

**“ALGUNAS REFLEXIONES EN TORNO A LOS
FACTORES SOCIOJURÍDICOS EN EL
SURGIMIENTO DE LA DISIDENCIA RELIGIOSA EN
EL CERCANO ORIENTE TARDOANTIGUO.” (*)**

**“Some reflections on the sociojuridical issues in the
beginning of religious dissidence on the middle east of late
antiquity.”**

**Héctor Ricardo Francisco
Universidad de Buenos Aires. Argentina**

Resumen: En este trabajo nos proponemos realizar un recorrido sumario por algunas de las interpretaciones más significativas relativas a la relación entre los conflictos cristológicos de los siglos V y VI y las transformaciones sufridas por el Estado y sociedad en el período tardorromano. Por otra parte, a partir de estas observaciones, intentaremos presentar algunas perspectivas de análisis posibles para estudios futuros.

Palabras claves: Cristología, historiografía, religión y sociedad en el mundo tardoantiguo

Abstract : In this paper we will consider some of the most significant interpretations concerning the relationship between the cristological debates in the fifth and sixth centuries and the transformations undergone by the State and Society within the Late Roman Empire. Moreover, based on these observations, we will try to offer some prospects for analysis for possible future studies.

Key words: Christology, historiography, religion and society in late Antiquity

Recibido: 22.09.07 - **Aceptado:** 13.03.08

(*) Este trabajo forma parte de una investigación en curso

Correspondencia: Héctor Ricardo Francisco. Licenciado en Historia con especialización en Antigua y Medieval. hfrancis@ungs.edu.ar tel. 054-011-43077198. Docente de la Universidad de Buenos Aires y la Universidad Nacional de General Sarmiento.

Introducción.

El objetivo principal del presente trabajo surge de un interrogante muchas veces formulado por la historiografía de los primeros siglos de la historia bizantina que, sin embargo, pocas veces fue resuelto satisfactoriamente. Dicho interrogante puede resumirse en la siguiente pregunta ¿Cuál es la relación que existe entre el surgimiento de los conflictos religiosos de los siglos V y VI de nuestra era y los cambios operados en la organización del Estado tardoromano y protobizantino hasta la irrupción del Islam? Dentro de este marco, intentaremos aportar algunas reflexiones en torno a las líneas de estudio más relevantes acerca de la relación entre religión y orden político en el cercano Oriente a fines de la Antigüedad y, en la medida de lo posible, señalar algunas líneas de investigación que permitan solucionar algunas de sus deficiencias.

Un elemento central en la historia del cercano Oriente cristiano de los siglos IV al VII está constituido por las frecuentes disputas teológicas que emergieron dentro de la Iglesia imperial. Además ha sido una tendencia permanente vincular dichas disputas con la conclusión del dominio romano sobre las provincias orientales del Imperio durante las primeras décadas del siglo VII. En otras palabras, los historiadores sobre el “bajo imperio” de los siglos XIX y XX no dudaron en que existía una íntima relación entre ambos fenómenos¹. Pero, esta “dimensión política” de la historia de las disidencias religiosas en el cercano oriente bizantino ha resultado un callejón sin salida, en tanto los intentos de dar una explicación a los vínculos entre ambos fenómenos han resultado invariablemente contradictorios.

Disensos religiosos y orden político. Ensayos de explicación.

Uno de los bizantinistas más reconocidos de la primera mitad del siglo XX, Alexander Vasiliev, resumía en estos términos la incidencia de los disensos religiosos en la posterior invasión musulmana:

Se ha de reconocer que entre las causas de sus victorias (esto es, del Islam) figura también el estado interno de las provincias orientales y meridionales de Bizancio —Siria, Palestina y

¹ Cf. Bury, J. B. *History of the later Roman Empire. From the death of Theodosius I to the death of Justinian (from AD. 395 to AD.565)*. 2 vol. Londres. 1923. Stein, E. *Histoire du Bas-Empire*. París. 1949.

Egipto—, tan fácilmente ocupadas por los árabes. Varias veces hemos indicado el creciente descontento de aquellas provincias, irritadas por razones de orden religioso. Siendo monofisitas y, parcialmente, nestorianas en sus convicciones, habían entrado en pugna con el gobierno central, rebelde a toda conciliación de tipo capaz de satisfacer las exigencias religiosas de aquellos países. Ello se agudizó después de la muerte de Justiniano la política inflexible de los emperadores hizo que Siria, Palestina y Egipto se sintieran dispuestas a desgajarse del Imperio, y prefirieron someterse a los árabes, conocidos por su tolerancia religiosa y de quienes se esperaba que se limitasen a percibir impuestos regulares en las provincias conquistadas. Los árabes, en efecto, como ya hemos dicho, se cuidaban poco de las convicciones religiosas de los pueblos sometidos².

En el fragmento citado se descubren dos presupuestos sobre los que se ha explicado el “descontento” provincial que le granjeó al Imperio la pérdida de sus preciadas provincias. El primero de ellos fue el excesivo peso fiscal de un Estado burocrático que agotó los recursos humanos y económicos de sus provincias orientales en numerosas y ruinosas guerras. El segundo, que nos ocupa en este artículo, fue la intolerancia religiosa de ese mismo Estado que, con una política inflexible, empujó a las poblaciones provinciales, que no compartían ni su cultura ni su perspectiva religiosa, a los brazos del invasor. Este modelo enfatiza la “particularidad” de los cristianismos autóctonos (siríaco, copto, armenio, incluso árabe preislámico) del cercano oriente desde dos presupuestos alternativos y, a veces, concurrentes. Por un lado la disidencia religiosa adoptaría una expresión política en la emergencia de identidades “nacionales” que proyectaron su descontento ante el dominio imperial, abrazando formas “tradicionales” independientes de la Iglesia helenizante promovida desde la capital. Por otro lado, el antagonismo organizativo entre la Iglesia imperial, sustentada por la trama burocrática de la jerarquía episcopal, y las Iglesias autóctonas, de raíz popular vertebradas en torno a la autoridad “carismática” del movimiento monástico.

Detrás de ambos presupuestos se encuentra un intento de solucionar los problemas de los que adolecían aquellos estudios que abordaban la historia dogmática desde un punto de vista exclusivamente teológico. Desde principios del siglo XX, la Historia del dogma, en tanto una confrontación de

² Vasiliev, A. *Historia del Imperio bizantino*. 1945, p. 172.
<http://www.imperiobizantino.com/HistoriaDeBizancioVasiliev.html>.

Héctor Francisco, Algunas reflexiones en torno a los factores ...

ideas abstractas desvinculada de su contexto social y cultural, había demostrado su insuficiencia³. El punto de partida de esta tradición, encarada esencialmente por teólogos históricos, era una Historia evolutiva del dogma, anclada en los siete concilios ecuménicos y su compleja interrelación. Su principal defecto residía en la carencia de una mirada comprensiva de los fenómenos analizados y su limitación al enunciado, comparación y crítica de la información disponible acerca de los debates; siempre desde un punto de vista de la teología griega y latina. Sobre este problema ya habían dado cuenta A. Harnack⁴, y J. Lebon⁵ que establecieron la distinción entre el monofisismo estricto de Eutiques (basado en el predominio absoluto de la naturaleza divina en Cristo) y la doctrina severiana que mantiene la distinción de las naturalezas. Sin embargo, sus métodos continuaban privilegiando el estudio comparativo de ideas, asumiendo la corrección o incorrección de aquellas.

La consecuencia principal del estancamiento al que se dirigía la historia exclusivamente dogmática, fue el desplazar el centro de atención de lo teológico a lo sociocultural. Los estudios inscriptos en esta línea han menospreciado los aspectos dogmáticos de los debates suscitados entre los concilios de Éfeso I y Constantinopla II. Incluso, en los medios académicos confesionales se ha tendido a minimizar el papel de las diferencias doctrinales en cuanto a la aparición de facciones eclesiásticas en el Imperio romano tardío⁶.

Fuera del campo teológico, en cambio, la corrección de los fallos de la historia dogmática, llevaba a otro tipo de errores. La cuestión a tratar partía de

³ Este es el caso de la obra monumental de Harnack, A. von. *History of Dogma*, 2 Vol. Primera edición alemana *Lehrbuch der Dogmengeschichte*. Tübingen. 1909 y el estudio más especializado de Lebon, J. *Le monophysisme séverien: Étude historique, littéraire et théologique sur la résistance monophysite au concile de Chalcédoine*. Lovaina, 1909. dedicado al monofisismo de Severo de Antioquía y la obra más moderna de Chesnut, R. *Three Monophysite Christologies. Severus of Antioch, Philoxenus of Mabbug and Jacob of Sarug*. Oxford. 1975 sobre la cristología monofisita.

⁴ Harnack, *Op. cit*

⁵ Lebon, *Op., cit.*

⁶ Sobre las discusiones actuales en torno a los concilios de Éfeso I y Calcedonia ver: Gregorios, P., Lazareth, W.H., & Nissiotis, N.A. *Does Chalcedon Divide or Unite: Towards convergence in Orthodox Christology*. Génova. 1981; Brock, S. "L'eglise de l'Orient dans l'empire Sassanide jusqu'au VI^e siècle et son absence aux conciles de l'Empire romain" en *Istina*, XL, 1995 pp. 25-43. pp. 25-43; Jammo, S. "Trois synnods deux ecclesiologies de l'eglise de l'orient." en *Istina* XL 1995 pp.; Soro, B. "Is the Theology of the East Nestorian?" en *Orthodoxy and Catholicity in the syriac tradition*. Viena. 1994

http://www.cired.org/east/0103_is_theology.pdf

un presupuesto diferente: si los aspectos doctrinales no resultaban explicación suficiente para dar cuenta del cisma de las Iglesias del oriente cristiano ¿Por qué se produce una profunda ruptura entre quienes aceptan la política imperial y aquellos que la rechazan, y la consiguiente división en varias jerarquías eclesiásticas paralelas? La conclusión lógica era que la explicación en última instancia debía residir en algún otro agente oculto detrás de la máscara del dogma. En otras palabras ¿Es posible que detrás de los debates cristológicos existiera alguna otra explicación que haya pasado desapercibida, o haya sido silenciada, por sus protagonistas?

Una serie de estudios surgidos desde el campo de los estudios orientales buscó establecer una primera asociación entre la oposición a las decisiones del concilio de Calcedonia y el contexto cultural y geográfico. En este sentido, se dirigieron los estudios pioneros de Ernst Stein⁷, y Arthur Vööbus⁸ que atribuían a las particulares condiciones de la cultura semítica de alta Mesopotamia y Siria al levantamiento de un cristianismo autóctono y reactivo a la teología helenizante de la Iglesia Imperial. En primer lugar, Stein encontró en la oposición cultural helenismo vs. cultura local la clave explicativa para entender las razones del éxito de la Iglesia monofisita por Siria, Egipto y Mesopotamia. Su hipótesis partía de una observación superficial de la geografía del cisma. Mientras que las provincias más helenizadas de las zonas costeras mantuvieron su obediencia al clero calcedoniano, los cristianos no helenizados en el interior de Siria y Egipto, con sus particularismos culturales encontraron en la oposición al concilio una manera de expresar su autonomía como “Iglesias nacionales”. Stein argumentaba su posición a partir del contraste entre la relativamente más helenizada región de Palestina, y Mesopotamia, cuyo helenismo era mucho más superficial⁹. El rápido fracaso del movimiento anticalcedoniano organizado en Gaza en torno a Pedro el Íbero frente a la constancia del clero de alta Mesopotamia en rechazar calcedonia era, para Stein, una prueba concluyente de que a mayor grado de helenización menor posibilidad de una oposición firme a Calcedonia.

Desde el mismo punto de vista, pero desarrollando una argumentación más elaborada, Vööbus explicaba el surgimiento de una Iglesia opuesta al concilio de Calcedonia en las áreas sirioparlantes como la expresión de la

⁷ Stein *Op. Cit.* vol 1 p. 378 y ss.

⁸ Vööbus, Arthur "The origin of monasticism in Mesopotamia" en *Church History*, XX, 1951 pp. 27-37. y sobre todo en Vööbus, A. "The origin of the Monophysite Church in Syria and Mesopotamia" en *Church History* 42 1973 pp. 17-26.

⁹ Stein *Op. Cit.* Vol. 2 pp. 174 y ss.

Héctor Francisco, Algunas reflexiones en torno a los factores ...

autoconciencia e independencia de un cristianismo de matriz cultural semítica contraria a la Iglesia romana (esto es, griega). Tres elementos definidos como “étnicos” caracterizarían a esta “sensibilidad” semítica del cristianismo desde Palestina a Mesopotamia: en primer lugar el carácter radical de las prácticas ascéticas que se derivan de un elemento distintivo del cristianismo semítico, es decir una religiosidad expresada en la “pasión” y el “fanatismo” de la *pysche* siria¹⁰.

El segundo elemento distintivo del cristianismo semítico, sería el papel jugado por la lengua (el siríaco) como vehículo de transmisión de ideas. El siríaco no sólo generó un pensamiento “original” (en las figuras de Taciano, Afraates y Efrén de Nísibis) sino que fue el filtro por el que los padres griegos y latinos fueron leídos en los grandes centros de copiado y enseñanza. En tercer, y último, lugar debemos destacar lo que Vööbus llama el “área religiososociológica”, en especial el crecimiento de un movimiento monástico, anárquico, radicalizado y contestatario en la región y la veneración de las masas hacia los ascetas de los monasterios. La combinación entre la particular devoción por los santones del desierto y el particularismo de una cultura “popular” permite entender por qué el cuidado de las almas cayó gradualmente en manos de los monjes iletrados que rechazaban una teología que amenazaba las raíces mismas de su misticismo¹¹.

A estos tres factores se suman las inestables condiciones sociales que predominaban en Mesopotamia. Para Vööbus, los abusos por parte de la administración imperial agravaban las ya mermadas condiciones de vida de la población local. Esto supone una fuerte oposición a una administración (considerada extraña por la población local) que desde el centro Imperial oprime a una población que acumula un secular resentimiento¹². Este último aspecto es el que analizó recientemente Susan Ashbrook Harvey¹³ en su estudio sobre las intervenciones de los santones monofisitas en Alta Mesopotamia durante el siglo VI. La autora retoma algunos de los argumentos de Peter Brown sobre el papel del santo como intercesor en la sociedad de la Antigüedad tardía¹⁴ para explicar las formas particulares de resistencia anticalcedoniana en Alta Mesopotamia. A pesar de las líneas que Harvey

¹⁰ Vööbus *Op. Cit.* p. 17.

¹¹ Idem.

¹² idem p. 18.

¹³ Harvey S. A. *Ascetism and Society in Crisis. John of Ephesus and the Lives of the Eastern Saints.* Berkeley, 1990.

¹⁴ Brown, P. *The rise and function of the Holy man in Late antiquity* en *JRS* 61, (1971), pp.80-101. Brown, P. *The cult of the saints. Its rise and function in Latin Christianity.* Chicago. 1981.

retoma algunas de las líneas que, a principios de los años noventas, renovaban el estudio del fenómeno religioso en la Antigüedad tardía, muchos de los argumentos de su análisis presuponen la misma dicotomía semítico-helenístico como núcleo explicativo de las supuestas “particularidades” del monacato monofisita. Algunos de estos mismos “clichés” se encuentran presentes en otros estudios recientes como los de Baker¹⁵, Roberta Murray¹⁶, Gray¹⁷, Stewart McCulloch¹⁸, Nina Garsoian¹⁹, Shafiq Abozayd²⁰, y Phillippe Escolan²¹, y el trabajo controversial de Patricia Crone y Michael Cooke²².

En resumen, no pocos estudios han tomado la suma de estos cuatro factores como una explicación suficiente del surgimiento del monofisismo y el nestorianismo, no como una simple oposición religiosa sino también en un sentido político, étnico y social, una oposición regional a un Imperio multinacional, que expresa sus propias identidad a partir de una religiosidad autónoma²³.

Este mismo prejuicio se proyecta al origen de la Iglesia en el imperio sasánida. Segal²⁴ observaba el aparente contraste entre el clero monofisita y el clero nestoriano, compuesto por hombres procedentes de familias influyentes en la corte iranizada (y, cabría agregar, parcialmente helenizada de acuerdo a las modas de la corte persa del siglo VI); los mismos que escandalizaban *con*

¹⁵ Baker, A. “Syriac and the origin of Monasticism” *The Downside Review* 86 (1968) pp. 348.

¹⁶ Murray, R. “*The Characteristics of of the Earliest Syriac Christianity*”. En Garsoian & Thompon Op cit. pp. 3-16. idem *Symbols of church and kingdom. A study in early Syriac tradition*, Cambridge. 1975.

¹⁷ Gray, P.T.R. *The defense of Chalcedon in the East (451-553)*. Leiden. 1979.

¹⁸ McCulloch, S. *A short history of Syriac Christianity to the rise of Islam*. Chico, 1982.

¹⁹ Garsoian, N. & Thompon, R. *East of Byzantium. Syria and Armenia in the formative period*. Washington. 1982.

²⁰ Abouzayd, S. *Ihdayutha. A study of the Life of singleness in the Syrian Orient. From Ignatius of Antioch to Chalcedon 451 d.C.* Oxford. 1993.

²¹ Escolan, P. *Monachisme et l'Eglise. Le monachisme syrien du IVe au VIIe siècle: un monachisme charismatique*; Paris. 1999.

²² Crone, P. & Cooke, M. *Hagarism: The Making of the Islamic World*. Cambridge. 1977 p. 55 y ss.

²³ “*These are the reasons why within a short time Monophytism was no longer merely a protest against the Chalcedonians but became a developed doctrine, a movement with its own content and a separate church wich did not hope for anything from the Byzantine emperors nor from the Byzantine church.*” Vööbus *Op. Cit.* p. 18.

²⁴ Segal, J.B. “Mesopotamian Communities from Julian to the rise of Islam.” *Proceedings of the British Academy*. Vol. XLI. Londres 1955, pp.138-139.

Héctor Francisco, Algunas reflexiones en torno a los factores ...

*cantos y dulces melodías*²⁵. Mientras que estos últimos formaban parte de una Iglesia moderada en sus costumbres que rechazaba las excentricidades ascéticas de sus vecinos monofisitas, y que se integraba en la corte del Shah a través de una élite mundana y parcialmente iranizada²⁶, la Iglesia monofisita se percibía a sí misma como heredera de la tradición rigorista del judeocristianismo siríaco, regionalista y celosa de la autonomía del clero local.

¿Qué es lo que subyace a estas lecturas? El énfasis de los historiadores de mediados del siglo XX por los factores étnicos en el desarrollo de las relaciones Iglesia-Estado en el cercano oriente se debe a que la asociación de la herejía con las poblaciones sirio parlantes del Imperio romano se basa en la imagen distorsionada que la Edad Media y la modernidad nos formaron de las comunidades cristianas orientales. No nos es difícil descubrir en las lecturas de Vööbus, Segal y Stein los elementos fundamentales de un pensamiento que busca explicar las disidencias religiosas en términos del nacionalismo étnico. Es indudable el fuerte componente religioso de muchos nacionalismos, en especial en Europa del Este, pero la proyección de situaciones modernas a la antigüedad tardía resulta un anacronismo. Las Iglesias en las que estaban pensando Stein, Vasiliev, Segal y Vööbus eran las Iglesias nacionales del siglo XX, permeadas por el nacionalismo romántico²⁷. En suma, con su explicación del monofisismo ambos autores nos revelan más la sensibilidad moderna de la relación entre religión y nacionalismo en el siglo XX.

²⁵ *Vida de Maruta de Takrit* p. 65: 13-14.

²⁶ Sobre el contraste de los cleros nestoriano y monofisita ver Segal, J.B. “*Op. cit.*”, 1955, p.137.

²⁷ No es casual que para la misma época se produjeran agrios debates en torno al filetismo, producto de las corrientes nacionalistas dentro de la ortodoxia que alcanzaron un protagonismo ausente en siglos anteriores. En el caso de las Iglesias ortodoxas de rito bizantino la reacción ante las políticas soviéticas y los desafíos de una diáspora huérfana acrecentaron y proyectaron hacia el pasado esos sentimientos ajenos a la Iglesia antigua y medieval. Sin embargo, la abundante bibliografía sobre el nacionalismo en las Iglesias ortodoxas del Este europeo permanece fuera de nuestro campo. Cf. Ricks, D & Magdalino, P. *Byzantium and the Modern Greek Identity*. Londres, 1998. Más indicativo es que en las Iglesias ortodoxas de tradición oriental se diera para la misma época el mismo tipo de fenómeno. Cabe recordar las figuras emblemáticas de los promotores del nacionalismo religioso sirio ortodoxo: el Patriarca Aphram Barsaum, el padre Yuhanna Dolabani y, desde Argentina, la controvertida figura de Farid Nozha. Ciertamente, el “renacimiento asirio” del siglo XX tuvo una sorda influencia en determinar el tipo de miradas de los estudios académicos.

Fuera de la línea que seguían los historiadores de la Iglesia, los historiadores sociales buscaban otras alternativas. A. H. M. Jones demostró en un artículo ya clásico, publicado en 1959²⁸ los escasos fundamentos de adscribir a las herejías de la Antigüedad tardía un carácter exclusivamente étnico o social. En el caso de la relación entre el monofisismo y la cultura semítica de Siria y alta Mesopotamia la evidencia sobre su extensión permitía descartar cualquier correspondencia entre ambos fenómenos. En primer lugar, argumentaba Jones, la oposición a Calcedonia no estaba de ninguna manera confinada a las áreas sirioparlantes²⁹. Basta con analizar algunas de las figuras más relevantes del movimiento anticalcedoniano para desarticular la relación cultura-opción religiosa, en especial cuando se percibe la vitalidad de las comunidades anticalcedonianas en las provincias helenizadas de Asia menor y Palestina³⁰. En segundo lugar, no todas las áreas sirioparlantes aceptaron sin más la oposición a la Iglesia Imperial. En apoyo de este segundo argumento de Jones podemos concluir que aún en el medio sirio, el monofisismo no se confinaba a las comunidades arameas y a la vez muchos testimonios siríacos pertenecen a medios firmemente calcedonianos. La *crónica de Edesa* es buen ejemplo de este punto, junto con la abundante literatura siríaca de los maronitas³¹.

No existe, desde ningún punto de vista, pruebas concluyentes que permitan afirmar que el monofisismo y el nestorianismo en Siria, y probablemente también esto se aplique a Egipto, haya sido un movimiento de resistencia nacional o social al Imperio, puesto que los testimonios del rechazo a las autoridades imperiales son igualmente escasos y peor interpretados³². Incluso una lectura superficial de la literatura monofisita en siríaco de los siglos V y VI demuestra hasta qué punto sus autores mantenían

²⁸ Jones, A.H.M. "Were ancient heresies social or national movements in disguise?" en *JTS* n.s. 10 1959. pp. 280-298.

²⁹ Jones *Op. Cit.* p. 290.

³⁰ Steppa, J. E. *John Rufus and the world vision of antichalcedonian culture.* Piscataway. 2002.

³¹ Además, un manuscrito conteniendo la anáfora de Santiago preservado en un manuscrito en el museo arqueológico de Damasco muestra la compleja interacción entre comunidades grecoparlantes y el clero sirioparlante con anterioridad al siglo IX. Ver Sauget, J. M. "Vestiges d'une célébration gréco-syriaque de l'anaphore de Saint Jacques" en Laga, C., Munitz, J.A. y Van Rompay, L. *After Chalcedon: Studies in Theology and Church History offered to Albert Van Roeg.* OCA 18 Lovaina. 1985 pp. 309-345.

³² Brown, P. *Poverty and Leadership in the later Roman empire,* Hanover. 2001, p. 107 "religious issue of the closeness of God to humanity was serious enough, in and of itself."

Héctor Francisco, Algunas reflexiones en torno a los factores ...

firmemente su adhesión al Imperio³³. Aún la literatura de los primeros siglos de la era islámica reflejan las expectativas en la restauración del orden político romano a pesar de que el dominio musulmán ya había sido considerado una realidad estable³⁴..

Una segunda aproximación al fenómeno de la disidencia religiosa se ha concentrado en la relación entre la oposición a la Iglesia imperial y el desarrollo del movimiento monástico. El primero en notar la estrecha relación entre el movimiento anticalcedoniano y los monjes fue Heinrich Bacht³⁵ quien llamó la atención sobre la dimensión política del monacato oriental en cuanto a su intervención en los conflictos teológicos de los siglos IV y V. Para Bacht, esta tradición de intervención política de los monjes deviene del modelo monástico por excelencia, la *Vida de Antonio* de Atanasio de Alejandría, la cual sentó las bases de un modelo de comportamiento monástico que enfatiza el imperativo moral de abandonar el retiro contemplativo para sumergirse en las disputas con los herejes por el bien de la comunidad de fieles. Para Bacht este modelo (paradójicamente, fomentado desde los medios episcopales) generó una interacción entre monjes y obispos. Por un lado, el monacato egipcio quedó estrechamente vinculado al Patriarca de Alejandría que, a pesar del subjetivismo monacal típico del conservatismo de los monjes egipcios, se transformó en una muy leal y eficiente herramienta política de los Patriarcas de Alejandría³⁶.

En la misma dirección Friend³⁷ encontraba la explicación al éxito del monofisismo en la combinación de una lealtad absoluta de los monjes hacia el Patriarca de Alejandría y a la atracción de la cristología ciriliana cuyas consecuencias para la salvación humana (en la forma de la edificación del ser humano gracias a la naturaleza indivisible de Cristo.). Desde otro punto de vista, Roldanus asumía que Calcedonia atacaba el núcleo de la piedad (más

³³ Van Ginkel, J. J. “*John of Ephesus on Emperors: The perception of the Byzantine Empire by a Monophysite.*” en Lavenant, R. (ed.) *VI Symposium syriacum*. OCA 247, Roma, 1992, pp. 323-333.

³⁴ *Vida de Maruta de Takrit*. P.

³⁵ Bacht, H. “Die Rolle des orientalische mönchtums in den kirchenpolitischen Auseinandersetzungen um Chalcedon (431-519)” en Grillmeier, A., Bacht, H. *Das Konzil von Chalkedon*. 2 vols. Würzburg. 1953, vol. 2 pp. 193-314.

³⁶ Teja, R. *La 'tragedia' de Efeso (431): Herejía y poder en la antigüedad tardía*, Santander. 1995.

³⁷ Friend, W.H.C. ‘Severus of Antioch and the origins of the monophysite hierarchy’, en Neiman, D. & Schatkin, M., *The Heritage of the Early Church. Essays in Honor of G.V. Florovsky* (OCA 195), Roma. 1973 pp. Cf. idem *The rise of monophysite movement*. Cambridge. 1972 Cap. 3 idem *Religion popular and Unpopular in the Early Christian Centuries*. Londres. 1976.

que la teología estrictamente hablando) monástica al poner un abismo entre las naturalezas humana y divina de Cristo y en la medida que la divinidad de Cristo se veía minimizada por la fórmula “en dos naturalezas del verbo encarnado” la consecuencia directa debiera ser la disminución de las posibilidades de la divinización humana a través de la ascesis. Por otro lado, los factores disciplinarios juegan un papel fundamental en esta análisis ya que las disposiciones del concilio de Calcedonia no sólo afectan la práctica piadosa de los monjes sino la propia independencia de la Iglesia con respecto al poder Imperial³⁸.

Las argumentaciones de Bacht y Frend en favor de un origen “monástico” de la disidencia religiosa merecen al menos dos observaciones relacionadas. La primera es de orden empírico: si bien es indudable que la resistencia a Calcedonia tubo su columna vertebral en el movimiento monástico (tanto en Egipto como en Siria) también es verdad que los monasterios no fueron (ni si quiera en Egipto) monolíticamente anticalcedonianos. La segunda observación se dirige a las supuestas ventajas que tenía la doctrina monofisita a las concepciones ascéticas del movimiento monástico oriental. Frend, y en esto coincide con Roldanus, asumía que en la visión conservadora de los monjes la doctrina calcedoniana atacaba directamente la idea de la edificación humana a través de la práctica mortificatoria. Pero su perspectiva tiende a menospreciar la pluralidad de caminos intelectuales que siguió la mística monástica de los siglo V y VI. Si bien la teología ascética imperial atacaba directamente las raíces evagrianas del movimiento monástico en Siria, es muy cierto que esa misma mística, bajo el pseudónimo de Dionisio el areopagita habían penetrado en la mística bizantina. También es cierto que el concilio de Calcedonia supuso un movimiento hacia la limitación y control del movimiento monástico, pero no es menos cierto que las cuestiones disciplinarias eran preocupación en ambos bandos.

La fragilidad de la “tesis monástica” radica en partir del presupuesto de la oposición entre Iglesia monástica e Iglesia episcopal. Según este modelo monjes y obispos representaban dos lógicas antagónicas de vivir el liderazgo religioso. Sin embargo, este modelo lleva a un terrible error de apreciación. Monjes y obispos no eran dos grupos diferenciados y antagónicos sino que se penetraban mutuamente. La preocupación demostrada por los obispos por la disciplina monástica era consecuencia directa de su propio origen y no el fruto de una fuerza ajena al mismo movimiento. Las primeras reglas monásticas en

³⁸ Roldanus, A. *Le Christ et l'homme dans la theologie d' Alexandrie*, Leiden, 1968 p. 252-260.

Héctor Francisco, Algunas reflexiones en torno a los factores ...

Oriente (Basilio, Pacomio y Rabbulla) no eran fruto de la intervención externa de obispos celosos de su autoridad sino de la acción de hombres que habían transitado los claustros monásticos y eran conocedores de sus vicios y virtudes.

En suma, ninguna de las argumentaciones analizadas hasta el momento pueden ser absolutamente descartadas, pero su parcialidad y linealidad hacen que sean insuficientes para explicar un fenómeno muy complejo. Sin embargo, la diferencia del análisis que proponemos no radica en la oposición absoluta a estas aproximaciones sino en una mirada más comprensiva que incorpore aportes de otras áreas de estudio dentro de la Antigüedad tardía³⁹.

Un intento de solución. Elites y disidencia religiosa en la Antigüedad tardía

La propuesta que desarrollaremos a continuación intenta relevar algunos aportes novedosos y útiles en el estudio de la emergencia de sectas disidentes en la Iglesia Imperial. La característica común a todos ellos es el énfasis puesto en la compleja interacción entre las transformaciones sociales y políticas producidas a partir del siglo IV. Por otro lado, ninguno de ellos pretende demostrar que las disidencias religiosas de los siglos IV a VI guardan una relación causal con el colapso del Estado tardoromano, sino que las señalan como una condición fundamental del éxito de las comunidades cristianas en acomodarse a un cambiante escenario político y, en consecuencia, religioso que desafiaba su propia identidad como comunidades de culto. Esto quiere decir que, la existencia de Iglesias que podían identificarse en tanto cristianas pero no romanas (en el sentido de pertenecer a la Iglesia imperial) permitió la acomodación de las poblaciones del cercano Oriente a fines de la antigüedad a un nuevo orden político (primero la breve, pero significativa, ocupación persa 604-627 y luego el Islam) sin perder su identidad ni cohesión. Esto se debió a que las sectas disidentes fueron capaces de generar una eclesiología ajena a cualquier identificación con un programa

³⁹ *En particular destacamos tres trabajos que rompen con los esquemas tradicionales y marcan un camino fructífero para las siguientes investigaciones: Haldon, J. Byzantium in the Seventh Century: The Transformation of a Culture. Cambridge 1990. La compilación erudita de R. Hoyland, Seeing Islam as Others Saw it: A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam. Princeton. 1997 y el estudio más acotado de Robinson, C. F. Empire & Elites after the Muslim Conquest : The Transformation of Northern Mesopotamia. Cambridge, 2001, en particular el cap. 1.*

político determinado que, con el tiempo, abrió paso a una percepción de la Iglesia como una comunidad cultural que trascendía el universo de los hombres. Mientras que durante el siglo VII las estructuras eclesiásticas asociadas al Imperio colapsaban junto a sus estructuras civiles, las sectas disidentes sobrevivieron (e incluso florecieron) sobre la base de nuevos patrones de organización basados en la autoridad carismática ejercida por una nueva elite.

En este sentido, el camino que promete mejores resultados se encuentra esbozado por una serie de estudios integran la historia de la Iglesia con el marco más amplio de la historia social y política. Entre ellos encontramos el trabajo general de Liebeschuetz⁴⁰, y los más específicos de Averil Cameron⁴¹ y Peter Brown⁴² entre otros⁴³, que analizan las transformaciones de la sociedad tardoantigua⁴⁴. Desde esta perspectiva, los debates cristológicos, y la literatura generada por estos, pueden ser percibidos como una herramienta de delimitación y conformación dentro de una elite cruzada por tensiones. Esta elite se encuentra en permanente movimiento y sufre por numerosos procesos de redefinición pero su principal expresión resulta religiosa; cuya marca distintiva era una nueva *παιδεία* cristiana ahora devenida en *ὀρθοδοξία* a través de ella⁴⁵. La Iglesia o, mejor dicho, las Iglesia, devienen en su expresión institucional en el marco de un Estado burocrático.

Una parte esencial de las elites en la Antigüedad tardía estaba compuesta por los miembros del episcopado urbano. Por supuesto, esta élite eclesiástica comprendía en mayor medida al clero asociado a la cátedra

⁴⁰ Liebeschuetz, W. *The decline and fall of the roman city*. Oxford, 2001.

⁴¹ Cameron, Averil “Ascetic clousure and the end of Antiquity” en Wimbush, V & Valantasis, R. *Asceticism*. Oxford. 1995 pp. 147-161, Cameron, A “Democratization Revisited: Culture and Late antique and Early byzantine elites” en Haldon, J. & Conrad, L. I. *The Byzantine and Early Islamic Near East VI. Elites old and new* Princeton. 2004 pp. 91-107.

⁴² Brown, P. “The Study of Elites in Late Antiquity” en *Arethusa* 23 2000 pp. 321-346; cf. Idem *Poverty and Leadership in the later Roman empire*, Hanover. 2001.

⁴³ Son importantes los trabajos de Gregory, Th. *Vox Populi: Violence and Popular involvement in the religious controversies of the V century AD*. Ohio. 1979, la compilación de Haldon, J. & Conrad, L. I. *The Byzantine and Early Islamic Near East VI. Elites old and new*. Princeton 2004 y la monografía de Rapp, C. “The Elite Status of Bishops in Late Antiquity in Ecclesiastical, Spiritual, and Social contexts.” En *Arethusa* 33 2000 pp. 379-399.

⁴⁴ Cameron *Op. Cit.* 2004, p. 102-103.

⁴⁵ “a sophisticated ecclesiastical culture possessed by a limited number of people (overwhelmingly male) helped to maintain the class consisting of the higher echelons in the Church through a period when secular institutions were undergoing profound change.” Cameron *Op. Cit.* 2004, p. 102.

Héctor Francisco, Algunas reflexiones en torno a los factores ...

episcopal, sin embargo, esa élite era además la expresión institucionalizada de una amplia red de solidaridad social que incluye, no sólo a una cadena jerárquica de obispos, sacerdotes, y clero menor sino que también, monjes (y monjas) tanto de monasterios como de ermitas; y laicos. Todos estos estratos se entrelazaban en una compleja cadena jerárquica que incluía tanto a la aristocracia laica como a campesinos y pobres urbanos. En este complejo entramado social, los variados lazos de dependencia se expresaban en términos religiosos. En la medida que las formas “clásicas” de dependencia social (centradas en el lenguaje de la *πόλις*) habían retrocedido, dejaban lugar a todo un nuevo lenguaje que representaba los lazos sociales desde un vocabulario esencialmente cristiano. La redes de dependencia que caracterizaban al mundo urbano de la Antigüedad habían, adoptado nuevos modelos en los que el *Holy Man*⁴⁶ adquiriría un papel central⁴⁷. A partir del siglo IV, la Iglesia (es decir una organización urbana con ramificaciones a nivel regional, encabezada por el obispo) y no la *ciudad* (entendida como cuerpo político) fue la articuladora de las redes de solidaridad y obediencia, transformándose en mediadora entre dominadores y dominados. La emergencia de disputas teológicas guardan una notable correlación con este fenómeno ya que las redes de solidaridad y obediencia creadas por este entramado fueron determinantes en la conformación de facciones eclesiásticas que movilizaban a la población detrás de diversas consignas que se transformaban en estandarte de la “ortodoxia”.

Esto no supone simple enmascaramiento de los elementos estrictamente dogmáticos. Las comunidades cristianas (sobre todo las más antiguas y poderosas como Antioquia, Alejandría o Roma) conservaban celosamente un conjunto de ideas y prácticas que se reunían bajo el concepto autoritativo de “tradición”. El lugar de esta tradición no es menor; en primer lugar es la herramienta que da identidad y cohesión al grupo y, por lo tanto, su defensa no es un mero pretexto en una lucha interminable por el poder. Esta tradición, era percibida por cada grupo como inmutable y heredada desde los tiempos apostólicos. Una sucesión que se remontaba a los padres fundadores y los vínculos de paternidad espiritual, cuya expresión más conocida es la sucesión episcopal era el patrimonio máspreciado de comunidades que

⁴⁶ Ya sea un santón rural, un obispo evergeta.

⁴⁷ Brown, P. *The rise and function of the Holy man in Late antiquity* en **JRS** 61, 1971, pp.80-101.

competían por ejercer una autoridad carismática sobre sus vecinas. Sin embargo, debemos resaltar el carácter mutable de dicha tradición. Esta se encuentra en permanente movimiento reconstruyéndose a cada paso y generando múltiples alternativas que tanto pueden colisionar entre ellas como generar nuevas síntesis.

Iglesia e Imperio en Oriente.

En esta configuración, el Estado, en tanto es el centro articulador de la sociedad ejerce un papel central en la solución de los conflictos. Por lo tanto, resulta otro factor realmente importante para nuestro análisis. A partir de aquí, nos concentraremos en los fundamentos ideológicos sobre los que se asienta la concepción del papel de la Iglesia en el orden político y, en particular su relación de complementación entre monarquía y clero.

Una vez finalizado el período de persecuciones las comunidades cristianas enfrentaron el difícil desafío de la incorporación dentro del marco normativo de la “constitución” Imperial. La política tolerante, y hasta abiertamente favorable, hacia los cristianos transformó las condiciones de existencia de la Iglesia, de la misma manera que su relación con el poder Imperial abrió una serie de interrogantes. El edicto de Galerio del 311 se complementaba con el edicto de Milán (promulgado dos años más tarde) al conceder el status de persona jurídica plena a las Iglesias cristianas que desde ese momento fueron considerados “*el cuerpo cristiano*”⁴⁸. La transformación de la Iglesia en un *corpus* jurídicamente válido ante las leyes imperiales unificó aquello que se entendía como una simple acumulación de comunidades desperdigadas dentro y fuera del Imperio, de la misma manera que la constituyó en un sujeto al que se puede aplicar todas las reglas atinentes a las corporaciones que contemplaba el derecho público y, en consecuencia, la insertaba dentro de las competencias legislativas del Emperador⁴⁹. Por esta razón, las Iglesias cristianas quedaron incorporadas directamente dentro de la estructura del derecho público⁵⁰ y comprendidas en la esfera de la *utilitas publica*⁵¹.

⁴⁸ Eusebio, *Historia Eclesiástica*. X, 5.

⁴⁹ Ullmann, W., “El significado constitucional de la política de Constantino frente al Cristianismo”, en Bertelloni, F, *Escritos sobre teoría política medieval*, Buenos Aires. 2002 pp. 14-15.

⁵⁰ Lo que, en opinión de Schwartz, resultaba el desconcertante hecho de que los obispos no hubieran percibido era que con esta incorporación se perdía la

Héctor Francisco, Algunas reflexiones en torno a los factores ...

La pertenencia de la Iglesia a la esfera del derecho público se debe entender en un doble sentido. En primer lugar, desde un sentido exegético, la Iglesia constituía en sí misma un *corpus* en tanto era una unidad, que se expresaba en la adhesión a la verdadera fe (*orthodoxía*) y en la adecuada práctica litúrgica (*orthopraxis*) de acuerdo con el principio paulino de la Iglesia como *Corpus Christi*⁵². En segundo lugar, como señalara Walter Ullmann, en un sentido jurídico por el cual su función primordial como *corpus* dentro de la sociedad era la práctica religiosa que garantizara el favor divino para el Imperio entendido como providencia divina (función que había sido cumplida en primer lugar, por los sacerdotes paganos, y desde este momento además por el sacerdocio cristiano). De esta manera al incorporar a la Iglesia al ámbito del derecho público le adjudicaba un papel equivalente a los funcionarios imperiales en la estructura de poder del Imperio. Los sacerdotes se transformaron en hombres públicos en virtud de su nueva posición social cuya función estaba, de alguna manera, integrada a la estructura de autoridad que emanaba de la autoridad imperial. Su nuevo status los exime no sólo de las cargas públicas debidas por los miembros de la aristocracia⁵³ sino que también adquieren funciones específicas de la jurisdicción estatal⁵⁴. De esta manera el sacerdocio romano ocupaba, desde el punto de vista de la constitución romana, el mismo lugar que el sacerdocio pagano en tanto que sus oraciones aseguraban el favor (la providencia) divino para el Imperio. Esa era la contribución al bien público de la *ἱερατική τεχνή* es decir la liturgia y por lo tanto la unidad dogmática y litúrgica. Este paso fundamental tiene dos consecuencias: en primer lugar no deberíamos interpretar que esta serie de acciones legales constituyen una concesión hecha a un cuerpo constituido (el clero) sino el refuerzo de un proceso iniciado en los siglos anteriores, esto es, la constitución de un cuerpo de especialistas en lo sagrado, desvinculado del resto de la sociedad por reglas de conducta e inmunidades particulares. En segundo lugar la transformación del Imperio en el modelo de sociedad cristiana tal como Gregorio de Nacianzo aplica la exégesis de 1Pe. XX un sacerdocio real βασιλείον ἱερατεῦμα, adscribiendo un carácter político a la sociedad cristiana⁵⁵.

independencia de la Iglesia Schwartz, E. *Kaiser Konstantin und die christliche Kirche*, Leipzig, Berlín, 1913 p. 149.

⁵¹ Dig., I.1.1.2.

⁵² De Lubac, H. *Corpus Mysticum. L'Eucharistie et l'Église au Moyen Age. Étude historique*, París. 1949.

⁵³ C.Th. 16.2.1.

⁵⁴ C.Th. 16.2.12 y 1.27.1.

⁵⁵ Ver Gregorio de Nacianzo *Disc. Contra Juliano I*, 35 y II,26.

De esta manera el clero termina inmerso en el Estado tardorromano como un “departamento de estado”⁵⁶. Pero, lejos de ser la base de una autoridad absoluta del emperador en temas religiosos, la asociación entre el emperador con los reyes bíblicos condicionaba su autoridad a la sanción de la Iglesia quien monopolizaba la interpretación y transmisión de dicha asociación.

La incorporación de la Iglesia al marco jurídico del Estado profundizó la tensión preexistente en torno a la definición de los criterios que determinaban la autoridad eclesiástica. Dentro de la misma estructura jerárquica de la Iglesia se entrelazaban en un complejo juego de tensiones y negociaciones dos lógicas de liderazgo. En los obispados urbanos la autoridad se asentaba en los aspectos sacramentales y litúrgicos del sacerdocio en estrecha conexión con la ideología constantiniana y articulada en torno a la figura del obispo. En cambio, fuera de las ciudades proliferó una multitud de establecimientos monásticos donde la autoridad emanaba de la ascesis y los poderes taumatúrgicos de los santones locales y organizaba a partir de una jerarquía interna sustentada en la relación de “paternidad espiritual” que vinculaba a un maestro con sus discípulos. En esta jerarquía el elemento carismático era determinante a la hora de establecer la autoridad. Los monjes elegían directamente a los líderes de cada comunidad. Por supuesto ya observamos que autoridad episcopal y monacato no suponen la existencia dos Iglesias antagónicas y superpuestas sino que una y otra se consideraban parte intrínseca del liderazgo eclesiástico. La imposibilidad de distinguir dos grupos homogéneos no anula la existencia de la tensión inherente a la definición de los criterios que constituyen la autoridad religiosa. En situaciones concretas la idea del clero como *Officium* comprendido dentro de las complejas redes del aparato estatal colisionaba con el precepto carismático de la santidad. El clero era a la vez una forma de magistratura que vivía en el mundo y un cuerpo de especialistas en lo sagrado escindido del resto de la comunidad por su carisma particular.

⁵⁶ Este carácter particular de la Iglesia dentro del Estado tardorromano oriental y bizantino es parte de un debate actual. Por un lado quienes apoyan la noción de una Iglesia incorporada al estado como un departamento burocrático dentro de él. Ver Michel, A. *Die Kaisermacht in der Ostkirche*. Darmsstadt, 1959. Beck, F. G. “Kirche und Klerus im staatlichen leben von Byzanz” en *Revue de Etudes Byzantines*, 24, 1966, pp. 1-24. Por otro lado, Hussey, J.M. *The Orthodox church in the Byzantine empire*. Oxford, 1986. pp. 299-303 rechaza la simple concepción de una Iglesia como departamento de Estado.

La eclesiología.

Otra consecuencia de la incorporación de la Iglesia a la esfera de competencias Imperiales fue la formulación de una eclesiología que identifica al cuerpo del Imperio la *romanitas* con el cuerpo de creyentes: la *cristianitas* que se transformó en la piedra de toque de la tradición eclesiológica bizantina a partir del siglo IV⁵⁷. Esta conjunción se acentuaba en la afirmación de una providencia divina que unía a ambas instituciones no como *dos poderes* enfrentados sino como dos funciones complementarias en al plan divino para el mundo.

La colegialidad de la administración y de la autoridad dogmática es otro de los rasgos característicos de la Iglesia bizantina asentada en sínodos permanentes de todos los obispos sufragantes del patriarcado. La Iglesia se percibe a sí misma como una *pentarquía*, es decir, como una federación de comunidades urbanas bajo la autoridad de los cinco arzobispos de las más prestigiosas sedes cristianas (Roma, Constantinopla, Alejandría, Antioquia y Jerusalén) en virtud de su pretendido origen apostólico. De esta manera, la organización jurisdiccional de la Iglesia imita el patrón de la administración Imperial. El canon 28 del Concilio de Calcedonia no sólo fija esta estructura colegiada de la Iglesia sino que reconoce al arzobispo de Constantinopla una dignidad igual a la de Roma. En el 588 el Patriarca de Constantinopla Juan IV se declara, en el marco de un juicio al Patriarca de Antioquia, “Patriarca ecuménico” lo que produce la violenta reacción del Papa Pelagio II y en particular Gregorio el Grande. Desde la perspectiva romana la declaración del Patriarca ecuménico iba directamente en contra de los privilegios de las otras sedes cristianas, en especial Roma, la cual empezaba a formular los primeros elementos del sistema monárquico papal. Sin embargo, Paul Lemerle⁵⁸ desestima esta explicación. En el contexto de la eclesiología bizantina “ecuménico” no debe entenderse en el mero sentido de “universal” sino de la *ὀικουμένη*, imperial, es decir la obediencia al βασιλεύς...y en ese sentido

⁵⁷ Sin apelar al problemático término *cesaropapismo* (que dice más de la percepción occidental de la relación Estado – Iglesia en Bizancio que de la misma concepción bizantina) Dagron, Gilbert *Empereur et prêtre. Étude sur le Césaropapisme Byzantine*. París, 1996.

⁵⁸ Lemerle, P. “L’Orthodoxie byzantine et l’oecuménisme médiéval: les origines du “schisme” des Églises.” En *Bulletin de la association Guillaume Budé*. París 1965 (reimpr. En) Lemerle, P. *Essais sur le monde Byzantin* Londres, Variorum, pp. 228-246.

“(…)le patriarche oecuménique est comme le calque, sur le plan de la religion, du basileus.”⁵⁹.

El papel del emperador en la Iglesia.

Como vimos, desde el punto de vista de la ideología Imperial tardoromana y bizantina la monarquía y la Iglesia representan una sola realidad inseparable. La equiparación de la monarquía y el sacerdocio hace del Emperador el engranaje central de la construcción de la idea de Iglesia. El Imperio era un reflejo terrenal de la monarquía de divina y, de la misma manera que Dios era el gobernante supremo de las jerarquías celestes, el Emperador gobernaba en la tierra con la colaboración del clero⁶⁰. Cabe la pregunta ¿Qué cambió en la antigüedad tardía para asociar tan estrechamente religión y estado? La respuesta es un complejo juego de cortes y continuidades que se remontan a finales de la era republicana. A menudo se ha querido explicar esta transición como producto de la influencia de las ideas religiosas orientales (helenísticas e iránicas) sin prestar mayor atención a las continuidades en el proceso. La unidad del gobierno con el sacerdocio no era ajeno a la ideología pagana. El fundamento de la *pax romana* era esencialmente religioso en la medida que era a la vez una *Pax deorum* administrada por el emperador, en su carácter de *Pontifex maximus*⁶¹. La particular evolución de la religión del principado se encuentra expresada en el culto al *sol invictus* que desarrollaron Aureliano y Diocleciano y que el mismo Constantino no abandonó por completo.⁶² Sin embargo, al mismo tiempo que el derecho público romano atribuía al emperador el papel de *pontifex maximus*, lo que en la tradición pagana ligada al principado no presentaba ninguna objeción significativa, en el ámbito cristiano presentaba situaciones difíciles de resolver desde el punto de vista práctico. Según Eusebio, el Emperador, en tanto es un imitador de Cristo enfatiza los aspectos sacrificiales de la monarquía y la dota de un carácter cuasi sacerdotal⁶³. El Emperador tiene una misión divina, es decir orientar a sus súbditos a la

⁵⁹ Lemerle *Op. Cit.* p. 236.

⁶⁰ Dvornik, F *Early Christian and Byzantine political Philosophy. Origins and Background.* DOS, 9 Washington 1966 pp. 611-850

⁶¹ Scheid, J., *La religión en Roma*, Madrid, Ediciones Clásicas, 1991, pp. 1-52, 127-9.

⁶² Altheim, F. *El dios invicto.* Buenos Aires, Eudeba, 1966, pp. 117-120 y 141-146

⁶³ Straub, J. “Constantine as ΚΟΙΝΟΣ ΕΠΙΣΞΟΠΟΣ Tradition and Innovation in the Representation of the First Christian Emperor’s majesty” en DOP 21 (1967) pp. 37-55.

Héctor Francisco, Algunas reflexiones en torno a los factores ...

iedad⁶⁴. Esta concepción será desarrollada por Justiniano cuando considera el rol primordial del Emperador era velar “*por esa cosa esencial y necesaria entre otras, que es la salvación de las almas*”⁶⁵ y para eso el Emperador debe “*preservar intacta la pura fe de los cristianos y defender contra toda perturbación el estado de la muy santa Iglesia Católica y apostólica*”⁶⁶.

El problema fundamental era que la ortodoxia y el imperio son equivalentes ¿Pero es posible que la voluntad imperial sancione, por derecho propio, la ortodoxia? Esta paradoja fue percibida por primera vez durante las controversias trinitarias del siglo IV. Recordemos que la más importante atribución del emperador en cuanto a los asuntos eclesiásticos era la convocatoria a concilios. El emperador promulgaba sus decisiones, dotándolas de un carácter legal y los mismos funcionarios imperiales supervisan su aplicación. Eusebio de Cesárea reconocía en el emperador el derecho a intervenir en los asuntos eclesiásticos en tanto era *obispo de las cosas externas* (a la Iglesia), mientras que los obispos lo eran *de las cosas que están adentro de la Iglesia*. Esta declaración suponía una clara demarcación de competencias entre los aspectos dogmáticos reservados para el clero y los aspectos disciplinarios, rituales (es decir las manifestaciones externas del dogma) como competencia Imperial. Si tenemos en cuenta el campo semántico de la palabra “obispo” (en el sentido de supervisor, guardián o tutor) se puede entender en los términos en los que pensaba Eusebio. Éste interpretaba la unidad del cuerpo de creyentes como parte de las competencias del Estado en tanto aquel pertenece al derecho público. Pero no podemos inferir de esto el reconocimiento de funciones sacerdotales en el emperador, sino todo lo contrario. Por medio de esta argucia retórica, Eusebio no hacía del Emperador un *obispo de obispos*⁶⁷ sino que distinguía entre sacerdocio y monarquía como esferas equivalentes pero distintivas⁶⁸. La ambigüedad de su definición adquiere un carácter problemático, generador de múltiples tensiones. Por un lado habilitaba una ruta de intervención del Estado en los asuntos eclesiásticos pero, por otro lado, sometía esa intervención a la tutela

⁶⁴ V.C. IV,24

⁶⁵ C.J. I, 5, 18 “ Πάντων ποιούντων πρόνοιαν των συμφερόντων τῶς ἡμετέροις ὑπάρχουσιν ἔκεινου μάλιστα πάντων ὡς πρώτου καὶ τῶν ἄλλων ἀναγκαιότητα πεφροντίκαμεν τοῦ τας αἰτῶν σώζειν ψυχάς”

⁶⁶ Justiniano *Adversus Originem*, MPG, 86, 1, 946-947 “ Ἡμῶν μὲν αἰεὶ σπουδὴ γέγονε τε καὶ ἔστι τὴν ὀρθὴν ἀμωμητοῦ πίστην τῶν Χριστιανῶν καὶ τὴν κατάστασιν τῆς ἀγίωτάτης τοῦ θεοῦ καθολικῆς ἐκκλησίας ἀτάραχον διὰ πάντων φυλάττησθαι”.

⁶⁷ Dagrón *Op. Cit* p. 148.

⁶⁸ Ullmann *Op. Cit.* p. 26.

eclesiástica. En la práctica, la autoridad imperial en materia religiosa no era absoluta y emergía de una condición tautológica; el emperador adquiere ese papel de legislador siempre y cuando se comportara de manera ortodoxa. En este sentido, el papel de esta ideología resulta más una limitación que una extensión de sus funciones.

La más importante atribución del emperador en cuanto a los asuntos eclesiásticos era la convocatoria a concilios. Así actuó Constantino en la convocatoria del primer concilio de Nicea, en función de su carácter de gobernante supremo y de los asuntos de la Iglesia como *status rei romanae*. Sin embargo, el emperador promulga las decisiones y las dota de un carácter legal y los mismos funcionarios Imperiales formulan el edicto y supervisan su práctica. Walter Ullmann señala con acierto que esta relación entre Iglesia e Imperio se encuentran en perfecta sintonía con la tradición legal romana que con el pretendido cesaropapismo bizantino⁶⁹ en la medida que integraba a la Iglesia a la estructura legal del Imperio.

Otra atribución del Emperador en temas eclesiásticos estaba relacionada con tribunales que juzgaban el delito de herejía. En este caso el Emperador funciona como tribunal de última instancia. La relación de complementación y armonía entre sacerdocio e Imperio parte de la misma distinción efectuada por la doctrina Gelasiana (predominante en el Occidente latino) de la separación de esferas entre lo material (aquello que incumbe al Imperio) y lo espiritual (aquello que incumbe al sacerdocio) pero se opone radicalmente a la noción de dos poderes enfrentados. Tal como lo explica Justiniano en sus novela VII “*Pues es poca la diferencia entre sacerdocio y el Imperio...*”⁷⁰. En la tradición política bizantina la distinción entre sacerdocio y monarquía adquiere un carácter ambiguo y problemático, generador de múltiples tensiones a lo largo de su historia.⁷¹ Debido a los avatares de las disputas teológicas la política Imperial apoyó diferentes puntos de vista teológico, desde el punto de vista de los historiadores de la Iglesia que formaron la tradición ortodoxa supuso un problema grave de resolver. Cómo se critica la acción del emperador. Si está muerto esto no reviste un problema grave, su impiedad o su perversidad o los malos consejeros.

Un último punto que debemos abordar para entender la relación entre Iglesia y Estado es el papel del derecho civil y eclesiástico hasta fines del siglo VI. Desde el siglo IV se incorpora junto a la ley civil (*νόμος*) un heterogéneo y ambiguo corpus de legislación eclesiástica (*κάνον*)

⁶⁹ Ullmann *Op. Cit.* p. 26.

⁷⁰ Nov. VII, 2,1.

⁷¹ Dagrón *Op. Cit* pp. 312-314.

Héctor Francisco, Algunas reflexiones en torno a los factores ...

desarrollado desde el siglo IV. Este *canon* eclesiástico no tuvo sus primeras codificaciones hasta la segunda mitad del siglo VI. La más conocida de esas primeras codificaciones la realizó Juan escolástico, Patriarca de Constantinopla (565-577), organizando el corpus en 50 libros de acuerdo al tema. El canon eclesiástico incorporaba las decisiones de los concilios ecuménicos, con un poder vinculante universal para todos los cristianos y algunos de los cánones de los más importantes concilios provinciales del siglo IV mas las constituciones apostólicas y textos patristicos con un peso menor. La heterogeneidad de orígenes y las numerosas contradicciones y ambigüedades hacían de su aplicación un embrollo similar al de la ley civil y cuya aplicación quedaba en buena medida supeditada a la interpretación de las autoridades competentes⁷². Pero además incorporaba textos seculares, en su mayoría leyes promulgadas por Justiniano en temas como disciplina eclesiástica. De esta manera, se “canonizaron” muchas disposiciones civiles. La principal consecuencia era que se borraba toda distinción entre leyes eclesiásticas y leyes civiles lo que, en realidad no era de ninguna manera una novedad. La novela 131 de Justiniano (545) fue un punto de inflexión en el lugar del canon eclesiástico como texto legal. En esa Novela, Justiniano concedía a las disposiciones de los cánones de los cuatro concilios ecuménicos realizados hasta ese momento (Nicea, Constantinopla, Éfeso y Calcedonia) la fuerza de *nomoi* y debían ser consideradas leyes.

Esta equiparación de los cánones eclesiásticos a las leyes civiles conllevaban una serie de consecuencias paradójicas que profundizaban la confusión entre ambas. En primer lugar ampliaba el campo de acción y el poder vinculante de la legislación eclesiástica; pero, al mismo tiempo, enfatizaba el control Imperial sobre ellos a partir de la sanción que éste concedía a los cánones, asegurándole el rol de supremo legislador⁷³. Además, al equiparar *nomos* y *canon* sometía a este último a los mismos criterios que la legislación civil en caso de contradicciones. Si el emperador se encontraba *legibus solutus* a la ley civil, podría, en la misma medida quedar liberado también del *canon* eclesiástico. De esta manera la interpretación y aplicación

⁷² ver por ejemplo Sommar, Mary E. “Pragmatic application of Proto-Canon Law: Episcopal Translation” en Jones may, Linda (ed.) *Confrontation in Late Antiquity. Imperial Presentation and Regional adaptation*. Cambridge, 2003 pp. 89-101.

⁷³ Troianos, S. *Op. Cit.* “Θεσπίζομεν τοίνυν, τάξιν νόμων ἐπέχειν τοὺς ἀγίουῤεκακλησιαστικούς κανόνας” en Βυζαντινά 13, 1985, pp. 291-296.

de ambas quedaba en buena medida sometidas al emperador⁷⁴. En el Henoticon de Zenón 482 se define el papel rector de la fe cristiana en el Imperio.

“La verdadera y justa fe es el origen y la constitución, la gran e invencible defensa de nuestra soberanía, la cual asentaron por inspiración divina los 318 padres reunidos en Nicea y que igualmente confirmaron los 150 padres reunidos en Constantinopla”⁷⁵

Las disposiciones legales en torno a la persecución de los herejes se desprenden de la misma misión del emperador de proveer la unidad dogmática de la Iglesia. Desde el siglo IV los edictos imperiales se convierten en el principal instrumento de condena de las facciones opuestas a la Iglesia Imperial. Durante los siglos IV y V la legislación se dirige contra herejías particulares. Pero desde Justiniano se produce una definición legal de herejía, que funda su pretensión no ya en doctrinas particulares contrarias a los concilios sino en virtud de la obediencia a la Iglesia Imperial: “... pues llamamos herejía a lo que es creído o practicado en contra la Iglesia católica y apostólica y de la fe ortodoxa”⁷⁶ y “Llamamos debidamente heréticos a aquellos que no comparten la perfecta comunión con la Iglesia católica por medio de sus sacerdotes amados por Dios”⁷⁷ Las precedentes definiciones no ponen tanto el énfasis en la diferencia doctrinal como en la desobediencia a la disciplina eclesiástica, o más aún la expresa separación del *corpus* de la Iglesia por medio del rechazo a la comunión con sus sacerdotes.

Según lo que hemos analizado, los herejes se encuentran fuera de la ley en tanto no obedecen el mandato imperial de la correcta observancia de la ortodoxia y el apropiado servicio al Estado en tanto no realizan los adecuados ritos para asegurar la providencia divina en la prosperidad del Imperio. El castigo para los heréticos es la pérdida de sus derechos civiles hasta, en el caso de los maniqueos en teoría, el derecho a vivir. En suma, la idea de

⁷⁴ Macrides, R.J. “Nomos and Kanon on paper and Court” en Morris, R. (ed.) *Church and people in Byzantium*. Birmingham, 1990 pp. 61-86.

⁷⁵ Evagrió escolástico HE III, 14.

⁷⁶ C.J. I,5,18,4 “...ἀίρεσεις δε καλοῦμεν τάς παρά τήν καθολικήν καί ἀποστολικήν ἐκκλησίαν καί τήν ὀρθόδοξον πίστην φρονούσας τε καί θρησκευούσας.

⁷⁷ Nov. CIX, praef. “... τούς τοίνουν τῆς ἀχράντου κανωνίας κατά τήν καθολικήν ἐκκλησίαν οὐ μεταλαμβάνοντας παρά των ταύτης θεοφιλεστάτων ἱερέων αἰρετικούς δικαίως καλοῦμεν”.

Héctor Francisco, Algunas reflexiones en torno a los factores ...

comunidad cívica y comunidad religiosa había adquirido su forma definitiva, dando paso a la *oikumene* romana entendida como *oikumene* cristiana. El dominio universal romano se unía a la ecumenicidad cristiana de manera inseparable y a la vez anulando toda posibilidad de emergencia del disenso.

Conclusiones: Elites, Estado y discurso totalizador. La emergencia de la herejía.

Los dos procesos hasta ahora descriptos otorgan a la ortodoxia un lugar central. La ortodoxia es a la vez un elemento particular, constitutivo de la identidad de las Iglesias como comunidades autónomas, y a la vez es el elemento unitario que, desde la ideología imperial, aglutina elementos dispersos y les otorga unidad y sentido de pertenencia.⁷⁸ En una reciente ponencia Paul Magdalino⁷⁹ hace interesantes observaciones sobre este concepto, verdaderamente esquivo. Entre los siglos V y VI el concepto de ortodoxia carecía de la connotación “cuasinacional” que adquiriría en la Edad media y temprana modernidad. En los tres siglos que van de Constantino a Heraclio, los aspectos doctrinales se imponen a los litúrgicos o lingüísticos que asumieron, del siglo VII en adelante, un papel preponderante. Ciertamente, la ortodoxia era más que la mera conformidad con prácticas e ideas asociadas a la sanción estatal. Más bien, era el fruto de la negociación entre las elites y la corte, cuya expresión formal era ese entramado jerárquico cuya cabeza era el monarca. Así, la ortodoxia se transformaba en un sistema de creencias de aparente coherencia, que funcionaba como medio de comunicación y elemento aglutinante para los miembros de esas elites. De acuerdo con esta negociación, el emperador se transforma en garante de la ortodoxia siempre y cuando actuara de acuerdo a las prescripciones de un complejo juego de fuerzas que nunca era homogéneo y que sólo exaltaba la figura imperial como un mero mecanismo para limitar su capacidad de maniobra. Por esta razón, el resultado de esta misión imperial era necesariamente paradójico. La forma en la que el Estado tardoromano intentó definir la ortodoxia y suprimir todo disenso a ella conllevaba a un efecto reproductor, en la medida que la acción estatal es a la vez condenatoria del disenso y creadora de otros nuevos. Así la herejía no es nunca totalmente anulada, ya que aparece en nuevas formas inesperadas cada que vez que se suprime alguna⁸⁰.

⁷⁸ Hans-Georg Beck *Das byzantinische Jahrtausend*. Citado en Magdalino, P. “The making of Byzantine orthodoxy definition and display, inclusion and exclusion.” En *21st International Congress of Byzantine Studies*. Londres, 2006. http://64.233.169.104/search?q=cache:PAP6DumQp2gJ:www.byzantinecongress.org.uk/plenary/VI/VI_Magdalino.pdf+paul+magdalino+orthodoxy&hl=es&ct=clnk&cd=1&gl=ar

⁷⁹ Magdalino, P. *Op. Cit.*

⁸⁰ Esta cualidad es la regla principal de un juego en el que “ (...) *the orthodox emperor requires resistance in order to be able to assert his orthodoxy, just as he requires*

Héctor Francisco, Algunas reflexiones en torno a los factores ...

Para concluir, este trabajo propone el abandono de toda explicación que apele a la causalidad para definir la relación entre el derrumbe del Estado romano en Oriente y las disputas teológicas de los siglos precedentes. En cambio, proponemos interpretar su relación como el resultado de una dinámica que invierte los términos. El cristianismo (al menos a mayoría de sus sectas disidentes) pudo acomodarse rápidamente al cambio en el orden político/religioso producido en el siglo VII gracias a una eclesiología que había abandonado la incorporación al Estado como su factor de unidad. Así su debilidad devino en su mayor fortaleza. Los monofisitas -y en menor medida esto es extensible a los nestorianos- organizaron sus Iglesias en torno a comunidades que se organizaban, tanto en las ciudades como en los lejanos distritos rurales, en los márgenes de las estructuras tradicionales de poder, pero integradas en una red que, aunque marginal, mostró su capacidad de supervivencia una vez colapsado el Estado imperial.

enemies on whom to trample in endless triumphal iconography in order to assert his eternal victory.” idem p. 157.