

NOTAS JURÍDICAS SOBRE LA PARÁBOLA SOGDIA DEL PERFORADOR DE PERLAS

LEGAL NOTES ON THE SOGDIAN PARABLE OF THE PEARL-BORER

DIEGO M. SANTOS
Universidad Pedagógica Nacional, Argentina
diegoaug@yahoo.com.ar

RESUMEN

PALABRAS CLAVE

Maniqueísmo
Kalīlah wa Dimnah
Derecho sogdio
Historia del derecho

Notas jurídicas sobre la situación del trabajador en la parábola sogdia del *Perforador de perlas*, una redacción maniquea probablemente traducida en Asia Central del cuento conocido por el prólogo de Borzūya en *Kalīlah wa Dimnah*, y el discurso maniqueo anti-zoroastriano.

SUMMARY

KEYWORDS

Manichaeism
Kalīlah wa Dimnah
Sogdian Law
Legal History

Legal notes on the situation of the worker in the sogdian parable of the pearl-borer, a probably Central Asian Manichaean redaction of the well-known tale from Borzūya's prologue to *Kalīlah wa Dimnah*, and the Manichean anti-zoroastrian discourse.

Recibido: 03/04/2018
Aceptado: 29/05/2018



La parábola sogdia que comentaremos es conocida, al menos en su mayor parte, desde 1945, cuando fue editada por W. B. Henning (1945: 465-487), quien usó dos manuscritos, a saber, uno en escritura maniquea (M 135) y otro en escritura sogdia (So 18300, en ese entonces conocido por su signatura T i TM 418) (Boyce, 1960: xxxiii-xxxv y 11; Morano, 2007: 244). Ambos fragmentos fueron hallados en el oasis de Turfán (Turpan, Xīnjiāng Uygur Autonomous Region, República Popular China), pero no hay constancia de dónde exactamente. A estos fragmentos pueden agregarse, con cierta cautela (ya que podrían pertenecer no al mismo texto sino a uno similar), So 10100d, So 18055 y So 14030(1), que fueron atribuidos por Ch. Reck (2009: 211-224; 2009b: 369-398) al mismo texto, pero que aún están inéditos.

El manuscrito M 135 está conformado por dos pliegos consecutivos (A y B), sin que se sepa cuántos vendrían después, es decir, la cantidad de páginas entre A i V y B I R es desconocida. Nuestro texto, del que no se conserva ni el inicio ni el final, se extiende desde A i R hasta B i V. Luego de la laguna, se conserva el final de un discurso del profeta Mani, que se extiende por todo B ii R y B ii V y termina en A ii R, donde comienza un discurso del mismo titulado “Dividir el día en tres partes” (*myyδδ pr iii pty’p βxšy*), que ocupa el resto de esa página y de la siguiente. No sabemos nada sobre la elección de los textos ni los criterios de copia entre los manuscritos maniqueos de Turfan, pero podríamos sostener *a priori* que podría tratarse de una colección de discursos del profeta o, eventualmente, del (aún no estudiado) “Pseudo-Mani”.

El manuscrito So 18300 es un folio suelto con una escritura fuerte y rápida que contiene prácticamente la misma parte del texto que se conserva en M 135. Ambos manuscritos coinciden casi palabra por palabra, excepto en lo conservado de la explicación de la parábola. Reck (1995: 193-205; 2006: 28-29, 208, 339 n. 12; 2009: 211-224; 2009b: 370) reconoce que este folio, junto a los fragmentos adicionales mencionados, es parte de un códice del que se conservan decenas de fragmentos y puede ser reconstruido parcialmente. Los textos preservados pueden reconocerse como discursos de Mani.

En principio es posible suponer que la parábola que comentamos haya sido introducida en el marco de un discurso de Mani y explicada por este. La versión en escritura sogdia no presenta problemas: la explicación sigue al cuento. No obstante, la versión en escritura maniquea se diferencia en que introduce la explicación con el comentario: M 135 B i V 12-13: *’rty x’ γrβ’kt w’nw xwycq’wy δβr’nd* “y los sabios dan esta explicación alegórica”, lo que podría resultar problemático interpretar como algo dicho por Mani o Pseudo-Mani.

Los cuentos frecuentemente proceden de otras tradiciones, como —entre los que pueden identificarse— la compilación de Esopo,¹ que sabemos que circulaba en Sogdiana, al

¹ Los medios de circulación de fábulas compiladas con el nombre de Esopo en Asia Central y Turfán aún no se establecieron con claridad (una traducción aramea más o menos temprana; una traducción persa media; menos probablemente la supervivencia de la cultura indo-griega) y nos presentan el problema de la lectura de determinados textos o grupos de textos (y no simplemente ideas) a gran escala geográfica. Asia Central (v. Comparetti, 2012) es probablemente el punto desde donde, a través de la prédica maniquea o las mismas lecturas sogdianas en las colonias, irradian los textos hacia áreas de traducción parta y finalmente en Turfán, turcas (una compilación de todas las fábulas de Esopo conservadas en sogdio, parto y turco, v. P. Zime *et al.* (s/f). Con

menos a través de sus ciclos pictóricos, o el *Pañcatantra*.² Estos eran adaptados a una función litúrgica mediante una explicación (Reck, 2009) o su inclusión en un relato general que lo convierte en un discurso del Profeta, en una tradición similar a los κεφάλαια del maniqueísmo occidental.³

Las parábolas también circulaban en colecciones, como el recientemente reeditado *Āzandnāmē* (Benkato, 2017), un grupo de parábolas en sogdio, copiadas informalmente detrás de un manuscrito chino budista descartado. Un uso similar conocemos en el seno del budismo uigur en Turfan y Dūnhuáng, como el *Cuento de los dos Príncipes* editado por Hamilton (1971). Es probable que este tipo de material no solo tuviera función litúrgica y formativa del clero, sino que también se usara de forma recreativa en colecciones de este tipo o similares; no podemos saberlo con certeza, aunque algo así permite suponer su uso como decoración en Sogdiana (Comparetti, 2012; Marshak, 2002).

La parábola que comentamos en esta oportunidad es particularmente interesante para nosotros por su contenido jurídico y las enormes implicaciones que tiene para entender las normas que regulaban la contratación de trabajo, de las que prácticamente nada sabemos para las regiones de lenguas iránicas en el período, puesto que ningún testimonio de contratación de trabajador libre sobrevive en los *corpora* de documentos jurídicos bactrios⁴ o sogdios.⁵

Comencemos con un resumen del texto. El inicio, que probablemente incluyera su *performance* como explicación a la cuestión debatida en el relato que lo enmarcaba, se ha perdido. En el texto conservado, un señor (*xypδ'wnd*) se niega a pagar el jornal de un trabajador (*mr'z mrtyy*). Los dos recurren a un juez (*xtw*). El trabajador cuenta que el señor lo había contratado para agujerear perlas de su propiedad, pero cuando él llegó a la casa, convinieron en que él tocara la *viñā* (*wyn'*, scr. *viñā*- 'un tipo determinado de harpa'),⁶ y que pasó así todo el día. Llegada la tarde, el trabajador pidió los cien dinares que el señor le había prometido. Este se negó a pagar, afirmando que el trabajador no había agujereado las perlas. El juez determina entonces que habiendo puesto el trabajador su tiempo a disposición del señor, este debía pagarle los cien dinares. Si no había perforado las perlas, ello era responsabilidad del señor, que no se lo había exigido. De hecho, no solo debía pagarle, sino que, si quería que sus perlas fuesen perforadas, era necesario que lo contratara nuevamente y le pagara otros cien dinares por el trabajo.

respecto a la circulación de ideas y la problemática del acceso a los textos, v. el fundamental Lin (2006); Santos (2010); Santos (2017).

²² La circulación del *Pañcatantra* es mejor conocida desde la traducción de Borzūya al persa medio (véase abajo); su presencia en la literatura maniquea oriental fue observada por primera vez por Henning (1945), aunque continúa siendo problemático explicar su circulación, que podría ir desde el acceso a la citada traducción a una versión sogdia disponible en Asia Central, donde se reconoce su presencia en el arte, algo también discutido en Comparetti (2012) y desde allí Marshak (2002); Marshak (2004).

³ Para la posible aplicación de esta forma de compilación propia de la literatura maniquea, v. Sundermann (1989), BeDuhn (2015).

⁴ Los documentos editados por Sims-Williams (2012) y Sims-Williams (2007) junto a los nuevos aportes, como Sims-Williams (2015) y Sims-Williams (2017).

⁵ Recientemente editados en un solo volumen con traducción al inglés, Livshits (2015).

⁶ Sims-Williams, 1983: 140-141. Por comodidad, lo llamaremos *viñā* en este artículo.

Como ha mostrado Henning (1945), se trata de una nueva redacción de uno de los relatos contenidos en el prólogo de Borzūya a su colección de fábulas, traducidas desde el *Pañcatantra*, que conocemos por la versión árabe de ibn al-Muqqafa', *Kalīlah wa Dimnah*. Como demostró De Blois (1990), podemos tener alguna certeza de que el texto del prólogo que llegó a nosotros es la traducción de un texto sasánida, escrito por un personaje de existencia real en persa medio, por lo que podemos fecharlo en el siglo VI, lo que nos permite un marco cronológico en el que sabemos que *El perforador de perlas* ya circulaba. No obstante, no podemos estar seguros de que el texto árabe, del que dependen las demás tradiciones (Riedel, 2010; Döhla, 2010: 82-84), refleje en detalle el escrito por Borzūya. En esta redacción, no aparecen ni juez ni pleito. Simplemente el trabajador exige su paga, que es otorgada por el mercader al segundo reclamo.⁷

Es probable que hubiese sido editado en algún momento, pero no podemos comprobarlo, puesto que la única traducción independiente del texto persa que tenemos, la siríaca antigua, que conocemos por un único manuscrito de Mārdīn, no conservó el prólogo (De Blois, 1990: 1-3; Bickell, 1876; Schulthess, 1911). En un artículo que pasó tristemente desapercibido (no obstante, fue repertoriado por B. Gharib en *Abstracta Iranica* 15-16, 1995-1996, p. 39), quizá por haber sido escrito en persa, la eminente especialista iraní Zohreh Zarshenas (1990), en el mismo año en que De Blois publicaba su libro, mostró cómo la traducción persa en *Dāstānhā-ye Bidpāy* (ed. Khānlāri-Rowshan, 1991) de Muḥammad al-Bukhārī,⁸ una versión de *Kalīlah wa Dimnah* contemporánea a la traducción persa de Naṣrollāh Monshi, coincidía con la redacción maniquea sogdia. Podríamos pensar que al-Bukhārī tuvo acceso, quizá por circulación oral, a una versión similar a la sogdia y reelaboró el texto de Borzūya.

Dejamos de lado la discusión acerca de si Borzūya fue o no maniqueo, por la imposibilidad de determinar esta cuestión mediante el prólogo conservado, aunque la circulación de estas fábulas en contexto maniqueo podría haber jugado algún papel en la elección del texto (Dresden, 1983: 1125). De todos modos, sabemos que los maniqueos de Turfan posiblemente tenían a su disposición una traducción sogdia de, al menos, la autobiografía de Borzūya y que esta no coincidía, excepto en lo general, con el texto árabe que llegó hasta nosotros (Reck, 2005), por lo que no podemos estar por completo seguros de que la versión de los manuscritos sogdios citados sea una reelaboración maniquea. Fuera de la parábola que comentamos y el fragmento publicado por Reck (2005), nótese que hay

⁷ Lamentablemente, del texto árabe no hay una edición crítica moderna. La edición de L. Cheiko (1905) está hecha sobre la base de un manuscrito de 1339, mientras que la de 'Azzām (1941) transcribe, con muchos problemas e intervenciones no marcadas del editor, un códice de 1221. La edición crítica anterior, de de Sacy (1816), con las anotaciones de Guidi (1873) es de poca utilidad. Por la reconocida importancia de la traducción castellana alfonsí, es particularmente útil la edición del prólogo de Borzūya del texto árabe del manuscrito de Cheiko en forma sinóptica con las dos redacciones castellanas, obra de Galmés de Fuentes (1996). Por otra parte, nótese que la traducción siríaca posterior (siglo X-XI), a cuyo traductor Nöldeke considera un moralista pedante (1912: 19, n. 5: "Dem moralisch pedantischen Syrer dünkt dieser Ausgang falsch; bei ihm kriegt der Künstler nichts"), cambia el final del cuento: es el trabajador que, por haberse solo divertido, no recibe su paga y vuelve avergonzado y triste a su casa, v. Wright, 1884: 392-393 (texto), Keith-Falconer, 1885: 258-259 (traducción).

⁸ Poco es lo que se sabe de este autor, salvo que vivió durante el reinado de Saif ed-dīn Ghāzī, emir de Mosul (1146-1149), a quien dedica la obra. Sólo se conserva en el Ms. Pers. Y. Yazmalar 777 (fechado en 1149), conservado en el Topkapı Saray, v. van Ruymbeke (2012: 216).

fragmentos turcos maniqueos indudablemente procedentes de la obra de Borzūya (Wilkins, 2017).

No tenemos elementos para determinar dónde Borzūya pudo haber oído el cuento. Sabemos que no pertenece a la colección de relatos indios que él traduce parcialmente. Pero podemos sugerir un contexto para la redacción sogdia maniquea.

¿Asia Central?

Es harto difícil suponer un lugar o período para la composición de un texto en general, o al menos de la redacción que llegó a nosotros del texto particular que nos ocupa. No obstante, nos parece que vale la pena señalar un dato. La versión sogdia usa, para referir a la moneda de oro, “dinares áureos” (*dyn’r zyrn*). La aclaración del material, casi redundante, no es propia del sogdio ni del persa medio. La encontramos en los documentos bactrios como ζαροζιδαγο διναρο.⁹ La relación no parece inapropiada: conocemos la existencia del maniqueísmo en lengua bactria tanto en Turfan como en Asia Central (Scott, 1995: 161; Scott, 2007; Sims-Williams, 2009).

En este sentido podemos sugerir que la redacción sogdia maniquea pudo haber sido compuesta en un ambiente donde se producía y circulaba moneda de oro en buena escala, un ámbito relativamente reducido, rodeado por una amplia área de circulación de plata. Es decir, Bactria y Taxila, donde las cecas de oro kushanas y kushano-sasánidas continuaron bajo los kidaritas hasta las décadas de ca. 450-460 (Vondrovec, 2014, vol. I; Jongeward *et al.*, 2015). Tampoco podemos descartar que se trate de un relato que el redactor ubica en el pasado o en el extranjero. Para esto téngase en cuenta la circulación de sólidos romanos entre Asia Central y China, por diferentes rutas, como objetos de prestigio y llegaron a funcionar como ajuar funerario (para un resumen bibliográfico de esta importante cuestión, véase Li, 2015, y entre la bibliografía citada allí, véanse los trabajos de Lin Ying al respecto). No obstante, el uso de *dyn’r zyrn*, si está bien interpretado, hace suponer un contexto en Asia Central o (por influencia cultural bactria) incluso en Sogdiana.

Tenemos así un marco cronológico (circula ya en el siglo VI) y uno geográfico (una región de Asia Central antes de mediados del siglo V). Intentemos precisar qué elementos, que no han sido observados, hacen del texto un relato maniqueo.

Primer elemento anti-zoroastriano: el instrumento musical

M 135 A i V 12-14: *’tymy c’nw kw x’n’ s’r šykr oo r’rtmy wyn’ fr’m’y jtyy* “y me llevó hasta la casa y me ordenó tocar la *vīnā*” (= versión sogdia de So 18300 R 10-12). Valga una aclaración

⁹ Para las apariciones, véanse Sims-Williams (2007: 211b) y los documentos citados en Sims-Williams (2012) y Sims-Williams (2007), que se extienden desde el más temprano de los allí publicados, A (año 110 = c. 333 d.C.), hasta uno de los más tardíos, Y (año 549 = c. 772).

semántica: si bien Henning (1945) y, siguiéndolo, Skjærvø (2007) traducen *wyn'* como “laúd” (*lute*), se trata en realidad de un arpa horizontal angular, la *vīṇā* antigua india¹⁰ (no la contemporánea, llamada en inglés *veena*).¹¹ Es uno de los dos tipos de arpas conocidas por los sasánidas (*win* y *čang*, el arpa angular vertical, Lawargren, 2009; Ḥosayn-‘Alī Mallāḥ, 1990; Lawergren, 2003).¹²

La mención negativa de la *vīṇā* es particularmente significativa en un ámbito de familiaridad con las prácticas cortesanas sasánidas, como la caza o diversas reuniones de aristócratas, como puede observarse en el recipiente conservado en la Arthur M. Sackler Gallery (s1987.105), hacia 600-650, que nos muestra prácticas sasánidas en Asia Central. La vemos citada en segundo lugar de importancia, luego del arpa (*čang*), en *Husraw ī kawādān ud rēdag-ē* 62 (inicios del siglo VII, Moazami, 2014) cuando el monarca pregunta cuál es el artista (*huniyāgar*) más agradable y bueno (*xwaštar ud weh*). Pero en 62-63, luego de listar un buen número de artistas diversos, concluye (para el texto, Azarnouche, 2013):

ēn and huniyāgar hamāg xwaš ud nēk. (63) bē abāg čang-sarāy ī kanīg ī nēkōg pad šabestān - kanizag ī čang-sarāy weh - ka-š wāng tēz ud xwaš-āwāz, pad-iz ān kār nēk šayēd ud win-sarāy pad xwaran ī wuzurg ēč huniyāgar pahikār nēst.

Estos muchos artistas todos son agradables y bellos. Pero con la bella jovencita intérprete del arpa-*čang* en el harem —una jovencita arpista es la mejor— si su voz rápida y de sonido dulce

¹⁰ Bailey, 1967: 247-248; Bailey, 1979: 284.

¹¹ Nuestro conocimiento del nombre de los cordófonos sogdios es muy pobre. Se preservaron varias palabras, aunque prácticamente todas ἄπαξ λεγόμενα cuyo contexto es desconocido: *cmxwy* (Sims-Williams-Durkin, 2012: 64, “lute”; Henning, 1958: 80, n. 2), *cyngry'* (Sims-Williams, 2012: 68, “harp”; más conservadora, Gharib, 1995: 127 y 132) que si Henning (1946: 727) tiene razón al identificar un préstamo en turco, corresponde al arpa-*čang* sasánida, véase también Bailey (1967: 248). Estos dos, junto a *wyn'ḥ*, aparecen en el glosario fragmentario “g” (Henning, 1940: 35-38), todos correspondientes al persa medio *cmb* (Durkin, 2004: 125: “1. ford (?); 2. čemb ‘guitar, lute’ (?); 3. ‘repentance’ (?)”), solo ahí atestiguado y que no podemos traducir. No obstante, *cmb'try* (Sims-Williams-Durkin, 2012: 64 “lute-string” con bibliografía) parece mejor establecido, y también procede de un glosario fragmentario (“a”, Henning, 1940: 16-21), donde se traduce como *bcyrm*, palabra persa media desconocida (Durkin, 2004: 9 “connected with crm ‘skin?’”). Con respecto al primero, está atestiguado *cmxwyzyny* “lute-player” (Sims-Williams-Durkin, 2012: 64). Finalmente, *tpwk* (glosario “p”, Henning, 1940: 47-48), “lute” o “tambourine” (Sims-Williams-Durkin, 2012: 192).

¹² Los textos que tenemos de la traducción árabe de ibn al-Muqqafa', como se señaló, no son confiables. Allí usan, para llamar al instrumento clave en el argumento del cuento, *šanġ* (Lane, 1874: 1731), que denomina tanto los címbalos como el arpa llamada en persa *čang*, v. Hickmann, 1947: 22; Bosworth, 1991: 58, n. 174. La explicación que ofrece Siddiqi (1919: 72-73) parece satisfactoria: tanto el persa /tʃ/ como /s/ convergen en el árabe š, así *čang* “arpa-*čang*” (Steingass, 1892: 400) y *sanj* “címbalos” (Steingass, 1892: 700), ambos son adoptados en árabe como *šanġ*. En castellano (Galmés de Fuentes, 1996: 52-53) se traduce, apropiadamente, *salterio*. En principio, el uso en ibn al-Muqqafa' de *šanġ* no representa nada, pero podríamos presumir, en el terreno de la especulación, que se encontrase mencionada el arpa-*čang* en el relato persa y la *vīṇā* de nuestro texto sea producto de una redacción maniquea. Curiosamente, esto afecta la traducción siríaca, que entiende *šanġ* como “címbalos” y así lo vierte con el siríaco *šēšlā* (texto en Wright, 1884: 392-393).

también en aquel hacer fuese buena; y con el intérprete del arpa-*win* en la gran comida, ninguno es oponente.

El instrumento tiene una función central en el banquete sasánida (*bazm*), práctica que excede el ámbito cortesano y se adentra en el religioso, donde al compartir la mesa con el rey se explicita el lugar que se ocupa en la élite sasánida y la distancia que media hasta el monarca (Melikian-Chirvani, 1992; Daryaei, 2009: 11) y la relación de todos ellos con lo divino, como queda establecido en el discurso inicial a la bebida, *Sūr-ī saxwan* (Daryaei, 2007), pero que también, mediante la presencia del juglar, se construye una memoria de la monarquía presente que se vincula con el pasado remoto de sentido **religioso** (Boyce, 1957).

No solamente en las prácticas cortesanas este tipo de harpa es central, sino que también en la liturgia zoroastriana: entre las diversas voces usadas, la voz de *vīnā* (*win-wāng*) era la voz con la que se recitaba el Avesta (Daryaei, 2009: 50-51).

Los maniqueos rechazan todas estas prácticas entre las que están la caza hasta el beber vino, como nocivas, ya que o bien rompen los mandamientos (Sims-Williams, 1985; BeDuhn, 2000: 40-45) o distraen al practicante laico de sus actividades principales: la religión y el trabajo para la religión (BeDuhn, 2000: 45-53; Colditz, 2009).

Precisamente, Mani fue expulsado de la corte tras haberle sido negada la participación en un *bazm* en el que se encontraba el monarca (Henning, 1942). Se le ordena esperar en la puerta y al salir:

M 3 R 20-23 a V 1-8: [wš] [p]d sr (sx)wn 'w xwd'wn 'wt gwpt [kw] (m)' (dr)[y]st 'wr ['wš xwd'w]n 'b'c gwft kw cym r'y tyswm wynst 'wd (š)'h gwft kwm swgnd xwrd kwt pd 'yn zmyg ny hyl[']('n rs[yd] 'wš pd xyšm 'w x[w'd']wn 'wh gwpt kw 'yy, pd cy 'b'yšn hyd. k' ny 'w k'ryc'r šwyd, 'wd ny nhcyhr kwnyd.

Dijo (el rey) así este discurso al Señor: no eres bienvenido. Y el Señor respondió: ¿Por qué? ¿Qué ofensa he hecho? Y el rey dijo: Juré que no te dejaré venir a esta tierra. Y enojado (el rey) dijo así al Señor: ¡Oh! ¿Para qué eres necesario? (Tú) que no vas a la guerra y no cazas.

La presencia misma de juglares es rechazada. Remitimos al *Sermón del alma* (Sundermann, 1997: 80 y notas en p. 128), §80 donde se afirma que las otras religiones son *cw'gwn gws'n ky hsyng'n šhrd'r'n 'wd kw 'n hwnr wyfr'syd 'wd wxd 'ywnyc ny kryd* "como el juglar que relata acerca de antiguos gobernantes y la fuerza de héroes y el mismo no hace nada".

La práctica del *bazm* se extiende a Asia Central, donde constituirá un factor importante de aglutinamiento de élites diversas, como se observa principalmente por la producción y circulación de platería asociada a esta reunión, como la citada más arriba. Los sogdios en China darán lugar privilegiado en sus tumbas a la representación de esta escena, cuando compartieron el *bazm* con un monarca de Asia Central (por ejemplo, Wertermann, 2015: 256-257, 265, 303).

Es así como la *vīnā* era perfectamente entendida en Asia Central como referencia inequívoca a la práctica cortesana y religiosa vinculada al zoroastrianismo. La parábola —y ello

se verá mejor en la explicación maniquea conservada fragmentariamente, sobre la que volveremos— parece inscribir al señor (*xypδ'wnd*) dentro de esta red de ideas.

Segundo elemento antizoroastriano: pagarle al trabajador

La resolución del conflicto en la parábola es asombrosa: recurren a un juez que determina que el trabajador puso su tiempo a disposición del empleador y que este debe pagar eso, y no el trabajo efectivamente hecho o no hecho. La solución es asombrosamente actual y reaparecerá con el derecho laboral moderno, del cual es uno de sus cimientos. Pero lo que para nosotros puede ser una mera curiosidad en la historia del derecho, para el lector zoroastriano es una afrenta grave a su religiosidad.

Los escritores zoroastrianos tardíos dividen la sociedad en cuatro grupos rígidos (*pēšag*, MacKenzie, 1971: 68 “trade, craft; guild, caste” y el dudoso **pēšag* “limb, member, part”), que Daryae (2009: 42-43) piensa que ya estaban establecidos hacia el siglo III, a saber: los sacerdotes (*āsrōnān*) a la cabeza (donde se ubican los operadores jurídicos), luego los militares (*artēštārān*) y los chacareros (*wāstaryōšān*, *dahigān*). Finalmente, y separados de los anteriores, los artesanos y trabajadores asalariados (*hutuxšān*), que son muy mal vistos socialmente.

Esta división de la sociedad está delineada en los capítulos 31-32 del *Dādestān-ī mēnōg-ī xrad*, uno de los escasos textos persas medios zoroastrianos que, como el citado *Husraw ī kawādān ud rēdag-ē*, pueden datarse en época sasánida tardía, probablemente, en este caso, a mediados del siglo VI (Tafažžolī, 1993). Es decir, son textos contemporáneos entre sí y con el prólogo de Borzūya (con el cual guarda similitudes advertidas por el citado Tafažžolī, 1993).

Justamente en el cap. 32 es donde se exponen en detalle las consideraciones acerca de los *hutuxšān* y de una particular elaboración sobre el pago del salario. Lo citamos completo (traducción parcial un tanto diferente pero en el mismo sentido en Daryae, 2009: 48):

Mēnōg-ī xrad, Cap. 32.

*Pursīd dānāg ō mēnōg ī xrad kū: hutuxšān pēškārān xwēškārīh čē? Mēnōg ī xrad passox kard kū: pēškārān xwēškārīh ēn kū ān kār ī nē dānēnd dast awiš nē barēnd ud ān ī dānēnd xūb ud pad nigerišn kunēnd ud mizd dādīhā xwāhēnd, čē kē ān kār ī nē dānēd pad kardan frāz girēd, hast ī*ka ān kār tabāh ud aqār bawēd ud ka was-iz ōy mard *kār ī xwēš hušnūdag kunēd ēg-iz-iz ān wināh ō bun bawēd.*

Preguntó el sabio al Espíritu de la Sabiduría: ¿Cuál es la actividad correcta del sirviente-artesano? El Espíritu de la Sabiduría respondió: la actividad correcta del sirviente es esta que aquel trabajo que no conozcan no le pongan la mano y (que) aquel que conocen lo hagan bien y con concentración. Y (cuando) desean su salario (*mizd*) justo (*dādīhā* i.e. de forma correcta para el derecho zoroastriano), puesto que llevan a cabo una tarea haciendo aquel trabajo que no conocen,

es que cuando aquel trabajo dejan arruinado o incompleto, y si el propio trabajo de este hombre lo deja satisfecho, entonces también esto es causa de pecado para él.

Es decir que a quien no hace bien y completo su trabajo, por más que “busque, desee” (nótese la connotación negativa del verbo elegido, *xwāh*- MacKenzie, 1971: 96 s.v. *xwāstan*) un “salario justo” (*mizd dādihā*), no debe pagársele, porque sería pecado para quien lo recibe estar satisfecho con un trabajo que no fue hecho.

Nótese la diferencia con la parábola que comentamos. El trabajo del perforador quedó incompleto (*aqār*), pero el juez decide que de todos modos debe recibir su salario. Es lo correspondiente por el uso del tiempo.

¿Juez o árbitro?

M 135 A i R 4-5: *myδ kw xtw s'r pr xty'k šw'nd* “así fueron al juez por un pleito” (Henning 1945: 468 “they went before a judge for a trial”, no conservado en el manuscrito en escritura sogdia).

La palabra (Gharib, 1995: 434 n°10680, 26 n° 759; Sims-Williams-Durkin, 2012: 217) que en sogdio en escritura maniquea se escribe *xtw*, en escritura sogdia *xtw*, era desconocida hasta Henning (1945), quien editó los primeros fragmentos conocidos de esta parábola, y la tradujo contextualmente como “judge”. Henning (1945: 468, n. 3) reconoció su relación con el previamente conocido *'xty'k*, *'xty'k*, *'xty'q* (Gharib, 1995: “judgment”; Sims-Williams-Durkin, 2012: 217 “judgment”) que inicialmente resultó problemático cuando lo encontró por primera vez (Henning, 1937: 104) en su edición de M 139 (Henning, 1937: 48-51), donde dice al electo que transmite, como si fuera oro, el aliento sagrado al Padre de Grandeza, frag. 2 R 5 (= BBB 55) *'ty nyy prysδ kw mzyx 'xty'k* “y no serás sujeto al gran juicio”.¹³ Como determinó Henning (1945: 168, n. 3), debe ser traducido ahí “judgment”, pero en 1937 el elemento de soporte con que contaba no era el mejor. Se trata de un fragmento de un glosario persa medio-sogdio que editará (Henning, 1940) unos años después donde en R, l. 3 dice [*]mbs'n • 'xty'q*. La primera palabra (MacKenzie, 1971: 40) es “enemy, opponent”.¹⁴ Una línea antes, el compilador antiguo había traducido [*]mbs'n* como *'ngr'mnyy*], “calumniador”. Siendo fragmentario y desconociendo el sentido y la utilidad de ese glosario en particular, la ecuación oponente = calumniador = juicio no parece ridícula, aunque sin nuestra información, Henning solo podía traducirlo como “hostilidad, frustración” (*Feindschaft, Gegnerschaft*).

¹³ Además de esta aparición, el citado glosario y nuestra parábola, aparece una vez más en *Gowišn īg Grīw-zīndag* (véase abajo) y en So 14196 + So 14195 R 4 donde [*xt*](*y*)*kh βyy* está reconstruido. En sogdio cristiano se usa el compuesto *xty'q-w'dy* “judgment-seat” (Sims-Williams, 2016: 221) como traducción del siríaco *b'ym, bym* “tarima” (del juez) (< griego βῆμα).

¹⁴ Las únicas dos apariciones en persa maniqueo, *mbs'n*, son precisamente en este glosario, v. Durkin, 2004: 39).

No obstante, con sinceridad, no sabemos —fuera de una traducción contextual— qué significa. La etimología es desconocida.¹⁵ En la actualidad conocemos otras apariciones. El fragmento M 501 g R 2 está en muy mal estado de conservación y *xtw* (en escritura maniquea) carece de contexto, casi como el juez (*xtw*) mencionado al inicio del *Libro sogdio de parábolas* (Sundermann, 1985: 19; véase Benkato, 2017). Lo mismo vale para el fragmento So 20511. La traducción sogdia de los *Salmos* de Mani, al inicio del segundo canto de los *Wazargān āfrīwān*, llama al Tercer Mensajero *z-rcnwk ršty 'xttw* “compasivo juez verdadero” (§576c Durkin-Morano, 2010: 181). En un fragmento probablemente relacionado con el mismo canto (§619c Durkin-Morano, 2010: 195) se usa *'xttw* hablando del Tercer Mensajero pero sin contexto útil. Aquí queda más segura la traducción: esta divinidad es llamada eventualmente “juez”, (*d'dbr*, por ejemplo, en M 77 R 18 (Andreas-Henning, 1934:887) o, en una tradición más antigua, es uno de los doce jueces en K 28 (van Lindt, 1992: 192-193).

La aparición en *Gowišn īg Grīw-zīndag* 1.44-1.45 (Sundermann 2012, 108), que se conserva en dos lenguas, podría haber sido interesante, aunque en el primer caso *'xt(w)* sogdio no conserva su correspondencia en persa (Sundermann reconstruye *d'ywr*). En el segundo caso *'xty'kh* tampoco lo conserva.

Con los datos que tenemos a nuestra disposición no podemos estar seguros de que la traducción sea necesariamente “juez”, más allá de que es imposible hacer coincidir los nombres de nuestros operadores jurídicos con los usados en Asia Central hace más de mil años.

En el sistema jurídico sasánida, el juez (*dādwar*) era naturalmente un sacerdote zoroastriano (Daryaei, 2009: 43). El derecho (*dād* “ley”; *dādestān* “sentencia”) era un área propia de los religiosos. Y los maniqueos —a quienes debe haberles representado un problema— no tuvieron mayores pruritos en adoptar la palabra para traducir “juez”, así en parto *dādβar* (Durkin, 2004: 133-134) o en bactrio maniqueo *l'dβr* (λαδοβαρο en los documentos bactrios; Sims-Williams, 2009). ¿Podría ser *xtw* algún otro operador, como un árbitro, tal como los conocemos en el derecho romano? (un ejemplo entre varios, con lista parcial de documentos, siglos III-VII, Gagos-van Minnen, 1994; sobre las relaciones entre derecho romano y el sasánida, Corcoran, 2011).

También podríamos pensar que es la palabra propia de la tradición jurídica sogdia, que en gran medida desconocemos, no necesariamente zoroastriana (*δ'tβr*, *d'tbr* y *δ'tkr'k*, son conocidos en textos sogdios budistas y, en la variante ortográfica, cristianos, Gharib, 1995: 136), en pugna con conceptos propios de la adopción de las prácticas de esta religión (véase un resumen reciente sobre la discusión acerca de la religión entre los sogdianos y los límites del uso de las fuentes zoroastrianas, Shenkar, 2017).

En todo caso, podemos estar ante un intento deliberado de introducir un operador jurídico diferente al juez zoroastriano, que pusiera voz al pensamiento maniqueo en la

¹⁵ Henning (1945: 468, n. 3) lo relacionó al avéstico *ratu-*, señalando la improbabilidad de la observación. Gharib (1995: 434) lo incluye con duda.

resolución del conflicto, o ante el uso de la palabra sogdia correspondiente. En todo caso, la decisión es sorprendente.

Conclusión

Los maniqueos tenían un pensamiento jurídico desarrollado en detalle (Santos, 2017), aunque poco es lo que ha sobrevivido para darnos una idea sistemática. Varios de los momentos centrales en el desarrollo de la salvación individual y comunitaria adoptan la forma de un juicio. La muerte y la posibilidad de la reencarnación es uno de ellos: el maniqueo es sometido a la decisión de un juez residente en la atmósfera (Kósa, 2015). Este es el argumento de la explicación de la parábola, que a pesar de su diferente extensión en ambos manuscritos, es similar: el trabajador representa el cuerpo, los cien dinares de oro a cien años de vida, el señor (*xypδ'wnd*) es el alma (*rw'n*) y el trabajo de perforarlas es la piedad (*šyr'krtyh*). Es decir, el alma no supo conducir al cuerpo a la realización de buenas acciones y prefirió divertirse hasta consumir los cien años de vida. El *xw* ordenó al alma utilizar otros cien años de vida, es decir, reencarnar nuevamente en el cuerpo, a fin de completar sus buenas acciones. En este sentido, la interpretación maniquea no está tan lejos del comentario de Borzūya sobre su religiosidad e inclinación ascética que amerita la inclusión en el prólogo.

La influencia maniquea sobre la parábola parece determinante para la aparición de un juez y el marco en el que se da la resolución. ¿Es representativo de las decisiones de un operador jurídico en ese contexto? ¿Estaba así en la redacción de Borzūya? Son preguntas difíciles de responder. Necesariamente, la parábola no tiene que haberse visto ridícula al menos en el contexto (Turfan) donde el manuscrito fue copiado, porque hubiese perdido su efecto formativo.

Seguramente, retornaremos a esta parábola, que aunque breve, aún está lejos de agotar todo lo que tiene para ofrecer.¹⁶

Bibliografía

- Andres, F. C. – W. B. Henning (1934), "Mitteliranische Manichäica aus Chinesisch-Turkestan. III.", *Sitzungsberichte der preussischen Akademie der Wissenschaften, Sitzung der philosophisch-historischen Klasse*, 27, pp. 848-912.
- 'Azzām, 'Abd-al-wahhāb (1941), *كتاب كلیة و دمنة*, El Cairo: al-Ma'ārif.
- Azarnouche, S. (2013), *Husraw ī kawādān ud rēdag-ē. Kosrow fils de Kawād et un page*, París: Association pour l'avancement des études iraniennes.

¹⁶ Agradecemos al Dr. Marcos Albino por sus observaciones y oportunas correcciones a nuestro texto.

- Bailey, H. W. (1967), *Prolexis to the Book of Zambasta*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Bailey, H. W. (1979), *Dictionary of Khotan Saka*, Cambridge: Cambridge University Press.
- BeDuhn, J. (2000), *The Manichaean Body in Discipline and Ritual*, Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- BeDuhn, J. (2015), "Parallels between Coptic and Iranian Kephalaia: Goundesh and the King of Turan", en Gardner, I. et al. (eds), *Mani at the Court of the Persian Kings. Studies on the Chester Beatty Kephalaia Codex*, Leiden: Brill, pp. 52-74.
- Benkato, A. (2017). *Āzandnāmē. An Edition and Literary-Critical Study of the Manichaean Sogdian Parable-Book*, Wiesbaden: Reichert Verlag.
- Bickell, G. (1876), *Kalilag und Damag. Alte syrische Übersetzung des indischen Fürstenspiegels. Mit einem Einleitung von Theodor Benfey*, Leipzig: Brockhaus.
- De Blois, F. (1990), *Burzōy's Voyage to India and the Origin of the Book Kalilah wa Dimnah*, Londres: Royal Asiatic Society.
- Bosworth, C. E. (1991), *The History of al-Ṭabarī (Ta'riḫ al-rusul wa'l mulūk). Volume XXXIII: Storm and Stress along the Northern Frontiers of the 'Abbāsīd Caliphate*, Nueva York: State University of New York Press.
- Boyce, M. (1957), "The Parthian "Gōsān" and the Iranian Minstrel Tradition", *Journal of the Royal Asiatic Society* 1957, 1-2, pp. 10-45.
- Boyce, M. (1960), *A Catalogue of the Fragments in Manichaean Script in the German Turfan Collection*, Berlín: Akademie-Verlag.
- Bryder, P. (1988), "...Where the faint traces of Manichaeism disappear", *Altorientalische Forschungen* 15.1, pp. 207-208.
- Cheiko, L. (1905), *La version arabe de Kalilah et Dimnah d'après le plus ancien manuscrit daté*, Beirut: Imprimerie catholique.
- Colditz, I. (2000), *Zur Sozialterminologie der iranischen Manichäer. Ein semantische Analyse im Vergleich zu den nichtmanichäischen iranischen Quellen*, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- Colditz, I. (2009), "Manichaean Time-Management: Laymen between religious and secular Duties", en BeDuhn, J. (ed.), *New Light on Manichaeism*, Leiden: Brill, pp. 73-100.
- Comparetti, M. (2012), "Classical Elements in Sogdian Art: Fables represented in the Mural Paintings of Penjikent", *Iranica Antiqua* 17 (2012), pp. 303-316.
- Corcoran, S. (2011), "Observation on the Sasanian Law-Book in the Light of Roman Legal Writing", en Rio, A. (ed.), *Law, Custom, and Justice in Late Antiquity and the Early Middle Ages: Proceedings of the 2008 Byzantine Colloquium*, Londres: Centre for Hellenic Studies, pp. 73-113.
- Daryaei, T. (2007), "The Middle Persian Text *Sūr ī saxwān* and the Late Sasanian Court", en Gyselen, R. (ed.), *Des Indo-Grecs aux Sassanides: données pour l'histoire et la géographie historique (Res Orientales XVII)*, Bures-sur-Yvette: Le Groupe pour l'Étude de la Civilisation du Moyen-Orient, pp. 65-72.
- Daryaei, T. (2009), *Sasanian Persia. The Rise and Fall of an Empire*, Londres: I. B. Tauris.

- Döhla, H.-J. (2008), *El Libro de Calila e Dimna (1215): edición nueva de los dos manuscritos castellanos, con una introducción intercultural y un análisis lexicográfico árabe-español*, Tesis de doctorado, Zúrich.
- Dresden, M. (1983), "Sogdian Language and Literature", en E. Yarshater (ed.), *Cambridge History of Iran*, Vol. III, 2, Cambridge: Cambridge University Press, 1983, pp. 1216-1229.
- Durkin, D. (2004), *Dictionary of Manichaean Middle Persian and Parthian*, Turnhout: Brepols.
- Durkin, D. – E. Morano (2010), *Mani's Psalm. Middle Persian, Parthian and Sogdian Texts in the Turfan Collection*, Turnhout: Brepols.
- Gagos, T. – P. van Minnen (1994), *Setting a Dispute. Toward a Legal Anthropology of Late Antique Egypt*, Michigan: The University of Michigan Press.
- Galmés de Fuentes, A. (1996), *Influencias sintácticas y estilísticas del árabe en la prosa medieval castellana*, Madrid: Gredos.
- Gharib, B. (1995), *Sogdian Dictionary*, Teheran: Farhang Publications.
- Guidi, I. (1873), *Studi sul testo arabo del Libro di Calila e Dimna*, Roma: Libreria Spithöver.
- Hamilton, J. R. (1971), *Le Conte bouddhique du bon et du mauvais prince en version ouïgoure, manuscrits ouïgours de Touen-Houang*, París: Klincksieck.
- Henning, W. B. (1937), *Ein manichäisches Bet- und Beichtbuch*, Berlín: Verlag der Akademie der Wissenschaften.
- Henning, W. B. (1940), *Sogdica*, Londres: James G. Forlong Fund.
- Henning, W. B. (1942), "Mani's Last Journey", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 10.4, pp. 941-953.
- Henning, W. B. (1945), "Sogdian Tales", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 11.3, pp. 465-487.
- Henning, W. B. (1946), "The Sogdian Texts of Paris", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 11.4, pp. 713-740.
- Henning, W. B. (1958), "Mitteliranisch", en *Handbuch der Orientalistik. Erste Ableitung. Vierter Band. Iranistik. Erster Abschnitt. Linguistik*, Leiden: Brill, pp. 20-130.
- Hickmann, H. (1947), *Terminologie arabe des instruments de musique*, El Cairo: s/d.
- Ḥosayn-ʿAlī Mallāḥ (1990), "Čang", *Encyclopaedia Iranica* IV.7, pp. 758-759.
- Jongeward, D. – J. Cribb (2015), *Kushan, Kushano-Sasanian and Kidarite Coins. A Catalogue of Coins from the American Numismatic Society*, Nueva York: The American Numismatic Society.
- Keith-Falconer, I. G. N. (1885), *Kalilah and Dimnah or the Fables of Bidpai*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Khānlāri, P. N. - M. Rowshan (1991), eds., Muḥammad b. ʿAbdullāh al Bukhārī, *Dāstān-hā-e Bidpāy*, Tehran, 1369 (=1991, reimp. de la 1ra ed., 1361 = 1983).
- Kósa, G. (2015), "Two Manichaean Judgment-Scenes: MIK III 4959 V and the Yamato Bunkankan Sandōzu Painting", en Richter, S. G. et al. (eds.), *Mani in Dublin*, Leiden: Brill.
- Lane, E. W. (1874), *An Arabic-English Lexicon, Book I. – Part 5*, Londres: Williams and Norgate.

- Lawergren, B. (2009), "Music History. I. Pre-Islamic Iran. Music in Iranian Lands, History", *Encyclopædia Iranica*, edición en línea, 2016.
- Lawergren, B. (2003), "Harp", *Encyclopaedia Iranica* XII.1, pp. 7-13.
- Li Qiang (2015), "Roman Coins discovered in China and their Research", *Eirene* 51, pp. 279-299.
- Lin Ying (2006), *Tángdài Fúfú Cóngshuō* 唐代拂菻丛说, Pekín: Zhōnghuáshūjú.
- van Lindt, P. (1992), *The Names of Manichaean Mythological Figures. A Comparative Study in Terminology on the Coptic Sources*, Wiesbaden: Harrassowitz.
- Livshits, V. A. (2015), *Sogdian Epigraphy of Central Asia and Semirech'e*, ed. Nicholas Sims-Williams, Londres: School of Oriental and African Studies.
- Mackenzie, N. (1971), *A Concise Pahlavi Dictionary*, Londres: Oxford University Press.
- Marshak, B. (2002), *Legends, Tales, and Fables in the Art of Sogdiana*, Nueva York: Bibliotheca Persica Press.
- Marshak, B. (2004), "The Murals of Sogdiana in Comparison with the Turfan Texts", en Durkin, D. et al. (eds.), *Turfan Revisited. The First Century of Research into the Arts and Cultures of the Silk Road*, Berlín: Reimer.
- Marquart, J. (1898), "Historische Glossen zu den alttürkischen Inschriften", *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 12, pp. 157-200.
- Marshak, B. (2004), "The Murals of Sogdiana in Comparison with the Turfan Texts", en Durkin, D. et al. (eds.), *Turfan Revisited. The First Century of Research into the Arts and Cultures of the Silk Road*, Berlín: Reimer.
- Melikian-Chivarni, A. S. (1992), "The Iranian Bazm in Early Persian Sources", en Gyselen, R. (ed.), *Banquets d'Orient (Res Orientales IV)*, Bures-sur-Yvette: Le Groupe pour l'Étude de la Civilisation du Moyen-Orient, pp. 95-120.
- Moazami, M. (2014), "Ḳusraw ī Kawādān ud rēdak-ēw", *Encyclopædia Iranica*, edición en línea, 2014.
- Morano, E. (2007), "A Working Catalogue of the Berlin Sogdian Fragments in Manichaean Script" en Macuch, M. et al. (eds.), *Iranian Languages and Texts from Iran and Turan* (FS-Emmerick), Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, pp. 239-271.
- Nöldeke, Th. (1912), *Burzōes Einleitung zu dem Buche Kalīla wa Dimna*, Estrasburgo: Karl J. Trübner.
- Reck, Ch. (1995), "Annäherung an eine soghdische manichäische Sammelhandschrift", en Reck, Ch. – P. Zieme, *Iran und Turfan. Beiträge Berliner Wissenschaftler, Werner Sundermann zum 60. Geburtstag gewidmet*, Wiesbaden, Harrassowitz, pp. 193-205.
- Reck, Ch. (2005), "The Tribulations of Human Existence: A Sogdian Fragment Corresponding to a Passage of Burzōy's Preface to *Kalīlah wa Dimnah*", en van Tongerloo, A. – L. Cirillo, *New Perspectives in Manichaean Studies*, Turnhout: Brepols, pp. 331-341 + pp. 434-435.
- Reck, Ch. (2006), *Berliner Turfanfragmente manichäischen Inhalts in soghdischer Schrift*, Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- Reck, Ch. (2009), "Soghdische manichäische Parabeln in soghdischer Schrift mit zwei Beispielen: Parabeln mit Hasen", en Durkin-Meistererns, D. et al. (eds.), *Literarische*

- Stoffe und ihre Gestaltung in mitteliranischer Zeit. Kolloquium anlässlich des 70. Geburtstages von Werner Sundermann*, Wiesbaden: Dr. Ludwig Reichert Verlag, pp. 211-224.
- Reck, Ch. (2009b), "The Ascension of Light Elements and the Imprisonment of Ahriman. The Cosmological and Eschatological Part of a Sogdian *Sammelhandschrift*", en Sundermann, W. et al. (eds.), *Exigisti monumenta. Festschrift in Honour of Nicholas Sims-Williams*, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 2009, pp. 369-398.
- Riedel, D. (2010), "Kalila wa Demna. i. Redactions and circulation", *Encyclopaedia Iranica* XV.4, pp. 386-395
- Van Ruymbeke, Ch., "Murder in the Forest: Celebrating Rewriting and Misreadings of the Kalila-Dimna Tale of the Lion and the Hare", *Studia Iranica* 41, pp. 203-254.
- de Sacy, S. (1816), *Calila et Dimna, ou Fables de Bidpai*, Paris: Imprimerie Royale.
- Santos, D. (2010), "A Note on the Syriac and Persian sources of the Pharmacological Section of the Yōuyángzázū", *Collectanea Christiana Orientalia* 7, pp. 45-57.
- Santos, D. (2017), "Una metáfora platónica sobre el legislador en un salmo maniqueo", *Revista Jurídica de Buenos Aires*, año 42, nro. 94, pp. 391-414.
- Schulthess, F. (1911), *Kalila und Dimna. Syrisch und Deutsch. I. Syrischer Text*, Berlín: Verlag von Georg Reimer.
- Scott, D. (1995), "Buddhist Response to Manichaeism", *History of Religions* 35-2, pp. 148-162.
- Scott, D. (2007), "Manichaeism in Bactria: Political Patterns & East-West Paradigms", *Journal of Asian History* 41.2 (2007), pp. 107-130.
- Shenkar, M. (2017), "The Religion and the Pantheon of the Sogdians (5th to 8th centuries CE) in light of their sociopolitical structures", *Journal Asiatique* 305.2, pp. 191-209.
- Siddiqi, A. (1919), *Studien über die persischen Fremdwörter im klassischen Arabisch*, Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Sims-Williams, N. (1983), "Indian Elements in Parthian and Sogdian", en Röhrborn, K. – W. Veenker, *Sprachen des Buddhismus in Zentralasien*, Wiesbaden: Harrassowitz.
- Sims-Williams, N. (1985), "The Manichaean Commandments. A Survey of Sources", en Bailey, H. W. et al. (eds.), *Papers in Honour of Professor Mary Boyce*, tomo I, *Acta Iranica* 24, Leiden: Peeters, pp. 573-582.
- Sims-Williams, N. (2007), *Bactrian Documents from Northern Afghanistan, II: Lettes and Buddhist Texts*, Londres: The Nour Foundation.
- Sims-Williams, N. (2009), "The Bactrian Fragment in Manichean Script (M 1224)", en D. Durkin et al. (eds.), *Literarische Stoffe und ihre Gestaltung in mitteliranischer Zeit: Kolloquium anlässlich des 70. Geburtstages von Werner Sundermann*, Wiesbaden: Reichert, pp. 245-268.
- Sims-Williams, N. (2012), *Bactrian Documents from Northern Afghanistan, I: Legal and Economic Documents (Revised Editions)*, Londres: The Nour Foundation.
- Sims-Williams, N. (2015), "A Bactrian Document from Southern Afghanistan?", *Bulletin of the Asia Institute* 25, pp. 39-53.
- Sims-Williams, N. (2016), *A Dictionary: Christian Sogdian, Syriac and English*, Wiesbaden: Reichert Verlag.

- Sims-Williams, N. (2017), “A Bactrian Document of the Fifth Century c.e.”, *Bulletin of the Asia Institute* 27, pp. 107-112.
- Sims-Williams, N. – D. Durkin (2012), *Dictionary of Manichaean Sogdian and Bactrian*, Turnhout: Brepols.
- Skjærvø, P. O. (2007), *An Introduction to Manichaean Sogdian* [edición en línea del autor].
- Stark, S. (2009), *Transoxianen nach dem Tang Huiyao des Wang Pu. Übersetzung und Kommentar*, Norderstedt [edición del autor].
- Steingass (1892), *A Comprehensive Persian-English Dictionary*, Londres: Routledge & K. Paul.
- Sundermann, W. (1985), *Ein manichäisch-soghdisches Parabelbuch*, Berlín: Akademie Verlag.
- Sundermann, W. (1992), “Iranische Kephalaia texte?” en Wiessner, G. – H. J. Klimkeit (eds.), *Studia Manichaica*, Wiesbaden: Harrassowitz, pp. 305-318.
- Sundermann, W. (1997), *Der Sermon von der Seele*, Turnhout: Brepols.
- Sundermann, W. (2012), *Die Rede der Lebendigen Seele. Ein manichäischer Hymnenzyklus in mittelpersischer und soghdischer Sprache*, Turnhout: Brepols.
- Tafazzoli, A. (1993), “Dadestan ī Menog ī Xrad”, *Encyclopaedia Iranica* VI.5, pp. 554-555.
- Tremblay, X. (2001), *Pour une histoire de la Sérinde. Le manichéisme parmi les peuples et religions d’Asie Centrale d’après les sources primaires*, Viena: Verlag der OAW.
- Vondrovec, K. (2014), *Coinage of the Iranian Huns and Their Successors from Bactria to Gandhara (4th to 8th Century CE)*, 2 vols., Viena: Verlag der OAW.
- Wáng Wénchǔ (ed.) (2007), *Yuè Shǐ 樂史 (930-1007), 太平寰宇記*, vol. 8, Pekín: Zhōnghuá Shūjú中華書局, 2007.
- Wertermann, P., *Sogdians in China. Archaeological and Art Historical Analysis of Tombs and Texts from the 3rd to the 10th century AD*, Darmstadt: von Zabern.
- Wright, W. (1884), *The Book of Kalilah and Dimnah translated from Arabic into Syriac*, Oxford: Clarendon Press.
- Zarshenas, Z., “*داستان سغدی مروارید سنب*”, *سیمرغ* vol. 1.5-7 (1369 = 1990), pp. 37-39.
- Zieme, P. et al. (s/f), *Aesop’s fables in Central Asia. A Contribution to the Project “China and the Mediterranean World” of the Union Académique Internationale*, s/d.