

# el maniqueísmo

## estudio introductorio

FERNANDO BERMEJO RUBIO



EDITORIAL TROTTA

El maniqueísmo  
Estudio introductorio

Fernando Bermejo Rubio

E D I T O R I A L T R O T T A

COLECCIÓN ESTRUCTURASY PROCESOS  
Serie Religión

© Editorial Trotta, S.A., 2008, 2009  
Ferraz, 55. 28008 Madrid  
Teléfono: 91 543 03 61  
Fax: 91 543 14 88  
E-mail: [editorial@trotta.es](mailto:editorial@trotta.es)  
<http://www.trotta.es>

© Fernando Bermejo Rubio, 2008

ISBN (edición digital pdf): 978-84-9879-100-6

## PRÓLOGO

El presente volumen ofrece a todo lector interesado en la evolución de las creencias religiosas de la humanidad una introducción crítica, sistemática y actualizada al estudio del maniqueísmo, un fenómeno que en el seno de la tradición religiosa predominante en Occidente ha sido secularmente caricaturizado y denostado.

Nacido en el siglo III e.c. en la Mesopotamia sometida al dominio persa, el maniqueísmo se extendió por todo el orbe conocido, hasta los confines occidentales de Europa, y en Oriente hasta las costas de China, donde sobrevivió al menos hasta el siglo XVII. Única religión antigua concebida por su fundador, Mani, como dotada de un carácter suprarregional y universalista, rivalizó con el zoroastrismo, el budismo, el cristianismo y el islam, y produjo numerosos fenómenos de fusión cultural, por lo que el interés que presenta su conocimiento no se circunscribe al de la comprensión de una sola tradición religiosa. Cabe detectar en el maniqueísmo arcaicas concepciones mesopotámicas, relevantes influencias zoroastrianas, así como ciertos préstamos budistas y acaso hinduistas y jainistas. En la génesis del pensamiento de Mani hubo asimismo influencias cristianas de diversa índole. Agustín de Hipona fue maniqueo durante casi una década, y a través de él el maniqueísmo ha dejado, a su vez, huellas no desdeñables en el pensamiento cristiano. Hay varios paralelismos claros entre el maniqueísmo y algunas corrientes gnósticas. Ciertos elementos del islam, como la noción de «sello de los profetas» para calificar a Mahoma, han sido considerados préstamos maniqueos. Se ha conjeturado la influencia de esta religión sobre ciertas herejías cristianas medievales, como los paulicianos, bogomilos y cátaros. En estos y otros aspectos, el estudio del maniqueísmo ofrece claves de comprensión para el estudio de otras tradiciones religiosas. Además, en Mani cabe ver a un precursor de una suerte de incipiente teología de las religiones, en la que éstas son concebidas como formas del despliegue que adopta una misma revelación divina.

Es para mí un placer deber agradecer a José Montserrat Torrents su colaboración en la redacción de los capítulos sobre protología y cosmogonía, así como las valiosas sugerencias formuladas sobre otros aspectos del manuscrito. Él es también coeditor literario del volumen de Textos maniqueos que, por primera vez en castellano, publica ahora esta misma Editorial\*. Mi gratitud se extiende a Alberto Cantera, que

\* *El maniqueísmo. Textos y fuentes*, Trotta, Madrid, 2008; en lo sucesivo citado como *Textos*.

cedió amablemente las fotografías contenidas en este volumen, y cuyo vasto conocimiento del mundo iranio me salvó de no pocos errores; a Antonio Piñero, que leyó el manuscrito y me sugirió la inclusión de uno de los apéndices; y a Ramiro Moar Calviño, que no sólo revisó cuidadosamente cada página, sino que, como de costumbre, hizo gala de su infinita paciencia y amabilidad atendiendo a mis consultas sobre las más variopintas cuestiones.

Este libro está dedicado, en testimonio de amistad y gratitud, a Ángel-Héctor Martínez Quinteiro, hombre noble y magnánimo, defensor victorioso aun de causas perdidas, que ha verificado con el autor, mediante hechos, las palabras que otro ángel dirigió a Mani, según el *Códice Maniqueo de Colonia* (33, 4-6): *egō dè epíkouros sou kai phýlax ésomai katà pánta kairón*.

## EL FUNDADOR: MANI Y SU OBRA

El maniqueísmo es obra de un individuo real, Mani, que tuvo una autoconciencia histórica muy pronunciada y que escribió acerca de su propia vida; sin embargo, al igual que del resto de su obra, de tales noticias autobiográficas sólo perviven algunos jirones dispersos. Sobre la vida de Mani se conservan también datos tanto en fuentes maniqueas como en obras de heresiólogos cristianos y de polígrafos musulmanes. Aun así —y como en el caso de tantos otros maestros espirituales y (reales o presuntos) fundadores de religiones—, es necesario precaverse ante los datos ofrecidos, que en no pocas ocasiones presentan tintes hagiográficos o polémicos. Al igual que ocurre con otras muchas figuras de la Antigüedad, las fuentes no permiten en modo alguno la reconstrucción de una biografía detallada de Mani, y sólo es posible hacerse de ésta una idea esquemática y genérica. Convendrá, por tanto, resistirse con frecuencia a la tentación de remediar mediante la fantasía literaria<sup>1</sup> o el dogmatismo de las falsas certezas la fragilidad documental de nuestros conocimientos.

§1. *Circunstancias sociopolíticas.* El nacimiento y juventud de Mani acontecieron en una época de importantes mutaciones políticas en Mesopotamia, que desde el siglo II a.e.c. había sido arrebatada al dominio seléucida e incorporada al reino parto. Ya desde antes de que Ardābān V de Partia (213-224) contendiese con Valaxš V (209-222)<sup>2</sup> por el poder, el príncipe persa Bābag —soberano local de Istakhr, al noroeste de la antigua Persépolis— había estado sentando las bases de una rebelión que, finalmente, su hijo Ardašir llevó a cabo abiertamente, al forzar la sumisión de muchos reyes vasallos de los partos y reclamar el trono de Irán. Tras un conflicto que duró varios años y en el que tuvieron lugar diversos enfrentamientos entre las fuerzas de Ardašir y el parto Ardābān en detrimento de este último, en el 224 —cuando Mani era un muchacho de unos ocho años— Ardābān fue derrotado definitivamente y muerto en la batalla de Ohrmizdagan, hallando así su fin el Imperio arsácida, que había durado cuatro siglos. El trono de Irán pasó a manos de una nueva dinastía nacional, los Sasánidas. Originarios de Fars —la

1. Una biografía novelesca de Mani ha sido escrita por el literato egipcio A. Maa-louf, *Les jardins de lumière*, Lattès, Paris, 1991.

2. «Valaxš» suele ser transcrito en castellano como «Vologeses» o «Vologases».

cuna de los Aqueménidas—, los Sasánidas se mantendrían en el poder durante otros cuatrocientos años, hasta mediados del siglo VII. Tras asegurar su imperio mediante campañas militares en el este, que le llevaron a conquistar Merv (Margiana), Balj (Bactria) y Jorasmia, Ardašir tomó posesión de Ctesifonte y asumió el título «rey de reyes de los iranos»<sup>3</sup>. Poco antes de su muerte, Ardašir abdicó a favor de su hijo Šābuhr (Sapor), quien asumió las responsabilidades de gobierno y fue coronado como corregente en 240, aunque aplazó su coronación real hasta después de la muerte de su padre, hacia 241-242 e.c.

Si a lo largo de la juventud de Mani, aún en vida de Ardašir, las campañas militares en el norte de Mesopotamia habían sido muy frecuentes<sup>4</sup>, no cesaron durante el largo reinado de Šābuhr I, con cuyo inicio coincide el comienzo de la misión de Mani, y bajo el cual tuvo lugar la mayor parte de la vida de éste. Al oeste, el rival seguía siendo Roma: Gordiano III (238-244) invadió Persia, y fue derrotado y muerto en las fronteras de Asuristán, en Massice del Éufrates; una década más tarde tuvo lugar otra confrontación, en la que el ejército romano fue derrotado en Barbalisso (Siria) y Antioquía del Orontes fue capturada. Poco después, hubo otra invasión bajo el reinado del emperador Valeriano (253-260), en la que éste fue hecho prisionero<sup>5</sup>. Al este, el enemigo de los persas era el reino de Kušān, mientras que en el norte se produjeron enfrentamientos con los nómadas. El hombre que concibió la realidad como un conflicto de dos reinos ineluctablemente enfrentados —el de la Luz y el de las Tinieblas— vivió en un mundo convulso en el que la rivalidad y el choque de ejércitos parece haber sido constante.

Aun así, estos conflictos entre persas y romanos tuvieron lugar principalmente en las zonas fronterizas. Los primeros soberanos sasánidas dedicaron sus esfuerzos a estabilizar el interior del Imperio, colocándolo bajo su dominio; mientras que en la época de los Arsácidas las dinastías locales hereditarias y los líderes tribales habían gozado de considerable autonomía en muchas de las más importantes provincias, provocando la anarquía y posibilitando que los enemigos del Imperio sacasen provecho de sus problemas internos, ahora esos poderes paralelos fueron siendo progresivamente abolidos en gran parte, y los diversos territorios fueron desde entonces regidos por miembros de la familia real y por funciona-

3. *Shāhanshāh ērān*. La numismática indica que la soberanía completa de Ardašir no parece haberse logrado hasta algunos años después de su victoria sobre Ardābān, pues Valaxš V acuñó monedas en Seleucia ca. 228-229 e.c.

4. Invasión sasánida del norte de Mesopotamia, asedio de Nísibe e incursiones en Siria en 230; ataque y captura de Carras y Nísibe en 237/238; ataque a Dura Europos en 239; asedio y captura de Hatra en 240.

5. Sobre la confrontación entre los Imperios persa y romano, cf. Widengren 1976; Wolski 1976.

rios directamente responsables ante el trono. El establecimiento de un sistema centralizado y burocráticamente organizado —que implicó la reforma de la administración y del ejército— hizo que la eficiencia del control imperial se incrementase. Esta política centralizadora explica que bajo la égida sasánida el Imperio persa llegara a ser mucho más extenso y unificado que el controlado por la dinastía arsácida, habiéndose expandido considerablemente hacia el este<sup>6</sup>. Estas circunstancias contribuyen a explicar ciertos detalles de la misión maniquea.

El Irán sasánida era una región estratégicamente crucial para el comercio internacional, que posibilitaba los intercambios en un Estado que se extendía desde las fronteras con el Imperio romano en el oeste hasta otros imperios asiáticos, los de Kušān y China en el este. En Mesopotamia y el Irán occidental, la existencia de ciudades cosmopolitas y las antiguas rutas comerciales (terrestres, fluviales y marítimas) habían posibilitado durante siglos el encuentro y la mezcla de culturas diversas, así como de ideas y prácticas religiosas. El helenismo y la influencia de la civilización irania son sólo dos magnitudes operantes en una zona de una gran riqueza cultural. El gran Estado iranio, primero parto y luego sasánida, fue sin duda, a partir del segundo cuarto del siglo III, el que albergó la mayor cantidad de confesiones y vías de salvación diferentes. El mazdeísmo era la religión apoyada y profesada por los monarcas sasánidas<sup>7</sup>, aunque no es seguro si imperaba entonces la versión zurvanita del dualismo zoroastriano<sup>8</sup>. Más aún que en el Imperio romano, su rival cosmopolita, en Irán estaban representadas todas las grandes religiones: judaísmo, zoroastrismo, cristianismo —en versiones gnósticas, marcionita y bardenanita—, mandeísmo, budismo e hinduismo, junto a pervivencias de la antigua religión babilónica y cultos sirios<sup>9</sup>. La posición central del Irán sasánida y la multiculturalidad que lo caracterizaba tendrían significativas repercusiones en la autoconciencia religiosa de Mani.

§2. *Nacimiento y juventud.* Según un pasaje del *Šābuhragān* transmitido por al-Birūnī, el propio Mani señalaba haber nacido en el año 527 de la era selúcida<sup>10</sup>, que corresponde al 216 e.c. Esto significa que

6. A diferencia de su padre, Šābuhr asumió el título de «rey de reyes de los iranos y los no iranos» (*Šāhanšāh ērān ud anērān*), una fórmula mantenida por sus sucesores como designación mayestática de los emperadores sasánidas.

7. En el reverso de sus monedas, Ardašir acuñó imágenes del templo del fuego, y en sus relieves e inscripciones en Naqš-e Rostam aparece como adorador del dios Ohrmizd y como investido en el poder por éste.

8. Como lo ha pretendido v. gr. M. Boyce; cf. Skjaervø 1995.

9. En una de sus inscripciones, el jerarca mazdeo Kirdir —contemporáneo de Mani— se jacta de haber perseguido a los seguidores de muchas de estas religiones; cf. Gignoux 1991.

10. La era selúcida inicia su cómputo en el año 311 a.e.c.



nació bajo la égida de Ardābān V de Partia —el último rey de la dinastía arsácida— en la misma época en la que en Roma era emperador Caracalla. Si bien algunas fuentes maniqueas, como los *Kephalaia* y el *Compendio chino*, introducen precisiones de mes y día —y hablan de una fecha exacta correspondiente al 8 de nisán (14 de abril)—, han de ser tomadas con precaución; tal fecha podría no tener valor histórico, aunque haya servido a los maniqueos para establecer su calendario festivo.

Con respecto al lugar de nacimiento, la misma noticia de al-Bīrūnī menciona que Mani procedía de Babilonia, concretamente de la localidad de Mardīnu, al sudeste de Seleucia-Ctesifonte, en la orilla oriental del Tigris (las actuales inmediaciones de Salman-Pak)<sup>11</sup>. En la época del nacimiento de Mani, esta zona pertenecía a un distrito de la provincia parta de Asuristán en Mesopotamia. Además del texto citado, también en el fragmento parto M 566 I (de aparente carácter autobiográfico) se pone en boca del propio Mani el nombre de Babilonia como el de su país natal.

El nombre del padre de Mani era Pattik (en griego, *Pattíkios*), al que algunas fuentes hacen nativo de Ecbátana (la actual Hamadán)<sup>12</sup>, al oeste de Irán. Aunque en el caso del nombre del padre las fuentes maniqueas y no maniqueas se muestran prácticamente unánimes<sup>13</sup>, no ocurre así con el de la madre de Mani. En efecto, ésta recibe nombres muy diversos —entre ellos: Maryam, Karossa, Mis, Ūtākhim, Nushit...—<sup>14</sup>. Si las noticias que la llaman «Maryam» (María) merecieran crédito, podrían indicar que la madre de Mani era de origen judío o cristiano; sin embargo, es posible que el dato se deba a apologética cristianizante, deseosa de dar a la madre del fundador de la nueva religión el mismo nombre que la de Jesús. En realidad, la gran proliferación de datos divergentes parece indicar que el verdadero nombre de la madre de Mani se desconocía.

Algunas fuentes hacen de los padres de Mani personajes partos de origen principesco relacionados con la dinastía arsácida<sup>15</sup>. Aunque estos datos son a menudo presentados como históricos<sup>16</sup>, han de ser tomados

11. Sin embargo, otras fuentes indican datos diferentes. Por ejemplo, según Teodoro bar Kōnī, Mani habría nacido en la localidad de Abrumia, al sur de Babilonia; cf. LSc XI 58, p. 311 Scher (texto 2.2.8).

12. An-Nadim, Fihri, p. 49 Flügel (p. 773 Dodge): texto 2.3.1.

13. Cf. v. gr. CMC 89; LSc XI 58, p. 311 Scher.

14. Cf. v. gr. Cap VII, 2 («Karosa»); an-Nadim, Fihri, p. 49 Flügel (p. 773 Dodge) ofrece «Maryam», «Mis» y «Ūtākhim».

15. V. gr. an-Nadim, Fihri, p. 49 Flügel (p. 773 Dodge). La familia a la que habría pertenecido la madre de Mani sería la de los Kamsarakan (que es mencionada a menudo en la historia armenia del siglo IV).

16. Cf. v. gr. Ort 1967, pp. 199, 205 (sobre los padres de Mani en general, *ibid.*, pp. 195-209); Asmussen 1975, p. 9; Widengren 1983, p. 965.

con muchas reservas, dado que a menudo un linaje principesco o real se ha atribuido (como en el caso de Jesús de Nazaret, Siddharta Gautama o Confucio) al fundador —genuino o presunto— de un nuevo movimiento religioso, con propósitos obviamente enaltecedores<sup>17</sup>. En todo caso, sí es probable que, aun nacido en Babilonia, Mani fuese de origen persa.

En su *Fibrist*, el polígrafo árabe an-Nadim cuenta que, estando embarazada la madre de Mani, Pattik tuvo de modo repetido una experiencia religiosa en la que una voz procedente de un santuario le ordenaba no comer carne, no beber vino y abstenerse de relaciones sexuales; tras esta experiencia, Pattik se habría adherido a un grupo de *mugtasila* («los que se lavan»), es decir, de bautistas<sup>18</sup>. Aunque esta noticia podría no ser sino un relato edificante proveniente de un hagiógrafo maniqueo, cabe discernir en ella un núcleo plausible, a saber, que el padre de Mani —procedente del paganismo— habría pertenecido a una corriente religiosa que practicaba el encratismo.

Cuando Mani tenía cuatro años —presumiblemente, la edad en que dejó de necesitar los cuidados maternos—, su padre le hizo ingresar en la misma comunidad bautista a la que él mismo se había adherido. La similitud de motivos mitológicos y de algunas partes del salterio maniqueo con la liturgia mandea llevaron a Geo Widengren a sugerir que esa comunidad en la que Mani habría pasado su juventud era una comunidad mandea o protomandea, una idea que ha sido frecuentemente repetida<sup>19</sup>. Sin embargo, aunque la presencia de mandeos en el sur de Irak podría pesar a favor de la hipótesis, ésta parece tener que desecharse<sup>20</sup>. De hecho, a partir de la información proporcionada tanto por an-Nadim como por el *Códice Maniqueo de Colonia* puede concluirse que la comunidad bautista en la que Mani se crió era elcasaíta<sup>21</sup>.

17. El *Compendio* chino describe el nacimiento de Mani como algo extraordinario, lo que se corresponde con la tendencia a atribuir un nacimiento milagroso a los maestros espirituales por parte de sus seguidores. De hecho, es posible que esta noticia haya sido influida por los relatos piadosos acerca del nacimiento milagroso del Buda.

18. Fihrr, pp. 49-50 Flügel (pp. 773-4 Dodge).

19. Cf. Widengren 1961, pp. 31-33.

20. Una secta como la mandea, que enfrenta al Bautista con Jesús como el pseudomesías parece un contexto improbable para alguien que luego se presentaría como el apóstol de Jesús Cristo. Los paralelos maniqueos y mandeos pueden explicarse por su génesis común en un entorno sincretista.

21. El elcasaísmo es un movimiento religioso judeocristiano de bautistas, cuyos miembros declaran como fundador a un personaje al que denominan Elcasai; su origen se remonta al siglo II, y se expandió por Transjordania, Siria, Palestina y Mesopotamia; algunos de sus rasgos son la observancia de la Torá —en particular lo relativo a la circuncisión y el *shabbat*—, así como estrictas prescripciones alimentarias. Sobre el elcasaísmo, cf. Cirillo 1984; Luttikhuisen 1985. El nombre «Elcasai» está testimoniado de distintas formas en diversas fuentes maniqueas y heresiológicas (v. gr. *Ēlḵhasai*: Hipólito, Ref IX

De la apariencia física de Mani nada se sabe. En un pasaje del *Fihrist* de an-Nadim se dice que tenía una pierna torcida hacia dentro, y en otro lugar el autor afirma que según algunas fuentes el defecto era padecido en ambas piernas<sup>22</sup>. Aunque algunos estudiosos han aceptado este testimonio e incluso han querido explicar ciertos rasgos del carácter de Mani a la luz de tal supuesta deformidad<sup>23</sup>, otros han señalado que, a pesar de la habitual fiabilidad de an-Nadim, hay razones para no prestar crédito a esta noticia<sup>24</sup>. Por una parte, se conserva únicamente en una sola fuente, que es además tardía (finales del siglo X); si Mani hubiera tenido tal defecto, resultaría muy extraño que no hubiera sido utilizado por polemistas cristianos y zoroastrianos anteriores, dispuestos siempre a aprovechar cualquier pretexto para desacreditarle. Por otra, la tradición adolece de imprecisión, no aclarando si el problema físico se padecía en una pierna o en ambas. Además, es probable que la noticia sea el resultado de la calumnia: el intento de desprestigiar a Mani puede haber llevado a ciertos autores empleados como fuentes por el autor árabe, en un claro ejemplo de *odium theologicum*, a atribuirle un defecto físico con el objeto de ridiculizarle y sugerir con ello una imperfección moral. Estos argumentos abogan, diríase, por desechar la fiabilidad del dato.

§3. *Nombre*. El fundador del maniqueísmo se llamaba Mani, un nombre que en las fuentes griegas y coptas aparece como *Manikhaïos* (lat. *Manichaeus*)<sup>25</sup>. Este nombre tiene importancia no sólo porque a partir de él se ha denominado a una religión, sino también porque a menudo fue objeto de reelaboraciones polémicas con el objeto de desacreditar a su portador. Esto explica el hecho de que, desde que el maniqueísmo se convirtió en objeto de estudio científico, haya habido un gran interés en determinar el significado y etimología del nombre de su fundador, lo cual ha llevado a aventurar las más diversas hipótesis<sup>26</sup>.

13, 1; *Elxai*: Epifanio, Pan 30, 3, 2; 30, 17, 4-6; 53, 1, 2-3; *Elkhasaios*: Metodios, Symp 8, 10; el grupo de los *helkesaitai* es citado en Eusebio, HE VI 38), algunas de las cuales le atribuyen ser el iniciador de la secta bautista en la que Mani creció (un dato que se remonta verosimilmente a testimonios del propio Mani). Pero es cuestión disputada si Elcasai fue un personaje real de tiempos de Trajano o una figura legendaria. En todo caso, las doctrinas que se le atribuyen parecen haber influenciado a varias corrientes bautistas, y la comparación de esas doctrinas con las de los bautistas del CMC evidencia que éstos han de adscribirse a la tradición doctrinal elcasaita.

22. Fihrist, pp. 49 y 69 Flügel (pp. 773 y 794 Dodge).

23. En particular, su horror al cuerpo (así Puech 1957, pp. 25-26); Jackson 1938, pp. 238-240; Decret 1974a, p. 60.

24. Cf. Klíma 1957. Según este estudioso, un Mani artísticamente dotado pudo ser equiparado por sus críticos a la figura del hábil Hefesto, que era cojo.

25. Cf. v. gr. CMC 110, 19ss; Hom 45, 13; 56, 5.6.12; Salt 20, 15.24.

26. La variedad es tanto mayor cuanto que la etimología se ha buscado en griego,

Es generalmente aceptado que la forma *Manikhañs* es una helezación del arameo siríaco *Mānī Hayyā* o «Mani el viviente»<sup>27</sup>. Aun así, se discute si el primer elemento del nombre es original o un título posterior, pues *mānā* en arameo significa «vaso», «recipiente» o «instrumento». El nombre derivaría entonces de *mānā hayyā*, y su significado sería «vaso (recipiente, instrumento) de la vida». A favor de esta equiparación del nombre *Mānī* con el arameo *mānā* parece hablar la tradición heresiológica siríaca, que, sin embargo, usa el término en un sentido peyorativo: v. gr., Teodoro bar Kōnī habla de Mani como de «recipiente (instrumento) de maldad»<sup>28</sup>; esta tradición se conserva también en los *Acta Archelai*, que llaman a Mani «vaso del Anticristo»<sup>29</sup>. Este uso sería entonces una distorsión maliciosa de un nombre compuesto que probablemente el propio Mani adoptó como apelativo teológico, y que los maniqueos usaron en sentido positivo, como título honorífico<sup>30</sup>.

Ahora bien, si el término «Mani» es un título, entonces parecería no ser el nombre original del profeta. Hay, de hecho, una tradición conservada en autores cristianos que sostiene esto. Según los *Acta Archelai*, el nombre original de Mani habría sido «Curbicus» o «Curbi-cius»; Epifanio de Salamina, que usó esta obra, le llama «Koúbrikos». Bar Kōnī transcribe el nombre como «Qūrqañs». Estas variantes han sido plausiblemente explicadas como transcripciones de los términos en persa medio *kirbag* («virtud, mérito») o *kirbakkar* («el pío» o «el justo»), apelativo de Mani en algunas fuentes<sup>31</sup>. No puede, por tanto, descartarse que Mani haya recibido un nuevo nombre en la comunidad bautista en la que fue educado<sup>32</sup>.

El intento de los oponentes de Mani de desacreditar la doctrina de éste mediante la sola mención de su nombre se prosiguió de otras maneras. El nombre simple «Mani», escrito en griego (*Mánēs*), se pronuncia «Manis», es decir, igual que *manēs*, la forma del participio pasivo aoristo del verbo griego *maínomai* («estar loco»). Así pues, la asociación fonética (y gráfica) del nombre con este participio permitía a los escritores

latín, persa, arameo siríaco, árabe, hebreo y hasta en sánscrito (en el que *manī* significa «joya», «perla»).

27. Cf. Schaefer 1927, p. 88, n. 1. A partir de Schaefer, esta interpretación ha sido aceptada por numerosos estudiosos.

28. Teodoro bar Kōnī (LSc XI 58, p. 311 Scher: *mānā dñištā*); cf. texto 2.2.8.

29. AA XL, 2.

30. Así lo concluye Shapira (1999, p. 128), quien postula que el nombre sería un título que Mani habría heredado de su pasado elcasáita. Por su parte, Tubach y Zakeri (en Van Oort 2001, pp. 282-284) recurren al término mandeo *mānā*, que designa al alma inmortal, y hacen derivar el nombre de *mānā kasyā*, «el Mana oculto»; Mani sería un hipocorístico, usado como nombre propio aunque no lo fuera en sentido estricto, pues resultaría derivar de un nombre honorífico.

31. Cf. M 6031 V.

32. Cf. Tubach y Zakeri, en Van Oort 2001, p. 286.

eclesiásticos un fácil juego de palabras mediante el cual calificar de loco a un adversario odiado y temido, así como a su mensaje<sup>33</sup>. De hecho, según Agustín, la forma alternativa *Mannichaeus* (*Mannikhaïos* se conserva en griego en el CMC y en transliteración copta en las Homilías<sup>34</sup>) habría sido acuñada por los discípulos para evitar los juegos verbales insultantes con su nombre, en tanto que la duplicación de la letra *n* ocultaría el «verdadero» significado («loco») y podía hacer pensar que el nombre tenía el positivo significado salvífico de «vertedor de maná»<sup>35</sup>.

§4. *Formación y posibles influencias*. Habida cuenta de sus logros en el ámbito mitopoético, literario, lingüístico y estético<sup>36</sup>, Mani debe de haber sido una persona de natural despierto, y recibido probablemente una educación esmerada. De todas formas, carecemos casi por completo de datos concretos referidos a sus maestros y a las enseñanzas que se le impartieron, por lo que las consideraciones subsiguientes sólo pueden ser de naturaleza hipotética. Aun así, el conocimiento de la religión desarrollada por Mani permite deducir que éste recibió influencias muy diversas; postular su existencia no es una tarea arbitraria, pues aquéllas fueron, en todos los casos, históricamente posibles, y altamente probables en un sujeto apasionado por las cuestiones religiosas.

La permanencia de Mani en una comunidad bautista elcasaíta a lo largo de dos décadas —aproximadamente, desde los 4 a los 24 años de edad— debió obviamente de haber ejercido un poderosísimo influjo sobre su pensamiento y su sensibilidad; de ella parece haber heredado ciertos elementos de profetología, cristología, apocalipticismo y encratismo<sup>37</sup>. De hecho, el componente judeocristiano de su concepción del mundo se transparenta por doquier. Mani debió de conocer la Biblia judía —los bautistas enseñaban la validez de la Torá—, si bien acabaría rechazando la normatividad de sus contenidos<sup>38</sup>. La importancia excepcional de la figura de Jesús en el sistema maniqueo<sup>39</sup> evidencia que Mani conocía asimismo buena parte de los escritos neotestamentarios,

33. Cf. Epifanio, Pan 66, 1; Eusebio, HE VII 31, 1-2; Agustín, Haer 46, 1; Cirilo de Jerusalén, Catech 6, 20; Serapión, Adv Man 2; Tito de Bostra, CMan I, 1; Cap VII, 1. Efrén conocía probablemente esta etimología, pues en ocasiones designa a los maniqueos como «locos» (frag. 2 Reeves: cf. texto 2.2.6).

34. CMC 66, 4; 115, 15; Hom 7, 4; 28, 6; 31, 3; 56, 9; 86, 1. La forma *Mannichaeus* está atestiguada en un manuscrito de la traducción latina de los *Acta Archelai*.

35. Entendiéndolo como derivado de *mánna* y el verbo *khēin* («derramar», «verter»), con lo que significaría «el que vierte el maná (del cielo)», en relación a Ex 16, 4. Cf. Agustín, Haer 46, 1; CF 19, 22.

36. Cf. *infra*, §§8-9.

37. En CMC 99, Mani hace referencia a lo aprendido de los guías de los bautistas.

38. Sobre el rechazo de la Tanak, cf. *infra*, §14.

39. Cf. §50 y Franzmann 2003.

en especial los evangelios (aunque no es seguro si en la forma armonizada del *Diatessaron* de Taciano, que tuvo una gran difusión en las comunidades cristianas de Mesopotamia) y las cartas de Pablo<sup>40</sup>. La designación de Mani como «apóstol de Jesucristo», su incansable afán misionero o su pretensión de haber recibido revelaciones son datos que manifiestan con claridad su *imitatio Pauli*, así como la consideración del Tarsiota como uno de los receptores de la verdadera revelación<sup>41</sup>.

El babilonio hubo de tener acceso asimismo a las escrituras leídas en la comunidad bautista, como las puestas bajo el nombre de Elcasai y la literatura apocalíptica que gozó de predicamento en medios judeo-cristianos<sup>42</sup>. A ello hay que sumar los relatos novelescos que narraban de manera pintoresca las peripecias de distintos apóstoles, como los Hechos apócrifos de Juan, Pedro, Pablo, Andrés y —de manera muy especial— Tomás<sup>43</sup>; en efecto, la lectura de los *Hechos de Tomás*, en los que el apóstol es presentado como un itinerante predicador del encratismo, gemelo de Jesús y misionero de la India parece haber impactado sobremanera a Mani y haber sido determinante para la comprensión que éste se hizo de su propia misión<sup>44</sup>.

El conocimiento que Mani tuvo de las corrientes cristianas que más tarde serían caracterizadas como heterodoxas se extiende sin duda a diversas concepciones gnósticas<sup>45</sup>, a Marción (primera mitad del siglo II) y al pensador sirio Bardesanes (154-222). La influencia de Marción en Mani pudo comprender aspectos como la radicalidad del dualismo<sup>46</sup>, el

40. Mani pudo conocer a Pablo por medio de los escritos de Marción, o bien a través de las probables discusiones y tradiciones antipaulinas de los elcasaitas. En función de los textos conservados (en particular del CMC), el conocimiento de la doctrina paulina por parte de Mani parece haberse basado especialmente en las epístolas a los Gálatas y Corintios, así como en la (deuteropaulina) epístola a los Efesios.

41. Cf. CMC 60-62. Pablo siguió siendo importante para la Iglesia maniquea, tanto en Occidente como en Oriente (como lo testimonia su presencia en los escritos maniqueos de Asia central; cf. Puech 1979, pp. 153-167). Según algunas fuentes, la muerte de Pablo representa el inicio de la decadencia de la Iglesia cristiana; cf. Keph 1 (13, 19-28).

42. El CMC 48-60 cita los apocalipsis de Adán, Setel, Henoc, Sem y Henós.

43. «Comprender a Mani pasa en gran parte por el examen de la historia de las tradiciones relativas a la ficción literaria del apóstol Tomás» (Tardieu <sup>2</sup>1997, p. 41; cf. Kaestli 1977).

44. Los HchTom provienen de un área lingüística y cultural que coincide en gran parte con la del maniqueísmo original, y fueron conocidos o por Mani o por sus discípulos de las primeras generaciones; cf. Agustín, CF 22, 79; CADim 17, 2.5. Para una edición crítica bilingüe, cf. A. Piñero y G. Del Cerro, *Hechos apócrifos de los apóstoles II. Hechos de Pablo y Tomás*, BAC, Madrid, 2005.

45. Cf. *infra*, §17. Algunas fuentes habitualmente etiquetadas como gnósticas (*Paráfrasis de Sem*; los «setianos» de Hipólito en Ref V, 19, 1 - 22, 1) parecen haber mantenido también una concepción dualista de los principios.

46. El dualismo de ambos es muy diferente, pero los mancomuna la ausencia de toda especulación sobre una realidad anterior y omniabarcante a los dos principios.

rechazo de las Escrituras judías (Tanak), la aguda conciencia del carácter corrupto e híbrido de las Escrituras cristianas o la fundación de una sólida organización eclesiástica<sup>47</sup>. En cuanto a Bardesanes, está atestiguado que Mani estuvo familiarizado con sus enseñanzas, que discutió en algunas de sus propias obras y cuya teoría de dos principios opuestos parece haber dejado una impronta en su cosmogonía<sup>48</sup>.

Las influencias recibidas no se limitan, empero, al ámbito de los variados cristianismos de la época. En la formación de los aspectos teóricos y prácticos del pensamiento de Mani hay que contar con el conocimiento de otras religiones, que éste debió de haber adquirido sea durante el período bautista, sea en los años inmediatamente posteriores a su abandono de la comunidad elcasaíta. Ante todo, el dualismo típico del zoroastrismo —que en su época estaba adquiriendo el estatus de religión oficial del Imperio sasánida— debió de llamar poderosamente su atención, tanto si Mani conoció el dualismo zoroástrico o sólo su variante zurvanita<sup>49</sup>. Las tradiciones maniquea y zoroástrica han registrado discusiones con sacerdotes zoroastrianos en los últimos años de la vida de Mani, pero, siendo éste súbdito del Imperio persa, ya en su juventud y en su patria (Mesopotamia) debió de haberse encontrado con ellos; quizás Mani había tenido conocimiento del zoroastrismo ya a través de su padre<sup>50</sup>. El maniqueísmo presenta varias semejanzas llamativas con esta religión, y no sólo en su estructura de dos principios; dada la precedencia cronológica del mito zoroastriano y la improbabilidad de que el mito maniqueo se haya desarrollado con independencia del primero (pues las semejanzas básicas son demasiado conspicuas como para ser fortuitas), se impone la conclusión de que la cosmovisión de Mani debió de nutrirse de concepciones zoroastrianas en diversos aspectos<sup>51</sup>.

47. Ya Alfarcic (1918, I, p. 16) y Burkitt (1925, pp. 98-99) habían señalado esta influencia, sobre la cual cf. Bianchi, en Sfameni-Gasparro 1994, pp. 7-11; Pedersen, en Bilde *et al.* 1993, pp. 166-177. Por lo demás, se sabe que Adda, un discípulo directo de Mani, confrontó —al igual que Marción en sus *Antítesis*— versículos del Antiguo y el Nuevo Testamento para evidenciar las contradicciones de ambas colecciones de textos.

48. Cf. *infra*, §8. Sobre la influencia de Bardesanes en Mani, cf. Drijvers 1966; *Id.* 1974; Aland 1975; cf. Camplani 1998.

49. En el *Šābuhragān* Mani llama «Zurwān» al principio del Bien. No es claro si el zurvanismo era o no en esta época la variante predominante en la corte sasánida.

50. Los fragmentos del *Šābuhragān* muestran conocimiento del zoroastrismo. Cf. Widengren 1983; Gnoli 1985, pp. 74ss; Sundermann, en Cirillo y Van Tongerloo 1997; Skjaervø 1995; Rudolph, en Van Tongerloo y Giversen 1991, pp. 307-322.

51. Cabe apreciar entre ambos una estructura común: dos poderes opuestos —generalmente considerados eternos—; ataque del poder demoníaco al divino; medidas protectoras superiores por parte del poder divino; estas medidas siguen (en Mani) o preceden (en el zoroastrismo) al ataque hostil, llevan a la creación del mundo y acaban en la victoria final del poder divino: el poder adversario se torna inefectivo para siempre o queda destruido.



Otra de las influencias posibles que han sido barajadas —aunque no parece ni mucho menos tan decisiva como la mazdea y la cristiana— es la de las religiones del Lejano Oriente, y en particular la del budismo<sup>52</sup>. Aunque ni siquiera resulta fácil determinar qué modalidad del budismo pudo Mani conocer, la idea de la transmigración, la división comunitaria en dos sectores diferenciados o el pronunciado interés soteriológico son rasgos del budismo que pudieron influir en él, o al menos confirmar sus intuiciones *in statu nascendi*. El budismo no parece haber echado raíces al oeste de Balj y Kandahar (actual Afganistán), pero los contactos de Mani con esta religión india habrían sido posibles sea en Babilonia, sea a raíz de sus viajes por las regiones orientales del Imperio persa<sup>53</sup>.

Entre las tradiciones religiosas de la India hay otra de la que no puede descartarse que haya ejercido un influjo en Mani. El jainismo comparte con el budismo y el maniqueísmo varios rasgos anteriormente señalados, y en él es central, además, la idea de la existencia de una cadena de reveladores (los 24 *Tirthankaras*) enviados a la Humanidad con propósitos salvíficos. Ya en el siglo XIX Ferdinand Christian Baur postuló la existencia de posibles influencias jainistas en el maniqueísmo<sup>54</sup>, y recientemente se ha argumentado que ciertos pasajes de los *Kephalaia* podrían tal vez iluminarse suponiendo que el jainismo fue conocido por Mani y sus primeros seguidores<sup>55</sup>.

§5. *Experiencias y personalidad religiosa*. Las influencias que Mani pudo haber experimentado son muy diversas, pero su mera enumeración —incluso si pudiera ser exhaustiva— no agotaría la explicación de la génesis de una nueva religión: el modo de registrar, organizar y disponer esas influencias depende de la idiosincrasia de un determinado sujeto, de su potente capacidad mitopoiética y de su peculiar sensibilidad religiosa. Desde luego, subjetivamente el profeta babilonio consideró con toda sinceridad su abigarrada visión del mundo no como una creación propia formada a partir de influencias recibidas ni como el

52. Algunos estudiosos consideran que los elementos budistas fueron adquiridos o integrados en el curso de la misión, y que por tanto no son fundamentales en el maniqueísmo, o bien que tales préstamos se limitan a elementos externos; cf. v. gr. Lieu 1992, p. 74. Sobre este tema, cf. Klimkeit 1977; Sundermann 1986; Ries 1986; Bryder 1990.

53. Sobre los viajes de Mani, cf. §7. Otra vía de conocimiento indirecto del budismo pudo ser la lectura de los escritos de Bardesanes (Porfirio conserva, en *Abstin* IV, 17-18, una noticia precisa sobre los hábitos alimenticios de los sacerdotes hindúes y monjes budistas contenida en la obra *Indica* de Bardesanes). El contacto posterior de maniqueos con el budismo en la Ruta de la Seda está ampliamente atestiguado.

54. Cf. Baur 1831, pp. 449-451.

55. Cf. Gardner, en Van Tongerloo y Cirillo 2001, pp. 123-135 (que examina varios pasajes tanto de los *Kephalaia* de Berlín como de los conservados en Dublín). Cf. texto 1.3.24.



§17. *¿Es el maniqueísmo una gnosis?* La presencia en el maniqueísmo de elementos existentes en las corrientes denominadas «gnósticas» es innegable, y no ha dejado de ser señalada por los estudiosos. De hecho, el maniqueísmo es considerado a menudo una religión de tipo gnóstico, e incluso la «coronación» de las formas de pensamiento gnósticas<sup>41</sup>. Así, por ejemplo, la noción de una dualidad de substancias opuestas y de su dramática mezcla, la idea de una consubstancialidad del hombre con la divinidad, el concepto de un salvador necesitado de salvación (*salvator salvandus*), la utilización de un simbolismo en gran parte común<sup>42</sup>, ciertas representaciones escatológicas o el papel de la transmigración son elementos de la religión de Mani que prueban que éste recibió indudables influencias gnósticas<sup>43</sup>.

Sin embargo, son igualmente numerosas y profundas las diferencias entre las corrientes gnósticas mejor conocidas y la religión de Mani, por lo cual una consideración de ésta como una mera variante más de una «gnosis» *grosso modo* diseñada representa una confusión, que puede abocar a una comprensión muy limitada —por no decir a una incompreensión básica— de este fenómeno. Además, y a pesar de las coincidencias señaladas, las religiones son sistemas en los que la significación de un elemento viene dado por su articulación con otros; la presencia de un concepto o un término, una imagen o un símbolo en un contexto a menudo no significa lo mismo en otro diferente (y de hecho los mismos elementos pueden llegar a tener significado no sólo distinto, sino diametralmente opuesto). Así pues, conviene desde un principio reparar en la especificidad del maniqueísmo con respecto a las corrientes gnósticas, tanto desde un punto de vista histórico como fenomenológico.

Los rasgos anteriormente enumerados evidencian ya la peculiaridad de la religión de Mani. La existencia de un fundador consciente de su misión y la creación de un corpus propio de Escrituras manifiesta la singularidad de su cosmovisión, expresada también en la creación de una comunidad nítidamente estructurada mediante órdenes y rangos jerárquicos<sup>44</sup>; a diferencia de los conventículos gnósticos, el maniqueísmo es una religión universal. Pero otras características subrayan su idiosincrasia. En el maniqueísmo, lo consubstancial con el mundo divino no se agota en las almas humanas, sino que se extiende a toda la Luz diseminada en la naturaleza vegetal y mineral del universo; esta creencia en la presen-

41. V. gr. Böhlig, en Böhlig y Marksches 1994, p. 266.

42. Cf. esp. Arnold-Döben 1978.

43. Cf. v. gr. CMC 16. Para una exposición sistemática de las principales semejanzas entre el maniqueísmo y algunas corrientes gnósticas, cf. v. gr. Rudolph 1996, pp. 629-666.

44. Nos limitamos aquí a mencionar algunos rasgos que serán pormenorizadamente examinados en el presente estudio.

cia de la Luz —la cual fue considerada dotada de consistencia corporal e incluso perceptible mediante los sentidos— en el cosmos diferencia la visión maniquea de las corrientes gnósticas, en las que la experiencia del Bien queda restringida a la más profunda interioridad del sujeto humano. Además, en el maniqueísmo la conformación del universo material es una acción efectuada por el ámbito divino. El hincapié del maniqueísmo en la importancia de la praxis como indispensable medio soteriológico parecería distinguirlo igualmente de muchas corrientes etiquetadas de «gnósticas». Por otra parte, la obtención de la salvación exige no sólo la adquisición de la gnosis y de una ética precisa, sino también una serie de acciones concretas en las que el cuerpo participa eficazmente como instrumento y escenario indispensable. Estos y otros rasgos<sup>45</sup> permiten apreciar la especificidad del maniqueísmo con respecto a fenómenos de la Antigüedad tardía con los que habitualmente y con excesiva desenvoltura se equipara, o de los que se supone ser una mera variante<sup>46</sup>.

§18. *Maniqueísmo y «sincretismo»*. La distinción teórica entre la concepción religiosa del propio Mani y los ulteriores avatares históricos de esa concepción en las comunidades maniqueas permite discernir dos cuestiones distintas en el frecuente discurso que postula el carácter sincrético del maniqueísmo. En efecto, una cosa es la confluencia de elementos distintos en la visión religiosa original del fundador —en la medida en que ésta es susceptible de ser captada—, y otra distinta la disponibilidad del sistema resultante para expresarse en el lenguaje de otras religiones y culturas con las que entraría en contacto a lo largo del proceso de expansión misionera<sup>47</sup>.

Lo ya observado acerca de la relación del maniqueísmo con las corrientes gnósticas puede ser generalizado, y de ese modo evitar la frecuente simplificación consistente en identificar la religión de Mani con un «sincretismo» más o menos desmañado, que hace de ésta —sea o no con peyorativos propósitos neoheresiológicos<sup>48</sup>— una suerte de rompe-

45. Así, por ejemplo, el pensamiento valentiniano depende de una rigurosa teoría de los incorpóreos de cuño platónico, mientras que el maniqueísmo parece haber procedido a la identificación de ser y cuerpo.

46. Sobre esta especificidad, cf. v. gr. BeDuhn 2000, *passim*; Gardner y Lieu 2004, p. 9.

47. Cuando Epifanio de Salamina habla de una «serpiente polícroma que se confunde con el medio que la rodea», más allá del contenido denigratorio se halla una noticia plausible acerca de una religión que supo adaptar su mensaje universal y enculturarse. El heresiólogo bizantino Pedro Sículo comparó la adaptabilidad del maniqueísmo a la de «un pulpo o un camaleón» (*Historia manichaeorum* 16, 5-6).

48. En el análisis de los fenómenos religiosos producido en ámbitos confesionales es perceptible a menudo una agenda neoheresiológica que distorsiona el objeto de estudio y lo juzga a la luz de los parámetros de una teología determinada.

cabezas formado por piezas diversas, y en última instancia reductible a ellas. Como ya hemos señalado, la mera enumeración de las diversas influencias que Mani pudo haber experimentado no agota la explicación de la génesis de su pensamiento.

Ciertamente, es fácil constatar que muchos de los aspectos —ideas, creencias, actitudes y prácticas— que componen la cosmovisión maniquea se hallan presentes en otras tradiciones religiosas anteriores: cristianismo, zoroastrismo, mandeísmo, budismo, jainismo, antigua religión mesopotámica, corrientes gnósticas, etc.<sup>49</sup>. Esto ha llevado a diversos estudiosos a hacer hincapié en alguna de esas tradiciones religiosas como la matriz principal de la que el maniqueísmo habría derivado<sup>50</sup>, o bien a concluir que constituye el producto de un sincretismo de varias de ellas. En todo caso, los investigadores no han llegado a un consenso respecto al carácter básico de esta religión. El problema consiste, por una parte, en determinar cuáles son en concreto aquellas tradiciones que influyeron en la génesis del pensamiento de Mani (v. gr., ¿son el budismo y el jainismo influjos en una fase temprana?); por otra parte, en evaluar el peso específico que cada una de ellas pudo haber desempeñado en relación a las demás influencias; y, finalmente, en comprender en qué medida los elementos procedentes de cada una de esas religiones fueron modificados para ser integrados de manera consistente en un nuevo sistema.

Sí parece claro a una mayoría de estudiosos el hecho de que, aunque Mani estuvo sin duda condicionado por las diversas tradiciones religiosas que conoció, el sistema que produjo no es reductible a ninguna de ellas. Si se usa el término «sincretismo» sin tonalidades peyorativas y en el sentido neutro que posee en las ciencias de las religiones —donde designa un fenómeno que caracteriza la combinación de elementos de distintos sistemas para formar un sistema nuevo—, es posible referirse a su cosmovisión como a un «sincretismo». Pero acaso podría con mayor justicia ser descrita como una novedosa síntesis interpretativa de las tradiciones religiosas del pasado, producida por un pensamiento orgánico y fuertemente unitario, claramente marcado por la impronta, las intuiciones y las experiencias de una gran personalidad religiosa<sup>51</sup>.

Lo paradójico radica en que el maniqueísmo es, como veremos, una religión extraordinariamente original y distintiva, dotada de una fuerte idiosincrasia, a pesar de los préstamos recibidos y de que su fundador

49. Sobre las principales influencias recibidas por Mani, cf. §4.

50. La interpretación iranizante —mantenida por autores como Widengren, Gnoli, etc.— subraya las influencias zoroastrianas. Otros estudiosos subrayan los diversos elementos cristianos. Cf. *infra*, §91.

51. Sobre esto, cf. v. gr. Gnoli 1985, pp. 74-75; Böhlig 1989, II, pp. 482-519; Hutter 1992.

no tuvo nunca el prurito de originalidad. En efecto, Mani se limitó a presentarse como el último mensajero del Reino trascendente que, en su opinión, había tenido ya anteriormente otros heraldos que habían lanzado un mensaje idéntico al suyo<sup>52</sup>; él sólo quiso anunciarlo a los cuatro vientos en todo el orbe conocido y con una voz más potente y eficaz.

52. Cf. §49.

## COSMOGONÍA Y ANTROPOGONÍA

La confrontación de la Luz con la Tiniebla activa un grandioso proceso de consecuencias cosmogónicas y soteriológicas, que comportará la emisión de tres series distintas de figuras por parte del Padre de la Grandeza<sup>1</sup>; cada una de estas series está constituida por varias entidades. En lo que sigue analizamos la naturaleza de este proceso, así como las tres series de emanaciones.

§31. *El proceso de emisión.* El curso de los eventos míticos y la salvaguardia de la trascendencia del Padre de la Grandeza exigen que la respuesta a la Tiniebla se efectúe en forma de la emisión, por parte de éste, de nuevas figuras divinas. Ahora bien, aunque éstas presenten la apariencia de seres intermedios, en realidad no son más que atributos divinos y métodos de operación hipostatizados; dicho de otra forma: al igual que los cinco miembros de la Luz no son algo distinto del Padre —son comprensibles como hipóstasis de la existencia divina—, las entidades divinas de las que se hablará en lo sucesivo deben comprenderse más bien como «tareas personificadas» o «aspectos» del propio Padre de la Grandeza, en una suerte de modalismo<sup>2</sup>. El maniqueísmo no es y no debe ser comprendido como un politeísmo<sup>3</sup>.

De hecho, para este proceso de derivación de entidades divinas a partir del Dios supremo el maniqueísmo rechaza la denominación cristiana de «generación» y acepta el término —usado con preferencia por los gnósticos— de «emisión» o «emanación» (*probolē*). Pero el término original de Mani, tomado del ámbito del lenguaje, es el de «llamada» o «evocación». Dios «llama» a las sucesivas hipóstasis que asumirán la creación del mundo y la salvación de la Luz dispersa, lo que indica que la entidad evocada se hallaba ya en forma paradigmática en la esencia divina, prefigurada en las propiedades que la definen<sup>4</sup>. No habiendo

1. La introducción de una multiplicidad de potencias es un rasgo característico tanto del maniqueísmo como de varias corrientes gnósticas. Pero ya Platón (Tim 42 d-e) establece junto al demiurgo divinidades auxiliares para la creación.

2. En la doctrina teológica cristiana, el modalismo consiste en la posición según la cual los integrantes de la trinidad no son personas distintas, sino únicamente «modos» de expresión de una misma persona divina.

3. Como ya lo apreció De Beausobre 1734-1739, vol. I, p. 488.

4. Así, el Hombre Primordial, cuya evocación veremos a continuación, se hallaba prefigurado en la propiedad intelectual divina del discernimiento (cf. *infra*, §33).

nada sino Luz y Tiniebla, la llamada no se dirige a una realidad exterior a Dios: la «evocación» indica que Dios extrae y produce esta nueva entidad a partir de su propia esencia. Arrio de Alejandría parece conocer una sutil doctrina maniquea acerca de este punto cuando reseña: «(Rechazo) la sentencia de Mani, que presenta al generado como una parte coesencial del Padre»<sup>5</sup>. Por lo demás, mediante el lenguaje de la evocación no sólo se señala la identidad substancial de las dos entidades relacionadas, sino que se evita también toda sugerencia de generación, lo cual es perfectamente comprensible habida cuenta de que en el mito la actividad sexual y la procreación están inextricablemente vinculadas a la Tiniebla y el Mal.

#### LA PRIMERA SERIE DE EMISIONES

§32. *La Madre de la Vida*. La primera evocación es la de la Madre de la Vida, una figura que recibe también el nombre casi idéntico de «Madre de los Vivientes». Así lo reseña Teodoro bar Kōnī: «El Padre de la Grandeza evocó a la Madre de los Vivientes»<sup>6</sup>. Algunas fuentes mencionan una entidad calificada de «Gran Espíritu» como la forma preexistente de la Madre de la Vida, con la cual ésta se identifica: «Este Padre glorioso llamó tres emisiones, que procedieron de sí mismo. La primera es el Gran Espíritu, la primera Madre, que procedió del Padre y que fue la primera en manifestarse»<sup>7</sup>. Los textos coptos perfilan la función de esta entidad: «Ella es el principio de todas las emisiones que han venido a este mundo»<sup>8</sup>. En efecto, este personaje femenino ejerce junto a Dios la función que algunas corrientes gnósticas atribuyen al eón Énnoia, que es emitido por Dios y que a su vez emite a los demás eones<sup>9</sup>.

De este modo, la Madre de la Vida aparece a veces como verdadera paredra del Padre en su relación con el Hijo<sup>10</sup>. Algunos pasajes expresan su existencia eterna cabe el Padre, antes del tiempo de la mezcla: «La estableció en lo más íntimo de su habitáculo, en quietud y en silencio. Cuando se la necesitó, fue llamada y salió del Padre [de la Grandeza]»<sup>11</sup>. Las funciones que se asignarán a la Madre de Vida son, como veremos, cosmológicas y soteriológicas.

5. *Apud* Epifanio, Pan 69, 7, 3.

6. LSc XI 59, p. 313 Scher.

7. Keph 7 (34, 26-29): texto 1.3.5. La identidad del Gran Espíritu y la Madre de la Vida se supone en Keph 115 (271, 30).

8. Keph 29 (82, 1-3): texto 1.3.10.

9. Cf. v. gr. ApocJn (NHC II 1) 4, 11-35.

10. Keph 9 (39, 24-27).

11. Keph 24 (70, 28-33).

Conviene reparar en el hecho de que de esta primera evocación jamás se afirma que tenga contacto alguno con la Tiniebla (sólo la siguiente evocación lo tendrá, y además de manera provisional). Esto confirma que la narración maniquea mantiene la consubstancialidad de las emisiones con respecto a la Raíz, pero no deja por ello de servir a un propósito distinto, a saber, al de articular un distanciamiento progresivo del Padre —y, en general, de la parte más primigenia del ámbito de la Luz— con respecto a la arena del conflicto, de la que aquél queda progresivamente alejado.

§33. *El Hombre Primordial y sus «cinco hijos»*. Prosiguiendo el denso proceso de las emanaciones maniqueas, la Madre de los Vivientes evoca ahora al Hombre Primordial<sup>12</sup>. Según algunos textos, éste se halla establecido y «ungido» en lo más íntimo de la Madre, para salir de ella en el momento en que es evocado<sup>13</sup>; tal especulación recuerda la de la primitiva teología trinitaria cristiana, con el establecimiento de dos momentos en la generación del Hijo, el estadio de *endiáthetos* (interiorizado) y el estadio de *prophorikós* (proferido), y también el proceso de la primera emisión valentiniana: «Esta emisión que (el Abismo) pensaba emitir la depositó a manera de simiente en Silencio, que vivía con él, como en una matriz»<sup>14</sup>. Paralelamente al tema de la unción, los maestros de los textos coptos se refieren a la misión encomendada al Hombre Primordial aduciendo la imagen de la imposición de manos: «La primera imposición de manos es la que la Madre de Vida ofició sobre la cabeza del Hombre Primordial. Lo armó y lo hizo poderoso»<sup>15</sup>.

La misión del Hombre Primordial —al que las fuentes de Turfán llaman *Ohrmizdyazd* («dios Ohrmizd») — es, esta vez sí, hacer frente a la invasión de la Tiniebla. Un texto de Turfán lo especifica así: «El Altísimo, el eterno entre los dioses, te encomendó tres tareas: aniquila la muerte, mata al Enemigo y protege a todo el paraíso de la Luz»<sup>16</sup>. Aquí es posible apreciar un enésimo indicio de la ya señalada asimetría entre los principios: en el maniqueísmo el adversario inmediato de la Tiniebla es el Hombre Primordial, y no el Padre de la Grandeza. Por su parte, en la fase más antigua del zoroastrismo, Ahura Mazdā no tiene contrapartida directa, y sólo Spənta Mainiiu se opone al principio del mal Anra Mainiiu.

A su vez, el Hombre Primordial evoca cinco nuevas emisiones: el aire (resp. la brisa), el viento, la luz, el agua y el fuego. Se trata, eviden-

12. V. gr. Teodoro bar Kōni, LSc XI 59, pp. 313-314 Scher; AA VII, 3.

13. Keph 24 (71, 4-12).

14. Ireneo, AH I 1,1.

15. Keph 9 (39, 3-6).

16. Frag. part. M 10.

temente, de los mismos elementos corporales que componen la esencia del principio Luz. Estas cinco emisiones son denominadas «hijos», «miembros» o «vestiduras» del Hombre Primordial, y en conjunto son designadas como su «alma» o como la «armadura» con la que se reviste<sup>17</sup>; en efecto, varios textos describen cómo se ciñe uno a uno sus cinco hijos, siendo el primero y más interno la brisa<sup>18</sup>, mientras que el elemento o revestimiento más exterior es el fuego, descrito por an-Nadim como el arma que el Hombre Primordial empuña al lanzarse a la batalla, y por tanto el elemento divino más expuesto al contacto con la Tiniebla<sup>19</sup>. Una vez revestido así, el Hombre Primordial avanza hasta la frontera donde se halla la Tiniebla<sup>20</sup>.

§34. *El choque con la Tiniebla: conceptualización.* Hemos visto ya que, a la hora de explicar la reacción de Dios al ataque de la Tiniebla, el énfasis en el poder o en la bondad de Dios puede llevar a tematizaciones diferentes de su actividad<sup>21</sup>. Asimismo, hemos señalado que el afán universalista del maniqueísmo llevó a los transmisores de la religión a adoptar una u otra presentación de su cosmovisión dependiendo del grado de preparación intelectual de las distintas audiencias. Estas posibilidades se hacen especialmente visibles en el caso de la descripción de la actividad del Hombre Primordial, que es la figura que constituye, por así decirlo, la personificación de esa reacción de la Luz y, como veremos, el fulcro en la explicación de la génesis de la realidad visible.

En efecto, de la acción del Hombre Primordial se nos ofrecen dos imágenes sensiblemente distintas. Por una parte, hallamos en numerosas fuentes una versión mítica, teñida de antropomorfismo, en la que el encuentro del Hombre Primordial y la Tiniebla es conceptualizado con lenguaje marcial, como el choque de dos magnitudes en conflicto. Toda una serie de textos asumen sin vacilaciones el lenguaje bélico empleado también para el mundo tenebroso, aplicándolo a la entidad luminosa evocada por el Padre de la Grandeza. De este modo, el Hom-

17. En el Salmo 223 (Salt 10, 7-9; texto 1.3.27) se describe como su «virgen».

18. El elemento más íntimo, aquí denominado «brisa», corresponde al «pneuma» rector de los demás elementos. La primacía de este elemento viene subrayada por uno de los Salmos de los errantes (II): «El quinto elemento que es el aire viviente, primogénito de su padre, la coraza que no fue manchada, el vestido que no fue mancillado» (Salt 137, 36-40); cf. Keph 51 (127, 16-18): «El poder de los enemigos se mezcló con ellos, excepto con el aire: la Tiniebla no se mezcló con él». Este pneuma no contaminado estará destinado a servir de trazo de unión corporal entre los elementos devorados por la Tiniebla y el mundo de la Luz. Pero este desarrollo aparece sólo en los documentos coptos.

19. Fihir, p. 54 Flügel (p. 779 Dodge).

20. En algunos textos, todas las emisiones descritas hasta ahora —la Madre de la Vida, el Hombre Primordial y sus cinco hijos— son conceptualizados como una sola Grandeza; cf. Keph 16 (49, 19ss).

21. Cf. §30.



bre Primordial es calificado como «el Gran Combatiente, armadura de los que pertenecen a la Luz [...] el Señor de la riqueza, Señor de la coraza de Luz»<sup>22</sup>.

Ahora bien, junto a esta presentación eminentemente mítica, hallamos una versión metafísica complementaria, que conceptualiza el encuentro de Luz y Tiniebla en términos de una mezcla del alma con la Materia. Ésta es la versión conocida, por ejemplo, por Alejandro de Licópolis. No se trata de una interpretación gratuita de los comentaristas filósofos, pues la denominación secundaria de «alma» para la figura enviada es también conocida por los textos iránicos y coptos<sup>23</sup>. La tesitura dramática de las peripecias de la divinidad es traducida por Alejandro en términos filosóficos: «En la mezcla el alma se vio afectada por la Materia; pues al igual que en un recipiente de mala calidad el contenido a menudo se ve asimismo alterado, así también en la Materia el alma ha sufrido algo por el estilo, viéndose disminuida contra su naturaleza real hasta el punto de participar del mal»<sup>24</sup>. Esta versión de la doctrina maniquea que prescindía del mito de la guerra presentaba a la parte de la Luz que se mezcló con la Tiniebla bajo los trazos netamente platónicos del «alma» caída, lo cual tenía la ventaja de explicar satisfactoriamente la presencia de una parte de la Luz en el mundo hasta el fin de los tiempos. En definitiva, el alma-Luz maniquea pudo entenderse como una presentación poco elaborada del Alma del Mundo platónica.

§35. *Consecuencias y significado del choque: ¿Derrota o estrategia victoriosa?* Sea cual fuere la conceptualización utilizada, el resultado del choque es en todo caso el mismo: la Luz, que hasta el momento había tenido una existencia en reposo y beatitud, se ve obligada a sufrir una experiencia de negatividad. En lenguaje mitológico: los elementos luminosos enviados a afrontar el contacto con la Tiniebla son rodeados, aprisionados y devorados por ésta<sup>25</sup>. Incluso aquellas fuentes —como algunos textos coptos e iránicos— que hablan de manera triunfalista de un primer episodio victorioso del Hombre Primordial (Ohrmizd), postulan que éste, al cabo, abandona su alma a la Tiniebla<sup>26</sup>.

Como resultado de haber sido engullidos sus elementos luminosos —su alma— por la Tiniebla, el Hombre Primordial pierde su concien-

22. Salt 137,14-18; M 7980 I R I («Marchó contra Ahremen y los demonios, los abatió y los sometió»); M 7980 II R I («Cuando Ohrmizd y Ahremen lucharon uno con otro»); M 316 + M 801d (MM III, pp. 890-891; texto 1.5.5); AA VII, 4.

23. Cf. v. gr. Keph 18 (58, 7-8); Salmo 223 (Salt 10, 6-12).

24. CDM, p. 6 Brinkmann.

25. Cf. v. gr. M 7980 I V II; AA VII, 4; Cap VII, 1.6.

26. Frags. part. M 710 + M 5877; M 316 + 801d (texto 1.5.5). Cf. Keph 5 (28, 7-10); 16 (52, 13); 18 (58, 4-20).

cia y olvida provisionalmente su origen<sup>27</sup>. Se reconoce aquí con facilidad el simbolismo —que el maniqueísmo comparte con las corrientes gnósticas— del olvido, la inconsciencia y el sueño, paradigmáticamente representado en el célebre *Himno de la Perla* contenido en los *Hechos de Tomás*<sup>28</sup>. El ser divino, temporalmente separado del Reino de la Luz y sometido a la limitación, constituye así el modelo de la existencia del futuro ser humano, concebido también en el maniqueísmo como extranjero a la Materia tenebrosa pero paradójicamente víctima del estado de mezcla<sup>29</sup>.

Esta tesitura del Hombre Primordial en la que su alma queda engullida por la Tiniebla o mezclada con ella fue a menudo caracterizada en las fuentes antimaniqueas como una «derrota» de Dios. Si bien esta interpretación es reiterada con frecuencia en las presentaciones modernas, en realidad responde a intenciones polémicas, pues intenta señalar la impotencia de la divinidad maniquea y su falta de previsión<sup>30</sup>. Por el contrario, para los maniqueos no puede hablarse de una «derrota» de la divinidad, a no ser que tal «derrota» sea sólo aparente. Ante todo, el envío del Hombre Primordial no es una respuesta precipitada e inmediata de un Dios que es pillado desprevenido, sino que forma parte de un plan para conseguir a largo plazo la destrucción definitiva del Mal; dicho de otro modo, ese envío es concebido como un acto providencial que responde a un plan salvífico, tal como reconoce Alejandro de Licópolis y afirma el maniqueo Fortunato en su réplica a Agustín: «Dios no sufre el mal, sino que lo previene [...] Él quiso prevenirlo, no temerariamente, sino con su fuerza y presciencia»<sup>31</sup>.

En efecto, muchos textos presentan la captura de los elementos o hijos del Hombre Primordial por parte de la Tiniebla como una estrategia concebida por el Reino de la Luz. Ante todo, el envío del Hombre Primordial sirve para desviar la atención del Paraíso por parte de los atacantes, y concentrarla en aquél: la captura del enviado neutraliza el ataque de la Tiniebla, al detener su avance y distraer a ésta de su objetivo original —el Reino de la Luz—<sup>32</sup>. Pero el logro no se limita a esto, sino que tendrá a la larga como resultado la destrucción de la

27. Salt 54, 13ss.

28. Sobre el sentido de este simbolismo, cf. §47.

29. Se deduce que la repulsa que el maniqueo experimenta por el estado de mezcla radica especialmente en que esta mezcla obnubila el intelecto del ser humano y mantiene cautiva al alma, que se encuentra así separada de su patria espiritual.

30. Cf. J. BeDuhn, «The Leap of the Soul in Manichaeism», en Van Tongerloo y Cirillo 2005, pp. 9-26.

31. CFort 15; «Por la providencia (*prónoia*) de Dios fue mezclada el alma con la materia» (CDM, p. 6 Brinkmann).

32. «El Hombre Primordial avanzó contra ella y la reprimió [...] lejos de la casa de los Vivientes»: Keph 23 (67, 23).

propia Tiniebla: al engullir elementos luminosos incompatibles con ella, la Tiniebla se ve condenada a debilitarse. De este modo, los elementos luminosos son descritos como un cebo, señuelo o anzuelo con el que se atrae al adversario a una trampa para neutralizarlo<sup>33</sup>; como dice el Salmo 223 del Bēma, Dios se comporta «como un pastor, que, cuando ve que se acerca un león para destruir su rebaño, obra con astucia, toma un cordero y lo coloca como una trampa para poder capturar al león»<sup>34</sup>.

En consonancia con la idea del cebo, hallamos otra. La zozobra que en la conciencia religiosa corre el riesgo de producir la idea de una vulneración de lo divino es contrarrestada ulteriormente gracias a la conceptualización de las vicisitudes del Hombre Primordial mediante la categoría del sacrificio. Si bien algunos textos maniqueos emplean un lenguaje típicamente marcial para describir la acción del Hombre Primordial, otros señalan que la acción de éste consiste en un autosacrificio voluntario en favor de la Luz: «Entonces el Hombre Primordial se dio a sí mismo y a sus cinco hijos como comida para los cinco hijos de la Tiniebla, como un hombre que tiene un enemigo y que en un pastel mezcla un veneno mortal y se lo da»<sup>35</sup>. Esta idea de una suerte de autosacrificio de la divinidad como estrategia soteriológica podría ser una transposición al ámbito precósmico de la doctrina neotestamentaria del sacrificio de Jesús el Cristo a favor de la humanidad<sup>36</sup>.

Así pues, lejos de reconocer alguna suerte de derrota divina, lo que el mito maniqueo del choque del Hombre Primordial con el reino del Mal viene a decir es que el aparente captor —la Tiniebla— es él mismo capturado y derrotado<sup>37</sup>, con lo cual una tesis en apariencia negativa es concebida como el principio de la victoria de la Luz; como dice un *Kephalaion* copto: «Ató a todas [sus potencias] para que ninguna pudiera escaparse de su mano. Venció con una gran victoria [...] Cumplió la voluntad de la Grandeza que se le había encomendado»<sup>38</sup>. Con su acción, el Hombre Primordial cumple la voluntad del Padre y pone coto a la perversidad de la Tiniebla, lo que algunos textos expresan con

33. Frag. part. M 316 + M 801 d (texto 1.5.5); TMC, p. 120 Chavannes y Pelliot (texto 1.6.1); Teodoreto, HFC I 26, col. 377 Migne (texto 2.2.5.) Cf. Tito de Bostra, CMan I, 17 (texto 2.2.4.); Efrén, frags. 28-29 Reeves (texto 2.2.6). La idea está también en Severo, HomCat 123, pp. 127-128 Kugener.

34. Salt 9, 31 - 10, 7. Obsérvese que el pastor puede corresponder al Padre que envía al Hombre Primordial, o bien al Hombre Primordial que deja su alma.

35. LSc XI 59, p. 314 Scher (texto 2.2.8); cf. frag. part. M 710 + M 5877 (texto 1.5.12); Pap. Kellis Cop. 1 (texto 1.3.37).

36. Cf. Böhlig 1983, pp. 91-93.

37. Salmo 223 (10, 15-19).

38. Keph 16 (49, 13-14); Keph 17 (55, 30-34); «[El Enemigo] fue vencido en esa primera guerra, atrapado y atado por el Alma viviente»: Keph 41 (105, 22-24); Salt 160, 2 («el Hombre Primordial, el que ha vencido en la tierra de la Tiniebla»); Salt 140, 26-27 («El combate del Hombre Primordial, nuestra victoria sobre el Enemigo»).

la imagen —de resonancias neotestamentarias— del que corta las raíces del Árbol malo<sup>39</sup>. Ciertamente, en el choque con la Tiniebla el Hombre Primordial es herido, pero mientras que sus heridas serán restañadas, la que le es infligida a la Tiniebla tendrá a la larga consecuencias mortales. De hecho, la idea de que las vicisitudes del Hijo tienen en realidad un significado salvífico —en cuanto que constituyen el comienzo de la derrota del Mal— puede tener su precedente en textos cristianos en los que la cruz es presentada como una victoria divina<sup>40</sup>.

§36. *El segundo tiempo: la Mezcla*. Si el dualismo de la Luz y la Tiniebla expresa en un primer momento la idea de su independencia recíproca, de la separación y aun la incompatibilidad de los dos principios, en un segundo momento indicará —de un modo paradójico que los adversarios del maniqueísmo intentarán desvelar como contradictorio— la idea del conflicto y la lucha: el principio de la Luz es irreductible al de la Tiniebla no sólo porque es independiente de él (no comparten un origen común), sino porque el contacto con él representará una experiencia negativa de la que el Bien no podrá sino querer liberarse.

Al largo período de gravoso contacto y mezcla<sup>41</sup> —noción en la que es reconocible el concepto zoroastriano de *gumēzišn*— de los dos principios muchas fuentes maniqueas lo llaman «el segundo tiempo». Su importancia radica en que es en esta fase en la que tienen lugar los acontecimientos que explican la génesis del universo y en la que acaece toda la historia del mundo: es en ella —más específicamente, en su última fase— en la que, según la perspectiva maniquea, se encuentra la humanidad; es también en ella donde se ponen los fundamentos para su propia superación y el tránsito del segundo al tercer tiempo.

Es precisamente el estado de mezcla de Luz y Tiniebla lo que ante todo suscita la repulsa del maniqueo y aquello en lo que para él consiste cabalmente el mal. En efecto, lo negativo para él no parece radicar en la mera existencia *qua talis* de la Tiniebla —ésta existe desde el principio (cuando cabe imaginar un estadio inicial de paz y beatitud en el reino luminoso), y seguirá existiendo por toda la eternidad (aunque encerrada y hecha inofensiva)—, sino en el estado de coexistencia forzosa de Luz y Tiniebla en que aquélla se encuentra a merced de ésta. En tal sentido, el

39. Keph 18 (58, 16-19), que cita Mt 3, 10; M 10 (MM II, pp. 306-308). En Salt 162, 31 se usa la imagen del «hacha» que corta la raíz. En Keph 18 (58, 1ss) se habla de cinco guerras de los hijos de la Luz contra los hijos de las Tinieblas, y se afirma que en todas aquéllos humillan a éstos.

40. Cf. Col 2, 14-15.

41. El término «mezcla» (gr. *krásis*, *synkrasis*; lat. *commixtio*) designa el estado de fusión de las naturalezas distintas; cf. v.gr. Xu I B; AA VII, 2; XVII, 5; Agustín, CFort 1; Haer 46, 2.

dualismo maniqueo podría ser descrito como «anticrásico»; es la mezcla (*krásis*) indiscriminada en cuanto confusión y desorden, que coloca a la Luz en un estado «antinatural», lo que constituye lo máximamente detestable para la conciencia maniquea.

#### LA SEGUNDA SERIE DE EMISIONES

El estado de cautiverio en que se encuentra el Hombre Primordial tras su choque con la Tiniebla parece imponer la emisión de alguna nueva figura por parte del Reino de la Luz. La necesidad de reintegrar al Hombre Primordial y separar lo que había sido mezclado permite ya entrever el sentido de la exposición subsiguiente. Las acciones que se emprenderán en la nueva fase del mito habrán de tener una significación soteriológica, de la cual es parte la cosmogonía.

§37. *La evocación del Espíritu Viviente*. Una vez vuelto en sí tras su confrontación con la Tiniebla, el Hombre Primordial se dirige implorante al Padre de la Grandeza<sup>42</sup>. Éste evoca con una segunda llamada al Amado de las Luces; el Amado de las Luces evoca al Gran Arquitecto; el Gran Arquitecto evoca al Espíritu Viviente<sup>43</sup>; y, finalmente, el Espíritu Viviente evoca a sus cinco hijos o «dioses luminosos»: el «Ornamento del Esplendor», a partir de su Intelecto; el «Gran Rey de Honor», a partir de su Pensamiento; «Adamante de Luz», a partir de su Discernimiento; «Rey de la Gloria», a partir de su Intención; el Omóforo o «Portador», a partir de su Razonamiento<sup>44</sup>.

La prioridad en una serie de varias emisiones no es índice de una importancia singular. El Amado de las Luces, primera figura de la segunda serie de evocaciones, es un eón meramente intermediario, sin especial función ulterior en el sistema<sup>45</sup>. Por su parte, el Gran Arquitecto no es el demiurgo —como su título invitaría a pensar—, sino el hacedor de dos realidades bien distintas: por una parte, del «Nuevo Eón» o «Eón de gozo», lugar provisional de tránsito de las porciones de Luz diseminadas en el cosmos, en el que éstas se establecerán antes de su reintegración a

42. Sea directamente, sea invocando a la Madre de los Vivientes, que se dirige a su vez al Padre de la Grandeza. Cf. frag. part. M 21 (texto 1.5.5); Teodoro bar Kōni, LSc XI 59, p. 314 Scher.

43. Salt 137, 55 - 138, 9 (texto 1.3.33). Ver también Keph 7 (34, 29-31).

44. Obsérvese que, en virtud de la *communicatio idiomatum*, las propiedades intelectuales del Espíritu Viviente son las mismas que las del Padre de la Grandeza. Sobre las funciones de los cinco hijos del Espíritu Viviente, cf. §41.

45. El «Amado (o Amigo) de las luces» desempeña un papel activo sólo en el *Fihrist* de an-Nadim, donde es él, y no el Espíritu Viviente, el que es enviado en ayuda del Hombre Primordial; cf. Fihrist, p. 55 Flügel (p. 780 Dodge).

La quinta regla consiste en la confesión de los pecados<sup>43</sup>. Al igual que ocurría con el ayuno, había una confesión semanal y una más solemne cada año. La práctica semanal tenía lugar el lunes: los auditores se confesaban individualmente ante los electi (mientras que éstos lo hacían entre sí, el mismo día). La confesión anual solemne tenía un carácter colectivo y se producía al final del mes de ayuno, durante la celebración del Bēma; en esta suerte de *Yom Kippur* maniqueo, los pecados cometidos eran perdonados en una gran ceremonia de renovación.

§61. *El ideal de la no violencia*. Tanto el código de conducta de los auditores como —de manera mucho más restrictiva— el de los electi contempla como un precepto central la abstención de todo daño a los seres vivientes. Si, tal como indican algunas fuentes, *in illo tempore* el Reino de la Luz no pudo defenderse con violencia ni siquiera cuando fue atacado por la Tiniebla, los seres humanos han de evitar por todos los medios usar de cualquier tipo de violencia en un universo donde se encuentra también la Luz. La presencia de partículas de Luz en este universo en estado de mezcla —el Alma Viviente o *Jesus patibilis*— implica que la participación activa en el mundo, efectuada normalmente en virtud del deseo y la ambición —incluso la más inocente en apariencia, la labor del campesino<sup>44</sup>— infligirá un sacrilego sufrimiento. Así pues, debe evitarse por todos los medios cualquier irrupción destructiva en las conexiones de lo animado. En este sentido, la posición maniquea recuerda extraordinariamente el ideal budista y jainista de la *ahimsa*, y ha sido conceptualizada como un ensayo radical de no violencia<sup>45</sup>.

La prohibición genérica de matar es uno de los rasgos distintivos del maniqueísmo. Resulta elocuente que en un fragmento de Turfán que narra el último encuentro entre Mani y el rey Bahrām éste reproche a Mani su inutilidad tanto para la guerra como para la caza<sup>46</sup>. En realidad, no es sólo que una profesión como la de cazador, pescador, soldado o carnicero esté excluida, sino que el electus, como el monje budista y el jainista, extremará sus cuidados con el objeto de no aplastar a las más pequeñas criaturas mientras camina. Esta necesaria delicadeza respecto al mundo —y la llamativa semejanza con la praxis jainista— está

Iglesia maniquea testimoniadas por an-Nadim, Fihri, p. 68 Flügel (p. 793 Dodge). Sobre esto, cf. Asmussen 1965, pp. 225ss; Wurst 1995, pp. 19-33.

43. Sobre el sentido de esta práctica en el maniqueísmo, cf. *infra*, §69.

44. Cf. Agustín, Conf 3, 10, 18.

45. Walter Burkert ha escrito que el maniqueísmo puede considerarse «el intento más radical de realizar la ausencia de violencia —prescindiendo quizás de la doctrina del Buda» (Burkert 1996, p. 189).

46. Texto 1.5.4.

expresada de forma elocuente al comienzo de uno de los *Kephalaia*<sup>47</sup>, donde un discípulo expone a Mani un problema de conciencia, desgarrado entre la necesidad de ir a predicar el mensaje de Mani y el temor de —al caminar— aplastar por descuido una planta o algún pequeño animal.

Si el maniqueísmo mantuvo de manera consistente y con validez incondicional este ideal de no violencia es, sin embargo, difícil de decidir. En lo que respecta al trato con el mundo animal y vegetal, las diversas disciplinas de electi y auditores, y las oscilaciones en el seno de éstas, muestran ya la dificultad de la empresa<sup>48</sup>. A la luz de otros casos comparables, no puede descartarse que se haya buscado justificar diversas excepciones<sup>49</sup>. En lo concerniente al trato con la humanidad, la historia de las religiones —comenzando por la de las corrientes cristianas de éxito— muestra cuán fáciles resultan las componendas a la hora de encontrar excepciones a la idea de la sacralidad de la vida, y abunda en ejemplos en los que los más sublimes principios de respeto y bondad se conjugan con la violencia y la opresión de toda laya, con frecuencia gracias al empleo de sutiles disquisiciones teológicas que las justifican, en otras ocasiones mediante el simple uso de los mecanismos de poder y control obtenidos por las jerarquías religiosas gracias a la satisfacción de las necesidades espirituales que ofrecen. En el caso del propio Mani, resulta llamativo ya el hecho de que, según ciertas fuentes, acompañase al monarca sasánida Šābuhr en alguna de sus campañas militares. En el caso de sus seguidores, quizás sea menester concluir que una religión que fue casi siempre perseguida apenas parece haber dispuesto de la oportunidad de poner a prueba su propia coherencia<sup>50</sup>.

§62. *Los límites de la ascesis*. A primera vista, podría pensarse que la severa ascesis a la que se someten los electi está encaminada a poner fin a su existencia en el estado de mezcla, con el objeto de poder lograr así el inmediato retorno a la patria originaria de la Luz. La muerte por exhaustión sería así la meta deseada de su encratismo, en una práctica semejan-

47. Keph 85 (208, 15-33).

48. Se ha afirmado que esta no violencia «es quizás la parte más admirable, pero también la más impracticable del sistema de Mani» (Villey 1985, p. 181).

49. En el *Kephalaion* 85 se contrarrestan los escrúpulos del discípulo, en la medida en que se hace prevalecer la necesidad del anuncio de la doctrina salvífica sobre la posibilidad de una vulneración —eso sí, involuntaria—. Los budistas compensan en ocasiones la eliminación de animales dañinos, sea intentando contrarrestar los efectos kármicos negativos producidos por tal acción, sea realizando ritos para favorecer un buen renacimiento para las víctimas.

50. Cabe preguntar si toda violencia ha sido cancelada realmente de una religión en cuya escatología se contempla un fuego devorador del mundo, y si esto no representará el «triunfo de las fantasías de aniquilación» (Burkert 1996, p. 199).

te a la *endura* de los cátaros o a la *sallekhanā-vrata*<sup>51</sup> de algunos jainistas, consistente en abstenerse de tomar alimento para producir de modo controlado y ritualmente prescrito la gradual evanescencia de la vida. Sin embargo, semejante conclusión sería errónea y representaría un flagrantemente malentendido con respecto al sentido de las prácticas de los electi<sup>52</sup>.

Ya la prohibición de matar descarta de entrada cualquier tipo de suicidio, el cual no es sino una forma particular de homicidio: el atentado contra la propia vida representaría un ataque flagrante y gravísimo contra el Alma Viviente. Si bien en los textos maniqueos conservados no se encuentra una prohibición expresa del suicidio, ésta se deriva de la prohibición del homicidio y de la violencia contenida en el tercer «sello» o *signaculum manuum*. Esta observación bastaría para indicar los límites de la ascesis maniquea y para confirmar la información proporcionada por Alejandro de Licópolis, según la cual los maniqueos «no han de provocar, suicidándose, una purificación artificial de los perjuicios que ha infligido a la potencia la mezcla con la Materia»<sup>53</sup>. En tal rechazo, los maniqueos se alinean con la tradición platónica.

Hay asimismo otra razón de peso para que el suicidio haya sido radicalmente excluido del horizonte de la praxis maniquea, a saber, la consubstancialidad de la Luz ínsita en el ser humano con la del resto del Alma Viviente diseminada en la Naturaleza. Los electi, en efecto, no procuran únicamente su propia salvación, sino también la del resto del Alma. La reacción al reconocimiento de la presencia del Alma no consiste únicamente en un ideal negativo de abstención reflejado en los *tria signacula*, sino que posee también un aspecto positivo, consistente en el imperativo de efectuar una separación activa de la Luz respecto a la Tiniebla, que se produce mediante una precisa técnica ritual que se desenvuelve en el propio metabolismo de los electi. Ahora bien, para esto hay que estar vivo: la muerte impediría al electo seguir funcionando como liberador de la Luz y, con ello, como colaborador de las potencias divinas<sup>54</sup>.

§63. *¿Ausencia de compasión en el maniqueísmo?* Dispuestos siempre a escarnecer a sus rivales religiosos, los heresiólogos cristianos acu-

51. También conocida como *samādhi-marana*. Sobre este tipo de muerte, cf. P. S. Jaini, *The Jaina Path of Purification*, Motilal Banarsidas, Delhi, 2001 (ed. orig. 1979), pp. 227-233; 237-240.

52. A pesar de lo que han dicho ciertos comentaristas (v. gr. Lentz 1961, p. 106; Lieu 1992, p. 27), éste no es el ideal maniqueo. Cf. BeDuhn 2000, pp. 123, 143, 212-213.

53. CDM, p. 7 Brinkmann. El «suicidio razonable» (*eulogos exagōge*) fue debatido en las corrientes platónica (Platón, *Fedón* 62b; Plotino, *Enn* I 9) y estoica (SVF III 757-768), siendo generalmente rechazado en la primera.

54. Cf. *infra*, §66.



saron a los maniqueos de comportamiento despiadado, en la medida en que evitaban compartir los alimentos con quienes no fuesen sus correligionarios. Agustín se reprocha así su paso por la religión que más tarde abandonó: «También creí, miserable, que se debía tener más misericordia con los frutos de la tierra que con los hombres, para los que han sido creados; porque si, estando hambriento alguno que no fuese maniqueo, me los hubiera pedido, me parecía que el dárselos era como condenar a muerte a aquel bocado»<sup>55</sup>. Tales observaciones ganaron a los maniqueos fama de hombres carentes de compasión. Los *Capita VII*, atribuidos a Zacarías de Mithlene, lo expresan con meridiana claridad: «Anatematizo a los maniqueos, que introducen la inhumanidad y prohíben la compasión a los menesterosos»<sup>56</sup>.

Se estaría tentado a descartar estos reproches como infundios here-siológicos, si no fuera porque en varios textos maniqueos encontramos algunas observaciones que pueden explicar —y en cierto modo justifi-car— tales comentarios. De hecho, el propio *X'āstūānift* contiene una confesión en la que los auditores piden ser perdonados en el caso de haber dado «la Luz del dios de cinco formas» «a una persona de mala acción o a un ser malvado [...] o de haber enviado la Luz divina a un mal lugar»<sup>57</sup>. En el *Codex Manichaicus Coloniensis*, una hortaliza toma la palabra para quejarse ante el bautista Sabbeo por el hecho de que éste lleva productos hortícolas para ser consumidos por alguien externo a la comunidad y considerado pagano: «Y aquella hortaliza lloró y le dijo: ‘¿No eres justo? ¿No eres puro? ¿Por qué nos llevas a los fornicadores?’ Así, Sabbeo fue conmovido por lo que oyó y volvió a llevarse las hortalizas»<sup>58</sup>. Aquí, el bautista es descrito como una suerte de protomaniqueo, puesto que a los maniqueos les estaba prohibido poner en manos ajenas a la Iglesia alimento alguno, con el objeto de impedir que el Alma Viviente contenida en tales alimentos fuera vulnerada por los profanos. Esta idea explica la conducta —en apariencia despiada-

55. Agustín, Conf 3, 10, 18. Este reproche se repite con frecuencia en sus obras: «Pero vosotros que no dais pan a un hombre que hambriento lo mendiga, os mostráis misericordiosos con los animales en quienes creéis que habitan almas humanas» (CF 6, 5); «¿Acaso podéis juzgar en qué consiste vivir bien o vivir mal vosotros, cuya justicia consiste en socorrer a un melón carente de sensibilidad, a fin de comerlo vosotros, antes que dar algo a un mendigo hambriento para que coma?» (CF 12, 47); «Al temer que un miembro de tu Dios quede encadenado en la carne, no das pan al hambriento, temiendo aquí comer un falso homicidio, y perpetrando allí uno verdadero» (CF 15, 7); cf. MorM 16.

56. Cf. Cap VII, 7 (texto 2.2.9); Teodoreto, HFC I 26, col. 380 Migne.

57. Xu XI B (Asmussen 1965, p. 197).

58. CMC 97-98. La prohibición que se deriva del episodio parece consistir específicamente en la entrega de comida a personas externas a la comunidad consideradas impuras —«fornicadores». Es posible que esta historia no sea sólo el fruto de una *interpretatio manichaica*, pues en Qumrán (CD 12, 9ss) aparece una prohibición parecida.

da— que ganó los mencionados reproches a los seguidores de Mani<sup>59</sup>. La creencia según la cual dar de comer a alguien ajeno a la comunidad maniquea —es decir, a alguien que no podría liberar la Luz contenida en los alimentos— implicaba contribuir al ulterior aprisionamiento de la Luz aconsejaba una restricción de la caridad que pronto dio pábulo a la acusación de que los maniqueos carecían de compasión.

La primacía del cumplimiento de lo que es considerado revelación divina frente a las necesidades reales de otros seres humanos —aun cuando aquel cumplimiento implique la directa vulneración de estas necesidades— es un fenómeno frecuente en la historia de las religiones, tal como por ejemplo muestran en Occidente los avatares de las formas de cristianismo triunfantes. Pues bien, el maniqueísmo no es una excepción. Una vez más, el *Códice Maniqueo de Colonia* ofrece una ilustración elocuente al mostrar cómo ha de anteponerse el amor a la Trascendencia a los propios sentimientos. En una visión en la que ve a un ex correligionario bautista condenándose, Mani confiesa afligirse por él; sin embargo, una vez que su Compañero celeste (*Sýzygos*) le imparte sus lecciones, Mani aprende a no compadecer a quien —en una perspectiva religiosa— no lo merece<sup>60</sup>; en este sentido, encontramos en el texto del CMC una *éducation sentimentale*, que alcanza incluso a los afectos familiares<sup>61</sup>. La moraleja es que los sentimientos no deben impedir el juicio, si pueden interponerse en la adhesión o la fidelidad a la verdadera religión<sup>62</sup>.

§64. *Maniqueísmo y política*. En el contexto de la concepción maniquea de la praxis resulta oportuno interrogarse acerca de cuál ha podido ser la actitud maniquea ante el poder político. No hay rastros de la existencia de alguna suerte de tratado maniqueo de teología política, por lo que la cuestión planteada debe ser deducida a partir de otros datos. Sin embargo, éstos resultan ambiguos. Por una parte, según numerosas noticias, tanto Mani como sus seguidores buscaron el apoyo

59. Cf. TMC, p. 98 Chavannes y Pelliot. «Las reglas que gobiernan la entrega de comida, la prohibición de donaciones ordinarias de comida a los pobres y la preocupación de que todo el alimento ofrecido en la comida ritual deba ser consumido por el electo evidencian que la economía alimentaria maniquea no se justifica por la caridad o el cultivo de la comensalidad» (BeDuhn 2000, p. 171).

60. CMC 78, 21 - 79, 12.

61. Cuando Pattik se dirige a Mani para persuadirle de que abandone sus posiciones, lo hace llorando y lamentándose (CMC 110, 2-12; 111, 22; 114, 8-10). Sin embargo, ante el llanto y la tristeza de su padre —que llega a sugerirle la posibilidad de que su dolor acabará físicamente con él (CMC 113, 5-7)—, Mani no se arredrará.

62. La actitud displicente hacia su propia familia por parte del Jesús evangélico (cf. v. gr. Mc 10, 28-30 y pars.; cf. Lc 14, 26) es otra ejemplificación del fenómeno, que pudo influir en Mani.

de las clases dirigentes, comenzando por los soberanos sasánidas<sup>63</sup>; por otra, el ideal de distanciamiento del mundo y la no violencia parecerían obligar al maniqueo a rehuir toda relación con instancias de autoridad cuya existencia presupone el valor de la realidad mundana y cuyo dominio sólo puede ser ejercido mediante algún tipo de coacción y violencia. Parece haber aquí, pues, una tensión cuya lógica subyacente es necesario comprender<sup>64</sup>.

Cabe conjeturar que la posición maniquea ante las instituciones políticas es explicable a partir de la propia cosmovisión. Como hemos visto, no puede hablarse sin más de un «anticosmismo» maniqueo, no sólo porque una de las realidades presente en el mundo es la Luz dispersa, sino también porque aunque la materia del mundo es Tiniebla, la organización y conformación de esa materia es obra de las fuerzas del Bien y posee un propósito soteriológico. En este sentido, la historia posee en perspectiva maniquea una valencia positiva. A diferencia de lo que ocurre en diversas corrientes gnósticas, para las cuales el orden del universo es una expresión del sistema de coerción instaurado por el Demiurgo y sus arcontes, en el maniqueísmo ese orden es la superación del movimiento desordenado y confuso en que consiste la Materia, concebida en situación de constante guerra intestina. Al mismo tiempo, sin embargo, ese orden es concebido no como algo encaminado a perpetuarse, sino sólo a desempeñar la función de domeñar al Mal en tanto no se logre la separación definitiva de las dos sustancias opuestas e irreconciliables que constituyen el universo. De este modo, el carácter ambivalente del cosmos resulta obvio.

Esta ambivalencia caracteriza también, diríase, a las instituciones e individualidades que en el mundo ostentan el poder. Éstas no parecen haber sido demonizadas, pero desde luego tampoco sacralizadas ni dotadas de legitimidad como representantes del mundo divino. Son susceptibles de ser juzgadas de manera positiva o negativa, a tenor de la actitud que adopten ante los emisarios de la Luz: muestran su carácter dependiendo de si su acción apoya u obstaculiza la difusión de la doctrina maniquea y, con ello, la separación de las sustancias, la disolución de la mezcla y la reconstitución de la integridad originaria de la tierra luminosa.

Lejos, por tanto, de llevar a adoptar una posición apriorística de condena o de exaltación de las autoridades políticas, la visión maniquea de la realidad parece haber conducido a una actitud flexible, que permitiría tanto la búsqueda de colaboración y de apoyo por parte de las instancias del poder allí donde parecía haber la posibilidad de obtenerlos,

63. CMC 130-135; Hom 48, 2-13. Cf. *supra*, §11.

64. Para lo que sigue, cf. Gianotto 2002.

como el rechazo y la condena allí donde la simpatía de los poderes públicos no se producía. El criterio para determinar el carácter de los centros de poder no parece haber sido otro que la reacción que éstos tenían ante la propagación del mensaje por parte de los misioneros maniqueos. Así puede entenderse mejor que el propio Mani haya buscado el respaldo de los monarcas persas, y que varios siglos después los maniqueos no hayan rehuido el favor obtenido en la corte de los turcos uigures. La ambigüedad del mundo sería, sin embargo, cruelmente experimentada por los maniqueos, casi siempre víctimas de las persecuciones de los poderes públicos, apoyados o no por sus legitimadores religiosos<sup>65</sup>.

65. En este sentido, en la historia del maniqueísmo no parece haber habido muchas oportunidades de que se produjera el fenómeno observable en otras grandes religiones, en las que a menudo tiene lugar la colusión de jerarquías religiosas, ávidas de poder y privilegios, con las esferas del poder político. Una de esas ocasiones es señalada por an-Nadim, *Fihri*, p. 69 Flügel (p. 794 Dodge): «Se mezclaban con los que ejercían el poder y disfrutaban de su plena y entera confianza». Sobre la paradójica complacencia con la vida mundana y la connivencia con las autoridades políticas en el período uigur, cf. Klimkeit 1982b; Id., «Temporal and Spiritual Power in Central Asian Manichaeism», en Heuser y Klimkeit 1998, pp. 229-236.

testimoniada también por el Papiro Rylands 469, y ha sido ulteriormente confirmada con el descubrimiento de los códices coptos de Medinet Madi, del *Códice de Colonia* y de Kellis. Los hallazgos de esta última localidad testimonian la existencia de una comunidad maniquea a lo largo de todo el siglo iv<sup>20</sup>, que parece haberse encontrado allí temporalmente a salvo de persecuciones<sup>21</sup>.

Probablemente desde Egipto (Alejandría o la Tebaida), el maniqueísmo llegó al norte de África, como testimonio la amplia producción de Agustín de Hipona o el hallazgo del *Códice de Tebessa* (siglos iv-v) al noroeste de Argelia. En esta región, la nueva religión parece haberse instalado con mayor solidez en la metrópoli, Cartago, así como en otros centros urbanos de los actuales Túnez y Argelia. En estas florecientes comunidades maniqueas hubo tanto intelectuales descontentos con el cristianismo de la Gran Iglesia como comerciantes o artesanos. El propio Agustín fue ganado para la fe maniquea hacia el 373, aunque nueve años más tarde la abandonaría. De la importancia del maniqueísmo norteafricano da testimonio el hecho de que el obispo Fausto estuvo de visita pastoral en la comunidad de Roma, que pudo ser fundada por misioneros procedentes de Cartago. En todo caso, es esta región la que permaneció como último bastión del maniqueísmo en Occidente. El fin del maniqueísmo aquí está ligado no sólo a las persecuciones cristianas, sino también —como el del cristianismo en esta zona del Imperio— a la conquista musulmana en el siglo vii.

§83. *La persecución del maniqueísmo en Occidente.* Aunque el maniqueísmo conoció una amplia difusión al oeste de su Mesopotamia natal en un tiempo relativamente breve, el drama al que se enfrentó en el Imperio romano consiste en haber sido mirado con la mayor suspicacia por los dos principales poderes de la época, el Estado romano y la Iglesia cristiana mayoritaria, que reaccionaron contra él con violenta determinación. La conjunción de ambos poderes a partir del siglo iv acabaría resultando muy pronto fatal para la comunidad maniquea.

Las razones de las autoridades del Imperio para perseguir a los maniqueos fueron, al principio, de orden sociopolítico. Aunque la religión de Mani no incitaba precisamente a la revolución social, su procedencia de una Mesopotamia controlada por los persas —en casi permanente conflicto con el Imperio romano— parece haberla convertido en

20. La misión maniquea en Kellis puede haber sido favorecida por el hecho de que en esta región, alejada de los grandes centros administrativos, el proceso de cristianización estuviere menos avanzado. Como prueban las excavaciones, el templo pagano de Kellis aún funcionaba a comienzos del siglo iv.

21. Algunas de las cartas encontradas en Kellis, enviadas desde el valle del Nilo, contienen alusiones a persecuciones.

sospechosa a ojos del emperador, tanto más cuanto que —como muestra el testimonio de Alejandro de Licópolis— se sabía que el profeta babilonio había pertenecido durante un tiempo al séquito del monarca Šābuhr, a manos del cual los ejércitos romanos habían sufrido graves derrotas. Así pues, los seguidores de Mani pudieron ser vistos como una suerte de quinta columna hostil al Estado o como espías a sueldo del monarca sasánida, infiltrados en el Imperio<sup>22</sup>. Si a esto se añade la existencia de preceptos maniqueos contrarios a practicar la agricultura, procrear y derramar sangre —lo que les hacía inútiles para el reclutamiento— y el éxito de su expansión en Egipto, era previsible que una reacción adversa no tardase en producirse. En efecto, ya hacia 297 (o 302) el emperador Diocleciano (284-305) envió al procónsul de África Amnio Anicio Juliano un rescripto en el que ordenaba la ejecución de los líderes maniqueos, la quema de sus libros y la confiscación de sus bienes, así como castigos de diversa consideración para los miembros de la religión<sup>23</sup>; este rescripto produjo los primeros mártires del maniqueísmo en Occidente.

Pocas décadas después, la colusión de los prejuicios conservadores del poder imperial con la intolerancia doctrinal de la Iglesia cristiana mayoritaria propició el agravamiento de las persecuciones. A las razones políticas se unieron las religiosas, pues la Iglesia postconstantiniana —cada vez dotada de mayores privilegios y mejor organizada— reaccionó vivamente contra los seguidores de quien se había presentado como apóstol de Jesús Cristo y completador de su revelación, amenazando así su monopolio religioso. El rescripto de Diocleciano fue sólo el comienzo de una larga serie de edictos y medidas represivas que se abatieron sobre los maniqueos —ahora condenados como herejes— a partir del siglo iv. Tras el edicto de Valentiniano I en 372 —primera ley antimaniquea promulgada por un emperador cristiano<sup>24</sup>—, las leyes se sucedieron con severidad creciente: edicto de Teodosio I en 381<sup>25</sup>, de Honorio I en 405, de Valentiniano III en 425, de Teodosio II en 428, etc. En 527, un edicto de los coemperadores Justino y Justiniano restringió severa-

22. El edicto de Diocleciano contra los maniqueos se refiere al «pueblo persa, nuestro adversario». En realidad, ni el poder sasánida utilizó políticamente al maniqueísmo ni Mani fue un nacionalista, hasta el punto de que su ejecución y la de sus sucesores a manos del Estado sasánida debió de causar en los maniqueos un sentimiento de alienación respecto a éste.

23. Cf. Brown 1972, pp. 94-118.

24. *Codex Theodosianus* XVI 5, 3.

25. En continuidad con su edicto de 380 «Cunctos populos», en que se negaba el derecho de asamblea a cualquier secta cuya enseñanza no se conformara a la de la Iglesia católica, en mayo de 381 Teodosio I promulgó el primero de una serie de prescriptos que, entre otras cosas, privaban a los maniqueos del derecho de hacer testamento o de recibir herencias.

mente los derechos cívicos y libertades de los maniqueos y les amenazó con la pena capital, a la que muchos fueron sometidos. Cuando Justiniano se hubo convertido en único emperador siguieron otras actuaciones legales, que añadieron medidas punitivas tan drásticas como la pena de muerte para los maniqueos que simulasen conversión a la ortodoxia cristiana. A la represión de las autoridades imperiales se añadieron las medidas —en ocasiones despiadadas— impulsadas directamente por algunos pontífices; así, por ejemplo, en 443-444 el papa León Magno promovió un programa para identificar, extraer confesiones, juzgar y exiliar a los maniqueos y quemar sus libros<sup>26</sup>.

Tales edictos y medidas —que fueron eficazmente llevados a término gracias a la atmósfera inquisitorial impuesta por obispos y monjes<sup>27</sup>— fueron comprensiblemente eficaces, tanto en el plano personal como material: la persecución, que comportó a menudo la confiscación y destrucción de libros, produjo en Occidente la virtual aniquilación de textos maniqueos a partir del siglo VI. A partir del siglo VII disminuyen drásticamente en el Imperio las noticias sobre los maniqueos, cuya presencia, a partir de mediados del siglo VI, está atestiguada en el Imperio bizantino únicamente en Constantinopla y en Harrán<sup>28</sup>. En otros lugares debieron de pervivir únicamente en pequeños reductos hasta desaparecer. Aun así, el nombre «maniqueo» como epíteto oprobioso y derogatorio no desaparecerá de los catálogos de las herejías y podrá ser usado en cualquier momento, como enseña la historia sucesiva de los movimientos dualistas<sup>29</sup>.

§84. *Asia central*. A Gandhāra (Afganistán) el maniqueísmo pudo llegar ya en tiempos de Mani, a mediados del siglo III<sup>30</sup>. Mani parece haber enviado más tarde a algunos seguidores a continuar su misión y haber escrito alguna carta a las comunidades allí instaladas. No se conservan manuscritos ni inscripciones, aunque algunos datos, como la precedencia «india» de la biblioteca maniquea de al-Birūnī, así como el uso del parto —que se utilizó en el norte de la India— como lengua litúrgica maniquea permiten deducir que una comunidad se habría mantenido allí al menos hasta el siglo X.

26. En 447, León lamentaba que el debilitamiento de la autoridad imperial en Hispania hubiera imposibilitado la aplicación de las leyes contra los maniqueos y priscilianistas (León, Carta 15, PL 54, 680 A).

27. Cf. Brown 1972, pp. 110-111.

28. Ca. 765, el obispo de Harrán Teodoro Abu Qurra se manifestó celosamente contra los maniqueos, lo que hace pensar que todavía tenían cierto peso en la ciudad; cf. Rochow 1979.

29. Sobre este uso, cf. Runciman 1947.

30. Cf. *supra*, §7.