdadera religión y la forma correcta en ritos y rituales. Su inscripción tiene un relato fascinante de su visión del paraíso, el infierno y el purgatorio” (Daryaei, 2009, p. 80).

Las asiduas menciones de Kartir al paraíso e infierno son, ciertamente, dualistas, motivadas por las naturalezas divinas de Ohrmazd y Ahrimán. Aunque el *mowbed* y los

magos se esforzaban en erradicar las herejías y aspiraban a construir una iglesia ortodoxa, sus conceptos religiosos y moralidad también permearon en los *shahs*, quienes se apuntalaron en esta moralidad para combatir a los no-iranios que amenazaban el *frahang*. En el *Ka'ba-i Zartosht* (Cubo de Zaratustra), Kartir menciona a los *devs* (demonios) como agentes materiales de Ahrimán, que merecen ser purgados del reino sasánida: “Ahrimán y los demonios fueron castigados y reprendidos, y las enseñanzas de Ahrimán y los demonios partieron del imperio y fueron abandonadas” (KKZ. IX). Se esclarece, consiguientemente, un paralelismo entre la realeza y el clero, máxime considerando que la labor ósea y material de los reyes se traslucía con creces en la guerra, en la que las legiones romanas, pudieron haber sido concebidos como *devs* del mal y la mentira de Ahrimán.

Así entonces, aunque la política exterior no estaba motivada imperativamente por la religión, el zoroastrismo proporcionaba una herramienta eficaz para fortalecer la identidad aria en el derecho internacional antiguo, siendo en tiempos de guerra más notable. Amén de autorretratar al *Ērānšahr* como el mundo luminoso de la fe verdadera y complacer así a los magos, los guerreros y el pueblo, los reyes cumplían de esta manera con el *dastgerd*, es decir, la relación próxima entre monarcas y dioses. Esto coadyuvó a consolidar a la dinastía sasánida durante el siglo III. Aunque la supuesta sistematización zoroástrica no era una realidad entre todos los estamentos de la Persia sasánida, la religión permitió suscitar una práctica centralización e identidad irania, que en época arsácida no se consiguió. Con respecto a esto, Boyce (1979) menciona:

Ninguna de las medidas religiosas de la época –iconoclastia, el fomento al culto de los templo de fuego, la reforma del calendario, el establecimiento de un solo canon autorizado de las escrituras– afectaba a la doctrina; y de hecho (irónicamente, para una dinastía presentada regularmente como los primeros creadores y defensores de la ortodoxia zoroástrica), los sasánidas realmente debilitaron la fe al dar prominencia a sus propias creencias zurvanistas. Sin embargo, en un sentido práctico, la iglesia zoroástrica fue, evidentemente, fortalecida, unificada, enriquecida y servida por un cuerpo cada vez mayor de sacerdotes disciplinados; y también recibió estímulo intelectual, a través de encuentros con aprendizajes extranjeros. (p. 117)

Existía otro elemento que permitía a los sasánidas distanciarse de la civilización romana: precisamente, quien otrora fue el destructor de su civilización, es decir, Alejandro Magno. En el siglo IV a. C., Alejandro había conquistado el Imperio persa aqueménida. Tiempo después de su muerte, cuando el imperio alejandrino se dividió, Persis o Fars había resistido el dominio total de los seléucidas y, de hecho, conservó su iranismo a través de los *fratarakas*. De esto se colige que en el siglo III, en el auge sasánida, el zoroastrismo haya sido un fin incuestionable, puesto que era un componente insoslayable de la solera irania. Para los sasánidas, el helenismo había resultado pernicioso para el Irán antiguo. En gran parte, achacaban la responsabilidad de la difusión de la cultura helenística al Imperio parto arsácida, su predecesor iranio: “Cuando la corrupción se generalizó y los hombres dejaron de someterse a la religión, la razón y el estado, y desapareció todo sentido de los valores, sólo mediante el derramamiento de sangre se pudo restaurar el honor en ese reino” (*Carta de Tansar XIV*).

La *Carta de Tansar* es, en gran parte, una diatriba al régimen arsácida, por lo que el fragmento citado patentiza la censura que los sasánidas dieron a la laxitud parta con respecto al *frahang* y el zoroastrismo, problemática únicamente salvable derrocando a aquella dinastía a través de las armas, hecho materializado por Ardashir. Los arsácidas, sin embargo, no eran el germen del helenismo y del detrimento a la cultura irania. En el siglo III lo era el Imperio romano, que se consideraba el epígono de la cultura helena y que guardaba una profusa admiración por Alejandro Magno. El antiguo monarca macedonio se había convertido, ciertamente, en un ídolo. El zoroastrismo de Kartir y de los magos repudiaba a los ídolos, mientras que los *shahs* consideraban a los epígonos romanos como una amenaza latente, capaz de destruir nuevamente al reino iranio. Consiguientemente, pese a tener motivaciones específicas, los *mowbeds* y el *shahanshah* persas aunaban al concebir la superioridad irania frente a la cultura grecorromana.

La crisis zoroástrica se debía tanto a la conquista de Alejandro como al desdén arsácida. Un ídolo del mundo grecorromano había impulsado la debacle del iranismo, de esto que, gradualmente, Alejandro se haya convertido en un epítome del mal: “Cuando el rey Alejandro de mala fama llegó al país de Irán, la fe divina fue (demasiado) dañada. Todos los escritos (conservados en) los Dez-i Napesht fueron quemados” (*Denkard III.429*). El inicio de la compilación y canonización del Avesta por Ardashir y Tansar tuvieron la finalidad de exhumar la antigua solera y así evitar la pérdida del *frahang* ante

cualquier amenaza conquistadora, sobre todo cuando varios emperadores romanos aspiraban a emular a Alejandro Magno conquistando Persia.

Por otra parte, menester es recordar la iconoclastia sasánida. En efecto, los relieves persas en los cuales las divinidades invisten con el *xvarrah* a los reyes no eran centros culturales, sino monumentos propagandísticos. Los santuarios de los sasánidas eran los templos de fuego, elemento que se concebía como símbolo de la verdad, pureza y restauración. En el zoroastrismo sasánida, las estatuas de ídolos se condenaban al considerar que en ella habitaban *devs*. Ciertamente, la iconoclastia fue otro fundamento que legitimaba la superioridad del *frhang*, más puro y riguroso al no someterse a imágenes de ídolos. Sobre esto, Kreyenbroek (2013) señala: “Una posible razón de la actitud emocional de los sasánidas hacia los «ídolos» pudo haber sido que Irán nunca desarrolló una tradición escultórica propia, por lo que las estatuas de culto eran generalmente hechas por artistas griegos y parecían «extranjeras»” (p. 27).

Lo extranjero, como se ha visto, suponía un detrimento para una solera irania en construcción y, pese a que la influencia de otras civilizaciones era indefectible, los *mowbeds* de la Persia sasánida era reticentes, máxime si el extranjero era griego o romano. Kartir señala que se impulsó “la destrucción de ídolos, la dispersión de tiendas de los *devs* y los santuarios y nidos de los dioses se abandonaron” (KKZ. 10). Una evidente referencia a centros de imágenes culturales que contrastaban con la iconoclastia zoroástrica, así como una crítica a los partos arsácidas, que habían sincretizado los ídolos griegos con la cultura irania.

Por lo tanto, aunque aún en periodo incipiente, el zoroastrismo sasánida del siglo III constituyó, en gran parte, la matriz de la identidad irania de la Tardoantigüedad. El zoroastrismo era dualista, de modo que resultó inminente que los *shahs* y los magos autorretratan al *Ērānšahr* como el estado del bien, la verdad y la luminosidad; mientras, cualquier otra civilización externa era un agente del caos y la falsedad. Este dualismo no solo experimentó una significativa ósmosis en Roma, sino que también poseía paralelismos con la visión cristiana de la vida, del mundo y de la realidad. No obstante, tanto el dualismo del Imperio romano como de la Persia sasánida se apuntalaba en cada estado centralizado, es decir, en una potencia política. El cristianismo, en contraste, era universal y proselitista, por lo que divergía con la cosmología y escatología tanto romana como persa. ¿Podía esta nueva fe adaptarse a las circunstancias de la Roma bajoimperial?

### **2.3. Crisol pagano-cristiano: Constantino resuelve el dilema de la identidad romana**

Aunque el proselitismo cristiano y su doctrina soteriológica generaron una gran recepción en Roma, inminentemente la nueva fe propagada por el Imperio debía aunarse con el pragmatismo político romano, así como con el paganismo recontextualizado. Como hemos visto, los diferentes órdenes estamentales –desde la plebe hasta el emperador– concebían al territorio dentro de los *limites* como un espacio sacro semejante al *pomerium*. Para los romanos las fronteras del Imperio delimitaban el único espacio digno de habitar, es decir, constituían la máxima exaltación civilizatoria que, debido a su bagaje histórico y solera, tenían la capacidad de supeditar a cualquier nueva creencia. El cristianismo, pues, desarrollaría una dependencia del mundo romano al haber sido impelido por Constantino y los demás emperadores cristianos. Debía adaptarse a una política en etapa transitoria que, consiguientemente, aún contenía elementos culturales de tradición pagana.

Se produjo un crisol pagano-cristiano que tuvo su germen con Constantino. La conversión, iniciación y aprendizaje de Constantino en la doctrina cristiana fue gradual, por lo que jamás pretendió erradicar a la tradición. Actualmente, pese a que es taxativa su conversión y fe cristiana, resulta imperativo reconocer que su ambición y convicción radicaron, en mayor grado, en el gobierno del estado romano. Constantino fue un hábil político que aspiró a reestructurar el orden del Imperio romano, siendo su baza tanto el legado del Dominado inaugurado por Diocleciano como las nuevas propuestas cristianas. Sobre esto, Goldsworthy (2009) señala: “Es necesario que sea visto como uno de los muchos usurpadores [...] que compitió por el poder imperial en los siglos III y IV. Ese fue el contexto de su conversión, así como de sus actitudes y política religiosa” (p. 178). Analizar la carrera y el gobierno de Constantino, pues, no consiste en transformar su gestión en una historia puramente cristiana, sobre todo considerando la relevancia que los emperadores daban al estado romano.

La finalidad de Constantino era preservar y restaurar el Imperio, de modo que necesitó tanto a cristianos como a paganos para retener la púrpura. La tradición grecorromana y sus conceptos divinos ya constituían un aplomo para el emperador cristiano. En efecto, a Constantino se lo identificó a través de ideologías paganas que sincretizaban perfectamente con la doctrina cristiana. Se aseveraba que estaba en comunión con la *Mens Divina* (Mente Divina), que había acatado el consejo del *divinum*

*numen* (voluntad divina) y que sus gestas se debían al *divino monitus instinctu* (guía de la inspiración divina). Este fue un momento inicial, en el que Constantino se fundamentó en la tradicional cosmovisión pagana. Como se aprecia, no se menciona ni a Dios ni a deidad pagana alguna. Los conceptos abstractos primaban y se impregnaban en la población romana hasta generar un discurso político sustentado en la teología y el estado.

Cada emperador alegaba que su gobierno estaba legitimado y amparado por una determinada divinidad. En el siglo III esta tendencia se acentuó a través de cultos que se aproximaban al monoteísmo, sobre todo aquellos relativos a divinidades solares. La ejemplificación por antonomasia fue Sol Invicto, tan alabado por Aureliano. Los cultos de connotación monoteísta permitían identificar a un emperador de mejor manera, de esto también el éxito del neoplatonismo y el mitraísmo. Como corolario, la adopción de Constantino del Dios cristiano, en el siglo IV, no fue un acto inopinado, tan solo eligió a una deidad distinta. Empero, a diferencia del anterior paganismo monoteísta que argüía que los diversos dioses eran emanaciones o manifestaciones de la divinidad máximo, el cristianismo perentoriamente argumentó que Dios no solo era la máxima deidad, sino la única. El Dominado adjudicó más poder al *dominus* o emperador. En el siglo IV ya era una figura distante y bastante deificada, por lo que la creencia de Dios como único gobernador del universo se ajustaba a la idiosincrasia y al plan de Constantino. En efecto, a Dios se lo identificaba como “la «mente eterna» del cosmos [...], como un «general» celestial que mantiene el equilibrio en el universo, como un comandante supremo que mantiene el orden en el campo de batalla, una analogía que el emperador soldado cristiano podría apreciar” (Matson, 2004, p. 112).

Por lo tanto, la deidad cristiana y su omnipotencia guardaban estrechas analogías con el *dominus*. En un periodo de reestructuración, ciertamente, el culto a Dios era el predilecto para allanar las problemáticas suscitadas en el siglo III; ello fue posible mediante un discurso en el que el emperador era el líder supremo y el *famulus Dei* (sirviente de Dios). Consiguientemente, Dios fue allende a un discurso religioso, pues su proximidad con los estamentos gobernantes, inminentemente, lo dotaron de un cariz político. Así, por ejemplo, véase la terminología empleada por Lactancio: “¿Con cuánta mayor razón se debe ser fiel a Dios, emperador de todos, que puede dar premio [...] no sólo a los vivos, sino también a los muertos? Así pues, el culto a Dios [...] es propio de la milicia celestial” (Lactancio. *Instituciones divinas* V.19.25-26). La solera grecorromana referente a la guerra perduraba y, al ser Roma la potencia del Mediterráneo,

jamás la abandonaría. El cristianismo estaba organizado y poseía unas Sagradas Escrituras únicas, estos recursos estaban ausentes en el paganismo, por lo que la mayor centralización y rigurosidad del cristianismo dieron a Constantino una justificación de su poderío y al Imperio un patrimonio para su cohesión.

Con todo, la lucidez de Constantino supo afianzar la nueva estructura del Imperio al aunar nociones comunes entre paganismo y cristianismo. De esta manera, el pueblo romano, que durante siglos había asimilado y adoptado creencias y costumbres distintas, dispondría de un mayor abanico de posibilidades que permitiría a los estamentos identificarse entre sí. Como lo revela la numismática, Constantino también fue devoto de una deidad solar: Apolo. Desde el siglo III, como se ha señalado, las deidades solares eran estimadas por cultos paganos próximos al monoteísmo, de modo que se implantó una asociación entre Apolo y Dios con la cual paganos y cristianos se percatarían de que ambos cultos redundaban en beneficio del Imperio. Matson (2004) alega: “Constantino parece haberse dado cuenta de que Sol podría servir como un puente sobre el cual sus súbditos podrían seguirlo desde el politeísmo pagano, pasando por el sincretismo solar, hasta el monoteísmo cristiano” (p. 125). Definitivamente, pues, había un dios supremo en el Imperio, los tradicionalistas lo identificaría con Apolo o Sol Invicto, mientras que los cristianos reconocerían al Sol como una alegoría de la luminosidad de Dios.

Precisamente, la identificación de Dios con la luz traslucía el carácter de la dualidad cristiana, en la que el bien se asociaba a la luminosidad y el mal con la oscuridad. ¿Existía un parangón de esta dualidad cristiana con el dualismo zoroástrico persa? Como doctrina rigurosa y organizada, en efecto. Así, por ejemplo, al igual que Kartir condenó herejías y religiones como el maniqueísmo, autores cristianos del Imperio romano demuestran su reticencia a Mani: “Pergeñó unas falsas e impías doctrinas [...] y desde Persia las fue transmitiendo como veneno mortífero hasta nuestra propia tierra habitada, y desde entonces el impío nombre de los maniqueos pulula hasta hoy entre muchos” (Eusebio de Cesarea. *Historia eclesiástica* VII.31.2). Ciertamente, el monoteísmo contextualizado del paganismo y el cristianismo estaban impulsando en el Imperio romano una nueva identidad basada en la teocracia.

Con todo, cuando examinamos el derecho internacional en la Antigüedad obtuvimos testimonios fehacientes acerca de la prioridad que los autócratas daban a sus estados, siendo la religión su recurso más útil para legitimar la superioridad de una

civilización. Como corolario, cuando Roma empezó a adquirir un carácter teocrático con Constantino, a Dios se lo identificó como una entidad propia de la identidad romana. En efecto, paulatinamente el concepto de ciudadanía romana consistiría en homenajear a esta única y máxima divinidad. El universalismo del cristianismo fue vinculado a Roma y su emperador, por lo que la fraternidad romana apuntalada en la *civitas* se contextualizó al haberse integrado esta fe en el mismo concepto de ciudadanía. “Había una serie de conceptos comunes entre «paganismo» y «cristianismo» [...] Todos los grupos tenían en común la idea de que el emperador tenía la responsabilidad del bienestar de su imperio” (Leppin, 2007, p. 97).

Nuevamente, el estado y su emperador crean un autorretrato único del Imperio, que los romanos concebían como el ente civilizado por antonomasia de la ecúmene. Aunque en el siglo IV fue la doctrina cristiana la que aumentó el vigor de esta identidad, el paganismo monoteísta de Diocleciano ya había diferenciado a los romanos del resto de la barbarie. Así lo patentiza una carta suya al procónsul de Egipto: “Los maniqueos [...] han entrado en nuestro reino, recientemente, de nuestro enemigo, el pueblo persa [...], infligen daño a los estados civilizados [...]; intentarán contagiar [...] a los romanos modestos y tranquilos y a todo nuestro imperio con su veneno maligno” (*Collatio legum Mosaicarum et Romanarum* XV.3.4).

El discurso de Diocleciano, ciertamente, evoca la mentalidad de Eusebio, pues no se recusa principalmente al maniqueísmo, sino a su procedencia: Persia. Resulta sugestivo que, aunque el Imperio romano se reestructuraba a partir de una teocracia, la diatriba también tomaba una singladura política. Los autores cristianos, el clero y la Iglesia, efectivamente, coadyuvaban al emperador en la crítica a un régimen potente y, con ello, amenazador de la identidad romana. Los romanos eran conscientes de la centralización sasánida y de su alcance, de ello el auge del cristianismo, pues permitía a Roma plantear una nueva religión cívica, la única verdadera y digna de una civilización que contribuía a diferenciarlos decisivamente en el derecho internacional a través de la dualidad de Bien y Mal fortalecida por el cristianismo.

El monoteísmo –desde su recontextualización pagana hasta el cristianismo–, evidentemente, generó unidad, pues el Bien adquirió un carácter referente a la ciudadanía romana y su Imperio. Y, si bien es cierto que el paganismo y el cristianismo eran heterogéneos, la figura del *dominus* en el emperador era una, representaba la autoridad de

la divinidad en el orbe. Orosio estableció la necesidad del sincretismo monoteísta y su presencia en Roma: “Ese único y verdadero Dios, cuya existencia aceptan, aunque con distintas interpretaciones todas las escuelas [...] Ese Dios que gobierna los cambios de imperios y de épocas [...] ha fundado el Imperio romano, sirviéndose para ello de un pastor de paupérrima condición” (*Historias contra los paganos* VI.1). Nótese además la referencia a un pastor, ¿un paralelismo entre Rómulo y Jesucristo?

Así pues, neoplatonismo, mitraísmo y, sobre todo, cristianismo, renovaron la identidad de la *civitas* romana. El emperador romano era el representante del emperador celestial y, con ello, del Bien. Con todo, la oficialización del cristianismo acaecería con Teodosio en 380, por lo que se debe evitar caer en el paralogismo de identificar al Imperio romano como un imperio netamente cristiano cuando, realmente, se encontraba en un periodo de transición. El gobierno se transformó en uno teocrático fundamentado en un crisol monoteísta, es decir, fue el resultado final de un devenir histórico impulsado por el debate entre paganos y cristianos que, en definitiva, establecieron algunas influencias recíprocas que fortalecieron al Imperio después de la crisis del siglo III. Teología y política convergieron, de esto que Eusebio de Cesarea identifique a Constantino como un nuevo paladín de la cristiandad, inclusive planteando una vida paralela a la de Moisés:

Lo mismo, pues, que, en tiempos de Moisés y de la antigua piadosa nación de los hebreos, precipitó en el mar los carros del faraón [...], así también Majencio y los hoplitas [...] se hundieron [...], dando la espalda al ejército que venía de parte de Dios con Constantino. (*Historia eclesiástica* IX.9.5)

Obispos, escritores y teólogos, por su erudición en un contexto romano, atribuyeron cualidades divinas del cristianismo a Constantino y, ulteriormente, a su dinastía y a los gobernantes cristianos. Eusebio es un ejemplo cabal de ello, Van Dam (2008) asevera: “Constantino se apropió de la vida de Jesús para servir a sus objetivos políticos; Eusebio se apropió de la vida de Constantino para servir a sus objetivos teológicos” (p. 286). Existía un ejército celestial, sin duda, pero Constantino en el mundo terrenal tenía la misión proteger al Imperio dueño del credo verdadero de la barbarie y de los demonios, que gradualmente también llegarían a identificarse con los ídolos del paganismo. Estas concepciones de demonios e ídolos son análogas al zoroastrismo sasánida, claro está. De esto se colige el éxito de ambos imperios en su centralización, ambos buscaban renovarse después de una época dantesca, la crisis en Roma y el periodo

parto en Persia. Con todo, esta centralidad y consciencia de civilidad únicamente posibilitada por las instituciones estatales y el autócrata permitirían al *dominus* y al *shah* retratarse, en cierta medida, como iguales, dado que sus estados eran los únicos de la ecúmene que se esforzaban por el desarrollo de una solera política y religiosa impulsada por sus autoridades, una en Occidente y otra en Oriente que buscaban el verdadero Bien.

Así entonces, es un craso error considerar que el vigor de este proceso de centralización cristiana y zoroástrica suscitó un retrato del otro totalmente agresivo y de connotación de “guerra santa” o “cruzada”. Ambos imperios y sus autócratas eran demasiado fuertes; en parte, eran la personificación del estado, por lo que existían otras motivaciones que incidían en la representación del enemigo. Antes de Teodosio, el legado de Grecia, de la República romana y del Alto Imperio eran componentes de representación inmanentes para el estado romano. Aunque Nova Roma –posteriormente renombrada Constantinopla– fue una urbe, en gran parte, cristiana, Constantino la fundó, igualmente, empleando recursos que evocaran la eminencia de la tradición grecorromana. Constantino confiscó antigüedades de varias ciudades, incluyendo Roma, para trasladarlas a Nova Roma. Descollaron una estatua broncea procedente de Nicópolis que honraba la victoria de Augusto y la Columna de las Serpientes de Delfos, que conmemoraba la victoria griega contra los persas en las guerras médicas. “Estos famosos monumentos confirmaron la posición de Constantino como un auténtico protector de los griegos y de verdadero heredero de los emperadores romanos. Además, reconoció su propio linaje imperial, incluido su trasfondo tetrárquico” (Van Dam, 2008, p. 306).

La tradición grecorromana era ingente y su vigor no desapareció súbitamente. El *dominus* y el clero supieron articular el credo cristiano y las nuevas ideologías con la filosofía política grecorromana, así como con la teología helena. Al emperador, consiguientemente, se lo concibió como un individuo capaz de brindar armonía al estado. El cristianismo, al predicar una doctrina soteriológica, anunciaba el advenimiento de un nuevo orden de justicia y, si bien la escatología resultaba ser el meollo de esta salvación, el orden social que se obtuvo a través de la tolerancia del cristianismo permitió al pueblo romano y a la élite cristiana corroborar “las cualidades divinas de Constantino y sus sucesores, generando así una democratización teológica. Se trató de la inauguración de un nuevo paradigma imperial, en el que la teocracia adjudicó al estado la armonía que tanto necesitaba” (Casares, 2022).

Al estar en auge y al haber sido adoptado por Constantino, el cristianismo generó esta democratización teológica, en la que el pueblo llano supo de mejor manera lo que implicaba ser romano y el papel del emperador en el mundo y el cosmos. El paganismo altoimperial era público y heterogéneo. El cristianismo, a través de sínodos y concilios consiguió superar estas barreras. El nuevo credo era ecléctico, ascético, colectivista y milenarista. Como consecuencia, estuvo al alcance de todas las clases, que llegaron a concebir la necesidad del estado romano, pues eran tolerados y formaban parte de esta nueva cohesión política y teológica. La identidad individual cristiana, fundamentada en la fe, consiguió extenderse hasta conformar una comunión con el estado, dado que albergaba a cada una de estas individualidades. La alianza del emperador con la Iglesia fue fructuosa, pues esta junto a los santos fue intermediaria entre el pueblo y el autócrata, creando así un sentimiento de unidad que disminuyó las brechas entre los segmentos sociales. La Iglesia, consiguientemente, se presentó como una entidad lógica que justificaba la estructura de la sociedad tardorromana, legitimando, asimismo, la autoridad de los emperadores (Toner, 2012, p. 282).

#### **2.4. La Persia de Sapor II: la verdadera cosmovisión del zoroastrismo con respecto al cristianismo**

Aunque Tansar y Kartir habían realizado un ímprobo esfuerzo por centralizar a la iglesia zoroástrica y disminuir la influencia de otras religiones como el cristianismo, judaísmo, budismo y maniqueísmo, la autoridad y poderío del *shah* era demasiado fuerte como para que los *mowbeds* monopolizaran la política religiosa del estado sasánida. Desde Sapor I hasta Narsés, cultos ajenos al zoroastrismo jamás fueron concebidos como una amenaza por los reyes, de esto se colige que incluso población cristiana haya habitado el *Ērānšahr*. No obstante, cuando Sapor II el Grande estaba entronizado, Constantino no solamente ya había tolerado el cristianismo, sino que este también había adquirido prominencia en el Imperio romano al asociarse con su identidad. *Las actas de los mártires* son las fuentes que mayormente se han estudiado para atribuir una persecución sistemática de los cristianos durante el gobierno de Sapor II, pues cuando el cristianismo llegó a vincularse con Roma y sus emperadores, los fieles de este credo, aparentemente, suponían un detrimento para el gobierno persa de Sapor II. Así entonces, ¿son estas *actas* fuentes fidedignas? Aún más importante, ¿realmente el cristianismo influyó en una representación peyorativa de los persas hacia los romanos?

En ciertas cuestiones referentes a la doctrina, el cristianismo, ciertamente, divergía con el zoroastrismo. En la religión irania hemos visto la relevancia de la materialidad, el mundo y la ética ósea, características inherentes a la creación zoroástrica, en la que el mundo terrenal representaba una materialización del bien al haber sido creado por Ohrmazd, así lo manifiesta un *yasht* del *Jorda Avesta*: “Mi quinto nombre es Todas las cosas buenas creadas por Mazda, la descendencia del principio sagrado” (*Yasht de Ohrmazd* I.7). El orbe y su naturaleza eran, en efecto, el espacio y la palestra en el que los hombres (iranios) ayudarían a Ohrmazd a enfrentar a la somatización del mal de Ahrimán, manifestado a través sus agentes caóticos. Los sasánidas eran conscientes de que se encontraban en el *gumēzišn*, es decir, un “estado de mezcla”, en el que el ser humano y las instituciones fundadas por este eran aliados potentes en la lucha contra el mal. El *Ērānšahr*, al estar constituido por iranios, era un ente potente por su capacidad de realizar acciones colectivas que maximizaran las buenas acciones de la humanidad en la lucha cosmológica contra el mal.

En la ética zoroástrica, el Imperio sasánida resultaba ser una entidad de ingentes recursos humanos que redundaran en favor de Ohrmazd. Se trataba de un vehículo terrenal que propiciaba el advenimiento del *frašgird*, esto es, la restauración del mundo y del cosmos a su estado primordial y perfecto. Esta predilección por la vida material, evidentemente, suscitó una exhaustiva crítica al cristianismo por parte del clero. Al ser el mundo y el cosmos una realidad creada por el mismo Ohrmazd, los zoroástricos profesaban una escatología distante del misticismo supraterráneo, dado que la perfección se encontraba en la misma naturaleza creada. La soteriología de un único salvador, por otra parte, era insuficiente pese a que disponía de la figura de Saoshyant, que a diferencia de Jesucristo, era el paladín definitivo del bien en su guerra contra el mal, mas no un salvador que prometía un reino allende al terrenal. Las enseñanzas de Zoroastro “sobre la naturaleza «*spenta*» de la creación física, y su visión del reino de Dios que vendría sobre la tierra, mantuvieron al zoroastrismo casi como una religión de este mundo [...], que no tenía esperanzas para el más allá” (Boyce, 1979, p. 120).

En la mentalidad zoroástrica, el ascetismo profesado por los cristianos generaba descuido en la vida terrenal y en las obligaciones inmanentes con esta. Por otra parte, debido a una escatología allende al mundo, los zoroástricos se escandalizaban ante la subestimación del cristianismo por los elementos de la naturaleza, máxime cuando alegaban que el fuego sagrado de sus templos era un ídolo. El *shah* procedía del linaje de

los *yazads*, por lo que, al ser un dios de la tierra, no consentía una afrenta a sus posesiones de este mundo. Sapor II, efectivamente, debió escandalizarse cuando Constantino le escribió una carta que, hacia el final, era un epítome de su flamante doctrina cristiana: “Declaro sin ambages que honro a ese Dios [...] De hinojos a él invoco; huyo de toda sangre nauseabunda y de olores repugnantes y abominables, y me aparto de toda luminiscencia terrenal” (Eusebio de Cesarea. *Vida de Constantino* IV.10.1).

Durante cierto tiempo Sapor II debió preocuparse por la presencia de fieles cristianos en su imperio, pues suponían un óbice en el devenir del estado iranio al ser proclives al espionaje y a la traición debido a su afinidad con Constantino, Roma y el cristianismo. La población cristiana de Persia se identificó, inicialmente, como una “quinta columna”, un segmento subversivo que actuaría en favor del enemigo y desestabilizaría al Imperio sasánida desde su interior. En 337 la suspicacia de Sapor II, supuestamente, se manifestó. En efecto, el *shah*, se aprestaba a iniciar una campaña contra Roma, por lo que ordenó la recolección de impuestos que sustentaran su empresa. Simeón, obispo cristiano de Ctesifonte se negó, siendo este el germen de la intolerancia y persecución, según las actas de los *mártires*. Ahora bien, ¿verdaderamente el meollo de la política “anticristiana” de Sapor II fue la diferencia doctrinal? Acerca de esto, Payne (2015) señala: “Incluso si Sapor II recibió y leyó una carta de Constantino, el argumento de que la corte irania percibió al cristianismo como un fenómeno romano sobrestima la medida en que el estado romano se presentó en términos cristianos” (p. 39).

Consideremos que las fuentes que relatan el gobierno de Constantino y del Imperio romano a partir del siglo IV adquieren connotación cristiana, precisamente porque algunos autores pertenecían a esta fe y la retrataban como único credo de Roma; un error, como hemos visto, al percatarnos que el Imperio atravesaba una etapa transitoria. En contraste, cuando analizamos las fuentes zoroástricas y sasánidas, la narrativa cambia. Al igual que el Imperio romano, la Persia sasánida era un estado multicultural, en el que las autoridades religiosas resultaban ser intermediarios fructuosos, pues se comunicaban con segmentos poblacionales o habitantes provinciales que poseían una cultura o fe diferentes. Cuando Sapor II se preparaba para la campaña contra Roma, su principal interés radicó en invitar a participar a toda la población del *Ērānšahr* a cooperar en beneficio del estado contribuyendo con las instituciones fiscales. La negativa de Simeón, causada por su espiritualidad, no entrañó la simiente de una persecución religiosa que tuviera la finalidad de purgar a todos los cristianos de Persia.

La negativa de Simeón, seguramente, influyó en que inicialmente la tolerancia del cristianismo haya sido representada como un elemento desestabilizador. Empero, la masa poblacional cristiana de Persia salió incólume de la que se ha interpretado como una política punitiva, que realmente tuvo la finalidad de regular y disciplinar a los cristianos que habitaban dentro de las fronteras del Imperio sasánida. Que los castigos de Sapor II y de los *mowbeds* se hayan enfocado en los líderes cristianos recalcitrantes revela que la monarquía y la iglesia zoroástrica emplearon una violencia principalmente simbólica. Efectivamente, aspiraban a integrar, organizar y regular a la cristiandad conforme a las leyes del *shah*, su corte y su Imperio, cuestiones que antes de la negativa de Simeón se apreciaban en el estado persa:

No se puede descartar que en la vida cotidiana los cristianos también se consideraran a sí mismos como habitantes [...] o incluso como gente de *Ērānšahr* [...] En circunstancias normales los cristianos no tenían lealtades divididas entre el señor mundano y el divino, dado que las dos formas de obediencia no se excluían entre sí. (Wiesehöfer, 2001, p. 203)

La centralización de la iglesia zoroástrica, si bien había mejorado en el siglo IV con respecto al III, aún no se consumaba. La noción de una religión de estado o iglesia estatal no era una realidad en época de Sapor II; pese a que él y otros monarcas hayan cooperado con los *mowbeds* en el alcance de objetivos paralelos, el *shah* no concebía a la iglesia zoroástrica como una entidad igual en poderío, y menos aún como la rectora definitiva del estado sasánida. Ciertamente, el gobierno de Sapor II patentiza que la iglesia zoroástrica disponía de una mayor influencia en ciertos periodos, pero resulta menester advertir que monarquía e iglesia cooperaron en el gobierno de este rey debido a que fines políticos y religiosos convergieron. La política religiosa de los persas –tanto aqueménidas como sasánidas– era convencional; “el pragmatismo guiaba la actitud de los persas hacia las tradiciones de sus súbditos. Sabían cómo insertarse en las ideologías existentes para hacer que su gobierno fuera aceptable” (Van de Mieroop, 2020, p. 381).

Hacia el final, existía siempre una política religiosa, dependiente de la actitud del *shah*. Pourshariati (2008) alega: “La máxima autoridad para declarar casos de herejía recaía en el monarca por su posición de jefe del estado mago, sumo sacerdote y juez supremo [...], el rey no fue dirigido por ninguna religión, sino por consideraciones políticas y económicas” (pp. 347-348). La supuesta amenaza cristiana a la identidad del

*frahang*, posiblemente, fue definitivamente desmentida tras el Concilio de Seleucia-Ctesifonte en 410, cuando la iglesia cristiana de Persia fue oficialmente reconocida por el estado sasánida, creando así una propia organización eclesiástica.

Ahora bien, si el cristianismo se ha planteado erróneamente como un elemento de incidencia exagerada en la representación de Roma, ¿en qué consistía el verdadero imaginario? El dualismo zoroástrico, aunque esencial en sus categorías cualitativas y contrarias de Bien y Mal, guardaba una jerarquía, instalada entre este par de órdenes morales. Es decir, el bien y el mal materializados no eran perentorios para un individuo o una colectividad, pues a través de su comportamiento podía acercarse mayormente al uno o al otro. Existía, efectivamente, un estado de mezcla asociado a cada ser humano, concepto intrínseco al *gumēzišn* en el que los sasánidas pensaban que desenvolvían su vida. De acuerdo al *Mēnōg-ī Khrad*, en el zoroastrismo existías tres clases de hombre:

El espíritu de sabiduría respondió así: “Hay tres clases de hombres, uno es hombre, uno es semihombre y uno es semidemonio. Un hombre es aquel que no tiene dudas sobre la creatividad de Ohrmazd, la destructividad de Ahrimán y la existencia de la resurrección y la existencia futura [...], que su origen es de ambos seres, de Ohrmazd y Ahrimán. Y su creencia está en esta religión pura y buena de los adoradores de Mazda; y no cree ni escucha ninguna heterodoxia. Un semihombre es aquel que realiza los asuntos de las existencias mundanas y espirituales según su propia opinión, engreído y obstinadamente; ya sean deberes y buenas obras por la voluntad de Ohrmazd o sean por la voluntad de Ahrimán, proceden de él. Un semidemonio es aquel en quien sólo hay, por así decirlo, el nombre del hombre y de la raza humana, pero al realizar cada acción es como un demonio de dos piernas. No comprende la existencia mundana ni espiritual, no comprende ninguna obra buena ni pecado, no comprende el cielo ni el infierno, e incluso no piensa en la cuenta que debe rendir el alma”. (XLII.1-16)

Este pasaje revela cabalmente la concepción persa de la humanidad y de las civilizaciones que la constituyen. Los humanos puros son aquellos pertenecientes al *wehdēn*, es decir, la Buena Religión: el zoroastrismo. Evidentemente, el concepto de *wehdēn* se relacionaba estrechamente al iranismo (*ērīh*), puesto que era la religión en la que se justificaban los reyes y la que los *mowbeds* aspiraban centralizar totalmente. El opuesto dual de los *wehdēn* lo conforman los *agdēn* (los de mala religión), identificados,

desde luego, con los *anēr* (no iraníes). Sin embargo, como se ha mencionado, el dualismo zoroástrico tenía estructura jerárquica, por lo tanto, los *agdēn* también podían adscribirse a distintos órdenes. Efectivamente, ciertas religiones y civilizaciones se aproximaban al mal, mientras que otras al bien. Estas últimas compaginaban con el zoroastrismo en algunas características, por lo que podían cooperar con él en su lucha cosmológica contra el mal supremo.

Entonces, ciertos grupos humanos de *agdēn* eran “semihumanos” debido a que, en parte, practicaban una religión que los impulsaba a ejecutar buenas obras que favorecieran la lucha cosmológica contra Ahrimán. Como relatan, por ejemplo, las *Res Gestae Divi Saporis*, el *shah* persa era rey de los iraníes y los no iraníes, por tanto, se establecía cierta política integradora de religiones consideradas como *agdēnīh* (mala religión), aunque no antípoda a la interpretación cosmológica y del mundo de los sasánidas. El zoroastrismo no consignaba una tolerancia semejante a la de los cristianos “cruzados, quienes toleraron a [...] judíos y musulmanes [...], pero que hubieran preferido convertirlos [...] Más bien, los zoroástricos poseían fundamentos ideológicos y cosmológicos para alistar a los seguidores de algunas religiones malas, como los cristianos y los judíos, en su proyecto imperial” (Payne, 2015, p. 31).

Los *ēr*, esto es, los iraníes, no veían en su condición de *wehdēn* un obstáculo, en efecto, podían establecerse relaciones fructuosas con otras civilizaciones y religiones que compartieran ideologías similares. De hecho, las propias escrituras sagradas del zoroastrismo indican la existencia de individuos cuyo comportamiento errado no merece un juicio incorrecto de supuesta perversidad incompatible: “De acuerdo con las Leyes Primordiales de la Vida, el líder debe hacer plena justicia al errado y a la persona recta, tanto como a la persona cuya falsedad está combinada con la probidad” (*Gathas* VI.61). Los “semihumanos” de otras religiones y civilizaciones, por consiguiente, traslucían probidad que debía reconocerse. El *shahanshah* y los *arteshtaran*, como mencionamos en el estudio del derecho internacional, demostraron el respeto que tenían a Roma por visualizar en ella ideologías similares al de civilización. Ciertamente su cultura era distinta al *ērīh*, pero no podían subestimar el orden civilizatorio que la *paideia* había generado en Roma. Cuando el Imperio romano acogió al cristianismo, su unidad se restauró tras la crisis, por lo que para los sasánidas, posiblemente, el Imperio de los romanos era otro ente de ingentes recursos que podría cooperar en la lucha contra el mal,

pues su condición de civilización era un fin que toda la humanidad debía alcanzar. No obstante, su civilización, por supuesto, era superada por el *ērīh*.

En la cosmología zoroástrica, tanto *anēr* como *ēr* habían recibido de los *waxšwar* (portadores de espíritu) los componentes esenciales de la religión, así como los principios civilizatorios: agricultura, ganadería, instituciones, arte, virtud, entre otros. En efecto antes de esta división binaria entre iraníes y no iraníes la humanidad era la misma y, a pesar de su ulterior separación, todos conservaron los componentes esenciales de la religión y civilización. El *frašgird*, precisamente, consistía en la convergencia de todas las civilizaciones en una sola y para alcanzarlo, por supuesto, se requería cooperar en el *gumēzišn*. Se colige de esto que Roma estaba dentro del orden jerárquico dual de la humanidad, no representaba ni se la retraba como el bien supremo, pero su condición de civilización la aproximaba a la luminosidad:

A los rumis [i.e. romanos] que ayudan [...] (a los de la fe mazdayasniana) y a otros que viven una vida similar (buena), debe exponerse el texto original del "Ganj-i-Shapigan". (En otras palabras, los judíos y los griegos que desean creer en la religión mazdayasniana) [...] deben recibir una formación completa en la religión. (*Denkard* IV.100)

Este fragmento del *Denkard* nos informa sobre la política integradora *Ērānšahr*. Al igual que Roma, para Persia era menester desarrollar su estructura estatal y civilizatoria, para la cual se requería un orden jerárquico que fuera concomitante al dualismo zoroástrico. La dinastía de Sasán y los *mowbeds* apreciaron en el cristianismo un elemento que, aunque perteneciera al *agdēnīh*, contribuía al orden social, pues estaba siendo centralizado en una civilización paralela a la suya y, por otra parte, también destacaba la necesidad de una cosmología divina. Acaso el cristianismo, al alejarse gradualmente de los ídolos, fue concebido por los persas como una religión más noble que el paganismo de antaño. La nueva *pax deorum* que Roma había suscitado a través de nociones monoteístas creó una unidad identitaria que no fue subestimada por los sasánidas. Ciertamente, Roma compartía méritos éticos propiciados por el nuevo credo y, pese a que esta moralidad jamás se parangonaría al *ērīh* y el *frahang* de los fieles de la Buena Religión, era una manifestación semihumana de otra civilización originada por los *waxšwar* que, por tanto, actuaba correctamente en diversas cuestiones cosmológicas. Acerca de esto, Payne (2015) alega: “Los zoroástricos [...] podían invocar [...] la

participación de *agdēn* en las instituciones [...] [Estos] contribuyeron con un buen trabajo, *kirbag*, debido a su acceso a los bienes de civilización disponibles como herencia común de la humanidad” (p. 57).

El monoteísmo cristiano alejó, paulatinamente, al Imperio romano de los ídolos politeístas, tan condenado por el zoroastrismo. Así entonces, probablemente, la tolerancia y asociación del cristianismo a la identidad y *civitas* romana causó una mayor identificación de la Persia sasánida con respecto a la civilización grecorromana. El discurso de ambas civilizaciones adquirió un núcleo monoteísta, que compaginó la naturaleza de ambas civilizaciones, personificadas por los autócratas. Resulta sugestivo el lenguaje que Sapor II y Constancio II emplean en una época en la que el monoteísmo en ambos imperios se había implantado férreamente: “Yo Sapor, Rey de Reyes, socio de las Estrellas [...], a mi hermano, Constancio César, [...] ofrezco el más amplio saludo [...] Yo, Constancio, vencedor por tierra y por mar, Augusto perpetuo, a mi hermano el rey Sapor, ofrezco el más amplio saludo” (Amiano Marcelino. *Historia* XVII.5.3-10). Ambos soberanos se conciben como hermanos, colegas e iguales. Que otrora Constantino y el emperador de Roma hayan sido concebidos como generadores de cristianismo, ya no resultaba un óbice debido a los bienes éticos y civilizatorios que esta fe proporcionaba.

La autoridad de los autócratas, ciertamente, fue necesaria y la artífice para la identificación. Sin el *shah* o el *imperator*, los estados habrían quedado aislados en el derecho internacional y la identificación entre civilizaciones, posiblemente, hubiese mermado. Acerca del zoroastrismo, fue una religión asociada principalmente a los magos, clase elitista y distanciada del pueblo, por lo que en Persia habría sido insuficiente para generar cohesión social (Rahimi, 2013, p. 194). Los reyes sasánidas, quizá, interpretaron de mejor manera las implicaciones de la cosmología zoroástrica al no marginar a otras poblaciones que traslucieran cualidades civilizatorias. Roma era un imperio poderoso con ubérrimos recursos materiales y humanos que eran consonantes al concepto de civilización que tenían los sasánidas, pues, por su condición, el *imperator* y los romanos impulsaban una industria unificada que los acercaba a los principios civilizatorios: “Esto, también dice en la revelación, que Ohrmazd creó todo el mundo material en una sola morada, para que todos fueran uno; porque hay mucho esplendor y gloria de la industria en el mundo” (*Bundahishn* XXIV.25).

Un análisis vacuo produce una interpretación falaz sobre la coexistencia entre zoroastrismo y cristianismo. Erróneamente, suele encasillarse a estas religiones en una dualidad infundada que, aparentemente, azuzó a romanos y sasánidas a acrecentar su hostilidad. Nada más lejos de la realidad, el cristianismo, contrariamente a lo que se cree, guardaba semejanzas con el zoroastrismo por haber sido acogido por otro autócrata y su civilización. Ello permitió a la Buena Religión de los sasánidas concebir al cristianismo como una fe de semihumanos que, asimismo, disponían de una cultura civilizada. El emperador de Roma fue imprescindible para esta identificación, en efecto, con la adquisición de naturaleza divina, el *dominus* era un homólogo al estar presente en la dualidad Bien y Mal. El emperador romano personificaba a un estado de religión semihumana que se aproximaba al Bien, concepto desarrollado en el propio Imperio romano mediante debates neoplatónicos, mitraicos y cristianos. La verdadera dualidad consistía, entonces, en la ubicación del beligerante romano en una jerarquía dinámica.

Con todo, resta un problema: si bien los sasánidas consiguieron retratar a Roma a través de una política nutrida por la religión, ¿cómo lo hicieron los romanos? El cristianismo había reestructurado al Imperio y posibilitó su restauración. No obstante, aún coexistía con una solera filohelena y jurista inveterada que, consiguientemente, imposibilitaron que el cristianismo fuera el único elemento que Roma empleaba para el imaginario que tenía del Imperio sasánida. Así pues, resulta menester examinar esta solera, estrictamente asociada al Derecho Romano y la *paideia*.

## Capítulo III

### **Roma, heredera del Mediterráneo de todos los tiempos; Persia, heredera del Oriente Próximo de todos los tiempos**

#### **3.1. Tradición grecorromana y memoria histórica: el Derecho Romano, la herencia helénica, la figura del ancestro en la concepción del mundo y la cuestión del bárbaro oriental**

La inherencia de la *Urbs* estaba constituida, en gran medida, por el Derecho Romano, de manera que el Imperio relacionó su desempeño en la ecúmene de acuerdo a sus leyes. La diplomacia o relaciones internacionales con otras civilizaciones estaban engarzadas al *ius gentium*. Puesto que su imperio tenía como confines Hispania y Siria, Roma estuvo abocada a regular la actividad de las poblaciones bajo su férula, así como de aquellas próximas a su campo de influencia. La Persia de los sasánidas era la civilización más potente con la que colindaba, consiguientemente, los acontecimientos producidos en territorio iranio se vincularon a la perspectiva romana del derecho.

Las fuentes romanas, tanto altoimperiales (ss. I-II d. C.) como contemporáneas de los siglos III y IV, nos informan acerca del derecho internacional en periodos pacíficos y de beligerancia. La relevancia del derecho se aprecia en sus referencias al legado ancestral para legitimar una política expansiva que, de hecho, repercute en la sintonía del emperador con el pueblo para diferenciarse de la barbarie. Siendo el Derecho Romano parte de la solera de la *Urbs*, indefectiblemente se empleaba todo su bagaje para modificar la política interna y el derecho internacional. En efecto, juristas y emperadores “decretan lo que legitima un acto, incorporando en ocasiones elementos de la antigua formalidad en sus definiciones, pero a veces no: porque eso, sobre todo, es la prerrogativa imperial de la Antigüedad tardía, mantener o descartar las tradiciones a voluntad” (Meyer, 2004, p. 252).

El derecho internacional y la legalidad que adjudican los ancestros constan cabalmente en las fuentes. Así, para ejemplificar la legitimidad de las posesiones adquiridas por Roma en la guerra contra Partia, Herodiano menciona una carta de Alejandro Severo a Ardashir: “Esta carta decía que Artajerjes debía permanecer en su propio territorio sin intentar cambiar el statu quo [...], cada uno debía estar contento con su parte [...] La carta además recordaba las victorias de Augusto, Trajano, Lucio y Severo

sobre ellos” (*Historia del Imperio romano* VI.2.1). Nótese la importancia al señalar la legitimidad de cada Imperio, cada uno debe satisfacerse con su parte. Destaca que Herodiano evoque las victorias de anteriores emperadores romanos, ancestros del Principado. Las otrora tierras bajo poder iranio habían sido anexadas legítimamente, el *ius belli* y la formulación de tratados posteriores entre romanos e iranos ratificaban el dominio al triunfador. La ley romana, consiguientemente, procuraba aplicarse mediante el *ius civile*, en beneficio del estado, pues era el ente sacro por el cual sus habitantes debían regirse. Los pueblos o civilizaciones derrotados, entretanto, debían manifestar deferencia y supeditarse al *ius gentium*. En la política y sociedad del Bajo Imperio convergían una “multiplicidad de relaciones, en las que la ley se usaba como una herramienta de aplicación, una expresión de poder o un peón en los interminables juegos que se desarrollaban entre emperador y ciudadano, centro y periferia, ricos y pobres” (Harries, 2004, p. 8).

El ancestro como figura de legitimidad y justificación para Persia también se aprecia en una descripción de Dion Casio: “Se jactó [Ardashir] de que recuperaría todo lo que los antiguos persas habían tenido, hasta el mar griego, alegando que todo esto era su derecho herencia de sus antepasados” (*Historia de Roma* LXXX.4.1). Pese a su autorretrato de superioridad, Roma no excluye los derechos que otras civilizaciones – máxime de aquellas equiparables a su poder– tienen en la geopolítica. El derecho internacional se manifiesta en el consentimiento que Roma otorga a Persia de resguardar una parte de los territorios de sus antepasados. Al haberse suscitado el primer enfrentamiento entre el Imperio romano de Alejandro Severo y la Persia sasánida, la historiografía grecorromana no soslayó la legitimidad de ambas potencias. Aunque no es fehaciente que los sasánidas tuvieran conocimiento riguroso acerca de su dinastía predecesora, la aqueménida, la historiografía de la *Urbs* se los atribuye. El Imperio romano no subestimó el supuesto derecho que los neopersas tenían para restituir la gloria del extinto Imperio aqueménida:

Creendo [Ardashir] que todo el territorio que mira a Europa, de la que está separado por el Egeo y el estrecho de la Propóntide –conocido en conjunto con el nombre de Asia–, era una posesión de sus antepasados, quería recuperarlo para el Imperio persa. Argumentaba que desde Ciro, el primero que traspasó la realeza de los medos a los persas, hasta Darío, el último rey de los persas, cuyo reino destruyó Alejandro de Macedonia, todas las tierras hasta Jonia y Caria

habían sido gobernadas por sátrapas persas. Así, pues, creía que estaba en su derecho restaurar todos los dominios persas tal como habían sido antes. (Herodiano. *Historia del Imperio romano* VI.2)

En este pasaje, el derecho consuetudinario romano es extrapolado a los persas, quienes solicitan un *rerum repetitio*, esto es, una devolución de sus bienes. Por otra parte, cuando Herodiano revela “su sapiencia en historia y geografía, es cabal que continúa con una tradición que se retrotrae a Heródoto, quien en su *Historia* (I.1-4) argüía los motivos para la pugna entre Europa y Asia” (Casares, 2020). A causa de la recepción cultural helenística por parte de Roma, su Imperio de los siglos III-IV se identificaba como epígono de los éxitos griegos. Entonces, no solo se estructuraba una representación del beligerante enemigo, sino también un autorretrato del propio estado. Esto, de acuerdo a los romanos, generaba estabilidad y equilibrio en la diplomacia al confinar la hegemonía de las dos principales civilizaciones de la ecúmene al Mediterráneo y a Oriente Próximo. Con respecto a esto, Van de Mieroop (2020) señala: “El mayor historiador de las guerras Médicas fue Heródoto (finales del siglo V), que vio sus orígenes en una antigua oposición entre Asia y Europa” (p. 371).

La existencia de ambos estados garantizaba orden y gestión en territorios que, debido a su ubicación geográfica y potencia económica, eran susceptibles a razias e invasiones de la barbarie. Resultó más práctico para Roma y Persia acordar tratados entre ellas debido a su dimensión del derecho internacional; con pueblos de menor complejidad orgánica esto hubiese resultado más dificultoso. De ello que el derecho funcionara como un mecanismo que, de cierto modo, retratara a Persia como una civilización. Efectivamente, “aunque los enfrentamientos militares entre Roma y Persia continuaron durante siglos y sus diferencias ideológicas eran irreconciliables, es evidente que ambas «potencias mundiales» reconocieron desde el principio las pretensiones de la otra de ser de igual rango” (Dignas y Winter, 2007, p. 232).

De lo expuesto, se colige que la historiografía romana estaba instruida en Derecho Romano y, asimismo, exaltaba a la *paideia*, es decir, la educación civilizatoria que daba a la ecúmene una condición ordenada. Dion Casio, de ascendencia griega y romana, cubre en su *Historia de Roma* aproximadamente mil años de acontecimientos. Empero, al igual que Herodiano, no vivió lo suficiente para presenciar el conflicto romano-persa posterior a la guerra entre Alejandro Severo y Ardashir. Con todo, su importancia no estriba en su

capacidad narrativa, sino en su educación política y helena. Al tener ancestros griegos, Dion procura mencionar y asociar el legado griego en Roma, tema primordial al momento de estudiar la representación de un enemigo común que helenos y romanos tuvieron: Persia. Este historiador es un ejemplo cabal de la tradición historiográfica y jurista mediterránea, que en los siglos III y IV era exclusivamente grecorromana y, por consiguiente, la única legítima para la ecúmene occidental. Acerca de esto, Greatrex (2001) menciona: “La importancia perdurable que se concede a la retórica y a la educación clásica, junto con el creciente atractivo del derecho, proporciona la clave para comprender la proliferación de historiadores de abogados en la Antigüedad tardía” (p. 156).

Dion Casio secunda la visión de Herodiano referente al derecho y la legalidad del Imperio sasánida en su aspiración de restituir las posesiones aqueménidas. Con todo, esta legitimidad solamente se aprecia en la perspectiva romana; los sasánidas la excluyen, sea por su propensión a la religión al relacionarse con otras civilizaciones o por desconocimiento de la dinastía aqueménida. Empero, el derecho que el Imperio sasánida tenían para restaurar el imperio de Ciro el Grande no obtuvo la aquiescencia necesaria como para que Roma renunciara a sus posesiones de Oriente. Los romanos, igualmente, tenían derechos que facultaban la conservación de las provincias del este. Ciertamente, las gestas obtenidas en la guerra posibilitaban a Roma argüir que sus posesiones orientales eran legítimas, su civilización había demostrado su superioridad en su encuentro con el Irán antiguo. “Incluso, por lo tanto, en el nivel más fundamental, el derecho sería influenciado por la moral contemporánea, no menos (y tal vez más) que por principios estrictamente legales” (Harries, 2004, p. 11).

Augusto celebró una naumaquia que recreaba la batalla de Salamina en 2 a. C.: “Se dio una batalla naval entre los «persas» y los «atenienses» en el lugar donde aún hoy se encuentran algunas reliquias [...] Estos, se entenderá, fueron los nombres dados a los concursantes; y los «atenienses» prevalecieron como en la antigüedad” (Dion. *Historia de Roma* LV.10.7), celebración que patentizó que la *Urbs* se identificaba a sí misma como protectora y heredera de la cultura griega. Por lo tanto, aunque los ejércitos iraníes y las legiones romanas obtuvieron derechos a través de las conquistas, Roma se había impuesto ulteriormente –y con mayor firmeza según esta– a los designios partos y sasánidas. La legitimidad de sus posesiones orientales, como corolario, radicaba en su *virtus* histórica, que había superado en méritos a la sasánida.

En contraste a Persia –que “revivió” tras la conquista alejandrina–, Roma aún no había sobrevivido a una catástrofe que repercutiera en la pérdida de su literatura e historiografía, por lo que en los siglos III-IV los historiadores del Imperio eran totalmente conscientes de lo que entrañaba la identidad romana al vincularse a la cultura helena. Esto adjudicó a Roma una dimensión distinta del concepto de civilización, allende a conceptos religiosos. Los romanos disponían del derecho, la historia, la cultura, la literatura, entre otros, como recursos para autorretratarse. El historiador era un *magister memoriae*, que custodiaba el valor del devenir histórico de dos civilizaciones equiparables: Grecia y Roma. Así entonces, el oficio de historiador resultó eficaz para generar un autorretrato romano y un imaginario del otro, de ello que el profesionalismo del historiador grecorromano haya aumentado en los siglos III-IV, permitiendo a emperadores legitimar la civilización romana a través de la memoria y el derecho. Los historiadores de la Roma bajoimperial “eran a menudo abogados profesionales. A medida que la ley se volvió más técnica y su gestión más burocratizada, su práctica se volvió más profesionalizada, y sus practicantes pasaron a provenir cada vez más [...] de las élites provinciales” (Greatrex, 2001, p. 159).

Por lo tanto, al narrar la historia romana apelando al derecho, la emergencia del Imperio sasánida amenazaba la “gran estrategia” de Roma y su *pax*, obtenida mediante las armas y tras la concesión de la ciudadanía romana a los habitantes libres del Imperio tras la promulgación de la *Constitutio Antoniniana* (212), que repercutió en un mayor sentimiento de identidad romana, como lo denotó Odenato de Palmira al resistir al *spah* de Sapor. Oriente era una fuente sin parangón de riqueza y, por otra parte, los habitantes libres de estas provincias ya habían adquirido la ciudadanía. Así entonces, Roma estaba abocada a proteger con tesón a sus habitantes instalados en las proximidades del *limes* oriental. “Las fronteras estaban definidas, constituían un espacio legítimo e inalterable en sus límites sagrados, idea engarzada al *pomerium*: la religión converge con el derecho hasta conformar un discurso legal en el derecho internacional de la guerra” (Casares, 2020).

La guerra contra el *Ērānšahr* entrañaba el concepto de *bellum iustum*, dado que avalaba la defensa del territorio romano tanto propio como aliado o clientelar –Armenia, por ejemplo–. El éxito en las campañas contra este potente estado implicaba la continuidad de la estabilidad en política exterior, que en el este sería socavada tras el descalabro provocado por las pericias militares de Ardashir y Sapor. Con todo, el Imperio

romano quiso mantener cuasi intacta sus posesiones, de esto se colige que las empresas posteriores de Galerio frente a Narsés no tuvieran un enfoque conquistador, sino restaurador, que se limitaba a su esfera de influencia. Sobre esto, Harries (2004) alega: “Victorioso en la guerra, el emperador recurrió a la ley como el arte supremo de la paz, definiendo sus funciones como general y legislador” (p. 24). Como corolario, en los periodos de paz, existía una tradición lo suficientemente inveterada en el Imperio romano que tenía la potencia suficiente para extenderse a épocas de guerra. La matriz de la legitimidad radicaba en la propia historia de Occidente y Oriente, de esto se colige que las fronteras de ambos estados hayan transmutado tan poco, pues ambos se limitaban a resguardar la porción principal que sus ancestros habían protegido en épocas de paz.

Desde la perspectiva romana, su imperio ya había superado a las civilizaciones de Asia, de modo que el interés del emperador, legiones y ciudadanos debía radicar en preservarlo, dotarlo de eternidad. Resulta sugestivo una descripción de Orosio: “Dije también entonces que, entre el imperio babilonio, que se situaba en oriente, y el romano, que surgiendo en occidente, recogía la herencia del de oriente (*Historias contra los paganos* VII.2). Aunque Oriente y su civilizaciones menguaron en potencia civilizatoria, Roma había asimilado y desarrollado su legado. Asia, ciertamente, no era una manifestación por antonomasia de barbarie, por lo que su máximo exponente y heredero en los siglos III-IV, el Imperio sasánida, tampoco se concebía como un ente retrograda, aunque sí de inferior en lo que respecta al concepto de civilización. Desde la perspectiva romana, fundamentada en el derecho, ambos imperios estaban en capacidad de ejercer autoridad en sus respectivos territorios, fomentando sus ideales de civilización en un marco internacional que se regía por la ley divina y el derecho consuetudinario. De esto, posiblemente, que las empresas de anexión del beligerante hayan sido inopinadas, limitándose, quizá, a las posteriores campañas de Juliano y Cosroes II.

### **3.2. Filosofía y *paideia***

Ahora bien, al *ius gentium* se adicionaba la *paidea* para la concepción y comprensión romana del mundo. La filosofía, heredada de Grecia, era un estudio imprescindible en la *paideia*, consiguientemente, los emperadores, la élite, las legiones e incluso el pueblo se guiaban a través de nociones filosóficas que distinguían a la civilización romana de otros pueblos. La filosofía clásica y helenística era compatible con ideales clásicos y cristianos –como ya lo vimos al analizar el neoplatonismo–, por lo que su vigor en la política y la

guerra encontró cabida en el régimen romano de los siglos III-IV, acaso llegando a un momento álgido con Juliano el Filósofo. La fecundidad de la filosofía en el Bajo Imperio, de hecho, es explicable precisamente por el batiburrillo causado por las transformaciones políticas, sociales y religiosas de la Antigüedad tardía. Acerca de esto, Marías (2016) señala:

La razón más honda de este cambio es la crisis histórica del mundo antiguo. Al hacerse crítica su situación, el heleno se vuelve a la filosofía, la suprema creación de su cultura; pero ahora no le pide lo mismo que antes, sino un sustitutivo de las convicciones religiosas, políticas y sociales –morales, en suma–, que se habían hecho problemáticas. La filosofía, otra vez fuera de la vía de la verdad, se va a convertir en una especie de religiosidad de circunstancias, apta para las masas. Por esto, su inferioridad intelectual es, justamente, una de las condiciones del enorme éxito de las filosofías de este tiempo. Con ellas, el hombre antiguo en crisis logra una moral mínima para tiempos duros, una moral de resistencias, hasta que la situación sea radicalmente superada por el cristianismo, que significa el advenimiento del hombre nuevo. (p. 110)

La filosofía griega había sido un estudio predilecto de la aristocracia romana desde la República. Durante el Alto Imperio, el pensamiento helénico de Platón, Aristóteles y la escuelas moralistas perduró; sin embargo, el estoicismo destacaría, sobre todo con Marco Aurelio, quien hacia las postrimerías del siglo II demostró que el rey-filósofo propuesto por Platón hace más de quinientos años podía ser un autócrata diligente pese a las prerrogativas de la púrpura. De ello que Dion Casio destacara su gobierno: “Se abstuvo de todos los delitos y no hizo nada malo, ya sea voluntaria o involuntariamente; pero las ofensas de los demás [...] las toleró, y no las indagó ni las castigó” (*Historia de Roma* LXXII.34). Aunque Marco Aurelio fue un estoico, al igual que otros pensamientos –como el platónico y aristotélico–, esta doctrina también fomentaba las virtudes, que el emperador manifestó con creces durante su gobierno. No predomina en época romana una metafísica, ontología, física u otro estudio capital filosófico, sino la ética, debido al característico pragmatismo romano y por necesidad coyuntural.

Marco Aurelio, ferviente estudioso de la filosofía griega, ciertamente se caracterizó por su devoción hacia la deidad, que en el estoicismo y platonismo dicta que la actividad humana se lleve a cabo conforme a la parte más pura del alma, es decir, la racional. En su obra se aprecia cabalmente la convicción por el *kathekon* (acción

adecuada) que Marco Aurelio tuvo: “Convive con los dioses aquel que constantemente le demuestra que su alma está satisfecha con la parte que le ha sido asignada, y hace todo cuanto quiere el genio divino [...] Esta divinidad es la inteligencia y razón de cada uno” (*Meditaciones* V.27). Pensamiento que, desde luego, está en consonancia con el platónico: “En cambio, que son guiados por la razón de acuerdo con la opinión recta y sensatamente, los hallarás en unos pocos, los que son mejores por naturaleza y también por la forma en que han sido educados” (Platón. *República*, 431c). Ambas doctrinas filosóficas buscaban el actuar oportuno en la vida del estado a través de un juicio correcto determinado por la lógica y la ética. “Lejos de encerrarse en sí mismas, las escuelas filosóficas mantuvieron relaciones constantes con los poderes políticos establecidos [...] Los filósofos disfrutaron a partir de entonces de diversos grados de favor de los sucesivos emperadores romanos” (Gill, et al., 2006, pp. 422-423).

Empero, acaeció una diferencia radical en la interpretación romana de la filosofía griega: Platón no concebía un régimen allende a la *polis*; Marco Aurelio y los demás emperadores actuaban en beneficio de una vasta unidad política conformada por distintos pueblos. Así entonces, con Marco Aurelio el concepto de cosmopolitismo antiguo encontró pleno vigor en una comunidad: la romana, unidad que propiciaba el régimen imperial romano mediante la *civitas*. Por su extensión y política práctica que redundara en favor de la unidad política, el Imperio romano era compatible con la “preservación de las tradiciones locales [...], dependía de la gente de cada parte del imperio proteger la pureza de las tradiciones [...], la cuestión de cómo mantener el pasado frente a un presente en constante cambio puede haber parecido igualmente crucial” (Potter, 2004, p. 183). Esta cohesión política y tradiciones –sobre todo latinas y griegas– fueron el *quid* del cosmopolitismo que Marco Aurelio y sucesivos emperadores defendieron cuando el Imperio se vio amenazado por germanos, partos, sasánidas, entre otros.

La filosofía cultivaba las virtudes propias de un gobernante, de modo que continuaron siendo muy estimadas en el Bajo Imperio, pues la cultura de la élite continuaría fundamentada no en la riqueza, sino en la *paideia* (*humanitas* en latín). Efectivamente, el estudio cohesionaba a la élite y los identificaba como semejantes, pues sus integrantes compartían una visión análoga del mundo, sustentada en ideas y virtudes, conceptos abstractos que órdenes altos y emperadores de Roma debían conocer. Con respecto a esto, Mennen (2011) menciona: “Los romanos asumieron un patrón de educación predominantemente griego, que abarcaba la educación teórica y práctica y la

formación cultural en el sentido más amplio [...] Al igual que el poder, el estatus era multidimensional” (p. 9). Este *status*, por tanto, se remitía a la educación, la experiencia y la condición civil y jurídica. Colegimos, entonces, que un *status* civilizatorio del otro también se apuntalaba en estos criterios. El *frang* sasánida y la estimación de Roma sobre Asia como antiquísimo espacio civilizatorio permitieron que en su imaginario Persia sea una exponente de cultura, máxime cuando los sasánidas tenían un equivalente de *paideia*, encarnizado por el *pahlavan*, que analizaremos ulteriormente.

¿Qué acaecía cuando la *paideia* languidecía? Que ciertos emperadores del siglo III hayan desconocido o sido incapaces de practicar las virtudes de la *paideia* contribuyó al descontento de las legiones. De esto se colige el favoritismo que los militares llegaron a tener por Alejandro Severo y su conducta, recusando, entretanto, la de Heliogábalo. Ciertamente, Mamea asignó a Alejandro maestros de importantes disciplinas, que lo instruyeron en la moderación y en ejercicios viriles. Mas Heliogábalo se molestó por esto, condenándolos incluso a la muerte. Les achacaba de corromper a su hijo adoptivo al no permitirle la danza ni el éxtasis; instruyéndole, no obstante, en las vanas artes viriles y la moderación (Herodiano. *Historia del Imperio romano* V.7.6). Las virtudes inexistentes en un emperador eran condenadas y suponían un detrimento si este aspiraba a continuar entronizado, máxime al recordar que el concepto de virtud en Roma derivaba etimológicamente de *vir*, es decir, varón. Un emperador debía demostrar su masculinidad a través del coraje y valentía; y, de igual manera, ser moderado, continente y prudente. Estas excelencias forjaron una *virtus* romana asociada en gran parte a la vida militar. Los emperadores-soldado del siglo III, al proceder de la vida castrense y no necesariamente de la élite, ciertamente, tuvieron en su menor instrucción un óbice, que sería allanado con el advenimiento de Diocleciano.

Ahora bien, como se ha visto, destacados historiadores griegos fueron quienes escribieron sobre la historia de Roma durante los siglos III y IV, autores de una alongada tradición literaria que, por consiguiente, estaban instruidos en filosofía e historiografía clásica. Por esto es consabido encontrar en sus obras referencias a las virtudes que, hacia el final, resultaron atemporales en el mundo grecorromano. Igualmente, las cátedras filosóficas impulsadas por el Imperio en sus distintas provincias suponían un recurso eficaz para forjar identidad en las nuevas generaciones y conservar la totalidad del bagaje cultural de la *paideia*. Los estudiosos e intelectuales –antes del advenimiento de los santos– eran agentes imperiales que concientizaban a la élite y al pueblo acerca del

concepto de *civitas*. Como corolario, se valoraba al “filósofo en su papel público de guardián del conocimiento. Como ocurre con otros intelectuales de su época [...] Él tiene el control de las tradiciones pasadas, y es con ellas que busca su lugar en el presente” (Potter, 2004, p. 205). La importancia que los romanos daban a la tradición educativa – apreciable a través de tutores, bibliotecas y archivos–, incidió en que vieran a Persia en una condición de inferioridad civilizatoria mayor a como lo hacía los sasánidas con respecto a la *Urbs*.

Una de las virtudes clásicas de la *paideia* y de la filosofía era *megalopsychía* (magnanimidad), virtud estrictamente pagana que continuó practicándose durante el Imperio romano y, posiblemente, fue Marco Aurelio la máxima figura de esta virtud:

Cultivaba todas las virtudes [...] Se presentaba como un emperador magnánimo y moderado [...] Fue el único emperador que dio credibilidad a su filosofía no por sus palabras ni por sus conocimientos doctrinales, sino por la dignidad de su comportamiento y por su prudente forma de vivir”. (Herodiano. *Historia del Imperio romano* I.3-4)

Nuevamente, Marco Aurelio es el dechado gobernante en palabras de un autor griego. Veamos en que consiste la virtud de la magnanimidad para comprender de mejor manera su estima entre la élite.

Se trataba de una virtud propia del individuo que se afanaba por el honor, alcanzable únicamente a través de nobles acciones. Así entonces, por sus actos honorables, el magnánimo buscó ser reconocido por la comunidad (la romana en este caso), misma que debe honrarlo conforme a sus magnas obras. La magnanimidad, al asociarse a pensamientos y actos nobles dependía, ergo, de otras virtudes, como la valentía, la templanza, la generosidad, la magnificencia, la amistad, la veracidad, la justicia, entre otros. Aristóteles argumenta que “la magnanimidad es como un cierto ornamento de las virtudes: las hace más grandes y no se da sin aquellas. Por esto es verdaderamente difícil ser magnánimo, pues no es posible serlo sin la nobleza moral” (*Ética a Nicómaco* IV.3.1124a). Nótese que Herodiano alegó que Marco Aurelio había practicado todas las virtudes y, de igual manera, que la *virtus* había llegado a abarcar otros conceptos morales. Aquí converge la apreciación de la élite, la *virtus* y la magnanimidad. ¿Qué tienen en común? Su disposición al honor alcanzable en la guerra, que para los romanos se engarzaba al concepto de *bellum iustum*. Sea cual fuese el motivo, la guerra

implicaba materializar las nociones de *virtus* y *megalopsychía*, máxime cuando el enemigo era una potencia civilizatoria que adjudicaría mayor prestigio tras una victoria.

La magnanimidad incluía, desde luego, a la nobleza moral: la *kalokagathía*, es decir, la excelencia moral y social. Resulta significativo el énfasis en la sociedad y comunidad, idea análoga la *koinonía* platónica, que durante el Imperio romano incrementaría su significado cosmopolita tras la *Constitutio Antoniniana* de Caracalla en 212. Aunque la verdadera intención del edicto se desconoce a ciencia cierta, este otorgó a la población libre del Imperio la ciudadanía romana, asociando políticamente a un mayor número de comunidades a la unidad romana. Esta identificación a través de la ciudadanía propiciaría la diferenciación con otras civilizaciones no únicamente en periodos de beligerancia, sino en todos los acontecimientos diplomáticos relativos al derecho internacional antiguo. La comunidad del Imperio era una idea análoga al cosmopolitismo, sobre todo al evocar que para la *Urbs* el ente sacro y civilizado por antonomasia era el mundo romano. Los habitantes de la Tardoantigüedad romana concebían solamente al estado romano como el orbe en el cual el cosmopolitismo tenía vigencia. El hombre antiguo conocía que la metrópoli ya no era límite, realmente lo era el mundo; no obstante, confundía la totalidad de este con la unidad política de la *Urbs*. Aunque útil, este cosmopolitismo finalmente fue transformado y fortalecido con el cristianismo, que cohesionó incluso mejor la identidad del estado.

Apreciamos, pues, que la filosofía griega continuó vigente durante los siglos III-IV a través de la *paideia*. Todo emperador prudente estuvo abocado al aprendizaje de los grandes maestros de antaño y, aún más importante, a llevar estas enseñanzas a la praxis. Tanto valor adjudicaba la élite a los emperadores instruidos que en las fuentes existen quejas cuando uno de ellos moría súbitamente: “Pero estas buenas cualidades de nada le sirvieron, pues Gordiano, que llevó una vida venerable en contacto siempre con Platón, con Aristóteles, con Cicerón y con Virgilio y los demás antiguos, sufrió una muerte que no merecía” (SHA. *Los tres Gordianos* VII.1). De hecho, la afinidad entre hombres versados fue reconocida en demasía, el propio Alejandro encomió la magnanimidad y moderación de Gordiano (SHA. *Los tres Gordianos* V.3).

La moderación que se promovía en los emperadores, la élite, las legiones y el pueblo, ciertamente, fue una noción que guardaba relación con el “término medio” o “justo medio” de Aristóteles. El estagirita aseveraba que la virtud es un estado medio entre dos extremos, es decir, el exceso y el vicio. Y, precisamente, este justo medio era

propio de la racionalidad humana, que lo distinguía de la barbarie. Consabidamente los emperadores se presentaban como protectores de la civilización; el enemigo, por su parte, era retratado como brutal, insensato y vicioso: “Entre los que carecen de razón: unos, que son irracionales por naturaleza y viven solo con la ayuda de la sensación, son como los animales –como algunas razas lejanas de bárbaros–” (Aristóteles. *Ética a Nicómaco* VII.5.1149a).

En el discurso imperial, la filosofía constituía un elemento que coadyuvaba a legitimar la superioridad de Roma. Es menester destacar como la moderación se plantea como cualidad civilizada frente a la pompa persa y oriental; resultaba ominoso cuando un romano, sobre todo un emperador, manifestaba filiación por las costumbres persas: “Utilizaba una túnica toda de oro, pero también [...] otra pérsica, recamada de piedras preciosas, diciendo que se sentía agobiado por el peso del placer. Llevaba adornados sus calzados con piedras preciosas [...], lo que provocó la burla general” (SHA. *Heliogábalo* XXIII.3-4). Comportamiento como este contrastaban con la tradición de los *mos maiorum*, esto es, los ancestros. Consiguientemente, la parafernalia y la pompa sasánida resultan sugestivos al etiquetarlos a una moral estrambótica. Sobre esto, Toner (2012) menciona: “Las especias y los perfumes se asociaban con [...] el Oriente persa, lo que contribuía a sus connotaciones morales. «La estética era una ética» [...] y la forma en que una persona olía revelaba tanto su rango como su contextura moral” (p. 209).

La *paideia* y la filosofía de los grandes maestros de antaño, por tanto, tenían vigor en los siglos III-IV. Hemos visto que incluso con la tolerancia del cristianismo, el autorretrato, los conceptos, la mentalidad y la cultura del Imperio romano continuaban apuntalándose en una epistemología tradicional que, gradualmente, aunó con el cristianismo. Roma, a diferencia de Persia, disponía de una mayor cantidad de fuentes que afianzaran su identidad, las sagradas escrituras del cristianismo fueron un elemento que se añadió al abanico de posibilidades con la cual los romanos podían autorretratarse. Se trataba de una noción desmenuzada que ni siquiera apelaba únicamente a la historia romana, sino a la civilización griega como acmé de sabiduría.

Roma se nutrió de una ubérrima cantidad de imaginarios, conceptos, costumbres y tradiciones que, hacia el final, hicieron del Imperio una entidad reticente a concebir a cualquier otro beligerante como igual. Aunque la Persia sasánida fue reconocida con deferencia en el derecho internacional antiguo, Roma, al haber diversificado su epistemología, era remisa a asimilar a otra potencia como estado igual. La *paideia*,

entonces, había coadyuvado medularmente a la noción de superioridad civilizatoria, por lo que cuando el cristianismo tomaba ya una singladura de oficialización, existió un último paladín que determinó que la tradición era necesaria para identidad del Imperio.

Pese a haber sido influenciado por la ósmosis entre el neoplatonismo y cristianismo, Juliano se propuso restituir los valores clásicos. En efecto, en el *Edicto a la Educación* declaró que la filosofía política impelida por la *paideia* permitió a Roma conocer la dimensión moral que incidió en su poderío. Asimismo, una ley denominada *Sobre los profesores* establecía que “es conveniente que los maestros y profesores sobresalgan primeramente por sus costumbres, luego por su elocuencia [...] De manera que con un cierto honor de mayor rango nuestros juicios estén presentes en las enseñanzas de las ciudades” (*Leyes* 61b). Para Juliano, evidentemente, fue Marco Aurelio la exaltación de las virtudes clásicas por su predilección filosófica (*Césares* 334d), por lo que las virtudes de antaño no debían escamotearse al representar el ideal civilizatorio que Roma se había comprometido a resguardar. Los nuevos pensamientos constituían una *apaidusia*, es decir, una ignorancia de las virtudes que atentaba contra la cultura.

Juliano es un epítome de la Antigüedad clásica en la Antigüedad tardía, el último hombre antiguo cuando este era sustituido por el nuevo hombre cristiano. En sus obras revela toda una tradición grecorromana que apela a los *mos maiorum* helenos y romanos que, según él, conminaban al estado a preservar su cultura. Juliano evoca al ídolo máximo de griegos y romanos: Alejandro Magno, quien en una apología juliana a los gobernantes de antaño menciona: “Soy consciente de que ustedes, los romanos, son descendientes de los griegos” (*Césares* 324a). Juliano no concebía un orden cosmológico desgajado de la tradición, por lo que su figura expresa lo importante que era la *paideia* para identidad del Imperio romano. Con respecto a esto, Gill y Pellegrin (2006) mencionan: “Como muestra particularmente la vida y obra del emperador Juliano [...], el neoplatonismo [fue] [...] la columna vertebral filosófica del movimiento multiforme –intelectual, cultural, religioso, pero también político– esa fue la «reacción pagana» al establecimiento de un imperio cristiano” (p. 598).

Juliano se concebía como un epígono y campeón de la cultura clásica e inclusive como una reencarnación de Alejandro Magno; así lo menciona Sócrates de Constantinopla: “Incluso supuso, de acuerdo con las enseñanzas de Pitágoras y Platón sobre «la transmigración de las almas», que estaba poseído por el alma de Alejandro, o más bien que él mismo era Alejandro en otro cuerpo” (*Historia eclesiástica* III.21). Amén

de las motivaciones geopolíticas, la invasión de Persia quizá supuso una oportunidad para Juliano de vincularse y enaltecer su figura, pues emularía al gran conquistador macedonio venciendo al gran enemigo de Grecia y Roma, patentizando el amparo del paganismo y la necesidad de las virtudes de antaño en la guerra. La beligerancia contra Persia era, posiblemente, mayormente simbólica, pues era el enemigo más digno al permitir a Roma autorretratarse a través de la memoria. Efectivamente, el conflicto entre el occidente grecorromano contra el oriente iranio se retrotraía a las guerras médicas del siglo V a. C. Más de ochocientos cincuenta años de conflicto –y se extenderían otros doscientos sesenta, aproximadamente– adjudicaban a Roma el derecho de identificarse como ente defensor y propulsor de un ideal: la civilización europea u occidental; consiguientemente, Persia, hacia el final, resultó ser un estado necesario para la comprensión de la identidad cultural grecorromana.

Juliano acertó al destacar la importancia de los valores clásicos. Empero, su ascetismo radicalizó, gradualmente, su gobierno y actitud con el pueblo, que tanto necesitaba una nueva fe. El cristianismo no solo había llegado a ser concomitante a la tradición, sino había alcanzado compatibilidad con el concepto de estado. No era imperativo marginar al nuevo credo cuando este coadyuvaba a la cohesión del Imperio, este fue el craso error de Juliano, que inclusive Amiano Marcelino, leal soldado y riguroso historiador de su gobierno, condenó: “Prevaleció más la actitud [...] de personas como Amiano, que consideraban que cristianos y politeístas podían coexistir. Amiano, de hecho, condenó enérgicamente el edicto que prohibía a los cristianos enseñar” (Potter, 2004, p. 514).

### **3.3. Entre la historia y el mito: el pasado en la mentalidad sasánida**

Ahora bien, mientras Juliano se aprestaba a partir a su campaña pérsica, Sapor II gobernaba el *Ērānšahr*. Ya se ha señalado su actitud política y religiosa; empero, al igual que el emperador romano, Sapor II era un agente civilizatorio que también encarnaba una idea de pasado y una filosofía. Los conceptos de historia y mentalidad iraníes fueron distintos a los romanos, pues al no disponer de una tradición historiográfica debieron apuntalarse, principalmente, en las sagradas escrituras del Avesta, en la tradición oral y en la mitología. Por otra parte, su ética no estaba dictaminada por un pensamiento secular, desgajado de la religión. Se fundamentaba, efectivamente, en el zoroastrismo, aunque también en el *frahang*. Con todo, la complejidad social, cultural y política, al ser equiparable a la romana, incidió en que su forma de usar el pasado forjara un discurso

que guardara semejanzas civilizatorias con Roma en lo que respecta a fortalecer la identidad.

Además, el Irán de los aqueménidas, arsácidas y sasánidas heredó, en gran parte, un epítome de toda la tradición y cultura del Próximo Oriente antiguo, en cuya naturaleza siempre había estado arraigada una ideología de monarquía asociada a la divinidad. El pasado de Elam y Mesopotamia, indefectiblemente, permeó hondamente en la mentalidad aria. En época aqueménida, por ejemplo, los primeros emperadores de la historia eran recordados como paradigmas de gobernantes poderosos y divinos: “La dinastía de Acad nunca fue olvidada en la antigua Mesopotamia: en el período persa, cerca de dos mil años después de su muerte, una estatua del rey Sargón todavía recibía ofrendas como si fuera un dios” (Van de Mierop, 2020, p. 124). La naturaleza de Próximo Oriente perduró en toda su historia antigua, siendo la Persia sasánida la última civilización que recibió un legado tanto directo como indirecto de civilizaciones predecesoras. Recordemos, por ejemplo, la deificación de Naram-Sin y su título de *shar 'kibratim arbaim*, es decir, “rey de las cuatro partes del universo”. Comparémoslo ahora con el linaje de los *yazads* de todo autócrata sasánida, quien también era el *shahanshah*, el “rey de reyes” de todo el universo. “El sistema persa, en sí mismo una amalgama de tradiciones anteriores, persistió en muchos aspectos” (Van de Mierop, 2020, p. 410). Con todo, es menester analizar la dinastía inmediata que precedió a los sasánidas en Persia.

En las fuentes sasánidas de los siglos III-IV no existe ninguna mención explícita de sus antepasados: los aqueménidas. Se ha sugerido, por tanto, que esta dinastía neopersa no era consciente del antiguo imperio de Ciro y Darío, pero esto resulta problemático. La memoria de la dinastía aqueménida perduró a través de la tradición oral, en la historiografía de otras civilizaciones –incluyendo la romana, con la que la Persia sasánida se relacionó inmediatamente–, en grupos poblacionales de su imperio –destacando los judíos, beneficiados por Ciro el Grande– y en los monumentos, destacando la necrópolis de Naqsh-e Rostam, en la que los sasánidas plasmaron sus gestas en relieves. Potter (2004) plantea una objeción: “Estos relieves no deben nada en su estilo o inspiración a sus predecesores aqueménidas [...] El regreso sasánida a Naqsh-e Rostam parece haber estado gobernado por la creencia de que este era el lugar zoroástrico más sagrado” (p. 224). Aunque, con seguridad, para los sasánidas la necrópolis resultó ser un espacio sacro desde su advenimiento, este no podía estar desasociado a un pasado histórico, que los sasánidas conocieron mediante las vías anteriormente señaladas.

Según la tradición, la compilación del Avesta fue impelida por Ardashir, quien necesariamente dispuso de fuentes que permitieran al *Ērānšahr* identificar a sus ancestros. La mitología fue significativa para este fin; el *Denkard* señala cuatro dinastías legendarias de las que descendieron los habitantes del Irán histórico: “Cada raza real que gobernará durante mucho tiempo, descenderá de estos cuatro. Y la dinastía que florecerá en cada época se parecerá en su forma a la kayanida, que es una de estas cuatro dinastías” (III.282). La mayor parte de los monarcas kayanidas fueron míticos; sin embargo, esta mitología se sincronizaba con los últimos reyes aqueménidas. De esto que Daryaei (2006) señale:

Los aqueménidas fueron comprimidos y sincronizados con los reyes kayanidas en la nueva historia [...] Los sasánidas, que habían surgido de la misma provincia que los aqueménidas, optaron por conectarse con los kayanidas, que eran los gobernantes de Irán, y dejaron que los romanos se conservaran la historia de los reyes aqueménidas. (pp. 502-503)

Los kayanidas, conforme a la compilación y sistematización del Avesta, fueron identificados como una dinastía primordial y sagrada y, dado que el zoroastrismo se planteaba como una fe verdadera e impulsada por su antigüedad, se necesitó a la dinastía kayanida por su antiquísimo legado. Finalmente, esta dinastía, aunque aunó con nociones históricas, prefirió conservar un pasado sacro debido a la idiosincrasia religiosa de la dinastía sasánida. Consiguientemente, los sasánidas no desconocían totalmente a sus ancestros aqueménidas ni su legado, “los sasánidas afirmaron ser los descendientes y sucesores legítimos de los aqueménidas inventando una genealogía improbable [...], se presentaron a sí mismos como los campeones del «verdadero» zoroastrismo” (Kreyenbroek, 2016, p. 9). Este debate en torno al conocimiento de la dinastía sasánida sobre los aqueménidas ha sido exhaustivo entre los investigadores occidentales –quienes defienden que estas atribuciones se deben a la propaganda romana– y los iranólogos –quienes se han fundamentado en fuentes sasánidas y orientales–. Por los motivos expuestos, es altamente probable que los sasánidas hayan sido conscientes de la dinastía aqueménida a través de una noción histórica-legendaria.

El pasado se empleó como un mecanismo de legitimación y, en el caso de los sasánidas, se lo glorificó a través de la religión. En el mundo mediterráneo de Grecia y Roma, mitología y religión eran componentes del pasado, pero no primaban, precisamente por el legado griego, que proporcionó las primeras obras históricas –

Heródoto y Tucídides—, investigaciones fundadas en la razón y el empirismo. Un pasado engarzado a conceptos religiosos tuvo importantes consecuencias en la Persia sasánida. La figura del ancestro era avéstica, por lo que la territorialidad y ascendencia de los iranos dependía, en gran parte, de su etnicidad. De ello que, por ejemplo, la palabra pahlavi que los sasánidas empleaban para designar a un esclavo haya sido *ansahrig*, que se traduce como “extranjero”. El iranismo, por su pasado avéstico, estaba relacionado a al espacio y el linaje, así se explica que los prisioneros romanos de Sapor I hayan sido adscritos a obras de ingeniería y arquitectónicas que urbanizaran al *Ērānšahr*. El conocimiento tecnológico y cultural de los extranjeros era bienvenido únicamente en pos del beneficio del iranismo, política apuntalada en el dualismo jerárquico del *gumēzišn*. “Los reyes garantizaron la libertad de religión, asentaron grupos que compartían etnia, religión o lengua en los mismos lugares, y otorgaron prestigio económico y social a los trabajadores calificados” (Dignas y Winter, 2007, p. 262).

La sociedad sasánida fue estratificada por su inmanencia zoroástrica y avéstica, la apelación al pasado kayanida, de hecho, formaba parte del discurso del *shah*, que transformó la historia y la religión en un paradigma que garantizaba el retorno a la verdadera tradición, olvidada con los partos arsácidas y su filohelenismo. Menester es destacar que, pese a que los sasánidas experimentaron una ósmosis con elementos de la cultura grecorromana, en religión jamás consintieron adoptar deidades, liturgias y, sobre todo, cosmogonías extrañas. Habitantes de diversas religiones eran tolerados en el Imperio sasánida, pero no conformaban la sociedad irania pura, practicante de la religión verdadera y del Bien. La importancia que los persas adjudicaban a su identidad étnica quiso traslucirse desde la época de Ardashir: “Somos llamados «el pueblo iranio», y que no hay cualidad o rasgo de excelencia o nobleza que apreciemos más que esto [...], hemos mostrado humildad [...] al servicio de los reyes, y hemos elegido la obediencia y lealtad, devoción y fidelidad” (*Carta de Tansar XXVII*).

Por consiguiente, mientras Roma defendía la idea de civilización fundamentándose en la legalidad de la *civitas* a través del Derecho Romano, Persia, un estado en menor grado secular, argumentaba que el *ērīh* o iranismo era la fuente de civilización. En Roma la adquisición de la ciudadanía era posible para los diferentes estamentos, la ascendencia no resultaba relevante; de esto que la *Constitutio Antoniniana* haya otorgado la ciudadanía a todos los habitantes libres del Imperio. En el *Ērānšahr*, por su tradición aria estratificada fundamentada en el *pesag* (clases), resultaba complejo que

un *anēr* llegase a adquirir la condición de *ēr*, máxime cuando para las propias clases iránias de la Persia sasánida resultaba difícil medrar. La estratificación revela la moralidad sasánida, vinculada a una cosmovisión en la que el iranismo era el ideal superior de civilización; las leyes, al ser continuamente modificadas o promulgadas por distintos reyes y dinastías, eran solamente el reflejo de la cosmogonía avéstica. Sobre esto, Wiesehöfer (2001) menciona: “Los sasánidas nunca tuvieron nada parecido a un código de leyes generalmente válido, ni tuvieron un catálogo «secular» de conductas y normas aceptadas, independientes de la ética zoroástrica” (p. 179).

La *Urbs* colocó al Derecho Romano y la historiografía como mecanismos esenciales de su pasado y ancestros; Persia, entretanto, recurrió al iranismo y zoroastrismo. Aunque los elementos difieren, ambas civilizaciones revelan una profusa preocupación por sus antepasados. Esta legitimación por medio de los *mos maiorum* y los kayanidas permite dilucidar por qué ambos imperios llegaron a identificarse como iguales. Un pasado y un linaje se producen en una determinada territorialidad: para Roma el Mediterráneo, para Persia, la meseta irania. La cantidad de pueblos que la *Urbs* abarcó dentro de su Imperio incidió en que el Derecho Romano se haya ajustado para otorgar la *civitas* hasta transformar al Imperio en un estado cosmopolita. El Imperio de los sasánidas, desde su fundación hasta su caída abarcó, generalmente, diferentes pueblos y tribus iránias de la meseta, por lo que no era imperativo para los *shahs* desarrollar leyes seculares que se aproximaran al cosmopolitismo. El *Ērānšahr* era, en parte, un reino feudal y, al evocar la importancia que se adjudicaba en el zoroastrismo a la materia, la naturaleza, el mundo, los elementos y la tierra, la superioridad del *ērīth* se limitó a la meseta, la patria de los ancestros que custodiaba la religión verdadera.

Limitarse a un espacio fue un hecho análogo en Roma. Desde la fundación del Imperio, Augusto manifestó su preocupación por la extensión territorial del estado. En los siglos III-IV la administración de este ya resultaba compleja –como lo evidenció Diocleciano con su tetrarquía y reformas–. Por lo tanto, los romanos engarzaron su noción de *Imperium sine fine* ya no a la conquista, sino a la conservación, preservación, subsistencia e inclusive restitución del estado, lo que entrañó un *pomerium* estatal y a escala macro, como se indicó con anterioridad. Los dos imperios, uno en Occidente y otro en Oriente ya eran, pues, paradigmas de civilización, que desde su propio territorio sacro podían impeler elementos civilizatorios. En los siglos III-IV no existió propiamente un objetivo de erradicar al otro, “Occidente y Oriente compartían un consenso básico sobre

la legitimidad del gobierno [...], este consenso facilitó el surgimiento de un derecho internacional vinculante para los estados soberanos sobre la base de principios que todavía se aplican en la actualidad” (Dignas y Winter, 2007, p. 241).

El pasado, la historia y el ancestro nos han abocado a nociones de Occidente y Oriente, así como de Europa y Asia. Ahora bien, ¿verdaderamente es riguroso hablar de estos conceptos duales en la Antigüedad? Y si así era, ¿este dualismo era antitético? Examinando los capítulos anteriores, así como lo expuesto en este, la respuesta, nuevamente, estriba en las nociones de cada civilización. Como heredera de la faena investigadora de Grecia, así como de sus obras, Roma diferenciaba la *Pars Occidentalis* de la *Pars Orientalis* de su Imperio.

En retrospectiva, Heródoto ya había diferenciado a la civilización europea de la asiática: “Desde aquel tiempo los griegos resultaron ser mucho más culpables. En efecto, fueron ellos los que iniciaron la organización de campañas contra Asia, ello antes de que los persas las emprendieran contra Europa” (*Historia* I.4). Amiano Marcelino, último heredero de la historiografía clásica iniciada por Heródoto, escribió más de setecientos años después y continúa diferenciando a Oriente de Occidente: “Todos sabemos que el mundo oriental hubiera podido caer en manos de los persas, si no se hubieran topado con esta ciudad [Nísibis] de emplazamiento estratégico y de fuertes murallas” (*Historia* XXV.8.14). Con todo, como vimos en el fragmento de Orosio, Asia no era un espacio antitético; incluso cuando el cristianismo ya constituía la *civitas* romana, Asia se identificaba como un espacio primigenio de civilización.

Roma, ciertamente, se autorretrató como el acmé civilizatorio, pero la inferioridad civilizatoria de Asia y sus pueblos no era subestimada por su pasado antiquísimo, anterior a Grecia y Roma. De hecho, las profecías de los *Oráculos Sibílicos* de Roma traslucen la potencia y relevancia de Asia en la ecúmene: “Por toda la riqueza que Roma arrebató a Asia en tributos, tres veces multiplicada la arrebatará Asia a Roma, devolviéndole su maldita arrogancia” (III.350-354). Asimismo, los oráculos vaticinan que la esclavitud asiática de la que Roma se sirvió será vengada con la esclavitud de itálicos en Asia. Se denota un evidente paralelismo entre la caída de Babilonia (irónicamente, ante Ciro el Grande en el siglo VI a. C.) y la ruina de Roma, que realmente se identifica como sucesora babilónica y su análoga en Europa. La cultura grecorromana, aunque generó un estereotipo del hombre asiático, cualificándolo de pomposo, extravagante y tiránico, también reconoció sus virtudes, asociadas a la belleza, riqueza, poder y sabiduría. Esta

representación de la otredad irania se apreció desde la beligerancia de Roma contra la Partia arsácida: “Aunque los partos también aparecían como guerreros derrotados o cautivos, una *adoratio* ejecutada por los partos ocupaba un lugar especial en la medida en que representaba un reconocimiento renovado del dominio cósmico de Roma sobre «el resto del mundo (semi-)civilizado» (Canepa, 2009, p. 35).

En el siglo IV, uno de los motivos por los cuales Juliano invadió la Persia sasánida fue, precisamente, el prestigio que esta civilización tenía en el imaginario romano. El iranismo no suponía necesariamente un detrimento para la noción civilizatoria de Roma, sino una oportunidad para demostrar que este iranismo, aunque compartía méritos, estaba por debajo de la *paideia* de los *mos maiorum*. El Irán antiguo era un beligerante superior a los pueblos y coaliciones de bárbaros germánicos, era un estado complejo que difícilmente podía doblegarse; el propio Juliano, a través de Alejandro Magno, crítica a los romanos por sus exiguas gestas con respecto al enfrentamiento contra Persia: “Si os parece tan insignificante la conquista de Persia y menospreciáis una hazaña tan gloriosa, decidme, ¿por qué, después de una guerra de más de trescientos años, vosotros los romanos nunca habéis conquistado una pequeña provincia más allá del Tigris?” (*Césares* 324c). Consiguientemente, Asia y Persia eran agentes distintos, pero entidades que coadyuvaban al orden cosmológico. De esto que para los romanos la ascendencia étnica haya resultado insignificante al compararla con los éxitos políticos, militares, intelectuales y culturales de una civilización: “la barbarie era, mayormente, un estado mental que un producto de la etnicidad” (Potter, 2004, p. 204).

En el *Ērānšahr*, la problemática referente a la diferenciación de Occidente y Oriente, así como de Europa y Asia, radicó en la noción histórica-legendaria de los sasánidas acerca de sus ancestros. La carencia de historiografía tradicional alejó a los sasánidas de una representación genérica del otro, que los romanos sí dieron a las civilizaciones irania debido al retrato creado por los griegos: barbarie oriental. Efectivamente, los *shahanshahs* tuvieron una representación mayormente contemporánea del Imperio romano. Reclamos de territorialidad ancestral aqueménida, consiguientemente, no eran fines primordiales cuando esta dinastía concebía al mundo como el *gumēzišn*, en el que una civilización como la romana resultaba ambivalente, pero útil para alcanzar el *frašgird*. Ergo, se colige que las fuentes textuales y su ausencia fueron causas materiales de las naturalezas romana y persa en la percepción del pasado y su representación en el presente:

Los romanos tenían un fuerte sentido lineal de la historia, apoyado tanto por historiadores romanos paganos con su concepto de la Roma eterna como por autores cristianos con su enfoque en el objetivo final de la historia de la segunda venida de Cristo. La religión zoroástrica también tenía un sentido finito del tiempo, con una batalla final entre el bien y el mal y la renovación del mundo. Sin embargo, hasta donde sabemos, los sasánidas no compartían la misma tradición historiográfica crítica y textual que los romanos heredaron de los antiguos historiadores griegos y helenísticos; más bien, se acercaron al mundo más desde la mentalidad de la cultura oral y la épica. (Canepa, 2009, p. 41)

Este dualismo entre civilización occidental-europea y oriental-asiática estuvo, generalmente, ausente del *quid* del discurso iranio. Con todo, las relaciones ejercidas con Roma en el derecho internacional, gradualmente, influyeron en una modificación del discurso persa. El Avesta y los kayanidas forjaron una identidad irania limitada al espacio y la territorialidad; empero, la noción histórica grecorromana sobre el mundo, al asociarse a este dualismo espacio-continental, también resultó fructuosa para que los sasánidas se autorretrataran en política exterior. Los persas planteaban exigencias cosmológicas, es decir, que las demás civilizaciones contemporizaran a su liderazgo en el *gumēzišn*. Este discurso resultaba eficaz, pero la interpretación romana sobre los reclamos sasánidas fundados en la dinastía aqueménida adjudicaba al *Ērānšahr* otro componente de legitimación: la historia, útil en el discurso ejercido contra Roma, precisamente por el conocimiento histórico de la *Urbs*. Así entonces, la interpretación romana fue asimilada por los sasánidas para sumarse como una conexión espiritual con los aqueménidas: “Así vivimos hasta los días de Darío [...] Ningún rey en el mundo fue más sabio [...] y absoluto en poder. Desde China hasta las tierras occidentales de Grecia, todos los reyes fueron sus dispuestos esclavos y le enviaban tributos y regalos” (*Carta de Tansar XXVIII*).

Aunque los conceptos de Occidente-Oriente y Europa-Asia llegaron a conocerse de mejor manera por la interpretación romana, para los sasánidas esto resultó ser un elemento discursivo supeditado a la cosmología jerárquica y dual entre el Bien y el Mal, apuntalada en el *gumēzišn* y el *frašgird*. De esto se colige que el imaginario romano adjudicaba a Asia y Persia méritos civilizatorios que se sustentaban en el pasado histórico; entretanto, el imaginario sasánida reconocía la utilidad de Roma en el *gumēzišn*. Ni Roma ni Persia concebían en sus respectivas dualidades conceptos totalmente antitéticos que degradaran en demasía al otro. Cada estado consideraba a su civilización, sea por motivos

históricos o religiosos, la exaltación cosmológica; no obstante, daban cabida a otros pueblos que se aproximaran a sus conceptos de civilización:

En términos generales, el uso y la comprensión del pasado de los dos reinos cambió a medida que cambiaron su relación, el equilibrio de poder y la comprensión cultural de la historia. A medida que se familiarizaron entre sí y aceptaron el derecho de existir de cada uno a finales del siglo III y principios del IV, su discurso diplomático presentó este statu quo como el estado de cosas incuestionable que había existido desde el principio de los tiempos. (Canepa, 2009, p. 47).

### 3.4. Filosofía y religión en el *Ērānšahr*

La noción histórico-legendaria de los sasánidas con respecto a su historia y antepasados los abocó a relacionar el *xvarrah* (gloria divina) con los kayanidas. Su legitimidad de presidir la lucha contra el Mal radicaba, consiguientemente, en el heroísmo, la antigüedad y la verdad de su religión. El *xvarrah* era equivalente a la fortuna romana; no obstante, al remitirse al zoroastrismo, el *xvarrah* fue la génesis de una mentalidad irania que, aunque tenían en el *shahanshah* su máximo exponente, debía ser acatado y emulado por los demás estamentos del *Ērānšahr* a través de un comportamiento metaético. Esta era la filosofía de los sasánidas, relacionada con el zoroastrismo, pero también inmanente a la antropología del hombre antiguo que, consiguientemente, encontró analogías con el comportamiento grecorromano.

La mentalidad civilizada de los persas tenía su origen en el *frahang*, es decir, en una cultura que impelía tanto valores cívicos como militares. Aunque esta cultura se promovía en todos los estamentos del estado sasánida, resulta evidente que la educación era más accesible para la nobleza y realeza, por lo que *frahang* resultó ser un concepto equivalente a la *paideia* grecorromana. El *frahang* fue la guía de la aristocracia persa y permitía a sus integrantes ser identificados como *pahlavan*, es decir, como un caballero, en una acepción allende a la militar, pues también implicaba virtudes y valores propias de un hombre instruido y comprometido con su patria. El término *pahlavan* describía a un guerrero “dotado de coraje, generosidad, convicción, justicia y misericordia en la batalla. Esto se combina [...] de obediencia y camaradería concomitante con un alto nivel de *frahang* (conducta cultural y moral), así como el deber de proteger a los débiles e indefensos” (Farrokh, 2017, p. 46).

La virtud, por tanto, era un concepto que los sasánidas compartían los romanos. La complejidad estructural de las potencias e imperios antiguos dilucidó que la fuerza y el ímpetu eran insuficientes para una sociedad civilizada, de ello que tanto el Imperio romano como la Persia sasánida hayan asimilado, creado y ejecutado conceptos abstractos que permitieran a sus agentes civilizatorias aproximarse a un comportamiento humanístico. Los atributos netamente físicos eran inmanentes de la barbarie. Resultaban, imperativas, pues, virtudes morales que gobernarán el desempeño físico. Tanto las fuentes persas como romanas condenan comportamientos impulsivos que suponen un detrimento para la razón del hombre. Así, por ejemplo, Séneca equipara el profesionalismo y la virtud entre las legiones y la gladiatura: “En la guerra, cuando conviene que los impulsos no sean desenfrenados, sino templados y obedientes [...] También a los gladiadores los protege su técnica, los desarma su ira” (*Sobre la ira* I.11.1-2). Nótese que el filósofo evoca *la téchne* y el arte como elementos paralelos a la virtud, puesto que resultaban necesarios para diferenciar al virtuoso, moderado y civilizado, de la barbarie.

En el *Ērānšahr*, entretanto, las escrituras zoroástricas advierten las perniciosas consecuencias cuando un iranio abandona las virtudes causadas por el intelecto, la razón y la mente: “¡Oh! Hombres y mujeres. Es cierto que el error es atractivo y parece tener ventajas. Pero este aliena a uno alejándolo de uno mismo. Este termina en infortunio y mala reputación [...] Con errores ustedes estarán destruyendo su vida mental” (*Gathas* XVII.213). Acapara atención el valor que se adjudica a las mujeres y, al analizar las fuentes, se esclarece que el dominio del *ērīh*, en el que descuella la etnicidad, incidió en que las mujeres iránias también hayan sido agentes del *frahang* actuando como *pahlavans*. Libanio sostiene que “los persas solicitaron la ayuda de sus mujeres” (*Orationes* LIX.114), lo que se produjo durante la batalla de Singara (343 o 344). La defensa del iranismo y del *frahang* era, pues, un deber de todo ario.

La virtud de los habitantes del Imperio sasánida se adquiría en los *frahangestan*, que se traduce como escuelas o academias. En estos se entrenaban y depuraban pericias militares como: *mard o mard* (justa), equitación, polo y caza. Por otra parte, se instruía intelectualmente a las nuevas generaciones iránias mediante el estudio de manuscritos, aprendizaje que entrañaba lectura, escritura, memorización y declaraciones sagradas. La educación, finalmente, se complementaba con música, baile, poesía, entre otros. Resulta cabal, entonces, que el concepto de virtud constituía la naturaleza del iranismo. Aunque era una filosofía zoroástrica, su paralelismo con el pensamiento grecorromano impelido

por la *paideia* y la *virtus* es acertado, máxime considerando que estos pensamientos estaban engarzados al honor bélico, que ambos beligerantes supieron apreciar en el otro. El valor adjudicado por los persas a los romanos se plasma en los relieves de *mard o mard* de Naqsh-e Rostam, en los que el uno contra uno puede interpretarse como el duelo entre dos campeones de la civilización. Acerca de esto, Wiesehöfer (2001) señala: “El combate singular caballeresco [...] era una tradición en Irán, pero tenía regulaciones aún más estrictas y estándares éticos más altos en el período sasánida [...] Las virtudes militares siempre fueron parte de la prueba de legitimidad del gobernante iranio” (p. 199).

Inherente al *frahang* y al *pahlavan* fue la arquería. Inicialmente, esta podría considerarse como una mera instrucción militar; sin embargo, realmente era un ejercicio seminal de la cultura irania, por lo que tenía connotaciones intelectuales y filosóficas. La perfección de la arquería se concebía como un triunfo del intelecto, pues la flecha se equiparaba a la mente del *pahlavan*, es decir, el pensamiento debía ser veloz, metódico y contundente. El *Mēnōg-ī Khrad* aleccionaba que “el espíritu de atención plena, un arco; y el espíritu de liberalidad, una flecha” (XLIII.10-11). En la palestra contra Roma, los *pahlavan* no percibían solamente un espacio de combate, sino la oportunidad propicia de demostrar a Ohrmazd su fidelidad mediante la praxis de sus enseñanzas espirituales. La arquería era sacra y, de hecho, era una costumbre militar sasánida que *mowbeds* acompañen a los caballeros en batallas para juzgar su desenvolvimiento. Acerca de la arquería, Farrokh (2017) señala: “La arquería en el antiguo Irán no era solo militarmente funcional, sino una tradición marcial estrechamente entrelazada con una tradición mitológica e intelectual” (p. 56).

Como se analizó en el capítulo I, las tácticas iránias basadas en la arquería supusieron una antítesis para las tácticas romanas: “No usan los arcos y los caballos solo para la guerra, como los romanos, sino que desde niños son educados con ellos y pasan el tiempo cazando sin desprenderse nunca de sus aljabas, ni desmontar de sus caballos” (Herodiano. *Historia del Imperio romano* VI.5.4). El arco era, posiblemente, la vía mayormente simbólica con la que los *pahlavans* demostraban su identidad irania. Fue un arma espiritual que representaba la tradición irania, pues, junto a la cabalgata, expresaba con creces el concepto de ario, es decir, noble y libre. Con el arco el *pahlavan* traslucía su *honar* (valor), virtud que no solamente debía practicarse para defender el territorio iranio, el *Ērānšahr*. En efecto, acaso aún más importante era que los *pahlavans* preservaran el *frang*: la cultura, la tradición, la moral y el aprendizaje persa. De hecho,

la conservación de la cultura irania incidió en el resurgimiento persa a través de una nueva dinastía después la debacle ante Alejandro Magno.

La ética ósea, antiquísima en Irán, incidió en la búsqueda de la virtud por parte de los sasánidas, sobre todo cuando atravesaba una época decadente, haya sido por amenazas externas o internas. Aunque Ohrmazd era el creador del mundo, la cosmología dependía, asimismo, de las criaturas que habitaban el orbe. Ohrmazd esperaba que los iranos conocieran diversos conceptos abstractos que redundaran en beneficio del *ērīh*. En la ética zoroástrica la providencia divina es, en efecto, superflua, “se propone una cosmovisión consistente, lo que implica que el mundo no es como Dios quiere que sea, y que depende de los humanos encarnar las virtudes [...], devolver al mundo la armonía con sus leyes fundamentales de la existencia” (Kreyenbroek, 2016, p. 4). De esta manera se explica la predilección sasánida por el ejercicio militar, oficio noble que exaltaba el compromiso del *pahlavan* y el *shah* con los *manthras*, es decir, las enseñanzas o mandamientos divinos.

Y, ciertamente, resulta lógico que el *shahanshah*, al estar cualificado con el *xvarrah*, haya sido el campeón máximo de los *pahlavans*. Era el agente primordial de la defensa del iranismo y su civilización. Cuando el emperador Juliano invadió el Imperio sasánida, la ética ósea de Sapor II dictaminó que defendiera la patria de los arios. En Taq-i Bostan encontramos un testimonio iconográfico muy sugestivo de, probablemente, Sapor II, retratado como *shahanshah* y *pahlavan*. El monarca es investido por Ohrmazd en presencia de Mithra, quien sostiene un *barsom*, manojó de poder divino. Pisoteado por Sapor II y Ohrmazd se plasma a Juliano, derrotado por Sapor II mientras se retiraba de Persia. La presencia de Mithra es importante, pues amén del dios de los *arteshwaran*, velaba por la fecundidad, la agricultura, el orden, la justicia y los contratos. Mithra se representa como una personificación relativa a la tierra irania, cuya naturaleza, fecundidad y linaje se ha preservado gracias a liderazgo de Sapor II, paladín de los *pahlavan* que ha emulado las cualidades de Mithra: “El guerrero del caballo blanco, de la lanza afilada, la lanza larga, las flechas rápidas; previsor e inteligente” (*Yasht de Mithra* XXVI.102).

La campaña de Juliano, como ha señalado, tenía, intrínsecamente, un fin propagandístico, por lo que fue una de las más grandes invasiones que un *shahanshah* debió afrontar. Juliano tuvo éxito en las batallas de Ctesifonte y Maranga. Empero, ninguno resultó un triunfo decisivo y, de hecho, pocos días después fue herido de muerte,

posiblemente en Frygium. El 26 de junio de 363 “el último pagano” murió en territorio persa, manifestando, nuevamente, la dificultad que entrañaba una empresa contra Asia y Persia, como una misma profecía romana expresaba: “Ningún emperador romano logrará ir más allá de Ctesifonte (SHA. *Caro, Carino y Numeriano* IX.1). Claramente, Sapor II había cumplido con los *manthras* zoroástricos y defendido al *Ērānšahr* de una de las mayores invasiones de su historia, que inclusive se presentaba como una empresa mimética de la alejandrina, acaecida cerca de setecientos años atrás. Aunque un emperador romano podía retratarse como un homólogo civilizatorio, el *ērīh* era la exaltación suprema de la verdad. No obstante, Sapor II, al igual que sus predecesores, no subestimó el respeto mutuo entre Roma y Persia, de esto que haya plasmado un relieve que patentiza que el *honor* de los romanos era reconocible.

Ahora bien, desconocemos a ciencia cierta quién causó directamente la muerte de Juliano. Aunque es cabal que las tácticas de Sapor II y los *aswaran* superaron a sus legiones, es incierto si fue verdaderamente un persa quien arrojó la lanza que lo hirió. Menesteroso es recordar las traiciones y usurpaciones romanas, que, aunque fueron paliadas durante la dinastía constantiniana, continuaron latentes en el Bajo Imperio. Por otra parte, Juliano recusaba el nuevo orden cristiano, un detrimento para la *paideia* y los *mos maiorum*. El ejército romano del siglo IV también estaba conformado por soldados cristianos. Así pues, regularmente se plantea que lo más probable es que Juliano haya muerto a manos de un persa, un romano o un cristiano. Amiano Marcelino indica que los romanos fueron objeto del escarnio sasánida cuando estos fueron informados de que el emperador había sido asesinado por uno de sus propios camaradas: “Comenzaron a atacarnos con todo tipo de armas y a insultarnos, diciéndonos que éramos traidores y asesinos del mejor de los emperadores.” (*Historia* XXV.6.6). Aunque podría interpretarse este fragmento como un enaltecimiento de Marcelino a Juliano, realmente conocemos que los sasánidas, desde el inicio hasta el final de su dinastía, tuvieron escarceos con la filosofía clásica y helenística del Imperio romano.

A Juliano, comúnmente, se lo conoce como “el Apóstata”, pero también como “el Filósofo”. Los persas lo imaginaban como otro de los autócratas civilizatorios no iraníes. Efectivamente, en un época transitoria, los emperadores romanos continuaban concibiéndose como difusores pensamiento filosófico, que en el *gumēzišn* no podía pasar desapercibido. Precisamente, la propia instrucción de los autócratas de estas dos civilizaciones generó, como se ha examinado, un estatus común y de identificación. Al

parecer, Ardashir mantenía contacto con un adepto platónico, de manera que resulta plausible que este *shah* haya recibido influjos del neoplatonismo (Rahimi, 2013, p. 181).

La incidencia de la filosofía griega en el zoroastrismo, con todo, fue insignificante o nula. Los escauceos de los *shahs* con la filosofía griega estribaron en que ciertas corrientes se interpretaban como religiones, a causa de profundidad teológica, siendo el platonismo y neoplatonismo los dechados. Esta teología provocó que los sasánidas encontraran un paralelismo religioso y sistemático en un estado no iranio que, sin embargo, los aproximaba a la idea de civilización irania promovida por los semihumanos.

En la filosofía clásica y helenística –difundida en el orbe por el Imperio romano, su cosmopolitismo y la *paideia*–, el *frahang* iranio apreció equivalencias, puesto que la filosofía impelía conocimiento racional, alejado del Mal y la ignorancia. Los sasánidas concebían a la filosofía no irania como necesaria para la educación moral de la humanidad, de hecho, para un *shahanshah*, subestimar otros pensamientos que se remitieran a la razón del hombre resultaba condenable: “La ignorancia por parte del rey y el desconocimiento de los asuntos de los hombres es una puerta para el mal” (*Carta de Tansar* XXV). De esto se dilucida una política abierta y pragmática con respecto al pensamiento grecorromano. En efecto, la filosofía, al ser teológica y no dogmática, no suponía un obstáculo para el *Ērānšahr*.

Dado que el Imperio sasánida fundamentaba su cosmovisión en el zoroastrismo, cada tierra del orbe tenía importancia y, en cuanto a los pueblos que habitaban en estos diversos espacios, era necesario evaluarlos conforme a la dualidad jerárquica de su credo. No obstante, las territorialidades del mundo, al ser creaciones de Ohrmazd, no eran concebidas como espacios radicalmente distintos, que se diferenciaban o estigmatizaban. De ello que, como se ha analizado, la diferencia dual Europa-Asia y Occidente-Oriente haya sido cuasi imperceptible en el discurso iranio. Con respecto a esto, Farrokh (2017) asevera:

El Imperio sasánida se caracterizó por un nivel muy alto de diversidad étnica, lingüística y religiosa no aria y trató de sintetizar sus súbditos (arios y no arios) en el *Eiran-Shahr*. Por lo tanto, muchos de los logros culturales e intelectuales de los súbditos no arios del imperio debían ser apoyados por el estado. (p. 7)

La Persia de los sasánidas, por su ubicación geográfica, permitió la convergencia de diferentes culturas, en su ética exponía la deferencia con respecto a los sabios de otras

civilizaciones: “Los célebres eruditos Sénecas de Rum y los sabios de la India han mostrado un aprecio y han admirado mucho a las personas prudentes de Irán” (*Denkard* IV.108). El Imperio sasánida, motivado por esta política, a posteriori sería un transmisor de parte de la cultura occidental y de la filosofía griega; esta última, de hecho, sería útil para los árabes y transmitida por ellos nuevamente a Europa durante el Medioevo. Conocemos que incluso después de la caída de Roma, los *shahs* sasánidas valoraban el pensamiento de los grandes maestros de antaño, destacando Platón y Aristóteles: “Es alabado y admirado [...] no sólo por los persas, pero también por algunos romanos como amante de la literatura y concedor de nuestra filosofía [...] Se afirma que devoró a todo Aristóteles [...] y que estaba lleno de las doctrinas de Platón” (Agatías. *Historias* II.28.1-2). Así se describe a Cosroes Anushirvan, quien también “devoró” los diálogos platónicos *Timeo*, *Fedón*, *Gorgias* y *Parménides*.

Este rey de reyes del siglo VI fue el clímax del intercambio cultural entre el Imperio romano y la Persia sasánida, la personificación definitiva de la idiosincrasia sasánida, práctica en dar la bienvenida a mentalidades y culturas siempre que fueran consonantes a la dualidad jerárquica. Acaso resulta irónico que Cosroes Anushirvan, un persa, haya sido en el siglo VI el benefactor del último estertor de la filosofía griega. Ciertamente, en 529, Justiniano, gobernante del Imperio romano de Oriente, concluyó que la filosofía griega, desarrollada en tiempos paganos, resultaba innecesaria e incluso un detrimento para un imperio ya cristianizado. Justiniano, pues, clausuró la Academia, fundada por Platón hace aproximadamente novecientos años. Los neoplatónicos solicitaron refugio en el *Ērānšahr* (Agatías. *Historias* II.30.3). No obstante, no fue el último acto munificente de Cosroes, pues cuando negoció la *paz perpetua* con Justiniano en 532, consiguió que el emperador permitiera el retorno de los filósofos a territorio romano; aunque algunos de ellos optaron por asentarse en Mesopotamia.

Quizá la Persia aqueménida amenazaba con frustrar el apogeo de la filosofía griega en los siglos V-IV a. C. En el siglo VI, la Persia sasánida fue munificente y coadyuvó a su preservación y difusión. El pensamiento iranio, como se aprecia, resultó aún más práctico e integral que el romano. En efecto, la *Urbs* al desarrollar su Derecho Romano se alejó de cultos cosmogónicos que visualizaran a todos los pueblos del mundo componentes de una soteriología final. Ni siquiera el nuevo orden cristiano consiguió transmutar este juicio romano, motivado por la geopolítica y la idea de *Imperium sine fine* asociado a un cosmopolitismo fundamentado en la *civitas*. No es correcto, entonces,

reducir los “enfrentamientos sasánida-romanos a episodios de guerra e ignorar el papel que desempeñó Oriente en el establecimiento de estrechas relaciones es inapropiado. Esto es cierto aunque la potencia oriental parece haber estado más dispuesta a recibir ideas occidentales que viceversa” (Dignas y Winter, 2007, p. 265).

El conocimiento geográfico e histórico vinculado a una cosmovisión apuntalada en conceptos del derecho, la *paideia* y la razón adjudicó al mundo grecorromano una identidad mayormente secular y orgullosa de sus experiencias y gestas pasadas, en las que los mitos y la religión eran un componente, pero no su *quid*. Para los romanos, la *paideia* y la *civitas* necesitaban en menor grado del legado de otras civilizaciones al representar la Roma eterna el culmen civilizatorio, incluso era un tanto remisa a que otros las asimilaran a causa del estigma de barbarie con el que retrataban a otros pueblos: “Es conveniente que todo aquello que está colocado en un alto nivel esté desprovisto de la costumbre vulgar y común para así respetarlo mejor.” (Valerio Máximo. *Hechos y dichos memorables* II.6.17). Con todo, la relación que Roma tuvo con Persia en el derecho internacional antiguo, gradualmente, incidió en que Persia sea retratada como un enemigo digno, heredera del poderío de Asia y homóloga de varios conceptos civilizatorios. Ambas potencias forjaron una relación constante y ambivalente, de hermanos y enemigos en diferentes circunstancias, pero cuyo crisol “forjó el Mediterráneo, Europa y Asia occidental de la Antigüedad Tardía. El resultado final de su coexistencia no fue solo un intercambio de material cultural, sino un lenguaje de debate y legitimidad verdaderamente global, transcultural y extrarreligioso” (Canepa, 2009, p. 224).

## Conclusión

La evolución histórica del Imperio romano y de la Persia sasánida determinó sus discursos civilizatorios, tanto en su autorretrato como en la representación del beligerante del exterior y la ecúmene. En el transcurso de la investigación se encontró una cuestión esencial referente a esta evolución: Roma fue una civilización continua y, con ello, consciente de un pasado histórico, que forjó su identidad a través del legado ancestral, el Derecho Romano y la *paideia*. La historia de los persas, en contraste, fue interrumpida durante la conquista de Alejandro Magno, por lo que en época sasánida, los iraníes debieron identificarse a través del recurso más certero que poseían: el pasado avéstico. Los discursos de Roma y Persia, por tanto, se fundamentaron en el derecho y la religión, respectivamente.

Aunque la depurada institucionalidad de Roma y la legislación zoroástrica del *Ērānšahr* parecerían antitéticas, realmente guardaban semejanzas motivadas por la compleja estructura de cada estado, en la que el autócrata era identificado como la personificación de una civilización. Ello condujo a que ambos imperios adquirieran la condición de potencias de la Antigüedad tardía, valorización con las que Roma y Persia se identificaron debido a sus asiduas relaciones en el derecho internacional. Efectivamente, la *paideia* y el *frahang* de ética zoroástrica, con la que ambas civilizaciones crearon una identidad, generaron un reflejo externo, que romanos y persas supieron apreciar, aunque siempre planteando en su discurso la superioridad de su respectiva cultura.

Mayormente existieron semejanzas en los conceptos civilizatorios, impulsados por la centralización posibilitada por el autócrata y el estado, hecho análogo en ambos imperios que incidió en un desarrollo continuo de su pensamiento, legalidad y cultura. Esto constituyó la génesis de conceptos abstractos tanto en Roma como en Persia. La complejidad conceptual, debido los recursos cualitativos y cuantitativos que ambas civilizaciones dispusieron, permitió la aproximación de las identidades grecorromana e irania, sobre todo entre el *imperator* y el *shah*, quienes crearon una comunión autocrática en la que inclusive se identificaban como hermanos, aunque de diferentes espacios del orbe y con intereses propios.

Al ser el estado civilizado y los autócratas entes intrínsecamente sacros y potentes, las religiones impulsadas en ambos imperios no entrañaron una radical dificultad en la

identificación del otro. Aunque es certero que el dualismo cristiano y zoroástrico provocó que ambas civilizaciones coloquen a su enemigo en la jerarquía dual del bien y el mal, esto no se trató de una cuestión que incidió en que el otro sea imaginado como retrograda y agente netamente bárbaro o religiosamente maligno, máxime considerando que ambas civilizaciones tuvieron connotaciones teocráticas. Al encontrarse en una etapa transitoria existieron conceptos del otro que aunaban con la identidad de una determinada civilización, sobre todo para Persia, quien debido a su noción de *gumēzišn*, encontró en Roma una poderosa aliada ambivalente.

Pese a que en el iranismo la etnicidad era el eje de identidad, Persia manifestó una gran apertura con respecto a ideas romanas. La ósmosis fue cabal; no obstante, Roma fue mayormente reticente a este influjo recíproco. La identidad romana estribaba en la *civitas*, pero su pragmática historicidad y jurisdicción junto al legado griego, que estigmatizaba al otro como bárbaro, creó un concepto de civilización asociado a la perennidad de Roma, concebida como *aeterna* en la geopolítica. Al adjudicar mayor relevancia a la realidad estatal que a la cosmogonía y soteriología, Roma no llegó a identificar a Persia como un socio cosmológico, sino como una civilización constreñida a un espacio distinto, de menor importancia en la ecúmene: Asia, el Oriente.

Por su cosmovisión zoroástrica, Persia no necesitó de los dualismos Europa-Asia y Occidente-Oriente. Roma, debido al legado mediterráneo de Grecia, así como por su dominio de Europa, forjó nociones referentes a este dualismo, aunque no antitéticas, pues conocía la legitimidad de los iraníes en Asia. Como corolario, se produjo una coexistencia dicotómica de hermandad y enemistad, que conformó no solamente el devenir de la Tardoantigüedad, sino también una expresión de poder civilizatorio que los herederos de Roma y Persia en el Medioevo concebirían como un gran legado. Roma y Persia dejaron una impronta de potencias imperialistas, que patentizó las implicaciones de un reconocimiento mutuo, permitiendo así la coexistencia de dos estados enfocados en exaltar el concepto de civilización.

*La raza humana sabe que los reinos romano y persa se parecen a dos grandes luminarias, y que, como los dos ojos de un hombre, deben adornarse e ilustrarse mutuamente, no comportarse con hostilidad en busca de su destrucción mutua.*

Pedro el Patricio. *Frag. XIII*

## Fuentes

- Agatías, Historias*. Madrid: Gredos, 2008 (Traducción y notas de Begoña Ortega Villaro)
- Amiano Marcelino, Historia*. Madrid: Akal, 2002 (Traducción y notas de M. Luisa Harto Trujillo).
- Aristóteles, Ética a Nicómaco*. Madrid: Alianza Editorial, 2014 (Traducción y notas: José Luis Calvo Martínez).
- Bundahishn*. Oxford: Oxford University Press, 1897 (Traducción: E. W. West).
- Carta de Tansar*. Roma: Istituto Italiano Per Il Medio Ed Estremo Oriente, 1968 (Traducción y notas de Mary Boyce).
- Collatio legum Mosaicarum et Romanarum*. Leipzig, 1927 (Traducción de Ph. Huschke y B. Kübler).
- Denkard, los actos de religión, libro III*. Bombay: Duftur Ashkara Press, 1999 (Traducción y notas: Ratanshah E. Kohiyar).
- Denkard, los actos de religión, libro IV*. Bombay: Duftur Ashkara Press, 1998 (Traducción y notas de Dastur Peshotanji Behramji Sanjana).
- Die Dreisprachige Inschrift Šābuhrs I. an Der Ka'ba-I Zardušt (ŠKZ)*. Londres: School of Oriental and African Studies, 1999 (Traducción de P. Huyse)
- Dion Casio, Historia romana, libros L-LX*. Madrid: Gredos, 2011 (Traducción y notas: Juan Manuel Cortés Copete).
- Dion Casio, Historia romana, libros LXXI-LXXX*. Murcia, 2015 (Traducción y notas: Antonio Diego Duarte Sánchez).
- Eusebio de Cesarea, Historia eclesiástica*. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 2010 (Traducción y notas de Argimiro Velasco Delgado).
- Eusebio de Cesarea, Vida de Constantino*. Madrid: Gredos, 1994 (Traducción y notas de Martín Gurruchaga).
- Gathas*, Cypress: The Zarathushtrian Assembly, 2010 (Traducción y notas de José Luis Abreu y Alí A. Jafarey).

- Herodiano, Historia del Imperio romano después de Marco Aurelio.* Madrid: Planeta-DeAgostini, 1996 (Traducción y notas de Juan J. Torres Esbarranch).
- Heródoto, Historia.* Madrid: Cátedra, 2002 (Traducción y notas de Manuel Balasch).
- Horacio, Odas, Canto Secular, Épodos.* Madrid: Gredos, 2007 (Traducción y notas de José Luis Moralejo).
- Jorda Avesta,* Kasson: Jenaz Printers, 2013 (Traducción y notas de Ervad Maneck Furdoonji Kanga).
- Juan Crisóstomo, Homilías sobre la carta a los romanos.* Madrid: Ciudad Nueva, 2018.
- Juliano, Césares.* Cambridge: Harvard University Press, 1913. (Traducción y notas de Wilmer Cave Wright).
- Juliano, Contra los galileos. Cartas y fragmentos. Testimonios. Leyes.* Madrid: Gredos, 2018 (Traducciones y notas de José García Blanco, Pilar Jiménez Gazapo y Luis Alberto de Cuenca y Prado).
- Kartir KZ. Avesta Zoroastrian Archives,* 2022 (Traducción de Avesta.org)
- Lactancio, Instituciones Divinas.* Madrid: Gredos, 1990 (Traducción y notas de E. Sánchez Salor).
- Libanio, Discursos.* Madrid: Gredos, 2001 (Traducción y notas de Ángel González Gálvez).
- Marco Aurelio, Meditaciones.* Madrid: Gredos, 1977 (Traducción y notas: Ramón Bach Pellicer).
- Mēnōg-ī Khrad.* Oxford: Oxford University Press, 1885 (Traducción de E. W. West).
- Oráculos Sibilinos, libros III-V.* Londres: Society for Promoting Christian Knowledge, 1918 (Traducción y notas de H. N. Bate)
- Orígenes, Contra Celso.* Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 2001 (Traducción y notas de Daniel Ruíz Bueno).
- Orosio, Historias Contra los Paganos.* Madrid: Gredos, 1982 (Traducción y notas de Eustaquio Sánchez Salor).
- Platón, República.* Madrid: Gredos, 2011 (Traducción y notas de Conrado Eggers Lan).

- Plotino, Enéadas V-VI*. Madrid: Gredos, 1998 (Traducción y notas de Jesús Igal).
- Plutarco, Obras morales y de costumbres: Isis y Osiris*. Madrid: Gredos, 1995 (Traducción y notas de Francisca Pordomingo Pardo y José Antonio Fernández Delgado).
- Plutarco, Vidas Paralelas I. Teseo-Rómulo, Licurgo-Numa*. Madrid: Gredos: 1985 (Traducción y notas de Aurelio Pérez Jiménez).
- Scriptores Historiae Augustae, Historia Augusta*. Madrid: Ediciones Akal, 1989 (Traducción y notas de Vicente Picón y Antonio Cascón).
- Séneca, Diálogos*. Madrid: Gredos, 2000 (Traducción y notas de Juan Mariné Isidro).
- Sócrates de Constantinopla, Historia eclesiástica*. Madrid: Editorial Ciudad Nueva, 2007.
- Tertuliano, Prescripciones contra todas las herejías*. Madrid: Editorial Ciudad Nueva, 2007 (Traducción y notas de Salvador Vicastillo).
- Valerio Máximo, Hechos y Dichos Memorables. Libros I-VI*. Madrid: Gredos (Traducción y notas de Santiago López Moreda, M. Luisa Harto Trujillo y Joaquín Villalba Álvarez).
- Virgilio, Eneida*. Madrid: Gredos, 1992 (Traducción y notas de Javier de Echave-Sustaeta).

### Referencias

- Asimov, I. (2017). *El Cercano Oriente*. Barcelona, España: Alianza Editorial.
- Banchich, T. (2015). *The Lost History of Peter the Patrician*. Abingdon, Reino Unido: Routledge.
- Beard, M., North, J., y Price, S. (1996). *Religions of Rome*. Cambridge, Reino Unido: Cambridge University Press.
- Bederman, D. J. (2001). *International Law in Antiquity*. Cambridge, Reino Unido: Cambridge University Press.
- Boyce, M. (1979). *Zoroastrians. Their Religious Beliefs and Practices*. Londres, Reino Unido: Routledge.

- Campos, I. (2003). Las persecuciones religiosas en la Persia sasánida: la creación de la identidad nacional en torno a la religión zoroastriana. *Arys*, (6), 21-28. Recuperado de <https://www.researchgate.net/publication/242532823>
- Campos, I. (2014). *El culto del dios Mithra en el antiguo Irán y en el Imperio romano: análisis y revisión de los elementos de continuidad*. Las Palmas, España: Universidad de las Palmas.
- Canepa, M. (2009). *The Two Eyes of the Earth. Art and Ritual of Kingship between Rome and Sasanian Iran*. Berkeley, Estados Unidos: University of California Press.
- Casares, R. (2020, 13 de julio). La religión y el derecho como componentes de representación y legitimación durante los enfrentamientos iniciales entre la Persia sasánida y el Imperio romano, 224-270 d. C. *Desperta Ferro Ediciones*. Recuperado de <https://www.despertaferro-ediciones.com/2020/religion-derecho-legitimacion-persia-sasanida-imperio-romano/>
- Casares, R. (2022, 11 de julio). La política religiosa constantiniana y su incidencia en la identidad romana. *Desperta Ferro Ediciones*. Recuperado de <https://www.despertaferro-ediciones.com/2022/constantino-religion-cristianismo-paganismo-roma/>
- Champion, C. (diciembre de 2014). El imperialismo romano. ¿Bellum Iustum o pillaje agresivo? *Desperta Ferro*, (especial VI), pp. 42-49.
- Cumont, F. (1980). *The Oriental Religions in Roman Paganism*. Nueva York, Estados Unidos: Dover Publications.
- Daryaee, T. (2006). The construction of the past in late antique Persia. *Historia*, 55, 493-503.
- Daryaee, T. (2009). *Sasanian Persia. The Rise and Fall of an Empire*. Londres, Reino Unido: I. B. Tauris.
- Dignas, B. y Winter, E. (2007). *Rome and Persia in Late Antiquity*. Cambridge, Reino Unido: Cambridge University Press.
- Duchesne-Guillemin, J. (1973). La religión del antiguo Irán. En Bleeker, C y Widengren, G. (Ed.), *Historia religionum, religiones del pasado* (pp. 319-370). Madrid, España: Ediciones Cristiandad.

- Farrokh, K. (2017). *The Armies of Ancient Persia: The Sassanians*. Barnsley, Reino Unido: Pen & Sword.
- García, E. (diciembre de 2014). Ius Belli, el derecho de guerra romano. *Desperta Ferro*, (especial VI), p. 56-61.
- Gill, M., y Pellegrin, P. (Ed.). (2006). *A Companion to Ancient Philosophy*. Malden, Estados Unidos: Blackwell Publishing.
- Goldsworthy, A. (2009). *La caída del Imperio romano*. Madrid, España: La esfera de los libros.
- Greatrex, G. (2001). Lawyers and Historians in Late Antiquity. En R. Mathisen (Ed.), *Law, Society, and Authority in Late Antiquity* (pp. 148-161). Oxford, Reino Unido: Oxford University Press.
- Harries, J. (2004). *Law and Empire in Late Antiquity*. Cambridge, Reino Unido: Cambridge University Press.
- Hekster, O., de Kleijn, G., y Slootjes, D. (Ed.). (2006). *Crisis and the Roman Empire*. Boston, Estados Unidos: Hotei Publishing.
- Huart, C. y Delaporte, L. (1957). *El Irán antiguo (Elam y Persia) y la civilización irania*. Ciudad de México, México: Unión Tipográfica Editorial Hispano Americana.
- Kreyenbroek, P. (2016). Looking to the Past in the Gathas and in later Zoroastrianism. En A. Williams, S. Stewart, y A. Hintze (Ed.), *The Zoroastrian Flame* (pp. 1-18). Londres, Reino Unido: I. B. Tauris.
- Kreyenbroek, P. (2013). Zoroastrianism under the Sasanians. En K. Rezaia. (Ed.), *Teachers and Teachings in the Good Religion: Opera Minora on Zoroastrianism* (pp. 19-50). Wiesbaden, Alemania: Harrassowitz Verlag.
- Leppin, H. (2007). Old Religions Transformed: Religions and Religious Policy from Decius to Constantine. En J. Rüpke. (Ed.), *A Companion to Roman Religion* (pp. 96-108). Malden, Estados Unidos: Blackwell Publishing.
- Marías, J. (2016). *Historia de la filosofía*. Madrid. España: Alianza Editorial
- Matson, C. (2004). *Constantine and the Christian Empire*. Londres, Reino Unido: Routledge.

- Mennen, I. (2011). *Power and Status in the Roman Empire, AD 193–284*. Leiden, Países Bajos: Brill.
- Meyer, E. (2004). *Legitimacy and Law in the Roman World*. Cambridge, Reino Unido: Cambridge University Press.
- Mitchell, S., y Van Nuffelen, P. (Ed.). (2010). *One God. Pagan Monotheism in the Roman Empire*. Cambridge, Reino Unido: Cambridge University Press.
- Payne, R. (2015). *A State of Mixture: Christians, Zoroastrians, and Iranian Political Culture in Late Antiquity*. Oakland, Estados Unidos: University of California Press.
- Potter, D. (2004). *The Roman Empire at Bay AD 180-395*. Londres, Reino Unido: Routledge.
- Pourshariati, P. (2008). *Decline and Fall of the Sasanian Empire*. Londres, Reino Unido: I. B. Tauris.
- Rahimi, N. (2013). La religión sasánida, confrontación religiosa y lucha por el poder en Persia y en vísperas de la invasión musulmana. *Miscelánea Medieval Murcina*, 37, 175-195.
- Sabin, P., van Wees, H., y Whitby, M. (Ed.). (2008). *The Cambridge History of Greek and Roman Warfare. Volume II: Rome from the Late Republic to the Late Empire*. Cambridge, Reino Unido: Cambridge University Press.
- Skupniewicz, P. (marzo de 2016). The iconographic function of armor in sasanian art. *Revista degli studi orientali*, 88, 251-281.
- Toner, J. (2012). *Sesenta millones de romanos. La cultural del pueblo en la antigua Roma*. Barcelona, España: Crítica.
- Van Dam, R. (2008). *The Roman Revolution of Constantine*. Cambridge, Reino Unido: Cambridge University Press.
- Van de Mieroop, M. (2020). *Historia del Próximo Oriente Antiguo (ca. 3000-323 a. e. c.)*. Madrid, España: Editorial Trotta.
- Wiesehöfer, J. (2001). *Ancient Persia*. Londres, Reino Unido: I. B. Tauris.

## Bibliografía

- Connolly, P. (2016). *La guerra en Grecia y Roma*. Madrid, España: Desperta Ferro Ediciones.
- Dodgeon, M. y Lieu, S. (2002). *The Roman Eastern Frontier and the Persian Wars (AD 226-363)*. Londres, Reino Unido: Routledge.
- Dodgeon, M. y Lieu, S. (2002). *The Roman Eastern Frontier and the Persian Wars (AD 363-628)*. Londres, Reino Unido: Routledge.
- Erdkamp, P. (2007). *A Companion to the Roman Army*. Malden, Estados Unidos: Blackwell Publishing.
- Farrokh, K. (2007). *Shadows in the desert. Ancient Persia at war*. Oxford, Reino Unido: Osprey Publishing.
- Gradel, I. (2002). *Emperor Worship and Roman Religion*. Oxford, Reino Unido: Oxford University Press.
- Laurence, R. y Berry, J. (2003). *Cultural Identity in the Roman Empire*. Londres, Reino Unido: Routledge
- Lendon, J. (diciembre de 2014). Virtus y disciplina. La mente del soldado en la República Media. *Desperta Ferro*, (especial VI), p. 56-61.
- Southern, P. (2004). *The Roman Empire from Severus to Constantine*. Londres, Reino Unido: Routledge.